

# Die Dämonen der Philosophen

Über die Geisterwissenschaften  
als Experimentierfeld der Geisteswissenschaften<sup>1</sup>

von Christian Schäfer

Die philosophische Dämonenkunde ist stark in Verruf geraten, und das aus vielfältigen Gründen. Dabei war die Dämonologie über Jahrhunderte nicht nur ein Stimulus, sondern auch eine Art Experimentierkammer für das spekulative Denken. Wie wertvoll und sinnvoll die Anstöße aus der spekulativen Beschäftigung mit den Dämonen waren, zeigt sich unter anderem auch in solchen hypothetischen Denkmodellen, in denen die moderne Philosophie alte dämonologische Fragestellungen aufgreift und nachbaut.

## 1. Im Anfang war das Wort: Die dämonische Besessenheit des Thomas Perry

In seinem äußerst lesenswerten, oder doch immerhin passagenweise außerordentlich unterhaltsamen, Buch *Shakespearean Negotiations* referiert Stephen Greenblatt einen der zahlreichen gut dokumentierten Fälle von dämonischer Besessenheit, der sich an der Wende zum 17. Jahrhundert in England zugetragen haben soll. Es ging dabei um einen gewissen Thomas Perry, dessen Schicksal damals im Spannungsfeld der konfessionellen Auseinandersetzungen eine gewisse Popularität erlangte. Der Junge wurde nämlich jedes Mal, wenn ihm die Anfangsverse des Johannesevangeliums vorgelesen wurden, von heftigen Anfällen durch einen (so nahm man an) eingefahrenen Dämon gebeutelt. Andere Bibelverse dagegen ließen diese Wirkung vollkommen vermissen. Drei katholische Untergrundpriester (katholische Geistliche galten im Gegensatz zu den Protestanten als Experten auf diesem Gebiet) wurden gerufen, um in einem groß angelegten Exorzismus – einer der wenigen Gelegenheiten, zu denen sich die katholische Kirche in eine Art von versteckter Halböffentlichkeit wagte – den Dämon herauszubannen, der von dem armen Jungen offenbar Besitz ergriffen hatte. Vor einer gemessenen Anzahl von Zuschauern wurden also die entsprechenden Verse verlesen und der dadurch in Besessenheit geratene Thomas Perry vorgeführt. Einer der Priester hielt ihm ein Tuch hin und befahl dem eingefahrenen Dämon, „an diesem Tuch vor ihm zu zeigen, was er jemandem antun würde, der als Mitglied der Katholischen Kirche stürbe. Der Dämon gehorchte am Ende, wenn auch widerstrebend, indem er das Tuch schüttelte, zerriss und hineinbiss, so dass viele der Umstehenden aufschluchzten und zum Weinen gebracht wurden“ (Greenblatt 1988, 108). Ungleich wütendere Wirkung zeigte die Identifizierung des Tuchs mit Martin Luther, Calvin und anderen protestantischen Vordenkern – die wurden ohne Widerstreben oder

---

<sup>1</sup> Dieser Text entspricht einer in Teilen erweiterten und überarbeiteten Fassung eines Vortrags am „Tag der Geisteswissenschaften“ der Ludwig-Maximilians-Universität München im Juni 2007.

langes sich Zieren des Dämons sofort zerfetzt. Daraufhin wurde dem Dämon befohlen, anhand eines wiederum vorgehaltenen Tuchs seine Macht über einen Katholiken zu zeigen, der in Absolution von aller Todsünde im Schoße der Kirche gestorben sei. Worauf er zitternd und kraftlos die Arme senkte und ohne etwas ausrichten zu können den Kopf hängen ließ und sich verkroch. Die katholische Seite ließ die Akten dieser Vorkommnisse mit entsprechender Genugtuung und großem Publikumserfolg kursieren.

Die protestantische Seite freilich mochte das nicht so stehen lassen. Thomas Perry wurde in Gewahrsam genommen und von den Behörden an den Bischof von Coventry und Lichfield übergeben. Der Bischof stellte den Jungen folgendermaßen auf die Probe: Zunächst las er ihm die entsprechenden Bibelverse aus dem Johannesevangelium vor – mit dem üblichen Ergebnis der dämonischen Raserei, die von dem Buben Besitz ergriff. Dann sagte ihm der Bischof, er würde dieselben Verse nochmals im griechischen Original wiederholen, rezitierte aber eine ganz andere Bibelstelle auf Griechisch. Trotzdem bekam der Junge den üblichen Anfall: Und war damit als Simulant überführt. Denn, so der Bischof, einen größeren Gelehrten als den Teufel gebe es ja gar nicht, der sei wohl nun schon seit über sechstausend Jahren der Großmeister der Weltweisheit und der weltlichen Bildung (und keiner könne besser Latein und Griechisch als ein Dämon). Die Besessenheit des Thomas Perry war somit als Betrug entlarvt, und der junge Thomas gestand unter der Drucklast dieser Beweise auch sofort, das Ganze nur inszeniert zu haben, denn ein alter Mann habe ihm glaubhaft gemacht, als dämonisch Besessener müsse er nie wieder in die Schule gehen. Das also war des Pudels Kern gewesen.

## **2. Die Wende in den Wissenschaften und das Ende der Dämonen**

Nun ist das mit dem Anfang des Johannesevangeliums und der damit verbundenen Teufelerscheinung offenbar eine Art dämonologischer Topos der Zeit. Eine Reminiszenz daran birgt eine berühmte Szene in Goethes *Faust* (1. Teil, 4. Szene, 47–144). Dort hat nach der Verlesung und Übersetzung des „Im Anfang war das Wort“-Zitats aus dem Johannesevangelium ja ebenfalls ein Dämon seinen Auftritt (und auch hier wird somit des Pudels Kern entlarvt, wenngleich ganz anders als in Greenblatts Erzählung). Und auch in Goethes Drama steht, wie in der wahren Geschichte bei Greenblatt, das Dämonische in einer eigenartig ambivalenten Spannung zur Schulweisheit, zur Gelehrsamkeit und zur Wissenschaft. Für Doktor Faust wie für Thomas Perry bedeutet der Dämon jeweils die Möglichkeit, alles ranzige Schulwissen hinter sich zu lassen und der Disziplin des traditionellen Lernens und Lehrens zu entkommen. Gleichzeitig gilt aber in beiden Fällen der Dämon als ein Großmeister der weltlichen Schulbildung: Im historischen Fall Thomas Perrys als größter und ältester aller Gelehrten, wie der Bischof von Coventry und Lichfield offenbar ganz sicher weiß; im *Faust* zeigt die so genannte Schülerszene (1. Teil, 4. Szene, 349–520) die souveräne scholastische Beschlagenheit und akademische Verschlagenheit des Mephistopheles, dem man sehr wohl abnehmen möchte, dass er ein seit sechstausend Jahren geübter Meister der Weltweisheit war.

Goethes *Doktor Faust* und Thomas Perry leben nun tatsächlich gerade in solchen Zeiten, in denen die Dämonen in der Wissenschaft zwar noch durchaus sehr präsent, aber

doch zunehmend fragwürdig und ziemlich suspekt geworden sind. Einerseits stehen sie für die Weisheit dieser Welt und das Wissen von dieser Welt, sie sind die wie selbstverständlichen Hilfsgeister und Auskunftgeber von Paracelsus und Nostradamus und von anderen für seriös genommenen Geistesgrößen ihrer Zeit. Der Anführer der Dämonen heißt auch nicht umsonst der Fürst dieser Welt (so nach Joh 12,31; 14,30; 16,11; Eph 6,12) und wird in seiner traditionellen bildlichen Repräsentanz als Schlange für das klügste aller Lebewesen genommen (so meist nach Gen 3,1). Auch der Erdgeist, mit dem es Doktor Faust in Goethes Drama zuerst versucht (1. Teil, 1. Szene, 128–160), steht dafür, dass Dämonen die Welt durchschauend bestimmen, während Gott in dieser Ansichtswiese lediglich den Himmel regiert. Doch es besteht andererseits eine eigentümliche Dialektik zwischen durchschauendem Wissen von der Welt und der geistigen Unbedarftheit derer, die an Dämonen glauben und sich an Dämonen wenden, um die Welt zu durchschauen oder zu begreifen. Als wollten sie fehlenden Geist durch Geister ersetzen.

Die Gründe dafür mögen mit der Wende in der Wissenschaftsauffassung zu jener Zeit in Zusammenhang stehen, wie man sie mit Namen wie Francis Bacon, Galileo Galilei und anderen in Verbindung bringen wird, sicherlich aber auch damit, dass die Reformation in ihrem Bestreben, die Theologie auf ein *sola-fide*-Prinzip zu gründen, alles Geistlich-Geistige einer nicht mehr wissenschaftlich verifizierbaren Behandlung zuwies und nur noch für den Bereich des Glaubens gelten lassen wollte und damit weit über die theologischen Diskussionen der Zeit hinaus Wirkung tat.<sup>2</sup> (Ein ähnliches Phänomen der Trennung weltlicher Wissenschaft und geistlichen Denkens lässt sich aufgrund vergleichbarer Vorgaben im 18. Jahrhundert etwa mit der Trennung der „religiösen“ Metaphysik von der „wissenschaftlichen“ Ontologie beobachten.) Die Entwicklung ist faktisch aber jedenfalls offenkundig, welche die Gründe oder Hintergründe auch immer gewesen sein mögen: Sie lässt sich gut, wie Greenblatt mit Recht herausstellt, wiederum an Shakespeare ablesen, der selbst noch das Pandämonium des 16. Jahrhunderts wie selbstverständlich parat hat. Shakespeares Hamlet stellt bekannterweise gegenüber Horatio als seine Meinung über reine Geistwesen fest: „there are more things between heaven and earth, Horatio, than are dreamt of in your philosophy“ (*Hamlet* I 5) – und so gibt Hamlet tatsächlich gewissermaßen eine zuhöchst (inner)philosophische Lehrmeinung wieder, die ursprünglich aus der Schrift *De deo Socratis* des Mittelplatonikers Apuleius Madaurensis (*De deo Socratis* VI 132) stammt: „Zwischen dem Ätherhimmel und der unteren Erde gibt es auch noch geistige Zwischenmächte [...]; die Griechen nennen sie Dämonen“ (Apuleius, *De deo Socratis* VI 132f.).<sup>3</sup> Bezeichnenderweise übersetzt August Wilhelm von Schlegel im 19. Jahrhundert die Hamlet-Stelle aber dann (mit feinem Gespür für die stattgehabte Entwicklung in der Wissenschaftsauffassung): „Es gibt mehr Ding’ im Himmel und auf Erden, / Als Eure Schulweisheit (nicht: ‚Philosophie‘) sich träumt, Horatio.“ Die Dämonen stehen al-

<sup>2</sup> Dazu in geraffter Form z.B. Dilthey (1986). Die Sachlage wird in ihren Grundanliegen und Folgen recht gut beschrieben bei Rohls (2007) und Herms (2007).

<sup>3</sup> Generell, und nicht nur etwa für den notorisch bekannten Fall von *The Tempest* und der Verwendung des von König James I. selbstverfassten Dämonologie-Traktats in *Macbeth*, lässt sich für Shakespeare ein interessierter und gut eingeleiteter Umgang mit der platonischen Dämonologie der Renaissance-Zeit nachweisen, der ihn auch mit dem Wiedererwachen des Platonismus der „Florentiner Akademie“ um und nach Ficino in Verbindung bringt – zumindest thematisch jedenfalls: Vgl. u.a. die interessante kleine Etüde von Steadman (1959).

so bereits ganz eindeutig gegen die „Schulweisheit“, oder liegen doch zumindest außerhalb von ihr in einem eher suspekten Bereich der Schwärmerei und Geisterseherei, der Magie und Theurgie. „There needs no ghost, my lord, come from the grave to tell us this“, brachte bereits Horatio daher seine eigene „philosophy“ gegenüber Hamlets magischem Platonismus auf den Punkt, die untheoretisch betrachtende Philosophie des *homo novus* offenbar, die trocken wie jede Schulweisheit innerhalb der Welt und aus ihr selbst schon alles erkennt, was von ihr zu erkennen ist.

### 3. Die Geisterwissenschaften als Experimentierfeld der Geisteswissenschaften

Ich möchte im Folgenden zeigen, dass das mit der Spannung zwischen Dämonen und konventionell anerkannter Schulweisheit beileibe nicht immer so war. Das führt vom anekdotischen zum wissenschaftstheoretischen – wissenschaftsgeschichtlichen – Teil dieser Ausführungen über. Denn die Annahme reiner Geistwesen, die ohne Körperbindung leben, denken und agieren, eröffnete vielmehr über Jahrhunderte der spekulativen Wissenschaft eine Möglichkeit, bestimmte Fragen und Probleme gewissermaßen wie *in vitro* anzuschauen und in einer sonst nicht zu erreichenden Aseptik der Betrachtung diese Probleme auch zu lösen. Die Dämonologie fungierte über Jahrhunderte geradezu als ein Labor für geistige Phänomene. Denn die geistige Aktivität des Menschen lässt sich immer nur als die eines Wesens begreifen, das außer geistig naturgemäß immer auch noch etwas anderes ist: körperlich eben, und somit zum Beispiel instinktgebunden, sinnlich wahrnehmend statt rein intellektiv, und auch diskursiv denkend, das heißt im Zeitverlauf aufbauend schließend nach Syllogismen oder Induktionsabläufen, und eben nicht rein und ohne Einmischung von sinnlichen Bildern intuitiv und instantan erfassend, etc. Die Annahme und Betrachtung reiner Geistwesen aber – wie eben von Dämonen – ließ die Untersuchung des Geistes und seiner spezifischen Eigenheiten für sich selbst zu. Den reinen Geist konnte man in der Selbstanschauung des Menschen so nicht erproben. Die Dämonologie wurde somit für die Gelehrten in Antike und Mittelalter zu einer Experimentierkammer des bloß und aseptisch Geistigen, des ungestörten Geistvollzugs, wenn der Geist ganz bei sich allein ist. Das zeitigte große Einsichten in der Geschichte des Denkens, und zwar auch höchst säkulare Einsichten, die man auch dann nicht missen möchte, wenn man gar nicht an Dämonen glaubt. Nämlich auch solche Einsichten, die man eher als kulturhistorische und wissenschaftliche Abfallprodukte der Dämonologie bezeichnen würde: Ähnlich wie zu unseren Zeiten die Raumfahrt- oder Rüstungstechnologie vieles für den tagtäglichen Gebrauch abgeworfen hat, von Superklebern angefangen bis zu hochfeuerfesten Bratpfannen und reißfesten Sportbekleidungsmaterialien. Auch davon profitiert man ja selbst dann gerne, wenn man mit diesen Technologien nicht einverstanden ist.

#### **4. Zwei Beispiele: Die Frage nach dem Bösen und die Engel auf der Nadelspitze**

Dieser Nachweis für den Gewinnanteil der Dämonologie an der Geschichte des Denkens und der Wissenschaften lässt sich hier natürlich nicht *en detail* und unter Nennung aller brauchbaren Belege führen. Es sind tatsächlich fast unzählbar viele. Ich werde mich auf das bloße Herzählen einiger prominenter Stationen aus der Philosophiegeschichte beschränken und nur eine von ihnen ein wenig breiter und im Nachvollzug des Arguments darstellen.

In der antiken Philosophie wimmelt es zwar nur so von Dämonen – Empedokles von Akragas versucht eine der ersten tentativen Bestimmungen dessen, was wir heute wohl einen philosophischen Personbegriff nennen würden, über den Dämonenbegriff, bei Platon gilt der „große Dämon“ Eros als vermittelnde Antriebskraft zwischen Mensch und göttlichem Wissen, und Plutarch erklärt zum Beispiel das Verschwinden der Orakelkraft dämonologisch. Auch der bereits erwähnte Mittelplatoniker Apuleius entwirft eine Dämonenkunde aus Anlass seiner Erläuterungen über das Daimonion des Sokrates. Doch würde das alles an dieser Stelle zu weit führen. Ich beschränke mich deswegen auf zwei Beispiele aus den Grundanliegen christlicher Philosophen:

Für die frühe christliche Philosophie etwa stellen Dämonen ein Vorführbeispiel und die Herausforderung dar, wie man das Böse in der Welt erklären können muss, ohne die sichtbare Welt voraussetzen zu müssen. Prominente Vertreter der paganen antiken Philosophie (und zahlreicher gnostischer Strömungen) hatten nämlich dahin tendiert, in der Materie das Prinzip des Bösen in der Welt zu sehen und in der Körperlichkeit des Menschen die Quelle allen menschlichen Übels, während das rein Geistige vollkommen gut sein müsse – und der Mensch deswegen also reine Vergeistigung und Körperflucht zu suchen habe. Die den Christen traditionell überkommene Dämonologie bot ein ganz anderes Bild, das nach rationaler Durchdringung verlangte: Noch bevor es die Erde überhaupt gab, hatten reine gute Geistwesen, Engel, sich zu bösen gewandelt, zu Teufeln oder Dämonen. Das (vorsichtig so gesagt:) Mythologem vom Engelsturz bedeutete für das christliche Denken der Patristik die Herausforderung, das Zustandekommen des Bösen zu erklären, ohne auf etwas Körperliches oder die Materie zu rekurrieren. Denn daran konnte es ja nun offenbar nicht liegen (übrigens aber nicht nur der schriftlichen Traditionsvorgabe wegen). Die patristische Philosophie löste diese Aufgabe nach langen intellektuellen Auseinandersetzungen und erlöste damit gleichsam die Materie und die Körperlichkeit vom Makel, schuld am Übel und am Bösen zu sein.

Ein weiteres typisches Beispiel für das spekulativ interessierte Operieren mit reinen Geistwesen wie *in vitro* ist die bekannte Frage danach, wie viele Engel wohl auf einer Nadelspitze tanzen können. Diese Frage insbesondere wird zumeist als ein belustigender Beleg für das überzüchtete, lebensenthobene und fruchtlose Verspekulieren der scholastischen Theologie ins Feld geführt. In Wahrheit hat diese Fragestellung eine ganz andere und viel weitergehende Bedeutung: Sie soll als dialektische Übung dafür gelten, die Frage nach der räumlichen Gegenwart von Geistigem zu klären. Das gedankliche Experiment mit den tanzenden Engeln auf der Nadelspitze berührt daher epochemachende Prob-

leme, wie etwa das der Realpräsenz in der eucharistischen Wandlung (ein Problem also, das durchaus kirchentrennend zu wirken vermag) oder im philosophischen Bereich auch das ewig neue Problem der Ortsgebundenheit und möglichen oder unmöglichen Organzuweisung geistiger Phänomene, also etwa der geistigen Aktivität im Gehirn (oder in anderen Organen).

## 5. Die Dämonen des Thomas von Aquin

Etwas länger möchte ich nun aber bei Thomas von Aquin verweilen. Der *doctor angelicus* stellt sich in verschiedenen Quaestionen seines Werks das Problem, ob Dämonen dank – oder trotz – ihres ontologischen Status als körperlose Geistwesen etwa in der Lage seien, auf das Auffassungs- und Erkenntnisvermögen des Menschen massiven Einfluss auszuüben.<sup>4</sup> Verschiedene Grundüberzeugungen und tiefsinnige Überlegungen der thomasischen Philosophie werden dabei angesprochen und an dieser Frage geschärft: Das Verhältnis von Freiheit und Vorbestimmung, von sinnlicher Wahrnehmung und Abstraktionsleistung, von Vorstellungskraft und Wirklichkeitsdefinition.

Um nur eines dieser hochinteressanten Probleme, die wie *en passant* abgehandelt werden, stellvertretend für viele andere dieser Art zu erwähnen: Die Frage nach der Möglichkeit einer rein geistigen „Schau“ mit all den damit verbundenen Problemen für die Beurteilung mystischen Erkennens erfährt in *De malo* q.16 a.11 von Thomas folgende Lösung:

Die menschliche Seele vermag sich ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit in diesem Leben nach nicht so weit zu erheben, dass sie die reine geistige Washeit und die unkörperlichen Wesenheiten sieht, da wir in unserer jetzigen Beschaffenheitslage in diesem Leben nicht ohne Vorstellungsbilder verstehen können, wodurch wir auch nicht imstande sind, von einer rein geistigen Wesenheit zu erkennen, was sie ist. Noch viel weniger vermag die Seele jedoch Einblick in die reinen Verstandesgestaltungen zu nehmen, die sich im Denken der reinen Geistwesen befinden [...]. Doch wie es auch immer um die Verstandeserkenntnis der menschlichen Seele bestellt sein mag: sicher ist, dass ihr Vermögen zur Schau, sei es in Vorstellung oder Sinneswahrnehmung, auf keinen Fall imstande ist, sich bis zur Schau unkörperlicher Wesenheiten und der in ihnen befindlichen Erkenntnisformen aufzuschwingen, die ausschließlich verstandesmäßig sind.

An mehr als einer Stelle fließen im Verlauf der Quaestio über die Dämonen außerdem Gedanken zusammen, die auf den ersten Blick disparat erscheinen mögen, aber letzten Endes sehr wohl eine Zugehörigkeit zueinander rekonstruieren lassen, die dann doch wieder auföffnend für weiterführende Probleme erscheint.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Zur Stellung der reinen Geistwesen im Werk des Thomas siehe Suarez-Nani (2002) sowie Faes de Motto-ni/Suarez-Nani (2002).

<sup>5</sup> So in den ihrerseits methodisch-hermeneutischen Betrachtungen, die sich aus den Überlegungen zu den Dämonen als „Hermeneuten“ ergeben: Was hier zusammenkommt, ist das antike Motiv von den Dämonen als Vermittlern zwischen rein geistiger und irdischer Sphäre, die vermutete Wahrsagefähigkeit der Dämonen (*De malo* q.16 a.7) und die in das Beispiel vom König und den Unterbefehlshabern gefasste Lehre, dass der menschliche Wille außer seiner Selbstbestimmungsgewalt nur noch unter einem unmittelbaren Befehlshaber steht, nämlich Gott, und sich daraus für unmittelbare Einflussnahmen auf das menschliche Wissen eine besondere hermeneuti-

Obwohl Thomas denkt, dass die Frage nach der Macht von Dämonen über menschliches Tun und Erkennen keineswegs einen ausschlaggebenden Gesichtspunkt christlichen Lebens (so sagt er explizit<sup>6</sup>) oder im Grunde auch ethischer Lebensführung ausmacht (was noch zu sehen sein wird), stellt er nicht in Frage, dass es „immaterielle Geschöpfe [gibt, die] trotzdem auf den Bereich des Materiellen einwirken können. Von diesen sind einige gut und als Schutzengel den Menschen auch hilfreich; andere hingegen, die Dämonen [...] sind schlecht und für den Menschen gefährlich.“ (Perler 2006, 123).

Im Kern geht es Thomas in der Quaestio 16 von *De malo* aber in seinem Vorführexperiment mit den Dämonen vordringlich um die Frage, ob böse geistige Kräfte den Menschen grundlegend täuschen und somit auch zum Bösen verleiten können; sei es dadurch, dass sie die freie Willensentscheidung des Menschen (wie sie die berühmte Quaestio 6 von *De malo* festgestellt hatte) möglicherweise durch ein Vorherwissen und eine Preisgabe dessen, was geschehen wird, annullieren oder *ad absurdum* führen (*De malo* a.7); oder, dass sie die intimsten Gedanken des Menschen kennen und ihn somit überlegen manipulieren (a.8); oder dadurch, dass sie der menschlichen Wahrnehmung handlungsanstiftende Bilder oder wirklichkeitsleere Sachverhalte vorgaukeln,<sup>7</sup> dass sie Dinge verhaltens- oder verständnisverzerrend in Bewegung bringen oder sonst irgendwie auf den menschlichen Erkenntnisablauf Einfluss nehmen und den Menschen damit zu fehlerhaftem und moralisch schlechtem Tun verführen (a.9–12), dass sie ihm *in summa* lebensleitend vorspiegeln, was nicht ist. Thomas greift damit eine Beunruhigung auf, die der Wüstenheilige Evagrius Ponticus gut 1000 Jahre vorher formuliert hatte: Was, wenn Sünden durch die Einflüsterung und Vorgaukelungen des Falschen durch Dämonen entstünden, deren überlegener Verstandesgabe und fortwährender Täuschungsmacht die Menschen dann in ihrer minderbemittelten geistigen Hilflosigkeit eben folgten und somit in die Irre gehen?<sup>8</sup>

Die Antwort auf diese Fragen, die Thomas in verschiedenen Facetten diskutiert, ist die gemäß seinen aristotelischen Vorgaben plausibelste. Er unterbreitet nämlich eine Lösung gemäß der doppelten Intellektlehre des Aristoteles, welche die Unvertretbarkeit des Ver-

---

sche Situation ergibt (a.8). Ein kurzes Zitat von Karl Kerényi über dieselbe Konstellation bei Platon soll die Zusammengehörigkeit im Hintergrund dieser drei Aspekte intuitiv belegen: „Im ‚Politikos‘, dem Dialog vom Staatsmann, wird gefragt, ob man die ‚Kunst des Königs‘, mit den übrigen Beschäftigungen, bei denen es gleichfalls um das Befehlen geht, vermengen darf. Denn Befehle werden auch von solchen gegeben, die sie von anderen bekommen haben und die Befehle nur weiterleiten. Eine solche ‚Kunst des Befehlens‘ ist unter anderen die des Wahrsagens, die *mantike* und die *hermeneutike*. [...] *Hermeneus*-Sein bedeutet in der Welt Platons immer dies: eine zweite Stelle einnehmen, nach einem anderen *hermeneus* sogar nur eine dritte. Eine solche Stelle gehört indessen zum Weltbild selbst. Es gibt darin besondere Wesen, um diese Stelle zwischen Göttern und Menschen einzunehmen: die *daïmones*, die in der Mantik wirken“ (Kerényi 1964, 48f.).

<sup>6</sup> Stellvertretend für viele der mit Dämonen in Verbindung stehenden Fragen meint Thomas über eine Einzelfrage gleich zu Beginn seines Dämonentraktats in *De malo* q.16 a.1: *hoc non multum refert ad fidei christiane doctrinam*.

<sup>7</sup> Vgl. eingehender dazu die Skizze zu *phantasma* und *species* bei Perler (2006), 124.

<sup>8</sup> Evagrius Ponticus wiederholt damit für die christliche Tugendlehre eine nicht unproblematische Annahme, die in der Philosophiegeschichtsschreibung mit Hinweis auf Stellen wie *Apologie* 37a, *Lysis* 216c–220b, *Protagoras* 345d–e, *Gorgias* 499c oder *Politeia* 412e–413a als „Sokratisches Paradox“ bekannt ist: nämlich die Annahme der Unmöglichkeit einer wissentlichen Wahl des Schlechteren sowie der daraus resultierenden (?) Forderung, dem schlechten Handeln müsse ein Erkenntnisfehler oder eine Erkenntnisschwäche vorausgehen.

nunfteneinsatzes erklärt: Nicht die (womöglich vorgegaukelten) Erkenntnisbilder regen so sehr unseren Willenseinsatz an, wie vielmehr unser Willenseinsatz souverän und spontan, das heißt selbstursprünglich, über den Gebrauch der Sinnesbilder verfügt.

Zwar kann dem passiv-aufnehmenden Vermögen des menschlichen Verstandes (*intellectus possibilis*) einiges „vorgemacht“ werden, so Thomas im Anschluss an Aristoteles. Dieser *intellectus possibilis* empfängt ja durch die Sinne seine Eindrücke „von außen“ und speichert sie in *species* oder *formae*, wie Thomas sagt, also in materielosen Bildern der materiellen, sinneszugänglichen Dinge – und die Sinne lassen sich nun mal leicht täuschen, nicht nur der Abhängigkeit von äußeren Vorgaben wegen. Ein überlegener, täuschender Dämon könnte also dem Menschen durchaus etwas Falsches „vormachen“, und dem Menschen möchte das dann auch wie wirklich vorkommen können.<sup>9</sup> Denken, so Thomas, kommt aber erst durch den Zugriff des aktiven Vermögens desselben menschlichen Verstandes (des *intellectus agens*) zustande. Dieses aktive Vermögen unterzieht diese Bilder in unserem Kopf (*species* oder *formae*) einer kritischen Beurteilung und macht sie zum Gegenstand der weiterführenden Abstraktions-, Vergleichens- und Kombinationsstätigkeit des Verstandes. Das aber ist ein Tätigsein des Denkenden selber und diese Feststellung bildet für Thomas auch die Grenze für die vielfältigen Manipulationsmöglichkeiten, die dem Wirken dämonischer Kräfte zugeschrieben werden: Der Zugriff des *intellectus agens*, des tätigen Vernunftvermögens, ist eine souveräne Tätigkeit des menschlichen Denkens und kann dem Menschen – anders als im Fall der Suggestion von Bildeindrücken durch leere Scheingebilde o.ä. – nie „abgenommen“ werden.<sup>10</sup> Das Agieren des Geistes ist – anders als das Wahrnehmen oder das Auffassen, in welchem er sich passiv verhält – Willenssache und somit ganz Sache des Agenten, die für andere, auch Dämonen, im Grunde immer ein uneinsehbares Rätsel und unvorhersehbar, unprogrammierbar bleibt, da der Wille spontan agiert, das heißt: nur von sich selbst in Bewegung auf etwas zu gesetzt, und daher nur aus dem Agenten selbst und nicht aus einem Anstoß von den intentionalen Objekten und ihrer Erfassung her erklärbar. Diese „Anomalie des Geistigen“, wie Donald Davidson sie genannt hat, bildet also für Thomas die Grenze für jeden heteronomen Eingriff in das Denken. Denn wirklich wird das Denken erst in der

<sup>9</sup> Perler (2006), 128f.: „In der Tat liegt eine gewisse Gefahr vor. Dämonen können nämlich zum einen sog. ‚äußere Zeichen‘ hervorbringen, die eine bestimmte Sinneswahrnehmung und darauf aufbauend einen bestimmten Denkkakt hervorrufen. Zum anderen können sie auch auf der Ebene der inneren Sinne eingreifen und die Vorstellungsbilder manipulieren“. So könnte ein Dämon auch in der Lage sein, „Vorstellungsbilder zu erzeugen, die nicht mit einem äußeren Sachverhalt übereinstimmen. Und wenn die Person, die diese Vorstellungsbilder verwendet, nicht in der Lage ist festzustellen, dass sie durch Manipulation entstanden sind, täuscht sie sich“ – und könnte somit zu falschem Tun aufgrund falscher Annahmen verleitet werden.

<sup>10</sup> Prägnant sagt Thomas in *De malo* q.16 a.11 ad 4: „Dazu, dass ein Mensch einen Gedanken in Übereinstimmung mit den Erkenntnisbildern fasst, die er im Verstand habituell vorrätig hat, bedarf es des absichtlichen Willenseinsatzes, denn ein Habitus ist das, wodurch etwas nach Willenseinsatz vollführt wird, wie im 3. Buch von [des Aristoteles Werk] *Über die Seele* steht. Ähnlich geschieht es durch die Ausrichtung des sinnlichen Strebens, dass ein Tier sich das ins Vorstellungsvermögen rufen kann, was es vorher im Gedächtnis aufbewahrt hatte. Beim Menschen geschieht das aber auch durch die Ausrichtung des Verstandesstrebens, weil das höhere Streben das niedrigere anleitet“. Vgl. dazu auch Perler (2006), 125.

Aktivierung des passiven Vermögens des Verstandes durch das tätige Vermögen desselben.<sup>11</sup>

Gerade in diesem Bruch vom *intellectus passivus* zum *intellectus agens*, der ja auch den Bruch vom Unwillkürlichen zum Reflexiven parallelisiert (wo der Agent noch einmal vom Objekt distanzierend inne wird, ob er es tatsächlich so oder so erfassen will), siedelt sich das Moment menschlicher Freiheit gegenüber unfreiwillig verinnerlichten Vorgaben an. Nur auf die Auffassungsvorgaben aber kann ein Dämon nach Thomas Einfluss ausüben. Er kann sie hervorrufen, arrangieren, nahe legen und suggerieren, aber er kann nicht den nötigen Überstieg zum gewünschten Eingreifen des *intellectus agens* hervorrufen, da dieses willentlich geschehen muss und somit unvertretbar ist.<sup>12</sup> Hier kann der Agent im freien Zugriff auf die Vorgaben nicht nur entscheiden, wie er sich ihrer bedient, sondern mehr noch: ob er sich ihrer bedient. Ähnlich wie in neueren moralphilosophischen Handlungstheorien genügt für Thomas im Großen und Ganzen als Kriterium der Freiheit, dass der Agent wünschen kann, dass alles ganz anders wäre. Er kann also die Vorgaben, mit denen er reflexiv nicht einverstanden ist, sogar in Bausch und Bogen verwerfen und sich ihnen somit in einem davon unabhängigen Selbstentwurf entziehen. Gemäß den äußerst bedenkenswerten thomasischen Vorgaben ist das „aber nur deshalb möglich, weil sich die Tendenz unseres naturhaften Wollens nicht bruchlos auf der Ebene unseres absichtsvollen, vernunftgeleiteten Handelns fortsetzt, sondern das Unterscheidungsvermögen der Vernunft und eine bewusste Wahl dazwischentreten“ (Schockenhoff 1998, 103) und weil Thomas „von Anfang an eine Zwei-Komponenten-Theorie zur Erklärung des Denkens verwendet: Intellekt *und* Wille sind erforderlich, damit ein aktueller Denkakt zustande kommt“ (Perler 2006, 125 [Hervorhebung C.S.]). – Womit Thomas übrigens auch einen Grundgedanken seiner Hauptlasterlehre aus derselben Schrift *De malo*, qq. 8–15, wiederholt, denn auch dort ist mehrmals davon die Rede, dass eine psychische Disposition, wie sie ein Laster eben nun einmal darstellt, den handelnden Menschen keineswegs der moralischen Zurechenbarkeit der ihr entsprechenden Handlungen enthebt. Die Möglichkeit der durch Reflexion gebrochenen Beurteilung des Unmittelbaren macht in beiden Fällen die Grundlage für moralische Zurechenbarkeit aus.<sup>13</sup>

Somit wird dann übrigens in der Fortsetzung auch das weitergehende thomasische Anliegen deutlich, die auf ihre eigene Art dämonische Dimension der Meinung zu entkräften, man könne den Menschen durch Wegnahme oder Einschränkung seiner Willensfrei-

<sup>11</sup> So auch Perler (2006), 125: „Die Species bestimmt den Inhalt des Denkaktes und somit auch dessen intentionales Objekt, jedoch nicht den aktuellen Vollzug des Denkaktes. Für den aktuellen Vollzug ist Thomas zufolge der Wille erforderlich. Denn erst wenn jemand die Species aktuell verwenden will, entsteht ein Denkakt, der sich auf ein bestimmtes Objekt bezieht“.

<sup>12</sup> Vgl. Perler (2006), 127: Da „ein Dämon nicht einmal wissen kann, woran ich aktuell denke, kann er sicherlich nicht meine aktuelle Verwendung von Begriffen manipulieren. Mein aktuelles Denken ist gleichsam immunisiert gegenüber dämonischen Übergriffen“.

<sup>13</sup> Elders (2005), 188, bemerkt zu *Summa theologiae* II-II q.80 a.1, wo die Überlegungen zu den Dämonen von *De malo* q.16 gewissermaßen in Synthese oder als Rohfassung noch einmal nachvollzogen werden: „Traditional Christian Theology says that the devil seduces people. However, a direct causal influence by such beings on the human will would be impossible. But they could propose some object that calls forth in the will a desire for it. Anyone proposing such an object, suggesting that it is a real good, could be considered an indirect cause of a sinful choice. But the will is not necessarily moved by such an object and remains free in its choice“.

heit vom traumatischen Druck des Bösen und der Schuld entlasten. Also etwa, indem man das Üble und die Schuld mächtig auffassungsbildenden externen Faktoren zuschreibt, die dem Einzelnen zuvorliegen und ihn angeblich zwangsläufig und im Überspringen seiner möglichen Eigenintervention bedingen, ihn also als unhintergehbaren Ursprung seines eigenen Handelns ersetzen und diesen Ursprung in einen allgemeineren, nicht mehr individuell zurechenbaren Bereich auslagern – also etwa in den Bereich der Erziehung, der Gesellschaft, der Produktionsprozesse oder religiöser Gemeinschaften.<sup>14</sup> Auch diese scheinen ja den Menschen so zu konditionieren, dass sie ihm ihre eigene Sicht auf die Wirklichkeit unterbreiten, der er dann zwangsläufig zu folgen zuneigen wird.

## 6. Total Recall und ontologische Paranoia: „Wir sind nicht allein“.

Aber auch, wenn ich an dieser Stelle die Lösung solcher Probleme bei Thomas von Aquin in ihren letzten Begründungen und Verästelungen als zu weitschweifig und intrikat nicht auszuführen imstande bin, so möchte ich doch das Denkexperiment des Thomas keineswegs umsonst erzählt haben. Davon zu sprechen diene nämlich der Absicht, zu zeigen, dass damit eine für die Geisteswissenschaften ungeheuer wirkungsreiche Tradition angestoßen wird. Deren erste prominente Station ist Descartes, der in seinen *Meditationen* mit genau diesem Schema arbeitet, um seinen hyperbolischen Zweifel zu konstruieren: Könnte es denn nicht sein, dass alles, was ich wahrnehme, ja sogar alles, was ich für unbezweifelbar wahr halte – wie etwa, dass  $2 + 3 = 5$  –, nur Vorgaukelung eines *genius malignus*, eines boshaften Dämons ist, der die perverse Macht hat, mich fortwährend glauben zu lassen, was er nur will? Wie ließe sich denn dann jemals begründet Wissen und Wissenschaft begründen? Wieder steht hier das Dämonische in einer eigenartigen Spannung zur Wissenschaft und zum Wissen um die Welt. Diese Funktion erfüllen Dämonen als Gedankenexperimente noch weiterhin, im 19. und 20. Jahrhundert, dann aber interessanterweise vor allem auch in den Naturwissenschaften: so etwa der nicht zuletzt aus Erwähnungen in Max Frischs *Homo Faber* bekannte „Maxwellsche Dämon“, ein Gedankenexperiment, das den zweiten Hauptsatz der Thermodynamik zu widerlegen antritt, oder der „Laplacesche Dämon“, der eine dem Anliegen von Descartes und Thomas nicht unähnliche Variante eines physikalisch gestützten (Total)Determinismus als Gedankenexperiment vorführt.

Descartes setzt damit sozusagen einen letzten Höhepunkt, wenn auch nicht den Endpunkt, in der wissenschaftsdienlichen Dämonologie. Doch ist das bei ihm, mehr noch als es das bei Thomas jemals war, schon bloß noch ein düsteres und im Grunde unwirkliches

---

<sup>14</sup> Womit hier – im Anschluss an die Terminologie bei Martin Heidegger und Isaiah Berlin – v.a. die „positive Freiheit“ gemeint sein soll, nicht die „negative Freiheit“: sh. Heidegger (1994), 1–38 und Berlin (1969), 118–172. Anders gesagt: eher um die Willensfreiheit als um die bloße Handlungsfreiheit; zur Unterscheidung beider Spielarten in jüngster Zeit sind z.B. folgende Arbeiten aufschlussreich: Kutschera (1998), 210–212; Steinvoth (1987); Tugendhat (1992), 334–351; Guckes (2003), 33–35. Dass und wie Thomas gerade im Zusammenhang von *De malo* an eine solche Freiheit denkt, ergibt sich aus den Voraussetzungen und Konsequenzen u.a. von *De malo* q.16 a.7 ad 17.

Gedankenspiel. Aber das methodisch so brauchbare Schema der damit vorgelegten ontologischen Paranoia, der möglicherweise gesteuerten Wirklichkeitsuntergrabung, des Gedankens, dass die Welt unserer Auffassungsgabe nicht die unsere ist, dass die Wirklichkeit nichts weniger als wirklich ist, sondern von Mächtigeren programmiert, dieses Schema bleibt relativ unverändert ein Stimulus des wissenschaftlichen Denkens und Argumentierens, gerade wenn es, wie so oft, auf das Operieren mit kontrafaktischen Annahmen methodisch aufbaut. Also mit „was wäre wenn“-Annahmen.<sup>15</sup>

Das gerade in der heutigen Debatte so außerordentlich interessiert behandelte Thema der „Virtualität“ ist in dieser Hinsicht eine säkulare Variante seit alters her diskutierter dämonologischer Vorgaben (ähnlich wie die Spielarten der „simulierten Realität“, des „Mindfuck“, der „Immersion“ usw.). Es ist kein genuines Thema des Computerzeitalters oder der Erfahrung mit totalitären Systemen, genauso wenig wie das paranoide Thema einer möglichen Selbsterstörung der Menschheit ein neuer Diskussionsgegenstand der Epoche von Klimawandel und Atomwaffen ist: Allein schon die Noah-Geschichte zeigt die Altertümlichkeit dieses Gedankens. Der Cartesianische Dämon wird dabei in der heutigen Wissenschaftsdebatte abgelöst von omnipotenten Wissenschaftlern oder technologisch unendlich überlegenen Außerirdischen. Ich schrecke davor zurück zu behaupten, dass somit eine Rationalisierung der althergebrachten Dämonenfunktion stattgefunden hat. Denn allzu rational (im Sinne von vernünftig vertrauenswürdig) sind die dadurch kreierten Szenarien nun auch wieder nicht. Jedenfalls nicht sehr viel vernunftverbundener als die Dämonenvorstellungen der scholastischen Theologie.

Die nachcartesianischen Szenarien beginnen beim sogenannten „Hirn im Tank“, also der Vorstellung, wir könnten leiblose Gehirne in Nährflüssigkeit sein, die von Computern so stimuliert und sogar programmiert werden, dass in diesen Gehirnen der Eindruck einer Realität entsteht, die es gar nicht gibt.<sup>16</sup> Die Szenarien gehen über zu den wohlbekannten Verwischungen zwischen echter und programmierter Realität in Hollywoodfilmen und sie gehen in den weitergesponnenen Szenarien von Aliens, die unsere Welt wahrnehmungssteuernd beherrschen, bis zu der Konsequenz, die intuitive Vorgabe der traditionellen Dämonologie wie selbstverständlich mitzumachen: Nämlich, dass wir nicht allein im Kosmos sind; dass es außer uns noch andere geistig begabte Wesen geben müsse und dass wir Grund haben, sie zu fürchten. Man nennt so etwas dann für gewöhnlich „Science fiction“ und der Terminus „Science“ zeigt, dass all das an bestimmten wissenschaftlichen Vorannahmen und Möglichkeiten hängt, und zwar in den Voraussetzungen wie in der Durchführung des Problemaufbaus. Und nichts weniger lässt sich nun auch guten Gewissens für die Dämonologie behaupten: Sie kann gewinnbringend gelesen werden wie ein Stück argumentdienlicher und sogar unterhaltsamer Fiktion in einer zugespitzten rationa-

<sup>15</sup> Vgl. dazu die ganze Bandbreite der Beiträge in Machou/Wunschel (2004). Zur wissenschaftlichen Genese der Argumentation mit kontrafaktischen Annahmen und irrealen Bedingungen vgl. Schäfer (1996), 108–110.

<sup>16</sup> „A modern, 1950's science-run-amok movie-style updating of Descartes' Demon“, definiert im Internet unter [www.mindspring.com](http://www.mindspring.com) der „Non-Philosopher's Guide to Can Bad Men Make Good Brains do Bad Things?“ (Stand vom 01.06.2007).

len Problemdurchführung. Sie hat dann nichts an Aktualität noch an wissenschaftlicher Brauchbarkeit verloren.<sup>17</sup>

Ähnlich wie heutigen Virtualitätsdebatten, paranoid-ontologische Wirklichkeitsverunsicherungen und Szenarien von programmierten Welten oder Gehirnen ging es auch Thomas von Aquin um die Frage nach der Wahrung menschlicher Freiheit in einer Erklärung, die gegenüber solchen Gefährdungen resistent ist. Das Ganze stellt bei Thomas – um also somit auf ihn zurückzukommen – daher eine nach wie vor hochinteressante Etüde des Freiheitsproblems unter gnoseologischen Vorgaben dar, die auf der einen Seite unter Aufbietung einer bunten – wir würden heute sagen: irrational geglaubten – Dämonenwelt und andererseits unter Einsatz des gesamten streng durchgliederten – auch nach heutigen Maßstäben höchst rationalen – Begriffsapparats der aristotelischen Wahrnehmungs- und Erkenntnislehre dargetan wird. Und zwar ohne, dass das eine jemals mit dem anderen in einen unauflöselichen Widerstreit geriete oder das vernünftige Ergebnis dieser vermeintlich vollkommen irrationalen Vorgaben wegen selbst als irrational erscheinen würde. Im Gegenteil: Das aufgrund der Dämonenfiktion gewonnene Ergebnis bei Thomas legt einen fast schon aufklärerisch anmutenden Triumph der Vernunft vor.

Die mühsamen scholastischen Differenzierungen von Erkenntnisbild, Vorstellungsbild, Form, Gestalt, Struktur, Gedanke, geistigem Tätigsein und Einbildung kommen in den Ausführungen bei Thomas von Aquin gewinnbringend in der *in vitro*-Anordnung der Dämonenfrage zu klärender und erklärender Anwendung. Sie führen somit die enge Verklammerung von Ontologie und Erkenntnistheorie vor, von der Erklärung der inneren Struktur der Welt und wie die menschliche Erkenntnis in ihrer Strukturierung dem entspricht. Dazu verhalf ihm das theoretische Operieren mit reinen Geistwesen, und wenn diese böse sind, dann eben *argumenti causa* mit Dämonen. Dem soll deswegen abschließend noch einmal das Augenmerk gelten.

## 7. Weltverlust und Primat der Wirklichkeit

Dämonen sind für Thomas von Aquin theoretische Hilfesteller für die mögliche Fiktion eines totalen Weltverlusts durch Korruption oder Gängelung der Erkenntnis. So wird den Dämonen bei Thomas, aber auch schließlich gemäß der Logik der Dämonologie, der ihnen eigene Platz zugewiesen, was dann auch die vielleicht beunruhigendste Frage klärt, die sich das Gedankenspiel mit den täuschenden Dämonen stellt. Eine Frage, die man freilich erst bei Descartes geradeheraus ausformuliert findet: Könnte es denn nicht sein, dass man als Mensch fortwährend getäuscht und zum Narren gehalten wird? „Thomas sieht keine solche skeptische Gefahr. Er verweist nur kurz auf die Manipulationsmöglichkeit, ohne daraus besondere Schlüsse zu ziehen. Der Grund dafür liegt wohl in der Gesamtkonzeption seiner Kognitionstheorie“ (Perler 2006, 130). Auf die Rolle des freien

<sup>17</sup> Es gibt vielfältige neuere Versuche, diese skeptische Fundamentalverunsicherung zu lösen, und mitunter gleichen sie in der Grundanlage durchaus dem des Thomas. Stellvertretend für mehrere solcher Beantwortungswege nenne ich hier – ohne näher zu qualifizieren, wozu an anderer Stelle wohl Anlass wäre – den Vorstoß von Putnam (1982), insbesondere in Kapitel I; interessant zu vergleichen ist: Wright (1994), 216–241, sowie weiterführend Müller (2003).

Willenseinsatzes als eines Lösungsmodells innerhalb dieser Kognitionstheorie wurde oben schon hingewiesen. Dazu kommt als nicht wegdenkbare Vorgabe (auf die sich übrigens auch die cartesianische Lösung berufen wird: vgl. *Meditationes* II 9, II 14, III 38 und öfter) die thomatische Lehre vom *lumen naturale*, einem angeborenem Vermögen zum korrekten Erfassen der Wirklichkeit, das ein „rationalistisches Element“ in der grundrealistisch geprägten Erkenntnistheorie des Aquinaten bildet. Dieses „natürliche Licht“ ist die Grundvorgabe des Erkennens, ohne die eine Weltorientierung nach Thomas plausiblerweise gar nicht möglich wäre. „Natürlich ist es möglich, dass ein Mensch im Irrtum verharrt und weiterhin glaubt, ein Einhorn existiere genauso wie ein Pferd. Es gibt keinen kognitiven Automatismus, der Irrtümer korrigiert. Entscheidend ist für Thomas jedoch, dass ein Mensch prinzipiell die Möglichkeit hat, den Irrtum zu korrigieren. Dank der ‚Einprägung der ersten Wahrheit‘ ist der menschliche Intellekt gleichsam auf die wirklichen Gegenstände abgestimmt“ (Perler 2006, 133). Tatsächlich lässt sich diese prinzipielle und grundlegende Korrekturmöglichkeit eher und wesentlich glaubhafter für Wesen annehmen, bei denen die Tendenz des naturhaften Ergreifens nicht bruchlos auf der Ebene des absichtsvollen, vernunftgeleiteten Handelns fortgesetzt wird, sondern das Unterscheidungsvermögen der Vernunft und eine bewusste Wahl dazwischentreten (so nochmals formuliert im Aufgriff von Schockenhoff [1998], 103). Auch Descartes’ *certa spes*, dass jede Erkenntnis im Grunde erst einmal richtig sein muss, um dann verfälscht werden zu können (so *Meditation* VI 7, 11 und 23), hat genau darin ihr gnoseologisches Fundament.

Diese Lehre vom *lumen naturale*, das sich gegenüber denkbaren Täuschungsmanövern als Korrektiv und als immun erweist, ist selbst aber nur die Kehrseite einer doppelten metaphysischen Einsicht, die man genauso auch bei Descartes finden kann, und die bei Descartes wie bei Thomas das Fundament der Überwindung jedes hyperbolisch radikalen Skeptizismus und der ontologischen Paranoia bildet: Der doppelten Einsicht nämlich, dass das Gute notwendig das Primäre und Grundlegende gegenüber dem Schlechten oder Bösen ist, das selbst nur sekundär sein kann, da es nämlich schadet, korrumpiert oder mindert, und dass Böses und Übles also immer auf etwas Positives verweist, demgegenüber es somit notwendig zweitrangig ist. Und wirklich ist es mit der Ontologie als Denken von Sein plausiblerweise formaliter genauso wie mit dem Sein selbst: Die richtige Antwort auf die Verunsicherung des Denkens ist mehr und bemühteres Denken, die richtige Antwort auf die Verunsicherung in der Ontologie ist eine tiefere Ergründung der Seinsfrage. Aus dieser intensiveren Ergründung erwächst, so die optimistische Erfahrung der traditionellen Philosophie, eine ontologische Begründung „weil wir das Wahre im Grunde schon wissen und deshalb nie konsequent und vollständig irren, d.h. nie aus der Wahrheit des Seins gänzlich herausfallen können“ (Spaemann 1983, 13). – Tatsächlich läuft Descartes’ sogenannter „zweiter Gottesbeweis“ (in *Meditation* III 29–38) genau darauf hinaus: Beweisen lässt sich als Grund für das kontingente Sein nur ein vollkommenes Wesen, sonst würde das Weiterfragen nach einem immer noch vollkommeneren, das der partiellen Vollkommenheit des Bestehenden gleichkommen, sie als Grund aber auch noch überbieten muss (nämlich zumindest darin, Grund dafür zu sein), nie zum Stillstand kommen können. Ein solches vollkommenes Wesen wird den absoluten Primärstatus ge-

nauso sehr innehaben, wie es notwendig gut sein muss und nicht täuschend – denn nur der, dem es an etwas mangelt, täuscht, und mangle es ihm auch nur an Unterhaltung. Für die Kognitionstheorie ist der „gesunde“ Zustand der korrekten Erkenntnis der gute und primäre, das panskeptische Szenario dagegen eine unmögliche *privatio* oder *corruptio totalis*, wie eine totale Krankheit, die nichts Gesundes mehr voraussetzen kann, dem sie schadet und das sie anfällt, und die somit durch Selbstaufhebung als Totalvollzug einer Privation unmöglich ist. Auf die Debatte um Hirne im Tank und Matrix-Szenarien übertragen heißt das: Man kann das Hirn nur so funktionieren lassen, wie das Hirn funktionieren kann. Die intakte Grundanlage für das Denken bildet die natürliche Grenze für jeden Manipulierungsversuch, mit der Manipulation der Anlage wäre es auch mit der Manipulation selbst vorbei, die sich ja somit ihrer Ermöglichungsbasis beraubte. Descartes wird das in der Gegenüberstellung seines allmächtigen und allgütigen Gottes, der sich nur als solcher beweisen lässt (*Meditation* IV 2) mit dem auf diesem metaphysischen Hintergrund selbst nur *argumenti causa* wie eine propositionale Selbsttäuschung konstruierbaren *genius malignus* deutlich machen (vgl. Schäfer 2001, 236–240): Der eine wird dem Verstand nichts anderes als prinzipiell Richtiges darbieten und niemals gänzlich dem Irrtum ausliefern, der andere wird genau das versuchen, es aber nicht können, ohne dass das Denken in einen Selbstwiderspruch des im Vollzug unmöglichen sich selbst Wegdenkens geriete (*Meditation* II 3). Das Primäre ist das Richtige, das Unrichtige ist nur dessen Beraubung, Korruption oder parasitäre Zersetzung und manifestiert als solche auch gleichzeitig immer schon den korrekten Zustand, den es damit stört.<sup>18</sup> Der totale, ontologisch paranoide Skeptizismus als ultimativer Schrecken der Virtualität wird damit ausgeschlossen und bleibt aufgrund seiner eigenen Voraussetzungen notwendig korrigierbar.

## Literatur

- Berlin, I. (1969): Two Concepts of Liberty, in: Ders., Four Essays on Liberty, London, 118–172.  
 Dilthey, W. (1986): Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert, in: Ders., Aufsätze zur Philosophie. Hg. von M. Marquardt, Berlin, 139–326.  
 Elders L. (2005): The Ethics of St. Thomas Aquinas. Happiness, Natural Law, and the Virtues, Frankfurt a.M. – Berlin.  
 Faes de Mottoni, B.; T. Suarez-Nani (2002): I demoni e l'illusione dei sensi nel XIII secolo: Bonaventura e Tommaso d'Aquino, in: H.J. Horn (Hg.), Jakobstraum. Zur Bedeutung der Zwischenwelt in der Tradition des Platonismus, St. Katharinen, 77–94.

---

<sup>18</sup> Selbst wer nie einen wahren Freund hatte, weiß dennoch, was ein wahrer Freund ist und misst seine faktischen Freundschaften daran, lautet ein berühmtes Diktum Immanuel Kants. Diese Evidenz des Richtigen, die dem Wirklichkeitsvollzug und seiner Auffassung maßgebend zuvorliegt, lässt sich auch gut am Beispiel für Gerechtigkeit und Gerechtigkeitsverstoß illustrieren, das Ernst Tugendhat von der Aufteilung einer Torte an einem Kindergeburtstag anführt: Es sei doch bei einem Kindergeburtstag für alle selbstverständlich, dass die Torte in gleiche Stücke geteilt wird. Die Gleichheit sei derart selbstverständlich (evident), dass man begründen müsse, wenn von ihr abgewichen werde; dadurch etwa, dass das Geburtstagskind aufgrund der besonderen Umstände ein größeres Stück oder das mit der Kirsche erhalte (vgl. Tugendhat 1993, 373). Ähnliches sagt Platons Sokrates im *Phaidon* (75a): Wir erkennen Gleichheit immer schon, bevor wir Gleiches in der anfassbaren Wirklichkeit überhaupt wahrnehmen (anders: wir nehmen dieses nur deswegen als gleich war, weil wir ein unerschütterliches und nicht korruptierbares Vorverständnis von Gleichheit besitzen).

- Greenblatt, S.* (1988): *Shakespearean Negotiations*, Oxford.
- Guckes, B.* (2003): *Ist Freiheit eine Illusion? Eine metaphysische Untersuchung*, Tübingen.
- Heidegger, M.* (1994): *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. 2. Aufl., Frankfurt a.M. (Heidegger Gesamtausgabe 31).
- Hermes, E.* (2007): Die ökumenische Bedeutung der Enzyklika *Fides et Ratio*, in: P. Koslowski; A.M. Hauck (Hg.), *Die Vernunft des Glaubens und der Glaube der Vernunft*, München – Paderborn, 33–57.
- Kerényi, K.* (1964): *Griechische Grundbegriffe*, Zürich.
- Kutschera, F. von* (1998): *Die Teile der Philosophie und das Ganze der Wirklichkeit*, Berlin – New York.
- Machou, Th.; A. Wunschel* (Hg.) (2004): *Science & Fiction. Gedankenexperimente in Wissenschaft, Philosophie und Literatur*, Frankfurt a.M.
- Müller, O.L.* (2003): Hilary Putnam und der Abschied vom Skeptizismus oder Warum die Welt keine Computersimulation ist. *Wirklichkeit ohne Illusionen*, Bd. 1, Paderborn.
- Perler, D.* (2006): *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*, Frankfurt a.M.
- Putnam, H.* (1982): *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt a.M.
- Rohls, J.* (2007): *Fides und Ratio aus der Sicht der evangelischen Theologie*, in: P. Koslowski; A.M. Hauck (Hg.), *Die Vernunft des Glaubens und der Glaube der Vernunft*, München – Paderborn, 83–108.
- Schäfer, C.* (1996): *Xenophanes von Kolophon*, Stuttgart – Leipzig.
- Schäfer, C.* (2001): „Et fallor et pecco“. Ethischer Intellektualismus bei Descartes? in: *Philosophisches Jahrbuch* 108, 232–244.
- Schockenhoff, E.* (1998): Glück und Leidenschaft. Das Gefüge menschlicher Antriebe in der Tugendethik des Thomas von Aquin, in: M. Thurner (Hg.), *Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters*. FS Richard Heinzmann, Stuttgart, 99–124.
- Spaemann, R.* (1983): *Philosophische Essays*, Stuttgart.
- Steadman, J.M.* (1959): “Like Two Spirits”: Shakespeare and Ficino, in: *Shakespeare Quarterly* 10, 244–246.
- Steinvorth, U.* (1987): *Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit*, Darmstadt.
- Suarez-Nani, T.* (2002): *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées au XIIIe siècle*, Paris.
- Tugendhat, E.* (1992): Der Begriff der Willensfreiheit, in: Ders., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M., 334–351.
- Tugendhat, E.* (1993): *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a.M.
- Wright, C.* (1994): On Putnam’s proof that we are not brains in a vat, in: P. Clark; B. Hale (Hg.), *Reading Putnam*, Cambridge, Mass., 216–241.

The philosophical lore of demons has got a very poor reputation, and that for many reasons. Nevertheless, for centuries demonology was not only a stimulus, but also a kind of experimenting chamber of speculative thinking. The impulses from this speculative dealing with demons reveal their worth and meaning not least in those hypothetical models of thought to which modern philosophy recurs in order to reconstruct demonological issues of old.