

**Zeitschrift:** 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

**Band:** 35 (1988)

**Heft:** 1-2

**Artikel:** Philosophiegeschichte als Provokation

**Autor:** Perler, Dominik

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-760800>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **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. [Voir Informations légales.](#)

### **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. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 18.10.2024

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

DOMINIK PERLER

# Philosophiegeschichte als Provokation

*Diskussion von:* Kurt Flasch:

**Einführung in die Philosophie des Mittelalters.** –  
Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1987. 226 S.

Gesamtdarstellungen haben das paradoxe Schicksal, in hohem Maße partiell zu sein, denn sie drängen komplexe Zusammenhänge auf wenige Seiten zusammen, pressen weiträumige Entwicklungen in kurze Kapitel und übergehen notgedrungen einen großen Teil der zu behandelnden Thematik: Vom Ganzen werden nur wenige Teile sichtbar. In diesem methodischen Dilemma befindet sich besonders jede Einführung in die mittelalterliche Philosophie; sie sollte den Weg bahnen zu philosophischem Denken in einem Jahrtausend und vermag bloß auf einige Wegweiser hinzudeuten. Diese offensichtlich zum Scheitern verurteilte Aufgabe kann nur bewältigt werden, wenn das Hauptgewicht nicht auf die zu beschreitenden Wege, sondern auf die Verdeutlichung von verschiedenen Marschrichtungen gelegt wird. Eine Einführung in die Philosophie des Mittelalters kann nur gelingen, wenn der Anspruch, in die Philosophie – gleichsam in den Hauptweg – einzuführen, von vornherein zugunsten einer Suche nach philosophischen Scheidewegen fallengelassen wird.

Von dieser wichtigen methodischen Voraussetzung geht K. Flasch aus. Nachdem er in *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli* (Stuttgart: Reclam 1986) bereits das Forschungsfeld abgegrenzt und strukturiert hat, versucht er nun, ihm philosophische Gestalt zu verleihen. Dazu bestimmt er jedoch nicht das « Wesentliche » der mittelalterlichen Philosophie, sondern er untersucht ihre Konflikte und Entwicklungsschübe im Zustand der Entstehung (XI). Der Autor vermeidet also jede essentialistische Prämisse, die der gesamten Philosophie des Mittelalters ein Wesen oder verbindendes Element – z.B. den Konflikt zwischen Glauben und Vernunft, die Synthese von Aristotelismus und Christentum usw. – zugrundelegt, um vielmehr den Prozeßcharakter des philosophischen Denkens « in einer Reihe von offenen Situationen » (XII) herauszuarbeiten.

### 1. *Historische Forschung gegen äternistische Verblasenheit*

Die Dynamik und innere Spannung der mittelalterlichen Philosophie zeigen sich erst, wenn diese erstens nicht als eine Abfolge von starren Denksystemen, sondern als ein offener Dialog zwischen verschiedenen Diskussionspartnern verstanden wird, und wenn sie zweitens im jeweiligen historischen Kontext situiert wird. Diesen zwei Forderungen wird Flasch mit Hilfe eines methodischen Kunstgriffes gerecht: Er baut fast alle dreizehn Kapitel dialogisch auf, indem er jedes philosophische Problem aus der Sicht von zwei Kontrahenten beleuchtet und damit nicht die Problemlösung, sondern die Problemdiskussion in den Mittelpunkt stellt. Zudem zeigt er, wie die einzelnen Debatten im jeweiligen politisch-ökonomischen Hintergrund verankert sind und keineswegs bloß eine innerphilosophische Relevanz besitzen. Bei einer fakten- und textorientierten Erforschung der mittelalterlichen Philosophie entpuppt sich die angebliche Wiederkehr von Problemen als «äternistische Verblasenheit» (27), die Individuen und Texte in den ewigen Lichtkreis überzeitlicher Probleme treten läßt (26).

Wortgewandt und mit klarer Argumentation brandmarkt der Autor die Tendenz, Philosophiegeschichte zu betreiben, um von der Geschichte loszukommen, als Entwertung der historischen Zusammenhänge, die aus Angst vor dem Relativismus eine diffuse zeitlose Wahrheit anstrebt (28). Die Aufgabe jeder historischen Forschung – auch der philosophischen – ist nicht die Konstruktion einer künstlichen Kontinuität, sondern die «exakte Ermittlung von Differenzen» (28), sowohl innerhalb des Forschungsgebietes wie auch zwischen der erforschten Vergangenheit und der jeweiligen Gegenwart des Forschers. Nur so können die «realgeschichtliche Funktion der Gedanken» (28) einer vergangenen Epoche ermittelt und die Historizität der Philosophiegeschichte, d.h. ihre Bedingtheit durch historisch geprägte Maßstäbe und Forschungsziele, bewußt gemacht werden.

Wird dieser methodische Grundsatz auf die Erforschung der mittelalterlichen Philosophie angewandt, so ergeben sich zwei weitreichende Konsequenzen:

a) *Forschungsgebiet und -methode werden beträchtlich erweitert*: Da jeder Text konkret situiert werden muß, erhalten Fragen der Textüberlieferung Gewicht, die genaue philologische und paläographische Kenntnisse erfordern (35). Auch wissenssoziologische Fragestellungen (Wie wurde philosophisches Wissen vermittelt? Welche Bedeutung kam ihm in den Klöstern, Universitäten und im gesellschaftlichen Leben zu?) und faktenhistorische Probleme (In welchem staats-, kirchen- und universitätspolitischen Klima wurden die philosophischen Diskussionen geführt?) treten in den Vordergrund. Die Historisierung der Philosophiegeschichte treibt diese also aus dem Elfenbeinturm der Ideen hinaus

und konfrontiert sie mit dem politischen, sozialen und kulturellen Umfeld der scheinbar autonomen Probleme.

b) *Alle normativen methodischen Ansätze müssen überwunden werden*: Das philosophische Denken im Mittelalter ist weder eine bloße Vorbereitung der kopernikanischen Wende noch eine Vor- und Nachgeschichte des Thomismus. Es trägt vielmehr seinen Maßstab in sich, indem es in seiner Zeit eine bestimmte Funktion erfüllt (14). «Man suche eine ältere Philosophie also am Ort ihrer Entstehung auf» (15), fordert Flasch programmatisch, denn «eine ‹große› Philosophie mag diejenige heißen, die vorgegebene Zielvorstellungen, Welt- und Wertkonzepte klar ausspricht, dadurch kritisierbar macht und neue Wertungen bzw. neue Denkregeln akzeptabel macht.» (15) Diese historistische Position erinnert stark an Rankes berühmte These: «Ich aber behaupte: jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, und ihr Wert beruht gar nicht auf dem, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, in ihrem eignen Selbst.» («Über die Epochen der neueren Geschichte» in *Geschichte und Politik – Ausgewählte Aufsätze und Meisterschriften*, hg. von H. Hofmann. – Stuttgart: Kröner 1940, 141.) In der Tat fordert auch Flasch einen historischen Eigenwert für jedes philosophiegeschichtliche Ereignis. Er grenzt sich aber vom Historismus des 19. Jahrhunderts klar ab, indem er die Einzelergebnisse nicht aneinanderreihet und lose «vor Gott» bzw. vor den Leser stellt, sondern einerseits die dynamische Verkettung der Ereignisse darstellt und andererseits die Geschichte nicht in der Geschichte beläßt, sondern stets auch ihre Distanz zur Gegenwart thematisiert. Bereits in *Das philosophische Denken im Mittelalter* (op. cit., 17) forderte er: «Das Bewußtsein, philosophische Bezugspunkte in der Gegenwart zu haben, verhindert nicht notwendigerweise, sondern befördert möglicherweise die historische Untersuchung. Das Ziel solcher Recherchen ist die philosophische Explikation der historischen Erfahrung des Abstands.» Es wäre jedoch wünschenswert, daß der Verfasser genauer zeigte, wie sich der Historiker in Beziehung setzt «zu seiner Gegenwart als einer wandelbaren geschichtlichen Konstellation» (28) und feuilletonistisch anmutende Parallelen wie die folgende vermiede: «Im 20. Jahrhundert reichten die Verletzung eines militärischen Prestigeobjektes, die Eroberung einer unfruchtbaren Militärinsel im südlichen Eismeer und das Attentat eines jungen Terroristen als Kriegsanlaß; daneben nehmen sich die dogmatischen Differenzen (sc. in der Abendmahls- und Trinitätslehre) als Konfliktstoff eher ‹vernünftig› aus.» (40)

Eine Lokalisierung der «philosophischen Bezugspunkte in der Gegenwart» wäre auch für eine Präzisierung des methodischen Grundsatzes hilfreich. Wir sehen das philosophische Denken im Mittelalter nämlich nicht im Werden, sondern im Geworden-Sein, d. h. wir können die dynamische Entwicklung nicht nachvollziehen, sondern bloß als bereits abgeschlossen betrachten. Diese scheinbar triviale Feststellung erweist sich bei näherer Betrachtung als bedeutungsvoll, denn es zeigt sich, daß die «offenen Situationen» (XII) bereits ent-

schieden sind und in der Gegenwart *als offen konstruiert* werden. Der Maßstab, den die mittelalterliche Philosophie in sich trägt, manifestiert sich nicht im bloßen Faktenmaterial, sondern in dessen innerphilosophischen Anordnung sowie in der Zuordnung zu außerphilosophischen Ereignissen. Auf jeden Fall ist die Offenheit bereits geordnet und darf deshalb nur als *mögliche Offenheit des Gewordenen im vergangenen Zustand des Werdens* verstanden werden. Diese Einschränkung ist besonders für die Beurteilung des «Sitzes im Leben» (14) der mittelalterlichen Philosophie von Bedeutung. Es geht nicht darum zu entscheiden, welchen Sitz sie im Leben hatte, sondern welchen Sitz wir ihr aufgrund des vorhandenen Textmaterials *mit Hilfe einer konstruierten Offenheit zuschreiben können*.

Flaschs Konzeption der Philosophiegeschichte im allgemeinen und der mittelalterlichen Philosophie im besondern bricht radikal mit zwei Hauptströmungen der philosophischen Mediävistik, nämlich mit der katholisch-thomistischen und der rationalistisch-aufklärerischen Schule, die beide eine normativ-reduktionistische Methode wählten. Der neue Ansatz stellt freilich kaum eine «ex nihilo»-Schöpfung dar, sondern er trägt klare, leider nicht explizierte Züge der «nouvelle histoire»; das wissenssoziologische Postulat (35) erinnert z.B. deutlich an J. Le Goffs Forderung: «... l'intérêt est de déplacer l'attention des institutions vers les hommes, des idées vers les structures sociales, les pratiques et les mentalités...» (*Les intellectuels au Moyen Age. – Paris: Seuil 1985, I*). In Anlehnung an die Literaturwissenschaft (vgl. H.-R. Jauß, *Literaturgeschichte als Provokation. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1970, 144–207*) könnte Flaschs Forschungsprogramm im Sinne einer *Philosophiegeschichte als Provokation* verstanden werden. Eine Philosophiegeschichte, die das Ungelöste und Unausgeglichenere aufsucht, «weil nur so Geschichte als Bewegung sichtbar wird» (81), die gerade die Unausgegorenheit und die Brüche des Mittelalters hervorhebt, um «das Staccato seiner realgeschichtlichen und intellektuellen Umwälzungen» (81) auf den Leser einhämmern zu lassen, provoziert nicht nur die nach einer «philosophia perennis» strebende Philosophiegeschichte, sondern jedes philosophische Denken, auch das zeitgenössische, das sich in eine Ideengeschichte flüchtet und vom eigenen realgeschichtlichen Kontext zu abstrahieren versucht. Nur wenn in Betracht gezogen wird, daß problemgeschichtliche Fragestellungen kulturell produziert sind und nicht eine apriorische Voraussetzung kultureller Produktion darstellen (35), kann die Mehrdeutigkeit philosophischer Diskussionen erkannt werden. Erst wenn die spätbürgerliche Illusion von der Autonomie der Kultur (15) aufgegeben wird, kann die gegenseitige Durchdringung von realen Lebensbedingungen und Philosophie erforscht werden. «Erst wenn der Aufblick zu den Klassikern, der einem bürgerlichen Individualismus entspringt» (62), zugunsten einer Einsicht in die komplizierte Struktur zahlreicher ineinander verwobener Denksysteme aufgegeben wird, kommt der Prozeßcharakter der Geschichte (80) zur Geltung.

Der Autor entwirft mit rhetorischer Brillanz das Programm einer im eigentlichen Sinne geschichtlichen Philosophiegeschichte. Die erfrischende Provokation steigert sich aber gelegentlich zur argumentativ mangelhaften Polemik. Die These «Das Zeitlose ist das Unwahre» (81) beispielsweise bedürfte einer ausführlicheren geschichtsphilosophischen, nicht nur philosophiegeschichtlichen Begründung, wenn sie mehr sein will als eine amüsante Hegel-Parodie. Gelegentlich besteht zudem eine Disharmonie zwischen der strengen Forderung nach akribischer historischer Forschung (81) und einem zwar leicht lesbaren, aber terminologisch ungenauen Stil, der die methodisch geforderten Differenzen und Nuancen rhetorisch nivelliert. Der Verfasser fordert die historische Rekonstruktion der Ausgangssituation von politischen und intellektuellen Krisen (120), skizziert aber z. B. Abailards Biographie in folgender simplifizierender Weise: «Er selbst entstammte dem Landadel, und als der Onkel seiner Geliebten ihn nächstens hatte überfallen und kastrieren lassen, wurde er Mönch und arbeitete an der Reform des Mönchtums.» (84) Beruhten die klerikalen Reformversuche also auf einer Kastrationsangst?

Trotzdem kommt dem Autor das Verdienst zu, *wichtige methodologische Perspektiven* aufzuzeigen. Wie R. Imbach bereits festgestellt hat (vgl. «Neue Perspektiven für die Erforschung der mittelalterlichen Philosophie», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 34 [1987] 243–256), weist die Erforschung der mittelalterlichen Philosophie ein großes Defizit an methodischer Reflexion und metahistorischer Begründung auf. Das vorliegende Buch ist insofern wegweisend, als es nicht nur in die mittelalterliche Philosophie einführt, sondern auch die Einführung selbst thematisiert und dadurch die enge Verflechtung von «objektiver» Geschichte und «subjektivem» Geschichtsbild verdeutlicht. Flaschs Ansätze könnten terminologisch präzisiert und ausgebaut werden, so daß ähnlich wie in der Literaturgeschichte auch *in der Philosophiegeschichte eine Erneuerung* eintritt. Die These, die Jaufß für die Literaturgeschichte aufgestellt hat, könnte nämlich auch für die Philosophiegeschichte fruchtbar gemacht werden: «Die Geschichtlichkeit der Literatur beruht nicht auf einem post festum erstellten Zusammenhang <literarischer Fakten>, sondern auf der vorgängigen Erfahrung des literarischen Werkes durch seine Leser. Dieses dialogische Verhältnis ist auch die primäre Gegebenheit für die Literaturgeschichte. Denn der Literarhistoriker muß selbst immer erst wieder zum Leser werden, bevor er ein Werk verstehen und einordnen, anders gesagt: sein eigenes Urteil im Bewußtsein seines gegenwärtigen Standorts in der historischen Reihe der Leser begründen kann» (op. cit., 171). Auch die Geschichtlichkeit der Philosophie wird in der vorgängigen Erfahrung, d. h. Rezeption eines philosophischen Werkes durch die Leser in der Entstehungszeit des Textes oder in einer späteren Epoche sichtbar. Auch der Philosophiehistoriker kann die Relevanz eines Textes nur im Bewußtsein seiner eigenen Distanz vom Standpunkt der in die historische Debatte involvierten Personen beurteilen. Deshalb sind nicht

nur die zahlreichen Produktions-, sondern auch die *Rezeptionsbedingungen* philosophischer Werke von entscheidender Bedeutung.

## 2. Philosophische Dialoge gegen doktrinäre Monologe

Das methodische Vorgehen des Autors soll im folgenden durch eine Kurzanalyse von drei ausgewählten Kapiteln dokumentiert werden.

a) Im ersten Kapitel «Zitat und Einsetzung – karolingischer Neubeginn» (1–11) veranschaulicht der Verfasser am Beispiel Alkuins, der am Hofe Karls des Großen für die gesamte Kultur- und Kirchenpolitik verantwortlich war, die enge Verflechtung von Philosophie und Politik. Obwohl sich Alkuins Philosophie keineswegs durch Originalität auszeichnete, sondern vielmehr ein Konglomerat aus aristotelischer Logik und augustinischer Trinitätslehre darstellte, kam ihr doch im Kontext der aufblühenden Frankenherrschaft große Bedeutung zu. Wie Karl nämlich versuchte, auf politischer Ebene das Erbe Ostrogoths anzutreten und Byzanz zu kopieren (2), so strebte Alkuin in kultureller Hinsicht danach, die Hofwissenschaft des bis dahin wilden, ungebildeten Westens auf den Stand der lateinischen Vorbilder zu bringen (7). Beiden diene die christliche Lehre als Leitgedanke, so daß einerseits die politischen Machtansprüche des Kaisers einer theologischen Legitimierung bedurften, und andererseits die griechisch-heidnische Philosophie mit den offiziellen Richtlinien der christlichen Glaubenslehre in Einklang gebracht werden mußte. Angesichts dieser komplizierten Verflechtungen erwies sich Alkuins Rückgriff auf Augustin als philosophisch hilfreich und politisch wirksam. Es gelang ihm nämlich erstens, die aristotelische Kategorienlehre einzuführen, indem er die Beziehung zwischen Gott-Vater und Gott-Sohn mit Hilfe der Begriffe «Substanz» und «Akzidenz» erklärte (7–8). Zweitens bewahrte er das Dogma der Unwandelbarkeit Gottes, indem er nach augustinischem Vorbild von Gott nicht nur die Kategorie «Wesen», sondern auch jene der Beziehung aussagte, so daß in Gott Beziehung-Sein (Vater-und-Sohn-Sein) ist, ohne daß Gott deshalb wandelbar wäre (9). Drittens verfolgte er das Ziel, die verwirrenden Aussagen der Bibel, z.B. die Trinität Gottes, verständlich zu machen und zu einem geordneten Ganzen zusammenzufügen, damit der durch Kaiser Karl bewirkten politischen Einheit auch eine religiöse und kulturelle entspreche (10).

An diesem Beispiel wird ersichtlich, daß Nachahmung und Einsetzung alter Theorien in neue historische Kontexte keineswegs als bloßes Epigonentum abgetan werden können. «In bestimmten historischen Konstellationen ist die Reprise so groß wie das Original» (2), stellt der Autor mit Recht fest. Er versteht es, diesen Sachverhalt äußerst kurz und prägnant darzustellen, und verleiht dank diesem methodischen Grundsatz der scheinbar unoriginellen Philosophie des Frühmittelalters größeres Gewicht. Damit trägt er zur Aufwertung einer zu

Unrecht lange Zeit verschmähten Epoche bei und zeigt, daß die scheinbar dunklen Perioden der Philosophie eher düstere Stellen in der Philosophiegeschichte sind. Es wäre allerdings interessant, wenn der Autor nicht nur den philosophisch-politischen Aspekt betonen würde, sondern noch stärker auf die bereits im frühen Mittelalter zentrale Stellung der Logik hinwiese. Wie J. Marrenbon (vgl. *Early Medieval Philosophy: An Introduction*. – London: Routledge and Kegan 1983, 27–42 und *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre: Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages*. – Cambridge: University Press 1981, 30–66) bereits verdeutlicht hat, diente Boethius, der mehrere Schriften aus dem *Organon* des Aristoteles übersetzt und kommentiert hatte, als Hauptquelle für das frühe Mittelalter. Da Boethius auch einflußreiche theologische Schriften (z.B. *De trinitate*) verfaßt hatte, die Alkuin bekannt waren, müßte genauer untersucht werden, ob die Interpretation der Trinitätslehre mit Hilfe der Logik nicht nur als eine Einsetzung Augustins, sondern auch als eine Reprise des Boethius zu verstehen ist.

b) Wie im dritten Kapitel «Selbstbestimmung oder Prädestination – Eriugena gegen Gottschalk» (25–37) deutlich gezeigt wird, bot sich nur zwei Generationen nach Alkuin, als die Kulturreform etabliert war, das karolingische Reich jedoch wankte, eine neue Ausgangssituation für die Philosophie. Die spätantiken Texte wurden nicht mehr rege diskutiert, sondern angesichts der unsicheren politischen Lage in Klosterschulen ängstlich verwaltet und ausschließlich einem Publikum von Mönchen zugänglich gemacht (30). Als nun Gottschalk die spätaugustinische Lehre der «gemina praedestinatio» entdeckte und radikal zwischen den von Gott auserwählten und den verdammt Menschen unterschied, erschütterte er das theologische Fundament der karolingischen Macht. «Daß Christus nicht für alle Menschen gestorben sei, sondern nur für wenige Auserwählte, hemmte die Missionierungs- und Ausdehnungstendenz, die dem Reich Karls d. Gr. innewohnte.» (31) Aber auch das Gutachten des Johannes Scotus Eriugena, das Gottschalks Irrlehre widerlegen sollte, löste heftige Kontroversen aus. Der Ire berief sich nämlich auf die Gotteslehre des frühen Augustin, nach der Gott nichts als verströmende Güte ist und keinen Menschen verdammt. Damit widerlegte er nicht nur die doppelte Prädestination, sondern er behauptete, es gebe überhaupt keine endgültige Vorherbestimmung und schon gar keine Hölle, denn das Böse sei lediglich ein Mangel und existiere an sich nicht (32). Womit konnten die kirchlichen Autoritäten nun drohen, wenn die Hölle nur bildlich zu verstehen war? Weder Gottschalks scharfe Trennung zwischen Himmelsstaat und Teufelsvolk noch deren Auflösung durch Eriugenas Retablierung der neuplatonischen Privationslehre war für die politische und kirchliche Führung akzeptabel.

Der Verfasser zeigt sehr anschaulich, wie stark philosophische Diskussionen durch eine unterschiedliche Rezeption von Autoritäten geprägt werden. Die Auseinandersetzung zwischen Eriugena und Gottschalk veranschaulicht näm-



lich die Spannung zwischen dem frühen und späten Augustin, die unweigerlich zu Konflikten führen mußte. Flasch verdeutlicht zudem den großen Stellenwert, der kirchlichen und politischen Institutionen in philosophischen Debatten zukam: Die Verurteilung des abtrünnigen Mönchs Gottschalk war die Antwort auf eine Anfechtung der theologischen Legitimation von (kirchen-)politischer Hegemonie.

Trotz der politischen Brisanz, die der Prädestinationsdebatte zweifellos zukommt, könnte die innerphilosophische Argumentation noch klarer herausgearbeitet werden. Seit der spätantiken Rezeption von Aristoteles' *De interpretatione*, Kapitel 9, vor allem aber seit der lateinischen Übersetzung dieses Textes durch Boethius, waren die theologischen Diskussionen über Prädestination eng mit der logisch-sprachphilosophischen Erörterung des «futura contingentia»-Problems verknüpft. Da die Ausbildung in Logik und Grammatik bereits im Frühmittelalter das intellektuelle Leben prägte, wie der Autor selber feststellt (34), sollte klarer gezeigt werden, wie die Frage nach der sprachlichen Bezugnahme auf zukünftige Sachverhalte das theologische Problem der göttlichen Einwirkung auf diese Ereignisse beeinflusste.

c) Das elfte Kapitel «Harmonisierung oder Kritik – Lutterells Einwände gegen Wilhelm von Ockham» (149–165) zeigt, welchen Einbruch Ockhams Sprachkritik und Erkenntnistheorie in die intellektuell uniformierte und nivellierte «Normalscholastik» (150) darstellte. Indem Ockham die virtuellen und formalen Distinktionen des Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus radikal ablehnte und sich stets auf die individuell gegebene Wirklichkeit beschränkte, wählte er das Einzelding als Ausgangspunkt seines Denkens (153). Diese Betonung der Individualität führte erstens zu einer neuen Erkenntnistheorie, die von der intuitiven Wahrnehmung des kontingent gegebenen Objekts ausgeht. Doch keine Kombination der Einzelwahrnehmungen zeigt, wie die Welt wirklich ist, denn: «Alles könnte auch ganz anders sein» (160). Zweitens ergab sich eine radikale Sprachkritik, die nachweist, daß die Sprache die Welt nicht abbildet, sondern ein Konstrukt aus direkt und indirekt bezeichnenden Begriffen darstellt. Drittens schließlich folgte ein neuer Wissensbegriff: Wissen ist ein unabgeschlossenes und vielfach bedingtes System von Begriffen und Begriffsverknüpfungen, das auf der Grundlage der individuell wandelbaren Wahrnehmung konstruiert wird (155–156).

Der Autor stellt diese neue Philosophie nicht – wie dies in Gesamtdarstellungen üblich ist – als abgeschlossenes nominalistisches System anderen Philosophien gegenüber, sondern er erklärt ihre wichtigsten Kernsätze aus dem Blickwinkel eines Gegners, des Oxforder Kanzlers Johann Lutterell. Dadurch wird geschickt gezeigt, daß nicht nur Ockham, sondern auch die intelligenten Kritiker Ockhams Beachtung verdienen: Die Diskussionen über eine philosophische Theorie sind gelegentlich ebenso interessant wie die Theorie selbst. Zudem weist der Verfasser mit Recht darauf hin, daß Ockhams theoretische

Philosophie nicht bloß eine innerphilosophische Kritik an Distinktionen darstellt, sondern auch auf dem sozialgeschichtlichen Hintergrund verstanden werden muß. Die Machtkämpfe zwischen Kirche und Staat, die wirtschaftlichen Depressionen und die zahlreichen Seuchen im beginnenden 14. Jahrhundert machten dem physisch, psychisch und ökonomisch geschwächten Menschen die Kontingenz und Hinfälligkeit des diesseitigen Lebens bewußt. Sie zeigten ihm aber auch, daß die Welt nicht einfach vorgegeben, sondern in ihrer Gestalt bestimmbar ist (156). Flasch weist ausdrücklich darauf hin, daß Ockham keineswegs nur als spitzfindiger Sprachphilosoph, sondern auch als politisch-philosophischer Schriftsteller beurteilt werden muß, da er sich in seiner zweiten Lebenshälfte fast ausschließlich politischen Fragen widmete (151). Erstaunlicherweise unterläßt es der Autor, diese Interdependenz von Philosophie und Politik durch die Analyse eines Textes aus Ockhams Spätwerk zu belegen.

Das Bemühen, komplexe Sachverhalte einfach und kurz darzustellen, ist zwar in einer allgemeinen Einführung berechtigt, es muß aber Vereinfachungen in Kauf nehmen, die zu schwerwiegenden Mißverständnissen führen können. Die Behauptung, vor Ockham sei Wissen als göttliche Erleuchtung oder als Nachzeichnen der göttlichen Ordnung des Universums verstanden worden (155), erweist sich als unhaltbar, wenn der sprachphilosophisch entwickelte Wissens- und Wahrheitsbegriff im frühen 13. Jahrhundert genauer untersucht wird (vgl. die ausgezeichnete Studie von S. P. Marrone, *William of Auvergne and Robert Grosseteste: New Ideas of Truth in the Early Thirteenth Century*. – Princeton: University Press 1983). Auch die These, Ockhams Sprachkritik sei ein «Mißtrauen in die welterschließende Kraft der Sprache» (159) ist in dieser scharfen Formulierung irreführend, denn Ockham förderte gerade das Vertrauen in die Sprache, indem er ihre inneren Strukturgesetze sowie ihre Beziehung zur bezeichneten Wirklichkeit genau analysierte: Indem die Möglichkeiten und Grenzen der welterschließenden Kraft der Sprache bewußt gemacht wurden, konnte diese präziser bestimmt und als Mittel zum Wissenserwerb eingesetzt werden. Es stellt sich zudem die Frage, ob Ockhams Gottesbegriff wirklich als Entrationalisierung (162) zu verstehen ist. Durch die Entflechtung von Begriffsstruktur und bezeichneter Wirklichkeit führte Ockham die Rationalisierung vielmehr zu einem kompromißlosen Ende, denn er konzentrierte sich nicht auf den Inhalt des Begriffs «Gott», also auf irgendeine transzendente, nicht unmittelbar wahrnehmbare Wirklichkeit, sondern auf den Gottesbegriff als Begriff, d. h. als rational konstruiert. Die methodische Rationalität, die der Verfasser Ockham ausdrücklich attestiert (165), zeigt sich auch und gerade im Gottesbegriff. A. Ghisalberti spricht deshalb sogar von einer «teologia razionale» (vgl. «Il Dio dei filosofi secondo Guglielmo di Occam», *Rivista di filosofia neo-scolastica* 62 (1970) 272–290).

### 3. Thematische Vielfalt gegen philosophische Uniformität

Wer sich im Gebiet der mittelalterlichen Philosophie nur für die «großen» Denker interessiert, fällt einem gefährlichen Philosophieverständnis zum Opfer: Er übersieht erstens die Tatsache, daß auch die sogenannten Klassiker zahlreicher Nicht-Klassiker bedurften, um sich auf geistige Höhen zu schwingen, und er ist sich zweitens nicht bewußt, daß der Klassiker-Kanon unter bestimmten historisch-kulturellen Bedingungen, die einem steten Wandel unterworfen sind, erstellt wurde. Gemäß dem Verfasser wird der Wettstreit um die Klassiker der mittelalterlichen Philosophie einerseits von einem Individualismus genährt, «der den einzelnen <Denker> isoliert, der das Gewicht von Tradition und Institution unterbewertet und schon bei der Erhebung der elementaren Tatsachen vernachlässigt» (62), und andererseits «bis heute zu sehr nach theologischen Motiven bewertet» (62). Er stimmt deshalb einen Preisgesang auf die mittelmäßigen Schriftsteller an (62–65); die maßgebenden Denkrichtungen entstehen nicht durch einen Wettkampf der Tiefsinnigsten, sondern «sie ergeben sich aus dem komplexen Zusammenspiel von pädagogischen und sozialen Bedürfnissen, von kulturpolitischen Eingriffen und intellektuellen Vorgeschichten» (63). Daraus lassen sich praktische Konsequenzen für die Forschung ableiten:

a) Zahlreiche Denker, die bislang als *zweitrangig und uninteressant* abgetan wurden, treten ins Blickfeld des Forschers. Flasch zeigt z. B. sehr anschaulich, wie sich der scheinbar unoriginelle Kommentar des Macrobius zu Ciceros «Somnium Scipionis» im 11. Jahrhundert in Diskussionen über Kosmologie und Politik als äußerst brisant erwies (65–78).

b) *Konflikte zwischen verschiedenen Kulturen* treten in den Vordergrund und lassen Dispute unter Einzeldenkern in einem neuen Licht erscheinen. Die Diskussionen über Gegenstand und Aufgabe der Metaphysik im 13. Jahrhundert beispielsweise gewinnen an Transparenz, wenn sie auf dem Hintergrund des arabischen Einflusses, des Aufeinanderprallens von Islam und Christentum, verstanden werden (94–116). Dem Autor ist es gelungen, die Transformation des lateinischen Westens durch die arabische Philosophie aufzuzeigen. Leider bleibt die jüdische Philosophie, die ebenfalls beachtliche Beiträge zur Metaphysikdiskussion geleistet hat, fast unerwähnt. Es wäre dringend notwendig, daß ihr endlich auch im deutschsprachigen Raum die gebührende Beachtung geschenkt wird, nachdem C. Sirat (*La philosophie juive au Moyen Age*. – Paris: Centre National de la Recherche Scientifique 1983, vgl. vor allem 13–18) bereits deutlich auf ihre Bedeutung aufmerksam gemacht hat. Hier ließe sich das methodische Prinzip des Autors exemplifizieren, denn gerade die jüdische Philosophie vollzog (und vollzieht) sich in stark kulturell geprägten Strukturen; sie

weist sowohl innere Konflikte (Auseinandersetzungen zwischen Orthodoxie und Liberalismus) als auch äußere Spannungen (Autonomie und Integration in der islamischen oder christlichen Kultur) auf.

c) Die philosophischen Thesen der «Einzeldenker» gewinnen durch den *erweiterten philosophischen Kontext*, in den sie gestellt werden, an Klarheit und Brisanz. Der Autor zeigt diesen Vorgang am Beispiel der von Albert dem Großen erörterten Unsterblichkeitslehre. Indem Albert dieses Problem auf den arabischen Streit um den Intellekt zurückführte, fand er nicht nur eine philosophische Lösung, sondern er setzte auch ein (kirchen-)politisches Zeichen: «Was Albert den machtgewohnten Herren der Kurie vorführte, war das Exempel einer neuen philosophischen Kultur, die sich den Reichtum des antiken und arabischen Erbes aneignen und die vorstellungsgebundene Selbstgewißheit der augustinish eingefärbten Rhetorik der Lateiner überwinden wollte.» (128)

d) Die Philosophie wird in ihrer *politischen Dimension* erfaßt – nicht bloß als abstrakte politische Theorie, sondern als im eigentlichen Sinne praktische Philosophie, die zu den politischen und sozialen Strukturen ihrer Zeit Stellung bezieht. Der Verfasser veranschaulicht, wie unterschiedlich politische Theorien eingesetzt werden können: papalistisch mit einer biologistisch-anthropologischen Grundlegung im Sinne des Thomas von Aquin (137–140), als umfassende Kultur- und Friedensphilosophie im Sinne Dantes (140–143) oder als die Lehre von der Gesundheit eines politischen Organismus im Sinne des Marsilius von Padua (143–148). Am Beispiel Dantes, der seine antipapalistische Theorie der Weltmonarchie mit einem Rückgriff auf die Intellekttheorie begründete, könnte indessen noch deutlicher gezeigt werden, daß die in einen historisch-sozialen Kontext «eingesetzte» Philosophie keineswegs als bloßes Instrument oder Sprachorgan der Politik zu verstehen ist. Sie entwickelte vielmehr *im innerphilosophischen Rahmen* auch eine *Eigendynamik*, die aus der Verbindung verschiedener Disziplinen entstand.

Der methodische Ansatz des Autors stößt aber auch auf Grenzen, die zu bedenken sind:

e) Das ständige Bemühen, die Philosophie in ihrem realgeschichtlichen Kontext zu zeigen, droht in einen *unreflektierten Soziologismus* auszuarten, wenn die Verkettung von Philosophie, Politik, Ökonomie usw. nicht genau analysiert wird. Die Behauptung, Abailard habe eine radikal veränderte Auffassung von Wissenschaft entwickelt und «der neuen Rationalität, wie sie sich im Aufschwung der Geldwirtschaft entwickelte, eine theoretische Fassung» (83) gegeben, könnte als plumper Materialismus (miß)verstanden werden, wenn die Verbindung von «neuer Rationalität», die sich bei Abailard vor allem in der Sprachphilosophie und Ethik zeigte, und dem «Aufschwung der Geldwirtschaft» nicht anhand von Texten belegt wird. Eine philosophisch begründete Geldtheorie findet sich z. B. bei Petrus Johannis Olivi und Johannes Buridan, die in Anlehnung an die physikalische Impetustheorie eine dynamische Geld-

werttheorie entwickelten: Geld wurde nicht mehr als bloßes Tauschmittel, sondern als Kapital verstanden, da ihm wie einem physikalischen Körper eine innere Kraft attestiert wurde, die einen Wertzuwachs bewirkt (vgl. die interessante Studie von M. Wolff, *Geschichte der Impetustheorie*. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1978, vor allem 174–184 und 199–211).

f) Der Verfasser fordert zwar, auch die *individuelle Entwicklung der einzelnen Denker* zu berücksichtigen (36), läßt diese aber gelegentlich hinter nicht genau definierte politisch-soziale Strukturen zurücktreten. Das Denken des Thomas von Aquin beispielsweise, dessen einzige Leistung es scheinbar war, alle weltliche Macht papalistisch zu instrumentalisieren und an einem historischen Kompromiß zu scheitern (140), würde an Transparenz gewinnen, wenn es in seinen Entwicklungsstufen und Spannungen analysiert statt auf eine Kurzform reduziert würde.

g) Am bedenklichsten scheint mir der leichtsinnige *Verzicht auf den Begriff «Scholastik»* zu sein. Das Mittelalter hatte «keine Schul-Aufgaben, es war die Mitbegründung einer geschichtlichen Welt» (38), verkündet Flasch. In der Tat ist der Ausdruck «Scholastik» unangebracht, wenn er das gesamte Wissen des Mittelalters zusammenfassen und inhaltlich festlegen soll. Er ist aber hilfreich und notwendig zur Charakterisierung der spezifischen Methode philosophischen Denkens, das sich im schulischen Rahmen der Klöster und Universitäten vollzog. Philosophieren hieß in erster Linie: als Lehrer oder Schüler Texte lesen, kommentieren und interpretieren. J. Le Goff nennt deshalb mit Recht die scholastische Arbeitstechnik das Kennzeichen der mittelalterlichen Philosophie: «Rien de plus frappant que le contraste entre les images qui représentent au travail l'intellectuel du Moyen Age et l'humaniste. L'un est un professeur, saisi dans son enseignement, entouré d'élèves, assiégé par les bancs, où se presse l'auditoire. L'autre est un servent solitaire, dans son cabinet tranquille, à l'aise au milieu de la pièce dégagée est cossue où se meuvent librement ses pensées» (op. cit., 187–188). Wie die ausführlichen Studien von P. Glorieux (vgl. z. B. «L'enseignement au Moyen Age», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 35 [1968] 65–186) gezeigt haben, waren die philosophischen und theologischen Diskussionen stark vom scholastischen Lehrbetrieb geprägt. Der Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus beispielsweise stellte eine Pflichtübung für jeden Magister der Theologie dar. Dies bedeutet: Aufgrund äußerer formaler Zwänge der Scholastik mußte auf vorgegebene Fragen inhaltlich Stellung bezogen werden.

h) Obwohl es sicherlich wichtig ist, auf «mittelmäßige» Autoren aufmerksam zu machen, dürfen in einer Einführung die einflußreichen Denker des Mittelalters nicht fehlen – nicht um ihnen den Klassikernimbus zu verleihen, sondern um ihre zentrale Stellung in den scholastischen Diskussionen sowie in der Wirkungsgeschichte der mittelalterlichen Philosophie zu verdeutlichen. «Als Abailard auftrat, machte die Weltgeschichte einen Ruck» (93), doch bei

Johannes Duns Scotus und Johannes Buridan blieb sie scheinbar unverändert, denn Flasch räumt dem «Doctor Subtilis» einen äußerst marginalen Platz ein und läßt den berühmten Rektor der Pariser Universität sogar ganz unerwähnt. Damit werden zwei Denker vernachlässigt, die nicht nur die Vor- und Nachgeschichte des Ockhamismus prägten, sondern die metaphysischen Diskussionen (Duns Scotus) und logischen Debatten (Buridan) des ganzen Spätmittelalters nachhaltig beeinflussten (vgl. z. B. L. Honnefelder, *Ens in quantum ens: Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. – Münster: Aschendorff 1979 und J. Pinborg, ed., *The Logic of John Buridan*. – Copenhagen: Museum Tusulanum 1976). Auch für die äußerst unterschiedliche Rezeption der mittelalterlichen Philosophie in der Neuzeit und Moderne sind diese Autoren von größter Bedeutung. Einerseits wurden sie als abschreckende Beispiele für die blutleere, dekadente Scholastik zitiert. D. Diderot beispielsweise fällt in seiner *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (Œuvres complètes VIII, éd. J. Lough/J. Proust. – Paris: Hermann 1976, 301) folgendes vernichtendes Urteil: «La théologie et la philosophie de son temps, déjà surchargées de questions ridicules, achevèrent de se corrompre sous Scot dont la malheureuse subtilité s'exerça à inventer de nouveaux mots, de nouvelles distinctions et de nouveaux sujets de disputes qui se sont perpétuées en Angleterre au-delà des siècles de Bacon et de Hobbs.» Er tadelte die der Logik verpflichtete Philosophie mit scharfen Worten: «La scolastique est moins une philosophie particulière qu'une méthode d'argumentation syllogistique, sèche et serrée, sous laquelle on a réduit l'aristotélisme fourrée de cent questions puériles» (ibid. 302). Andererseits regten gerade Duns Scotus und Buridan zahlreiche Philosophen des 20. Jahrhunderts an; man denke z. B. an M. Heideggers Habilitationsschrift *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (Tübingen: Mohr 1916) oder an die sprachanalytischen Arbeiten von P. Geach (*Reference and Generality*. – Ithaca N. Y.: Cornell University Press 1962). Die Brüche und Spannungen der mittelalterlichen Philosophie, die der Verfasser aufspüren will, zeigen sich gerade in der *kontroversen Rezeption ihrer Hauptexponenten*.

i) Das vorliegende Buch zeichnet sich zwar durch thematische Vielfalt aus, schenkt aber der *Logik und Sprachphilosophie nur wenig Beachtung* (einige Ausführungen 151–156). Damit wird nicht nur ein großer Teil der zeitgenössischen, vor allem englischsprachigen Forschung im Gebiet der mittelalterlichen Philosophie ausgeblendet; ein bereits seit Boethius, spätestens seit Abailard wichtiger Pfeiler des philosophischen Denkens bleibt weitgehend unbeachtet. Logik gehörte zur Grundausbildung jedes mittelalterlichen Intellektuellen, und semantische Diskussionen durchdrangen alle Gebiete der Philosophie – auch und gerade die Metaphysik. Wie L. M. de Rijk ausgeführt hat (*La philosophie au moyen âge*. – Leiden: E.J. Brill 1985, 183–203), waren z. B. Begriff und Funktion der «*suppositio naturalis*» ein Markstein für die verschiedensten philosophi-

schen Theorien des 13. und 14. Jahrhunderts. Eine Auseinandersetzung mit den logisch-semantischen Debatten verhilft zudem zu einem besseren Verständnis des bereits erwähnten scholastischen Charakters; sprachphilosophische Diskussionen gehörten zum «Schulalltag» und prägten die Denkstrukturen. N. Kretzmann hat in seiner Einleitung zur *Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (Cambridge: University Press 1982, 4) sehr deutlich auf diese enge Verflechtung von logischer Methode und philosophischer Theorie aufmerksam gemacht: «... any history of medieval philosophy which, like ours, leaves theology out of account is bound to devote more space to logic than to any other branch of philosophy. The imbalance, if there is one, is embedded in the nature of medieval scholasticism, in which the unusual importance of logic is partly a consequence of the fact that during the Middle Ages logic was conceived of more broadly than in any other period of the history of philosophy.» Ältere Philosophien am Ort ihrer Entstehung aufsuchen (15) heißt auch: philosophisches Denken vergangener Epochen aus seinen *immanenten Denkstrukturen*, die durch eine bestimmte Denkschulung geformt werden, zu verstehen versuchen.

j) Auch die *Naturphilosophie* bleibt leider unberücksichtigt. Wie A. Maier (*Ausgehendes Mittelalter*, 3 Bde. – Roma: Ed. di Storia e Letteratura 1964–1977 und *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*. – Roma: Ed. di Storia e Letteratura 1966) in ihren Pionierarbeiten bereits gezeigt hat, nahmen naturphilosophische Fragen spätestens seit der Rezeption der aristotelischen *Physik* und deren arabischen Kommentare eine wichtige Stellung in der mittelalterlichen Philosophie ein. Diesem Forschungsgebiet wird in Italien (vgl. z. B. A. Maierù, ed., *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier*. – Roma: Ed. di Storia e Letteratura 1982; F. Bottin, *La scienza degli occamisti*. – Rimini: Ed. Maggioli 1982), vor allem aber im angelsächsischen Raum (siehe z. B. E. Grant, *Physical Science in the Middle Ages*. – Cambridge: University Press 1977 und M. Clagett, ed., *Archimedes in the Middle Ages*, 4 vols. – Madison: University of Wisconsin Press und Philadelphia: The American Philosophical Society 1964–1980) immer mehr Bedeutung beigemessen. Es wäre interessant, gerade anhand dieser Thematik die von Flasch immer wieder betonte Durchdringung von Philosophie und gesellschaftlichem Leben genauer zu untersuchen, denn wie M. Wolff gezeigt hat, muß das Problem der «neuen» Naturphilosophie und -wissenschaft auch als «die Frage nach einem sozialen Kontext der Revolution der mechanischen Bewegungslehre» (op. cit. 37) aufgeworfen werden.

Der Band enthält wertvolle bibliographische Hinweise (197–219) und sieben Tafeln, welche die philosophischen Diskussionen kunsthistorisch illustrieren. Besonders hilfreich sind die Angaben zu schwer zugänglichen Texten unbekannter Autoren. Die Zusammenstellung beansprucht zwar keine Vollständigkeit, doch sie will dem Bedürfnis gerecht werden, «die Übersetzungen der wichtigen Texte zu kennen» (198). Ungeklärt – und deshalb beunruhigend –

bleibt jedoch, nach welchen Kriterien die Auswahl getroffen wurde. Es ist auffällig, daß gerade wichtige Übersetzungen logisch-sprachphilosophischer Werke nicht in die Liste aufgenommen sind. Es fehlen z. B.: William of Sherwood, *Introduction to Logic*, tr. N. Kretzmann. – Minneapolis: University of Minnesota Press 1966; vom gleichen Autor *Treatise on Syncategorematic Words*, tr. N. Kretzmann. – Minneapolis: University of Minnesota Press 1968; Peter of Spain, *Tractatus syncategorematicus*, tr. J. P. Mullally. – Milwaukee: Marquette University Press 1964; William Ockham, *Predestination, God's Foreknowledge, and Future Contingents*, tr. M. McCord Adams/N. Kretzmann. – New York: Appleton-Century-Crofts 1969; John Buridan, *The Treatise on Supposition – The Treatise on Consequences*, tr. P. King. – Dordrecht: D. Reidel 1985; John Wyclif, *On Universals*, tr. A. Kenny, intr. P. V. Spade. – Oxford: Clarendon Press 1985; Paul of Venice, *Logica Magna*, «Tractatus de Terminis», tr. N. Kretzmann, «Tractatus de Scire et Dubitare», tr. P. Clarke. – Oxford: University Press 1979/81; für den deutschsprachigen Raum besonders wichtig: Raimundus Lullus, *Die neue Logik – Logica Nova*, hg. C. Lohr, übers. V. Höhle/W. Büchel. – Hamburg: F. Meiner 1985. Unerklärlich für den Leser ist zudem, daß *Der Verteidiger des Friedens* (übers. W. Kunzmann/H. Kusch. – Stuttgart: Reclam 1971), um nur die deutsche Übersetzung der bedeutenden politisch-philosophischen Schrift des Marsilius von Padua zu nennen, nicht aufgeführt ist. Man vermißt auch einige wichtige französische Übersetzungen, z. B. Saint Bonaventure, *Les six lumières de la connaissance humaine*, éd. P. Michaud-Quantain. – Paris: Ed. Franciscaines 1971 und Jean Duns Scot, *Traité du premier principe*, éd. R. Imbach. – Genève / Lausanne / Neuchâtel: Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie 1983. Hilfreich wäre auch ein Vermerk von Cajetan, *Commentary on Being and Essence*, tr. L. H. Kendzierski/F. C. Wade, Mediaeval Philosophical Texts in Translation 14. – Milwaukee: Marquette University Press 1964 gewesen, um auf die Thomas-Rezeption im Spätmittelalter hinzuweisen. In der gleichen Reihe ist Giles of Rome, *Theorems on Existence and Essence*, tr. M. V. Murray, Mediaeval Philosophical Texts in Translation 7. – Milwaukee: Marquette University Press 1952 (Nachdruck 1973) erschienen – ein Werk, das in der Bibliographie leider verschmäht wird. Unbedingt zu erwähnen sind überdies die Übersetzungen von zwei prominenten italienischen Philosophiehistorikern: Tommaso d'Aquino, *Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli Averroisti*, comm. ed. intr. di B. Nardi. – Firenze 1938; Tommaso d'Aquino, *De magistro*, tr. ed. intr. di T. Gregory. – Roma: Ed. Armando 1965.



#### 4. *Ausblick gegen Rückblick*

Flasch nähert sich der mittelalterlichen Philosophie nicht «sine ira et studio» als teilnahmsloser Historiker, sondern er setzt sich deutlich und engagiert in Beziehung zu diesem Denken – mit historischem Blick, aber aus zeitgenössischer Perspektive. Die zahlreichen methodischen Reflexionen, die Vermeidung jeder künstlichen Objektivität sowie der Verzicht auf abgerundete, harmonische Darstellungen verleihen dem Buch eine persönliche Note; sie machen es kantig, sperrig und deshalb lesenswert. Der «Zorn und Eifer», der sich von ironischen Seitenhieben bis zu polemischen Schlägen steigern kann, läßt den Leser ahnen, daß die historische Arbeit nicht bloß von einem akademischen Interesse getragen wird. Die Einführung führt den Leser nicht behutsam in die Philosophie des Mittelalters ein, sondern sie wirft ihn auf einen Weg und treibt ihn an, selber voranzugehen. Dadurch stößt sie bisweilen auf Widerstand, wie die oben angeführten kritischen Bemerkungen verdeutlichen. Sicher aber fördert sie die Lust des Lesers, sich an den Entdeckungen im Bereich der mittelalterlichen Philosophie zu beteiligen, und erreicht damit ihr Ziel (vgl. XII). Indem sie mit neuen methodischen Voraussetzungen auf die mittelalterliche Philosophie zurückblickt, ermöglicht sie gleichzeitig einen Ausblick in die künftige Forschung:

a) Der engen Verflechtung von Philosophie, Theologie, Politik, Kunst usw. kann nur durch vermehrte *interdisziplinäre Forschung* Rechnung getragen werden. Es ist zu hoffen, daß Flaschs Forderung einer «geschichtlichen Philosophiegeschichte» ernst genommen wird, so daß einerseits innerhalb der Philosophie den historisch und philologisch orientierten Arbeiten mehr als bloß eine propädeutische Funktion beigemessen wird und andererseits außerhalb der Philosophie der Dialog mit Literatur-, Kunst-, Kirchen-, Wirtschafts- und anderen Historikern gesucht wird.

b) Die Studie zeigt, daß die *Ära der enzyklopädischen Gesamtdarstellungen endgültig zu Ende* gegangen ist – auch und gerade im Bereich der mittelalterlichen Philosophie. Der Prozeßcharakter der Philosophie kann nur in minutiösen Einzelstudien zur Geltung kommen. In Flaschs Metaphorik heißt dies: Der «Bildersaal abstrakter Grundrißzeichnungen» (80) muß dem ergiebigen Studium einzelner Porträts weichen.

c) Philosophiegeschichte begnügt sich indessen nicht mit der Betrachtung von Porträts. Sie ordnet, vergleicht und beurteilt die Einzelbilder. Indem sie eine bestimmte Bilderkonstellation wählt und eine Ordnung schafft, die freilich bloß einen hermeneutischen und keinen hierarchischen Charakter besitzt, verläßt sie den Rahmen der historischen Quellenforschung. Es ist nicht nur eine philosophiegeschichtliche, sondern in hohem Maße auch eine geschichtsphilosophische Frage, ob man die Philosophie des Mittelalters als progressives, in der

Aufklärung kulminierendes Denken, als geschlossenes, um Thomas von Aquin kreisendes System oder als intellektuellen Ausdruck einer je individuell erlebten Gegenwart sieht. Die *metahistorische Fundierung der Philosophiegeschichte durch Geschichtsphilosophie*, die im Bereich der Mediävistik leider häufig nur implizit erfolgt, bedarf dringend einer Explikation.

d) Indem Flasch nicht nur auf die mittelalterliche Philosophie blickt, sondern immer auch seinen eigenen Blick im Auge hat, verdeutlicht er, worauf philosophische Arbeit abzielt: *analytisches Denken*, das sich auf aposteriorisch Gegebenes richtet, gleichzeitig aber auch die dazu erforderlichen – vorgegebenen oder gewählten – Voraussetzungen untersucht und sich damit die eigene Bedingtheit bewußt macht. Daß sich diese reflexive Tätigkeit keineswegs in der Suche nach apriorischen Grundlagen erschöpfen muß, sondern sehr wohl an konkreten historischen Fakten orientieren kann, zeigt einmal mehr, daß Philosophie vornehmlich die Arbeit daran ist, *wie* man etwas sieht, nicht *was* man sieht.

