

**Nicolaus von Autrecourt**, *Briefe*, neu herausgegeben von R. Imbach und D. Perler, übersetzt von D. Perler. Felix Meiner/Hamburg 1988 (Philosophische Bibliothek Nr. 413).

Nicolaus von Autrecourt ist eine zwar markante, aber schwer einzuschätzende Gestalt der Spätscholastik. Die vorliegende Neuedition wichtiger Texte bietet nicht nur einen neuen Anlaß, die Aufmerksamkeit auf diesen extremen und in

mancher Hinsicht auch isoliert anmutenden Denkansatz des 14. Jh. s zu wenden, sondern erschließt durch die beigelegte Übersetzung für diese Zuwendung zugleich breitere Zugangsmöglichkeiten. Da die Ausgabe eine ausführliche Einleitung bringt, welche die Texte im Zusammenhang durchsichtig macht, aber auch die Forschungsgeschichte rekapituliert (LII–LIX) und die Autrecourt-Literatur verzeichnet<sup>1</sup>, wird man sie auch außerhalb von Seminaren mit großem Gewinn benützen. Die Neuedition der überlieferten Brief-Texte, die Imbach in aller Kürze, aber überzeugend (p. LXIX sqq.) mit einer Reihe von Verlesungen und Auslassungen der editio princeps durch J. Lappe (1908) begründet<sup>2</sup>, wird durch einen Anhang „Verurteilte Artikel“ ergänzt.<sup>3</sup>

Die Übersetzung, in der die beiden Briefe gegen Bernhard von Arezzo erneut, die Kontroverse mit jenem Egidius erstmalig ins Deutsche übertragen wurde, hat da, wo sie mit der von K. Flasch vergleichbar ist, vielleicht etwas weniger

Eleganz, ist dafür jedoch wörtlicher. Im ganzen ist die Übersetzung gleichwohl gut lesbar und dem ungeübten Leser gewiß eine unerläßliche Hilfe. Nur einige Bedenken seien vermerkt: Die Übersetzung von *lex* mit „Gesetz“ (2, 7) scheint mir ohne Not unbestimmter und undeutlicher als die mit „Religion“ (Flasch); die Wiedergabe von *discursus* mit „Diskurs“ läßt eher an eine Kommunikationsform denn an die auszeichnende Funktion der Vernunft denken; schließlich ist das Äquivalent „Satzbegriff“ für *terminus* nicht bloß dunkel – woran soll man dabei denken? –, sondern im Zusammenhang der Relationenterminologie auch falsch. In beiden Fällen hätte man es sich durchaus erlauben können, *terminus* unübersetzt zu lassen. Hervorgehoben sei dabei aber auch, daß der Band ein nützliches deutsch-lateinisches Register enthält.

Gerade bei einem Denker wie Autrecourt muß der Interpret sich fragen, erstens auf Grund wovon diese Texte seine Aufmerksamkeit verdienen, und zweitens, welche Sicherheit seine Interpretationen haben können. Die Relevanz der Texte liegt nun nicht darin, daß Nicolaus uns Einsichten in systematische Zusammenhänge vermitteln könnte. Dazu ist sein Ansatz ein zu thetischer: Weder daß Gewißheit ausschließlich den Sinn von Evidenz hat, wird bewiesen oder zu beweisen versucht, noch daß diese nur im Satz vom Widerspruch liegen könne. Von letzterer Behauptung ließe sich sogar leicht zeigen, daß sie auf einer *petitio principii* beruht (cf. A. Maier, *Ausg. MA II* p. 384). Die Ersttheit dieses Prinzips kann ja nun nicht mehr in der

<sup>1</sup> Übrigens findet sich eine noch immer lesenswerte Interpretation auch bei H. Rombach, *Substanz, System, Struktur*, Freiburg-München 1965, p. 101 sqq. Der Ockham-Hintergrund im Antracourt wird jüngst gänzlich minimalisiert bei K.-H. Tacham, *Vision and Certitude in the Age of Ockham*, Leiden 1988, p. 335.

<sup>2</sup> Ein philologischer Nachbericht zum Text soll gesondert erscheinen.

<sup>3</sup> Hier wurden bei der Textkonstitution die Korrekturvorschläge, die A. Maier (*Ausgehendes Mittelalter*, Rom 1964 I p. 485, II p. 378; 521) mit Berufung auf Vat. lat. 3088 fol. 34v–35v gemacht hat, nicht berücksichtigt.

Weise eingeführt werden, wie es die scholastischen Ontologien getan haben (*ens als primum cognitum*). Im zweiten Brief an Bernhard (2, 4) wird der Begriff der Erstheit lediglich expliziert, während der Sinn von Evidenz vorausgesetzt, d. h. übernommen wird. Wenn die göttliche Allmacht durch Nicht-Widersprüchlichkeit und zugleich auch der nun erstmals univoke Sinn von Differenz (5, 60) durch widerspruchsfreie Unabhängigkeit definiert wird, dann scheint Autrecourt zwar eine nicht-relativierbare Gewißheit erreicht zu haben, die jedoch leer bleiben muß, weil aus ihr nichts folgt. Ist sie darin, wenn Leibniz mit seiner Descartes-Kritik recht hat, der cartesischen Form der Gewißheit nicht unähnlich, so jedenfalls darin, daß hier wie dort die Gewißheit zwar absolut, aber nicht universell ist. Da der Glaube nicht im evidenten Sinne gewiß ist, muß er wie bei Descartes auch bei Nicolaus davon ausgenommen werden (5, 7). Perler sieht darin zu recht eine Depotenzierung des Glaubens (XLVII).

Perler versucht denn auch keine Inanspruchnahme Autrecourts für theoretische Einsichten, sondern möchte ihn vielmehr als Orientierung für die Interpretation des geistesgeschichtlichen Kontextes benutzen. Bei einer rein historischen Interpretation muß man sich jedoch im klaren sein, daß diese Perspektive Autrecourts eigener gegenüber in gewissem Sinne äußerlich ist. Die Aristoteles-Kritik, die am Maßstab desjenigen Prinzips geübt wird, das Aristoteles selbst als das erste, sicherste und unkritizierbare eingeführt hatte (*Met.Γ*), ist ja nur scheinbar immanent. Nicht nur

sein Status als einziges und zentrales Kriterium für die Gewißheit von Behauptungen ist bei Nicolaus ein neuer, auch inhaltlich scheint es ja nicht ohne weiteres mit dem aristotelischen Prinzip gleichgesetzt werden zu können. Für K. Flasch liegt zwischen Aristoteles und Autrecourt die scholastische Formalisierung der Identitätsbedingungen.<sup>4</sup>

Welche Interpretationshilfe aber kann Autrecourt bieten? Mir scheint, sowohl für die Einschätzung der theoretischen Statur Autrecourts wie auch für die Analyse der Mächtigkeit des Aristotelismus wird die Orientierungsmöglichkeit an der kirchlichen Verurteilung dieses Aristoteles-Kritikers<sup>5</sup> allzu leicht überschätzt. Durch eben diese Verurteilung mit ihren massiven Maßnahmen wurde – und dies betrifft auch schon die zweite der oben genannten Fragen –, die Überlieferung seines Denkens schwer beeinträchtigt (Verlust seines Sentenzenkommentars), so daß sich Autrecourt ausnimmt wie ein Theologe ohne Theologie. Daß er meist als ein Philosoph genommen wird, ist ein Mißverständnis, welches sich daraus ergibt, daß die Überlieferung unvermeidlich und für uns unkorrigierbar verstellt ist. Freilich scheint es im Überlieferten selbst doch unverkennbar zu sein,

<sup>4</sup> Die *Metaphysik des Einen* bei Nicolaus von Kues, Leiden 1973 p. 70 sqq.; (in der Literaturübersicht nicht erwähnt).

<sup>5</sup> Inwiefern Autrecourts partielle Rechtfertigung des Diebstahls zu den „progressiven ethischen Ideen“ (p. X) zu rechnen ist, ist mir nicht verständlich.

daß eine Verlagerung des theologischen Interesses auf die formalen Explikationsmittel der Theologie (cf. p. LII) zusammengeht mit einem gewissen Desinteresse an den spezifischen Inhalten der Theologie. Aus diesem Grund könnte der Versuch des Papstes, diese Entleerung der Theologie aufzuhalten, verständlicher scheinen als er es für Perler ist, der in der Verurteilung primär die Wahrung von kirchenpolitischen Interessen sieht: Die „Papstkirche“ fordere zudem jetzt von einem Anti-Aristoteliker genau dies, was sie siebzig Jahre zuvor bekämpft habe (XLVI sqq.). Diese Frontstellung scheint mir aus zwei Gründen nicht letztlich überzeugend: Der Rekurs auf das als aristotelisch unterstellte Widerspruchsprinzip konnte nicht mehr die Selbstverständlichkeit haben, die Nicolaus beansprucht; seine universelle Gültigkeit war längst aus trinitätstheologischen Gründen immer wieder bestritten worden. In dieser Hinsicht fällt Nicolaus doch wieder hinter die theologisch motivierten Versuche, sich von Aristoteles zu emanzipieren, zurück. Zum anderen muß man auch an andere Formen der Aristotelismus-Überwindung denken, welche – wie etwa bei Buridan – trotz ihrer kritischen Stellung zu Aristoteles ganz unvergleichliche Rezeptionschancen im 14. Jahrhundert hatten. Buridan kritisiert ja nicht bloß den Evidenzanspruch des Gewißheitsbegriffs und die Rückführbarkeitsbedingung aller gewissen Sätze auf das erste Prinzip – dies hätte eine ausführlichere Berücksichtigung verdient (LXI) –, sondern führt als *das* Instrument der neuen Naturphilosophie die Induk-

tion ein, deren Wert Autrecourt – darauf weist Perler ausdrücklich hin (LXII) – radikal unterminiert. Diese interpretatorischen Differenzen sollten nicht den eingangs artikulierten Eindruck relativieren, sondern nehmen die gewünschte Auseinandersetzung mit diesen Texten auf.

Rolf Schönberger, München

**Karlheinz Hülsner (Hg.):** *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*. Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentaren. Band I–IV, CI, 1919 S. (durchlaufend paginiert), Verlag Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987 (Bd. I–III) 1988 (Bd. IV)

Die wissenschaftliche Bedeutung und die Eigenständigkeit der stoischen Logik sind erst in unserem Jahrhundert erkannt worden. Die Philosophie- und die Logikgeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts, Eduard Zeller etwa und Carl Prantl, traktierten die Logik der Stoa mit einer auf mangelndem Verständnis beruhenden Überheblichkeit, eine Einstellung, in der letztlich Hegels Affekt gegen die formale Logik fortwirkt.<sup>1</sup> Erst die

<sup>1</sup> Eine Zusammenstellung und Kritik einiger Fehlurteile von Prantl und Zeller gibt Benson Mates, *Stoic Logic*, Berkeley 1953, 86–90. Hegels Ausführungen zur Schlußtheorie der Stoa