

Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter?

Zur Theorie des Intellekts bei Meister Eckhart und Dietrich von Freiberg¹

VON JENS HALFWASSEN

I

Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter? Diese Frage enthält eine Provokation. Denn zum philosophischen Selbstverständnis der Moderne gehört weithin die Überzeugung, daß die Entdeckung der Subjektivität und ihre Erhebung zum Prinzip der Philosophie gerade das Spezifikum der neuzeitlichen Philosophie sei, das diese von der Antike und dem Mittelalter – und zwar besonders von dem letzteren – unterscheidet². Als Kronzeuge dieser Auffassung läßt sich Hegel anführen, der apodiktisch behauptet: „Die philosophische Theologie des Mittelalters hatte nicht zum Prinzip das freie, von sich ausgehende Denken.“³ Erst mit Descartes, so Hegel, „treten wir eigentlich in eine selbständige Philosophie ein, welche weiß, daß sie selbständig aus der Vernunft kommt und daß das Selbstbewußtsein wesentliches Moment des Wahren ist.“⁴ Kennzeichnend für die mit Descartes beginnende neuzeitliche Philosophie ist also Hegel zufolge dies Doppelte, 1) daß die philosophische Vernunft frei von der Bindung an Autoritäten und eine vorgegebene Offenbarung von sich selbst ausgeht, und 2) daß sich das Selbstbewußtsein als Konstituens der von ihm erfaßten Wahrheit erkennt; beides liegt in Descartes' Entdeckung der unbezweifelbaren Selbstgewißheit des denkenden Ich, des *ego cogito* als des *fundamentum inconcussum* allen Wissens. Diese Entdeckung enthält die grundlegende Einsicht, daß die Selbstbezüglichkeit für das Denken als solches konstitutiv ist, – denn das Denken unterscheidet sich von der rezeptiv auf die Außenwelt gerichteten Sinneswahrnehmung ja gerade dadurch, daß es in seinen Akten sich selbst gegenwärtig ist und daß es sich in seinen Inhalten zugleich auf sich selbst bezieht. Im Denken erfasse ich nicht bloß dieses oder jenes,

¹ Text der am 24. Januar 1996 vor der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln gehaltenen Antrittsvorlesung.

² Repräsentativ für diese Einschätzung ist etwa G. Krüger, Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins, in: *ders.*, Freiheit und Weltverwaltung, Freiburg-München 1958, 11–69.

³ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Dritter Teil: Neuere Philosophie. Theorie-Werkausgabe, auf der Grundlage der Freundesvereinsausgabe von 1832–1845, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt³ 1986, Bd. 20, 121.

⁴ Hegel, Vorlesungen III, 120. Vgl. ebd. 123: „René Descartes ist in der Tat der wahrhafte Anfänger der modernen Philosophie, insofern sie das Denken zum Prinzip macht. Das Denken für sich ist hier von der philosophischen Theologie verschieden ... Er ist so ein Heros, der ... den Boden der Philosophie erst von neuem konstituiert hat, auf den sie nun erst nach dem Verlauf von tausend Jahren zurückgekehrt ist.“ Vgl. zum folgenden Hegels Deutung des Cartesischen *ego cogito* ebd. 129 ff.

sondern ich weiß zugleich, daß ich es weiß und daß ich es bin, der das weiß, das aber bedeutet: im Denken bin ich mir meines Selbst ursprünglich inne. Das Cartesische „Ich denke“ bedeutet darum nicht nur „Ich denke etwas“, sondern immer auch und für Hegel sogar vor allem: „Ich denke *mich*.“⁵ Das Denken ist somit wesentlich Selbstbewußtsein und d. h. es ist – mit einer Formulierung von Dieter Henrich – „*tätiges Zusichkommen*“⁶. Eben diese Einsicht, daß Denken wesentlich Selbstbewußtsein impliziert, ist grundlegend für eine Philosophie der Subjektivität, wenn man unter „Subjektivität“ das sich auf sich beziehende und darin sich selbst gegenwärtige Bewußtsein, also die ichhaft-geistige Selbsttätigkeit versteht⁷. Weil er diese Selbstbeziehung des Denkens zum Fundament der Philosophie gemacht hat, ist Descartes für Hegel der Begründer der neuzeitlichen Philosophie; denn diese wird ganz wesentlich durch die Frage in Gang gehalten, welche Struktur das Selbstbewußtsein besitzt, in welcher Weise es seine Inhalte bestimmt und wie es sich in seinen Inhalten und durch sie hindurch zugleich auf sich selbst bezieht – deshalb hat sie von Grund auf den Charakter einer Philosophie der Subjektivität, der in den spekulativen Systemen des deutschen Idealismus seinen höchsten begrifflichen Ausdruck findet⁸.

Die These, die ich im folgenden zu begründen versuchen werde, lautet nun, daß die Selbstbezüglichkeit des Denkens – und damit dessen Selbstbewußtseinscharakter – bereits im Mittelalter in ihrer grundlegenden Bedeutung erkannt wurde, und daß dem mittelalterlichen Denken diese Erkenntnis gerade aufgrund einer „typisch mittelalterlichen“ Eigenschaft gelungen ist, nämlich aufgrund seiner Traditionsbezogenheit, konkret: durch seine Anknüpfung an die antike Philosophie.

Der älteste philosophische Text nämlich, in dem die Selbstbeziehung des Denkens und des Wissens ausdrücklich thematisiert wird, ist Platons Dialog ‚Charmides‘⁹, und die erste Theorie des wesenhaft selbstbezüglichen Gei-

⁵ Vgl. Hegel, Vorlesungen III, 130: „Ich hat die Bedeutung als Denken, nicht Einzelheit des Selbstbewußtseins ... und das Gewisse ist die Gewißheit, das Wissen als solches *in seiner reinen Form als sich auf sich beziehend* ... Hiermit ist auf einmal die Philosophie in ein ganz anderes Feld, ganz anderen Standpunkt versetzt, nämlich in die *Sphäre der Subjektivität* ...“ Darum sagt Hegel: „Hier, können wir sagen, sind wir zu Hause und können wie der Schiffer nach langer Umerfahrung auf der ungestümen See ‚Land‘ rufen“ (ebd. 120).

⁶ D. Henrich, Hegel im Kontext, Frankfurt 21975, 37.

⁷ Zur Begriffsgeschichte vgl. K. Homann, Zum Begriff „Subjektivität“ bis 1802, in: ABG 11 (1967) 184–205.

⁸ Für die gegenwärtige philosophische Diskussion um die Problematik der Subjektivität – soweit sie nicht fundamental subjektivitätskritisch ist – bleiben die von der klassischen deutschen Philosophie ausgehenden Arbeiten von Dieter Henrich wegweisend und über die Henrich-Schule hinaus anregend. – Einen neuartigen Ansatz der Subjektivitätstheorie, der verschiedene Weisen bewußter Selbstbeziehung und Selbstgegenwart in einem Stufenmodell systematisch integriert und dabei auch geschichtlich vorliegende Selbstbewußtseinstheorien von Plotin bis Husserl und Heidegger berücksichtigt, entfaltet Klaus Düsing in seinem Werk: Selbstbewußtseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität. Bes. Teil II: Selbstbewußtseinsmodelle in idealgenetischem Zusammenhang (erscheint Paderborn 1997; mir dank der Freundlichkeit des Autors im Manuskript zugänglich).

⁹ Dazu ist gerade im Hinblick auf die neuzeitlich-idealistischen Positionen aufschlußreich

stes ist die Nus-Theorie der Älteren Akademie, die für uns nur in zwei Texten des Aristoteles – im 12. Buch der ‚Metaphysik‘ und im 3. Buch der Schrift ‚Über die Seele‘ – in größerem Zusammenhang faßbar ist¹⁰. Ferner hat schon Augustinus die unbezweifelbare Selbstgewißheit des denkenden Ich in ganz ähnlicher Weise wie dann Descartes formuliert, worauf bekanntlich Etienne Gilson und schon Descartes’ Zeitgenosse Marin Mersenne hingewiesen haben¹¹; weniger bekannt ist es, daß Augustinus damit seinerseits Argumentationen bei Plotin und Porphyrios aufnimmt, von denen die unmittelbare Selbstgegenwart des Denkenden im Denken und dessen darin implizierte unmittelbare Seinsgewißheit erstmals ausdrücklich formuliert worden ist¹². Von Plotin wird die platonisch-akademisch-aristotelische Nuslehre zu einer Geistmetaphysik entfaltet, in der der Geist sich selbst als die dynamische Einheit der Ideen und damit als Inbegriff alles wahrhaft Seienden weiß¹³; in dieser neuplatonischen Geistmetaphysik sah Hegel „den Standpunkt erreicht, daß sich das Selbstbewußtsein in seinem Denken als das Absolute wußte“¹⁴, – und dieser Standpunkt ist für Hegel der höchste,

K. Gloy, Platons Theorie der ἐπιστήμη ἑαυτῆς im Charmides als Vorläufer der modernen Selbstbewußtseinstheorien, in: *KantSt* 77 (1986) 137–164. – Der Sinn der von Plotin im ‚Charmides‘ bezüglich des selbstbezüglichen Wissens formulierten Aporien ist bekanntlich stark umstritten. Daß sie „peirastisch“ gemeint sind, also die Fähigkeit des Dialogpartners (und des Lesers) zur Prüfung und Verteidigung einer sinnvollen These auf die Probe stellen sollen, und daß Plotin dabei wichtige Hinweise auf eine positive metaphysische Theorie des reflexiven Wissens einbaut, zeigt einleuchtend *M. Erler*, Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken, Berlin-New York 1987, 192 ff.

¹⁰ Dazu ist grundlegend *H. J. Krämer*, Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, Amsterdam²1967; vgl. ferner – mit teilweise anderer Akzentuierung – *K. Oehler*, die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung des Bewußtseinsproblems in der Antike, Hamburg²1985 (1962).

¹¹ Vgl. bes. *Augustinus*, De civitate dei XI 26 mit der Formulierung: *si enim fallor, sum*. Ebenso De vera religione 39, 73; De trinitate X 10, 14 und XV 12, 21; ähnlich schon De beata vita 2, 7 und Soliloquia II 1, 1. Hierzu *E. Gilson*, Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, Paris³1967; vgl. auch schon *L. Blanchet*, Les antécédents historiques du ‚Je pense, donc je suis‘, Paris 1920.

¹² Vgl. bes. *Porphyrios*, Sententiae ad intelligibilia ducentes (ed. *E. Lamberg*, Leipzig 1975) § 40: „Denjenigen, die denkend zu ihrem eigenen Wesen (οὐσία) zu gelangen vermögen und die ihr eigenes Wesen (οὐσία) erkennen und in dieser Erkenntnis und im Bewußtsein dieser Erkenntnis sich selbst in der Einheit von Erkennendem und Erkanntem erfassen können (ἐν αὐτῇ τῇ γνώσει καὶ τῇ εἰδήσει τῆς γνώσεως αὐτοῦς ἀπολαμβάνει καθ’ ἐνόητα τῆν τοῦ γνωσκούτος καὶ γνωσχομένου), diesen ist in dieser ihrer Selbstgegenwart auch das Sein gegenwärtig (τούτοις παροῦσιν αὐτοῖς πάρεστι καὶ τὸ ὄν). Allen dagegen, die aus ihrem Selbstsein herausgehen zum Anderen, denen ist als von sich selbst Abwesenden auch das Sein abwesend.“ Als Anknüpfungspunkt für Augustin ist auch wichtig Fr. 275, spez. Z. 22–32 (ed. *A. Smith*, Porphyrii Fragmenta, Stuttgart 1993). Hierzu *W. Beierwaltes*, Selbsterkenntnis als sokratischer Impuls im neuplatonischen Denken, in: *H. Kessler* (Hrsg.), Sokrates – Geschichte, Legende, Spiegelungen (Sokrates-Studien II), Kusterdingen 1995, 97–116, bes. 104 ff., 109. – Vgl. zu Plotin *J. Halfwassen*, Geist und Selbstbewußtsein. Studien zu Plotin und Numenius, Mainz-Stuttgart 1994, bes. 24 ff., 49 f., 56 f. mit Belegen.

¹³ Dazu eingehend zuletzt *W. Beierwaltes*, Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen, Frankfurt 1991.

¹⁴ *Hegel*, Vorlesungen II, Theorie-Werkausgabe Bd. 19, 404. Zu Hegels Rezeption und Deutung des Neuplatonismus und zu den grundlegenden systematischen Gemeinsamkeiten und Dif-

den das Denken überhaupt zu erreichen vermag, auf ihm wird Philosophie zum absoluten Wissen als Selbsterkenntnis des Absoluten, was Hegels eigene Metaphysik der Subjektivität adäquat auf den Begriff gebracht zu haben beansprucht¹⁵. Angesichts der überragenden Bedeutung des Aristoteles, des Neuplatonismus und Augustins für die mittelalterliche Philosophie ist es aber von vornherein unwahrscheinlich, daß in ihr diese antiken Ansätze zu einer Philosophie der Subjektivität folgenlos geblieben sein sollen.

Ich möchte nun an zwei konkreten Beispielen zeigen, daß und wie die antiken Nus-Theoreme im späten Mittelalter aufgenommen und produktiv weiter entwickelt wurden. Dabei beschränke ich mich auf Meister Eckhart und seinen älteren Ordensbruder Dietrich von Freiberg, ohne damit die Behauptung zu verbinden, sie seien die einzigen, bei denen sich im Mittelalter Ansätze zu einer Philosophie der Subjektivität fänden. Ein sehr bedeutender und höchst origineller solcher Ansatz findet sich vielmehr bereits in spätkarolingischer Zeit bei Johannes Eriugena, nämlich in dessen gerade auch gegenüber dem Neuplatonismus – dem Eriugena dabei zugleich in höchstem Maße verpflichtet ist – ganz eigenständiger Konzeption eines absoluten Selbstbewußtseins, in dem sich das Absolute als überseiendes Nichts in seiner ihm an ihm selbst eigenen Negativität positiv auf sich selbst bezieht und sich darin zu sich selbst als der absoluten Fülle und Überfülle vermittelt, die sich in der Seinsfülle des aus ihm Entsprungenen manifestiert¹⁶; darauf sei hier aber nur hingewiesen. Zunächst wende ich mich Meister Eckhart zu, der zum ersten Mal in der Geschichte der Philosophie nicht mehr das Denken im Sein, sondern umgekehrt das Sein im Denken fundiert und der das Denken dabei ausdrücklich als reflexive Selbstvermittlung und spontane Selbstsetzung versteht. Eckhart trägt dies in einem theologischen Kontext vor: es geht ihm um das Begreifen der Identität von Sein und Denken in Gott. Walter Schulz hat deshalb in seinem bekannten Buch ‚Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik‘ die These vertreten, die neuzeitliche Metaphysik entstehe dadurch, daß sie die von Eckhart in Gott entdeckte reine Subjektivität aufgreife und im Menschen wiederfinde; diese mit Nikolaus von Kues beginnende Bewegung arbeite über Descartes und Kant bis zu Fichte, Hegel und Schelling die Subjektivität als das Wesen des Menschen immer reiner heraus und erfasse dabei Gott in verschiedener Weise als das notwendige Korrelat der menschlichen Subjektivität, nämlich entweder als

ferenzen von absolutem Idealismus und Platonismus jetzt umfassend *J. Halfwassen, Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*, Habil.-Schrift Köln 1995 (erscheint Bonn 1998).

¹⁵ Zu Hegels Metaphysik der absoluten Subjektivität vgl. *K. Düsing, Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Bonn ³1995; ferner *A. Peperzak, Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987.

¹⁶ Vgl. hierzu eindringlich *W. Beierwaltes, Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt 1994, 180–203; zur Vergleichbarkeit dieser Konzeption mit dem idealistischen Gedanken absoluter Selbstvermittlung auch 22 ff. und 316 ff.

die das empirische Selbstbewußtsein als ihr eigenes immanentes Moment übergreifende absolute Subjektivität oder als den transzendenten Grund der Subjektivität (das letztere beim späten Fichte und beim späten Schelling, aber auch schon bei Cusanus)¹⁷.

Schulz' These scheint mir grundsätzlich überzeugend, ich halte sie jedoch in zwei Punkten für korrekturbedürftig: sie stilisiert Eckhart zu einseitig zum einzigen Ursprung der neuzeitlichen Subjektivität und sie behauptet deren Herkunft aus der Thematik einer mystisch bestimmten philosophischen Theologie. Daß beides unzutreffend ist, läßt sich an Dietrich von Freiberg zeigen, auf den ich darum im zweiten Teil eingehe; an ihm möchte ich zeigen, daß die spätmittelalterliche Wiederentdeckung der Subjektivität in einem Kontext erfolgt, der nicht primär theologisch bestimmt ist, sondern durch die Aufnahme der Aristotelischen Lehre vom aktiven Nus und der Plotinischen und Proklischen Lehre von der wesenhaften und unmittelbaren Selbstgegenwart des Denkens. Damit knüpfe ich an die These der Bochumer Schule über den Ursprung der neuzeitlichen Philosophie bei Dietrich von Freiberg an¹⁸, deren Begründung ich aber modifizieren möchte; Dietrichs Intellekttheorie erscheint mir mit Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch zu Recht als Philosophie der Subjektivität charakterisierbar¹⁹, dies aber nicht primär deswegen, weil Dietrich die Produktivität des menschlichen Denkens bezüglich seiner Objekte lehrte, sondern vielmehr deshalb, weil Dietrich mit größtem Nachdruck die Selbstbezüglichkeit als für das Denken und seinen Gegenstandsbezug grundlegend begreift; in der Weise, wie er dies tut, zeigt sich seine Traditionsverpflichtung insbesondere gegenüber dem Neuplatonismus, ohne daß dies seinem innovativen Potential Abbruch täte.

¹⁷ Vgl. W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen ⁵1974 (¹1957), 11–30. – Die bei Schulz nur umrißhaft skizzierte metaphysikgeschichtliche Schlüsselstellung des Nikolaus von Kues im Zusammenhang der Ausbildung der neuzeitlichen Subjektivität wird detailliert ausgeführt von K. H. *Volkmann-Schluck*, *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Frankfurt ¹1968 (¹1957). Vgl. aber auch mit anderer Nuancierung H. *Blumenberg*, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt ²1988 (¹1966), 558–638 sowie K. *Flasch*, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, Leiden 1973. Zur Begründung der reinen Subjektivität im ihr transzendenten Absoluten in der Spätphilosophie Schellings vgl. das grundlegende Buch von W. *Schulz*, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Pfullingen ²1976 (¹1955).

¹⁸ Vgl. K. *Flasch*, *Zum Ursprung der neuzeitlichen Philosophie im späten Mittelalter. Neue Texte und Perspektiven*, in: PhJ 85 (1978) 1–18.

¹⁹ Vgl. außer dem in der vorigen Anm. genannten Aufsatz K. *Flasch*, *Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg*, in: KantSt 63 (1972) 182–206; *ders.*, *Einleitung zu: Dietrich von Freiberg, Opera Omnia Tom I: Schriften zur Intellekttheorie*, hrsg. von B. *Mojsisch*, Hamburg 1977, IX–XXVI; *ders.*, *Bemerkungen zu Dietrich von Freiberg, De origine rerum praedicamentarium*, in: *ders.* (Hrsg.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg 1984, 34–45; *ders.*, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart 1986, 394–406. – Grundlegend zu Dietrichs Intellekttheorie ist die umfassende Darstellung von B. *Mojsisch*, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, Hamburg 1977; vgl. auch *ders.*, *Sein als Bewußt-Sein. Die Bedeutung des ens conceptionale bei Dietrich von Freiberg*, in: *Flasch* (Hrsg.), *Meister Dietrich a. a. O. 95–105*; *ders.*, *Einleitung zu: Dietrich von Freiberg, Abhandlung über den Intellekt und den Erkenntnisinhalt*, Hamburg 1980, XV–XXIV.

II

Die Meinung ist immer noch weit verbreitet, das Mittelalter sei ein „objektives“ Zeitalter gewesen und habe das Prinzip der Wirklichkeit und die grundlegendste Bestimmung unserer denkenden Wirklichkeitserkenntnis ausschließlich im Sein oder im Seienden gesehen²⁰. Es gibt wahrscheinlich keinen philosophischen Text des Mittelalters, der dieses Vorurteil gründlicher zerstört als Meister Eckharts erste Pariser Quaestio von 1302/03 über die Frage: *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere*²¹. Ihr Thema ist alles andere als revolutionär, sondern überaus traditionell: es geht um die Identität von Sein und Denken in Gott. Seit Parmenides die Identität des seinerfassenden Denkens – das er als ein geistiges Sehen des Seins auffaßte – mit dem Sein selbst zum ersten Mal ausgesprochen hatte (Fr. 3; 8, 34–36 Diels-Kranz)²² und seit Platon in seiner Ideenlehre und Aristoteles in seiner Nuslehre dies aufgenommen hatten²³, gehörte das Dogma von der Einheit von Denken und Sein im höchsten, dem göttlichen Seienden zum festen Grundbestand der philosophischen Theologie. Revolutionär ist denn auch nicht, daß Eckhart die Frage bejaht, ob in Gott Sein und Denken identisch seien, sondern vielmehr wie er dies tut.

Seit Parmenides hatte man die Einheit von Sein und Denken vom Sein her begründet, dem in dieser Einheit also die Priorität zukommt. Charakteristisch hierfür ist die Nus-Theologie des Aristoteles: Nach Aristoteles ist Gott deshalb reiner Nus oder reines Denken, weil er das höchste und vollkommenste Seiende ist. Höchstes oder vollkommenstes Sein bedeutet nämlich reine ἐνέργεια, reine Tätigkeit, die als vollendete Erfüllung des Seins keinerlei unverwirklichte Möglichkeit in sich haben kann; denn eine unverwirklichte Möglichkeit wäre ein Seinsmangel, der dem vollkommensten Seienden, eben weil es das vollkommenste ist, nicht zukommen kann. Reine Aktualität bedeutet aber Lebendigkeit, d. h. Selbsttätigkeit,

²⁰ Daß gerade solche Orientierung am Seienden und am Sein für das mittelalterliche Denken als eine „christliche Metaphysik“ konstitutiv sei, ist die bekannte und vielfach kritisierte These von E. Gilson, *L'Être et l'Essence*, Paris 1932 (engl.: *Being and Some Philosophers*, Toronto 1952); ders., *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1948. – Zum Seienden als ursprünglichster Denkbestimmung zuletzt J. A. Aersten, *Albertus Magnus und die mittelalterliche Philosophie*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 21 (1996) 111–128, bes. 118ff., 123 ff.

²¹ *Meister Eckhart*, Quaestio Parisiensis 1: *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere*. In: *Quaestiones Parisienses*. Hrsg. und übers. von B. Geyer (*Meister Eckhart*, Lateinische Werke [in folgenden: LW], Bd. V), Stuttgart 1936, 37–48. Vgl. dazu ausführlich R. Imbach, *Deus est intelligere*. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestionen Meister Eckharts, Freiburg/Schweiz 1976, 144–212; ferner B. Mojsisch, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg 1983, 21–41, bes. 30ff.; vgl. auch *Flasch*, *Mittelalter* (s. Anm. 19), 408 ff.

²² Vgl. dazu K. Bormann, *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten*, Hamburg 1971, 70ff., 82ff.; ferner H. G. Gadamer, *Zur Vorgeschichte der Metaphysik*, in: ders. (Hrsg.), *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt 1968, 364–390, bes. 384ff.

²³ Vgl. Platon, *Politeia* 477 A; *Sophistes* 248 E–249 A; *Testimonium Platicum* 25 A Gaiser; *Aristoteles*, *De anima* 430 a 2–5, 431 a 1–5, b 17; *Metaphysik* 1075 a 1–5. Vgl. auch das *Platon-Referat De anima* 407 a 6–8.

und die reine Selbsttätigkeit, die in ihrem Vollzug ganz bei sich selbst bleibt, ist das reine Denken, die νόησις; weil aber das Höchste von nichts abhängen darf, das geringer ist als es selbst, richtet sich das reine göttliche Denken ausschließlich auf sich selbst, ist also Denken des Denkens, νοήσεως νόησις²⁴; – die Gottheit ist also deshalb reines Denken seiner selbst, weil sie als höchstes und vollkommenstes Seiendes keinerlei Nichtsein in sich haben kann. Weil Gottes Sein als absolute Aktualität selbst Denken ist, darum sind in Gott Denken und Sein identisch.

Eckhart war diese Aristotelische Ableitung des Nus-Charakters des Absoluten aus seinem vollkommenen Sein sehr gut bekannt; er referiert sie selbst in der Akzentuierung, die Thomas von Aquin ihr gegeben hatte²⁵. Eckhart kehrt aber diese traditionelle Fundierung des göttlichen Denkens im Sein genau um, wenn er erklärt, er wolle zeigen, „daß ich nicht mehr der Meinung bin, daß Gott denkt, weil er ist, sondern weil er denkt, deshalb ist er, in der Weise, daß Gott Intellekt und Denken ist, und das Denken selbst die Grundlage des Seins selbst ist.“²⁶ Eckhart wendet sich damit ausdrücklich gegen die Lehre des Thomas von Aquin, daß das reine durch sich bestehende Sein selbst (*esse ipsum per se subsistens*) die höchste Bestimmung des Absoluten und die Grundlage aller weiteren Bestimmungen sei, die von Gott erkannt werden können. Indem Eckhart gerade umgekehrt das Sein Gottes in seiner Intellektualität fundiert, erhebt er ausdrücklich das Denken zur höchsten und eigentlichsten Bestimmung des Absoluten, in der alle anderen Bestimmungen, die Gott zukommen, gerade auch sein Sein, gründen; diese Wendung ist ohne Beispiel in der gesamten Geschichte der Philosophie vor Eckhart. In polemischer Wendung gegen Thomas beruft Eckhart sich auf das Johannesevangelium, in dem es heiße: „*In principio erat verbum*“ und nicht: „*In principio erat esse*.“²⁷ Trotz dieser Berufung auf einen Bibeltext begründet Eckhart seine Auffassung aber nicht theologisch, sondern genuin philosophisch, nämlich im Rückgang auf den Platonischen – auch von Aristoteles geteilten – Grundsatz, daß das Prinzip das Nichts seiner Prinzipiate ist. Da Gott das Prinzip des Seins ist, dem alles Seiende sein Sein verdankt, kann Er selbst folglich weder das Sein noch ein Seiendes sein: *deo non convenit esse nec est ens, sed est aliquid altius ente*²⁸.

²⁴ Aristoteles, *Metaph.* 1074 b 33–35: αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. Vgl. 1072 b 18–30. – Zur Kontroverse um die Deutung der νόησις νοήσεως *Th. Leinkauf*, Absolute Selbstreflexion als ‚höchster Punkt‘ der antiken Philosophie, in: *PhJ* 94 (1987) 395–404.

²⁵ Meister Eckhart, *Quaest. Par. I n. 1–2*; LW V, 37–39. Zur Lehre des Thomas eingehend *Imbach*, *Deus est intelligere* (s. Anm. 21), 8–143.

²⁶ Meister Eckhart, *Quaest. Par. I n. 4*; LW V, 40, 5–7: *Tertio ostendo quod non ita videtur mihi modo, ut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligit, ideo est, ita quod deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse.*

²⁷ Meister Eckhart, *Quaest. Par. I n. 4*; LW V 40, 7–9.

²⁸ Meister Eckhart, *Quaest. Par. I n. 12*; LW V 47, 14f.; cf. n. 8 (45, 1): *in deo non est ens nec esse.* – Der Grundsatz, daß das Prinzip das Nichts seiner Prinzipiate sei, wurde zusammen mit der Folgerung, daß dann das absolute Prinzip selber kein Seiendes sei, zum ersten Mal in aller Grundsatz-

Unter Berufung auf den ‚Liber de causis‘ – eine arabische Bearbeitung der ‚Stoicheiosis theologike‘ des Proklos – definiert Eckhart „Sein“ geradezu als Wesensmerkmal des Geschaffenen, also als Index des Begründetseins²⁹. Dabei bedeutet „Sein“ – in Übereinstimmung mit der platonisch-aristotelischen Tradition – soviel wie „Bestimmtsein“, also Begrenztheit, und demzufolge ist alles in seinem Sein Bestimmte und Begrenzte nicht aus sich selbst, sondern setzt ein bestimmendes Prinzip voraus, dem es das Sein verdankt; das Prinzip aller Bestimmungen – das Eine, das der christliche Platonismus mit Gott identifiziert, – kann ferner selbst kein Bestimmtes und damit auch kein Seiendes mehr sein, wenn es alle Bestimmungen begründen soll, woraus Eckhart schließt: „Sobald wir deshalb zum Sein kommen, kommen wir zum Geschöpf.“³⁰

Dagegen ist der Intellekt und sein Wesensakt, das Denken oder Erkennen (*intelligere*), für Eckhart kein Bestimmtes und darum auch kein Seiendes, sondern als solcher seinslos³¹: Er betont, „das Erkennen selbst, und was immer zum Intellekt gehört, ist von fundamental anderer Bestimmtheit als das Sein selbst.“³² Denn der Intellekt vermag alle Bestimmungen zu erkennen; um aber alle Bestimmungen erkennen zu können, muß er sie alle erkennend aufnehmen können und kann darum nicht schon von sich selbst her ein Bestimmtes, und das bedeutet: ein in einer Bestimmtheit Fixiertes sein, sondern er muß an sich selbst unbestimmt und d. h. zugleich: unendlich sein. Als das, was alle Bestimmungen erkennend aufnimmt, muß der Intellekt an sich selbst von jeder gegenständlichen Bestimmtheit frei sei, so wie die Sehkraft, die alle Farben erkennt, nach Aristoteles (*De an.* 418 b 27) selbst farblos ist³³. Deshalb ist das Erkennen als solches – also nicht nur das göttliche, sondern auch unser Erkennen – unerschaffen, und zwar wesenhaft uner-

lichkeit formuliert von *Speusipp*, *Fr.* 72 (ed. *M. Isnardi Parente*, *Speusippo. Frammenti*, Napoli 1980): τὸ ἐν ὅπερ δὴ οὐδὲ ὄν παρὰ δεῖ καλεῖν διὰ τὸ ἀπλοῦν εἶναι καὶ διὰ τὸ ἀρχὴν μὲν ὑπάρχειν τῶν ὄντων, τὴν δὲ ἀρχὴν μηδέπω εἶναι τοιαύτην οἷα ἐκεῖνα ὄν ἐστιν ἀρχή. Hierzu *J. Halfwassen*, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Stuttgart 1992, 281 ff., ferner 339 ff., 356 ff., 393 ff. In der Sache ist der Grundsatz schon bei *Platon* mehrfach formuliert: *Hippias Maior* 297 A-C; *Philebos* 27 B; vor allem *Politeia* 508 E-509 C; *Testimonium Platonium* 55 B Gaiser; bei *Aristoteles* z. B. *Metaph.* 1070 b 2-16; bezogen auf Gott: *Eudemische Ethik* 1248 a 27-29.

²⁹ *Meister Eckhart*, *Quaest. par.* I n. 4; *LW V*, 41, 6-8: *Unde dicit auctor De causis: „prima rerum creaturarum est esse“ [= ‚Liber de causis‘ § 4]. Unde statim cum venimus ad esse, venimus ad creaturam. Esse ergo habet primo rationem creabilis.* – Daß das Sein das erste Prinzipiat des Einen sei, sagt *Proklos*, *Elem. Theol.* § 101 (ed. *E. R. Dodds*, *Oxford* 1963), p. 90, 23 f.: ἐν ἐκείνῳ τὸ μὲν ὄν ἔσται πρόωτον: πᾶσι γὰρ πάρεσται.

³⁰ *Meister Eckhart*, *Quaest. Par.* I n. 4; *LW V*, 41, 7.

³¹ Vgl. *Meister Eckhart*, *Quaest. Par.* I n. 5-8; *LW V*, 42-45. Vgl. auch *Quaest. Par.* II n. 2-10; *LW V*, 50-54.

³² *Meister Eckhart*, *Quaest. Par.* I n. 7; *LW V*, 43, 6 f.: *accipio quod ipsum intelligere et ea quae ad intellectum pertinent, sunt alterius conditionis quam ipsum esse.* Vgl. n. 5 (42, 1 f.: *intelligere est altius quam esse et est alterius conditionis*) und zum folgenden *Quaest. Par.* II n. 2 und n. 9 (*LW V*, 50, 1-5, 53, 16-18) und dazu *Aristoteles*, *De anima* 429 a 18. 24. b 23 f.

³³ *Meister Eckhart*, *Quaest. Par.* I n. 12; *LW V*, 47, 15-48, 2: *Sicut enim dicit Aristoteles quod oportet visum esse abscolorem, ut omnem colorem videat, et intellectum non esse formarem naturalium, ut omnes intelligat.*

schaffenbar: *Sapientia autem, quae pertinet ad intellectum, non habet rationem creabilis*³⁴. Denn Erschaffen bedeutet das Setzen von Seiendem, also von Bestimmtem, und deshalb kann das Erkennen als die von sich her unbestimmte Aktivität des Setzens und Aufnehmens von Bestimmungen nicht selbst wieder als erschaffbar gedacht werden, denn dann wäre sie an sich selbst schon bestimmt³⁵. Hierin gründet Eckharts Lehre von der Uner-schaffenheit der Vernunft, die für Hegel, der sie sehr früh aus einem Referat in der Kirchengeschichte Mosheims kannte, von seinen Jugendschriften an wichtig werden sollte³⁶; zugleich zeigt sich in ihr bereits, daß Eckharts Entdeckung des Prinzipcharakters der Subjektivität nicht auf Gott beschränkt bleibt, sondern die Vernunft als solche betrifft.

Weil das Eine alles Seiende von sich her begründet, ist es selbst über dem Sein (*super esse*)³⁷, wie Eckhart mit Platon und den Neuplatonikern sagt; gerade als Überseiendes aber ist es für Eckhart anders als für Platon, Plotin und Proklos reine Intellektualität, denn der Intellekt ist als die Erfassung alles Seienden in sich selbst die aktive Negation alles gegenständlich Seienden. Gott aber ist als das alle Bestimmungen setzende Prinzip – mit Pseudo-Dionysius Areopagita³⁸ – in sich selbst die Verneinung aller Bestimmungen und darum für Eckhart gerade als diese negierende Tätigkeit Intellekt; von ihm gilt: „Was immer in Gott ist, ist über dem Sein selbst und ist ganz und gar Denken.“³⁹ Intellektualität ist darum das reine Wesen des Absoluten, das in der Tradition der negativen Theologie als die Verneinung aller Bestimmun-

³⁴ Meister Eckhart, Quaest. Par. I n. 4; LW V, 41, 10f. Ebd. n. 10; LW I, 46, 3–5: (deus) *habet rationem intellectus et ipsius intelligere, de cuius ratione non est, quod causam habeat, sicut est de ratione entis quod sit causatum.*

³⁵ Vgl. Meister Eckhart, Quaest. Par. I n. 8; LW V, 44, 10–13: *Differt enim nostra scientia a scientia dei, quia scientia dei est causa rerum et scientia nostra est causata a rebus. Et ideo cum scientia nostra cadat sub ente, a quo causatur, et ipsum ens pari ratione cadit sub scientia dei.* Vgl. ebenso Quaest. Par. II n. 10; LW V, 54, 1–5. – Das Nichtsein des Intellekts kann also sowohl Übersein als auch Seinsabfall bedeuten. Zur Ambivalenz des Seinsabfalls der menschlichen Vernunft vgl. Mojsisch, Meister Eckhart (s. Anm. 21), 35: „Was in der ‚Quaestio Parisiensis II‘ als Abfall vom Sein pejoratives Kolorit trägt, wird später Auszeichnung der Vernunft: Wenngleich auf Seiendes bezogen, besitzt sie die Möglichkeit, das Seiende zu lassen. Die Vernunft ist von Eckhart bereits in den ‚Quaestiones‘ als intellectus possibilis gedacht, als die Vernunft, die, bevor sie erkennt, nichts ist, um alles werden zu können, die zugleich aber die Möglichkeit ist, zu nichts zu werden.“

³⁶ Hegel exzerpierte sich im Sommer 1795 aus der Kirchengeschichte Mosheims 7 Sätze, die Mosheim als „geheime Lehre der Bergarden“ angibt, bei denen es sich in Wirklichkeit aber um zentrale Sätze Eckharts aus der Verurteilungsbulle von 1329 handelt, darunter der über die Uner-schaffenbarkeit der Vernunft (Bulle, Appendix 1): Hegel, Ges. Werke Bd. 3: Frühe Exzerpte. Hrsg. von F. Nicolini und G. Schüller, Hamburg 1991, 215f. Zur Bedeutung für den Berner und Frankfurter Hegel vgl. *Halfwassen*, Hegel ... (s. Anm. 14), 17ff., 37f.

³⁷ Meister Eckhart, Quaest. Par. I n. 8; LW V, 44, 13f.; vgl. auch n. 5 (42, 1f.: *altius quam esse*) und n. 12 (47, 14f.: *altius ente*). – Zur Seins- und Geiststranszendenz des Einen selbst bei Platon und Plotin vgl. *Halfwassen*, Aufstieg ... (s. Anm. 28), 12f., 19ff., 34ff., 51f., 81–97, 150–182, 188ff., 221ff., 257ff., 277ff., 302–405.

³⁸ Vgl. *Ps.-Dionysius*, De divinis nominibus II 4, PG 3, 641 A: ἡ πάντων θεοῖς καὶ ἡ πάντων ἀφαιρέσις καὶ ὑπὲρ πάντων καὶ θεῶν καὶ ἀφαιρέσις.

³⁹ Meister Eckhart, Quaest. Par. I n. 8; LW V, 44, 13f.: *quidquid est in deo, est super ipsum esse et est totum intelligere.* Ebd. n. 4; LW V, 41, 13f.: *Et ideo deus, qui est creator et non creabilis, est intellectus et intelligere et non ens vel esse.*

gen – also alles Seienden – verstanden werden muß, dies aber in der Weise, daß diese Verneinung die eigene Tätigkeit des Absoluten selbst ist, die diesem an ihm selbst zukommt⁴⁰. Diese Verneinung drückt nun keinen Seinsmangel, sondern gerade die Überfülle des überseienden Absoluten aus, weshalb Eckhart sie – wiederum abweichend von Plotin und Proklos, aber übereinstimmend mit Pseudo-Dionysius und unter Berufung auf Johannes von Damaskus⁴¹ – als den „Überschwang der Bejahung“ (*superabundantia affirmationis*) auslegt⁴². Das Gott im Sinne alles bestimmten und begrenzten Seienden abgesprochene Sein wird ihm darum von Eckhart in einem verwandelten Sinne wieder zugesprochen, indem er Gott die „Lauterkeit des Seins“ (*puritas essendi*) nennt: dies meint die reine, un-gegenständliche Fülle des Seins als Prinzip, die über alles gegenständliche Seiende erhaben ist, weil es dies als sein Prinzipiat ad extra setzt, in sich selbst aber verneint⁴³. Diese nicht-gegenständliche Seinsfülle hatte auch Thomas von Aquin gemeint, als er Gott das Sein selbst nannte⁴⁴. Es ist aber wichtig, daß Eckhart betont, Gott sei die reine Seinsfülle ausschließlich aufgrund seiner Intellektualität. Er sagt: „Wenn du das göttliche Denken Sein nennen willst, so habe ich nichts dagegen. Gleichwohl behaupte ich: wenn in Gott etwas ist, was du Sein nennen willst, so kommt es ihm nur aufgrund seines Denkens zu.“⁴⁵ Gott ist die reine Seinsfülle gerade als die alles Seiende setzende und aufhebende seinslose Tätigkeit, als die Eckhart das Denken faßt⁴⁶. Die Seinstheo-

⁴⁰ In diesem Sinne sagt Eckhart auch: *Deus indistinctum quoddam est quod sua indistinctioe distinguitur* (Expositio libri Sapientiae n. 154; LW II, 490, 7f.). D.h. seine Negativität (*indistinctum*) kommt Gott an ihm selbst als seine eigene Tätigkeit zu. Vgl. hierzu W. Beierwaltes, Unterschied durch Ununterschiedenheit, in: *ders.*, Identität und Differenz, Frankfurt 1980, 97–104.

⁴¹ Vgl. *Johannes Damascenus*, De fide orthodoxa I c. 4, PG 94, 800, der allerdings nur sagt, die auf Gott bezogenen Affirmationen hätten die *virtus superabundantivae negationis*. – Vgl. aber bei Ps.-Dionysius z. B. De div. nom. V 4 und 5, PG 3, 817.820 u.ö.

⁴² *Meister Eckhart*, Quaest. Par. I n. 12; LW V, 48, 2–8: *sic etiam ego [nego] ipsi deo ipsum esse et talia, ut sit causa omnis esse et omnia praehabeat, ut sicut non negatur deo quod suum est, sic negetur eidem [quod suum non est]. Quae negationes secundum Damascenum primo libro habent in deo superabundantiam affirmationis. Nihil igitur nego deo, ut sibi natum est convenire. Dico enim quod deus omnia praehabet in puritate, plenitudine, perfectione, amplius et latius, existens radix et causa omnium. Et hoc voluit dicere, cum dixit: ‚ego sum qui sum‘. – Zu diesem Gedanken und seinen neuplatonischen Hintergründen vgl. W. Beierwaltes, Primum est dives per se. Meister Eckhart und der ‚Liber de causis‘, in: A. P. Bos und P. A. Meijer (Hrsgg.), Proclus and his Influence in Medieval Philosophy, Leiden 1992, 141–169.*

⁴³ Vgl. *Meister Eckhart*, Quaest. Par. I n. 9; LW V, 45, 9–15: *Et idcirco cum esse conveniat creaturis, non est in deo nisi sicut in causa, et ideo in deo non est esse, sed puritas essendi... dominus volens ostendere puritatem essendi esse in se dixit: ‚ego sum qui sum‘. Non dixit simpliciter ‚ego sum‘, sed addidit: ‚qui sum‘. Dei ergo non competit esse, nisi talem puritatem voces esse.*

⁴⁴ Zu den neuplatonischen Hintergründen des Thomasischen Gottesbegriffs vgl. K. Kremer, Die neuplatonische Seinslehre und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin, Leiden² 1971. Vgl. dazu auch J. A. Aersten, The Platonic Tendency of Thomism and the Foundations of Aquinas's Philosophy, in: *Medioevo* 17 (1992) 53–70; *ders.*, Ontology and Henology in Medieval Philosophy, in: Bos-Meijer (Hrsgg.), Proclus... (s. Anm. 42), 120–140.

⁴⁵ *Meister Eckhart*, Quaest. Par. I n. 8; LW V, 45, 3–5: *Et si tu intelligere velis vocare esse, placet mihi. Dico nihilominus quod, si in deo est aliquid, quod velis vocare esse, sibi competit per intelligere.*

⁴⁶ Vgl. *Meister Eckhart*, Quaest. Par. I n. 10; LW V, 46, 2–6: *Cum igitur deus sit universalis causa entis, nihil quod est in deo, habet rationem entis, sed habet rationem intellectus et ipsius intelligere... in ipso intelligere omnia continentur in virtute sicut in causa suprema omnium.*

logie des Thomas wird also von Eckhart nicht restituiert, sondern im positiven Doppelsinne aufgehoben. Dies läßt sich anhand von Eckharts Auslegung einer Bibelstelle zeigen, auf die sich orthodoxe Thomisten bis heute als den biblischen Hauptzeugen für ihren Gottesbegriff berufen; Eckhart gibt in seiner Deutung dieser Magna Charta der Ontotheologie eine überaus charakteristische und bis zu Schelling weiterwirkende noologische Wendung, auf deren Bedeutung Werner Beierwaltes eindringlich aufmerksam gemacht hat⁴⁷.

Thomas hatte sich mit seiner Lehre, Gott sei seiner höchsten Bestimmung nach das Sein selbst, auf die Selbstoffenbarung Gottes in ‚Exodus‘ 3, 14 bezogen, wo Gott sagt: „Ich bin, der Ich bin“; dies hatte bereits Philon von Alexandria als Selbstaussage des absoluten Seins verstanden⁴⁸. Auch Eckhart beruft sich auf das göttliche *ego sum qui sum*, in dem er die *puritas essendi* ausgedrückt findet, die ungegenständlich und über alles kategorial bestimmte Seiende erhaben ist⁴⁹. Diese reine Seinsfülle deutet Eckhart nun als die jedem gegenständlichen Sein konstituierend vorausgehende reine Selbstbeziehung und Selbstvermittlung – also eben als ursprüngliche Intellektualität – und dieses Verständnis des absoluten Seins findet er gerade in dem *ego sum qui sum* ausgesprochen. In seinem ‚Exoduskommentar‘ legt er dar, die Wiederholung: „Ich bin, der Ich bin“ zeige gerade die Lauterkeit der Bejahung unter Ausschluß jeder Verneinung von Gott an⁵⁰, d. h. die reine Fülle des Seins, die jeden Seinsmangel ausschließt. Jedes in seiner Bestimmtheit fixierte Seiende nämlich ist eine Einschränkung und insofern die Negation der uneingeschränkten Fülle des Seins; Gott, die reine Fülle selbst, ist darum als die Negation alles endlichen Seienden selbst die Negation der Negation, die Aufhebung aller Beschränkungen als reine oder absolute Bejahung: *negatio vero negationis purissima et plenissima est affirmatio: ‚ego sum qui sum.‘*⁵¹ Die sich als Negation der Negation positiv auf sich selbst beziehende und zu sich selbst vermittelnde reine Fülle aber ist „eine Art reflexive Rückkehr des Seins selbst in sich selbst und zu sich selbst“, nämlich, wie Eckhart weiter ausführt, „ein Beharren in sich selbst oder ein Feststehen in

⁴⁷ Vgl. zum folgenden W. Beierwaltes, *Deus est Esse – Esse est Deus*. Die ontotheologische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur, in: *ders.*, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt 1972, 5–82, bes. 47ff. und 75ff.

⁴⁸ Zu Philons (Um-)Deutung dieser Aussage in Abhebung von ihrem genuinen (hebräischen) Sinn als freier Zusage der verlässlichen Treue und Gegenwärtigkeit Gottes vgl. Beierwaltes, a. a. O. (Anm. 47), 9–14.

⁴⁹ So schon in Quaest. Par. I n. 9 und 12 (s. Anm. 42 und 43). Vgl. *Expositio libri Exodi* n. 14; LW II, 20, 3–7: *Li ego ... meram substantiam significat ... sine omni accidente, sine omni alieno, ... sine qualitate, sine forma hac aut illa, sine hoc et illo ... super accidens, super speciem, super genus.*

⁵⁰ Meister Eckhart, Exod. n. 16; LW II, 21, 7f.: *notandum quod repetitio, quod bis ait: sum qui sum, puritatem affirmationis excluso omni negativo ab ipso deo indicat.*

⁵¹ Meister Eckhart, Exod. n. 74; LW II, 77, 11f. Cf. *Expositio Sancti Evangelii Secundum Johannem* n. 207; LW III, 175: *... negatio negationis, quae est medulla et apex purissimae affirmationis.* Predigt 21; Deutsche Werke (= DW) I, 361, 10: „ein ist ein versagen des versagennes“. – Zu Eckharts Begriff der Negation der Negation vgl. W. Beierwaltes, *Proklos*. Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt² 1979, 395–398.

sich und zugleich gleichsam ein Aufwallen oder Sichselbstgebären – in sich glühend und durch sich selbst und in sich selbst fließend und wallend, Licht, das sich selbst in Licht und zu Licht ganz durch sich selbst durchdringt, indem es überall ganz durch sich selbst zu sich zurückgekehrt und zurückgebogen ist.“⁵²

Eckhart denkt damit das Absolute als absolute reflexive Selbstvermittlung, die sich selbst aus sich selbst, aus ihrer eigenen überfließenden Fülle ins Sein setzt, also reine oder absolute Spontaneität ist: deshalb ist Gott ursprüngliche Intellektualität, denn die reflexive Selbstvermittlung kennzeichnet ausschließlich das Denken, wie Eckhart schon in seiner III. Pariser Quaestio erklärt: *reflexio autem non est in essendo, sed in intelligendo, ut „idem eidem idem“ secundum intelligere ad se reflectitur*⁵³. Damit aber hat Eckhart den Grundgedanken des spekulativen Idealismus von der reinen Subjektivität, die sich aus absoluter Spontaneität selbst setzt und zu sich selbst vermittelt, in der Sache vorweggenommen⁵⁴; Eckhart umschreibt ihn in Wendungen und Metaphern, die vor allem Schelling wieder aufgreifen wird, etwa in seiner ‚Freiheitsschrift‘⁵⁵. Schon vor Eckhart hatte Eriugena – wie oben schon angedeutet – eine ganz ähnliche absolute reflexive Selbstvermittlung des Absoluten konzipiert, diese aber unter den Vorbehalt der negativen Theologie gestellt, so daß das reine Wesen des Absoluten unerkennbar bleibt; für Eckhart dagegen ist die absolute Selbstvermittlung das Wesen des Absoluten, die negative Theologie behält also nicht das letzte Wort, obwohl die in ihr vollzogene Entgegenständlichung für Eckharts Gottesbe-

⁵² Meister Eckhart, Exod. n. 16; LW II, 21, 8–22, 1: *rursus ipsius esse quandam in se ipsum et super se ipsum reflexivam conversionem et in se ipso mansionem sive fixationem; adhuc autem quandam bullitionem sive parturitionem sui – in se fervens et in se ipso et in se ipsum liquescens et bulliens, lux in luce et in lucem se toto se totum penetrans, et se toto super se totum conversum et reflexum undique*. Vgl. hierzu die eingehende Interpretation von Beierwaltes, Platonismus ... (s. Anm. 47), 47–58.

⁵³ Meister Eckhart, Quaest. Par. III n. 13; LW V, 61, 7–9 (die Stelle verdanke ich dem freundlichen Hinweis von Herrn Dr. W. Goris, Köln). – Dieser Aussage liegt der von Eckhart oft zitierte Satz aus dem ‚Liber de causis‘ § 15 zugrunde: *omnis sciens scit essentiam suam, ergo est rediens ad essentiam suam reditione completa*. Vgl. Proklos, Elem. Theol. § 167: πᾶς νοῦς ἐαυτὸν νοεῖ.

⁵⁴ So Schulz, Der Gott ... (s. Anm. 17), 13: „Die positive Bestimmung Gottes als reiner Subjektivität zeigt sich in klarer Weise bei Eckhart.“ Zustimmend Mojsisch, Meister Eckhart (s. Anm. 21), 40; ebenso Beierwaltes, Platonismus ... (s. Anm. 47), 47: „Die darin sich zeigende Konzeption des Gottesbegriffs ... ermöglicht der Sache nach den Grundgedanken einer spekulativen idealistischen Theologie: daß das Absolute sich selbst ... begreife und somit absolute reflexive Selbstvermittlung sei.“

⁵⁵ Vgl. bes. F. W. J. Schelling, Sämtliche Werke VII, 360f.: „So also müssen wir die ursprüngliche Sehnsucht uns vorstellen ... als ein wogend wallend Meer ... entsprechend der Sehnsucht ... erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen anderen Gegenstand haben kann als Gott, Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist das Erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst, sie ist im Anfange bei Gott und der in Gott gezeugte Gott selbst. Diese Vorstellung ist zugleich der Verstand ... und der ewige Geist.“ – Schelling deutet damit auch die trinitarischen Implikationen der Selbstvermittlung Gottes an, die auch Eckhart im Anschluß an die zitierte Stelle im ‚Exoduskommentar‘ eingehend entfaltet.

griff konstitutiv bleibt, denn Gott ist die sich zu sich selbst vermittelnde absolute Fülle gerade als *negatio negationis*.

Dem idealistischen Grundgedanken kommt Eckhart aber zumal dadurch ganz nah, daß für ihn das Absolute als die sich selbst und alles andere setzende reine Selbstvermittlung das einzige ist, das im eigentlichen Sinne Ich genannt werden kann. Eckhart sagt von Gott: „Sein Gebären ist sein Innebleiben und sein Innebleiben ist sein Ausgebären. Es bleibt alles das Eine, das in sich selbst quillt. *Ego*, das Wort ‚Ich‘, ist niemandem eigen als Gott in seiner Einheit.“⁵⁶ Die Einheit von Gebären und Innebleiben, von der Eckhart hier spricht, nimmt ein Zentralmotiv der neuplatonischen Henologie auf: der einfache Ursprung bleibt beim Hervorgang seiner Prinzipiate vielheitsfrei in sich selbst, bewahrt also seine Transzendenz in seiner Seinsbegründung. Hervorgehenlassen und Insich-Bleiben, *πρόοδος* und *μονή* sind in ihm Eins. Dadurch begreift der Neuplatonismus, wie das seinsbegründende Eine die Vielheit des Seienden aus sich hervorgehen lassen kann, ohne sich selbst als überseiende reine Einheit aufzuheben⁵⁷. Eckhart denkt diese Einheit von Insich-Bleiben und begründender Wirksamkeit im Absoluten aber nun nicht mehr im Sinne der neuplatonischen Henologie aus dem Begründetsein des Vielen in dem jede Vielheit transzendierenden schlechthin Einen, sondern er versteht sie als das spezifische und ausschließliche Wesensmerkmal des Denkens⁵⁸, das sich selbst und alles andere aus reiner Spontaneität hervorbringt und nur als diese hervorbringende Tätigkeit bei sich und in sich ist, also Einheit ist; ursprüngliche Einheit ist das Denken gerade als diese Einheit von produktiver Spontaneität und Selbstgegenwart, die spontane Selbstsetzung ist in eins die Selbstvermittlung des Denkens, kraft der es bei sich selbst ist, also Ich ist; das Ich ist somit seinsbegründende Einheit nicht als vielheitsfreier Ursprung jeder Vielheit, sondern als die sich selbst vollziehende und selbsttätig in sich selbst einigende Einheit, also als sich selbst spontan setzende

⁵⁶ *Meister Eckhart*, Pred. 28; DW II, 68, 3–4: „sîn gebern daz ist sîn innebliben, und sîn innebliben ist sîn ûzgebren. Ez blîbet allez daz eine, daz im selben quellende ist. ‚Ego‘, daz wort ‚ich‘, enist niman eigen dan gote aleine in sîner einicheit.“ – Unmittelbar vorher nennt Eckhart Platon und bezieht sich für seine Lehre von der reinen Einheit als Grund der Gottheit auf dessen negative Theologie: „Nû spricht Plâtô, der grôze pfaffe, der vachet ane und wil sprechen von grôzen dingen. Er spricht von einer lûterkeit, diu enist in der werlt niht; sie enist niht in der werlt noch ûzer der werlt, ez enist weder in zît noch in êwicheit, ez enhât ûzerlich noch innerlich. Her ûz drucket im got, der êwige vater, die vûlde und den abgrunt aller sîner gotheit.“ (DW II, 67, 1–68, 2). Die von Eckhart hier Platon zugeschriebene bestimmungslose Lauterkeit – unter der Eckhart offenkundig das Eine versteht – und ihre negative Umschreibung scheint auf den Schlußteil des ‚Parmenideskommentars‘ zu verweisen, wo Proklos Platons Hinweis auf die Unsagbarkeit des Einen selbst und seiner Schau im 7. Brief (341 CD) mit der negativen Henologie der ersten Hypothese des ‚Parmenides‘ (spez. mit 142 A) verbindet: Plato Latinus III, 46–48, vgl. auch 60–62 Klibansky-Labowsky.

⁵⁷ Vgl. dazu genauer *Halfwassen*, Aufstieg ... (s. Anm. 28), 114–130.

⁵⁸ Vgl. auch *Meister Eckhart*, Sermo 29 n. 300; LW IV, 266: Einheit oder das Eine ist Eigentümlichkeit ausschließlich des Intellekts. Dazu *Aersten*, Ontologie ... (s. Anm. 44), 134.

und zu sich selbst vermittelnde reine Tätigkeit⁵⁹. Eckhart versteht das Ich also – durchaus idealistisch – als intellektuelle Selbstsetzung und Selbstvermittlung aus reiner, ursprunghafter Spontaneität. Darum ist nur Gott als die sich selbst vollziehende absolute Einheit im ursprünglichen Sinne Ich. Dies ist jedoch kein exklusives Privileg Gottes; denn auch der Mensch ist Ich als unerschaffene Vernunft, durch die und in der er in sich selbst einig und darin zugleich eins ist mit der reinen Gottheit⁶⁰. Wenn Eckhart das Wort „Ich“ im eigentlichen Sinne Gott vorbehält, dann will er damit die reine Intellektualität von allen empirischen Vernunftwesen abgrenzen; „Ich“ benennt so gerade die Vernunft in ihrem reinen Wesen als die sich spontan selbst setzende und zu sich selbst vermittelnde Einheit.

III

Eckharts Originalität sowie die schroffe Radikalität, mit der er seine Thesen formuliert, sein selbstformulierter Anspruch, *nova et rara* zu lehren⁶¹, verleiten geradezu dazu, ihn aus seinem geschichtlichen Kontext im endenden 13. und beginnenden 14. Jh. zu isolieren. Eine solche unhistorische Isolierung Eckharts liegt wohl auch vor, wenn Walter Schulz in ihm den Ursprung der als Metaphysik der Subjektivität definierten neuzeitlichen Philosophie sieht. Zwar ist unbestreitbar, daß Eckhart als erster überhaupt den Vorrang des Denkens vor dem Sein postuliert, aber gerade dieser Vorrang wurde selbst im deutschen Idealismus nicht durchgängig vertreten, z. B. nicht vom späten Fichte und nicht vom späten Schelling; auch Eckhart selber scheint ihn in seinem ‚Opus tripartitum‘ zugunsten eines entgegenseitlichen Seinsbegriffs aufzugeben⁶², über den er – wie wir gesehen haben – bereits in der I. Pariser Quaestio verfügt. Was Eckhart mit der idealistischen Metaphysik der Neuzeit verbindet, dürfte weniger der Vorrang des Denkens vor dem Sein als vielmehr seine Hervorhebung der konstitutiven Selbstbeziehung des Denkens und seine Auslegung dieser Selbstbeziehung als spontane Selbstsetzung und reflexive Selbstvermittlung sein.

Gerade in seiner Hervorhebung der tätigen Selbstbeziehung des Denkens

⁵⁹ Vgl. *Mojsisch*, Meister Eckhart (s. Anm. 21), 123: „Die absolute Unmittelbarkeit ist von Eckhart somit nicht im exklusiven Sinne reiner Einheit gedacht. Das neuplatonische Einheitsdenken erfährt eine Ergänzung: Einheit ist Ich ...“.

⁶⁰ Vgl. bes. *Meister Eckhart*, Pred. 28; DW II, 63, 5–7: „daz ich bin, daz enist keines menschen mē dan mīn aleine, weder menschen noch engels noch gotes, dan als verre als ich ein mit im bin; ez ist ein lüterkeit und ein einicheit.“ Ebd. 66, 2–5: „Ez ist etwaz, daz über daz geschaffen wesen der sēle ist, daz kein geschaffenheit enrüeret, daz niht ist ... Ez ist ein sippeschaft götlicher art, ez ist im selben ein, ez enhât mit nihte niht gemeine.“ Vgl. auch Pred. 52; DW II, 492, 3–7. – Zu Eckharts Begriff des Ich vgl. jetzt *B. Mojsisch*, „Ce moi“: la conception du moi de maître Eckhart. Une contribution aux „Lumière“ du Moyen-Age, in: *RevSR* 70 (1996) 18–30.

⁶¹ Vgl. *Meister Eckhart*, Prologus generalis n. 2; LW I, 149, 1.

⁶² Vgl. dazu *K. Albert*, Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum, Kastellaun 1976.

aber ist Eckhart offenbar mitangeregt durch die Intellekttheorie seines älteren Ordensbruders Dietrich von Freiberg. Dietrichs Analyse des Intellekts als reiner tätiger Selbstbeziehung erfolgt zwar wie die Eckharts im Kontext einer philosophischen Theologie, aber sie versteht sich nicht wie diese primär als philosophische Durchdringung der christlichen Offenbarung, sondern stellt sich bewußt in die Tradition der griechischen und arabischen Ausleger der Lehre des Aristoteles vom aktiven Nus und verfährt wie diese immanent geistphilosophisch⁶³.

Aristoteles hatte bei der geistigen Erkenntnis des Menschen zwischen zwei Prinzipien unterschieden, nämlich einem Prinzip der intellektuellen Rezeptivität, dem passiven Nus, der die Erkenntnisse aufnimmt, und einem Prinzip geistiger Spontaneität, dem aktiven Nus, der die Erkenntnisse bewirkt; während die passive Vernunft das Erkenntnisvermögen der Seele und darum als Seelenvermögen sterblich ist, ist der aktive Nus das aktualisierende Prinzip der geistigen Erkenntnis, das sich nur punktuell – im Erkenntnisakt – mit der Vernunftseele verbindet; er ist die aktuelle Gegenwart der materiefreien reinen Wesensformen, der Ideen, und darum kein Seelenvermögen, sondern selbständig, unvermischt mit allem anderen, unsterblich und nach Aristoteles als einer und derselbe in allen denkenden Subjekten⁶⁴.

Der Aristoteliker Dietrich analysiert intellektuelle Selbstbeziehung und Selbstkonstitution als die Konstitutiva dieses aktiven Intellekts; dabei folgt er Albertus Magnus und Thomas von Aquin darin, daß er den aktiven Intellekt abweichend von Aristoteles und seinem arabischen Kommentator Averroës nicht als einen überindividuellen göttlichen Geist, sondern als die individuelle Vernunft jedes einzelnen Menschen versteht⁶⁵. Dietrich geht aber über Albert und Thomas darin hinaus, daß er in Anknüpfung an Proklos und den ‚Liber de causis‘ einen eigenen Begriff von geistiger Individualität entwickelt, die diese vom sinnlichen Einzelding unterscheidet: Während bei Naturwesen das Einzelne wirklich und das Allgemeine als daraus abstrahierte Möglichkeit bloß abgeleitet ist, verhält es sich bei Geistwesen Dietrich zufolge genau umgekehrt: hier ist gerade das Allgemeine die höchste, uneingeschränkte Wirklichkeit, weil es die einfaltende Einheit aller besonderen Bestimmungen ist, während das Besondere diese intensivste Fülle dadurch kontrahiert, daß es aktual nur dieses bestimme und alles andere nur mehr im Modus der Möglichkeit ist⁶⁶; diese Kontraktion des geistigen Allgemeinen erfolgt aber nicht von außen, sondern als Selbstdifferenzierung

⁶³ Zu Dietrichs Intellekttheorie vgl. *Mojsisch*, *Theorie ...* (s. Anm. 19), 46–92.

⁶⁴ Vgl. *Aristoteles*, *De anima* III 5 und zur Deutung *K. Bormann*, *Wahrheitsbegriff und νοῦς*-Lehre bei Aristoteles und einigen seiner Kommentatoren, in: *MM* 12 (1982) 1–24.

⁶⁵ Vgl. *Dietrich von Freiberg*, *De intellectu et intelligibili* II 13 (ed. *B. Mojsisch*, *Opera omnia* I, 155): *Quod intellectus agens est singulum singulorum numeratus individualiter*. Vgl. dazu *Mojsisch*, *Theorie ...* (s. Anm. 19), 54 ff.

⁶⁶ Vgl. *Dietrich von Freiberg*, *De intellectu* II 14 und die nähere Ausführung II 15–17 (*Op. omnia* I, 155–158). Dietrich beruft sich dafür auf ‚Liber de causis‘ § 10 comm., § 4 und § 1 comm.; im Hintergrund steht *Proklos*, *Elem. Theol.* §§ 60–61, 65 sowie §§ 101 und 103; vgl. auch §§ 70–71.

des Allgemeinen in seine in ihm vorwegenthaltenen Entfaltungen, so daß sich das Allgemeine im Besonderen erhält⁶⁷, womit Dietrich – wie schon Proklos, dem er diese Theorie verdankt – Hegels Begriff einer konkreten Allgemeinheit vorwegnimmt.

Unter Verweis auf die Intellekttheorie Dietrichs hat darum Kurt Flasch Schulz' These vom theologischen Ursprung der Subjektivitätsmetaphysik widersprochen, ebenso der am Säkularisierungsmodell orientierten Vorstellung, die von Eckhart in Gott entdeckte reine Subjektivität sei in einem mehrhundertjährigen Prozeß von Cusanus bis Fichte schrittweise dem Menschen vindiziert worden. In modifizierender Zuspitzung der These von Schulz spricht auch Flasch vom „Ursprung der neuzeitlichen Philosophie im späten Mittelalter“, meint damit aber primär nicht Eckhart, sondern Dietrich⁶⁸.

Flaschs Hervorhebung der Bedeutung Dietrichs ist dabei mit einer von ihm und Burkhard Mojsisch energisch vorgetragenen Deutung der Dietrichschen Intellekttheorie verbunden, derzufolge Dietrich bereits die Produktivität des menschlichen Denkens gelehrt haben soll, und zwar in einer Weise, die sachlich Kants Lehre von der Objektkonstitution durch subjektive Synthesis und Fichtes Lehre vom sich selbst und die Welt setzenden Ich nahekommen soll⁶⁹. Diese Deutung ist jedoch nicht über alle Zweifel erhaben. Mißtrauisch gegen sie macht zunächst der Umstand, daß Dietrich seine Intellekttheorie im Rahmen einer neuplatonisch – an Proklos und dem ‚Liber de causis‘ – orientierten Stufenmetaphysik vorträgt, daß er dabei an der Weltbegründung des göttlichen Einen ausdrücklich festhält und diese sowohl auf die Konstitution des Intellekts als auch auf die Erschaffung der Natur bezieht⁷⁰. Flasch zufolge soll Dietrich die gleichzeitige Begründung des Naturseienden durch Gott und durch das menschliche Denken gelehrt haben⁷¹, ohne daß durchsichtig wäre, wie eine solche „Simultankausalität“ (Flasch) des Näheren zu denken wäre.

Dietrich lehrt zwar in der Tat eine „Simultankausalität“, aber eine solche, die eine autonome intellektuelle Produktivität des Menschen gerade aus-

⁶⁷ Vgl. Dietrich von Freiberg, De intellectu II 1 (2); Op. omnia I, 146, 19–21: *in tali ordine superiora sunt omnia inferiora secundum causam, inferiora autem sunt superiora secundum participationem; secundum essentiam autem nullum est idem alteri*. Dietrich (Z. 16–18) beruft sich dafür auf Proklos und zitiert Elem. Theol. § 140, p. 124, 17f. Dodds, wo Proklos die Theoreme von §§ 65 und 103 zusammenfaßt. – Zur Vergleichbarkeit mit Hegels Begriff der konkreten Allgemeinheit vgl. Halfwassen, Hegel ... (s. Anm. 14), 456 ff., 463 ff., 469 ff., 474 ff.; zur bleibenden Differenz, daß bei Proklos anders als bei Hegel nicht das Einzelne, sondern das Allgemeine das Reichste ist, dort 457f., 471f.

⁶⁸ Vgl. Flasch, Ursprung ... (s. Anm. 18), bes. 12–14 (mit dem Resumée: „Die Kenntnis Dietrichs ... zwingt zur Korrektur zahlreicher Ansichten über die ‚Epochenschwelle‘.“) und 17f. Ebenso schon in dem Aufsatz: Kennt die mittelalterliche Philosophie ... (s. Anm. 19), 206.

⁶⁹ Vgl. die Anm. 19 genannten Arbeiten.

⁷⁰ Vgl. z. B. Dietrichs programmatische Bezugnahme auf Proklos und den ‚Liber de causis‘ am Anfang von De intellectu et intelligibili I 4 (Op. omnia I, 138), vgl. auch I 11 (Op. omnia I, 144).

⁷¹ Vgl. Flasch, Kennt die mittelalterliche Philosophie ... (s. Anm. 19), 193; ebenso ders., Mittelalter (s. Anm. 19), 398.

schließt. Dietrich übernimmt nämlich die Lehre des Proklos (Elem. Theol. § 56), daß die nachgeordneten Ursachen durch die vorgeordneten und ursprünglicheren Ursachen allererst zu ihrer Ursächlichkeit ermächtigt werden, so daß die Produkte der Sekundärursachen in höherem Maße durch die primären Ursachen – also zuletzt durch Gott als den universal schöpferischen Ursprung – verursacht sind als durch jene⁷². Dietrich will diesen Grundsatz gerade auch auf das Verhältnis der Produktivität des aktiven Intellekts – der nach Aristoteles' bekanntem Diktum „alles macht“ (πάντα ποιειν)⁷³ – zur weltbegründenden Kreativität Gottes angewandt wissen, die in jener also das eigentlich Wirksame und Wirkende sein soll. Zwar begründet nach Dietrich der aktive Intellekt das Sein seiner Erkenntnisinhalte ebenso wie die reinen Intelligenzen allen nachgeordneten Seinstufen das Sein mitteilen; doch gilt gerade hinsichtlich der seinsbegründenden und seinsmitteilenden Kraft des Intellekts in Bezug auf Gott, „daß gleichwohl bei Ihm die Allmacht des Erschaffens bleibt, die keinem Geschöpf mitgeteilt werden kann.“⁷⁴

Unter dieser Prämisse steht auch Dietrichs Lehre, daß der erkennende Intellekt in seinem Erkenntnisvollzug einen bestimmten Modus des Seienden begründet, nämlich das *ens conceptionale*⁷⁵, das Flasch und Mojsisch als Bewußt-Sein übersetzen und das Dietrich ausdrücklich sowohl vom *ens naturae* als auch vom *ens rationis* unterscheidet; das *ens conceptionale* gehört dabei für Dietrich wie das *ens naturae* zum realen Sein (*res primae intentionis*)⁷⁶, nicht zum bloß vorgestellten Sein (*res secundae intentionis*) wie die *entia rationis*, die bloßen Gedankendinge. Flasch schloß daraus, der Intellekt konstituiere mit dem *ens conceptionale* „primären Seinsbestand“⁷⁷. Der ontologische Status des *ens conceptionale* bei Dietrich ist seither jedoch von Theo Kobusch genauer geklärt worden mit dem Resultat, daß Dietrichs Theorie keine Seinsbegründung durch das menschliche Denken impliziert⁷⁸. Unter dem *ens conceptionale* versteht Dietrich nämlich Kobusch zufolge die Erkenntnisordnung als solche, zu der sowohl die Erkenntnisver-

⁷² Dietrich von Freiberg, De intellectu II 1 (4); Op. omnia I, 147, 34–37: *quidquid fiat ab inferiore et secunda causa, illud idem fiat a prima causa, sed eminentiore modo, scilicet per modum creationis, sine quo nulla alia inferior causa aliquid facit, sed ipsum talem modum figurat et fundatur in sua propria actione omnis causa secundaria.*

⁷³ Aristoteles, De an. 430 a 15.

⁷⁴ Dietrich von Freiberg, De intellectu II 1 (4); Op. omnia I, 147, 31f.: *cum nihilominus adhuc apud eum maneat omnipotentia creandi, quam nulli creaturae communicare potest.*

⁷⁵ Vgl. Dietrich von Freiberg, De origine rerum praedicamentarium, bes. 5 (5)ff.; Op. omnia III, 182ff. zur Begründung des quidditativen Seins durch den Intellekt.

⁷⁶ Vgl. Dietrich von Freiberg, De intellectu I 2 (3); Op. omnia I, 137, 24–29. Vgl. dazu Mojsisch, Sein als Bewußtsein (s. Anm. 19).

⁷⁷ Vgl. Flasch, Kennt die mittelalterliche Philosophie ... (s. Anm. 19), 200; ebenso ders., Mittelalter (s. Anm. 19), 398: „Dietrich bestand darauf, daß der Intellekt primären Seinsbestand begründet“.

⁷⁸ Vgl. Th. Kobusch, Die Modi des Seienden nach Dietrich von Freiberg, in: Flasch (Hrsg.), Von Meister Dietrich ... (s. Anm. 19), 46–67; zur Kritik an den „transzendentalphilosophischen Interpretationen“ von Flasch und Mojsisch dort 59ff.

mögen als auch ihre Inhalte gehören; sie steht zur Seinsordnung, dem *ens naturae*, in einem Verhältnis strenger Entsprechung, welche die Realitäts-haltigkeit unserer Erkenntnis garantiert. Diese Übereinstimmung beider Ordnungen aber gründet nicht im Intellekt, sondern in Gott als dem transzendenten Einem, das beide Ordnungen begründet und zugleich ihre strenge Zuordnung und Verhältnisgleichheit garantiert. Dietrich gehört darum wohl auch mit seiner Lehre, daß der Intellekt sein eigentliches Objekt, das in der Definition erfaßte quidditative Sein der Dinge konstituiert, in die Tradition des Platonismus, denn das quidditative Sein ist kein substantiell an sich Seiendes, sondern dessen begriffliche Erfassung⁷⁹.

Aber auch wenn Dietrich kein Transzendentalphilosoph im 13. Jh. ist, so ist er gleichwohl ein entscheidender Vorläufer Eckharts bei seiner Entdeckung der absoluten Spontaneität des Denkens, weil er die wesenhafte Selbstbeziehung des Denkens weitaus eingehender analysiert hat als jeder andere mittelalterliche Denker; hierdurch gehört Dietrich in die Vorgeschiede der neuzeitlichen Subjektivität⁸⁰. Dietrichs historische Leistung besteht dabei zunächst darin, daß er die genuin Aristotelische Lehre von der Selbstbezüglichkeit des geistigen Erkennens von den Abschwächungen befreit hat, denen Thomas von Aquin sie aus theologischer Bedenklichkeit unterworfen hatte, sodann darin, daß er sie mit den ihm aus Proklos und dem ‚Liber de causis‘ bekannten Plotinischen Motiven der unmittelbaren Selbstgegenwart des Denkens in allen seinen Akten und der Selbstkonstitution des Geistes in der Hinwendung auf seinen Ursprung verknüpft hat⁸¹; Dietrich kam so zu einer Theorie des sich selbst hervorbringenden und in seinen Inhalten sich selbst erkennenden Geistes.

Wie bedeutend dieser Ansatz Dietrichs ist, soll nun abschließend ein Blick auf seine Schrift ‚De visione beatifica‘ zeigen. In ihr bestimmt Dietrich den aktiven Intellekt als das jedem denkenden Wesen immanente selbsttätige Prinzip des Denkens und Erkennens durch fünf Merkmale: (1) er erkennt immer, (2) er erkennt sich selbst durch seine Wesenheit, (3) er ist Urbild des gesamten Seienden, insofern es seiend ist, (4) er erkennt, indem er sich selbst erkennt, zugleich alles andere und (5) er ist Substanz⁸². Ich gehe diese Merkmale der Reihe nach durch:

⁷⁹ Vgl. Kobusch, a. a. O. (Anm. 78), 59–63, der dabei auf die analoge Lehre Eriugenas (De divisione naturae IV 7 und 9) verweist, der das menschliche Erkennen als eine Schöpfung der Dinge im menschlichen Geist, der „geschaffenen Weisheit“ (!), deutet.

⁸⁰ In diesem Sinne ist den Feststellungen von Flasch, Ursprung ... (s. Anm. 18), 13f. durchaus zuzustimmen.

⁸¹ Vgl. zu diesen neuplatonischen Motiven Halfwassen, Geist ... (s. Anm. 12), 24–30, 56 f., 63 f.; ders., Aufstieg ... (s. Anm. 28), 130–149; ders., Hegel ... (s. Anm. 14), 364–368, 388–402.

⁸² Vgl. Dietrich von Freiberg, De visione beatifica 1.1.1.3.6 (2); Op. omnia I, 22: *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,*

1. *Der aktive Intellekt erkennt immer*⁸³. Dietrich nennt für diese jede Empirie überschreitende Annahme vier Gründe: Der aktive Intellekt ist nämlich *erstens* durch sein Wesen Erkennen – *intellectus per essentiam* – und unterliegt darum keinem Übergang von der Möglichkeit in die Wirklichkeit, d. h. er ist kein sich erst aktualisierendes Vermögen, sondern wesentliche Tätigkeit⁸⁴. Darum ist sein Denken *zweitens* keine von einem zugrundeliegenden Substrat verschiedene und diesem bloß akzidentell zukommende Tätigkeit, sondern der Denkvollzug ist selbst die Substanz, das Wesen des aktiven Intellekts (*eius essentia intellectualitas est*)⁸⁵; dieser ist somit durch seine Wesenheit Tätigkeit, wie Aristoteles gesagt hatte (De an. 430 a 18: τῆ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια). Der aktive Intellekt ist *drittens* der in jeder Erkenntnis wirksame Grund und Ursprung der Erkenntnisinhalte und bedarf deshalb zu seiner Tätigkeit nicht selbst wieder einer Aktualisierung, denn das führte in einen infiniten Regreß⁸⁶. Daraus, daß der aktive Intellekt Wesensgrund der Erkenntnisinhalte ist, folgt schließlich *viertens*, daß die Erkenntnisinhalte – die in der Definition erfaßten Wesenheiten der Dinge – in ihm auf höhere Weise sind als in den extramentalen Dingen, nämlich als materiefreie, reine Ideen⁸⁷. Weil die Ideen immer in ihm sind, denkt der aktive Intellekt immer und ist selbst die „Idee der Ideen“, wie Aristoteles gesagt hatte (De an. 432 a 2: εἶδος εἰδῶν).

2. *Der aktive Intellekt erkennt sich selbst durch seine eigene Wesenheit*. Denn weil der Grund seiner Denktätigkeit sein eigenes Wesen ist, richtet sich sein Denken ursprünglich auf sich selbst. Weil seine Tätigkeit mit seiner Substanz identisch ist, fällt auch das Objekt seiner Tätigkeit mit dieser Tätigkeit selber und der Substanz zusammen⁸⁸. Sein Denken ist darum wesentliche Zuwendung zu sich selbst; er ist sich selbst ursprünglich und unmittelbar gegenwärtig, kommt also nicht erst durch eine zusätzliche oder sekundäre Reflexion zu sich, weil er durch sein Wesen immer schon bei sich ist⁸⁹. Anders als die Sinneswahrnehmung richtet sich das Denken nicht auf

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 – Vgl. zum folgenden Flasch, Ursprung ... (s. Anm. 18), 4–12; Mojsisch, Theorie ... (s. Anm. 19), 58–71.

⁸³ Quelle: Aristoteles, De an. 430 a 22: οὐχ ὅτ' ἐμὲν νοεῖ ὅτ' ἐδ' οὐ νοεῖ.

⁸⁴ Vgl. Dietrich von Freiberg, De visione 1.1.2.1. (1).

⁸⁵ Vgl. Dietrich von Freiberg, De visione 1.1.2.1. (2).

⁸⁶ Vgl. Dietrich von Freiberg, De visione 1.1.2.1. (3).

⁸⁷ Vgl. Dietrich von Freiberg, De visione 1.1.2.1. (4).

⁸⁸ Dietrich von Freiberg, De visione 1.1.3 (4); Op. omnia I, 26f.: *In tali igitur intellectu, qui est intellectus per essentiam ... 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.*

⁸⁹ Dietrich von Freiberg, De visione 1.1.3. (5); Op. omnia I, 27: *Est igitur intellectus per essentiam in actu sua intellectuali operatione semper in se ipsum conversus.* Dietrich beruft sich dafür auf den Satz des ‚Liber de causis‘ über die *reditio completa ad essentiam suam* jeder reinen Intelligenz (§ 15).

Gegenstände außerhalb seiner selbst, sein primäres Objekt ist vielmehr seine eigene Wesenheit⁹⁰, nicht die Wesenheit der Körperdinge, wie Thomas gelehrt hatte. Darin, daß Dietrich wesenhafte Selbstzuwendung und ursprünglich-unmittelbare Selbstgegenwart nicht nur dem göttlichen, sondern ausdrücklich jedem, also auch dem menschlichen Intellekt zuschreibt, geht er auch über Aristoteles hinaus, für den das menschliche Denken nur sekundär und akzidentell auf sich gerichtet ist und seine Selbstzuwendung den primären Bezug auf einen Gegenstand voraussetzt (Metaph. 1074 b 35 f.). Indem Dietrich dieses Fundierungsverhältnis von Gegenstandsbezug und Selbstbezug des Denkens umkehrt, erhebt er die Selbstzuwendung zum Konstituens des Denkens, indem auch sein Gegenstandsbezug erst gründet. Dietrich folgt darin der Geistmetaphysik des Neuplatonismus, für den die vollkommene Selbstzuwendung und Selbsterkenntnis den Nus als solchen konstituiert und ihn als das vollkommenste Seiende von allen unvollkommenen Seinsstufen abhebt⁹¹.

3. *Der aktive Intellekt ist Urbild alles Seienden, insofern es seiend ist*⁹². Damit spricht Dietrich die allumfassende Natur des aktiven Intellekts aus, der in seiner wesenhaften Selbstzuwendung keine leer in sich kreisende Selbstreflektion ist, sondern dessen Selbsterkenntnis zugleich seine Welterkenntnis ist. Indem das Denken sich selbst denkt, erfaßt es keinen leeren Denkkakt, sondern die Wesensformen aller Dinge, deren ewige Gegenwart der aktive Intellekt ist; er ist die denkende Erfassung alles Seienden und zugleich dessen Urbild, da die Wesensformen im Intellekt auf höhere Weise existieren als in sich selbst, nämlich auf materiefreie Weise als reine Ideen. Dietrich nimmt auch damit die neuplatonische Lehre vom Nus als Inbegriff der Ideen und Urbild alles Seienden auf⁹³.

4. *Indem der aktive Intellekt sich selbst erkennt, erkennt er durch seine eigene Wesenheit auch alles andere*. Mit dieser These spricht Dietrich die Begründung der Welterkenntnis des Denkens in seiner Selbsterkenntnis eigens aus. Der Intellekt erfaßt in seiner Selbstzuwendung in sich selbst die Wesensformen aller Dinge und erkennt daher alles andere, indem er sich selbst erkennt; seine Welterkenntnis und seine Selbsterkenntnis sind ein und derselbe Akt, nämlich der einfache Akt der Selbstzuwendung des Intellekts, der sein Wesen ausmacht⁹⁴. Thomas hatte dies als die Eigentümlichkeit des

⁹⁰ Vgl. Dietrich von Freiberg, De visione 1.1.3. (5); Op. omnia I, 27, wo Dietrich sich dafür auf die Lehre des ‚Liber de causis‘ § 13 beruft, *quod omnis intelligentia intelligit essentiam suam*. Vgl. Proklos, Elem. Theol. § 167.

⁹¹ Vgl. J. Halfwassen, Geist ... (s. Anm. 12), 24–30, 44 f., 56 f., 62–65.

⁹² Vgl. Dietrich von Freiberg, De visione 1.1.4. (Op. omnia I, 28–30).

⁹³ Vgl. z. B. Proklos, Elem. Theol. § 177: πᾶς νοῦς πλήρωμα ὧν εἰδῶν.

⁹⁴ Dietrich von Freiberg, De visione 1.1.5 (1); Op. omnia I, 30: *Cum enim ipse per suam essentiam sit exemplar totius entis in eo, quod ens, et secundum hoc sit intellectualiter totum ens, manifestum est, quod intelligendo se ipsum per essentiam eadem modo et eadem simplici intelligentia intelligit totum ens, sicut suo modo, scilicet divino, se habet in Deo, videlicet quod intelligendo se intelligit omnia alia*.

göttlichen Geistes angesehen; Dietrich spricht – wie schon Plotin und wie schon Proklos⁹⁵ – aus, daß dies das Wesen der Vernunft als solcher und darum auch der menschlichen Vernunft ist. Dietrich beläßt es bei dieser These; wollte man sie im einzelnen ausführen, so müßte man zeigen, wie der Geist in der Erkenntnis der reinen Wesensbestimmungen alles Seienden zugleich sich selbst als die begründende Einheit aller dieser Wesensbestimmungen erkennt – dies war das Programm der Nuslehre Plotins; es führt in seiner Konsequenz zu einem System der reinen Vernunftbestimmungen, das im Ansatz schon in der Triadik des Proklos, in vollendeter Ausführung aber erst in der spekulativen Logik Hegels vorliegt⁹⁶.

5. *Der aktive Intellekt ist Substanz.* Denn als ununterbrochene ewige Denktätigkeit und Urbild alles Seienden kann er kein Vermögen der Seele sein, sondern er ist Substanz, genauer: substantielle Tätigkeit; da er als substantielle Tätigkeit jede Passivität ausschließt, muß alles, was ihm zukommt, das Werk seiner eigenen intellektuellen Tätigkeit sein⁹⁷ – also auch seine eigene Existenz. Da er aber gerade als die selbsttätige Vereinigung seiner vielfältigen Inhalte das transzendente Eine – Gott – als seinen Grund voraussetzt, denkt Dietrich noch das Begründetsein des Geistes als dessen eigene Tätigkeit. Der Grund des Intellekts ist keine besondere Idee in Gott, sondern Gott in seiner Einheit, die der Intellekt gerade in ihrem allumfassenden Charakter repräsentiert; er wird darum nicht wie ein Einzelseiendes geschaffen, sondern geht als Bild der göttlichen Einheit aus dieser hervor; Dietrich nennt das *procedere ut imago*⁹⁸. Dieser Hervorgang des Geistes aber ist seine eigene Tätigkeit. Denn indem der Intellekt sich selbst als die aktive Vereinigung der Wesensgründe aller Dinge anschaut, erkennt er seine vereinigende Tätigkeit als in der reinen, vielheitsfreien Einheit Gottes begründet; die Selbstzuwendung des Intellekts ist darum in eins seine Zuwendung zu seinem Prinzip, dem transzendenten Einen; in dieser Zuwendung zum Einen erkennt der Intellekt seinen Ursprung und gerade durch diese Erkenntnis seines Ursprungs geht er aus diesem hervor, denn sein Erkennen ist sein Sein: „Und so ist der Intellekt in der Weise in seiner Substanz wesentlich das, was er durch seine Erkenntnis seiner selbst ist, in der er sich selbst durch sein Wesen erkennt, daß es etwas Ursprünglicheres und Prinzipielleres gibt [als ihn selbst], aus dem er ist und das er als seinen Ursprung erkennt. Und so strömt er in der Weise intellektuell aus ihm [seinem Ursprung: Gott], daß seine Substanz nichts als gleichsam der Begriff ist, durch

⁹⁵ Vgl. z. B. *Proklos*, Elem. Theol. § 170: πᾶς νοῦς πάντα ἅμα νοεῖ. *Plotin*, Enn. III 4, 3, 21–27; IV 8, 8, 2–6; I 1, 8, 6 ff.

⁹⁶ Vgl. dazu eingehend *J. Halfwassen*, Hegel ... (s. Anm. 14), 388–402, 463–481.

⁹⁷ Vgl. *Dietrich von Freiberg*, De visione 1.1.7; Op. omnia I, 31–33.

⁹⁸ Vgl. *Dietrich von Freiberg*, De visione 1.2.1.1.7. und De intellectu II 34–35. Hierzu *Mojsisch*, Theorie ... (s. Anm. 19), 66–69; *ders.*, „Dynamik der Vernunft“ bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart, in: *K. Ruh* (Hrsg.), Abendländische Mystik im Mittelalter, Stuttgart 1986, 135–144; *K. Flasch*, *Procedere ut imago*. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg, ebd. 125–134.

den er seinen Ursprung begreift und erkennt, ohne welchen er sein eigenes Wesen nicht erkennen könnte.“⁹⁹ Indem der Intellekt sich selbst als die Vereinigung aller Wesensformen erkennt, erkennt er zugleich sein Begründetsein im göttlichen Einem und diese Erkenntnis ist selbst seine Begründung. Das bedeutet: Seine Selbstzuwendung, seine Zuwendung zum Ursprung und sein Hervorgang aus diesem sind ein und derselbe Akt: der Intellekt konstituiert sich selbst, indem er sich in der Erkenntnis seines Prinzips als dessen Bild hervorgehen sieht; sein Sein ist sein Sich-selbst-Ersehen aus seinem Ursprung¹⁰⁰. Diese Lehre von der Selbstbegründung des aktiven Intellekts in der Zuwendung zu seinem Prinzip ist eine entscheidende geschichtliche Voraussetzung für Eckharts Lehre von der Unerschaffenheit der Vernunft. Eckhart geht aber einmal darin über Dietrich hinaus, daß er deutlicher und grundsätzlicher als dieser das die Vernunft begründende göttliche Eine selber als intellektuelle Selbstsetzung und Selbstzuwendung konzipiert (was freilich auch bei Dietrich gelegentlich schon anklingt)¹⁰¹; dadurch löst Eckhart die These Dietrichs ein, daß der Intellekt in der Zuwendung zu seinem Prinzip dieses und sich selbst als dessen Bild erkenne, und zwar erkenne er sich selbst und seinen Ursprung nicht nur in sich selbst auf seine eigene intellektuelle Weise, sondern auch im Ursprung selbst auf die Weise des Ursprungs selber¹⁰²; das ist nämlich nur möglich, wenn das Absolute selbst Vernunft ist. Grundsätzlicher noch geht Eckhart ferner darin über Dietrich hinaus, daß er die Vernunft als die selbsttätige Erfassung alles Seienden nicht nur wie Dietrich und seine neuplatonischen Quellen als das Urbild, sondern als die aktive Negation alles Seienden faßt, also die negative Theologie auf die Vernunft als das Prinzip aller ihrer Inhalte anwendet.

IV

Ich komme damit zu meiner Ausgangsfrage nach einer Philosophie der Subjektivität im Mittelalter zurück. Es dürfte deutlich geworden sein, daß es

⁹⁹ Dietrich von Freiberg, De visione 1.2.1.1.7. (2); Op. omnia I, 43: *Et sic in sua substantia essentialiter est id, quod est in sua sui ipsius intellectione intelligens se ipsum per essentiam suam, quod quidem originaliter et principaliter est ex eo, quod intelligit suum principium. Et sic intellectualiter emanat ab eo ita, quod sua substantia non est nisi quidam conceptus, quo concipit et intelligit suum principium, sine quo nec suam propriam essentiam posset intelligere.*

¹⁰⁰ Vgl. Dietrich von Freiberg, De intellectu II 34 (3); Op. omnia I, 172: *Procedere autem in quantum imago est procedere cognoscendo eum, a quo procedit, ita, quod ipsa talis cognitio sit ipsa processio et acceptio suae essentiae.*

¹⁰¹ Im Hinblick auf Eckhart ist dabei besonders interessant, daß Gott für Dietrich deshalb selbstreflexive Vernunft ist, weil er als Ursprung von allem die transzendente Fülle ist. Vgl. Dietrich von Freiberg, Quaestiones de Deo 1.3. (3); Op. omnia III, 296, 15–17: *(Deus) ipse est sibi ipsi proprium cognitionis obiectum uno simplici modo cognoscendi, quo se et omnia cognoscit, quia ipse est quodam superexcedendi modo omnia, quae sunt.* (Die Stelle verdanke ich einem Hinweis von Herrn Prof. Dr. B. Mojsisch, Bochum).

¹⁰² Dietrich von Freiberg, De intellectu II 40 (3); Op. omnia I, 177: *intellectus agens . . . nihil intelligit extra se, quia non intelligit nisi essentiam suam et suum principium sive causam suam, quae est intima sibi, et quidquid aliud intelligit, non intelligit nisi per essentiam suam secundum modum proprium suae essentiae, vel etiam intelligit illud in suo principio secundum modum ipsius principii.*

bereits im Mittelalter bedeutende und tiefgreifende Ansätze zu einer Subjektivitätsmetaphysik gibt, und zwar gerade im Rückgriff auf die antike Philosophie und in ihrer spekulativen Entfaltung und Ausgestaltung. Die Theorie des Intellekts bei Eckhart und Dietrich enthält in zentralen Punkten deutliche Vorwegnahmen des spekulativen Idealismus der Neuzeit, zugleich aber ist sie in sehr hohem Maße der Nusmetaphysik der Antike verpflichtet. Diese Verbindungen nach vorwärts und rückwärts relativieren die Grenzen der philosophiehistorischen Epochen und verbürgen die Kontinuität der geistmetaphysischen Thematik von der Antike bis zur Neuzeit. Dabei scheint mir die Frage, ob man mit Schulz und Flasch vom Ursprung der neuzeitlichen Metaphysik im späten Mittelalter sprechen kann, aufs Ganze gesehen weniger fruchtbar als eine andere Beobachtung: Eckhart und Dietrich verbinden nämlich in ihrer Metaphysik des Intellekts in hervorragendem Maße Traditionsbezug mit Innovation: So liegt in Dietrichs These, daß die Vernunft sich in der Zuwendung zum göttlichen Einen konstituiert und dabei das Eine auf seine eigene göttliche Weise erkenne, und in Eckharts Schlußfolgerung, daß dann das Eine selber Vernunft sein müsse, eine produktive Wiederaufnahme der Plotinischen Metaphysik, die diese zugleich in der Richtung auf den neuzeitlichen Idealismus weiterentwickelt, indem sie die Henologie gleichsam noologisch einholt¹⁰³. Gerade durch diese Verbindung von Traditionsgebundenheit und Innovation, welche den spekulativen Reichtum der Tradition auf die in ihm angelegten Möglichkeiten hin weiterdenkt und dabei neue Lösungen entwickelt, ergibt sich so etwas wie eine *philosophia perennis*. Dieses produktive Verhältnis zur Tradition zeichnet Dietrich und Eckhart in besonderem Maße aus; ich denke aber, es ließe sich zeigen, daß dies für alle produktiven Denker von Platon bis Hegel und Schelling gilt. Wenn diese Vermutung zutrifft, liegt darin zugleich das vielleicht stärkste Argument für die systematische Unentbehrlichkeit der Philosophiegeschichte¹⁰⁴.

¹⁰³ Zu Plotins Begründung des Nous in seinem Transzendenzbezug zum absolut jenseitigen Einen und zum Verhältnis dieses Ansatzes zu Hegels Konzept einer absoluten, sich selbst begründenden Subjektivität vgl. *Halfwassen*, Hegel ... (s. Anm. 14), 344 ff. und 395 ff.

¹⁰⁴ Zur Unentbehrlichkeit der Philosophiegeschichte für die systematische Theoriebildung der Philosophie vgl. auch *H. Krämer*, Funktions- und Reflexionsmöglichkeiten der Philosophiehistorie. Vorschläge zu ihrer wissenschaftstheoretischen Ortsbestimmung, in: Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie 16 (1985) 67–95; bes. 71 ff., auch 79 ff. (Philosophie ohne Philosophiegeschichte sei leer und Philosophiehistorie ohne Philosophie blind).