

|                     |  |
|---------------------|--|
| <b>Zeitschrift:</b> | Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg |
| <b>Band:</b>        | 34 (1987)  |
| <b>Heft:</b>        | 1-2  |
| <b>Artikel:</b>     | Neue Perspektiven für die Erforschung der mittelalterlichen Philosophie  |
| <b>Autor:</b>       | Imbach, Ruedi  |
| <b>DOI:</b>         | <a href="https://doi.org/10.5169/seals-760948">https://doi.org/10.5169/seals-760948</a>  |

### **Nutzungsbedingungen**

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

### **Conditions d'utilisation**

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

### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 19.02.2026

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

RUEDI IMBACH

## Neue Perspektiven für die Erforschung der mittelalterlichen Philosophie

*Diskussion einer Veröffentlichung von: L.-M. De Rijk: La philosophie au Moyen Age. – Leiden: E.J. Brill 1985, 244 S.*

Wenn ein Philosophiehistoriker, der sich internationaler Berühmtheit erfreut, ein Buch veröffentlicht, das den vielversprechenden Titel trägt «La Philosophie au Moyen Age», dann greift der Liebhaber mittelalterlichen Denkens mit wachem Interesse danach. Im Falle des zu besprechenden Buches von L.M. De Rijk wird er nicht enttäuscht sein. Zwar handelt es sich nicht um ein Handbuch der Philosophiegeschichte im landläufigen Sinne, das den Anspruch erhebt, das Ganze der mittelalterlichen Philosophie in mehr oder weniger strenger chronologischer Abfolge darzustellen, sondern eher um ausgewählte Kapitel, die aus verschiedenen Perspektiven des Verf.s Konzeption des behandelten Gegenstandes vergegenwärtigen sollen. Allerdings sind diese Streiflichter – vor allem in *methodologischer Hinsicht* – grundlegend und neuartig, so daß der Titel des Buches zu Recht gewählt wurde. Paradoxerweise gilt dies gerade deshalb, weil der Verf. den Leser in eindringlicher und überzeugender Weise darüber belehrt, daß es *die* Philosophie des Mittelalters gar nicht gibt. Jede Darstellung der Philosophiegeschichte beruht auf Vorurteilen, welche die Auswahl und die Sichtweise des Verfassers bestimmen. Der Verf. verbirgt die seinen keineswegs, vielmehr betont er mehrmals eindringlich die Standpunktbezogenheit geschichtlicher Forschung überhaupt.

Die neun Kapitel des zu rezensierenden Buches können ohne Schwierigkeit in zwei Teile gegliedert werden. Im *ersten* Teil legt der Verf. die Ergebnisse seiner langjährigen Beschäftigung mit der Philosophiegeschichte des Mittelalters vor, indem er zum einen den wissenschaftstheoretischen Status der Philosophiegeschichte erörtert (Kap. 1–3) und zum anderen versucht, einen bedeutsamen Aspekt der mittelalterlichen Philosophie, die scholastische Methode, zu klären (Kap. 4). Im *zweiten* Teil (Kap. 5–9) wendet sich der Verf. einigen ausgewählten, inhaltlichen Fragen der mittelalterlichen Philosophie zu.

## 1. Status und Gegenstand der Philosophiehistorie des Mittelalters

1.1 Eine erste Reihe von Problemen, welche besprochen werden, betrifft die Frage der Abgrenzung der mittelalterlichen Philosophie, genauer: Kann die Philosophie des Mittelalters idealtypisch bestimmt werden? Der Verf. kritisiert eingehend *vier* geläufige Vorstellungen einer solchen Determination, welche stets mehr oder weniger explizit auf die Idee eines *Wesens* des mittelalterlichen Denkens rekurrieren. Wer wie E. Gilson und J. Pieper die Harmonisierung von Glauben und Wissen als typisch erachtet, gerät in große Schwierigkeiten, da das Kriterium seine Funktion gar nicht erfüllen kann, es sei denn, man zeige, Siger, Scotus und Ockham hätten eine solche Konkordanz angestrebt (cf. 15–17)! Nicht weniger problematisch ist der Ausdruck «christliche Philosophie» (E. Gilson, J. Maritain), denn, sofern man überhaupt die Möglichkeit einer christlichen Philosophie anerkennt, ist diese Weise des Philosophierens nicht typisch für das Mittelalter: *un terme qui est également valable, pour d'autres époques... n'a aucune valeur typologique* (20). Auch die Bezeichnung Scholastik ist hinfällig. Nach dem Verf. besitzt dieser Begriff nur eine methodische Bedeutung; er meint nämlich «jegliche wissenschaftliche Tätigkeit..., die ganz bestimmte methodische Regeln befolgt» (20). Einer kritischen Prüfung hält auch der Versuch von D. Knowles (The Evolution of Medieval Thought, London 1978), die Eigenart des mittelalterlichen Denkens in drei spezifischen Zügen zu erblicken (Bezug zur Religion, Abhängigkeit von der Antike, scholastische Methode), nicht stand. Jedes Unternehmen, das mittelalterliche Denken idealtypisch zu bestimmen, muß deshalb scheitern. Von mittelalterlicher Philosophie kann man ausschließlich im Sinne einer Arbeitsteilung sprechen, welche sich eingebürgert hat. Ebenso wie das Adjektiv «mittelalterlich» ist dieser Titel inhaltlich neutral zu deuten und besitzt eine exklusiv chronologische Bedeutung, die sich auf Personen, Texte und Ereignisse bezieht, welche zwischen 500 und 1500 situiert werden können (cf. 23–24).

Die Probleme hinsichtlich des Gegenstandes der untersuchten Disziplin sind damit aber keineswegs bereinigt, vielmehr bleibt zu zeigen, daß jegliche objektiv begründete Periodisierung (*périodisation intrinsèque*) unmöglich und absurd ist (z.B. 26), da eine solche Einteilung notwendigerweise eine objektive Gegebenheit der Vergangenheit voraussetzt. Diese Voraussetzung der bekämpften Position in all ihren Schattierungen führt zur eigentlichen *Crux* aller Theorie der Geschichte, welche natürlich in einer philosophiegeschichtlichen Betrachtung eingeschlossen ist. Was ist eine historische Tatsache (*historical fact, fait historique*)? Der Verf. setzt in diesem Kontext zu einer ebenso subtilen wie fundamentalen Analyse an, in deren Verlauf er vor allem den Unterschied zwischen Ereignis (*événement*) und Tatsache (*fait*) genau untersucht. Die Kritik verschiedener Auffassungen führt zum Ergebnis, daß es nicht nur angebracht ist, verschiedene Arten physischer und mentaler Entitäten zu unterscheiden, sondern auch, daß das Ereignis sowohl als physische als auch als mentale Entität

einzustufen ist. Die «Tatsache» dagegen ist in jedem Falle als mentale Entität zu verstehen, und zwar als jene Art von Entitäten, welche am meisten von der Substanz in ihrer ontischen Solidität entfernt ist. Deshalb ergibt sich aufgrund der durch semantische Analysen gestützten Erörterungen folgendes Fazit: *il est impossible d'être plus mental et d'être plus éloigné du physique que c'est le cas avec «faire»* (46). Weil daraus folgt, daß die propositionale Struktur für die Tatsache konstitutiv ist (49), erhellt, daß man nicht länger von «objektiven Tatsachen» sprechen kann (53). Die *histoire-réalité* ist deswegen ein Grenzbegriff, auf den man zwar nicht verzichten kann, der aber für den Historiker nicht brauchbar ist. Er arbeitet nur mit der Geschichte als erkannter, d.h. als immer schon interpretierter (54). Da der Verf. allerdings sowohl eine Ontologisierung der Geschichte wie eine idealistische Konstruktion vermeiden will (56), stellt sich die Frage, wann eine deskriptive Aussage (Tatsache) als wahr anerkannt werden kann (56). In diesem Zusammenhang können die erweiterte *Paradigmatheorie* von Th.S. Kuhn und M. Foucaults Begriff der *épistème* weiterhelfen: Das Paradigma strukturiert die total unbestimmte Wirklichkeit zum Ereignis und zur Tatsache (57) und ermöglicht zugleich, daß eine Tatsache als wahr anerkannt werden kann: *le paradigme est ce qui est constitutif pour toute expérience de la réalité* (64). Der kritische Historiker muß sich also bewußt sein, daß nicht nur seine eigene Sicht der Geschichte, sondern auch seine Quellen paradigmatisch vorbestimmt sind. Nur auf diese Weise wird es ihm gelingen, ein objektivistisch-ontologisches – naives – Vorverständnis der Geschichte zu vermeiden (64).

Diese ausführliche Rechenschaft über die Tätigkeit des Philosophiehistorikers zeitigt direkte Konsequenzen für die Historiographie der mittelalterlichen Philosophie, namentlich was die Einteilung derselben betrifft. Da eine idealtypische Bestimmung des mittelalterlichen Denkens unmöglich ist, öffnet sich der Blick für die Bewegtheit und Vielfalt des Denkens. Will man versuchen, die Entwicklung – im Rahmen der verbleibenden Möglichkeiten – zu periodisieren, dann müssen nach De Rijk zwei Arten von Impulsen unterschieden werden, welche zusammen eine Abgrenzung gewisser Etappen ermöglichen. Das erste Motiv ist soziologisch, das zweite dagegen autonom wissenschaftlich. Während *vor* dem Jahre 1000 der außenwissenschaftliche Impuls *vor* allem ausschlaggebend war (77), ist im XI. und XII. Jahrhundert eine spezifische wissenschaftliche Erneuerung feststellbar. Darauf folgt die Periode der Universitäten (80). Diese Dreiteilung, die sich wertende Urteile versagt, liefert nach De Rijk ein Arbeitsschema sowie ein didaktisches Hilfsmittel (80), welche die Nachteile einer typologischen Bestimmung umgeht und deshalb den Weg freimacht für eine unvoreingenommene Begegnung mit der Verschiedenheit der mittelalterlichen Ansätze.

1.2 Die leider allzu knappe Zusammenfassung der eindringlichen Erörterungen zum wissenschaftlichen Status philosophiehistorischer Forschung können nur unzureichend Rechenschaft geben von der Bedeutung, die diesen Ausführungen zukommt. Es wäre gewiß übertrieben, wollte man behaupten, sie behöben das eindeutig bestehende *methodische Defizit* der Philosophiehistorie des Mittelalters endgültig, aber sie befördern diese Reflexion in ganz entscheidender Weise. Die Thesen von De Rijk werden sicher auf Widerspruch stoßen,

aber ich bin überzeugt, daß sie eine fruchtbare Diskussion anregen können. Nach meiner Einschätzung sind sie vor allem als gelehrtes und überzeugendes Plädoyer für ein *offenes Verständnis* des mittelalterlichen Denkens zu lesen. Wenn ich in diesem Zusammenhang den Begriff «Offenheit» verwende, verstehe ich ihn im folgenden Sinne: De Rijk ist darum bemüht, eine naiv objektivistische Sicht der Geschichte zu widerlegen. Diesem Vorhaben dient die ausführliche Erörterung von *historical fact*. Zugleich aber gilt es, eine inhaltlich vorbelastete Perspektive des Mittelalters, wie sie durch die neuscholastische Engführung zustande kam, zu überwinden. Der Nachweis, eine idealtypische Charakterisierung des mittelalterlichen Denkens sei unmöglich, verfolgt dieses Ziel. Diese offene Sichtweise, welche sowohl das Fortschritts- wie auch das Dekadenzmodell kritisieren muß, ermöglicht es, einen Denker des XII. Jahrhunderts wie Abälard oder einen Philosophen des XIV. Jahrhunderts wie Ockham in seiner Besonderheit zu würdigen, ohne daß er immer schon als bloße Vorstufe oder als bedauerliche Zerfallserscheinung angesehen werden muß.

Das Vorhaben von De Rijk, solche historiographische Offenheit zu begründen, ist *wegweisend*. Eine Frage allerdings, deren Bedeutung ich hervorheben möchte, wird dabei ausgeblendet: Es ist jene nach der *Funktion* der philosophiehistorischen Tätigkeit. Zwar wird der Philosophiehistoriker darüber belehrt, *was* er tut. Es werden zahlreiche Mißverständnisse seines Tuns ausgeräumt, aber es bleibt offen, *warum* er es unternimmt, philosophiehistorische Studien zu treiben. Ich meine, daß gerade Kuhns Begriff des Paradigmas, auf den sich De Rijk bezieht, darauf hinweisen könnte, worin eine der Aufgaben der Philosophiegeschichte bestehen könnte, nämlich im Nachweis der eigenen paradigmatischen Befangenheit des Betrachters. Wenn es richtig ist, daß sowohl der Historiker wie auch seine Quelle paradigmatisch vorbestimmt sind, dann kann aus der Konfrontation der beiden Ansätze eine produktive «Störung» entstehen, die eine ganz spezifische kritische Funktion im Denken der Gegenwart erfüllen kann. In seinen letzten Schriften hat Michel Foucault die Aufgabe der Philosophiehistorie in diese Richtung gedeutet, wenn er z.B. sagt: *que vaudrait l'acharnement du savoir s'il ne devait assurer que l'acquisition des connaissances, et non pas, d'une certaine façon et autant que faire se peut, l'égarement de celui qui connaît?* (L'usage des plaisirs, Paris 1984, 14). Oder wenn er fortfährt: *mais qu'est-ce donc que la philosophie aujourd'hui... si elle n'est pas le travail critique de la pensée sur elle-même ? et si elle ne consiste pas, au lieu de légitimer ce qu'on sait déjà, à entreprendre de savoir comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement ?* (p. 14–15). Die programmatischen Aussagen Foucaults bedürften gewiß einer umsichtigen Interpretation. Sie seien hier im Sinne einer weiterführenden Andeutung zitiert, nicht zuletzt um die Dringlichkeit der angesprochenen Thematik zu bestätigen.

## 2. Philosophie und scholastische Methode im Mittelalter

2.1 Die Streitfrage, ob im Mittelalter überhaupt eine Philosophie existiert habe, kann nach De Rijk ohne allzu große Schwierigkeiten beantwortet werden. Es gab in dieser Epoche Schriften, die diesen Namen in Anspruch nahmen, und Fachleute, die sich selbst als Philosophen bezeichneten (cf. 65–68). Wer also wissen will, was mittelalterliche Philosophie war, muß die Texte befragen und darf nicht fraglos moderne und zeitgenössische Kriterien anwenden. Zwar steht das mittelalterliche Denken in der Nachfolge der antiken Philosophie, aber es entwickelt seine Eigendynamik, die nicht zuletzt durch die Konfrontation zwischen christlichem Glauben und rationalem Diskurs wesentlich gefördert wurde. Der Einfluß des Christentums hat nicht nur eine «radikale Veränderung des philosophischen Horizontes» (71) bewirkt, sondern zu entscheidenden Neuerungen geführt. Wie ein interessanter Text von Aureoli (zit. 72) bestätigt, gab der Glaube Anlaß zu neuen Beweisführungen und Gedanken, von denen die vorchristlichen Denker nichts wußten und wissen konnten.

Obschon also der Begriff der Philosophie im Mittelalter vieldeutig war und in seiner Verschiedenheit anerkannt werden sollte, kann nicht geleugnet werden, daß die *scholastische Methode* einen wichtigen Platz einnahm. Sie ist nach den Worten des Verf.s der Rahmen, in dem sich das Denken des Mittelalters entfalten konnte (82). De Rijk widmet diesem Thema ein eigenes Kapitel, das eine nähere Betrachtung verdient (82–105).

Keines der bisherigen Deutungsmuster der scholastischen Methode ist befriedigend, da alle namhaften Autoren, die sich dazu geäußert haben (vor allem M. Grabmann, aber auch M. de Wulf und B. Geyer), Methode und Inhalt miteinander vermengt haben (84). De Rijk anerkennt nur den methodischen Aspekt der scholastischen Methode. Sie ist durch den Gebrauch eines *konstanten Systems von Begriffen, Unterscheidungen, Definitionen, Satzanalysen, Argumentations- und Disputationstechniken* gekennzeichnet (cf. 85) und wurde erstmals auf der Grundlage gewisser boethianischer Elemente von Abälard (in seinem Prolog zu *Sic et non*) konsequent angewendet (96). Für das Verständnis und die Entstehung dieser Methode ist der Begriff der *auctoritas* grundlegend (88). Aus diesem Grunde legt der Verf. 90–96 eine Zusammenstellung der Autoritätstexte in den verschiedenen Wissensbereichen vor. Der eigentliche Kern des genannten Vorgehens ist, wie schon der Prolog von *Sic et non* zeigt, die *semantische Analyse* (97–98), ein Vorgehen, welches glaubt, durch die Klärung der Bedeutung sprachlicher Ausdrücke, philosophische Probleme lösen zu können. Vor allem im Bereich der Semantik hat die mittelalterliche Logik innoviert und die aristotelische Logik überholt (98). Allerdings umfaßt die scholastische Methode auch ein *pädagogisch-didaktisches* Moment, das mit dem Lehrbetrieb der mittelalterlichen Universitäten zusammenhängt (vor allem die *quaestio*; 99–103).

2.2 De Rijks Deutung der scholastischen Methode überzeugt; seine Kritik an den Vorgängern trifft zweifelsohne ins Schwarze: Der methodische Aspekt

wurde zum Nachteil des inhaltlichen allzusehr vernachlässigt. Der Primat der *semantischen Analyse* ist unbestreitbar, wenn auch in diesem Punkt vielleicht eine Gewichtsverlagerung vom XII. bis zum XIII. Jahrhundert festzustellen ist. Die wichtigen Aussagen über die Rolle der *auctoritas* führen mich zu einer weiterführenden Bemerkung. Ohne einen neuen Versuch einer idealtypischen Charakterisierung der mittelalterlichen Philosophie versuchen zu wollen, bin ich trotzdem beeindruckt vom Gewicht, das im Mittelalter der *Text* besitzt. Wissensaneignung, Wissensvermittlung vollzieht sich vornehmlich als Interpretation von Texten. Das gilt nicht nur für die Theologie, sondern auch für die Philosophie, so daß man die Formulierung wagen könnte, das *Philosophieren* vollziehe sich in erster Linie im Kommentieren von Texten, wobei dieser Kommentar wiederum ganz bestimmten Auslegungsregeln folgt. Dieser Sachverhalt mag auch die überragende Funktion der Buchmetapher im Mittelalter erklären. Allerdings muß man sich auch hier vor einer verallgemeinernden Formulierung hüten, gibt es doch eindeutige Zeugen für ein gegenläufiges Verständnis der Philosophie, man denke an Bacon, Lull, Petrarca und Cusanus.

Die überragende Rolle des Textes liefert auch einen Hinweis zur Lösung einer Frage, die De Rijk zwar aufwirft, aber nicht abschließend beantwortet: Warum hat sich die scholastische Methode im Mittelalter in der bekannten Weise entwickeln können (vgl. 86)? Ich vermute, daß eine Antwort mit der erwähnten Funktion von Texten – der Text als verbindlicher Zeuge der Wahrheit – zusammenhängt. Der Konflikt der Interpretationen und Texte, das Zugleich ihrer Autorität und ihres Gegensatzes und das Postulat einer Wahrheit forderte zur Zeit Abälards ein Vorgehen, das einen Weg freilegt zur Überwindung der Gegensätze. Es ist in diesem Zusammenhang gewiß nicht belanglos, daß, wie der Verf. erinnert (96), die scholastische Methode in ihren Ansätzen im Bereich des Kirchenrechts entwickelt wurde, d.h. anhand von Texten, die einen verpflichtenden und verbindlichen Status besitzen. Zweifelsohne ist die scholastische Methode nicht das kennzeichnende Merkmal der mittelalterlichen Philosophie, zweifellos ist die *Methode* das entscheidende Moment, zweifellos gibt es auch nach dem Mittelalter scholastisches Denken, aber die Entstehung und Entfaltung dieses Denkens im Mittelalter ist dennoch an präzise *historische* Bedingungen geknüpft. Diese präzisen historischen Bedingungen sind aber sicher auch dafür verantwortlich, daß die scholastische Methode zu verschiedenen Zeiten verschiedene Aufgaben erfüllte. Der Gegensatz zwischen XII. und XIII. Jahrhundert liefert dafür ein aufschlußreiches Beispiel. Während Abälard die sog. scholastische Methode dazu gebrauchte, gegensätzliche Aussagen der christlichen Tradition aufzuheben (eine *concordantia discordantium*), steht ein Denker des XIII. Jahrhunderts vor ganz anderen Schwierigkeiten. Die Aristotelesrezeption schafft eine neue Ausgangslage und gefährdet die Einheit der christlichen Weltsicht. Wer versuchen wollte, die Konkordanz – und die Einheit der Wahrheit – aufrechtzuerhalten, mußte wie Thomas mit Hilfe des scholastischen Instrumentariums den Nachweis erbringen, daß sich die philosophische und die theologische Tradition nicht widersprechen können. Das Bekanntwerden des aristotelischen Textmaterials eröffnete aber zugleich einen anderen Weg: Man konnte sich damit begnügen, die Texte des Philosophen zu

deuten, ohne auf die Übereinstimmung mit der Wahrheit des Glaubens Rücksicht zu nehmen. Auch eine solche exklusive Aristotelesexegese, wie sie z.B. von Siger versucht wurde, bediente sich der scholastischen Methode, aber gelangte zu Resultaten, welche die Einheit der christlichen Weltsicht *bedrohen* konnte. Auch das Beispiel der scholastischen Methode bestätigt also die Vielfalt des mittelalterlichen Denkens.

### 3. Die Metaphysik des Aquinaten

3.1 Nach einer kritischen Diskussion der Argumente für die Existenz Gottes, vor allem bei Anselm, Thomas und Ockham, widmet De Rijk zwei Kapitel der Metaphysik des Thomas von Aquin (142–182). Die geläufige Hochschätzung des Aquinaten, der als Vollender der mittelalterlichen Philosophie gepriesen wird, ist in erster Linie der Ausdruck einer Werthierarchie des Interpreten, für den Ordnung und Harmonie, Maß und Mitte ein Ideal darstellen (cf. 143–145). Der Verf. teilt diese Auffassung nicht.

Das Metaphysikverständnis des Aquinaten, wie es vor allem im Proömium zum Metaphysikkommentar zum Ausdruck kommt (149–152), steht in der Tradition und ist nicht originell (152). Die Originalität des Thomas zeigt sich erst, wenn er die aristotelischen Denkmuster verläßt, beispielsweise in der Auslegung der berühmten Stelle aus dem *Perihermeneias*, wo Aristoteles sagt, das «ist» bedeute nichts (16b23). In seinem Kommentar (I, lect. 5, nn. 71–73) trennt sich Thomas vom Stagiriten, wenn er sagt: *est simpliciter dictum significat in actu esse* (vgl. dazu 153–155). Die Transformation des Seinsverständnisses ist vor allem dem neuplatonischen Einfluß zuzuschreiben, von dem Thomas den Gedanken eines *ipsum esse* übernommen hat (157–159). Der Verf. teilt hinsichtlich dieses Punktes die Thesen von K. Kremer (Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin, Leiden 1966). Allerdings hat Thomas den Neuplatonismus – vor allem den Areopagiten – in zweifacher Hinsicht korrigiert, indem er das Sein selbst mit dem höchsten Prinzip identifiziert und den Ideen-Formen keine von Gott unabhängige Existenz zuschreibt (161). Obschon bereits Porphyrius in seinem *Parmenideskommentar* Gott und das Sein identifiziert hat, glaubt De Rijk, Thomas habe diese Korrektur aufgrund seines christlichen Gottesverständnisses (conception chrétienne de Dieu) vollzogen, wiewohl diese Ineinssetzung nicht als typisch christlich bezeichnet werden kann (163).

Bezüglich des Thomistischen Gottesverständnisses diskutiert der Verf. die gegensätzlichen Positionen von Gilson und Kremer, von denen der erste die Identität von Sein und Wesen in Gott im Sinne der Existenz, der zweite im Sinne der Vollkommenheit auslegt. Obgleich Thomas' Ansatz ambivalent ist, zeigt die Zurückweisung des anselmianischen Argumentes, daß es sich letztlich doch um eine Metaphysik der Existenz handelt (168). Zu einem ähnlichen Ergebnis führt auch die Diskussion der Zusammensetzung von Sein und Wesen in den endlichen Seienden: Thomas hat den leeren Seinsbegriff des Aristoteles mittels der neuplatonischen Formenmetaphysik angereichert, ohne allerdings

die aristotelische Existenzdeutung ganz aufzugeben (173). Das Verhältnis von neuplatonischen und aristotelischen Elementen ist deshalb sehr komplex, wie auch die Analyse des ontologischen und noetischen Primates des Seins (174–177) deutlich macht. Daß der Versuch einer Synthese der beiden Traditionen allerdings letztlich zum Scheitern verurteilt ist, läßt sich nach De Rijk anhand der *Analogie* nachweisen (182). Diese Lehre ist ebenso inkonsistent, wie die thomistische Lösung des Universalien- und des Individuationsproblems (177–180). Während das erste Problem für Thomas eigentlich gar nicht existiert, weil «der Parallelismus von Sein und Denken» alles erklärt (178), liefert die Theorie der Materie als Individuationsprinzip keine brauchbare Antwort auf die behandelte Frage.

3.2 Die Grundrichtung von De Rijks Thomasdeutung im Sinne einer *nicht* gelungenen Synthese von neuplatonischem und aristotelischem Gedankengut widerspricht der landläufigen und weitverbreiteten Tendenz, Thomas als Denker der geglückten Harmonie zu rühmen. Sie ist deshalb anregend und diskussionswürdig, weil sie die Spannungen, die zweifelsohne im Denken des Thomas bestehen, nicht glättet, sondern offenlegt. In ähnlicher Weise hat neuerdings, obwohl aus ganz anderer Perspektive, W. Kühn versucht nachzuweisen, daß sich die Philosophie des Thomas «in der Analyse gewisser Grundtheoreme als uneinheitlich und nicht harmonisierbar erweist» (Das Prinzipienproblem in der Philosophie des Thomas von Aquin, Amsterdam 1982, S. XXVI). Was De Rijk von den Verehrern des Thomas sagt (on loue saint Thomas... du point de vue du propre système de valeur, 144), gilt auch von den Kritikern. Lob und Kritik sind standpunktbezogen. Eine kritische Auseinandersetzung mit Thomas aus philosophischer Sicht steht in vielen Punkten noch aus. Trotzdem scheint mir, der Verf. werde Thomas nicht ganz gerecht. Es ist im Rahmen dieser Besprechung nicht möglich, alle Einzelheiten zu diskutieren. Ich muß mich auf einige Marginalien beschränken. Wenn ich den Verf. richtig verstehe, erblickt er in der nicht ganz gelungenen Synthese des neuplatonischen mit dem aristotelischen Seinsverständnis die Eigenart der Thomasischen Metaphysik (vgl. vor allem 161, 173, aber auch 178, 182). Ich befürchte, daß diese Interpretation zu stark durch die Kontroverse zwischen Kremer und Gilson vorbelastet ist. Beide zu Rate gezogenen Autoren bedienen sich einseitiger Deutungsmuster. Ich hätte einer durch Gilson und Kremer gefilterten Diskussion eine kritische Analyse zentraler Texte vorgezogen (wie z.B. 152–156), zumal in dieser Diskussion Ausdrücke wie «neuplatonisch», «aristotelisch» verwendet werden. Der historisch präzise Sinn dieser Qualifikative ist meines Erachtens aber durchaus nicht klar.

#### 4. Suppositio naturalis

4.1 Die Vorbehalte, welche hinsichtlich der Thomasdeutung anzumelden waren, gelten in keiner Weise für die letzten beiden Kapitel des Buches, von denen das erste der *suppositio naturalis* gewidmet ist. Mit großer Sorgfalt und ebenso großer Originalität stellt der Verf. einige Besonderheiten der mittelal-

terlichen Sprachphilosophie vor. Dieses Kapitel verbindet in beachtlicher Weise die historische mit der philosophischen Betrachtung. Die Thematik der *suppositio naturalis* wurde von den Logikern des XIII. Jahrhunderts als zusätzliche Form der Supposition eingeführt (vor allem Petrus Hispanus, 1250–1267, aber auch Wilhelm von Sherwood, 1250–1267). Von den spätmittelalterlichen Logikern wurde diese Art der Supposition allerdings wieder aufgegeben, wenn man von Vinzenz Ferrer, Buridan und einigen Albertisten des XV. Jahrhunderts absieht. Über Johannes a S. Thoma hat allerdings dieses Lehrstück bis in die Neuscholastik nachgewirkt (J. Gredt, J. Maritain, 202). Diese Sonderlehre ist, wie der Verf. zu Recht mehrmals betont, in ausgezeichneter Weise geeignet, um die Schwierigkeiten sichtbar zu machen, welche die Sprachphilosophie des Mittelalters zu bewältigen hatte. Die *suppositio naturalis*, wie Petrus sie versteht, steht zwischen der *significatio*, welche auf die bedeutete Sache verweist, und der *suppositio* im üblichen Sinne, welche die Verwendung eines Substantivs für eine Sache im Satzkontext meint (vgl. 184). Das eigentümliche der *suppositio naturalis* besteht darin, daß sie nicht vom Satzkontext abhängt (per se sumptus) und daß sie «natürlich» ist. Während die bisherige Forschung entweder die Loslösung vom Satzkontext schlechthin verneinte (E. Moody) oder darunter, wie Ph. Boehner, die natürliche Suppositionsfähigkeit eines signifikativen Ausdrucks verstand, kann De Rijk nachweisen, daß die *suppositio naturalis* zwar kontextbezogen ist, aber der gemeinte Kontext nicht als *propositio* gedeutet werden darf. Obwohl im Detail Unterschiede zu vermerken sind, darf die Lehre Sherwoods mit derjenigen von Petrus Hispanus verglichen werden, jedenfalls antwortet sie auf dieselbe Aporie, welche auch Petrus zur Einführung dieser besonderen Art der Supposition veranlaßte. Es ist dies die nach dem Verf. allen Denkern des Mittelalters gemeinsame Annahme einer von der Supposition zu unterscheidende *significatio* der sprachlichen Ausdrücke. Diese «hypothèque néfaste» (183) des mittelalterlichen Denkens, nach der ein Terminus von sich aus auf ein Bedeutetes (*significatum*) verweist, schließt ein, daß ein Ausdruck eine von jeglichem Kontext unabhängige Bedeutung besitzt (192). Damit hängt zusammen, daß die mittelalterliche Sprachphilosophie die Denotation und die Konnotation oder die Extension und die Intension nicht mit ausreichender Klarheit unterschieden hat (203). Die Entstehung, so darf man folgern, der Lehre von der *suppositio naturalis*, hängt also mit dem Fehlen dieser Abgrenzung zusammen. Indessen zeigt gerade die Ausbildung der Suppositionstheorie im allgemeinen und jene der erwähnten Doktrin im besonderen, daß die mittelalterlichen Logiker die Notwendigkeit einer *contextual approach* wahrgenommen haben, aber nicht die Mittel besaßen, aus dieser Einsicht die Konsequenzen zu ziehen (vgl. 183–184; 192, 193). Diese Notwendigkeit läßt sich insbesondere daran ablesen, daß die meisten Logiker des XIV. Jahrhunderts die natürliche Supposition aufgegeben haben. Allerdings scheint aus der heutigen Perspektive eher die *significatio* als die *suppositio naturalis* überflüssig zu sein (192).

Obwohl Buridan mit der Position des Nominalismus, der vor allem leugnet, daß es andere als konkrete, individuelle Seiende gibt (vgl. 195; 196–197), vertraut war, hat er erstaunlicherweise auch die Lehre der natürlichen Supposition

verteidigt (197–198). Aber auch in diesem Falle indiziert dieser Rückgriff auf die *antiqui logici* (vgl. 199) ein Problem: Mit Hilfe der natürlichen Supposition versucht Buridan nämlich wissenschaftliche Aussagen zu legitimieren. Zwar existieren auch für ihn nur individuelle und contingente Einzeldinge, aber man kann wissenschaftliche Aussagen trotzdem rechtfertigen, sofern man berücksichtigt, daß die *nomina* im Gegensatz zu den Verben die Zeit nicht mitbedeuten. Die «Namen» stehen also für alle Individuen aller Zeiten. Diese Möglichkeit wird von Buridan *suppositio naturalis* genannt (vgl. 197).

Auf den ersten Blick könnte man vermuten, es handle sich bei der natürlichen Supposition um eine eher marginale und letztlich belanglose Subtilität der mittelalterlichen Logik. Diese Vermutung wird durch die sehr aufschlußreiche Darstellung von De Rijk dementiert. Anhand dieser Sonderlehre lassen sich nicht nur folgenreiche sprachphilosophische Voraussetzungen verschiedener mittelalterlicher Denker aufdecken, sondern es können ebenfalls nicht ganz nebensächliche Probleme hinsichtlich des Verhältnisses von Sprache und Wirklichkeit erörtert werden. Dieses Kapitel ist ein beredter Beleg für die Originalität der mittelalterlichen Logik. Im Mittelalter wurde der Gegensatz von individueller Wirklichkeit und universaler Sprache intensiver problematisiert als in der Antike, vor allem aber haben mehrere Philosophen klar erkannt, daß die Bezeichnungsfunktion sprachlicher Ausdrücke vom Kontext des Satzes abhängt.

## 5. Skeptizismus im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit

5.1 Im neunten Kapitel (204–218) greift der Verf. die These von H. Popkin auf, das frühzeitliche Denken sei als Reaktion auf die pyrrhonische Krise des XVI. Jahrhunderts zu verstehen (statt der S. 234 genannten Artikel, die aus den Jahren 1953–1956 stammen, wäre jetzt auf das umfängliche Buch desselben Autors zu verweisen: *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley–Los Angeles–London 1979). Aus dieser These ergibt sich die Frage, ob das mittelalterliche Denken zur Entstehung und Überwindung der genannten Krise einen Beitrag geleistet habe (205). Popkins Voraussetzung, das Mittelalter habe im erwähnten Prozeß überhaupt keine Rolle gespielt, bedarf einer Prüfung. De Rijk kann auf eine äußerst wichtige und nach meiner Kenntnis bisher vernachlässigte Quelle von Pierre Bayles Pyrrhonartikel in seinem *Dictionnaire* hinweisen, nämlich die *Disputationes theologicae* und der *Cursus philosophiae* des Jesuiten Roderigo Arriaga (1592–1667; vgl. 207–208), der zweifelsohne mit den scholastischen Disputen vertraut war. Allerdings erfordert das Verhältnis von mittelalterlichem und frühneuzeitlichem «Skeptizismus» weiterer Klärung. Der pyrrhonische Skeptizismus, den Montaigne vor allem durch Sextus Empiricus kennt und welcher letztlich am platonisch-aristotelischen Ideal der Wissenschaft festhält, aber dessen Unmöglichkeit proklamiert, führt Montaigne zu einer «skeptischen Poesie», die einen Fideismus impliziert (211–

212). Die akademische Skepsis, vor allem des Karneades, schlägt dagegen ein alternatives Erkenntnismodell vor, nämlich den Probabilismus. Wie verhält sich der mittelalterliche «Skeptizismus» zu diesen beiden Grundformen antiker Skepsis? Dieser Kritizismus, dessen Quellen namentlich in einer einzigartigen Betonung der Kontingenz, wie sie vorwiegend in der Franziskanerschule Ausdruck fand, zu suchen sind, erwächst nach De Rijk aus einer intensiven Reflexion über die Grenzen menschlicher Erkenntnis (218), in der besonders die Rolle des erkennenden Subjekts zur Diskussion steht. Jedenfalls – dies dürfte die nicht explizit ausgesprochene These des Verf.s sein – hat die mittelalterliche Kritik die erkenntnistheoretische Grundlagenreflexion gefördert und auf diese Weise die Entstehung und Überwindung der pyrrhonischen Krise mitbedingt.

5.2 Die durch dieses Kapitel eröffneten Perspektiven verdienen eine Vertiefung und Weiterführung, wie der Verf. selbst anmerkt (218). Immerhin scheinen mir die aufgeworfenen Fragen und Vorschläge äußerst bedenkenswert. Zu verschiedenen Aspekten liegen übrigens bereits wichtige, aber nicht berücksichtigte Forschungen vor. Ich verweise vor allem auf die hervorragenden Untersuchungen von Charles Schmitt, sei es zur Rezeption der Akademischen Skepsis im XVI. Jahrhundert (*Cicero scepticus. A Study of the Influence of the Academia in the Renaissance*, Den Haag 1972), sei es zum jüngeren Pico (Gianfrancesco Pico della Mirandola, 1469–1533, and his Critique of Aristotle, Den Haag 1967). Beide Werke korrigieren m.E. das etwas einseitige Bild, das Popkin von der Skepsis des XVI. Jahrhunderts entwirft. Schmitt gibt überdies wichtige Hinweise zur Auseinandersetzung Heinrichs von Gent mit den Argumenten der akademischen Skepsis.

Der Verf. besitzt keine hohe Meinung von Montaigne. Er teilt zudem die Auffassung Popkins, es bestünden gar keine Beziehungen zwischen dem mittelalterlichen Kritizismus und dem Skeptizismus von Montaigne. Diese Annahmen müssen nuanciert werden. Zweifelsohne hat Montaigne kaum mittelalterliche Texte gelesen (obwohl er die *Theologia naturalis* des Raymundus Sabundus übersetzt hat!), aber in seinem *Essai II*, 12, der sog. *Apologie de R. Sebond*, stößt man bei aufmerksamer Lektüre auf ziemlich eindrückliche Reminiszenzen der Lehre von der doppelten Macht Gottes und deren Zusammenhang mit dem Zweifel an der Verlässlichkeit menschlichen Erkennens (vgl. dazu meinen Artikel «Et toutefois nostre outrecuidance...», in: Höffe/Imbach (Hrsg.), *Paradigmes de théologie philosophiques*, Fribourg 1983, 99–119). Dieser Hinweis bestätigt übrigens nur die Anmerkung des Verf.s S. 208, die Montaigne-Forschung besitze ein ziemlich rudimentäres Bild des mittelalterlichen Denkens.

## 6. Folgerungen

Die Ausführlichkeit der vorangehenden Bemerkungen zeugt bereits vom Interesse, welches das Studium des Buches von De Rijk zu wecken vermochte. Es scheint mir, daß es in mancher Hinsicht Impulse für eine Neubesinnung der

Historie der mittelalterlichen Philosophie vermitteln kann. Viele Anregungen werden leider nur beiläufig erwähnt. Einige Postulate werden zwar aufgestellt, aber nicht eingelöst. Aus diesem Grunde sollen hier einige *grundsätzliche* Überlegungen zur Geschichtsschreibung der mittelalterlichen Philosophie vorgelegt werden, die im Zusammenhang mit diesem Buch entstanden sind.

a) Es wurde bereits erwähnt, daß die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie m.E. an einem *methodologischen Manko* leidet. Wenn man die z.T. ziemlich ausholenden methodologischen Erörterungen der Literaturgeschichte betrachtet, ist man erstaunt, wie wenig sich die Philosophiehistoriker des Mittelalters über ihren eigenen Gegenstand und seine angemessene methodische Bewältigung äußern.

b) Das gilt vorerst einmal vom *Gegenstandsbereich* selbst. Es ist trivial daran zu erinnern, daß es um die Erschließung philosophischer Texte geht. Schon schwieriger wird allerdings die Sache, wenn man nach dem Kriterium fragt, welches es ermöglichen soll, philosophische Texte von anderen Textsorten abzugrenzen. Ich bin der Auffassung, daß dem Hinweis von De Rijk zu folgen ist, daß alle jene Texte zur fraglichen Disziplin gehören, welche den Anspruch erheben, «Philosophie» zu vermitteln. Dieses Kriterium, das bewußt auf einen unhistorischen Wertmaßstab verzichten will, bringt allerdings gewisse Schwierigkeiten mit sich, da es den Gegenstandsbereich der Disziplin nicht unerheblich erweitert. Sofern man dieses Kriterium anwendet, müßte Seuses *Horologium*, wo eine *philosophia spiritualis* gelehrt wird, ebenso berücksichtigt werden wie Dantes *Convivio*. Vielleicht ist es angebracht, in Analogie zur Literaturgeschichte von einem «erweiterten» Philosophiebegriff auszugehen. Damit ist der traditionelle Weg, der es vorzieht, nur qualitativ erstrangige und konsistente Texte zu berücksichtigen, keineswegs ausgeschlossen, aber es bedürfte dann einer expliziten methodischen Begründung der Auswahl, welche klärt, *welcher* normative Begriff der Philosophie aus welchen Gründen zum Maßstab erhoben wird. Die von den meisten Philosophiehistorikern stillschweigend zugrunde gelegte These, daß nur jene Texte Beachtung verdienen, deren philosophische Qualität außer Zweifel stehe, ist zumindest *erklärungsbedürftig*, wenn man bedenkt, daß es keineswegs stets diese Texte sind, welche die größte Breitenwirkung erlangt haben. Niemand wird ernsthaft behaupten wollen, die Verbreitung eines Textes liefere einen Wertmaßstab zur Beurteilung, aber ihre Erforschung könnte neue Horizonte eröffnen und veranschaulichen, was im Mittelalter tatsächlich unter Philosophie verstanden wurde. Will man wirklich *Philosophiehistorie* betreiben, dann kann man von der Wirkung eines Textes nicht ganz absehen, ja die Erforschung dieser Wirkung könnte zu seiner besseren Einordnung und Beurteilung beitragen.

c) Der Autor bemerkt mehrmals, man müßte auch die *gesellschaftlichen* (ökonomisch-sozialen) Verhältnisse berücksichtigen. Leider wird dieser Forderung im weiteren Verlauf der Abhandlung nicht Rechnung getragen. Auch hier eröffnet sich ein weites Feld der Forschung, in dem nicht abstrakt über die Beziehung zwischen Philosophie und Gesellschaft verhandelt werden sollte. Vielmehr würde es sich lohnen, die *gesellschaftliche Funktion* der Philosophie im Zusammenhang mit ganz konkreten Fragen zu ergründen, etwa indem man

nicht nur Ideen bespricht und bewertet, sondern die Frage der Adressaten und Rezipienten stellt und die Literaturgattungen stärker berücksichtigt. Überhaupt scheint mir, daß die Funktion der Philosophie mehr Aufmerksamkeit verdiente. Entweder geht man davon aus, die Aufgabe der mittelalterlichen Philosophie erschöpfe sich im Magdienst an der Theologie, oder man wähnt, es gäbe die interesselose Theorie, wie Aristoteles behauptet. Selbst wenn man diese beiden Möglichkeiten als wirklich erachtet, realisieren sie sich in einem je konkreten historischen Kontext und antworten deshalb auf präzise Bedürfnisse, deren Erhellung die Philosophiehistorie mehr Bedeutung zumessen sollte.

d) Die bisherigen Forderungen könnten nur durch eine Vielfalt der *Methoden* eingelöst werden. Ich bin der Meinung, daß verschiedene methodische Ansätze, welche in der Literaturgeschichte entwickelt wurden, auch in der Philosophiehistorie zu fruchtbaren Ergebnissen führen könnten. Es sei hier lediglich auf die *Rezeptionstheorie* und die *Überlieferungsgeschichte* verwiesen. Ganz besonders von der überlieferungsgeschichtlichen Forschung verspreche ich mir neue Perspektiven. Der «Prozeß der Überlieferung» macht die «Funktionen der Texte» sichtbar, «ohne die sie, wenigstens für uns, geschichtlich blind bleiben müssen» (K. Ruh). Man darf sich fragen, ob eine «ganzheitliche Überlieferungsgeschichte» (G. Steer), welche sowohl textgeographische, textchronologische und textsoziologische Aspekte berücksichtigt, bei philosophischen Werken mit weitreichender Breitenwirkung – man denke etwa an *De regimine principum* von Ägidius Romanus – nicht helfen könnte, die Aufgaben und Rollen der Philosophie in der geschichtlichen Welt des Mittelalters deutlicher, d.h. aber differenzierter und kritischer wahrzunehmen. Soll die Rede von der Geschichtlichkeit der Philosophie keine blutleere These bleiben, dann kann sie auf den Gebrauch von methodischen Ansätzen, die die Historizität dokumentieren, nicht verzichten. (Zum überlieferungsgeschichtlichen Ansatz vgl. den Band: Überlieferungsgeschichtliche Prosaforschung, hrsg. von Kurt Ruh, Tübingen 1985).

e) Mit den vorangehenden Ausführungen soll die *klassische* Manier philosophischer Textinterpretation keineswegs endgültig verabschiedet werden. Es kann sich auch nicht darum handeln, die Philosophiehistorie in Literaturgeschichte zu verwandeln. Philosophische Texte besitzen eine Eigenart, die nicht verwässert werden darf. Zu dieser Eigenart gehört primär der Anspruch auf *Rationalität*, der für den Text wie für den Interpreten Verbindlichkeit besitzt. Allerdings ist dieser Anspruch an geschichtliche Bedingungen gebunden, die es zu erhellen gilt. Solche historische Aufklärung setzt mühselige Kleinarbeit voraus, welche vor verfrühten Synthesen zurückschreckt. Daß allerdings geduldvolles Forschen im Kleinen globale Vorurteile, an welche sich ganze Forschergenerationen geklammert haben, zu falsifizieren vermag: dies belegen z.B. die neueren Arbeiten von R.-A. Gauthier zur Entstehung des «Averroismus» mit ausreichender Deutlichkeit.

f) Ich kehre zum Ausgangspunkt zurück: Jegliche Deutung der Geschichte ist mit Vorurteilen behaftet, ist standortgebunden. Jahrzehntelang hat man die Philosophiegeschichte des Mittelalters im Lichte des neuscholastischen Thomismus geschrieben. Die Sympathien De Rijks liegen anderswo. Man könnte

sagen, er betrachte das Denken des Mittelalters durch die Brille Ockhams oder Abälards. Dieser erfrischende, alternative Blick bedingt, wie die vorausgehenden Marginalien hoffentlich verdeutlichen, Akzentverschiebungen, die man im Namen einer unvoreingenommenen Sicht auf die Vergangenheit nur begrüßen kann. Ich hätte mir gewünscht, daß der Verf. seinen eigenen Standpunkt und sein eigenes Verständnis der Philosophie freimütiger dem Leser vorstellt. Die erwähnten Akzentverschiebungen ziehen auch notwendigerweise gewisse *Einseitigkeiten* nach sich. So wird z.B. in inhaltlicher Hinsicht die Ethik und die politische Philosophie gänzlich übergangen; Autoren wie Eckhart und Lull werden nur in Nebensätzen erwähnt; die Bedeutung der arabischen und jüdischen Philosophie wird kaum angemessen gewürdigt. Solche Lücken sind wahrscheinlich unvermeidlich. Sie erscheinen nur deshalb als blinder Fleck, weil der Leser sich die Gründe ihrer Auslassung selbst errechnen muß.

P.S.: Die Übersetzung aus dem Niederländischen ist leider von sehr schlechter Qualität. Zahlreiche Fachausdrücke (17: prévoyance statt providence; doctrinaire statt doctrinal, passim; 151: objet primaire statt objet premier, etc.) und Namen (Egide de Rome statt Gilles de Rome) sind falsch übersetzt. Der Stil ist schwerfällig und schwer verständlich. Ich bedauere sehr, daß ein Buch von solcher Bedeutung keinen begabteren und sorgfältigeren Übersetzer gefunden hat. Es ist zu hoffen, daß die Übersetzung für eine Neuauflage vollständig revidiert wird.