Rolf Schönberger

Die Formen des Denkens

Eine Entdeckung im Mittelalter

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über https://portal.dnb.de abrufbar.

ISBN 978-3-7873-5103-9
PDF 978-3-7873-5104-6

Kontaktadresse nach EU-Produktsicherheitsverordnung:
Felix Meiner Verlag GmbH, Richardstraße 47, 22081 Hamburg
info@meiner.de

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2026. Alle Rechte vorbehalten. Der Verlag behält sich die Verwertung der urheberrechtlich geschützten Inhalte dieses Werkes für Zwecke des Text- und Data-Minings (§ 44 b UrhG) vor. Jegliche unbefugte Nutzung ist hiermit ausgeschlossen. Satz: mittelstadt 21, Vogtsburg-Burkheim. Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe, Bad Langensalza. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier. Printed in Germany.

Inhalt

A. Thema und Zielsetzung 7
I. Philosophie im Mittelalter? 7
II. Die vergessene Seite des Denkens: die Formen des Denkens 20
III. Die Ausrichtung des scholastischen Verfahrens 25

B. Philosophische Analyse in drei Dimensionen 29
I. Formen konzeptioneller Analysen 29
1. Voraussetzung und Denkanspruch: *intellectus agens* . . 29
a) Die Notwendigkeit des intellectus agens 29
b) Die Einzigkeit des intellectus agens 32
c) Die Einzigkeit des intellectus possiblis 33
2. Strukturanalogie: Anamnesis 38
3. Systematische Spezifikation: Teilhabe 42
4. Grundlegung der platonischen Ideenlehre in den Abstraktionsformen 49
5. Konzeptionelle Bezüge disparater Theorien: Einheit . . . 50

II. Der Gesamtbegriff einer Philosophie 53
1. Platon 54
a) Voraussetzungen der konzeptionellen Analyse 54
b) Platons Grundorientierung 59
c) Im Kontrast dazu: Augustins Perspektive 76
2. Aristoteles 81
a) Orientierung am Offenkundigen 81
b) Aporie und Wahrheit 83
c) Aristoteles und die peripatetische Tradition 88
3. Das Verhältnis von Platon und Aristoteles 94
a) Thomas' Einschätzung im Vergleich 95
b) Ein Rückfall hinter Platon und Aristoteles: Avicebron 113
c) Zwei Beispiele thomasischer ›Synthesen‹ 118

4. Seitenblicke auf zwei bedeutende Theologen 126
a) Die Differenzen der Kirchenväter im Allgemeinen 126
b) Augustinus 127
c) Dionysius Areopagita 130

5. Thomas' Entdeckung der Platonismen 133
a) Der philosophische Standort des Dionysius Areopagita 133
b) Der ›Liber de causis‹ 147

III. Rekonstruktion philosophiegeschichtlicher Stadien 151

1. Zum Kontext 151

2. Die Rekonstruktionen im Einzelnen 153
a) ›Summa contra Gentiles‹ 153
b) ›Quaestiones disputatae de potentia‹ 155
c) ›Summa theologiae‹ 167
d) De substantiis separatis 172

3. Anspruch und Maßstab der Rekonstruktionen 182
a) Thomas' Intention im Vergleich zu Aristoteles 182
b) Aristoteles als Quelle 185
c) Der Anspruch der Rationalität 188

4. Andere Perspektiven auf die Geschichte der Philosophie im Mittelalter 189
a) Doxographie: Leben und Lehren der Philosophen 189
b) Die Weltgeschichte: Die ›Summa philosophiae‹ 190
c) Siger von Brabant – eine averroistische Historisierung der Philosophie? 190
d) Alberts Konfiguration der Schulrichtungen 193

C. Resumee 201
I. 201
II. 203
III. 204

Zeittafel 209
Verzeichnis der Abkürzungen 211
Verzeichnis der Quellen und Literatur 213
Personenregister 235

A.
Thema und Zielsetzung

I. Philosophie im Mittelalter?

Man kann, ganz grob gesprochen, zumindest fünf verschiedene Auffassungen zur Philosophie im Mittelalter unterscheiden:

(1) Das radikalste Urteil lautet, in dieser Epoche könne es gar keine Philosophie gegeben haben, weil das Denken durch die Lehren des Christentums beschränkt und unfrei gewesen, Philosophie aber wesentlich und ausschließlich ein freies und eigenständiges Denken sei. Dies haben so unterschiedliche Philosophen wie Bertrand Russell[1] und Martin Heidegger[2] vertreten. Immerhin hat dies keinen von beiden daran gehindert, sich mit dem mittelalterlichen Denken auseinanderzusetzen, wenn auch in völlig verschiedener Weise. Heidegger hat sich 1915 mit der Schrift ›Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus‹[3]

1 Wisdom of the West, ed. P. Foulkes, London (Macdonald) ²1960, p. 153: »Scholasticism, as a movement, differs from classical philosophy in that its conclusions are circumscribed before the event. It must function within the orbit of orthodoxy«; History of Western Philosophy [1946], New York (Routledge) 1961, p. 427: »Scholasticism […] is confined within the limits of what appears to the writer to be orthodoxy.«

2 Heidegger, Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit [WS 1929/30], GA XXIX/XXX, hrsg. von F.-W. v. Herrmann, Frankfurt a. M. (Klostermann) 1983, p. 68: »Weil das eigentliche Philosophieren als das vollkommen freie Fragen des Menschen für das Mittelalter nicht möglich ist, sondern in ihm ganz andere Haltungen wesentlich sind, weil es im Grunde keine Philosophie des Mittelalters gibt, deshalb ist die Übernahme der Aristotelischen Metaphysik nach den beiden gekennzeichneten Richtungen von vornherein so gestaltet, daß es eine Dogmatik nicht nur des Glaubens, sondern / auch der Ersten Philosophie selbst gibt.« Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik« [WS 1937/38], in: GA XLV, hrsg. von F.-W. v. Herrmann, Frankfurt a. M. (Klostermann) ²1992, p. 182 eine kurze Revue der Einschätzung der Philosophie, wobei er auf das Mittelalter anspielend sagt: »nachdem sie zeitweise die Dienstmagd der Theologie gewesen«; Nietzsches Metaphysik [1941/42], GA L, hrsg. von P. Jaeger, Frankfurt a. M. 1990, p. 67 sq.: »Die Heilswahrheit beschränkt sich nicht auf den gläubigen Bezug zu Gott, sie entscheidet zugleich und allein auch über das Seiende als solches im Ganzen. Was Philosophie heißt, aber nicht ist, bleibt Dienerin der Theologie.« Was heißt Denken? [SoSe 1952], in: GA VIII, hrsg. von P. Jaeger, Frankfurt a. M. 1997, p. 216: Kierkegaard bleibe in einem »dogmatischen Aristotelismus hängen, der demjenigen der mittelalterlichen Scholastik in nichts nachsteht.«

3 Im Jahr 1916 bei Mohr in Tübingen erschienen, 1972 in die Ausgabe ›Frühe Schriften‹ zusammen mit der Dissertation und anderen kleineren Schriften aufgenommen;

habilitiert, worin er zwar ebenfalls »die Herrschaft des Autoritätsgedankens« hervorhebt, dies aber nur als ein Moment erachtet. Während Heidegger die Scotus-Arbeit als problemgeschichtliche Untersuchung versteht, wird das Mittelalter einige Jahre später in einem genetischen Sinne relevant, seine bisherige Erforschung sei bislang völlig in der Neuscholastik befangen.[4] Auch später hat sich Heidegger in seinen Vorlesungen mit dem Mittelalter, vor allem mit Thomas von Aquin, befasst und dabei seine theologische Grundstellung hervorgehoben.[5] In der Vorlesung ›Grundprobleme der Phänomenologie‹ im Sommersemester 1927 sagt er im Zusammenhang einer ausführlichen Vergegenwärtigung des Problems von Sein und Wesen, bei der für das Auditorium überraschend die mittelalterlichen Konzeptionen relativ breiten Raum einnehmen:

> »Wenn man diese scholastischen Auffassungen nur oberflächlich nimmt und scholastisch im üblichen Sinne, d. h. als spitzfindige Kontroversen ausgibt, dann muß man auf das Verständnis von zentralen Problemen der Philosophie überhaupt, die ihnen zugrunde liegen, verzichten. Daß die Scholastik diese Fragen nur unvollkommen ansetzte und diskutierte, ist kein Grund, sich von deren Problemen selbst zu dispensieren. Ihre Fragestellung ist immer noch höher einzuschätzen als die unüberbietbare Unkenntnis dieser Pro-

schon 1978 ist der gleichnamige Band im Rahmen der Gesamtausgabe erschienen (GA I); wenige Jahre nach der ersten Publikation hat Martin Grabmann, dass der im zweiten Teil der Arbeit herangezogene Text ›De modis significandi‹ nicht von Duns Scotus, sondern von Thomas Erfurt (Anfang 14. Jh.) stammt: Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik, in: Philos. Jb. 35 (1922), 121–135; zur Autorschaft 132–135. inzwischen liegt eine von Stephan Grotz besorgte zweisprachige Ausgabevor: Abhandlung über die bedeutsamen Verhaltensweisen der Sprache. Tractatus de modis significandi, Amsterdam 1998.

4 Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles [Herbst 1922]], in: GA LXII, hrsg. von G. Neumann, Frankfurt a. M. 2005, 341–399; hier p. 370.

5 Einführung in die philosophische Forschung [WS 1923/24], in GA XVII, hrsg. von F.-W. v. Herrmann, Frankfurt a. M. (Klostermann) 1994, 162–194; Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant [WS 1926/27], in: GA XXIII, hrsg. von H. Vetter, Frankfurt a. M. (Klostermann) 2006, 41–103. Die ausführliche Lektüre Meister Eckharts und die Begeisterung Heideggers angesichts der Edition des ›Opus tripartitum‹ hat H.-G. Gadamer mehrfach bezeugt: Die Geschichte der Philosophie [1981], GW III: Neuer Philosophie I, Tübingen (Mohr / Siebeck) 1987, 297–307; hier p. 299; Der eine Weg Martin Heideggers [1986], GW III, 417–430; hier p. 425; Auf dem Rückgang zum Anfang [1986], GW III, 394–416; hier p. 406; Geschichtlichkeit und Wahrheit [1991], in: GW X, 247–258; hier p. 255. – Auch A. de Libera hat diese beiden Autoren in einem sehr ähnlichen Sinne und ebenfalls in kritischer Absicht angeführt: Die mittelalterliche Philosophie [Anm. 261], p. 11 sq,

bleme in der heutigen Philosophie, die sich nicht metaphysisch genug gebärden kann.«[6]

Auch Russell hat in seinen vielgelesenen Darstellungen der Philosophiegeschichte das Mittelalter keineswegs übergangen. Es werden aber nur ganz wenige Denker herausgegriffen, solche, die ihm selbst nennenswert erscheinen, und es wird punktuell eine These genannt und mit einer kurzen Beurteilung versehen. Es geht aber durchweg um die jeweilige Grundstellung. Das Ganze ist eingebettet in einen relativ ausführlich berücksichtigten sozial- und kulturgeschichtliche Rahmen. Wenn es noch eines Beleges bedürfte, wie wenig das negative Gesamturteil mit einer bestimmten philosophischen Tradition zusammenhängt, könnte man noch Wilhelm Dilthey anführen.[7]

Ohne in eine eingehendere Auseinandersetzung eintreten zu wollen, seien nur zwei Bedenken vermerkt. Die allgemeine Ausrichtung auf Vorgaben übersieht den Unterschied zwischen dogmatischen Festlegungen und denjenigen Faktoren, die sich nur ganz unauffällig geltend machen: Herkunft, soziale Zuordnung, Geschlecht, Milieu etc. Die gemeinsame Kultur der Wissenschaft im Mittelalter scheint Letzteres vernachlässigen zu können. Die Lehren des Christentums sind aber explizit und bieten daher eine viel leichter aufzugreifende Gelegenheit, sich dazu zu verhalten. Dies zeigt sich dann gerade am Beispiel der Freiheitsdiskussion: Gewiss gilt der Mensch im Christentum als verantwortlich für seine Handlungen, aber worin seine Freiheit begründet liegt, hat doch zu ausführlichen Debatten und auch originellen Theorien geführt, die nicht zufällig in der Philosophie der Neuzeit Berücksichtigung gefun-

6 Die Grundprobleme der Phänomenologie, in: GA XXIV, hrsg. von F.-W. v. Herrmann, Frankfurt a. M. (Klostermann) 1975, p. 128.

7 Der Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie, GS XXIII: Vorlesungen 1900–1905, hrsg. von Gabriele Gebhardt und Hans-Ulrich Lessing, Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 2000, p. 76: »Die neueren europäischen Völker (romanisch-germanische katholische Christenheit) empfangen zunächst den Ertrag der Lebensarbeit der alten Völker in den kirchlichen und den von der Kirche für Schulung und Dogmenbegründung nützlich empfundenen, daher durch Abschriften verbreiteten Schriften (besonders wirksam aristotelische Tradition, Augustinus, Joh. Damascenus). Diese enthielten eine Verflechtung der drei großen metaphysischen Motive der alten Welt. Die so gebildete schulmäßige rationale Ontologie wurde für Formulierung und Begründung eines Kirchenglaubens verwandt, dessen Macht in den Glaubenserfahrungen und der Autorität der Kirche und einem unkritischen Kinderglauben an alle geschriebene geschichtliche Tradition lag. So wurde die einst in jugendlicher Zuversicht auf das rationale Wissen erfundenen, durch keine Erfahrung kontrollierbaren transzendenten Begriffe wegen der in ihnen liegenden Schwierigkeiten vergebens zerlegt, bearbeitet, zugespitzt. Dies ist das Merkmal der Scholastik.«

den haben. Ohne auf diese Einschätzungen ausdrücklich Bezug zu nehmen, hat Robert Spaemann darauf hingewiesen, dass die Philosophie im Mittelalter zu einer Universitätsdisziplin wird, sich also in keiner spezifischen Lebensform ausprägt: »Die letzten Fragen des Menschen sind durch den Glauben beantwortet, der durch die Kirche authentisch interpretiert wird. Für die Philosophie entwickelt sich unter diesem Dach nun eine bemerkenswerte Freiheit. So vollzieht sich der Übergang vom Platonismus zum Aristotelismus mit verhältnismäßig geringen Schwierigkeiten.«[8] Für die jetzige Frage zieht er den Schluss: »Es gibt im Mittelalter große Philosophie, es gibt aber nicht eigentlich ›Philosophen‹, d. h. Menschen, die ihre Existenzweise durch Philosophie definieren.«[9] Es ist also umgekehrt zu einem gegenwartswidrigen Begriff[10] von Philosophie diese im Mittelalter gerade das geworden, was sie seither ist: ein Universitätsfach.

(2) Die zweite Einschätzung bestreitet zwar nicht den philosophischen Charakter des mittelalterlichen Denkens, kritisiert aber ihren inferioren Charakter. Um auch hierfür zwei Beispiele zu nennen: Karl Jaspers[11],

8 Christentum und Philosophie der Neuzeit, p. 68; Die kontroverse Natur der Philosophie, p. 109 sq. [Schritte über uns hinaus, I, p. 61 sq.]; Theologie und Pädagogik, in: ders., Einsprüche. Christliche Reden, Einsiedeln 1977, 94–115; hier p. 100. – Spaemann, dem bloße Rückkehrmotive fremd sind, hebt den vorbildlichen Charakter scholastischer Diskussionskultur hervor; er rechnet »die Bereitschaft, Argumente zur Kenntnis zu nehmen und möglichst adäquat aufzufassen«, zur »humanistischen Tradition« und fügt hinzu: »Der Höhepunkt dieser Tradition war übrigens das dreizehnte Jahrhundert« (Wozu der Aufwand. Sloterdijk fehlt das Rüstzeug, in: Grenzen, 406).

9 Christentum und Philosophie der Neuzeit, p. 68; Habermas spricht allgemein von »Theologen-Philosophen« und Thomas gilt ihm als ein »philosophierender Theologe«: Auch eine Geschichte der Philosophie, 722 u. p. 694. Ohne ein Beispiel anzugeben, sagt Hegel in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, GW XXX.1, p. 140, l. 15–16: »Mitunter finden sich gründliche philosophische Gedanken bei ihm.« K. Jaspers, Die großen Philosophen. Nachlaß, hrsg. von Hans Saner. München (Piper) 1981, p. 529 sq.: »Die großen Philosophen der Scholastik – Anselm, Bonaventura, Albertus Magnus, Occam, Meister Eckhart, Cusanus – waren durchweg auch praktisch tätige und wirksame Männer im Dienst ihrer Orden, der Kirche, des Reiches – ›Politiker‹. Thomas nicht. Er ist ausschließlich Denker und Lehrer.«

10 Nietzsche schreibt in Ecce homo, Vorwort, 3 (KGW VI/3, p. 256): »Philosophie, wie ich sie bisher verstanden und gelebt habe, ist das freiwillige Leben in Eis und Hochgebirge«; Heidegger zitiert das mehrfach (etwa: Einführung in die Metaphysik, GA XL, [SoSe 1953], GA XL, hrsg. von P. Jaeger, Frankfurt a. M., Klostermann, ²2020, p. 15; allerdings darf man seine polemische Distanz gegenüber »Philosophieprofessoren« (»was unsereiner treibt«) und »Philosophiewissenschaft« nicht vernachlässigen: Einführung in die Metaphysik, GA XL, p. 13.

11 Karl Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, Berlin ⁴1954; jetzt in: Kritische Gesamtausgabe, I/6, hrsg. von Oliver Immel, Basel (Schwabe) 2019, p. 88: »Die Verwendung des Satzes vom Widerspruch einerseits, der Unterscheidungen, Definitionen, Gattung-Arteinteilung andererseits als entscheidender Werkzeuge ist die scholastische

der nicht nur Denkformen systematisch zu beschreiben versucht, sondern auch eine umfassende Auseinandersetzung mit der Weltgeschichte der Philosophie in Angriff genommen hat, dann aber insbesondere derjenige Philosoph, der erstmals Vorlesungen über die Philosophiegeschichte gehalten hat, nämlich Georg Wilhelm Friedrich Hegel[12], der durchaus ebenfalls die Unfreiheit im Mittelalter vermerkt,[13] aber auch die innere Ausrichtung des Christentums hervorhebt: »Das Philosophie des Mittelalters enthält also das christliche Prinzip, das die höchste Aufforderung zum Denken ist, weil die Ideen darin durchaus spekulativ sind.«[14] Eine Gestalt von singulärer philosophischer Bedeutung ist allerdings für beide Anselm von Canterbury.[15] Offenbar ohne die Unter-

Methode im eigentlichen Sinne. Man isoliert, definiert, indem man einen Satz als Frage aufstellt und seine Elemente fixiert. Darauf werden die möglichen Antworten zusammengestellt. Die Antworten werden einzeln mit Gründen und Gegengründen versehen; Widerlegungen und Begründungen gehen durch Schlußketten. Schließlich wird von allem die Bilanz genommen und eine Entscheidung gefällt. Daß diese Entscheidung nicht wirklich das Resultat der Technik ist, sondern vorher da war, ist selbstverständlich.« In seinem monumentalen Werk ›Von der Wahrheit‹, München (Piper) 1947 hat Jaspers später diesen Denkstil, bei dem er wohl, ohne sie zu nennen, die Scholastik im Auge hat, »advokatorisches Denken« genannt (569 sqq.): Endlosigkeit des Argumentierens für Thesen, deren Wahrheit unabhängig davon schon feststeht; ders., Vom lebendigen Geist der Universität [1946], in: Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze, München (Piper) 1951, 159–185; hier p. 167 (KJG I/21: Schriften zur Universitätsidee, hrsg. von Oliver Immel, Basel, Schwabe, 2019, 89–102; hier p. 90: »Die mittelalterliche Universität […] war kirchlich und scholastisch. Die Theologie beherrschte alles.«

12 Phänomenologie des Geistes, in: GW IX, hrsg. von W. Bonsiepen u. R. Heede, Hamburg 1968, p. 35, l. 29–32: »Es ist aber nicht schwer einzusehen, daß die Manier, einen Satz aufzustellen, Gründe für ihn anzuführen, und den entgegengesetzten durch Gründe ebenso zu widerlegen, nicht die Form ist, in der die Wahrheit auftreten kann. Die Wahrheit ist die Bewegung ihrer an ihr selbst, jene Methode aber ist das Erkennen, das dem Stoff äußerlich ist.« Kant, Logik, Einl., IV, A 37: »Endlich verschwand die Cultur auch bei den Römern und es entstand *Barbarei*, bis die *Araber* im 6ten und 7ten Jahrhundert anfingen, sich auf die Wissenschaften zu legen und den Aristoteles wieder in Flor zu bringen. Nun kamen also die Wissenschaften im Occident wieder empor und insbesondere das Ansehen des Aristoteles, dem man aber auf eine sklavische Weise folgte. Im 11ten und 12ten Jahrhundert traten die *Scholastiker* auf; sie *erläuterten* den Aristoteles und trieben seine Subtilitäten ins Unendliche. Man beschäftigte sich mit nichts als lauter Abstractionen. – Diese scholastische Methode des After=Philosophierens wurde zur Zeit der Reformation verdrängt, und nun gab es *Eklektiker* in der Philosophie, d. i. solche Selbstdenker, die sich zu keiner Schule bekannten, sondern die Wahrheit suchten und annahmen, wo sie sie fanden.«

13 Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie [1825/26], GW XXXX/3, ed. K. Grotsch, Hamburg (Meiner) 2023, p. 1220, l. 15: »Das Denken ist ebenso nicht frei.«

14 Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie [1825/26], GW XXX/3, p. 1219, l. 9–11.

15 Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie 1819, GW XXX/1 ed. K. Grotsch, Hamburg (Meiner) 2016, p. 139; Vorl. 1820/21, GW XXX/1, p. 393; Vorlesung 1823/24, GW XXX/2, ed. K. Grotsch, Hamburg (Meiner) 2018, p. 669 sq.; p. 670, l. 17–19:

stellung eines inneren Widerspruchs betitelt Ernst Bloch das einschlägige Kapitel in seinen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie mit »Christliche Philosophie des Mittelalters«[16] Der philosophische Charakter ist kein nennenswertes Problem, Bloch thematisiert die thomasische Erkenntnislehre ebenso wie die Lehre von den Engelchören. Auch wenn generell in der Scholastik das Wissen unter den Glauben gebeugt werde, so gebe es davon auch Ausnahmen wie Anselm, bei dem umgekehrt der Glaube unter das Wissen gebeugt werde.[17] Die bisher angezeigten Darstellungen, die jeweils im Kontext einer originellen Philosophie stehen, können auf das Denken des Mittelalters auch einen originellen Blick werfen, auch wenn der Fachkundige bei einzelnen Behauptungen und Einschätzungen manchen billigen Sieg erringen könnte.

(3) In älteren Darstellungen der Philosophie des Mittelalters – nicht nur in der eben erwähnten von Ernst Bloch, die nicht selten die Patristik mitumgreift – findet sich im Titel mitunter der Begriff der christlichen Philosophie. Obwohl klar ist, dass es im Mittelalter auch jüdische und islamische, aber auch religionskritische Philosophie gegeben hat, die für das Christentum – soweit ihm die Texte bekannt geworden sind – eine ungleich höhere Bedeutung gewonnen haben als umgekehrt, dass darüber hinaus aber auch später christlich inspirierte Philosophien entwickelt worden sind, hat dieser Titel eine kritische Absicht. Die Möglichkeit einer so charakterisierten Philosophie ist in verschiedener Form bestritten und natürlich nicht exklusiv auf das Mittelalter bezogen worden. Um nur die beiden wohl einflussreichsten Philosophen des 20. Jahrhunderts zu zitieren: In einem Vorlesungstext Heideggers von 1935 steht der vielzitierte Satz: »Eine ›christliche Philosophie‹ ist ein hölzernes Eisen und ein Mißverständnis«[18] und zudem für den »ursprünglich christlichen Glauben eine Torheit«. Heidegger wiederholt einen längst vorgebrachten Einwand des Rationalismus und verbindet ihn zudem mit einem Harnack'schen Vorbehalt. Ludwig Wittgenstein notiert sich 1949: »Wenn das Christentum die Wahrheit ist, dann ist

»Dem Anselm kann zugeschrieben werden, daß er die Grundlage für die scholastische Philosophie bildete«; Vorl. 1825/26, GW XXX/3, 1223–1225; p. 1124, l. 21–22: »Die Theologie des Mittelalters steht sehr viel höher als die der neueren Zeit«; Vorl. 1827/28, GW XXX/4, 1518–1520; Vorl., Teil 4 [Anm. 28], 33–35; K. Jaspers, Anselm, in: ders., Die großen Philosophen, KJG I/15.2, hrsg. von D. Fonfara, Basel (Schwabe) 2022, 730–755.

16 Christliche Philosophie des Mittelalters. Philosophie der Renaissance, in: Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, hrsg. von R. Römer / B. Schmidt, Frankfurt a. M. 1985.

17 Christliche Philosophie des Mittelalters, p. 12.

18 Einführung in die Metaphysik [Anm. 10], GA XL, p. 9.

alle Philosophie darüber falsch.«[19] Nun kann man in einer Entgegnung nicht auf das Mittelalter verweisen und auf das Faktum zeigen, das wäre offenkundig für die Kritiker kein Argument. Étienne Gilson[20] hat die eben festgehaltenen kulturellen Einschränkungen[21] völlig zugestanden, aber in seiner Verteidigung des christlichen Charakters einer prominenten Form von mittelalterlichen Philosophie neben den auch schon innerchristlichen Kontroversen – mit einer durchaus ähnlichen impliziten Voraussetzung – zwischen Augustinisten und Thomisten, die sich, wie die Augustinisten, bezeichnender Weise entweder den christlichen oder, wie die Thomisten, den philosophischen Charakter abgesprochen haben,[22] zweierlei geltend gemacht: Zum einen die Inspirationskraft des Christentums für die Ausbildung der Philosophie, die sich in über die Antike hinausgehenden Klärungen, etwa des Monotheismus oder der Freiheit, zeigt, aber auch in der signifikanten Differenzierung der Problemstellungen. Nach Gilson begegnet man in dieser Epoche weder einer Verfremdung des Glaubens durch die Philosophie noch einer der Zerstörung der Philosophie durch den Glauben. Er sieht überwältigende Belege für einen dritten Weg: »In point of fact, it is not philosophy that kept Christianity alive during fourteenth centuries, rather, it is Christianity that did not allow philosophy to perish.«[23] Zum anderen aber verweist er auf die unbestreitbare Wirkkraft dieser Epoche im Hinblick auf thematische Interessen auf die Philosophie der frühen Neuzeit; diese Wirkkraft erlaubt es nicht, das Mittelalter auszublenden, als hätte die Renaissance auch an die Spätantike anknüpfen können. Die Wirkkraft entfaltet sich trotz der Scholastik-Kritik und ungeachtet des Neuanfangs, der von vielen Autoren bewusst gesetzt worden ist und den dann die späteren philosophischen Vergegenwärtigungen als totale Diskontinuität gefasst

19 Vermischte Bemerkungen, Werke VIII, p. 568.

20 L'esprit de la philosophie médiévale, I, Paris 1932, 1–44; ders., Le philosophe et la théologie [1960], in: Œuvres complètes, II, Paris 2023, p. 142 sqq.; zu den biographischen Umständen dieser Vorlesungen: L. K. Shook, Etienne Gilson, 201–205. – Zur Begriffsgeschichte: H. M. Schmidinger, Art ›Philosophie, christliche‹, in: HWPh VII, 1989, col. 886–898. Mit der deutschen Ausgabe ›Die christliche Philosophie des Mittelalters‹ von seinem Schüler Philotheus Boehner war Gilson nicht einverstanden, wie man der schönen Würdigung von Wolfgang Kluxen entnehmen kann: Étienne Gilson zum Gedenken, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 33 (1979), 422–426; R. Schönberger, Étienne Gilson, in: Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen, hrsg. von J. Nida-Rümelin, Stuttgart (Kröner) 1991, S. 183–186; ^{2}1999 (2., erweiterte und aktualisierte Aufl.), 251–254; cf. Anm. 121.

21 L'esprit de la philosophie médiévale, I, p. 1.

22 L'esprit de la philosophie médiévale, I, p. 7.

23 History of Christian Philosophy in the Middle Ages, London (Sheed and Ward) 1955 p. 6.

haben. Während viele andere die Neuscholastik ungewollt auf die mittelalterliche Scholastik projizieren, vermag sich Gilson schon durch seinen Werdegang von dieser Engführung freizuhalten. Seine beiden Doktorthesen galten Descartes und beide haben die enge Verflechtung mit der Theologie und Philosophie des Mittelalters eindrücklich gemacht.[24]

Aber zurück zum Begriff der Epoche des Mittelalters selbst. Wie sich die religiösen Motive und die philosophischen Argumente genau zueinander verhalten, ist eine Frage, die man ohnehin nicht generell für das Mittelalter beantworten kann. Die abstrakte Unterscheidung zwischen Glauben und natürlicher Vernunft ist für die Forschung wie für die Aneignung nicht zureichend. Ihr Verhältnis ist ja selbst Gegenstand unterschiedlicher Konzeptionen und Inspirationsquellen. Es macht einen Unterschied, ob sich die natürliche Vernunft allererst gegen religiöse Ansprüche durchsetzen muss oder ob die Religion selbst eine integrative Kraft besitzt und auch entfaltet. Der wichtigste Anhaltspunkt für diese Kraft war für Gilson der zentrale Begriff der antiken Philosophie, der am Anfang des Johannesevangeliums steht: Logos.[25] Er verweist aber auch darauf, dass die paulinische Verwerfung der vermeintlichen Weisheit der Griechen keine Verwerfung der natürlichen Dimen-

24 La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie, Paris 1913; Index scolastico-cartésien, Paris 1913; René Descartes, Discours de la méthode. Texte et commentaire, Paris 1925; Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, Paris 1930. Man kann vermuten, dass sich Heideggers Berücksichtigung der zeitgenössischen Freiheitsdebatte Gilson verdankt: Einführung in die phänomenologische Forschung, GA XVII, p. 154 sq. Er relativiert diesen Neuanfang bei Descartes auch in ›Sein und Zeit‹, § 6, p. 24 (GA II, p. 33): »Mit dem ›cogito sum‹ beansprucht *Descartes*, der Philosophie einen neuen und sicheren Boden bereitzustetllen. Was er aber bei diesem ›radikalen‹ Anfang unbestimmt läßt, ist die Seinsart der res cogitans, genauer der *Seinssinn des ›sum‹*.«; 89 sqq.; Die Grundprobleme der Phänomenologie, GA XXIV, p. 174: »Die ontologischen Grundbegriffe Descartes' sind direkt von Suarez, Duns Scotus und Thomas von Aquin übernommen […] Demgegenüber <scil. gegen die Geschichtskonstruktion des Neukantianismus> wird heute mit Recht betont, daß die neuere Philosophie seit Descartes auch noch die alte Problematik der Metaphysik weiter behandle und somit bei allem Neuen auch noch in der Tradition verbleibe«; es scheint im Hinblick auf die Adressierung des Neukantianismus unangemessen, auf die oben zitierten Texte der klassischen deutschen Philosophie zu verweisen, denn diese Texte waren Heidegger sicher nicht unbekannt; Die Grundbegriffe der Metaphysik, GA XXIX / XXX, p. 79: »*Descartes*, der auf der Jesuitenschule von La Flèche studierte und dort die metaphysischen, logischen und ethischen Vorlesungen hörte, wurde mit *Suarez* in ausgezeichnetem Sinne bekannt, der auch in späterer Zeit immer wieder von ihm herangezogen wurde.«

25 L'esprit de la philosophie médiévale, I, p. 11; 28; La philosophie au Moyen Age. Des origines patristique à la fin du XIVe siècle, Paris (Payot) ²1947, p. 11 (eine erste, deutlich schmalere Ausarbeitung hat Gilson bereits 1922 publiziert); History of Christian Philosophy in the Middle Ages [Anm. 23], p. 5 sq.

sion, weder des Sittengesetzes noch der natürlichen Gotteserkenntnis, zur Folge hatte.[26]

Gilson verteidigt also primär Möglichkeit und Sinn einer christlichen Philosophie, die im Mittelalter in einem beachtlichen Format entwickelt worden ist, beansprucht damit aber am Ende[27] nicht, darin einen Begriff für die Philosophie dieser Epoche insgesamt zur Verfügung zu haben.

Allein durch die blanke Unkenntnis dieser Epoche ist die spätere Vergegenwärtigung der Epochenschwelle zur Neuzeit quer durch die Philosophenschulen viel radikaler ausgefallen, als es angemessen gewesen wäre. Dazu hat sicherlich auch Descartes' eigene Herausstellung des neuartigen und radikalen Zweifels maßgeblich beigetragen, was dann in der Philosophie selbst viele spätere Selbstdeutungen der neuzeitlichen Philosophie geprägt hat. Wie stark der Epochenbruch eingeschätzt wurde, sei an einigen markanten Beispielen belegt.

Für Hegel ist Descartes in den ›Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie‹ »der Anfänger der Philosophie in der neuen Welt, insofern sie das Denken zum Prinzip macht.«[28]

Auch Schelling hat Vorlesungen ›Zur Geschichte der neueren Philosophie‹ gehalten, z. B. 1827 an der noch ganz jungen Universität München. Er beginnt mit Cartesius und sagt zu Beginn:

26 L'esprit de la philosophie médiévale, I, p. 24; 27 sq.; La philosophie au Moyen Age [Anm. 25], p. 12 sq.

27 Wenn Gilson die Devise *fides quaerens intellectum* oder die so oft herangezogene Vulgata-Fassung von Is. 7, 9: *nisi credideritis, non intelligetis* [»Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht erkennen«] anführt, so bezieht sich das nur auf philosophische Kultur des Christentums und nicht wie bei Martin Grabmann auf die Methodik der Scholastik insgesamt: L'esprit de la philosophie médiévale, I, p. 34 sq.; 37.

28 Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Teil 4, ed. P. Garniron u. W. Jaeschke, Hamburg (Meiner) 1986, p. 90, l. 615–616; Vorl. 1820/21, GW XXX/1, p. 414, l. 17–19: »Mit diesem treten wir eigentlich in die neuere Philosophie förmlich ein. – Das Denken fängt hier selbständig für sich an. Cartesius ist so ein Mensch, der wieder einmal ganz von vorne angefangen hat«; Vorl. 1823/24, GW XXX/2, p. 705, l. 8–10: »In der Philosophie machte er einen ganz neuen Anfang. Er ging davon aus, daß jede voraussetzung müsse hintangesetzt werden, der Gedanke müsse von sich selbst anfangen«; Vorl. 1825/26, GW XXX/3, p. 1265, l. 21–1866, l. 2: »Wir kommen eigentlich jetzt erst zur Philosophie der neuen Welt und fangen diese mit Cartesius an. Hier können wir sagen sind wir zu Hause und können wie der Schiffer nach langer Seefahrt rufen ›Land‹. Cartesius hat mit Allem von vorn angefangen und mit ihm hebt die Bildung, das Denken der neueren Zeit an«; Vorl. 1827/28, GW XXX/4, p. 1542, l. 29–33: »Mit ihm fängt die Philosophie der modernen Welt an […] Vom Denken aus solle man fortgehen – damit hat er alle andere Autorität aufgehoben und den Boden das Princip des freien Philosophirens somit gegeben.«

> »Die Geschichte der neueuropäischen Philosophie wird gerechnet vom Umsturz der Scholastik bis auf die gegenwärtige Zeit. Renatus Cartesius (Réné [sic!] Descartes), geb. 1596, Anfänger der neueren Philosophie, revolutionär im Geiste seiner Nation, begann damit, allen Zusammenhang mit der früheren Philosophie abzubrechen, über alles, was in dieser Wissenschaft vor ihm geleistet war, wie mit dem Schwamm wegzufahren, und diese ganz von vorn, gleich als wäre vor ihm nie philosophiert worden, wieder aufzubauen.«[29]

An anderer Stelle sagt er:

> »Renatus Cartesius begann damit, allen Zusammenhang mit der früheren Philosophie abzubrechen, über alles, was in dieser Wissenschaft vor ihm geleistet war, wie mit dem Schwamm wegzufahren, und diese ganz von vorn, gleich als wäre vor ihm nie philosophiert worden, wieder aufzubauen.«[30]

Edmund Husserl, der Begründer der Phänomenologie, konstatiert, Descartes habe »eine völlig neuartige Philosophie« »inauguriert«[31]; noch in der Schrift ›Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie‹ ist er der »urstiftende Genius der gesamten neuzeitlichen Philosophie«[32]. Und obwohl Heidegger sich sonst von den Selbstinterpretationen der von ihm interpretierten Denker völlig absetzt, klingt es in seinem Weltbild-Aufsatz doch ganz ähnlich:

> »Die gesamte neuzeitliche Metaphysik, Nietzsche eingeschlossen, hält sich in der von Descartes angebahnten Auslegung des Seienden und der Wahrheit.«[33]

Über jene Berufungen hinaus hat er die Prägungskraft des cartesischen Denkens im Verhältnis zur Philosophie der Neuzeit immer wieder behauptet.[34]

29 Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen, Darmstadt 1959, p. 9.

30 Zur Geschichte der neueren Philosophie, p. 9.

31 Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie, § 2, ed. S. Strasser, Den Haag 1950, p. 46.

32 Ed. W. Biemel, Den Haag 1962, p. 75.

33 Die Zeit des Weltbildes, in: Holzwege, Frankfurt (Klostermann) ^{5}1972, p. 80 (= GA V, p. 87).

34 Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit [WS 1929/30], GA XXIX/XXX, 305: »Die Theorie, wonach der Mensch zunächst Subjekt und Bewußt-

Der Satz, mit dem Louis Lavelle seinen kurzen Vortrag auf dem berühmten Pariser Descartes-Kongress 1937 zur 300-Jahr-Feier des Erscheinens des ›Discours de la méthode‹, eingeleitet hat, scheint zunächst eine unverkennbare Ähnlichkeit mit den eingangs zitierten Kennzeichnungen zu zeigen:

> »Depuis le XVII[e] siècle la réflexion philosophique considère comme sa démarche inaugurale, et même comme sa démarche constitutive, présente et impliquée dans toutes ses démarches particulières, celle que Descartes définit par les deux traits de feu du ›Je pense, donc je suis‹, qui nous introduisent du même coup à la fois dans la conscience et dans la existence.«[35]

Lavelle berücksichtigt in seiner Charakterisierung nicht nur die vielen Kontroversen um seine Theorien, sondern relativiert auch unverkennbar die Aura absoluter Neuheit der cartesischen Philosophie.[36] Er ist durchaus ein neuer Ursprung, aber in einer Weise, wie immer in der Philosophie ein solcher Neuansatz vollzogen wird.[37]

Auf diesem Descartes-Kongress hat auch Karl Jaspers einen Vortrag gehalten.[38] Auch er relativiert die philosophiegeschichtliche Bedeutung

sein und als dieses ihm selbst zuerst und am gewissesten gegeben ist, die im Grunde aus ganz anderen Perspektiven und Absichten in Zusammenhang der Grundlegung der Metaphysik bei *Descartes* entstanden ist, hat sich durch die ganze Philosophie der Neuzeit hindurchgezogen und bei *Kant* eine eigentümliche, wenngleich nicht wesentliche Wandlung erfahren.« Nietzsche: Der europäische Nihilismus [1940], GA XLVIII, ed. P. Jaeger, Frankfurt (Klostermann) 1986, 160: »Am Beginn der neuzeitlichen Philosophie steht der Satz des Descartes: ego cogito, ergo sum.« Wege zur Aussprache [1937], in: Aus der Erfahrung des Denkens 1910–1976, GA XIII, ed. H. Heidegger, Frankfurt (Klostermann) 1983, 15–21; hier p. 19.

35 Principes généraux de toute philosophie de la participation, in: De l'intimité spirituelle, Paris 1955, 51–57; hier p. 51; zur inhaltlichen Auseinandersetzung Lavelles mit Descartes: R. Schönberger, »Pense pour être.« Zu Lavelles Deutung des cartesischen *cogito*, in: Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch 27 (2001), 397–417.

36 La philosophie française entre les deux guerres, Paris 1942, p. 18: »Elle rompt, au moins en apparence, avec la philosophie traditionelle, qui vient d'Aristote et qui s'est codifié dans la scolastique. Elle semble inaugurer un nouvel âge de la pensée, cet âge que nous appelons l'âge moderne, où l'homme, repoussant toute autorité, cherche dan sons jugemant propre la source de la vérité et dans le pouvoir qu'il exerce sure les choses les signes de sa vocation.«

37 De l'âme humaine, Paris 1951, p. 90: »Si toutes les grandes philosophies, celles qui ont marqué non pas proprement une révolution, mais un nouveau commencement de la philosophie, celle de Socrate, celle de Descartes, celle de Kant ont été marquées par un retour au sujet […]«.

38 K. Jaspers, Descartes und die Philosophie, Berlin 1937.

und erst recht die philosophische.[39] Aus seiner projektierten Weltgeschichte der Philosophie ist ein nachgelassener Text ediert worden, in dem er nicht die Beziehung zum Mittelalter, sondern seine Beziehung zum katholischen Glauben hervorhebt.[40]

(4) Im Ausgang von der Erfahrung, dass in manchen Konzeptionen des mittelalterlichen Denken – etwa der Meister Eckharts – der philosophische Charakter völlig verkannt oder einfach in Abrede gestellt wurde, gelangen etwa Kurt Flasch und sein Kreis dazu, den Begriff der Philosophie extrem auszuweiten und potentiell alles darunter fallen zu lassen, was auch unabhängig vom Selbstverständnis der Autoren philosophisch von Interesse und Belang scheint.[41] (Diese Beschreibung trifft auch auf ungleich weniger produktive und innovative Zugangsformen innerhalb und außerhalb der Mediävistik zu.) Es ist hervorzuheben, dass hier zugleich wichtige interpretatorische und editorische Forschungsleistungen erbracht werden, vor allem aber eine philosophische Perspektive jenseits des schlichten Common Sense zur Geltung gebracht wird. Die in der neuscholastischen Perspektive aus Gründen der Disziplinengrenzen (bzw. einer bestimmten Deutung derselben) ignorierten, aber unbestreitbaren Verbindungslinien zwischen der Philosophie und anderen Fächern können durch das Geltendmachen allgemeinerer Gesichtspunkte der Zuwendung wieder verfolgt oder überhaupt erst entdeckt werden. Das ausnehmend brillante Buch von Alain de Libera trägt den bezeichnenden Titel: ›Penser aux Moyen Age‹[42]. Das Interesse am Herkunftsmilieu verhindert selbstverständlich, dass nun umgekehrt die genannten Zuordnungen zu Universitätsfächern vergleichgültigt werden. In dieselbe Richtung weist der Begriff des ›Intellektuellen‹, ein Be-

39 Einführung in die Philosophie, p. 123 (KJG I/11, p. 100): »*Das siebzehnte Jahrhundert* bringt die Philosophie der rationalen Konstruktionen. Es entstehen große Systeme in sauberer logischer Entwicklung. Es ist, als ob man in reine Luft käme, dafür verschwindet stillschweigend die anschauliche Fülle, die wirksame Bilderwelt. Die moderne Wissenschaft ist da, sie wird Vorbild. *Descartes* ist der Begründer dieser neuen philosophischen Welt, neben ihm *Hobbes*. Descartes ist das Verhängnis durch seine Verkehrung in der Auffassung von Wissenschaft und Philosophie geworden. Wegen der Folgen und wegen des in der Sache naheliegenden Grundfehlers ist er noch heute zu studieren, um den Weg zu kennen, der zu vermeiden ist.«

40 Die großen Philosophen. Nachlass [Anm. 9], p. 253: »Descartes gilt als der Mitbegründer moderner philosophischer Unabhängigkeit und der Selbständigkeit der Vernunft, aber er ist der fromme Katholik mit allen Konsequenzen.«

41 K. Flasch, Einführung in die Philosophie des Mittelalters, Darmstadt (WBG) 1987; Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli, Stuttgart ⁴2020; L. Sturlese, Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen. 748–1280, München (C. H. Beck) 1993; ders., Philosophie im Mittelalter. Von Boethius bis Cusanus, München (C. H. Beck) 2013.

42 Paris (Seuil) 1991; dt.: Denken im Mittelalter, München 2003.

griff, bei dem man vor wenigen Jahrzehnten etwa an Bertrand Russell, Jean-Paul Sartre oder Karl Jaspers gedacht haben mag. Auch wenn der moderne Begriff eine andere Art oder überhaupt erst eine Öffentlichkeit voraussetzt, kann man auch für das Mittelalter sagen, dass die institutionelle Bindung wie bei den eben Genannten relativiert wird, dort insofern, als die Lebensform des vom Intellekt bestimmten Menschen am Maßstab einer Vernunftbestimmtheit gerade neu zur Geltung gebracht wird.

(5) Eine fünfte Auffassung besteht nicht so sehr in einem Forschungsresultat als in einer stillschweigenden Voraussetzung: Die philosophische Mediävistik und ihre Nachbardisziplinen erkennen darin weithin gar kein Problem, sondern unterstellen dort ohne weiteres die Philosophie: Das Mittelalter ist schlicht eine Epoche der Philosophie neben anderen. In den eher formalen Disziplinen wie Logik und Semantik scheint dies in der Tat weitgehend unproblematisch. Potential, Innovations- und Wirkungskraft auch der mittelalterlichen Naturphilosophie hat neben anderen Anneliese Maier eindrucksvoll gezeigt.

Die historische Perspektive differenziert naturgemäß die vielen Begriffe und die vielfältigen Erscheinungsformen der Philosophie des Mittelalters und hat daher von Haus aus kein Interesse an der Frage nach *der* Philosophie in dieser Epoche, weder daran, ob sie dort überhaupt anzutreffen ist, noch was ihr ›Geist‹, ihre Grundstellung und ihre Verfahrensweise ist. Man kann freilich konstatieren: Die Frage beruht auf Interessen, die selbst nur einer bestimmten Phase der philosophischen bzw. theologischen Mediävistik angehören. Die ältere Forschung hat durchaus einzelne Lehren der mittelalterlichen Denker mit Vorliebe auf bestimmte Grundorientierungen oder umgreifende Intentionen bezogen.

Ohne den damit gewonnenen Ertrag diskutieren zu wollen, geht es im Folgenden nicht um den ›Geist‹ einer Epoche der Philosophie, sondern um den besonders philosophischen Charakter mancher denkerischen Interessen und Leistungen selbst. Ein Nebenaspekt einer solchen Untersuchung könnte zum einen eine ganz spezifische Korrektur an der ehedem weitverbreiteten Auffassung sein, es könne im Mittelalter keine Philosophie gegeben haben, zum anderen aber eine Vergegenwärtigung einer philosophischen Kraft und einer nur individuellen Leistung unterschieden von der grundlegenden Motivation. Ein besonders aussichtsreicher Kandidat, Thomas von Aquin und sein Œuvre, wird hier im Mittelpunkt stehen.

II. Die vergessene Seite des Denkens: die Formen des Denkens

Die Art des hier namhaft gemachten Interesses und die Weise ihrer Verfolgung scheint in besonderen Fällen sogar für einen eminent philosophischen Umgang zu sprechen. Dabei lassen sich drei dimensionsartig unterschiedene denkerische Bemühungen voneinander unterscheiden: erstes die konzeptionelle Analyse einer Philosophie – im Unterschied etwa zur kritischen Prüfung einer These oder eines Arguments; zweitens die Versuche, ganze Philosophien auf einen Begriff zu bringen, und drittens die Rekonstruktion einer geschichtlichen Abfolge von philosophischen Theorien.

Diese stichwortartigen Andeutungen sollen kurz erläutert werden, auch deswegen, weil das Vorhaben auf ein verbreitetes Unbehagen trifft: Gedanken über Gedanken – das klingt nicht sonderlich vielversprechend. Was hat man denn davon?[43] Was Schriftsteller über andere Schriftsteller, Maler über andere Maler, Komponisten über andere Komponisten sagen, dient in der späteren Berücksichtigung meist zur Ausschmückung, wenn es nicht doch ausnahmsweise um Charakterisierungsversuche der jeweiligen Orientierung geht. Und die Philosophen? Um nur zwei extrem weit voneinander entfernte moderne Philosophen zu zitieren: Karl Jaspers schreibt: »Alle Philosophen lasen und studierten die überkommenen Texte. Die meisten kannten sie gründlich.«[44] Michel Foucault: »Für jedes philosophische Werk hat es bereits eine Philosophie gegeben.«[45] Beides klingt völlig trivial und ist doch, wenn Nachdenken eine Bedeutung hat, des genaue Gegenteil.

Was Philosophen über Philosophen sagen, ist ebenfalls nicht selten nur Ornamentik oder allenfalls zweitrangig. Sollte die Philosophie nicht ohnehin viel eher über die Wirklichkeit nachdenken als über das Nachdenken über sie? Die Antwort läge auf der Hand, wenn die Alternative einsichtig wäre. Wenn es sich also nicht um eine kurze freundliche oder weniger freundliche, verständige oder weniger verständige Bemerkung handelt, sondern um eine gründliche Auseinandersetzung, dann steht diese nicht im Gegensatz zur vermeintlich reinen Problembewältigung,

43 Auch der Philosophiehistoriker Gilson pocht auf der intentio directa, Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin, Paris (Vrin) ^{5}1944, p. 510: »L'objet du thomisme n'est pas le thomisme, mais le monde.«

44 Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Hans Saner, München / Zürich 1982, p. 42.

45 Der Diskurs der Philosophie, hrsg. von O. Irrera u. D. Lorenzini unter der Leitung von F. Ewald. Aus dem Französischen von Andrea Hemminger, Berlin 2024, p. 72.

sondern hilft ihr und ist ein Teil von ihr. Dies aus mindestens zwei Gründen: Die Philosophie hat in ihren bedeutenden Gestalten neue Kategorien und überhaupt neue denkerische Mittel zur Problembewältigung erst entwickelt, deren Tragfähigkeit wiederum erst erprobt und beurteilt werden muss. Gedanken von erheblicher Tragweite sind eben keine Thesen, Auskünfte oder Informationen, sondern eröffnen Dimensionen, die der Autor selbst womöglich gar nicht überschauen konnte. In diesem Sinne kann man tatsächlich einen Autor »besser verstehen, als er sich selbst verstand«, wie Kant[46] einmal formuliert hat. Das wohl unausrottbare Vorurteil, dies sei doch wieder nur ein historisches und kein philosophisches Interesse, verkennt den dynamischen Charakter des menschlichen Denkens, zumal dann, wenn es Gedanken nicht bloß beschreibt, sondern wirklich denkt. Denken kann selbst eine Art von Erfahrung sein. Und zum Zweiten muss man damit rechnen, dass selbst dann, wenn man die von Nietzsche ausgehende Neigung, bedeutende Theorien gerade nicht als Theorien, sondern als epochale Ereignisse zu verstehen, die wie eine individuelle Lebensentscheidung oder politische Beschlüsse den weiteren Gang der Dinge bestimmen, dass also Konzeptionen und Diskurse gleichwohl ihre Voraussetzungen haben. Sie gehören daher zu dem, was – wie es die eigenen Gedanken auch tun – Erfordernisse kritischer Reflexion enthält.

Philosophische Gedanken sind eingelagert in ein Geflecht von Voraussetzungen. Diese sind von unterschiedlicher Allgemeinheit, jedenfalls – anders, als es der Wunschtraum des Descartes unterstellte – auf methodischem Wege niemals vollständig ans Licht zu bringen. Wittgenstein etwa oder Foucault haben am cartesischen *cogito* – dem Erstgedanken par excellence – Voraussetzungen aufgezeigt, die in den zuerst von Descartes selbst initiierten, wahrlich ausgiebigen Diskussionen bis dahin noch niemand geltend gemacht hat. Der platonische Sokrates und damit Platon selbst machen immer wieder solche Voraussetzungen sichtbar, weil damit gezeigt werden soll, wo die eigentliche ›Entscheidung‹ fällt, durch die in der Folge der eine Weg statt eines anderen beschritten wird. Auch Thomas von Aquin macht immer wieder an rezipierten wie an kritisierten Theorien Voraussetzungen sichtbar, von denen her die jeweils vorgebrachte These erst ihre Überzeugungskraft hat. Diese können überhaupt nur erörtert werden, wenn sie offengelegt worden sind. Wird eine solche Voraussetzung bestritten, ist das auf ihr Beruhende dahin. Thomas tut damit nichts, was der Philosophie fremd

46 KrV B 370.

wäre, aber er tut es mit einer Unnachgiebigkeit, die doch auch in der Philosophie des Mittelalters selten ist.

Abgesehen vom Verstehens- und Reflexionsanspruch der Philosophie kann eine *konkrete* Philosophie zunächst nur eine Lehrmeinung neben anderen sein. Daher liegt es nahe, Philosophien doxographisch zu beschreiben, sie also mit ihren Lehren zu identifizieren. Wenn Thomas in seinen Texten dergleichen einfließen lässt, ist dies weder verwunderlich noch besonders belangvoll. Aber er geht weiter, wenn er sich zumindest an einigen Beispielen der Frage zuwendet, was denn die innere Einheit einer bestimmten Philosophie ausmacht, sie aber weder durch den Begriff Richtung noch durch die Zuordnung zu einer Mentalität beantwortet.

Schließlich gibt es auch noch im geschichtlichen Verhältnis der Philosophien zueinander die Kluft zwischen Common Sense und spekulativer Philosophie. Die Philosophie als eine beliebige Ansammlung von beliebigen Standpunkten anzusehen, ist wiederum naheliegend und hat den Verzicht auf vielleicht unerfüllbare Begründungspflichten zweifellos für sich. Aber wenn das stimmt, was oben über die Auseinandersetzung mit vorliegenden Philosophien gesagt wurde, dann kann es neben Einzelentwürfen und Schultraditionen auch Verknüpfungen geben, die einen Anspruch zwar anerkennen, einen Versuch der Einlösung aber verwerfen. Solches versucht Thomas von Aquin mehrfach in unterschiedlichen Varianten. Auch darin wird sichtbar, dass er neben der in der mittelalterlichen Scholastik übermächtigen Konzentration auf einzelne Thesen und einzelne Argumente einen Sinn für konzeptionelle Bewegungen entwickelt hat, für den die institutionelle Umgebung weder günstig noch ein ersichtliches Erfordernis gewesen ist.

Dieser Frage wird daher vorerst derjenige Denker des Mittelalters unterworfen, der vielleicht neben Anselm von Canterbury die vielfältigste Aufmerksamkeit auch außerhalb theologieaffiner Strömungen auf sich gezogen hat: Thomas von Aquin. Da es im hier verfolgten Unternehmen liegt, nicht primär Lehren des Thomas von Aquin zu interpretieren, sondern ihn bei seinem Umgang mit anderen philosophischen Lehren zu beobachten, so folgt daraus, dass die expliziten Bestimmungen der Philosophie hierfür gerade nicht einschlägig sind. Für einen Augenblick ist es aber doch nützlich, diese einzubeziehen. Selbst wenn man die Ausläufer jener Tradition, welche biblische Schriftsteller als Philosophen bezeichnet bzw. reklamiert,[47] beiseite lässt, so führt die seit Aristoteles

47 Bonaventura, De donis Spiritus Sancti, 4, 7–11 (Opera omnia, V, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1891, 474 b–475 b); Hex. 2, 21 (V, 340 a): *Et ad hoc considerandum*

und bis Kant völlig selbstverständliche Konzeption der Philosophie als einem Wissen doch dazu, dass eine von gewichtigen Irrtümern durchsetzte Philosophie eben gar nicht als eine Philosophie anzusehen ist. So schreibt selbst Thomas von Aquin:

> »Wenn sich nun in den Aussagen der Philosophen etwas dem Glauben Entgegengesetzes findet, so ist das nicht Philosophie, sondern eher ein Missbrauch der Philosophie aus Mangel an Vernunft.«[48]

Polemischer, aber in der Begriffsverwendung ähnlich bemerkt Bonaventura, der in vieler Hinsicht ein Antipode des Thomas war, einmal:

> »All das zeigt eher Verrücktheit als Philosophie oder irgendeine Vernunft an.«[49]

Albertus Magnus sieht mitunter bloße Trugschlüsse an die Stelle der Philosophie treten, und zwar häufig aus philosophischer Unbedarftheit:

> »Nicht nur aus der Sicht der Theologen ist also falsch, was sie behaupte, sondern auch vom Standpunkt der Philosophie. Der Grund für diese Behauptung liegt aber in der Unwissenheit über die Philosophen, weil viele Pariser [Magister] nicht der Philosophie, sondern Sophismen gefolgt sind.«[50]

dederunt se philosophi et etiam ipse Salomon; Duns Scotus, Reportata Parisiensia, IV, d. 49, q. 2, n. 1 (Opera omnia, ed. L. Vivès XXIV, Paris 1894, col. 625 a): *philosophus noster Paulus*. Wenn nicht anders angegeben, sind alle Übersetzungen vom Verfasser.

48 In De trin., q. 2, a. 3 (ed. Leon. L, p. 99, l. 137–140): *si quid autem in dictis philosophorum inuenitur contrarium fidei, hoc non est philosophiae, set magis philosophiae abusus ex defectu rationis.*

49 Sent. II, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, ad 2 (Opera omnia, II, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1885, 24 a): *Haec omnia dementiam indicant magis quam philosophiam vel rationem aliquam*; d. 18, a. 2, q. 1 (446 a): *Hoc autem ponere non est philosophia, sed manifesta insipientia* [»Dies zu behaupten, ist nicht Philosophie, sondern offenkundige Torheit«].

50 De quindecim problematibus, I (ed. Col. XVII/1, p. 34, l. 53–57 [Übers. H. Anzulewicz, leicht geändert]; II (p. 35, l. 57–58); III (p. 36, l. 6–9; 13–14; 26; VI (p. 38, l. 30): *quod proponunt, non est philosophicum*; VII (p. 38, l. 84–p. 39, l. 4; p. 39, l. 12–13); VIII (p. 41, l. 6–9); IX (p. 41, l. 42): *pseudophilosophus*; (l. 49–50); X (p. 41, l. 52–53; p. 42, l. 39–42); XIII (p. 43, l. 24–29); De unit. intell., prael. (ed. Col. XVII/1, p. 3, l. 53–57): *est autem haec disputatio difficilis multum, nec ad eam admittendi sunt, nisi qui nutriti sunt in philosophia, quia quicumque alii sunt, verba quidem audire possunt, sed ad intellectum non sunt idonei* [»Diese Untersuchung ist jedoch sehr schwierig, und zu ihr dürfen nur solche zugelassen werden, die in Philosophie ausgebildet sind, weil es irgendwelche anderen gibt, die zwar die Worte vernehmen, zu ihrem Verständnis aber