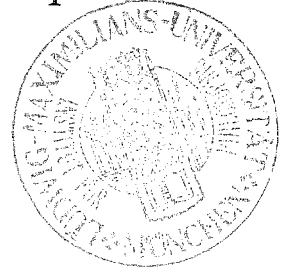


Zum Ursprung der neuzeitlichen Philosophie im späten Mittelalter

Neue Texte und Perspektiven

Von Kurt FLASCH (Bochum)



1. Einleitung

1.1 Epochenspekulationen

14465

Das Nachdenken über das Verhältnis geschichtlicher Epochen scheint etwas Anziehendes an sich zu haben – vielleicht weil es Überblick verspricht über ein Meer von Fakten und so mit der Möglichkeit winkt, daß wir uns selbst geschichtlich einordnen könnten, vielleicht weil es schwankende Wertsysteme stabilisiert oder weil es verhaßten Traditionsdruck abbaut.

Ich möchte hier keinen neuen Vorschlag zur Verhältnisbestimmung von Mittelalter und Neuzeit machen, wohl aber einige Tatsachen zur Kenntnis bringen, die geltende oder doch geschätzte Epochenkonzeptionen korrigieren. Ein Historiker der *Philosophie* sollte allerdings nachdenklich genug sein, solche Tatsachen nicht in dem Glauben vorzuführen, damit aller geschichtsphilosophischen Spekulation entronnen zu sein: Die Überlegenheit des Detailforschers, der seine Beweisstücke gegen spekulative Thesen vorlegt, hat selbst etwas Spekulativ-Borniertes an sich, wenn er sich nicht darüber klar ist, daß auch nach erzwungenen Korrekturen kein einheitliches historisches Selbstverständnis selbst der nächsten Zeitgenossen erreichbar ist und daß die geschichtsphilosophischen Schemata, die er in der historischen Werkstatt überprüft, im Lebenszusammenhang eine andere Funktion haben als auf dem Schreibtisch des historisch verfahrenen Gelehrten.

Aus all dem folgt, daß detailorientierte Überprüfungen von Epochenkonstruktionen ihrerseits vielfach unbeachtete Voraussetzungen machen; keineswegs folgt, sie seien entbehrlich. Daher wende ich mich nun einer solchen Untersuchung zu.

1.2 Der Ursprung der „Subjektivität“ (Walter Schulz)

In seinem Buch über den „Gott der neuzeitlichen Metaphysik“ (1957) hat W. Schulz Vorschläge gemacht, das Verhältnis von mittelalterlicher und neuzeitlicher Philosophie zu deuten. Er erinnert an die berühmte Stelle in der *Quaestio Parisiensis* von Meister Eckhart, wo Eckhart lehrt: Gott erkennt nicht, weil er *ist*, sondern er *ist*, weil er erkennt.

Eckhart bestimme damit Gott als „reine Subjektivität“. Bei „reiner Subjek-

tivität“ soll man wohl an ein Wesen denken, dem keine Bestimmung, auch nicht die des Daseins, zukommt, ohne daß diese Bestimmung von ihm selbst her, durch intellektuelle und willentliche Selbstbestimmung, gesetzt ist. Nach Schulz steht am Ursprung der neuzeitlichen Metaphysik dann folgende Entwicklung: Cusanus greift Eckharts Lehre von Gott als der reinen Subjektivität auf, er setzt die Entsubstantialisierung des traditionellen Gottesbegriffs fort, nicht um den Gottesbegriff zu vernichten, sondern um das maximum, welches zugleich das minimum ist, als das Absolute zu denken, d. h. es aus dem Gegensatz von Substantialität und Beziehung herauszulösen, so daß Gott gedacht wird als das dialektisch Andere der menschlichen Subjektivität (24), oder, mehr mit Cusanus zu sprechen, als das Eine, das allen Gegensätzen enthoben ist, als das Nicht-Andere aller Subjektivität und Objektivität. Cusanus erscheint als der Begründer der neuzeitlichen Metaphysik, sofern diese durch das Zu-Ende-Denken der Subjektivität das Absolute als deren nicht bloß relatives Korrelat begreift.

Dabei bleiben Fragen offen: Hat Cusanus die von Eckhart in Gott entdeckte Subjektivität auf den Menschen übertragen, allerdings bei seiner Analyse der menschlichen Subjektivität Gott – neu verstanden als *mens mentis* und als *singularitas singularitatis* – als notwendiges Korrelat gedacht? Reine Subjektivität wäre zunächst von einem mittelalterlichen Metaphysiker im Zuge seiner philosophischen Theologie entdeckt, später von Cusanus als dem ersten neuzeitlichen Metaphysiker am Menschen wiedergefunden worden – so freilich, daß die menschliche Subjektivität die göttliche korrelativ erfordert. Dann wäre die neuzeitliche Metaphysik eine Saekularisation der mittelalterlichen, wenn auch eine, die bei Cusanus noch nicht zur vollen Konsequenz gekommen ist.

Nun hat sich W. Schulz dagegen verwahrt, die Geschichte der neuzeitlichen Metaphysik einlinig als die Genesis des autonomen Selbstbewußtseins zu deuten (22): Die neuzeitliche Philosophie habe bei ihrer Thematisierung des Selbstbewußtseins die „mittelalterliche“ Frage nach dem Absoluten nicht abgestreift, sondern verändert. Aber wie und von welchem Ausgangspunkt aus? Auf diese für das Verständnis der mittelalterlichen wie der neuzeitlichen Metaphysik wichtige Frage möchte ich eine Antwort versuchen. W. Schulz sprach von dem Dunkel, das über der Vorgeschichte des Problems der Subjektivität liege. Es ist aber möglich, dieses Dunkel ein wenig aufzuhellen. Obwohl sich dadurch gewohnte Verhältnisbestimmungen der Epochen verschieben dürften, möchte ich zunächst von geschichtsphilosophischen Rahmenkonstruktionen zurücktreten, die vielbeklagte Unbekanntheit des späten Mittelalters wenigstens an einem relevanten Punkt durch Detailforschung zurückdrängen, um danach auf einige Fragen der Beziehung der Epochen zurückzukommen.

1.3 Der Traktat *De visione beatifica* des Dietrich von Freiberg

Vermutend, ohne eine gewisse Mikrologie sei hier nicht voranzukommen, beschränke ich mich auf die Analyse von Passagen aus einer einzigen spätmittelalterlichen Schrift, und zwar auf den Traktat *De visione beatifica* des *Dietrich*

von Freiberg.¹ Dieser Traktat gibt Einblick in die philosophische Situation der Zeit um 1300. Ob man diese Jahre zum Spätmittelalter zählt oder nicht, hört auf eine Streitfrage zu sein, wenn man sieht: Wir stehen nicht nur chronologisch, sondern auch in der Ideenentwicklung eine Generation *nach* Bonaventura, Thomas und Albert; die Pariser Verurteilung von 1277 ging voraus und wird jetzt theoretisch verarbeitet; mit Dietrich beginnt ein Zusammenhang von Theorien und Personen, der bis in die Mitte des 14. Jahrhunderts zu belegen ist.

Die Schrift *De visione beatifica* ist ein früher Traktat Dietrichs; er könnte kurz nach 1290 geschrieben sein. Dietrich hat hier seine Position gefunden; er trägt zum ersten Mal seine Theorie des menschlichen Intellekts vor, und so ist sein Text geeignet, um die spezifisch mittelalterlichen Entstehungsbedingungen einer über das Mittelalter hinausweisenden Philosophie zu zeigen. Es geht in ihm um die beseligende Anschauung Gottes im jenseitigen Leben. Die konventionell-mittelalterliche Themenstellung erhält dadurch philosophischen Charakter, daß – wiederum schon traditionell – gefragt wird, aufgrund von welcher Qualität oder Tätigkeit der Mensch seine höchstmögliche Vereinigung mit dem höchsten Wesen erreichen kann. Was ist das Höchste im Menschen? Und wenn auf diese Frage augustinisch geantwortet wird „die mens“ oder aristotelisch „der Intellekt“, so fragt es sich, was formell an der mens oder im Intellekt den Menschen vorzüglich qualifiziert. Sagte man augustinisch, es sei das *abditum mentis* oder aristotelisch, es sei der *intellectus agens*, so fragte es sich, was heißt „*abditum mentis*“ oder was ist der „*intellectus agens*“? Grundlage der mittelalterlichen Diskussionen war Augustins *De trinitate* und Aristoteles' *De anima* Γ 5. Vom Text des Aristoteles ist für das Folgende jedenfalls soviel wichtig:

Aristoteles wehrt Verwechslungen des Denkens mit dem Wahrnehmen, dem Erinnern und dem Vorstellen ab und sagt vom Denken, es geschehe im Nus, in der „Vernunft“. Wie bei jedem Bewegungsprinzip (*physis*) gebe es auch beim Nus ein Begründendes und Machendes einerseits, *aiton kai poetikon* (430a 12), ein Stoffliches, aus dem etwas werden kann, andererseits. Der Nus, sofern er bewirkend ist, macht alle Dinge intelligibel, vergleichbar dem Licht, das die Farben sichtbar macht; er ist „getrennt“, unsterblich, ewig, leidenslos, *apathés* (430a 24, 25).

Der Text läßt unklar: Sind diese beiden Arten des Nus verschiedene Wesen? Es soll sich um den Nus des Menschen handeln, denn von dessen Denken ist die Rede, aber erhält der tätige Intellekt nicht göttliche Prädikate? Und wenn es um den *einen* Nus des Menschen geht, will Aristoteles im Denken nur die *Aspekte* der Rezeptivität bzw. der Aktivität unterscheiden? Diese Fragen wurden im 13. Jahrhundert, vor allem in der Diskussion mit Averroes, vielfach erörtert, und so verwandelt Dietrich den Traktat *De visione beatifica* in eine Abhandlung *De mente* oder *De intellectu agente*. Wir können ausnahmsweise sicher sein, daß Dietrich diese Themenverschiebung erkannt und gewollt hat, daß sie nicht ein Teil einer aktualisierenden Modernisierung darstellt: Dietrich

¹ Dietrich von Freiberg, *Opera*, veröffentlicht unter Leitung von K. Flasch, Bd. 1: *De visione beatifica*; *De intellectu et intelligibili*, hrsg. von B. Mojsisch (1976).

hat in der späteren Schrift *De intellectu* weite Teile von *De visione beatifica* dahin resumiert, es sei dort von der *essentia* des *intellectus agens* die Rede.

Dietrich führt aus: Der Intellekt ist das Beste in unserer Natur, *optimum in nostra natura*, denn er ist, als tätiger Intellekt:

- 1) *intellectus per essentiam* und als solcher *immer* tätig, *semper stat in lumine actualis intelligentiae*;
- 2) er erkennt sich selbst *durch seine Wesenheit*;
- 3) er ist *Urbild*, exemplar, des gesamten Seienden, sofern es seiend ist;
- 4) er erkennt, so wie er sich selbst erkennt, auch *alles andere durch seine Wesenheit*;
- 5) er ist *substantia* (*De vis. beat.*).²

2. Dietrichs Theorie des tätigen Intellekts

2.1 „Semper intelligit“

Analysieren wir Dietrichs Argumentation für diese fünf Thesen etwas näher. Erstens also: Der *intellectus agens* ist als *intellectus in actu* immer tätig.

Thomas von Aquin hatte die Unentbehrlichkeit des *intellectus agens* damit begründet, daß das spezifische Objekt des menschlichen Denkens, die *Wesenheit* körperlicher Dinge nicht *actu* als allgemeine existiere, folglich sei der tätige Intellekt nötig, um sie aus den körperlichen Einzeldingen herauszulösen und damit allgemein, d. h. intelligibel zu machen (I 79, 3; *De an. a.* 4; *In 3 de an. n.* 731).

Von dieser Begründung her wäre nicht einzusehen, warum der tätige Intellekt seine Wirksamkeit nicht auch zuweilen einstellen könnte. Allerdings hatte Thomas in anderem Zusammenhang für die Notwendigkeit des *intellectus agens* auch damit argumentiert, daß wir zuweilen erkennen, zuweilen nicht, und daß es ein dem Denken immanentes aktuales Prinzip für den Übergang vom potentiellen Denken zum aktualen Denken geben müsse; dies sei der *intellectus agens* (I, 54, 4). So verstanden, muß er *immer* tätig sein. Thomas las bei Aristoteles (*De an.* Γ 5, 430 a 22), daß der Nus seine Aktivität nicht unterbricht (I, 79, 4, arg. 2), aber er bezog diese Tätigkeit nicht auf den *intellectus agens*, sondern

² Dietrich von Freiberg, *De vis. beat.* 1.1.1.3.6, 2: *Ad cuius evidentiam considerandum primo, quod abditum mentis, de quo agitur, semper stat in lumine actualis intelligentiae et semper actu intelligit; secundo, quod tali intellectione se ipsum intelligit per suam essentiam; tertio, quod ipsum idem, cum sit intellectus per essentiam et semper in actu suae intellectionis, est quaedam similitudo et exemplar totius entis in eo, quod ens, secundum quod totum ens secundum omnem sui ambitum sibi intellectualiter praesens est et omnia actu intelligit; quarto, quod, sicut se ipsum, sic omnia alia intelligit per suam essentiam et eodem modo, quo se ipsum intelligit, et eadem simplici intellectione; quinto ex hoc concludendum propositum, scilicet quod praedicta ratio Augustini locum habet in abdito mentis et quod ex ea concluditur ipsum esse substantiam.*

auf den *intellectus in actu*.³ Das läuft auf die Tautologie hinaus: Der Intellekt erkennt immer, wenn er erkennt (vgl. *De spir. creat. a. 10 ad 3*). Die Argumentation zugunsten des *intellectus agens* aufgrund der Notwendigkeit eines immanenten aktualen Prinzips hatte mehr beiläufigen Charakter; sie führte bei Thomas *nicht* dahin, daß auch reine Geistwesen einen *intellectus agens* hätten (I 54, 4). Thomas berichtete, nach Aristoteles seien fast alle Philosophen darin einig gewesen, der tätige Intellekt sei eine *substantia quaedam separata*. Aber dies sei gegen den Glauben, denn wenn eine getrennte Substanz, die nicht Gott ist, Prinzip unseres geistigen Lebens wäre, müßte sie auch sein Ziel sein; dann müßte die letzte Seligkeit des Menschen in der Vereinigung mit jener Substanz bestehen (2 Sent 17, 2, 1). Dies ist der Hintergrund der Absicht des Thomas, dem tätigen Intellekt selbständige Tätigkeit abzusprechen; nicht der tätige Intellekt erkennt, sondern es ist der Mensch, der durch beide erkennt (*De spir. creat. a. 10 ad 15*). Trotz des zugrunde liegenden theologischen Interesses war dies kein rein theologisches Argument: Seelenvermögen sollen von der zugrundeliegenden Substanz gedacht werden.

In seinem anti-averroistischen Eifer gestattete Thomas sich Formulierungen, die den *intellectus agens* als ein Instrument in der Hand des Menschen darstellen, das erst im Zusammenwirken mit einem anderen Instrument, dem *intellectus possibilis*, Erkenntnis ergibt.

Dietrich denkt den tätigen Intellekt nicht als Ausstattung eines vorstellbaren Einzelwesens. Auch er trennt den *intellectus agens* nicht ab vom möglichen Intellekt, begründet aber seinen Zusammenhang mit dem rezeptiven Intellekt nicht durch gemeinsame Verwurzelung in derselben Substanz, sondern in der intellektuellen Tätigkeit des tätigen Intellekts, der Objekt, Ursache und Form des *intellectus possibilis* sei (*De vis. beat. 1.2.2.4.2* und 2.1 und 2.2). Gerade deshalb muß er ihm ununterbrochene Erkenntnis zuschreiben. Das ist schon durch die Art begründet, wie er ihn einführt: Der *intellectus agens* ist *intellectus per essentiam*. Da das Erkennen sein Wesen ist, und da ihm sein Wesen nie fehlen kann, erkennt er immer. Er ist ein so „getrenntes“, so „unvermishtes“, so einfaches, auf nichts Außerem gestütztes Wesen, daß er notwendigerweise erkennend existiert. Ein Übergang vom möglichen zum tatsächlichen Erkennen ist bei ihm unmöglich. In ihm kann es keine von außen kommenden Dispositionen geben, die etwas anderes wären als sein Erkenntnisakt.⁴ Er ist seinem Wesen

³ Thomas von Aquin, *De an. a. 5 ad 1*, interpretiert Aristoteles, *De an. Γ 5*, 430a 22: *Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Philosophi, non aliquando intelligit, aliquando vero non intelligit, non intelligitur de intellectu agente, sed de intellectu in actu*. Vgl. In 3 de an. n. 741; I 79, 4 ad 2.

⁴ Dietrich von Freiberg, *De vis. beat. 1.1.2.1*, 1 und 2: *Primum istorum, videlicet quod adbitum mentis semper stat in lumine suae actualis intelligentiae, patet, quoniam, cum ipsum in sua substantia sit intellectus per essentiam, quem philosophi intellectum agentem vocant, nec alicui variationi subiciatur quantum ad exitum de potentia ad actum tam quantum ad dispositionem aliquam substantialem quam etiam accidentalem, necesse est ipsum semper fixum esse in eodem modo suae substantiae, igitur si intelligit, semper intelligit*.

Quod autem intelligat, patet, quoniam ipsum est intellectus per essentiam et eius essentia intellectualitas est. Nec dicitur intellectus per solam denominationem quasi ab effectu suo,

nach Innen-sein, intraneitas; es kann für ihn kein Außen geben, da alles Äußere auf seine, nämlich innerlich-tätige Weise, in ihm ist.

Nun hatte auch Thomas argumentiert, wenn es in uns einen Übergang von potentiellen zu aktuellem Erkennen gebe, so setze dies ein aktuales Prinzip in uns selbst voraus. Sachlich lag darin die Ablehnung einer Affektionstheorie der geistigen Erkenntnis; geschichtlich gesehen war es die Nachwirkung der Lehre des Aristoteles, der tätige Nus sei leidenlos, nicht affizierbar: *apathés* (430 a 24). Dietrich verfolgt die von Thomas nicht weiter verwertete Pointe dieses Arguments: Also, folgert er, gibt es in uns eine aktuelle Tätigkeit, die ihrem Wesen nach Aktualität und Erkenntnis ist. Sie geht aller Einzelerkenntnis voraus wie das Wesen dem Zufälligen. Sie kann ihre Aktualität als Erkenntnis nicht einer Nicht-Erkenntnis verdanken. Das Hervorgehen von Denken aus Nicht-Denken ist undenkbar; der tätige Intellekt denkt folglich immer. Dietrich kennt den Einwand, eine solch verborgene aktuelle Dauererkenntnis sei empirisch im Menschen nicht nachweisbar; aber dies ist in seinen Augen eine *rudis positio* (4.3.4, 2). Es geht nicht um die faktisch nachgewiesene Dauer einer Einzelerkenntnis, sondern um die Notwendigkeit einer intellektuellen Tätigkeit, die auf aktuelle Weise jede Einzelerkenntnis umschließt. Die primäre Leistung des tätigen Intellekts ist bei Dietrich nicht wie bei Thomas die Verursachung des Allgemeinen durch dessen Heraushebung aus dem Einzelnen, damit der *intellectus possibilis* dann die eigentliche Erkenntnis vollziehen könne (vgl. I 79, 5 ad 2); er ist nicht in dem Sinne „Licht“, daß er nur Objekte anstrahlt, damit diese erkannt werden können: Er ist Erkenntnis der Erkenntnis, nicht bloß deren Vorbereitung oder Ermöglichung.

Man kann bei Thomas fragen: Inwiefern ist der *intellectus agens* wirklich „Intellekt“? Woher kommt seine Verbindung mit dem aufnehmenden Intellekt? Nach Dietrich läßt sich die Verbindung des tätigen Intellekts mit dem aufnehmenden nicht durch die gemeinsame ontologische Verwurzelung in dem *einen* menschlichen Subjekt sichern, auch nicht durch die instrumentelle Funktion beider. Dies hieße für Dietrich den tätigen Intellekt wie ein Akzidens an Naturdingen behandeln. Was in ihm ist, muß es auf intellektuelle Weise sein, daher muß er selbst – tätig, erkennend – jene Verbindung sein.

Die mittelalterliche Vorstellungswelt hielt eine Testfrage bereit, welche die angedeutete Differenz in der Konzeption des tätigen Intellekts zutage treten läßt: Hätte der *intellectus agens* noch eine Funktion, wenn die vom Leib getrennte Seele erkennt, ohne sich an phantasmata wenden zu können? Nach Thomas verlöre der tätige Intellekt seine wesentliche Funktion, aber da Thomas andererseits im Verlust des *intellectus agens* eine unerträgliche Verstümmelung

inquantum efficit intellecta in nobis, sed formali et essentiali praedicatione ex proprio modo et actu quiditativo suae essentiae. Hoc enim importat proprietates et modus suae separationis et impermixtionis cuiuscumque extraneae naturae. Ens enim sic separatum, sic impermixtum nec partibus nec cuiuscumque extraneae naturae nitens in intraneitate suae essentiae necessario intellectualiter existit.

der Seele sah, gibt er in *De anima* a. 15 ad 9 auf unsere Frage eine merkwürdige Antwort: Der *intellectus agens* würde auch dann gebraucht, denn durch ihn habe der *intellectus possibilis* die Kraft zum Erkennen. Der *intellectus agens* selbst *erkennt* also nicht; er gibt nur die „Kraft“ zum Erkennen. Dunkle Worte, über die sich orthodoxe Thomisten moquiert haben. Denn Thomas bezieht die erkenntnismöglichende Funktion des tätigen Intellekts sonst immer nur auf die Produktion des universale. Der Thomas Karl Rahners (*Geist in Welt* [2. Aufl.] 76 u. ö.) mit seinem Pathos der Erdschwere und phantasmata-Gebundenheit hätte die Frage verneinen müssen, die der historische Thomas zaghaft und unklar bejaht, während Dietrich der bejahenden Antwort einen ganzen Traktat widmet, eben den *De visione beatifica*, in dem gezeigt wird, der *intellectus agens* sei selbst Erkenntnis, und zwar *per essentiam*, also nicht nur Erkenntnisvorbereitung, und seine primäre Funktion sei nicht die Herauslösung des Allgemeinen aus der Vereinzelung des Stoffes und der phantasmata. Die so „mittelalterliche“ Frage nach der Erkenntnisweise der vom Leib getrennten Seele erzwingt es, zwischen wesenhafter und de-facto-Tätigkeit zu unterscheiden; sie legt bloß, daß die Spontaneität des tätigen Intellekts bei Thomas unterbestimmt, allerdings nicht geleugnet ist.

2.2 Der tätige Intellekt erkennt sich durch seine Wesenheit

Wenn der aktive Intellekt *Erkenntnis* ist, fragt es sich, was er erkennt. Dietrich antwortet: Er erkennt sich selbst, und zwar durch seine Wesenheit (1.1.1. 3.6, 2).

„*Per suam essentiam cognoscere*“ bedeutet in der scholastischen Diktion eine Erkenntnis, die die Wesenheit des Erkennenden – und nicht eine zusätzliche *species* – zum Erkenntnisgrund hat. Thomas von Aquin hatte jedem geschöpflichen Intellekt, selbst dem des Engels, eine solche Erkenntnisart abgesprochen. Seine Begründung war: Eine solche Erkenntnis aus der eigenen Wesenheit heraus würde voraussetzen, daß diese Wesenheit immateriell alles Seiende in sich umschließen müßte, dies aber sei das Privileg Gottes, *hoc autem est proprium Dei* (I 84, 2). Nach Thomas hat der Intellekt wie jede Kreatur ein *esse finitum et determinatum* (ib. ad 3).⁵

Wenn Dietrich den tätigen Intellekt des Menschen alles aus seiner Wesenheit heraus erkennen läßt, vindiziert er dem Menschen, was nach Thomas Gott allein vorbehalten ist; er geht nicht wie Thomas vom Begriff der Geschöpflichkeit aus, um ihn auf Geistwesen anzuwenden, sondern er beginnt mit einer Analyse des Intellekts als Intellekt und fragt dann, was bezüglich des Intellekts „Erschaffung“ überhaupt bedeuten könne. Begriffe, wie „Gott“ und „Geschöpf“, die für das Selbstverständnis der Menschen des 13. Jahrhunderts grundlegend waren, mußten einer Revision unterzogen werden, wenn der Intellekt qua Intellekt

⁵ Doch vgl. In 3 de an. n. 680 einerseits und Dietrich, *De int.* II 40 (1), andererseits.

nicht länger bloß als esse finitum et determinatum galt, wenn ihm Welterkenntnis aufgrund von Selbsterfassung zugesprochen wurde.

Dieser Umbruch spricht sich in Dietrichs Werk kompromißlos, mit stolzem Selbstbewußtsein und schroffer Folgerichtigkeit aus. Wir heute können diesen Prozeß der Zeit um 1300 noch einmal abspiegeln auf das Werk des Thomas von Aquin. Dieser machte sich z. B., als er uns eine Erkenntnis der Welt durch die Wesenheit des Erkennenden absprach, den Einwand, nach Aristoteles sei die Seele quodam modo omnia, die geistige Erkenntnis ist also nicht finit und determiniert. Aber Thomas beseitigt diesen Einwand, indem er sagt, der Satz des Aristoteles sei so zu verstehen: Die Seele ist in Potenz zu allen Dingen, durch die Sinne zu den Sinnesdingen, durch den Intellekt zu den Intelligibilia (I 84, 2 ad 2). Diese Antwort wahrt die Geschöpflichkeit, aber so, daß sie in aristotelisierender Sprache von der Seele redet, als gäbe es nicht den intellectus agens, denn dieser muß ja, soll er Sinnliches intelligibel machen, actu intelligibel sein.

2.3 Der tätige Intellekt ist Urbild des Seienden als Seienden

Dietrich zieht mit Thomas die Konsequenz: Ein Intellekt, dessen Selbsterkenntnis seine Welterkenntnis ist, muß Exemplar des Seienden sein; nur hält Dietrich es nicht mehr wie Thomas für absurd, dies vom menschlichen Erkennen zu behaupten: totum ens . . . sibi intellectualiter praesens est . . . omnia actu intelligit (De vis. 1.1.1.3.6, 2). Die Selbstgegenwart des tätigen Intellekts ist das Kriterium für Seiendheit.

Nun hatte auch Thomas den intellectus agens keineswegs nur als Vermögen der empirischen Allgemeinbegriffe, sondern vorzüglich als Vermögen der ersten Prinzipien und damit als Erfassen der transzendentalen Bestimmungen, vor allem des ens, verstanden (De ver 9, 1 ad 2); unsere Vernunft kann im einzelnen nur erkennen, was im Geltungsbereich der ersten Prinzipien und damit im Licht des tätigen Intellekts liegt (De ver 10, 13).

Der Liber de causis (φ 13, Bardenhewer, 85, prop. 14 Pera 84) hatte von der Seele gesagt, sie sei Exemplar der sinnlichen Dinge. Thomas wollte dies einzig auf die anima caeli bezogen wissen und betonte: nulla ergo inferiorum animarum habet causalitatem respectu sensibilium (n. 298 Pera 85). Nach Thomas kann nicht einmal der tätige Intellekt – der in der Hierarchie des Liber de causis höher steht als die Seele – ein Urbild des Seienden als Seienden sein, das, indem es sich erkennt, *alles actu* erkennt, und zwar aus folgendem Grund: Jedem Geschöpf ist Potentialität beigemischt. Ein Wesen, bei dem Substanz, Wirkvermögen und aktuales Wirken identisch wären, müßte actus purus sein (I 54, 1–3). Die Seele ist Grund ihrer Tätigkeit durch ihre Wirkvermögen, nicht durch ihr Wesen (De ver 10, 9). Anzunehmen, der menschliche Intellekt sei aktual und aktiv das sich selbst erfassende Urbild des Seienden als Seienden, das hieße – von Thomas, nicht von Dietrich her gesehen – diesen menschlichen Intellekt und nicht mehr Gott zum Zielpunkt aller metaphysischen Erkenntnis machen.

Nicht einmal das Erkennen des Engels ist sein Wesen. Wo Thomas dies beweisen will, steht ihm die aristotelische Nustheorie in ihrer averroistischen Deutung im Wege; danach ist die Substanz des intellectus agens seine Tätigkeit (De an. Γ 5, 430 a 18: τῆ οὐσία ὄν ἐνέργεια).

Thomas lehnt dies ab, ohne neuerliche Begründung, offenbar befürchtend, er könne sonst nicht die Geschaffenheit des Intellekts lehren: Jener Satz sei keine praedicatio per essentiam, sondern per concomitantiam; der tätige Intellekt sei immer, sofern seine Substanz gesetzt sei, in Tätigkeit, ohne daß deswegen seine Tätigkeit sein Wesen sei.⁶

Dietrich wollte das aristotelisch-averroistische Theorem vom wesenhaft-tätigen Intellekt gegen seine theologisch motivierte Abschwächung bei Thomas wiederherstellen. Die theologischen Bedenken des Thomas sucht er auf anderem Wege auszuräumen; daher kann er den menschlichen Intellekt als substantiell-aktives Urbild des Seienden fassen. Er braucht daher auch nicht, wie Thomas, die ständige Selbstgegenwart des Intellekts als bloß habituale zu deuten (De ver 10, 8 ad 1 et ad 11 in contrarium). Er kann ihm eine *Einfachheit* belassen, in der weder die Unterscheidung von Tätigem und Tätigkeit noch die von Tätigem und seinem habitus möglich ist (1.1.2.2, 1); die für die Welt dinghaften Seins konzipierten Kategorien sind auf ihn nicht anwendbar.⁷ Die Unterscheidung von actus primus und actus secundus, die nach Thomas alles Geschaffene charakterisiert, ist nach Dietrich eine Eigentümlichkeit von Dingen, auf geistige Prozesse nicht übertragbar. Alles, was im Intellekt ist, ist intellectualiter in ihm, d. h. auf dynamische, selbstsetzende Weise. Der Geist setzt sich in seinem Hinblicken selbst: mens seipsam in conspectu suo ponit (1.2.2.4, 4). Er konstituiert selbst sein Wesen, indem er sich intendiert: . . . intellectualitas modo sibi proprio, id est intellectualiter, habet rationem principii formalis respectu essentiae intellectus, et hoc non est nisi ipsum intellectum in se ipsum intellectualiter tendere et per hoc constitui substantiam eius . . . (1.1.3, 2).

2.4 Der tätige Intellekt erkennt alles andere wie sich selbst durch seine Wesenheit

Dietrich läßt der reductio completa in seipsum, die nach φ 14 (Bardenhewer 87 = prop. 15, Pera 88) des Liber de causis die Intelligenzen auszeichnet, den strengen Sinn einer wesenhaften, direkten Selbstgegenwart, den sie dort hat:

⁶ Thomas von Aquin, S. th. I 54, 1: Respondeo dicendum quod impossibile est quod actio Angeli – vel cuiuscumque alterius creaturae, sit eius substantia. Ad 1: . . . cum dicitur quod intellectus agens est sua actio, est praedicatio non per essentiam, sed per concomitantiam; quia cum sit in actu eius substantia, statim, quantum est in se, concomitatur ipsam actio.

⁷ Dietrich von Freiberg, De vis. beat. 1.1.3, 4: *In tali igitur intellectu*, qui est intellectus per essentiam, ut ex dictis colligitur, *non est distinguere inter substantiam et operationem*, qua in se ipsum recipit suam intellectionem. *Omnia enim haec sunt idem, videlicet substantia intellectus et intellectualis operatio eius et ipsum obiectum intellectualis operationis intraneum*. Unde Phi-

Der tätige Intellekt erfaßt mit demselben Erkenntnisakt, mit dem er sich selbst erfaßt, auch alle anderen Inhalte (1.1.3, 5). Selbst- und Weiterkenntnis der tätigen Vernunft sind ein und derselbe Akt (1.1.1.3.2, 3); der tätige Intellekt erkennt nichts außerhalb seiner, nihil intelligit extra se (1.1.3.1, 3). Da er zusätzliche Dispositionen oder äußerlich hinzutretende Erkenntnisbilder seiner einfachen Natur halber nicht aufnehmen kann, muß er alles Seiende aus seiner eigenen Wesenheit erfassen.

Thomas hatte eine solche *reditio completa in seipsum* für den „ersten Intellekt“ reserviert. Das Zurückkommen des menschlichen Intellekts zu sich sehe grundsätzlich anders aus. Die Tätigkeit unseres Intellekts bezieht sich nach Thomas primär auf die Körperdinge, die wir durch Vorstellungsbilder kennen. Erst in zweiter Phase kommt der Intellekt auf seinen eigenen Akt und sein Wesen zurück (*De ver* 10, 9, *In de causis*, pr. 15 n. 313). Die *reditio completa* besteht also darin, daß die geistige Erkenntnis in der Außenwelt, in die sie zunächst hinausschreitet, sich nicht verliert, da sie weiß, daß sie weiß und da sie erkennt, welchen Wesens jemand sein muß, der sein Wissen weiß (*De ver* 1, 9).

Auch nach Dietrich geht die Erkenntnis diesen Weg; beobachtende und wesen erfassende Selbsterkenntnis ist allein so möglich. Er betont wie Thomas – gut aristotelisch – die Unerläßlichkeit der phantasmata. Aber er bezieht diesen Umweg-Charakter der Erkenntnis auf den *intellectus possibilis*. Dieser muß den „Umweg“ tatsächlich vollziehen; die Selbsterfassung des tätigen Intellekts ersetzt ihm dies nicht, sondern ermöglicht es. Die dauernde, nicht bloß habituale Selbstgegenwart des tätigen Intellekts ist der aktive Grund, der jene Bewegung zusammenhält. Der tätige Intellekt ist nicht primär eine „Kraft“, die phantasmata universalisiert, auch nicht nur die Erfassung des Seins schlechthin, sondern tätig-erkennende Zusammenfassung der verschiedenen Erkenntnisstadien. Wir könnten dafür sagen: Er ist dynamische *Bewußtseinseinheit* oder einfach: *Bewußtsein*, d. h. Selbstbewußtheit im Haben von Gegenständen.

Ich gebrauche diese Ausdrücke nur zögernd, um eine mittelalterliche Theorie zu charakterisieren. Es war schon mißverständlich genug, wenn Rahner, um den thomistischen Grundsatz zu erläutern, ein Seiendes stehe um so höher, je vollkommener es auf sich selbst zurückkomme, zusammenfassend urteilte: „Erkennen ist so wesentlich «Subjektivität»“ (82), denn Bewußtseinsynthese ist der *intellectus agens* bei Thomas gerade nicht.

Dietrich hingegen läßt ihn sich durch Selbsterkenntnis selbst konstituieren; er versteht ihn als erkennenden Grund der Tätigkeiten des „möglichen Intellekts“ und seiner Objekte. Insofern ist der Ausdruck „dynamische Bewußtseinseinheit“ angebracht. Die Identität zwischen Erkennendem und Erkanntem, die Erkenntnis ausmacht, ist mit seiner Tätigkeit identisch (1.1.3, 4).

Man könnte einwenden, das Mittelalter habe überhaupt keinen Terminus für unser „Bewußtsein“ gehabt. Für eine problemorientierte, aber historisch

losophus in III *De anima* dicit, quod in his, quae sunt sine materia, idem sunt intelligens et quod intelligitur. A quorum identitate non differt operatio intellectualis, quae nullam extraneam naturam importat in substantia intellectus, cum sit omnino simplex in essentia.

methodenbewußte Untersuchung wäre dies, für sich genommen, noch kein ausschlaggebendes, wohl aber ein höchst bedenkenswertes Indiz. Aber Dietrich hatte das Bedürfnis nach einer terminologischen Neuerung, die seiner Einsicht gemäß wäre. Er sprach von *ens conceptionale* und wollte es nicht mit dem bloßen *ens rationis* gleichgesetzt sehen.⁸ Der Ausdruck sollte die tätige Einheit des Erkennenden mit dem Erkannten bezeichnen und darauf aufmerksam machen, daß es sich um eine Wirklichkeit handelt, für die die Kategorien der aristotelischen Kategorienschrift unzureichend sind.

2.5 Der tätige Intellekt ist Substanz

Thomas hatte in der Auseinandersetzung mit dem Monopsychismus des Averroes darauf insistiert, der Ausgangspunkt einer Theorie des Erkennens müsse sein, daß der Einzelmensch erkennt, *hic homo intelligit* (In 3 de an. n. 690, n. 695). Dies konnte aufgrund der aristotelischen Satz- und Kategorienlehre nur bedeuten, der tätige Intellekt sei etwas *in* der Substanz des Menschen, *aliquid in homine* (In 3 de an. n. 734), eine *pars* oder *potentia* der Seele (In 3 de an. n. 736). Er inhäriert der Seele (I 79, 4); er ist *aliquid animae, ut quaedam virtus ipsius* (I 79, 5). Da Thomas nicht im geringsten zweifelt, ob die Kategorienlehre des Aristoteles auf den Intellekt anwendbar sei, folgert er: Was *in* der Seele ist, muß als Akzidens in einer Substanz sein (*De spir. creat. a. 11*). Nur ein Verrückter, *insanus*, könne glauben, die Tätigkeit der Seele sei ihr Wesen (*ib. ad 1*).

Nach Dietrich ist der tätige Intellekt „Substanz“. Wie Thomas will Dietrich ihn als den des einzelnen Menschen verstehen; da er es aber für sinnlos hält, die sich-selbst-herstellende Bewußtseinseinheit als Seelenvermögen in der Seelensubstanz zu installieren, mußte er a) den Substanzbegriff umdeuten und b) modi des Inseins ins Auge fassen, die es nach der aristotelischen Kategorienlehre nicht gibt, nämlich ein Insein nicht von der Art der Inhärenz.

Zu a): Nach Dietrich ist es unmöglich, geistige Wesen und körperhafte Dinge unter die gemeinsame Kategorie der *substantia* zu bringen. Dietrich prüft eingehend, in welchem Sinne der Intellekt „Substanz“ heißen könne. Im Ergebnis nimmt er ihm den Charakter eines Hypokeimenon, das eine von der Substanz verschiedene Tätigkeit hat. Seine Substanz ist der Begriff, den er von seinem Prinzip, das ihm immanent ist, und damit von sich selbst faßt: *sua substantia non est nisi quidam conceptus . . .* (1.2.1.1.7, 2). Die Entsubstantialisierung, die

⁸ Dietrich von Freiberg über das *ens conceptionale*, 3.2.9.1, 6: *Dividitur autem ens uno modo in ens reale repertum apud naturam, scilicet in substantiam et alia novem genera praedicamentorum, et in ens in anima seu conceptionale, secundum quod dicit Commentator Super V Metaphysicae. 4.3.2, 2: Sicut autem ex praehabitis summarie colligitur, entia conceptionalia seu intellectualia et eorum operationes conceptionales sunt entia formalia et formae quaedam et sunt entia per se intra totalitatem universi et per consequens habent ordinem causalem per se, qui attenditur in dispositione formarum causalium ad invicem, inter quas attenditur quaedam immediatio ut dictum est. Vgl. 4.3.1, 1 und 4.3.4, 4 sowie ib. 8 und 3.2.9.8.*

W. Schulz im Gottesbegriff des Cusanus zum Ausdruck kommen sah, findet sich hier schon, und hier übrigens nicht zum ersten Male. Auch die Abhängigkeit des menschlichen Intellekts von Gott ist nach Dietrich nicht so zu deuten, als habe Gott durch die Erschaffung einen primären Seinsbestand in ihm begründet, der sekundär die eigene Tätigkeit ermöglicht: Der Intellekt ist ganz, in jedem seiner Elemente, Tätigkeit; selbst sein Erschaffenwerden ist – wie Dietrich ausführlich darlegt – seine eigene Tat: Der Intellekt geht intellectualiter von Gott aus, d. h. indem er sein Prinzip erkennt (1.2.1.1.7, 2). Thomas wollte selbst im Intellekt der Engel eine Substratschicht kreatürlich-empfangenen Seins festhalten; Dietrich zerstört die Hypokeimenonvorstellung, indem er das substantielle Sein des Intellekts von seiner eigenen Tätigkeit konstituiert sein läßt, die sich dabei das göttliche unum aktiv voraussetzt.

Man wird fragen, warum sie das noch tue. Ich kann die Frage nach der Funktion des Gottesbegriffs für einen sich selbst setzenden Intellekt hier nicht erörtern. Es genüge der Hinweis: Der Intellekt ist nicht reine Unendlichkeit; er ist das Bewußtsein gerade auch von seinem Zusammenhang mit unwegiger leidender Erfahrung; er sieht sich als vielheitliche Einheit aus der reinen Einheit hervorgehen, und dieses Sehen ist sein Hervorgang.

Zu b): Dietrich hat mit den Problemen der aristotelischen Kategorientafel vielfach gerungen. Seine Schriften enthalten meiner Kenntnis nach das Gründlichste, was zwischen Plotin und Kant zum Kategorienproblem gedacht worden ist. Er kritisiert Details; er vermißt vor allem eine Antwort auf die Frage nach dem *Ursprung* der Kategorien. Da sich diese Auseinandersetzungen vorrangig in anderen Traktaten Dietrichs als in *De visione beatifica* abspielen, hebe ich hier nur hervor, daß Dietrich ein Insein von Substanzen in Substanzen zulassen, also substantielle Relationen gelten lassen muß. Dies ist die Reziprozität aller Momente in der Spontaneität des Intellekts. Nicht nur einzelne Momente haben mit einzelnen, sondern alle mit allen eine wesenhafte Beziehung (1.2.1.3, 6).

3. Dietrich zwischen Mittelalter und Neuzeit

3.1 Kriterien der Modernität

Soll ein Text auf ein Problem hin befragt werden, muß dieses Problem klar formuliert sein. Wenn Dietrichs Traktat *De visione beatifica* uns zum Problem der Epochenschwelle etwas sagen soll, bedürfen wir eines inhaltlich gefüllten Kriteriums der Modernität, wobei damit zu rechnen ist, daß zahlreiche in der Neuzeit verfaßte Bücher diesem Kriterium nicht entsprechen. Ohne die damit verbundenen Probleme der Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit lösen zu wollen, schlage ich als ad-hoc-Formel für Modernität vor:

Ein Philosophem mag als charakteristisch neuzeitlich gelten, wenn in ihm der Mensch sich begreift a) *als* Bewußtsein, das charakterisiert ist durch Aktivität, Spontaneität, Autonomie (es ist Selbstzweck) und die Reziprozität seiner Mo-

mente. Diese Bedingung der Modernität enthält mehr als den Apriorismus der platonischen Tradition; b) *als* Ursprung der Welt nicht nur seiner technischen Produkte, sondern auch seiner theoretisch begründeten Objekte (kopernikanische Wende im Sinne der Vorrede zur 2. Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“). Diese Bedingung präzisiert die erstgenannte. Das hat z. B. zur Folge, daß eine Theorie der „Spontaneität der Begriffe“, die nicht das Kategorienproblem neu angeht, nicht als philosophiegeschichtlich relevant gelten kann.

Solche Kriterien der Modernität haben einen fragilen Status: Zu offensichtlich sind sie im Hinblick auf systematisch-philosophische Probleme formuliert, deren Auswahl eine bestimmte Bewertung des Gesamtverlaufs der neuzeitlichen Philosophie impliziert. Meine ad-hoc-Formulierung enthält z. B. das „Vorurteil“, daß Kant und Fichte ein überragendes sachliches Gewicht zuerkannt werden sollte. Die genannten Kriterien sind auch nicht die einzig möglichen. In anderen Zusammenhängen wird man andere nennen, z. B. die theoretische Neueinschätzung der Individualität, den Abbau des aristotelischen Vorrangs des theoretischen Lebens oder die Abschaffung der kosmologischen Hierarchie von sublunarer und supralunarer Sphäre. Dennoch halte ich die genannten nicht nur für brauchbar, sondern sogar für zentral.

3.2 Dietrichs Texte und Kriterien der Modernität

Überblickt man Dietrichs Traktat und bezieht ihn auf die Kriterien der Modernität, so läßt sich sagen: Dietrich entwickelt ausdrücklich – also nicht bloß „im Ansatz“ oder „implizit“ – eine Konzeption intellektueller Produktivität des Menschen, deren Spontaneität *rein*, d. h. nicht empirisch-intermittierend; allesumfassend, in ihrer Finitheit nicht-finit, in ihrer Determiniertheit nicht-determiniert; sich-selbst-setzend, nicht an einem ruhend vorgestellten Substrat tätig ist.

Die Erklärung, der tätige Intellekt sei zugleich tätig und Produkt seiner Tätigkeit, diese Eliminierung der Substratvorstellung erfolgt *expressis verbis* und durchaus in dem Bewußtsein, damit dem zeitgenössischen Denken etwas fast Paradoxes, jedenfalls sehr „Schwieriges“ zuzumuten.

Fichte schreibt in der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794: „Dasjenige, dessen Sein (Wesen) bloß darin besteht, daß es sich selbst als seiend setzt, ist das Ich, als absolutes Subjekt“ (1. Teil ϕ 1, Medicus 1, 291). Dietrich erreicht diesen Gedanken nicht in dem Sinn, den er im Kontext der Wissenschaftslehre und der Kantischen Vernunftkritik annimmt. Er geht nicht wie Kant vom Vorliegen apodiktischer Wissenschaften mit synthetischen Sätzen a priori aus, um dann zu fragen, wie solche Sätze und jene Wissenschaften, also Mathematik und reine Naturwissenschaft, möglich sind; Dietrich redet in vorkantischer, ja vor-nominalistischer Manier vom *ordo universi*, von den *substantiae separatae*, aber bei der Analyse „schwieriger“, von der Hochscholastik ungelöst zurückgelassener Fragen interessiert ihn die Eigentümlichkeit denkender Wesen; er findet sie so „unvermischt“, so „getrennt“ (*De vis. beat.*

1.1.2.1, 2), daß er folgert, nichts an ihnen könne sein, was nicht durch sie und für sie ist. Dietrich fragt, was das Höchste im Menschen sei und was sich daraus für die Rückkehr zu seinem Prinzip ergebe. Er antwortet, der intellectus agens, verstanden als scientia de scientia (1.1.2.4, 2), sei das Höchste im Menschen, und wir verfehlten dieses unser Bestes theoretisch, wenn wir an ihm mit Thomas substantielles Substrat, ruhendes Wirkvermögen und tatsächliche Handlung unterschieden. Er lehrt eine Selbstkonstituierung des Menschen als subsistierender Selbstbestimmung, wie sie nach Ansicht namhafter Gelehrter der Scholastik – im Unterschied zum Deutschen Idealismus – völlig fremd sein soll. Meine Hinweise auf die Intellekttheorie Dietrichs können, für sich genommen, die Frage nach dem Ursprung der neuzeitlichen Philosophie nicht lösen, denn es steht weder de facto fest noch ist es von vornherein wahrscheinlich, daß es nur *einen* derartigen Ursprung gibt, aber sie können generalisierende Sätze definitiv widerlegen, die – um die philosophiegeschichtlichen Epochen kontrastreich gegeneinander abzugrenzen – behaupten, eine Theorie der sich selbst und ihre Objekte konstituierenden menschlichen Subjektivität habe es im Mittelalter nicht geben können oder tatsächlich nicht gegeben. Die Kenntnis Dietrichs komplettiert nicht nur unser Bild der viae um 1300; sie zwingt zur Korrektur zahlreicher Ansichten über die „Epochenschwelle“.

Die Geschichte des Problems der Subjektivität beginnt nicht bei Descartes, aber auch nicht bei Cusanus oder Meister Eckhart. Sie war vorbereitet durch die Nustheoreme des Aristoteles, De anima φ 4 und 5, die Plotin und Johannes Eriugena entfalteten, die Augustinus' Passagen De mente teilweise aufbewahrten und Averroes intensivierte. Die Einreihung des intellectus agens in die Potenzen der Seele bei Thomas von Aquin erzwang in der Generation *nach* Thomas eine Diskussion darüber, ob es möglich sei, die wesenhafte Aktivität des Nus *und* seine Immanenz widerspruchsfrei zu denken.

3.3 Mittelalterlicher Kontext

Dietrichs Theorie der Selbstkonstitution des Denkenden steht in einem von der neuzeitlichen Transzendentalphilosophie charakteristisch abweichenden Kontext, der sie *ermöglicht* hat, auf den sie sich *polemisch bezieht* und in dem sie *gewirkt* hat. Diesem geschichtlichen Umfeld wende ich mich jetzt zu.

3.3.1 Christliche Lebenspraxis und Theologie

Christliche Lebenspraxis und die theologische Lebensdeutung des 13. Jahrhunderts ermöglichten es, daß Dietrichs Traktat De visione beatifica mit Interesse rechnen konnte. Das heißt nicht, daß es sich um einen theologischen Traktat handelt, auch nicht nach Dietrichs Selbstverständnis. Denn die Frage: „Aufgrund welchen inneren Prinzips sind die Menschen mit Gott verbunden, wenn er sich mit ihnen frei im Hinblick auf Verdienst und Schuld zur beseligenden Schau vereint?“, diese Frage ist nach Dietrichs Wissenschaftstheorie eine philo-

sophische, keine theologische, denn es geht um die allgemeinen, in den Wesensstrukturen rational aufweisbaren Bedingungen jener gnadenhaften Verbindung. Was das Höchste in der menschlichen Natur sei, dies ist ohne Rückgriff auf Offenbarungsgehalte zu erforschen möglich und nötig. Dietrich hatte die heftigen Kämpfe um die Verurteilung averroistischer und thomistischer Sätze in Paris 1277 miterlebt; er hat daraus gefolgert, philosophische von theologischen Argumentationen sorgfältiger zu unterscheiden, als dies gewöhnlich der Fall war, und dies auch dann, wenn ein theologischer Anlaß zu einer philosophischen Fragestellung führte wie im Problem der visio beatifica.

Freilich hat die von Dietrich immanent philosophisch durchgehaltene Untersuchung Konsequenzen für Theologie und christliche Lebenspraxis. Ich nenne nur zwei:

1) Wenn der tätige Intellekt alles, was in ihm ist, auf intellektuell-konstituierende Weise begründet, dann auch sein Verhältnis zu seinem Prinzip, das den Charakter des äußeren Wirkungsgrundes verliert. Dies zwang zu einer Neufassung des Schöpfungsbegriffs. Es führte zu einem Pathos der Gottunmittelbarkeit des Menschen, zu einem Abbau der Vermittlungsmonopole himmlischer und kirchlicher Hierarchien. Dietrich knüpft an die ordo-Vorstellung des Areopagiten an, wendet sie aber in sich um: Das, womit wir dem Prinzip verbunden werden, muß das Höchste in uns, also der tätige Intellekt, nicht der niederste Rang der himmlischen Hierarchie sein.

2) Für die Beurteilung theologischer Theorien über die visio beatifica ergab sich aus Dietrichs philosophischer Analyse folgende negative Regel: Sollte eine solche Theorie nicht zeigen können, wie sich der Mensch kraft seines tätigen Intellekts in der jenseitigen Schau selbst vollendet, konnte sie gemäß dem eigenen Anspruch, die Gnade als Vollendung der Natur zu erweisen, nicht mehr wahr sein. Nicht zuletzt aus diesem Grund trennte sich Dietrich von Thomas von Aquin.

3.3.2 Dietrichs historisches Selbstverständnis; Verhältnis zu Thomas

Dietrich spricht öfter von seinem Verhältnis zur Tradition. Daraus ergibt sich mindestens zweierlei:

1) Er verstand sich als Erneuerer der aristotelischen Philosophie, als Befreier ihrer Nustheoreme von unbegründeten theologischen Bedenklichkeiten, als Fortführer einer älteren Filiation, die in jüngster Zeit falsch interpretiert worden sei.

2) Er wollte die sachliche Konkordanz nachweisen, die bestehe zwischen: Augustins Passagen De mente, vor allem in De trinitate; der Intelligenzlehre des Proklos und des Liber de causis; und der unabgeschwächten intellectus-agens-Theorie des Aristotelismus.

Dietrich wußte nichts von Plotin. Sonst hätte er seine Intention auch dahin zusammenfassen können: Aktualisierung der aristotelisch-plotinischen Nustheorie, wie sie in einigen Texten Augustins und Proklos' für ihn faßbar wurde.

Damit sind wir auch schon bei dem *polemischen Bezug*, der Dietrichs Traktate

bestimmt; er polemisiert ständig gegen die Anhänger des Thomas von Aquin und gegen diesen selbst.

Der Traktat *De visione beatifica* gehört zu einer Trilogie, überschrieben: *De tribus difficilibus quaestionibus*, und im ersten Traktat geht es um *De animatione caeli*, im zweiten *De visione beatifica*, im dritten *De accidentibus*. Was verbindet diese divergierenden Themen außer ihrer „Schwierigkeit“? Dietrich zeigt anhand dreier ausgewählter Probleme, daß die Lösungsvorschläge des Thomas von Aquin inkonsequent sind und der Vermischung philosophischer und theologischer Argumentation entspringen, daß sie die augustinische Tradition ebenso abschwächen wie die aristotelische und die proklische. So hat Thomas im Vollendungszustand des Menschen für den *intellectus agens* keine sinnvolle Funktion mehr, läßt ihn aber gleichwohl – gut aristotelisch – „vornehmer“ sein als den *intellectus possibilis* (2 Sent 20, 2, 2); Thomas verlangt daher nach einer geschaffenen Disposition, die den Intellekt instand setzt, sein Prinzip zu schauen, dem sogenannten *lumen gloriae*. Von dieser Seite her gesehen hat Dietrich seinen Traktat geschrieben, um die spekulative Hilfskonstruktion des Thomas vom *lumen gloriae* als entbehrlich zu erweisen. Dabei leitet ihn aber nicht so sehr der im Spätmittelalter so häufige Grundsatz der Denkökonomie – *entia non sunt multiplicande praeter necessitatem* –; er tadelt schlicht die Inkonsequenz, vom *intellectus agens* zu sprechen, der *actu* alles intelligibel mache, und doch zurückzufallen in die Unterscheidung von Tätigem und Tätigkeit (1.1.2.2, 1; 1.1.2.4, 1) und seine Selbstgegenwart eine bloß habituelle zu heißen (Thomas, 1 Sent 3, 4, 1 und 3, 4, 5; I 93, 7). Dietrich kritisiert an Thomas, daß er die von Augustin erkannte substantielle Korrelativität geistiger Prozesse nach dem Schema der Inhärenz in einem Hypokeimenon zurechtgebogen habe (1.1.10, 1). Das alles bedeutet: Gerade seine Theorie der substantiell-aktiven Innerlichkeit, in der es nichts geben kann, was sie nicht hervorbringt, in der jedes Moment das Ganze ist, so daß sie nicht nach Wirkvermögen untergliedert und von zusätzlichen Dispositionen „erhöht“ werden kann – gerade diese Annäherung an eine „moderne“ Theorie des Bewußtseins muß Dietrich in der Polemik gegen Thomas durchsetzen. Nicht als gäbe es nicht in der Kontroverse auch Gemeinsamkeiten: die hohe Rangstellung des Intellekts als des Besten und Gottnächsten in uns; die Deutung der *beatitudo* – aristotelisierend – als Erkenntnis des Vorzüglichsten (*De an. a.* 16); eine daraus entspringende gewisse Gottunmittelbarkeit, da der Intellekt als das Vermögen des Seins schlechthin erst im allesenthaltenden göttlichen Sein seine Naturbestimmung vollende (2 Sent 17, 2, 1); die Ablehnung der averroistischen *unitas intellectus* nach dem Grundsatz, daß unsere wichtigste Aktivität ihren Grund in uns selbst haben muß (2 Sent 17, 1, 2).

Trotz dieser Gemeinsamkeiten mit Thomas ist Dietrichs Gesamtkonzeption aus methodologischen wie inhaltlichen Gründen antithomistisch, und Dietrich spricht dies mit einer gereizten Schärfe aus; er, der Dominikaner war, sieht sich bedrängt durch die Vielzahl der Thomasanhänger, die Thomas als Ordenslehrer verbindlich machen wollen; er sieht seine Entdeckungen bedroht durch

die „Roheit“, d. h. die Naturorientierung und Vorstellungsgebundenheit dieser „Allerweltsdenker“, communiter loquentes, wie er sie nennt.

3.3.3 Dietrichs Wirkungen und die geschichtliche Bewegung zur Neuzeit

Für die Erforschung des Verhältnisses von Mittelalter und Neuzeit ist wenig geleistet, wenn vereinzelte Elemente der Modernität im Mittelalter nachgewiesen werden, ohne daß gleichzeitig gezeigt wird, wie die als modern beanspruchten mittelalterlichen Faktoren auch faktisch zur Entstehung der Neuzeit hingetrieben haben. Die Versuche, Thomas von Aquin zum ersten Modernen zu machen, scheiterten nicht zuletzt daran, daß sie diesen Nachweis dafür nicht führen konnten, stand doch der Thomismus mit den für das 14. und 15. Jahrhundert charakteristischen Bewegungen nicht in einer inneren Verbindung.

Bei Dietrich ist dies anders. Seine Bedeutung für die Geschichte der Naturwissenschaften ist unbestritten. Er hat in ihnen Grundlegendes geleistet, sowohl methodisch – mit seinem Programm, man müsse *naturalia naturaliter tractare* und übrigens auch mit einer in der Blumenberg-Obermann-Debatte noch nicht beachteten Empfehlung naturforschender *curiositas* – als auch durch Einzel Forschungen – vor allem auf dem Gebiet der Optik. Dies zeigt, daß die spätmittelalterliche Naturwissenschaft nicht erst, wie man gemeint hat, durch die nominalistische Metaphysikkritik freigesetzt würde.

Wichtiger noch ist Dietrichs Rolle bei der Entstehung der sog. *Deutschen Mystik*. Josef Koch hat biographische Beziehungen zwischen ihm und Meister Eckhart nachgewiesen; ich habe an anderer Stelle den Nachweis erbracht, daß Dietrich philosophisch entscheidenden Einfluß auf Eckhart gehabt hat, daß die Pariser These Eckharts vom Vorrang des Erkennens vor dem Sein in Gott ein Echo ist auf die Intellekttheorie Dietrichs. Damit ist bewiesen, daß der sog. Logosmystik eine immanent-philosophische Theorie des menschlichen Erkennens sachlich zugrundeliegt und zeitlich vorausging; die Theorie der substantiellen Produktivität des menschlichen Geistes ist nicht auf dem Weg der Saekularisierung aus der sog. Mystik erst *entstanden*. Das in ihr ausgesprochene Bewußtsein der Autonomie ist nicht – wie es in der Konsequenz der Annahmen Blumenbergs läge – der nominalistischen Omnipotenztheologie abgetrotzt.

Cusanus kannte Dietrich wohl nicht. Aber in der *Apologia doctae ignorantiae* nennt er zwei Schüler Dietrichs als maßgebliche Quellen: Meister Eckhart und Berthold von Moosburg⁹. Cusanus nun sagte, der menschliche Geist gehe davon aus, daß er alles umfasse, alles erleuchte, alles begreife; er erkenne, daß er in allem ist und alles in ihm, so daß etwas, das außerhalb seiner wäre und seinem Blick entginge, nicht existieren könne: *Mens ipsa omnia se ambire omniaque lustrare comprehendereque supponens, se in omnibus atque omnia in se esse taliter concludit, ut extra ipsam ac quod eius obtutum aufugiat nihil esse posse*

⁹ *Apologia* H 30, 1–2 (Berthold); H 24, 25–26, 25.

affirmeret (De coni. I 4, H 18, 2–6). Entscheidend für Cusanus und für eine philosophische Bewertung des Textes ist der Anspruch auf die *Notwendigkeit* dieser Erkenntnis. Dies und das Selbstbewußtsein einer allesumfassenden Vernunft, dazu die Lichtmetapher – bezogen auf menschliches Denken, ein Motiv, das Cusanus nicht konsequent durchgehalten hat –, kommt in die Nähe der Transzendentalphilosophie; es ist gedacht im bewußten Hinblick auf den Zusammenbruch der spätmittelalterlichen *viae* und ist doch zugleich der Nachvollzug einer Tradition, wie sie – Antike, Mittelalter und Neuzeit verbindend – bei Dietrich vorliegt. Sie verdient unsere Aufmerksamkeit, zerstört sie doch Klischees, die zur Deutung des Verhältnisses von Mittelalter und Neuzeit und damit zu unserer Selbstverständigung allzu bequem bereitliegen.