

Platonismus und Mittelalter

VON JOHANNES HIRSCHBERGER

Vor nunmehr fast vierzig Jahren hielt Clemens Baeumker in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften seinen viel beachteten Vortrag über den „Platonismus im Mittelalter“¹. Baeumker hat damals gesagt, daß „eine zusammenfassende Darstellung der Geschichte des Platonismus im Mittelalter noch nicht geschrieben ist“². Dem ist auch heute noch so. Es gibt bis jetzt nur eine Reihe von Einzeluntersuchungen rund um das Thema Platonismus und Neuplatonismus im Mittelalter. Was an solchen Arbeiten bis Baeumker vorhanden war, wurde in seinem Vortrag zusammengestellt³. Es handelt sich dabei, wie auch bei Baeumker selbst, in der Hauptsache um literarhistorische Untersuchungen. Auch Martin Grabmann war am Platonismus des Mittelalters interessiert und auch seine Untersuchungen⁴ bewegten sich in jener Richtung von Geistesgeschichte, in der die literarhistorische Forschung das eigentlich ideengeschichtliche Moment überwog, was ja für die Baeumker-Grabmann-Schule überhaupt bezeichnend war. Dasselbe gilt für die Arbeiten, die nach Baeumker noch zu unserem Thema geschrieben wurden, so von Raymond Klibansky⁵, Richard Walzer⁶, Josef Koch⁷ und Eugenio Garin⁸.

Inzwischen hat sich nun etwas ereignet, was für das Studium des Platonismus im Mittelalter einen neuen Abschnitt einleiten wird, die Begründung des *Corpus Platonicum Medii Aevi* durch die British Academy, die Union Académique Internationale und das Warburg-Institut in London⁹. Dieses Werk

* Antrittsvorlesung (25. Mai 1954) nach Übernahme des Ordinariates für Kathol. Religionsphilosophie in der Philosophischen Fakultät der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität zu Frankfurt am Main.

¹ Cl. Baeumker, *Der Platonismus des Mittelalters*, 1916. Wieder abgedruckt in den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXV, 1 und 2 (1927) S. 139—179. Danach hier zitiert.

² A. a. O. S. 145.

³ A. a. O. S. 145 ff.

⁴ Vgl. die kurze Zusammenstellung von L. Ott in seinem Nachruf auf M. Grabmann, den er der dritten Auflage von M. Grabmann, *Die Werke des heiligen Thomas von Aquin*, 1949, vorausgeschickt hat (S. XI).

⁵ *The continuity of the Platonic tradition during the middle ages*. The Warburg Institute, London 1950.

⁶ *Arabic transmission of Greek thought to Medieval Europe*. Bulletin of the John Rylands Library, Vol. 29, 1 (1945) S. 160—183.

⁷ J. Koch, *Platonismus und Mittelalter*, 1948.

⁸ *Per la storia della tradizione platonica medioevale*. *Giornale critico della Filosofia Italiana* 28 (1949) S. 125—150.

⁹ *Corpus Platonicum Medii Aevi*, *Auspiciis Acad. Britannicae adiuv. Instituto Warburgiano Londinensi Unitisque Academiis ed. R. Klibansky: Plato Latinus ed. R. Klibansky*, Vol. 1: *Meno interprete Henrico Aristippo ed. V. Kordeuter, recogn. et praefatione instr. Carlotta Labowsky* (London 1950); Vol. 2: *Phaedo interprete Henrico Aristippo ed. et praefatione instr. Laurentius Minio-Paluello adiuv. H. J. Drossaart Lulofs* (London 1950); Vol. 3: *Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli commentarium, pars ultima*

sammelt zum erstenmal in kritischen Ausgaben die lateinischen, byzantinischen und arabischen Quellen, aus denen der Platonismus des Mittelalters geschöpft wurde. Wir werden also neben dem Aristoteles Latinus nun auch einen Plato Latinus, Plato Byzantinus und Plato Arabus haben. Vom Plato Latinus sind drei, vom Plato Arabus ebenfalls drei Bände bereits erschienen.

Damit wird jetzt wieder ein Problem akut, das schon 1923 aufgeworfen worden war, die Frage nämlich, ob das, was man als Platonismus des Mittelalters anzusprechen pflegt, überhaupt Platonismus ist. Bald nach Baeumkers Akademierede hat Ernst Hoffmann sich ebenfalls mit der Frage des Platonismus im Mittelalter befaßt¹⁰ und gemeint: „Die genuinen Motive Platons blieben für das Mittelalter stumm“¹¹; „weder die Platonkenntnisse, die das Mittelalter hatte, noch der Einfluß, den eine durchaus plotinisch imprägnierte Ideenlehre und Lichtmetaphysik ausübte, genügen, um die Anschauung zu stützen, auch Platon habe einen der systembildenden Faktoren geliefert, um das Gebäude der kirchlichen Philosophie aufzurichten“¹². Mangelnde Platonkenntnis, sagt Hoffmann. Die Platonrezeption des Mittelalters kann tatsächlich literaturhistorisch viel weniger dokumentiert werden als die Aristotelesrezeption des Mittelalters. Was aber in der ganzen Frage noch schwerer wiegen könnte, ist der andere Einwand Hoffmanns: es handelt sich im Mittelalter gar nicht um Platonismus, sondern um Plotinismus oder Neuplatonismus. Man sei hier zu schnell mit dem Wort Platonismus zur Hand gewesen. Ja es herrsche da überhaupt ein gewisser Verbalismus, der sich mit dem Wort Plato oder Platonici zufrieden gibt, aber die damit jeweils gegebenen Gedankenkreise nicht differenziert genug nehme¹³.

adhuc inedita interprete Guillelmo de Moerbeka edd. R. Klibansky et C. Labowsky (London 1953). — Plato Arabus ed. R. Walzer, Vol. 1: Galeni Compendium Timaei Platonis aliorumque dialogorum synopsis quae extant fragmenta edd. P. Kraus et R. Walzer (London 1951); Vol. 2: Alfarabius de Platonis philosophia edd. F. Rosenthal et R. Walzer (London 1943); Vol. 3: Alfarabius Compendium Legum Platonis ed. et latine vertit Fr. Gabrieli (London 1952).

¹⁰ Platonismus und Mittelalter. Vorträge der Bibliothek Warburg 1923/24 (1926) 17—82.

¹¹ A. a. O. S. 74.

¹² A. a. O. S. 73.

¹³ „So hochverdientlich Baeumkers Forschungen sind, denen er den Titel gegeben hat ‚Platonismus im Mittelalter‘, so sehr leisten sowohl dieser Titel als die durchgängige Verwendung des Wortes ‚Platonismus‘ dem historischen Mißverständnis Vorschub, als gehöre Plotin und der durch ihn begründete, in der Frühscholastik äußerst wirksam gebliebene, in der Hochscholastik zeitweilig zurückgedrängte, in der Renaissance wieder auferstandene Denktypus zu Platon selber und stelle nur eine abgewandelte, wo nicht gar entwickelte Form des genuinen Platonismus dar“ (a. a. O. S. 72). Es hätte, meint Hoffmann, allerdings nicht nur Baeumker diese Verwechslung begangen, sondern fast alle Darstellungen der mittelalterlichen Philosophie unterschieden nicht zwischen Platonismus und Neuplatonismus: „Es dürfte nur sehr wenige Darstellungen der mittelalterlichen Philosophie geben, in denen nicht irgendwo Wendungen zu lesen stehen wie ‚Platonismus in der späteren Form, die ihm Plotin gegeben hat‘ oder . . . wenn auch in der durch Plotin umgebildeten Form‘ oder dergl. Hingegen kenne ich nicht eine einzige Darstellung mittelalterlicher Philosophie, die den Bann dieses Verbalismus zu brechen und das, was christlich-neuplatonische Spekulation eronnen hat, von der genuinen Lehre Platons zu unterscheiden versuchte“ (S. 82). Auf Baeumker trifft der Tadel Hoffmanns nicht so uneingeschränkt zu; denn wie man auf S. 172 des

Dem hat nun allerdings Klibansky in der Programmschrift, die er dem *Corpus Platonicum Medii Aevi* mit auf den Weg gegeben hat und die den bezeichnenden Titel trägt „The continuity of the Platonic tradition during the Middle Ages“ kräftig widersprochen. Bei Hoffmann liest man noch die alte, in vielen Büchern kursierende Version: Erst mit der Renaissance, mit ihren neuen Männern und ihrem neuen Geist wurde alles anders; da gewann der genuine Platonismus in einer Reihe seiner Motive wieder die Sprache; „mit einem Schlage“ sei das der Fall gewesen und wir ständen hier vor einer „gegen das Mittelalter völlig veränderten Situation“¹⁴. Klibansky vertritt die gegenteilige Ansicht: Die Kontinuität der platonischen Tradition ist niemals abgerissen, auch im Mittelalter nicht¹⁵. Er stützt seine These durch den Hinweis auf das platonische Ideengut bei einer Fülle von Autoren, aus denen das Mittelalter schöpfte, wie zum Beispiel Cicero, Seneca, Gellius, Apuleius, Macrobius, die frühchristlichen Apologeten und Väter, vor allem aber Augustinus, Boethius, Nemesius, Ps.-Dionysius und die Übersetzungen der Schriften des Proklos, besonders seines Parmenides-Kommentars, aus dem zum Beispiel Meister Eckhart den Begriff der *negatio negationis* und Cusanus den der *coincidentia oppositorum* entnehmen¹⁶. Auf den Einwand, daß es sich dabei aber doch um neuplatonische Umbildungen des genuine Platonismus handle und man also nicht von einem wirklichen Platonismus des Mittelalters sprechen könne, erwidert Klibansky, eine solche Anschauung wäre einseitig und irreführend. Sie übersehe zwei wichtige Tatsachen: 1) Mag auch die soeben umrissene Überlieferung platonischer Gedanken weithin neuplatonisch sein, so ist sie es doch nicht gänzlich; denn es gibt in ihr Bestandteile, die ein Gedankengut aus einem viel früheren Stadium in der Entwicklung des Platonismus bringen. 2) Übersieht jene Anschauung, daß es doch auch eine direkte Platonüberlieferung des Mittelalters gibt. Schon seit 1156 las man die lateinischen Übersetzungen des Menon und Phaidon. Und sie werden nicht wenig zitiert. Klibansky hätte unter den von ihm genannten Beispielen auch Thomas von Aquin anführen können. Seine Platonverwertung wird gemeinhin unterschätzt. Man verweist immer nur auf seine Kenntnis des Menon, Phaidon und Timaios. Das sind an sich schon keine unbedeutenden Dialoge. Wenn wir aber nunmehr den 1948 erschienenen Indexband zur Leonina aufschlagen, dann finden wir dort, allein schon für die *Summa theologiae* und die *Summa contra gentiles*, den Nachweis von zirka 150 Bezugnahmen auf den Phaidon, Theaet, Philebos, Menon, Alkibiades I, Parmenides, Phaidros, Staat, Timaios und Nomoi. Besonders wichtig war die Vertrautheit des ganzen Mittelalters mit dem Timaios. Daß er gelesen wurde, wußte man immer schon. Klibansky glaubt aber sagen zu dürfen, daß die Historiker trotzdem noch nicht genügend im klaren sind über die Bedeutung dieses Dialoges, vor allem für die Entstehung einer wissenschaftlichen Kosmologie; denn rund um diesen Dialog

Baumkirschens Vortrages sieht, unterscheidet er auch wieder zwischen genuin platonischen und neuplatonischen Denkmotiven. Aber im allgemeinen ist es schon so, daß die beiden Begriffe verschwimmen, auch heute noch. Die Kritik Hoffmanns hat nicht viel genützt.

¹⁴ A. a. O. S. 74.

¹⁵ A. a. O. S. 22 ff.

¹⁶ The continuity . . . S. 32.

und seinen Kommentar aus der Hand des Chalcidius wuchs schon sehr früh eine umfangreiche Erläuterungsliteratur, die fast ganz übersehen wurde, obwohl sie für die Geschichte der Entstehung des modernen naturwissenschaftlichen Denkens von größter Wichtigkeit ist. Es war vor allem die Schule von Chartres, wo man diese wissenschaftliche Kosmologie pflegte. Zweihundert Jahre später lebte das Ganze wieder auf bei Cusanus, dem grande Platonista, der nach Klibansky der Beweis schlechthin ist für die Kontinuität der platonischen Tradition im Mittelalter. Über Cusanus aber lernten Bruno und Copernikus diese Gedanken kennen, und wenn die Anhänger der nova scientia sich in ihrem Kampf gegen Aristoteles fortan auf Platon berufen, dann nahmen sie nur Fäden auf aus jener platonischen Überlieferung, die, wie Klibansky sagt, had never been entirely lost in the Latin world¹⁷. Und so kommt der verdiente Forscher, der sowohl die Heidelberger Cusanus-Ausgabe wie das Corpus Platicum Medii Aevi mitinaugurierte, zu dem Schlußergebnis, daß die bisher herrschende Theorie von einem Bruch zwischen dem mittelalterlichen und dem Renaissance-Platonismus bei näherer Einsicht in die Tatsachen nicht mehr gehalten werden kann¹⁸.

Überschaut man nun aber das zur Frage des Platonismus im Mittelalter schon beigebrachte und nach der Programmschrift des Corpus Platicum noch beizubringende Material, so zeigt sich doch sofort, daß es sich um ein Geistesgut von jeweils ziemlich verschiedener Provenienz handelt. Wir haben bald einen Plotinismus vor uns, bald einen christlich überformten Neuplatonismus, und diesen auch noch in mehreren Varianten durch Überkreuzungen mit einem reichen religiösen Gedankengut aus dem Islam, dem Judentum, dem Neupythagoreismus und nicht zuletzt der Stoa, bald einen hellenistischen Platonismus, und dann allerdings auch ein genuin platonisches Gedankengut. Aber auch wo platonische Schriften direkt einwirken, muß man sich immer noch fragen, was daraus entwickelt wurde. Wenn die Worte Plato und Platonici fallen, so besagt das zunächst noch nicht allzu viel. Das Mittelalter ist mit überlieferten Worten sehr ehrfürchtig, mit ihrem Sinn aber nicht selten recht gewalttätig umgegangen. Die auctoritas hat eine wächserne Nase, sagt Alanus de Insulis. So kommt es also immer darauf an, wie die auctoritas jeweils ausgewertet wurde. Das gilt übrigens nicht nur für den mittelalterlichen Platonismus, sondern auch für den Aristotelismus. Die Rede vom Aristotelismus des Mittelalters ist ein Gemeinplatz der Philosophiegeschichte. In Wirklichkeit liegen auch hier die Dinge differenzierter und komplexer, als es zunächst aussieht. Der Aristotelismus ist ein anderer bei Avicenna und Averroes, ein anderer bei Maimonides, ein anderer bei Thomas von Aquin, ein anderer in der Schule von Oxford, ein anderer in der Artistenfakultät und erst recht ist etwas anderes jener Aristotelismus, mit dem die Begründer der neuen Naturwissenschaft sich herumschlagen mußten. Und so kann die Frage nach dem Platonismus im Mittelalter nicht so rasch, um nicht zu sagen apriorisch, entschieden werden, wie das bei Hoffmann noch geschah.

¹⁷ A. a. O. S. 29.

¹⁸ A. a. O. S. 35.

Sie ist eine Tatsachenfrage, die durch eine umfassende ideengeschichtliche Analyse zu lösen ist. Das macht uns gerade das Erscheinen des *Corpus Platonium Medii Aevi* besonders klar.

Wir stehen hier vor einer neuen Forschungsaufgabe, die nicht zuletzt eine methodische Aufgabe ist. Um die Frage des Platonismus im Mittelalter zu klären, brauchen wir ein Zusammen von literarhistorischer Forschung und ideengeschichtlicher Analyse, ein Zusammen von Philologie und Philosophie. Nach der soeben umrissenen Problemsituation können wir nicht einfach schon von Platonismus sprechen, wenn der literarhistorische Nachweis für das Auftauchen platonischer Zitate, Büchertitel, Übersetzungen und Handschriften geführt ist. Ebenso wenig darf man aber auch das Wort *Platonici* einfach für die Neuplatoniker reklamieren. Das wäre tatsächlich Verbalismus; denn das Wort kann sehr verschiedenes heißen, wie wir sahen. Wir müssen darum in einer ideengeschichtlichen Analyse uns immer wieder fragen, welches so oder so näher differenzierte Gedankengut unter dem Titel Plato oder *Platonici* jeweils einhergeht, ob ein echt platonisches Motiv oder eine Variation und welche Variation. Andernfalls würde die Rede vom Platonismus des Mittelalters ein Durcheinander disparater Dinge meinen. Erste Aufgabe ist natürlich immer die Frage nach dem genuin platonischen Gedanken. Gerade jetzt, wo das *Corpus Platonium Medii Aevi* immer mehr Material beibringt, wollen wir wissen, ob im Mittelalter rein platonische Denkmotive noch wirksam waren oder nicht. Aus ideengeschichtlichen und sachlichen Gründen ist ein solches Wissen wünschenswert, weil dadurch herkömmliche Begriffe möglicherweise zu einer neuen und tieferen Resonanz kommen. Und selbst wenn wir feststellen müssen, daß platonische Motive nur noch teilweise wirksam waren oder auch ganz überformt wurden, so daß es zu irgendeinem neuen Platonismus kam, der nun sein eigenes Leben führt¹⁹, selbst dann brauchen wir, wenn die Feststellungen nicht auf Grund von literarischen Äußerlichkeiten — Verbalismen — getroffen werden sollen, das Wissen um den genuin platonischen Gedanken, um von ihm aus das Neue abheben und in seiner Ähnlichkeit oder Verschiedenheit verstehen zu können. Bei der Vielfalt und Vieldeutigkeit der sogenannten platonischen Schriften, die nunmehr im *Corpus Platonium Medii Aevi* gesammelt werden sollen, wird das nicht gehen ohne das Zusammen von literarhistorischer Dokumentation und philosophischer Analyse, ohne eine bewußt angestrebte philosophierende Ideengeschichte.

Aber wir sollten nun wohl in medias res gehen und unsere Frage nach dem Platonismus im Mittelalter an einem konkreten Fall erörtern. Wir wählen einen Denker, bei dem das nicht so glatt zu liegen scheint, weil er gemeinhin als Aristoteliker figuriert: Thomas von Aquin. Sind vielleicht sogar bei ihm platonische Motive wirksam gewesen? Schon Baeumker hat in dem eingangs erwähnten Vortrag seine in der Hauptsache literarhistorische Untersuchung wenigstens für Thomas auch noch in eine ideengeschichtliche Betrachtung ausmünden lassen und auf einige Philosopheme hingewiesen, die teils augustinischer Platonismus, teils Neuplatonismus, teils echter Platonis-

¹⁹ J. Koch, *Platonismus im Mittelalter*, 1948, S. 14.

mus sind, und wo es sich, wie er sagt, keineswegs um Nebensächliches handelt, „sondern zum Teil um solche Dinge, die tief in seine ganze Weltanschauung eingreifen“²⁰. Als echt platonisch hebt er freilich nur ein paar Gedanken heraus. Wir können heute auf noch mehr, und vor allem auf noch grundlegendere Züge platonischen Denkens bei Thomas verweisen, nachdem inzwischen ein großes Hindernis für ein freieres Verstehen seiner Philosophie gefallen ist, das Aristotelesbild des 19. Jahrhunderts, wo man in den beiden großen Griechen immer nur die Antipoden gesehen hat, in Platon den Idealisten und in Aristoteles den Realisten und sogar Empiristen. Auch Hoffmann sagte noch, und dies unter Berufung auf Goethe, daß Platonismus und Aristotelismus im letzten Grunde die beiden einzigen Urtypen von Philosophie seien²¹. Aber gerade im selben Jahr (1923), in dem er seine Abhandlung über Platonismus und Mittelalter geschrieben hatte, war auch W. Jaegers Aristotelesbuch erschienen, das jenes Aristotelesbild niedergelegt und uns gezeigt hat, daß Aristoteles sich bewußt war, der erste Grieche zu sein, der die reale Welt mit Platons Augen sieht. Wie weit auch die Forschung schon wieder über Jaeger hinausgegangen ist, jene Gegenüberstellung ist gefallen und die Erkenntnis über ein nicht nur äußerliches, sondern konstitutives platonisches Erbe bei Aristoteles hat sich durchgesetzt. Und wenn Thomas schon Aristoteliker sein soll, wie man immer sagt, dann legt gerade dieser Umstand es heute nahe, sich zu fragen, wie weit das Platonisieren vielleicht auch sein Denken mitbestimmt hat.

Der vergleichenden ideengeschichtlichen Betrachtung fallen beim näheren Zusehen hier ziemlich bald mehrere Positionen auf, die in dieser Richtung zu liegen scheinen: die Prävalenz der Form vor der Materie und der Seele vor dem Leib, die Identifizierung der Wirkursache mit der Formursache, die durchgehende Bedeutung des Teilhabegedankens, die Fassung der Zweckursache als eines *ἀγαθόν*, die Tätigkeit des Schöpfers im Hinblick auf die ewigen Ideen, wo man die typisch platonische Formel des *ἀποβλέπειν πρὸς τι* immer noch heraushört. Und dann haben wir da den Wissensbegriff, der einen

²⁰ Der Platonismus im Mittelalter S. 172. In einem kleinen Aufsatz über den „Aristotelismus des hl. Thomas von Aquin“ (Zeitschr. f. Theologie und Seelsorge, 1944) hat auch M. Grabmann nach einer Würdigung der aristotelischen Einflüsse auf Thomas gesagt: „Man würde jedoch schwer gegen die geschichtliche Wahrheit verstoßen, wenn man die Philosophie des hl. Thomas als einen integralen und exklusiven Aristotelismus auffaßte. Er hat wie seine arabischen und lateinischen Vorgänger auch platonische und neuplatonische Elemente in seinen philosophischen Gedankenbau aufgenommen“ (S. 24). Grabmann verweist dann anschließend auf die Beachtung, die der Teilhabe-Gedanke in der Philosophie des heiligen Thomas inzwischen gefunden hat und zitiert ohne Widerspruch die Meinung Fabros, daß der Thomismus mehr noch ein durch den Aristotelismus spezifizierter Platonismus ist als ein durch den Platonismus spezifizierter Aristotelismus. — Es empfiehlt sich vielleicht, bis umfassendere ideengeschichtliche Analysen durchgeführt sind, noch nicht von irgendwelchen Ismen zu reden, sondern zunächst nur den einzelnen Denkmotiven bei Thomas nachzugehen (wozu ja in der jüngsten Zeit viele erfreuliche, das herkömmlich zu enge Bild auflockernde Ansätze vorhanden sind), um nicht allzu kopfscheu zu machen, was aus verschiedenen Gründen von vorneherein auf gewisse Ismen eingeschworen ist und von hier aus die Forschung dirigieren möchte.

²¹ A. a. O. S. 72.

tragenden Systemgedanken bei Thomas ausmacht. Hier wollen wir stehen bleiben und ihn einer ideengeschichtlichen Analyse unterziehen.

Es ist bekannt, daß Aristoteles in der Frage nach dem Ursprung des Wissens sich zunächst betont von Platon absetzt. Thomas tut das gleiche und tut es mit den Argumenten des Aristoteles, wie das Jahrhunderte später ebenso noch J. Locke tut: das Erkennen gehe immer seinen Weg über die Sinne; Beweis: wenn einer davon ausfällt, fallen auch die dazu gehörenden Wissensinhalte aus. Wenn aber Thomas über eine weitere und tiefer an das Problem heranführende Frage spricht, über die Natur des Begriffes, der die Wesenheit (*essentia*, *quidditas*) erfäßt, näherhin über seinen Geltungsanspruch und Geltungsbereich, dann steht er, wie übrigens auch Aristoteles, auf einem anderen erkenntnistheoretischen Boden. Er sagt zwar gegenüber den Platonici immer wieder, daß unser Erkennen nicht verursacht werde durch eine Teilhabe oder direkte Beeinflussung seitens *aliquarum formarum actu intelligibilium per se subsistentium*²² und lehnt somit zweifellos die angeborenen Begriffe und die Wiedererinnerung Platons zunächst ab²³; allein die Wesensbegriffe sind bei ihm, was ihre eigentliche Natur, nämlich ihren Geltungsanspruch und Geltungsbereich betrifft, trotzdem nun gerade nicht auf die Reichweite der Sinneserfahrung beschränkt und von ihr abhängig, wie es die moderne durch die Engländer begründete Abstraktionstheorie will, sondern trotz der *abstractio* aus den *phantasmata*, die Thomas mit Aristoteles vertritt, überschreitet, weil eben das *abstrahere* bei Thomas wie auch das *ἀφελείν* bei Aristoteles etwas anderes ist als die englische *abstraction*, überschreitet der durch den Intellekt gebildete Wesensbegriff die Sinneserfahrung: *ultra cognitionem sensitivam se extendit*²⁴. Die Bemerkung fällt in einer kleinen *Responsio* und wird darum, obwohl sie ihre Parallelen hat, in den Darstellungen der thomasischen Erkenntnislehre auch prompt vernachlässigt. Sie muß aber gerade deswegen zum Nachdenken Anlaß geben, weil sie in einem gewissen Gegensatz steht zu der sonst prononciert vorgetragenen Theorie, daß alle menschliche Erkenntnis über die Sinne zu gehen habe. Wie erklärt sie sich also? Ziehen wir eine Parallele aus der *Qu. disp. de anima* bei²⁵, so sehen wir, wie Thomas auch da zunächst wieder versichert, daß er die Sinnlichkeit nicht überfliegen will; sie liefere nicht nur Material, sei auch nicht nur *occasio* („*excitatio*“) für die Tätigkeit des Geistes, sondern sei *causa*; aber, und nun fällt das die wirklichen Hintergründe aufschließende Wort: sie ist weder die einzige *causa* der Wahrheit noch die entscheidende, das sei vielmehr der Geist selbst, der die Wesensformen erfasse „*altiori modo . . . quam sunt in materia*“²⁶. Ein *altior modus* wird gerufen. Was ist das? Wir erfahren das Nötige aus den Äußerungen zur Erkenntnismetaphysik. Hier hören wir: Die Wesensbegriffe des Menschen spiegeln als Einzelwahrheiten in immer neuen Ansätzen die eine, ewige Wahrheit wider, nach der alle Gegenstände ihre innere, ontische Wahrheit haben,

²² *Compend. theol.* c. 83. ²³ *De ver.* X, 6; XIX, 1 und öfter. ²⁴ *S. theol.* I, 84, 6 ad 3.

²⁵ a. 15 corp.

²⁶ A. a. O. Vgl. auch das unten in Anm. 34 über die *nobilitas animae humanae* Gesagte.

ihre *veritas rerum*²⁷. Eben darum sind nicht bloß Sinneswahrnehmungen zusammenfassende Allgemeinvorstellungen (*general ideas*), die nicht weiter reichen als die Sinneseindrücke, sondern sind ein Betrachten der Welt *sub specie aeterni*, um dafür ein späteres Wort zu gebrauchen. Der Akt des Geistes ist darum für Thomas ein transzendierender Akt. Das meint nicht, daß wir damit den Boden der Wirklichkeit verlassen und in ein jenseitiges übersinnliches Reich hinüberfliegen, wie dies das traditionelle falsche Bild von der klassischen Metaphysik annimmt. Gemeint ist vielmehr: In den Wesens- oder Wahrbegriffen kommt die objektive Wahrheit selbst auf uns zu und wir können damit die Erscheinungen in ihrer wahren Wirklichkeit sehen und beurteilen auf Grund eines geistigen, apriorischen Vorgriffes: *iudicamus de aliis et ea praecognoscimus*²⁸. Das besagt auch das Sehen des Einzelnen auf Grund des Allgemeinen²⁹, besagt aber noch viel mehr das Stehen des Menschen über der Sinnlichkeit und seine Mächtigkeit, die Welt zu beurteilen nach Maßgabe von zeitlosen allgemeinen Prinzipien, „die Bilder sind der ungeschaffenen ewigen Wahrheit, so daß die Rede vom *iudicare de aliis* ein *iudicare per rationes immutabiles* bedeutet“³⁰. Letzteres, das Beurteilen, kommt besonders zum Ausdruck durch einen weiteren Parallelbegriff, den der *mensuratio*. Die Wesensbegriffe sind Maß und Norm für das Erkennen und das Sein; nicht weil der Mensch sie setzte — ein subjektives Apriori gibt es hier natürlich noch nicht —, sondern auf Grund ihrer objektiven, ontischen Wahrheit: „Die realen Dinge, von denen unser Geist sein Wissen empfängt, bestimmen (*mensurant*) unser Denken . . . aber sie sind wieder bestimmt durch den Geist Gottes, in dem alles erschaffen ist, so wie die Kunst Dinge im Geiste des Künstlers geschaffen werden“³¹. Wenn dem so ist, dann ist es offenbar die *veritas rerum* selbst, die ontische Wahrheit, die in unserem Geist sich entbirgt. Ja, in unserem Geist; denn die Sinne liefern ja das nicht mehr, was sie überschreitet.

Man will bei einer so weittragenden Behauptung natürlich sofort das nähere Wie wissen. In der Antwort, die nun erfolgt, sehen wir nochmal, wie bei Thomas die Erkenntnislehre anders aufhört, als sie zunächst angefangen hatte. Das menschliche Erkennen, so heißt es jetzt, ist nicht nur rezeptiv, sondern auch aktiv. Diese Aktivität könnte man, nebenbei bemerkt, hier schon als Spontaneität ansprechen, so sehr wird sie betont. Der Mensch habe nämlich einen schöpferischen Geist. Er betätigt sich zwar an den Phantasmata, aber er wird nicht durch die Sinnlichkeit aktuiert, sondern ist immer schon *actu*. Er ist die eigentliche Ursache des Wissens und die Phantasmata sind nur etwas, wodurch er das Wissen bewirkt: *per phantasmata ab eo facta intelligibilia actu causat scientiam*³². Er könne das deswegen, weil er nichts anderes sei als eine Teilhabe unserer Seele an einem Licht *ad similitudinem substantiarum superiorum*³³. Wie bei Platon kommt sonach auch hier die Wahrheit aus einer höheren Region. Trotz des Weges über die Sinne ereignet sich die

²⁷ S. theol. I, 16, 6.²⁸ De ver. X, 6 corp. in fine.²⁹ A. a. O. ad 3.³⁰ A. a. O. ad 6.³¹ De ver. I, 2.³² Qu. disp. de an. 15 corp.³³ A. a. O. und ad 19. Für die nähere Unterscheidung vgl. ad 3.

Wahrheit ad similitudinem substantiarum superiorum. Damit ist nun alles gegeben: das ultra cognitionem sensitivam se extendit, der altior modus cognoscendi, das Schauen der Welt per rationes immutabiles. Wir sehen: Thomas setzt sich nicht dem Vorwurf aus, den Leibniz gegen die Empiristen erhob: „Die Folgerungen, welche die Tiere ziehen, stehen auf derselben Stufe wie die der reinen Empiriker.“ Er sagt anderseits aber auch nicht wie Hegel: „das Wissen des Menschen ist das Selbstbewußtsein Gottes“; aber er sagt, daß im Geist des Menschen die ewige Wahrheit von sich aus aktiv ist und auf uns zukommt, sich entbergend und zum Lichte werdend, wenn auch nicht im Urbild, sondern im Abbild.

In dieser ganzen Lehre lebt, trotz verschiedener Verklammerungen mit neuplatonischen, augustinischen und allgemein christlichen Begriffen, im Kern der Sache immer noch der aristotelische Nus-Begriff fort. Auch der aristotelische Nus ist erhaben über die Sinnlichkeit, ist unvermischt, ruht „getrennt“ in sich selber, ist unbeeinflussbar und seinem ganzen Wesen nach immer schon schöpferische Aktualität: *χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμικτὴ τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνεργεῖα*. In dieser seiner Getrenntheit bildet er etwas Unsterbliches und Ewiges³⁴. Und

³⁴ Aristoteles, De an. III, 5; 430 a 17—23. — Thomas hat in seinem Tract. de unitate intellectus contra Averroistas I, 27f. (Keeler) für seinen Intellectus agens das Getrenntsein nicht weniger reklamiert als Aristoteles für seinen Nus. Die menschliche Seele besitze im Intellekt eine Kraft, die über die materiellen Unterlagen des Erkennens vollständig hinausgehe (virtutem totaliter supergredientem materiam corporalem). Die Seele existiere zwar im Leibe, dessen Form sie ja ist; aber diejenige unter ihren Potenzen, die wir Intellekt heißen, sei vom Leibe getrennt und sei darum nicht ein actus corporis; Grund: „quia eius operatio non fit per organum corporale“. — In seinem Kommentar zu unserer Aristotelesstelle (n. 699 Pirotta) hat Thomas diese Anschauung wiederholt und erklärend dazugefügt: „quia anima humana propter suam nobilitatem supergreditur facultatem materiae corporalis et non potest totaliter includi ab ea. Unde remanet ei aliqua actio, in qua materia corporalis non communicat.“ — Man beachte dieses „non communicat“. Das Denkmotiv, sich vom Körper und seiner Sinnlichkeit zurückzuziehen und die Wahrheit durch die Tätigkeit des höheren Seelenvermögens, des Denkens und Geistes, sichern zu lassen ist typisch platonisch. Vgl. J. Hirschberger, Geschichte der Philosophie I (1954) S. 78f. — In der Annahme einer nobilitas animae, die die Sinneswahrnehmung überschreitet und von sich aus zum Grund der echten, das heißt ewigen Wahrheit wird, sind somit Platon, Aristoteles und Thomas einig. In dieser auf die Natur des Nus zurückgehenden Wahrheitsbegründung liegt das erkenntnistheoretisch Entscheidende, nicht aber in der Frage, ob menschliches Erkennen die Sinneswahrnehmung überhaupt braucht oder nicht, denn das bildet keinen wesentlichen Unterschied. Auch nach Platon hebt alles Erkennen bei der Sinnlichkeit an (vgl. J. Hirschberger, Die Phronesis in der Philosophie Platons vor dem Staate, 1932, S. 164 ff.) und auch nach ihm müssen die entsprechenden Erkenntnisinhalte fehlen, wenn bestimmte Sinnesinhalte ausfallen. Der oben erwähnte Einwand des Aristoteles und Locke gegen die apriorische Erkenntnisbegründung beweist also nichts, sondern verfehlt den Fragepunkt. Es war nicht der Sinn der platonischen Ideenlehre sagen zu wollen, daß die Sinneswahrnehmung überflüssig sei. Wenn die Argumentation des Aristoteles es so hinstellt, so ist das nur wieder ein Beispiel für seine nicht selten unfaire Kritik an Platon. Und ebenso wenig ist es Descartes und Leibniz eingefallen, infolge ihrer Lehre von den angeborenen Begriffen auf die Sinneserfahrung verzichten zu wollen. Das Anliegen dieser Männer war ein anderes. Nicht gegen die Sinneswahrnehmung überhaupt haben sie sich gestellt, sondern gegen Wahrheitsbegründung und Wahrheitsfindung durch die Data der Sinneserfahrung in Raum und Zeit allein. Sie wußten um die Relativität und Begrenztheit aller Sinneserfahrung, suchten darum nach einer

gerade als ein ἀθάνατον und αἰδιον gibt er dem menschlichen Erkennen nicht irgendwelche, sondern die ewigen Formen. Gegenüber Platon ist das eine neue Terminologie; in der erkenntnistheoretischen Substanz aber gehen Lehrer und Schüler einig. Auch für Aristoteles ist der logische Geltungsanspruch und Geltungsbereich des Wesensbegriffes, und der Wahrheit überhaupt, nicht in der Sinneswahrnehmung fundiert. Bei Platon ist die Wahrheit im κόσμος νοητός zu Hause, bei Aristoteles im Nus; und der Nus ist ein χωριστός. Das meint denselben logischen Geltungsgrund, wenn auch nicht mehr von Anamnesis die Rede ist; denn der Chorismos, den Aristoteles für seinen Nus vindiiziert, ist ja gerade das Moment, das er an der platonischen Idee so forciert herausgestellt hatte.

Haben wir es nun bei Thomas, in seinem Wissens- und Wahrheitsbegriff, mit platonischen Denkmotiven zu tun oder nicht? Nachdem Hoffmann so etwas für das Mittelalter schlechthin abstreitet, wollen wir uns gerade von ihm selbst sagen lassen, worin in unserer Frage das genuin platonische Denken bestehe. Er verweist da zunächst auf den grundlegenden Unterschied von κόσμος νοητός und τόπος ὁρατός und meint dann: „Wie immer man auch an die beiden Regionen herantreten mag, stets erweist sich die obere Region als die der Actio, vermöge der dem Denken eigenen Bewegungskraft oder vermöge der dem vernünftigen Seelenorgan eigenen Schwingen, die zu der Idee emportragen; die untere als die der Reactio, die ein passives Hinnehmen sinnlicher Eindrücke . . . ist“⁸⁵. Die obere Region ist die Welt der Begriffe. Der Begriff aber, der die Idee denkt und so Wesensbegriff wird, sei Gesetz, Ordnung, Wahrheit. „Wer das Wissen um jene höhere Region des Seins hat, der hat die Erkenntnis, daß jenes höhere Sein sein soll.“ Der Begriff habe einen impera-

sichereren Fundierung und fanden sie im Nus. Es ist durchaus nicht notwendig, daß die aristotelisch orientierte Neuscholastik immer wieder betont, daß ihre Philosophie von der Erfahrung ausgehe. Das haben Platon, Augustin, Descartes und Leibniz auch getan und sie waren sich zugleich auch bewußt, daß man die ewigen Wesenheiten nicht um intuitu aus dem Geiste ablesen kann wie der Prätor das Gesetz auf seiner Tafel. Es ist aber notwendig, daß man die Relativität und Begrenztheit der Sinneserfahrung zu transzendieren versteht und zu zeitlos gültigen Wahrheiten über das Sein selbst kommt, wenn die Metaphysik nicht bloß eine ausgeweitete Physik und die Ethik nur eine auf das Gesetz der großen Zahl gebrachte Soziologie sein soll. Daß man auf dem Wege dorthin nicht beim neuzeitlichen Idealismus anknüpfen kann, hat E. Gilson mit Recht betont (Hayen-Scherer, Der hl. Thomas gestern und heute. Mit zwei Beiträgen von E. Gilson. 1954, S. 114). Man sollte sich hier mehr auf den Geist seiner eigenen Vergangenheit besinnen, der es nicht nötig macht, sich um ewige Wahrheiten mit Methoden zu bemühen, die Abwandlungen der synthetischen Urteile a priori sind, ein abgepelzter Empirismus und Unklarheit in den letzten philosophischen Grundhaltungen. Die Männer der klassischen Metaphysik gingen ihren Weg immer über die nobilitas animae. Sie trieben Geistphilosophie und meinten einen Geist, der nicht nur subjektiver Geist war, sondern Teilhabe an der veritas rerum, am Sein selbst. Wir haben allen Grund, die participatio quaedam luminis divini, die Thomas von diesem Geist aussagt, nicht zu einer bloßen Metapher werden zu lassen. Es gibt ja neben dem marxistischen Materialismus auch noch einen feineren, verhüllten, den der philosophy of science. Auch hier sieht man die Welt nicht mehr sub specie aeterni, sondern nur unter dem jeweiligen Aspekt der general ideas.

⁸⁵ Platonismus und Mittelalter, a. a. O. S. 21 f.

tivischen Charakter. Damit sei ein Thema gelegt zwischen der Region des idealen Seins und den Inhalten der unteren Region der raumzeitlichen Faktizität, die diesen Begriffen gegenüber Unbegriffe sind und etwas nicht Wahres. Wer zum Wissen kommen will, brauche darum die Lösung vom Reich der Schatten. Es gebe da keinen Übergang von der Aisthesis zur Noesis im Sinne einer Gradsteigerung, sondern nur die Abkehr vom *τόπος ὁρατός* und die Hinkehr zum *κόσμος νοητός*³⁶. Seine Inhalte sind eben das Maß, mit dem wir die untere Region lesen und verstehen. Von dort her empfangen die Welt ihren Sinn und ihr Gesetz. Das Sein sei das Maß für das Werden und nicht umgekehrt³⁷.

Das wäre also Platon. Und Thomas? Da haben wir den eigenständigen Geltungsanspruch des Wesensbegriffes, sein Transzendieren der Sinnlichkeit, seinen Ursprung *ad modum substantiarum superiorum*, seinen zeitlosen Sollens- und Maßcharakter, das *iudicare et mensurare*, die Aktivität und eigenständige Bewegungskraft des Geistes, der immer schon *actu* ist und nach dem Maß und Gesetz des *altior modus* die Sinnesinhalte liest und beurteilt: meint das nicht das gleiche? Und wenn wir dann noch lesen, daß die Seele in ihrer Verbindung mit dem Leibe durch die *motus corporei* und die *occupationes sensuum* im Wahrheitsstreben behindert wird und daß sie frei vom Leibe die ewigen *species* unmittelbar schauen könnte³⁸, dann glauben wir überhaupt, den Phaidon zu vernehmen. Und so werden wir wohl sagen können, daß Thomas in einem seiner wichtigsten Systemgedanken, im Wissens- und Wahrheitsbegriff, einem echt platonischen Denkmotiv gefolgt ist. Es ist ähnlich bestellt mit den anderen oben berührten Problemkreisen. Der Platonismus liegt nicht immer offen zutage. Er ist oft verdeckt, aber er kann durch eine ideengeschichtliche Analyse herauspräpariert werden, die sich bemüht, hinter die Worte zu schauen. Die Philosophie des Mittelalters gleicht immer wieder einem Museum voll kostbarer, aber mehr oder weniger übermalter Bilder, wo man Schicht um Schicht abheben muß, um zum Original vorzudringen, das die Übermalungen mitgeformt hat, durch sie aber auch wieder verdeckt wurde.

Es geht hier nicht darum, aus Thomas einen Platoniker zu machen. Er folgt ja auch noch vielen anderen Denkmotiven, ganz abgesehen davon, daß er eine eigengeprägte Gestalt bildet. Es geht vielmehr darum, einen gewissen Verbalismus zu überwinden, der sich aus Jahrhunderte alten Traditionen der Schulen und Bücher herausgebildet hat und uns hindert, zu tieferen Zügen im Denken des Mittelalters vorzustoßen. Als am Ausgang des Mittelalters Cusanus sich dieser platonischen Grundhaltungen wieder annahm, war er nicht der Überzeugung, mit dem Geist des Mittelalters gebrochen, sondern der mittelalterlichen Philosophie geholfen zu haben, sich selbst besser zu verstehen durch ein Zurückgehen auf tiefere Ursprünge. Daran zu arbeiten, dürfte auch heute noch eine Aufgabe sein.

³⁶ A. a. O. S. 23 f.

³⁷ A. a. O. S. 29 f.

³⁸ Qu. disp. de an. 15 corp. und ad 3.