

Einleitung

Vergessen ist die größte Sünde. Sie ist es jedenfalls für den Philosophen, der als solcher die Weisheit (σοφία) – und mit ihr die Wahrheit (ἀλήθεια) – liebt (φιλεῖ): das ›Nicht-Vergessen‹ (ἀ-λήθη). Der größte Feind der Erinnerung (ἀνάμνησις) oder der Treue als der Wahrheit (תורה) ist das ›*Ut-nunc*‹: die Konjunktur als die Einladung zum Vergessen, zum Wegschauen, zum Verlassen (צד). Denn die Wahrheit ist allein im Absoluten oder im Schlechthinigen (im *Simpliciter*) zu finden: in dem durch die Ablehnung der Einladung des ›*Ut-nunc*‹ zum Vergessen oder zum Verlassen – im Hinschauen – zustande gebrachten Einsehen des Wirklichen.¹

A. *Quod demonstrandum est*

Die grundlegende These vorliegender Untersuchung besagt, dass die eben beschriebene Auffassung von Wahrheit die idealistische Metaphysik definiert, eine Auffassung nämlich, welche für Heinrich von Gent, Dietrich von Freiberg, Meister Eckhart, Schelling und Hegel – zumindest: letztlich – charakteristisch ist. Die Wahrheit des Idealismus ist allein dem Nicht-Vergessenden zugänglich, dem nämlich, den die Konjunktur – sprich: das Da-Sein, die Kreatur, das Akzidentelle, das Zufällige, das Zufallende (das ›*Ut-nunc*‹) – nicht zum Vergessen bringt, sondern der fest (entschlossen, sicher) im Absoluten oder Schlechthinigen harrt: im Gewissen (*esse ratum, esse firum*)² und damit auch im Ur-Gewissen (*synderesis*).³ Im Gewissen ist der Idealist absolut – vom bloß Zufallenden abgeschieden – im Absoluten.

1. Was ist Idealismus?

Mit dem Begriff ›Idealismus‹, der für unsere Interpretation grundlegend ist,⁴ ist nun nicht jeder in der Forschung zufrieden. KURT FLASCH etwa hat ihn neulich kritisiert.

¹ Zur Definition der Wahrheit als ›Nicht-Vergessen‹ vgl. ANDRÉS QUERO-SÁNCHEZ, *Zarathustras Treue zur Erde als Wille zum Willen: Friedrich Nietzsches Philosophie der Wünschbarkeit*, in: *Also wie sprach Zarathustra? West-östliche Spiegelungen im kulturgeschichtlichen Vergleich*, hg. von MATHIAS MAYER, Würzburg 2006, S. 89–110, hier S. 89f. Zur ἀνάμνησις-Lehre Platons vgl. die Diskussion in ANDRÉS QUERO-SÁNCHEZ, *Sein als Freiheit. Die idealistische Metaphysik Meister Eckharts und Johann Gottlieb Fichtes*, Freiburg i.Br./München 2002, S. 191–199. Der Begriff ›*Ut-nunc*‹ (›situative Bedingtheit‹) wird eine zentrale Rolle in unserer Untersuchung spielen. Siehe unten S. 233; S. 237f.; S. 615–626.

² Zum Begriff ›*esse ratum*‹ siehe unten S. 77f.; S. 282, Anm. 892; S. 373–376; S. 542–544.

³ Siehe unten S. 619–626 (Ur-Gewissen).

⁴ Vgl. QUERO-SÁNCHEZ, *Sein als Freiheit* [Anm. 1], S. 26–37 (Zum Begriff ›Idealismus‹); DERS., *Temporalia, maxime respectu aeternorum, nihil sunt*. Über den angeblichen Thomismus des jungen Meister Eckhart, in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 10* (2005), S. 37–66, hier S. 40–55 (II: Die idealistische Metaphysik Meister Eckharts); DERS., *Creaturae habent esse reale*. Una interpretación de la condena del Maestro Eckhart como crítica del Idealismo, in: *Entre sombra de ser. El Maestro Eckhart en diálogo*, hg. von C.R. RUTA, Buenos Aires 2006, S. 51–75; DERS., *Der mittelalterliche Disput zwischen Realismus und Idealismus: Meister Eckhart, Gottfried von Fontaines und Marguerite Porete*, in: *Rencontre à Paris: Marguerite Porete, Ramon Lull, Godefroy de Fontaines, Meister Eckhart*, hg. von MARKUS VINZENT / DIETMAR MIETH, Leuven 2013 (im Druck); DERS., *Libertas enim filiorum non excludit accipere filios et Deum dare*. Eine philosophische Darlegung des im Eckharts Prozess

Er fürchtet, dass solche Bezeichnungen dem ›individuellen Denker‹ – er hat dabei primär Meister Eckhart, vielleicht sogar sich selbst, im Sinne – ›Unrecht tun‹, den sie ›in Strömungen ertränken‹.⁵ Im Laufe seiner Studie kann FLASCH selbst allerdings ohne die, wie er sagt, ›Schulbezeichnung‹ ›Idealismus‹ nicht auskommen, die er, wie es heißt, ›vorübergehend‹ – allerdings *m e h r m a l s* ›vorübergehend‹ – gebrauche.⁶ Die angebliche ›Schulbezeichnung‹ findet man allerdings, so stellen wir fest, bei einem Autor, der nicht gerade als Scholastiker Karriere gemacht hat: bei Johann Gottlieb Fichte, auf den FLASCH sich bekanntlich gerne beruft.⁷ Zu den von Fichte am liebsten gebrauchten heuristischen Ausdrücken – genauer gesagt: zu den Ausdrücken, durch die er sich selbst *stilvoll wie manierlos* in der Sache vergibt⁸ – gehört nämlich das Begriffspaar Idealismus/Realismus, wobei er freilich eher von ›Idealismus‹ versus ›Dogmatismus‹ spricht. Seine eigene Philosophie bezeichnet er selbst als ›Idealismus‹, ohne damit sich selbst wohl als selbständigen Denker in einer Strömung ertränken zu wollen. Die ganze erste Einleitung in seinem ›Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre‹ aus dem Jahre 1797 handelt eben von der genannten Unterscheidung.⁹ Es seien, so Fichte dort, »zwei HauptGattungen von Menschen«¹⁰ zu unterscheiden: die Idealisten und die Realisten oder Dogmatiker. Wir schauen uns zunächst Fichtes Charakterisierung des Idealisten an:

»Wer aber seiner Selbständigkeit und Unabhängigkeit von allem, was außer ihm ist, sich bewußt wird, – und man wird dies nur dadurch, daß man sich unabhängig von allem durch sich selbst zu etwas macht, – der bedarf der Dinge nicht zur Stütze seines Selbst, und kann sie nicht brauchen, weil sie jene Selbständigkeit aufheben, und in leeren Schein verwandeln«.¹¹

Hinsichtlich der Realisten, der Dogmatiker, gelte hingegen, so Fichte weiter: »Alles was sie sind, sind sie wirklich durch die Außen Welt geworden. Wer in der That nur

beanstandeten Freiheitsverständnisses, in: *Mystik, Recht und Freiheit. Religiöse Erfahrung und kirchliche Institutionen im Spätmittelalter*, hg. von DIETMAR MIETH / BRITTA MÜLLER-SCHAUENBURG, Stuttgart 2012, S. 123–157, hier S. 125f.

⁵ Vgl. KURT FLASCH, *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, München 2010, S. 31.

⁶ Vgl. FLASCH, *Meister Eckhart* [Anm. 5], S. 161; S. 166f.

⁷ Es ist bezeichnend, dass FLASCH, *Meister Eckhart* [Anm. 5], S. 353, in seiner Literaturliste den Untertitel meiner Dissertation – vergesslich – unvollständig anführt: ›Die idealistische Metaphysik Meister Eckharts‹. Ich darf auch in diesem Zusammenhang auf Fichte aufmerksam machen: ›... und Johann Gottlieb Fichtes‹; siehe oben Anm. 1.

⁸ Zur Unterscheidung zwischen ›Stil‹ und ›Manier‹ wäre vor allem auf die ausgezeichneten Erläuterungen Friedrich Schillers, Brief an Körner vom 28. Februar <und 1. März> 1793, Beilage (›Das Schöne der Kunst‹), in: *Werke. Nationalausgabe*, Bd. 26: Briefwechsel, Schillers Briefe, 1.3.1790–17.5.1794, hg. von EDITH NAHLER / HORST NAHLER, Weimar 1992, S. 225,20–226,7, hinzuweisen. Zum Begriff ›Sache‹ (vs. ›Ding‹) vgl. ANDRÉS QUERO-SÁNCHEZ, *Sein als Absolutheit (esse als abegescheidenheit)*, in: *Meister Eckharts Straßburger Jahrzehnt*, hg. von A. QUERO-SÁNCHEZ / GEORG STEER, Stuttgart 2008 (MEJb 2), S. 189–218, hier S. 212f.; DERS., ›Sermo XVII‹, in: *LE III*, S. 175–217, hier S. 195f.

⁹ Vgl. Johann Gottlieb Fichte, ›Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre‹, AA, Bd. I,4, S. 186–208.

¹⁰ Fichte, ›Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre‹, AA, Bd. I,4, S. 194,20f.

¹¹ Fichte, ›Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre‹, AA, Bd. I,4, S. 194,34–38.

ein Product der Dinge ist, wird sich auch nie anders erblicken«.¹² Der Realist ist für Fichte in diesem Sinne nichts als ein ›durch die Situation‹ (*ut nunc*) Be-dingtes.

Es ist jedoch ein anderer Autor, der für unser Interesse am heuristischen Gebrauch der Begriffe Idealismus/Realismus entscheidend gewesen ist und bleibt: Friedrich Schiller. Am Anfang war nämlich folgender philosophisch ertragreicher Text aus seiner Abhandlung ›Über naive und sentimentalische Dichtung‹:

»Der Realist wird fragen, wozu eine Sache gut sey? und die Dinge nach dem, was sie werth sind, zu taxiren wissen: der Idealist wird fragen, ob sie gut sey? und die Dinge nach dem taxiren, was sie würdig sind. Von dem, was seinen Werth und Zweck in sich selbst hat [...] weiß und hält der Realist nicht viel; in Sachen des Geschmacks wird er dem Vergnügen, in Sachen der Moral wird er der Glückseligkeit das Wort reden [...]. Was er liebt, wird er zu beglücken, der Idealist wird es zu veredeln suchen. Wenn daher der Realist in seinen politischen Tendenzen den Wohlstand bezweckt, [...], so wird der Idealist, selbst auf Gefahr des Wohlstandes, die Freyheit zu seinem Augenmerk machen«.¹³

›Idealismus‹ bedeutet somit in erster Linie warumlose Liebe zum Warumlosen als zu ›dem, was seinen Wert und Zweck in sich selbst hat‹. Unser Verständnis des Ausdrucks ›Idealismus‹ ist also eindeutig von der neuzeitlichen Bestimmung desselben geprägt, die freilich gerade das Gegenteil dessen bezeichnet, was die Mediävistik, ja die mittelalterlichen Autoren selbst, darunter verstehen, wie Hegel übrigens bei Gelegenheit treffend bemerkt:

»Es war die Hauptfrage <sc. im Mittelalter>, ob dieses Allgemeine realiter existiere oder ob es nur nominell sei, d.h. eine subjektive Vorstellung oder ein Gedankending. Bei uns heute hat der Ausdruck ›Realismus‹ den ganz entgegengesetzten Sinn, nämlich, ob die sinnlichen Dinge, wie sie in ihrer unmittelbaren Existenz sind, etwas Wahrhaftes, Substantielles seien, so daß ihnen eigentliches Sein zugeschrieben werden kann, und der Idealismus steht dem entgegen, abstrakt als die Vorstellung, daß das Sinnliche, wie es sich unmittelbar in seiner Einzelheit den Sinnen zeige, nicht ein Wahrhaftes sei. Im Mittelalter war es aber das Umgekehrte; der scholastische Realismus behauptete, daß das Allgemeine, die Universalien, die Gattungen, das Wesen der Dinge, die Idee ein Selbstständiges, Fürsichseiendes, Existierendes sei; wogegen die Nominalisten sagten, es sei nur Vorstellung, subjektive Verallgemeinerung«.¹⁴

Der Realist behauptet also, dass ›die sinnlichen Dinge, wie sie in ihrer unmittelbaren Existenz sind, etwas Wahrhaftes, Substantielles seien, so dass ihnen eigentliches Sein zugeschrieben werden könne‹ (nach der Formulierung Hegels). Er glaubt, dass die Dinge, ja **allein und ausschließlich** die Dinge, ›sind‹, **allein und ausschließlich** das nämlich, was im Hin-Blick auf etwas Anderes als die Sache selbst – somit: durch etwas Anderes be-dingt – ist. Die realistische Frage *par excellence* lautet nicht zufällig: Was kann man damit

¹² Fichte, ›Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre‹, AA, Bd. I,4, S. 194,28–30.

¹³ Friedrich Schiller, ›Über naive und sentimentalische Dichtung‹, in: Werke. Nationalausgabe, Bd. 20: Philosophische Schriften. Erster Teil, hg. von BENNO VON WIESE unter Mitwirkung von HELMUT KOOPMANN, Weimar 1962, S. 413–503, hier S. 497,18–35.

¹⁴ Vgl. Hegel, ›Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie‹, Vorlesungen, Bd. 9, S. 41,269–282.

anfangen? Wozu – oder wofür (למה) – ist das Ding gut (nach der Formulierung Schillers). Der Realist ›bedarf‹ in diesem Sinne des Be-dingten, somit ›der Dinge zur Stütze seines Selbst‹ (nach der Formulierung Fichtes). Der Idealist hingegen ist davon überzeugt, dass ›das Sinnliche, wie es sich unmittelbar in seiner Einzelheit den Sinnen zeige, nicht ein Wahrhaftes sei‹, sondern allein ›das Allgemeine, die Universalien, die Gattungen, das Wesen der Dinge, die Idee‹. Er hält die Dinge als solche – als das durch Anderes Be-dingte – für nichtseiend und vergisst ständig die Frage: Wozu? Der Idealist wird sich ›seiner Selbständigkeit und Unabhängigkeit von allem, was außer ihm ist, bewußt‹ und macht sich selbst dadurch zum wahrhaft Seienden. Sollte der Mediävist uns aus dem Fach ausschließen – oder uns gar mobben – wollen, weil wir die Ausdrücke – keineswegs jedoch die Sache – anders verstehen als der mittelalterliche Denker selbst, so sind wir – die wir keine Freunde der ›Auswendigkeit‹ sind noch sein wollen – dazu bereit, eine solche ›Entlassung‹ in Kauf zu nehmen: der Sache nämlich und mit ihr uns selbst (und nicht umgekehrt!) zuliebe.

Last not least: Die Ausdrücke ›Idealismus‹ und ›idealistisch‹ werden bei vorliegender Untersuchung nicht abwertend gebraucht. Wir sind zwar der Meinung, dass der einseitige Idealismus falsch ist und als solcher – sprich: als einseitiger und somit als das, was der Realität Gewalt antut – zu korrigieren, jedoch nur so, dass man ihn zu einem philosophischen Zustand bringt, in dem er sowohl inoffensiv als auch lebensfähig – somit: real – ist. Wir sind jedenfalls nicht dazu bereit, den Idealismus überhaupt im Bereich des Tragischen anzusiedeln.¹⁵ Denn der Idealist ist keineswegs ein sich selbst (weil sich selbst Widersprechendes) Aufhebendes, obwohl der Realist dies gerne hätte und allzu oft sogar im Hintergrund – im Rücken – daraufhin arbeitet.

2. Alberts des Großen Metaphysik als Idealismus-Kritik

Definiert die idealistische Metaphysik die Wahrheit als das Nicht des Zufallenden, welches selbst – das ›*Ut-nunc*‹ – als das eigentlich Negative – als das Nicht des Absoluten als des allein und ausschließlich Wirklichen – verstanden wird, so lässt sich zeigen – und darin besteht das Ziel unserer Untersuchung –, dass es sich bei der Metaphysik Alberts des Großen genau umgekehrt verhält, bei der nämlich das Zufallende als das am Wirklichen Teilhabende aufgezeigt wird. Es geht Albert um kein über dem Daseienden stattfindendes Wissen – sprich: nicht um ein Wissen, das von einem vom Daseienden abgeschiedenen oder absoluten Erkennenden zustande zu bringen wäre, der dabei ein Gebiet freilegte, welches selbst vom Daseienden absolut wäre –, sondern um ein Wissen über das Daseiende, welches Albert eben als Daseiendes in Zentrum des Interesses rücken lässt. Das Daseiende wird von

¹⁵ Wir sind insbesondere nicht dazu bereit, Eckharts idealistische Position im Bereich des Tragischen anzusiedeln, im Unterschied etwa zu OTTO KARRER, Die Verurteilung Meister Eckeharts, in: Hochland 1 (1925/1926), S. 660–677, hier S. 660: »Aber früher oder später mußte ihm <sc. Eckhart> sein grenzenloser Idealismus in dieser Welt der Wirklichkeiten zum Verhängnis werden«. Vgl. ebd., S. 677.

Albert – und zwar als solches – als Positivität aufgefasst, welche von dem seinerseits auch selbst als ein Positives verstandenen, jenseits der Welt existierenden Gott als Wirkursache zum Dasein gebracht worden ist (und nach wie vor im Dasein erhalten wird). Der Idealist hingegen betrachtet das Daseiende – wiederum: als solches, zumindest in dessen Unmittelbarkeit – als Negativität, sowie Gott als den dem Daseienden immanenten, durch Negation desselben als des eigentlichen Negativen freigelegten Grund des Wirklichen. Wenn man so will: das, was allein und ausschließlich über dem Daseienden lebend zu erkennen sei – das Wirkliche –, sei das Andere oder gar das Nicht des Daseienden und in diesem Sinne jenseits desselben – somit *transcendens* –, es sei jedoch zugleich im Daseienden selbst als ein durch die Negation desselben freizulegendes Eines: *et lux in tenebris lucet et tenebrae eam non comprehenderunt* [Joh. 1,5]). Es geht dabei, wenn man so will, um ein jenseitiges Immanentes (bzw. ein immanentes Jenseitiges). Nach Albertus Magnus hingegen ist das Wirkliche nicht insofern *transcendens*, als es ein die jeweils anders bestimmte, daseiende Verschiedenheit negierendes Anderes besagt, sondern allein insofern, als es jegliche bestimmte Art und Weise zu sein freilich transzendiert, ohne sie jedoch als solche zu negieren, sondern sie jeweils aufnehmend. Das Wirkliche ist auch nach Albert Eines, jedoch nicht so, dass es die daseiende Verschiedenheit in ihrer jeweiligen Eigentümlichkeit ausschließe. Das besagt sein Konzept der *univocatio analogiae*, von dem unten noch die Rede sein wird.¹⁶ Es gibt nach Albert somit ein Sich-Einlassen mit dem ›*Ut-nunc*‹, durch welches das Absolute nicht vergessen noch verlassen wird. Ja, das Absolute kann nur insofern zur Erinnerung gebracht werden, als man sich mit dem ›*Ut-nunc*‹ einlässt. Kurzum: Man kann nach Albert dem Großen nur dann im Gewissen (*esse ratum*) sein, wenn man im Real-Konkreten ist: wenn man im Situations-Gewissen (*conscientia*) ist.¹⁷

Entgegen der von KURT FLASCH und der Forschergruppe der so genannten ›Bochumer Schule‹ – ich möchte BURKHARD MOJSISCH, RUEDI IMBACH, ALAIN DE LIBERA und LORIS STURLESE namentlich erwähnen – vertretenen Position gibt es keine Traditionslinie ›Averroes – Albert der Große – Dietrich von Freiberg – Meister Eckhart‹: das ist die These, deren Begründung unsere Untersuchung gilt. Und wir wollen für diese unsere These nicht mit Geringschätzung der genannten Autoren argumentieren, sondern gerade mit dem höchsten Respekt vor ihren hervorragenden Leistungen, ohne welche unsere Kritik selbst nicht möglich gewesen wäre: *magis amica veritas!* Freilich lässt sich Alberts Metaphysik als ›averroistisch‹ bezeichnen, die Metaphysik Dietrichs und Eckharts bewegt sich jedoch – und damit schließen wir uns einer These an, für die insbesondere WOUTER GORIS und THEO KOBUSCH eingetreten sind – in der Bahn der idealistischen Metaphysik Heinrichs von Gent und somit auch des Autors, dem dieser am meisten verpflichtet ist: Avicennas. Die zu begründende These lässt sich lapidar wie folgt formulieren: Alberts

¹⁶ Siehe unten S. 665f.

¹⁷ Siehe unten S. 619–626 (Situations-Gewissen).

Metaphysik ist ›radikal aristotelisch‹, ›averroistisch‹,¹⁸ und als solche als Kritik an einer im Geiste Avicennas konzipierten Metaphysik zu verstehen, die für Heinrich von Gent, Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart charakteristisch ist.

a. Die streng aristotelische – averroistische – Metaphysik Alberts des Großen

Was man unter ›Averroismus‹ oder ›radikalem Aristotelismus‹ zu verstehen hat, ist bekanntlich eine umstrittene Frage.¹⁹ Wir können jedoch sehr präzise definieren, was wir im Rahmen unserer Untersuchung darunter verstehen möchten. Wir meinen damit nicht die These der doppelten Wahrheit – welche ohnehin nichts als ein Konstrukt Etienne Tempiers gewesen sein soll²⁰ –, noch die These der Einzigkeit der Vernunft, noch die der Ewigkeit der Welt, noch die, welche die höchste Glückseligkeit des Menschen mit dem philosophischen Wissen gleichsetzt.²¹ Das ist uns alles zu doxographisch. ›Averroismus‹ bezeichnet im Rahmen unserer Untersuchung vielmehr allein die von Averroes mit Aristoteles vertretene, streng realistische Gleichsetzung von ›res‹ und ›ens‹, die These also, nach der ›Seiendes‹ (*ens*) nichts besagt, was sachlich anders oder gar mehr wäre als das, was ›Reales‹ (*res*) besagt.²² Das wird im Rahmen unserer Untersuchung das von THEO KOBUSCH

¹⁸ Dass Albertus Magnus Averroes' Texte nicht nur studiert, sondern oft wortwörtlich in seinen Aristoteleskommentaren übernommen hat, ist eine längst bekannte Tatsache; vgl. BERNHARD GEYER, *Ad Metaphysicam Alberti Magni prolegomena*, in: Albertus Magnus, *Metaphysica, Opera omnia*, ed. Coloniensis, Bd. 16,1, Münster 1960, S. VII–XX, hier S. VIII: »Albertus commentum Averrois semper ante oculos habet«; PAUL HOSSFELD, *Die Arbeitsweise des Albertus Magnus in seinen naturphilosophischen Schriften*, in: Albertus Magnus, *Doctor universalis: 1280–1980*, hg. von GERBERT MEYER / ALBERT ZIMMERMANN, Mainz 1980, S. 195–204, hier S. 197f.; S. 200–202; GERHARD ENDRESS, *Der arabische Aristoteles und sein Leser. Physik und Theologie im Weltbild Alberts des Großen*, Münster 2004, S. 37.

¹⁹ Vgl. etwa das Urteil von ALBERT ZIMMERMANN, *Albertus Magnus und der lateinische Averroismus*, in: MEYER / ZIMMERMANN [Anm. 18], S. 465–493, hier S. 465: »[...] so zeigt sich [...] die Unklarheit, mit welcher der Begriff ›Averroismus‹ seit langem behaftet ist«. Zum Thema siehe die Darstellung von RUEDI IMBACH, *L'averroïsme latin du XIII^e siècle*, in: *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento, contributo a un bilancio storiografico*, hg. von R. IMBACH / ALFONSO MAIERÙ, Rom 1991, S. 191–208 (Nachdr. in: R. IMBACH, *Quodlibeta. Ausgewählte Artikel*, hg. von FR. CHENEVAL / TH. RICKLIN / CL. POTTIER / S. MASPOLI / M. MÖSCH, Freiburg/Schweiz 1996, S. 45–62).

²⁰ Vgl. ALAIN DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, Paris 1991, S. 122–129 (›Le mythe de la double vérité‹) (deutsche Ausgabe: *Denken im Mittelalter*, München 2003, S. 94–99); CARLOS B. BAZÁN, *Radical Aristotelism in the Faculties of Arts. The Case of Siger of Brabant*, in: *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter: von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis*, hg. von LUDGER HONNEFELDER / REGA WOOD / MECHTHILD DREYER / MARC-AEILKO ARIS, Münster 2005, S. 585–629, hier S. 589f.

²¹ Vgl. ZDZISLAW KUKSEWICZ, *Der lateinische Averroismus im Mittelalter und in der Früh-Renaissance*, in: *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, hg. von MARTIN J.F.M. HOENEN / J.H. JOSEF SCHNEIDER / GEORG WIELAND, Leiden/New York/Köln 1995, S. 371–386, hier S. 371.

²² Ausführlich dazu: ANDRÉS QUERO-SÁNCHEZ, *Individuum, Modernität und Aufklärung im Denken Meister Eckharts und Sigers von Brabant*, in: *Religiöse Individualisierung in der Mystik: Meister Eckhart, Heinrich Seuse, Johannes Tauler*, hg. von FREIMUT LÖSER / DIETMAR MIETH, Stuttgart (MEJb 8), Abschnitt 2: ›Was ist Averroismus?‹ (im Druck). In der Forschung bezeichnet der ›Averroismus‹ Alberts des Großen allerdings in erster Linie seine starke methodologische Trennung von Philosophie und Theologie; vgl. KURT FLASCH, *Die Geburt der ›deutschen Mystik‹ aus dem Geiste der arabischen Philosophie*, München

vermisste, »die Meister dieser Gruppe oder Schule verbindende inhaltliche Bindeglied« sein.²³ Averroes formuliert diese Position bekanntlich als Kritik an Avicennas These, nach der das Sein etwas dem Wesen des Dinges – und das heißt hier: dem, was das Ding durch die ihm inwohnende Form selbst ist: dem realen Sein des Dinges – Hinzukommendes wäre (*aliquid additum essentiae rei*). »Mensch« (*homo*) und »seiender Mensch« (*homo ens*) besagen nach dem »radikalen« – wir sagen lieber: »strengen« – Aristoteliker ein und dasselbe,²⁴ nach dem im Geiste Avicennas denkenden Philosophen jedoch Verschiedenes, denn ein Mensch kann als ein bestimmtes Etwas da sein (*ens hoc*), ohne doch zu sein (*ens simpliciter sive absolute*): er kann nämlich real sein, ohne wirklich zu sein, d.h. ohne so zu sein, wie er hätte sein sollen. Der Idealismus Avicennas unterscheidet also zwischen Realität (*res*) und Wirklichkeit (*ens*): ein Ding kann real sein, ohne wirklich zu sein (und

2006, S. 67f.: »Albert betonte stärker als Thomas die Methodenverschiedenheit von Philosophie und Theologie. [...] Wo Thomas Übergänge schuf und Harmonie konstatieren wollte, sah Albert eher Divergenz und beließ es bei ihr. [...] Die sogenannten Pariser Averroisten der Artistenfakultät führten nur aus, was Albert sie gelehrt und wozu sie die Verfügung von 1272 verpflichtet hatte: Sie trieben Physik ohne Wunder«; vgl. LORIS STURLESE, Die deutsche Philosophie im Mittelalter: von Bonifatius bis zu Albert dem Großen (748–1280), München 1993, S. 356. Vgl. noch die Stellungnahme von LUDGER HONNEFELDER, Die philosophiegeschichtliche Bedeutung Alberts des Großen, in: HONNEFELDER / WOOD / DREYER / ARIS, Albertus Magnus [Anm. 20], S. 249–279, hier S. 273, zum Thema: »Nicht wenige dieser Interpretationen sehen hier bei Albert eine Trennung von Philosophie und Theologie, die ihn zum Vorläufer des späteren Radikalaristotelismus bzw. Averroismus werden läßt. Prüft man die These genauer, spricht jedoch alles dafür, daß Albert auch hier das Konzept einer »offenen« Synthese verfolgt und man wird daher F. VAN STEENBERGHEN zustimmen können, wenn er feststellt: »wäre Alberts Enzyklopädie um ein Jahrzehnt früher erschienen, hätte sie vielleicht in präventiver Weise das Entstehen des heterodoxen Aristotelismus verhindert«; vgl. FERNAND VAN STEENBERGHEN, La philosophie au XIII^e siècle, Louvain/Paris 1966, S. 305 (vgl. die deutsche Übersetzung: Die Philosophie im 13. Jahrhundert, München/Paderborn/Wien 1977, S. 284). Zur Stellung Alberts gegenüber dem Averroismus vgl. insbes. AMATO MASNOVO, Alberto Magno e la polemica averroistica, in: Rivista di Filosofia Neo-Scolastica 24 (1932), S. 162–173; DOMINIQUE SALMAN, Albert le Grand et l'averroïsme latin, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques 24 (1935), S. 38–64; MARTIN GRABMANN, Die Lehre des heiligen Albertus Magnus vom Grunde der Vielheit der Dinge und der lateinische Averroismus, in: Mittelalterliches Geistesleben, Bd. 2, München 1936, S. 287–312; ROBERT MILLER, An Aspect of Averroes's Influence on St. Albert, in: Mediaeval Studies 16 (1954), S. 57–71; LUDWIG HÖDL, Über die averroistische Wende der lateinischen Philosophie des Mittelalters im 13. Jahrhundert, in: Recherches de théologie ancienne et médiévale 39 (1972), S. 171–204; DERS., Albert der Große und die Wende der lateinischen Philosophie im 13. Jahrhundert, in: Virtus politica. Festgabe zum 75. Geburtstag von Alfons Hufnagel, hg. von JOSEPH MÖLLER / HELMUT KOHLENBERGER, Stuttgart/Bad Cannstatt 1974, S. 251–275; ZIMMERMANN, Albertus Magnus und der lateinische Averroismus [Anm. 19]; LORIS STURLESE, L'averroismo nella cultura filosofica tedesca medievale, in: Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance, hg. von FRIEDRICH NIEWÖHNER / LORIS STURLESE, Zürich 1994, S. 114–129, hier S. 116–119; DOROTHÉE WERNER, Consensus peripateticorum. Albertus Magnus' Stellung zum lateinischen Averroismus, in: Politischer Aristotelismus und Religion im Mittelalter und Früher Neuzeit, hg. von A. FIDORA / J. FRIED / M. LUTZ-BACHMANN / L. SCHORN-SCHÜTTE, Berlin 2007, S. 37–45; ANDRÉS QUERO-SÁNCHEZ, San Alberto Magno y el Idealismo Alemán de la Edad Media Tardía (Maestro Eckhart y Teodorico de Freiberg), in: Revista española de filosofía medieval 18 (2011), S. 95–122, hier S. 109–116.

²³ Vgl. THEO KOBUSCH, Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters, München 2011, S. 186f.

²⁴ Vgl. Aristoteles, »Metaphysica«, 1003b26–35; Averroes, »In Metaphysicam«, ed. Venedig 1562, in: Aristotelis Opera cum Averrois commentariis, Bd. 8 (Nachdr. Frankfurt a.M. 1962), fol. 66vb,35–67ra,6. Siehe unten S. 193f.

umgekehrt), denn das wirkliche Sein ist ein dem realen hinzukommendes.²⁵ Der uns im Rahmen unserer Untersuchung interessierende Averroist oder strenge Aristoteliker setzt hingegen Wirklichkeit mit Realität gleich: das Ding ist schon dadurch – ja, allein und ausschließlich dadurch –, dass es real ist, wirklich, so dass etwas, was nicht real oder daseiend wäre – etwa das *esse essentiae* nach dem Verständnis Heinrichs von Gent²⁶ –, ganz und gar nichts wäre. Diese zentrale realistische These ist nicht nur für Aristoteles selbst und Averroes zentral, sondern ebenso für Siger von Brabant und Gottfried von Fontaines; nichts Anderes besagt die von ihnen vertretene Identität von Sein und Wesen: die Identität nämlich von Realität und Wirklichkeit, d.h. dass das reale, dem Ding durch die eigene ihm innewohnende Form gegebene Sein – und das heißt hier: das Wesen des Dinges – das Sein überhaupt des konkreten Dinges (und im konkreten Ding) besagt.²⁷ Und obwohl Siger und Gottfried mit dieser Wesen und Sein gleichsetzenden Position die Vertreter der realen Verschiedenheit kritisieren – Gottfried von Fontaines etwa Aegidius Romanus –, lässt sich zeigen, dass auch diese kritisierten Autoren für die Identität von Realität und Wirklichkeit eintreten.²⁸ Auch Thomas von Aquin und Aegidius Romanus denken also ›averroistisch‹ oder ›strenge aristotelisch‹ in dem erklärten Sinne. Für Heinrich von Gent, Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart – so wie in der Neuzeit für Schelling und Hegel (für Hegel allerdings nur zunächst) – gilt hingegen die idealistische, avicennische Unterscheidung von Realität und Wirklichkeit: nicht schon dadurch, dass etwas als ein bestimmtes Soseiendes da ist – nicht schon dadurch, dass es real ist –, ist es wirklich (und umgekehrt).

b. Der Neuland Bestellende

Interessant ist die Position der ›Bochumer Schule‹ darüber hinaus insofern, als sie die eben erläuterte Unterscheidung oder gar den Gegensatz zwischen dem streng aristotelischen ›Averroismus‹ und dem neuplatonisch geprägten, avicennischen Idealismus übersieht und versucht, Alberts ›averroistische‹ Metaphysik zugleich als neuplatonisch – und das kann nichts Anderes bedeuten denn: als idealistisch – zu deuten.

Dass Alberts ›philosophisches Projekt‹²⁹ nun in erster Linie darin bestand – wie er selbst ja in seiner ›Physikparaphrase‹ ausdrücklich sagt –, Aristoteles ›den Lateinern verständlich zu machen‹ (*facere Latinis intelligibiles*),³⁰ somit letztlich darin,

²⁵ Siehe unten S. 193f.

²⁶ Siehe unten S. 52f.; S. 54–62; S. 68–85.

²⁷ Siehe unten S. 181–207.

²⁸ Siehe unten S. 159–161; S. 175f.

²⁹ Wir bedienen uns gerne dieses von LORIS STURLESE gebrauchten Ausdrucks; vgl. den Titel der Sammlung seiner Aufsätze: *Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Stuttgart 2007.

³⁰ Albertus Magnus, *Phys.*, ed. Coloniensis, Bd. 4,1, S. 1,49. Zum Thema siehe ANDRÉS QUERO SÁNCHEZ, *Albert le Grand*, in: *Encyclopédie des mystiques Rhénans. D’Eckhart à Nicolas de Cues et leur*