

Philosophische Bibliothek

Dante Alighieri
Philosophische Werke
in einem Band

Meiner







Dante Alighieri (1265–1321)

DANTE ALIGHIERI

Philosophische Werke
in einem Band

Übersetzt von
Thomas Ricklin, Dominik Perler
und Francis Cheneval

Herausgegeben und
mit einer neuen Einleitung von
Ruedi Imbach

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-2779-9

ISBN eBook: 978-3-7873-2791-1

Gesetzt aus der Dante MT

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2015. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53, 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck: Strauss, Mörlenbach. Bindung: Litges & Dopf, Heppenheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

INHALT

Einleitung: Ein anderer Dante? <i>Von Ruedi Imbach</i>	VII
Dantes Weg zur Philosophie x Dantes Konzeption der Philosophie xiv Dantes Philosophie der Sprache xxi Die Selbstbegrenzung der Philosophie xxix Weitere Aspekte der Lehre im Gastmahl xxxiii	

DANTE ALIGHIERI

Das Schreiben an Cangrande della Scala	1
<i>(Epistola XIII)</i>	
Abhandlung über das Wasser und die Erde	19
<i>(Questio de aqua et terra)</i>	
Über die Beredsamkeit in der Volkssprache (Erstes Buch)	43
<i>(De vulgari eloquentia I)</i>	
Das Gastmahl (<i>Convivio</i>)	
Erstes Buch	77
Zweites Buch	113
Drittes Buch	159
Viertes Buch	215

Zu dieser Ausgabe

Die Übersetzungen aus dem Italienischen bzw. Lateinischen stammen von Thomas Ricklin (*Das Schreiben an Cangrande della Scala, Das Gastmahl*), Dominik Perler (*Abhandlung über das Wasser und die Erde*) und Francis Cheneval (*Über die Beredsamkeit in der Volkssprache*). Sie wurden den zweisprachigen Ausgaben in der Philosophischen Bibliothek (Bände 463, 464, 465, 466a-d) entnommen, durchgesehen und neu gesetzt. Zugrunde liegen die dort abgedruckten und detailliert bibliographierten Ausgaben der Originaltexte.

Bei den in Klammern stehenden Zahlen im Text handelt es sich um die in lateinischen und italienischen Ausgaben gebräuchliche Paragrapheneinteilung, nach der üblicherweise zitiert wird: Conv I, ii, 12 = *Gastmahl*, Buch eins, Kapitel zwei, Paragraph zwölf. Dadurch wird ein gezieltes Auffinden von Textstellen in originalsprachigen Ausgaben ermöglicht.

In eckigen Klammern stehen erläuternde oder gliedernde Hinzufügungen der Übersetzer sowie die Konjekturen im Originaltext.

EINLEITUNG: EIN ANDERER DANTE?

So ist die letzte Absicht der weislich uns
versorgenden Natur, bei der Einrichtung
unserer Vernunft, eigentlich nur aufs
Moralische gestellet.

Immanuel Kant

Die im Titel gestellte Frage weist auf das voraussichtliche und gerechtfertigte Erstaunen des Lesers hin, wenn er Schriften Dantes, des weltberühmten Dichters der *Commedia*, in der *Philosophischen Bibliothek* antrifft. Selbst wenn dieser fragliche Leser weiß, daß Dante nicht nur das *poema sacro* verfaßt hat, ist er berechtigt, die Frage zu stellen, ob die sogenannten *Opera minora* philosophisch wahrhaft von Bedeutung seien.

Die hier in deutscher Übersetzung abgedruckten Werke, die zusammen mit der *Vita nova*¹, den Briefen² und der *Monarchia*³ die *Opera minora* Dantes ausmachen, stammen aus ver-

¹ Zu diesem in den Jahren 1292–1295 entstandenen Werk vgl. die Darstellung bei U. Prill, *Dante*, Stuttgart/Weimar 1999, S. 34–56; zur Deutung vgl. J. A. Scott, *Perché Dante?*, Rom 2010, S. 16–67. Zur Einführung in Dante als Denker und Dichter empfehle ich K. Flasch, *Einladung, Dante zu lesen*, Frankfurt 2011. Die darin enthaltene Darstellung der Philosophie Dantes (S. 205–223) ist konzis, aber substantiell und bewundernswürdig. Für das Verständnis von Dantes Philosophie sind die Arbeiten von Bruno Nardi immer noch unentbehrlich, vor allem *Saggi di filosofia dantesca*, Milano 1930; *Dante e la cultura medievale. Nuovi saggi di filosofia dantesca*, Firenze 1942; *Nel mondo di Dante*, Roma 1994; *Dal ‚Convivio‘ alla ‚Commedia‘*, Roma 1960.

² Es sind dreizehn Briefe erhalten, dazu Prill, *Dante*, S. 194 f.

³ Vgl. dazu die von Ch. Flüeler und mir besorgte Studienausgabe: Stuttgart 1989 (Reclam 8531). Auf diese Ausgabe wird im Folgenden verwiesen. Seit kurzer Zeit liegen zwei neue, reich kommentierte Ausgaben des lateinischen Textes vor: *Monarchia*, a cura di Paolo Chiesa e

schiedenen Epochen von Dantes Leben (1265–1321). Während das unvollendete *Convivio* (Gastmahl; in italienischer Sprache) und der ebenfalls nicht abgeschlossene Traktat *De vulgari eloquentia* (Von der Beredsamkeit in der Volkssprache) wohl zwischen 1304 und 1306 (also bereits im Exil) entstanden sind⁴, können die lateinische *Monarchia*, das *Schreiben an Cangrande della Scala* sowie die *Questio de aqua et terra* (Abhandlung über das Wasser und die Erde) dem Zeitraum von 1316 (ev. 1312) bis 1320 zugeschrieben werden.⁵ Diese Werke spiegeln also den intellektuellen Weg des Dichters, dessen Schaffen zweifelsohne in der *Commedia* (von 1307 bis 1320 entstanden) seinen Höhepunkt erreicht hat. Im Hinblick auf dieses Hauptwerk können deshalb, und daran zweifelt niemand, die erwähnten Schriften sei es als Stufen auf dem Weg zur *Komödie* betrachtet (*Convivio* und *De vulgari eloquentia*), sei es als Ergänzungen bezüglich einer besonderen Thematik des Gedichtes eingestuft werden. Dies ist offensichtlich im Falle des *Schreibens*, da darin Dante Hinweise zum Verständnis und der Deutung der *Commedia* gibt; diese These kann ebenfalls im Hinblick auf die beiden

Andrea Tabarroni, con la collaborazione di Diego Ellero, Salerno 2013; *Monarchia* a cura di Diego Quaglioni, in: Dante Alighieri, *Opere* II, Edizione diretta da Marco Santagata, Milano 2014, S. 807–1415.

⁴ Die ausschlaggebenden Biographien Dantes sind: G. Petrocchi, *Vita di Dante*, Rom und Bari 1984; M. Santagata, *Dante. Il romanzo della sua vita*, Milano 2012.

⁵ Die vier Traktate (*Schreiben*, *Beredsamkeit in der Volkssprache*, *Gastmahl* und *Abhandlung*) werden in den sieben Bänden der Philosophischen Bibliothek sehr ausführlich eingeleitet und kommentiert. Es sei auf die zwei vorzüglichen neuen Ausgaben von *De vulgari eloquentia* hingewiesen: A cura di Mirko Tavoni, *Dante Alighieri Opere*, vol. I, Milano, Mondadori 2011, S. 1067–1547; A cura die Enrico Fenzi con la collaborazione di Luciano Formisano e Francesco Montuori, Salerno 2012. Ebenfalls erwähnenswert ist der neue Kommentar zum *Convivio* von Gianfranco Foriavanti, in: *Dante Alighieri Opere* II, Milano 2014, S. 3–805.

anderen späteren Werke (*Monarchia* und *Questio*) behauptet werden.⁶

Ganz anders verhält sich allerdings die Sache, wenn wir in Betracht ziehen, daß möglicherweise Dante selbst der Auffassung war, seine Schriften lieferten einen Beitrag zu dem, was er unter Philosophie verstand. Daß dies im Falle des *Convivio* offensichtlich ist, kann kaum bezweifelt werden: Die ausführliche Einleitung zu dieser Schrift (erstes Buch), in der Dante drei eigene Gedichte philosophisch interpretiert (zweites bis viertes Buch), legt dafür ein beredtes Zeugnis ab. Er rechtfertigt in diesen Prolegomena, warum seine Schrift, deren Adressaten Laien sind, die sich also nicht an das universitäre Publikum richtet, in der italienischen Volkssprache abgefaßt wurde. Die später entstandene *Monarchia*, wo mittels einer streng philosophisch argumentierenden Methode die konsequente Trennung von politischer und religiöser Ordnung und Herrschaft gefordert wird, hilft zweifelsohne den theologischen, sozialen und gesellschaftlichen Gehalt der *Commedia* besser zu verstehen, aber sie verfolgt, auch nach Dantes Auffassung, unabhängig von dieser Funktion ein selbständiges Ziel politischer Reflexion und ist nicht nur an die Leser des Gedichtes gerichtet.

Noch einmal verschieden von dieser Blickrichtung ist die Frage, ob Dantes Schriften für die Geschichte der Philosophie *als solcher* eine gewisse Relevanz besitzen, das will sagen, ob sein Denken einen beachtenswerten Beitrag zu zentralen philosophischen Problemen geleistet hat und ob seine Texte das Verständnis der Philosophie, ihres Gegenstandes und ihrer Aufgabe wesentlich verändert hat.

⁶ Z. Baranski, *Dante e i segni. Saggi per una storia intellettuale di Dante Alighieri*, Napoli 2000, betont und verteidigt diese Deutung mit durchaus beachtenswerten Argumenten.

Dantes Weg zur Philosophie

Wenn wir nun das Werk Dantes vor dem Hintergrund der Theorie und Praxis des scholastischen Diskurses im 13. Jahrhundert betrachten, so entdecken wir ganz entscheidende Unterschiede, die uns darüber belehren, daß sich einerseits Dante eindeutig auf die scholastische Tradition albertinischer, thomistischer und artistischer Prägung⁷ bezieht und daß sein Schrifttum ohne diesen Hintergrund überhaupt nicht denkbar ist; andererseits ist nicht übersehbar, daß bei Dante das von ihm Rezipierte in einer sehr spezifischen Weise verändert und transformiert wird.

Die *Questio*, dieses letzte Werk aus dem Jahre 1320, wo bekanntlich gefragt wird, ob das Wasser in seinem Bereich in irgendeinem Teil höher liege als die Erde, kann ohne weitere Umschweife als ein „scholastischer Diskurs“ bezeichnet werden, und wir können diese Schrift in diesem Zusammenhang vernachlässigen.⁸ Was den XIII. Brief betrifft, ist festzuhalten, daß Dante darin eindeutig zu einer philosophischen Lektüre des poetischen Hauptwerkes einlädt, indem er die *Commedia* der Gattung der Moralphilosophie zuordnet⁹, aber ich möchte im Folgenden nachweisen, wie in den explizit philosophischen Traktaten des *Gastmahls* und *Von der Beredsamkeit in der Volkssprache* Dante ein anderes, im Vergleich zur Schulphilosophie

⁷ Zum Philosophieverständnis des Thomas von Aquin vgl.: Thomas von Aquin, Prologe zu den Aristoteleskommentaren, hg. von F. Cheneval und Ruedi Imbach, Nachdruck Frankfurt/M. 2014; zum scholastischen Diskurs vgl. C. Koenig-Pralong, „Le discours scolastique médiéval“, in: *Revue de théologie et de philosophie* 139 (2007) 353–368.

⁸ Vgl. dazu die ausführliche Einleitung von Dominik Perler im Band PhB 464 (mit Literaturangaben); vgl. ebenfalls dazu Baranski, *Dante e i segni*, S. 199–219.

⁹ Vgl. in diesem Band S. 10 sowie die Einleitung und den Kommentar von Thomas Ricklin in PhB 463.

und zur universitären Tradition alternatives Philosophieverständnis entwickelt hat.

Der erste offenkundige Aspekt dieser Transformation betrifft das *Subjekt* des philosophischen Diskurses, das bei Dante in mehrfacher Hinsicht in den Vordergrund rückt. Das wird nicht nur daran sichtbar, daß jetzt die philosophische Rede zu einem großen Teil in der *ersten Person Singular* artikuliert wird, sondern auch der Weg dieses Subjektes zur Philosophie eigens zum Thema gemacht wird. Im 2. Traktat des *Gastmahls* wird die Entdeckung der Philosophie ausführlich erzählt, und zwar im Zusammenhang mit der Lebensgeschichte Dantes. An die Stelle des bei Thomas und in der scholastischen Tradition präzise beschriebenen philosophischen schulmäßigen Lehrgangs, der mit der Logik beginnt und in der Metaphysik seine Vollendung findet, stoßen wir bei Dante auf die Biographie des Autors, der durch den Verlust seiner Geliebten, Beatrice, in eine tiefe Verzweiflung gestürzt wird und dann bei der Philosophie Trost sucht:

Und deshalb, nochmals von vorn beginnend, sage ich, daß, als die erste Freude meiner Seele, von der oben gehandelt worden ist, für mich verloren war, ich von soviel Traurigkeit geschlagen zurückblieb, daß es für mich keinerlei Trost gab. Nach einiger Zeit allerdings besann sich mein Verstand, der mit sich zu Rate ging, um zu genesen, zumal weder mein eigener noch der Trost anderer etwas nützte, auf die Art, durch die ein anderer Trostsuchender versucht hatte, sich zu trösten; und ich machte mich daran, jenes wenig bekannte Buch des Boethius zu lesen, worin er, eingekerkert und verjagt, sich selbst getröstet hatte.

Und da ich zudem hörte, daß Cicero ebenfalls ein Buch geschrieben hatte, in welchem er, von der Freundschaft handelnd, die Trostworte des hervorragenden Laelius zum Tod seines Freundes Scipio gestreift hatte, machte ich mich daran, jenes zu lesen. (II, xii, 1–7; S. 144)

Zweifellos ist die hier beschriebene Biographie nicht die schlichte Erzählung von Geschehenem, sondern eine konstruierte Lebensbeschreibung¹⁰, aber das ist für unsere Perspektive nicht das Entscheidende. Wichtiger ist das Faktum, daß die Philosophie als eine mit der Existenz des Philosophierenden direkt verknüpfte Aktivität begriffen wird:

Dante wendet sich der Philosophie zu, um Trost zu finden, aber er versteht recht schnell, wie der Text festhält, daß die Philosophie eine „allerhöchste Sache“ ist (I, xii, 5; S. 144). Und dies veranlaßt ihn, das erste Stadium des autodidaktischen Lesens zu überwinden und dorthin zu gehen, wo die Philosophie professionell betrieben wird: Er besucht die Ordensschulen und nimmt an den Disputationen der Philosophen teil.¹¹ Die Spuren dieser Begegnung mit der akademischen und professionellen Philosophie finden sich auf allen Seiten seiner Schriften, aber Dantes Texte zeigen, daß das dort Gehörte und Gelernte verwandelt wird, namentlich wenn gesagt wird: „ich stellte mir die Philosophie wie eine edle Frau vor“ (II, xii, 6; S. 144).

Diese Formulierung ist nicht allein deshalb bemerkenswert, weil sie eine eindeutige Anspielung auf die *Vita Nova* enthält, sondern weil sie die bereits in der *Consolatio philosophiae* des Boethius vollzogene Identifikation der Philosophie mit einer Frau aufgreift und ihr neue Dimensionen verleiht.¹² Dante be-

¹⁰ Zur Bedeutung der Autofiktion bei Dante vgl. F.-R. Hausmann, „Fast alles, was wir von Dante wissen, wissen wir von Dante selbst: Plädoyer für einen kritischen Umgang mit Dantes Biographie“, in: Bright is the Ring of Words, Festschrift für H. Weinstock, Bonn 1996, S. 109–125; G. Sasso, *Le autobiografie di Dante*, Napoli 2008; M. Santagata, *L'io e il mondo. Un'interpretazione di Dante*, Bologna 2011, und vor allem das bedeutsame Werk von A. R. Ascoli, *Dante and the Making of a Modern Author*, Cambridge 2008.

¹¹ Vgl. dazu den Kommentar von Ricklin, *Das Gastmahl II*, PhB 466b, S. 229–233.

¹² Vgl. Th. Ricklin, „Femme-philosophie et hommes-animaux: essai

schreibt im zweiten Traktat des *Convivio* ausführlich und dramatisch den Kampf zwischen der alten und der neuen Liebe, zwischen Beatrice und der Philosophie, und schildert den Sieg der Philosophie, er formuliert desweiteren das Lob der Philosophie als Lob der edlen Frau, *donna gentile*, benützt die Sprache der Liebeslyrik, um die Philosophie zu preisen. Dieses ausführliche Lob der Philosophie, dem ein guter Teil des dritten Traktates des *Convivio* gewidmet ist, scheint mir noch aus einem anderen Grunde bemerkenswert. Bonaventura, der große franziskanische Gelehrte und Zeitgenosse des Thomas, hatte in seinen Pariser Vorträgen der siebziger Jahre den traditionellen Vergleich der Philosophie mit einer Magd gleichsam auf die Spitze getrieben.¹³ Mit scharfen Worten tadelte er einen allzu freimütigen Umgang mit der Philosophie, die als „ehbrecherische Studien“ beschimpft und als „niedere Mägde“ eingestuft werden.¹⁴ Es ist ganz eindeutig, daß hier mit den Mägden die Philosophie und mit der Herrin aller Wissenschaften die Theologie gemeint ist. Der Vergleich der Philosophie mit einer Frau wird in einem anderen Passus noch weiter getrieben:

Dies ist der größte Greuel: uns ist die Tochter des Königs als Braut angeboten, wir aber ziehen es vor, mit der häßlichsten

d'une lecture satirique de la *Consolatio Philosophiae* de Boèce“, in: Boèce ou La chaîne des savoirs, hg. von A. Galonnier, Louvain 2003, S. 131–146. Karlheinz Stierle betont zu Recht die Bedeutung von Boethius für das Selbstverständnis Dantes: ders.: Dante Alighieri: Dichter im Exil, Dichter der Welt, München 2014, S. 47, 55

¹³ Vgl. R. Imbach, „Non diligas meretricem et dimittas sponsam tuam. Aspects philosophiques des Conférences sur les six jours de la création de Bonaventure“, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 97 (2013) 367–396.

¹⁴ S. Bonaventurae *Collatio* IV, §16, in: *Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta*, ad fidem codicum mss. edidit Ferdinandus Delorme, Ad Claras Aquas, Florentiae, 1934, S. 58 f.

Hure zu verkehren; und wir wollen nach Ägypten zurückkehren zu den schändlichsten Speisen und wollen nicht durch die himmlische Speise aufgerichtet werden.¹⁵

Dantes Identifikation der Philosophie mit der edelsten aller Frauen gewinnt vor diesem Hintergrund noch einmal neue Dimensionen. Er beschreibt seinen Weg zur Philosophie nicht nur als einen Prozeß des Verliebenseins und die Beziehung zu ihr als Freundschaft und als Liebe, sondern die Frau, in die er sich verliebt, ist keine Hure, sondern „die Tochter Gottes, die Königin über alles und die erhabene und schönste Philosophie“ (II, xii, 9; S. 145). Wenn wir fragen, wie wir uns diese Geliebte vorstellen sollen, drängt sich ein erneuter Blick auf das *Gastmahl* auf.

Dantes Konzeption der Philosophie

Wie Francis Cheneval überzeugend nachgewiesen hat¹⁶, handelt es sich beim *Gastmahl* eigentlich um eine Einführung in die Philosophie, wie sie im 13. Jahrhundert an den Universitäten geschrieben wurde.¹⁷ Die diesbezügliche Literaturgattung will es, daß darin vor allem drei bedeutende Aspekte behandelt werden, es sollen nämlich darin eine *diffinitio philosophie*, eine *commendatio philosophie* (Lob der Philosophie) und eine *divisio philosophie* (Wissenschaftseinteilung) vorgelegt werden. Während Dante die beiden ersten Programmpunkte im dritten Traktat ausführt, widmet er einen ansehnlichen Teil des zweiten Traktats der Wissenschaftseinteilung, zu der ihm die allegorische

¹⁵ Collatio II, § 7, Obras de San Buenaventura, III, Madrid 1972, S. 202.

¹⁶ Einleitung zu PhB 466a, S. LXXXVIII–XCIX.

¹⁷ Vgl. C. Lafleur / J. Carrier, L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle. Autour du ‚Guide de l'étudiant‘ du ms. Ripoll 109, Actes du colloque international édités avec un complément d'études et de textes par Claude Lafleur avec la collaboration de Joanne Carrier, Turnhout 1997.

Deutung des Anfangs jenes Gedichts, das dem Traktat vorangestellt wird, die Möglichkeit bietet: „Ihr, die ihr denkend den dritten Himmel bewegt“.

Der Ausdruck ‚Himmel‘, so lehrt das 13. Kapitel (S. 145f.), meint die Wissenschaften, und diese Identifikation verführt Dante dazu, eine originelle Wissenschaftseinteilung vorzulegen, in der Dante eine Korrespondenz zwischen dem Himmelsgewölbe mit seinen Sphären und den Wissenschaften ausführlich entwickelt. Wie Thomas Ricklin nachgewiesen hat¹⁸, gibt es durchaus Vorlagen zu diesem Versuch, das Weltgebäude als Schlüssel zu einer Wissenschaftseinteilung zu benutzen. Dennoch erlaubt dieser Teil von Dantes Schrift einen lehrreichen Einblick in die Besonderheit und Eigenheit seines Philosophiekonzepts.

Dantes der Tradition verpflichtetes Verständnis des Kosmos liefert dazu den Leitfaden: Auf die sieben Planetenhimmel folgen nach dieser Konzeption der Fixsternhimmel, der Kristallhimmel und das Empyreum, so daß sich ein Gefüge von zehn Himmeln ergibt, deren Verhältnis zu den Wissenschaften Dante folgendermaßen zusammenfaßt:

Die sieben ersten [Himmel] entsprechen den sieben Wissenschaften des Trivium und des Quadrivium, also Grammatik, Dialektik, Rhetorik Arithmetik, Musik, Geometrie und Astronomie. Der achten Sphäre, d.h. dem Fixsternhimmel entspricht die Naturwissenschaft, die Physik heißt, und die erste Wissenschaft, die Metaphysik heißt; und der neunten Sphäre entspricht die Wissenschaft der Moral; und dem ruhenden Himmel entspricht die göttliche Wissenschaft, die Theologie genannt wird. (II, xiii, 8; S. 147)

In diesem Rahmen ist es nicht möglich, Dantes Entfaltung dieser Wissenschaftseinteilung in all ihren signifikativen Aspek-

¹⁸ *Das Gastmahl* II, PhB 466b, S. 237–274.

ten zu präsentieren, ich hebe, in einer kaum zu legitimierenden Willkür, nur wenige Punkte hervor, die mir bedeutsam scheinen:

1. Dem Mondhimmel entspricht die Grammatik. Seinen eigenen methodischen Regeln folgend, erwähnt Dante zwei Eigenschaften des Himmels, die eine Ähnlichkeit mit der Grammatik aufweisen. Am Mond, so meint Dante, fallen uns im Vergleich mit den anderen Sternen nicht nur die Mondflecken, sondern auch die Mondphasen auf:

Und diese beiden Eigenschaften hat die Grammatik: denn wegen ihrer Unendlichkeit können die Strahlen der Vernunft in ihr an kein Ende gelangen, vor allem bezüglich der Vokabeln; und sie leuchtet mal von hier und mal von da, insofern als gewisse Vokabeln, gewisse Deklinationen und gewisse Konstruktionen jetzt in Gebrauch sind, die es früher nicht waren oder es bereits waren und wieder sein werden. (II, xiii, 10; S. 147)

In diesen Sätzen zur Veränderlichkeit der Sprachen kommt nicht nur Dantes Interesse am Phänomen der Sprache zum Ausdruck, sondern überhaupt seine Sensibilität für die menschliche Endlichkeit und Geschichtlichkeit. Wie kaum ein anderer Philosoph des Mittelalters hat Dante über diesen Aspekt der Sprache nachgedacht, wie die Rede Adams im 26. Gesang des *Paradiso* bestätigt, wo in eindeutiger Weise einerseits der Mensch als Spracherfinder und andererseits die notwendige Variabilität der Sprachen betont wird.¹⁹

In seiner lateinischen Schrift *De vulgari eloquentia*, die ausschließlich dem Problem der Sprache gewidmet ist, wird die Problematik der nachbabelischen Sprachentwicklung ausführlich untersucht, und der italienische Philosoph legt die Vielfältigung der Sprachen nicht nur, wie es üblich ist, als eine

¹⁹ *Paradiso* XXVI, 124–142. Vgl. dazu R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Fribourg/Paris 1996, S. 207–214.

göttliche Strafe aus, sondern versucht dafür eine vernünftige Erklärung zu geben, die er in der menschlichen Natur entdeckt:

Da aber alle unsere Sprachen [...] nach jener Verwirrung, die nichts anderes war als das Vergessen der früheren [Sprache], nach unserem Gutdünken neu gebildet wurden und da der Mensch ein äußerst unstetes und veränderliches Lebewesen ist, können sie weder dauerhaft noch beständig sein, sondern müssen sich wie anderes, was zu uns gehört, zum Beispiel Sitten und Gebräuche, aufgrund des Abstandes von Ort und Zeit verändern. (I, ix, 6; S. 58)

Dante liefert hier eine innovative Deutung der allen Philosophen seit Aristoteles geläufigen These, die menschliche Sprache sei *ad placitum* entstanden. Seine Auslegung ist vor allem deshalb bedeutsam, weil sie einerseits von einer besonderen Sensibilität für den geschichtlichen Wandel zeugt und andererseits dieser Faktizität durchaus etwas Positives abzugewinnen vermag.

2. Die Logik, die Dialektik, kann mit dem Merkurhimmel verglichen werden. Dante war von der Logik fasziniert. Was an einer Stelle des *Inferno* Guido da Montefeltro Dante an den Kopf wirft, ist auch ein Einwurf Dantes an seinen Leser:

Forse, tu non pensavi ch'io logico fossi, /

Du hast wohl nicht daran gedacht, daß auch ich Logiker bin.²⁰

Wie sehr ihm Logik am Herzen liegt, läßt sich hundertmal in seinem Werk bestätigen, wohl am eindrucklichsten in der *Monarchia*. Besonders auffallend ist der Gebrauch der Logik im dritten Buch des politischen Traktats, wo Dante die biblischen Argumente zugunsten der päpstlichen *plenitudo potestatis*, der Idee der Päpstlichen Weltregierung, mit dem Nachweis logi-

²⁰ Inferno XXVII, 123. Ich zitiere die Übersetzung von Kurt Flasch, Frankfurt/M. 2011.

scher Fehler in der Argumentation der Gegner zurückweist.²¹ Vielleicht noch überraschender ist ein anderes Beispiel der Präsenz der Logik im Werk Dantes. Im ersten Teil des 26. Gesangs des *Paradiso* wird der dritte Teil des theologischen Magisterexamins Dantes vorgestellt. Nachdem ihn die Apostel Jakob und Petrus vorher über den Glauben und die Hoffnung befragt haben, prüft ihn Johannes hier über die Liebe. Dante beantwortet die Prüfungsfrage mit einem kurzen Diskurs, der zu den wichtigsten Passagen der Komödie überhaupt gehört, weil darin die These entwickelt wird, Gott sei als das höchste Gut die Ursache der größten Liebe; er ist der unbewegte Beweger der bewegten Welt und des sich bewegenden Menschen. Wer diese Verse, in denen nach Dantes eigener Aussage die Übereinstimmung von Vernunft und Glaube zum Ausdruck kommt, mit Genauigkeit liest, stellt fest, daß die entsprechenden Terzinen sich als ein Syllogismus lesen lassen, der ohne Schwierigkeit rekonstruiert werden kann.²²

3. Die Ausführungen zur Arithmetik, die mit der Sonne verglichen werden kann, verdeutlichen einmal mehr, wie sehr Dante dieses Gestirn schätzt, das ja bekanntlich im letzten Vers der *Commedia* Erwähnung findet, wenn er von der Liebe spricht, die die Sonne und die anderen Gestirne bewegt. An der Stelle des *Gastmahls*, wo von der Arithmetik die Rede ist, wird hervorgehoben, daß die Arithmetik alle anderen Wissenschaften erhelle, genauso wie die Sonne alle anderen Sterne erleuchte (II, xiii, 15–17; S. 148 f.). Daß er sich mit der Frage der Sonnenstrahlen auseinandergesetzt hat und sie richtig verstanden wissen will, das belegt neuerdings eine aufschlußreiche Stelle aus dem dritten Buch der *Monarchia*. Der Passus, auf den

²¹ Vgl. dazu *Monarchia* III, viii, S. 206–210 und den Kommentar S. 322 f.

²² Zu diesem Passus vgl. R. Imbach, S. Maspoli, „Philosophische Lehrgespräche in Dantes *Commedia*“, in: *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter*, hg. von K. Jacobi, Tübingen 1999, S. 318–321.

ich anspiele, bezieht sich auf die allegorische Auslegung von Sonne und Mond zugunsten der weltlichen Herrschaft des Papstes.²³ Die überraschend ausführliche Kritik an diesem Argument besteht vornehmlich aus einer Kritik am Mißbrauch allegorischer Deutungen und endet schließlich mit einer Bemerkung zu dem, was wir die Selbständigkeit des Mondes nennen können. Der Mond, so argumentiert Dante hier, ist nicht nur ontologisch von der Sonne unabhängig, sondern auch seine Bewegung hängt nicht von der Sonne ab. Vor allem aber besitzt er selbst ein gewisses Licht.²⁴ Wenn Dante hier eine fragwürdige kosmologische Erklärung heranzieht, um die theokratische Lehre zu bekämpfen, so bestätigt dies vor allem, daß er an Fragen der Astronomie in besonderem Maße interessiert war. Dies wird nicht nur durch die Diskussion zur Erklärung der Mondflecken bestätigt, mit denen sich Beatrice in einer ausführlichen Rede im 2. Gesang des *Paradiso* beschäftigt und wo sie Dantes frühere diesbezügliche Thesen kritisiert, sondern vor allem durch das Urteil, das Dante in der Wissenschaftseinteilung des *Gastmahls* über die Astronomie ablegt, wenn er sagt, so wie der Saturn der höchste aller Planeten sei, komme auch der Astronomie unter den sieben freien Künsten der erste Rang zu: Zur Begründung dieses Vorranges beruft sich Dante auf Aristoteles, nach dem der Rang einer Wissenschaft durch den Adel ihres Gegenstandes und den Grad ihrer Gewißheit bestimmt wird. Da die Astronomie von der vorzüglichsten aller Bewegungen – der Himmelsbewegung – handelt, kommt ihr also dieser Rang zu und sie stützt sich auf die sichersten wissenschaftlichen Prinzipien (II, xiii, 28; S. 151).

4. Ein letzter Aspekt von Dantes Wissenschaftseinteilung verdient unsere Beachtung. Wie ich bereits erwähnt habe, werden die drei höheren Himmelsphären mit der Physik, der

²³ *Monarchia* III, ix, 3; S. 190f.

²⁴ *Ebd.*, iv, 17–20; S. 197.

Metaphysik, der Moralphilosophie und der Theologie verglichen. Physik und Metaphysik werden dem Fixsternhimmel zugeordnet, während die *filosofia morale* nach Dantes Urteil mit dem Kristallhimmel zu vergleichen ist. Um die Bedeutung dieser Anordnung richtig einzuschätzen, muß daran erinnert werden, daß der Kristallhimmel alle Himmelbewegungen ordnet, d. h. letztlich auch für das gesamte Werden und Vergehen in der irdischen, sublunaren Welt, das von der Himmelsbewegung abhängt, verantwortlich ist. Ein Stillstand des *primo mobile*, des Kristallhimmels, hätte deshalb unabsehbare Folgen:

tatsächlich wäre hier unten kein Werden und Leben von Lebewesen und von Pflanzen; es gäbe weder Nacht noch Tag, noch gäbe es Wochen, Monate und Jahre, sondern das ganze All wäre in Unordnung und die Bewegung der anderen Himmel wäre vergebens. (II, xiv, 17; S. 155)

Die Tragweite des Vergleichs des Kristallhimmels mit der Moralphilosophie wird mittels dieser Präzisierung in ihrer Bedeutung verständlicher: Die Moralphilosophie wird an Stelle der Metaphysik zur Ersten Philosophie erhoben. Welch entscheidende Konsequenzen dieser Vorrang der praktischen Philosophie gegenüber der theoretischen Philosophie mit sich bringt, wird aus der Erklärung deutlich, die Dante vorträgt:

Und nicht anders wären, würde die Moralphilosophie aufhören, die anderen Wissenschaften eine gewisse Zeit lang verborgen, und es gäbe weder Werden von Glück noch glückliches Leben. (II, xv, 18; S. 155)

Die gesamte Philosophie wäre, so müssen wir folgern, umsonst erfunden worden. Wenn wir berücksichtigen, daß das Syntagma *filosofia morale* im Sinne Dantes die politische Philosophie nicht nur einschließt, sondern daß die politische Philosophie die praktische Philosophie vollendet, dann wird deutlich, daß sich hier ein einschneidender Wandel der Philosophiekon-

zeption vollzieht, dessen Quintessenz im Satz „Die Sittlichkeit ist die Schönheit der Philosophie“ (III, xv, 11; S. 212) prägnant zum Ausdruck kommt. Nach Dante, das müssen wir festhalten, ist nicht die Metaphysik die höchste Wissenschaft, sondern die Praktische Philosophie. Es ist nicht übertrieben, hier von einem eindeutigen Primat der praktischen Vernunft zu sprechen.

Dantes Philosophie der Sprache

Wiewohl der erwähnte Aspekt seiner Philosophie nicht überschätzt werden kann, möchte ich im folgenden einen anderen, nicht weniger faszinierenden Aspekt in den Vordergrund stellen, ich meine Dantes Neubesinnung auf das Problem der Sprache, d.h. aber auf den Gegenstand der trivialen Künste, in denen die richtige, die wahre und die schöne Rede behandelt wird. Welches ist der originelle Beitrag Dantes zur sprachphilosophischen Reflexion? Ich möchte sechs Aspekte hervorheben:

1. Dante hat explizit die Sprache der Philosophie zu einem philosophischen Thema gemacht. Das *Gastmahl*, Dantes erste explizit philosophische Schrift, ist zwar keineswegs der erste philosophische Traktat, der in der Volkssprache verfaßt wurde²⁵, aber es ist der erste und für lange Zeit einzige Traktat, der das Problem des Philosophierens in der Volkssprache zum Gegenstand philosophischen Nachdenkens erhebt. Dieses Interesse hängt damit zusammen, daß Dante sich fragt, wer die Adressaten seiner philosophischen Belehrung seien und ausdrücklich festhält, daß er sich an jene wendet, denen aufgrund der „Sorge um die Familie und um die Gemeinschaft“ der Weg zu den Universitäten und den Ordensschulen, wo das „Brot der

²⁵ Zu diesem Thema vgl. R. Imbach, *Laien in der Philosophie des Mittelalters*, Amsterdam 1989; R. Imbach, C. König-Pralong, *Le défi laïque. Existe-t-il une philosophie laïque au Moyen Age?*, Paris 2013.

Engel“ in lateinischer Sprache aufgetischt wird, versperrt ist (I, i, 7; S. 80). Dante ergänzt diese prinzipielle Überlegung zum Adressatenkreis der Philosophie durch eine Rechtfertigung für die Verwendung der italienischen Muttersprache. Zwar erkennt Dante an dieser Stelle den Vorrang des Lateinischen an, weil es eine bleibende und unvergängliche Sprache ist (I, v, 7; S. 91), aber eine lateinische Schrift hätte dem Vorhaben einer Belehrung der vielen Menschen nicht gedient, weil das Latein wiederum nur von einer kleinen Minderheit verstanden worden wäre (I, vii, 12; S. 96).

Daraus darf die Konsequenz gezogen werden, daß die italienische Volkssprache ein mögliches Vehikel philosophischer Lehre und philosophischen Lehrens sein kann und soll. Er hat mit dem *Convivio* also nicht nur die Schulphilosophie in eine andere Sprache übersetzt, sondern hat in diesem Prozeß der Übertragung zugleich das Selbstverständnis der Philosophie transformiert. In der Tat, wenn wir unter Philosophie nicht nur ein solitäres Nachdenken, wenn wir unter Philosophie auch eine Lehre verstehen, die vermittelt werden soll und kann, dann gehört die Erörterung der Möglichkeiten und Bedingungen der Vermittlung ebenfalls zum philosophischen Geschäft. Daß die Frage der Sprache der Philosophie dabei nicht vernachlässigt werden darf, hat Dante in diesem Werk in exemplarischer und einzigartiger Weise gezeigt.

2. Es mag durchaus richtig sein, daß Dante einen anerkanntwertigen Beitrag zur Popularisierung der Philosophie geleistet hat. Dies schließt indessen noch keineswegs ein, er habe auch Beachtenswertes im Bereich der Philosophie der Sprache geleistet. In einer ersten Antwort auf diesen durchaus berechtigten Einwand kann darauf hingewiesen werden, daß Dante den sprachlichen Zeichen nicht nur einen eigenen Traktat widmen will, sondern sie in *De vulgari eloquentia* ausdrücklich als den „edlen Gegenstand“ seines Traktates bezeichnet (I, iii, 3; S. 48). Die Sprache erscheint nicht nur, wie beispielsweise bei

Aristoteles, als Substitut der Gegenstände, die wir nicht immer mitbringen können, oder als Ausdruck der Gedanken, wie das semantische Dreieck desselben Stagiriten nahelegt, sondern gewinnt einen Eigenwert, der auch die augustinische Sprachskepsis²⁶ überwindet. Ein Passus im *Convivio* (I, xiii, 4; S. III), wo Dante daran erinnert, daß er sein Dasein der Sprache seiner Eltern verdanke, mag verdeutlichen, welche Bedeutung Dante der sprachlichen Verständigung zumißt:

Diese meine Volkssprache war die Vermählerin meiner Erzeuger, die sich in dieser [Sprache] verständigten, so wie das Feuer die Vorbereitung des Eisens für den Schmied ist, der das Messer macht; wodurch offensichtlich ist, daß [die Volkssprache] meiner Zeugung beigestanden hat und so eine Ursache meines Seins ist.

Philosophisch gesehen sind möglicherweise diese beiden Hinweise noch zu oberflächlich, um die Relevanz und Besonderheit der sprachphilosophischen Reflexion Dantes zu belegen. Auch wenn eingeräumt wird, Dante habe die Sprache des Menschen als einen besonders wichtigen Gegenstand des Philosophierens eingestuft, was nicht bestritten werden kann, bleibt zu prüfen, ob er tatsächlich neue Fragen gestellt und originelle Thesen vertreten hat.

3. Nach Dante ist die Sprache der „herausragende Akt des menschlichen Geschlechts“ (egregius actus humani generis; I, iv, 3; S. 49). Im zweiten und dritten Kapitel der Schrift *Von der Beredsamkeit in der Volkssprache* will Dante die These beweisen, daß von allen Seienden allein der Mensch Sprache hat (S. 46–48). Dantes Beweisgang beruht auf drei Voraussetzungen. Die erste dieser Voraussetzungen besteht in einem hierarchischen Wirklichkeitsverständnis, dem gemäß der Mensch zwischen einer-

²⁶ Dieser Aspekt wird stark betont von K. Kahnert, *Entmachtung der Zeichen? Augustin über Sprache*, Amsterdam 2000.

seits Engeln als rein geistigen Substanzen und den Tieren andererseits steht. In der *Monarchia* wird dieser Sachverhalt mit dem Bild des Horizontes ausgedrückt: Der Mensch ist gleichsam der Horizont zwischen der niederen und der oberen Welt.²⁷

Die zweite Voraussetzung ist in Dantes Konzeption der kosmischen Ordnung zu suchen: Er geht davon aus, daß im geordneten Universum alles seinen ihm zukommenden Platz sowie seine in das Gesamtziel des Ganzen eingefügte Aufgabe besitzt. Dieser Gedanke einer streng teleologisch durchstrukturierten Wirklichkeit kommt im Werk Dantes immer wieder vor. Er ist zusammengefaßt im berühmten Satz aus *De anima* III, 9; 432b 21, den Dante oft zitiert: „Die Natur tut nichts vergebens, es fehlt ihr nichts Notwendiges, noch gibt es Überfluß an Unnützem“.²⁸

Als Drittes ist Dantes Auffassung der Sprache zu nennen. Sie wird I, ii, 3 erklärt, wenn Dante sagt: „Wenn wir sprechen, dann wollen wir ändern den Begriff unseres Geistes erklären“ (S. 46). Dieses Sprachverständnis, das die Beziehung zum ändern als Adressaten in den Vordergrund stellt, ist für Dante von grundlegender Bedeutung. Es geht ursprünglich auf Platon zurück, aber Dante hat diese Konzeption wahrscheinlich direkt von Thomas übernommen, der sagt: „Mit einem anderen sprechen, das ist nichts anderes als den Begriff des Geistes einem anderen mitteilen“.²⁹

²⁷ *Monarchia* III, xv, 3; S. 241–243.

²⁸ Zur Bedeutung des Aristoteles im Schrifttum Dantes vgl. Einleitung zu Band 466d, S. XII–XXVIII.

²⁹ *Summa theologiae* I, q. 107, art. 1. Vgl. ebenfalls *Gastmahl* I, v, 12; S. 97. Zur Sprache der Engel vgl. B. Roling, *Locutio angelica*. Die Diskussion der Engelsprache als Antizipation einer Sprechakttheorie in Mittelalter und Früher Neuzeit, Leiden 2008; I. Rosier-Catach, „Le parler des anges et le nôtre“, in: S. Caroti u. a., *Ad ingenii acuitionem*. Studies in honour of Alfonso Maierù, Louvain-la-Neuve 2006, S. 377–401; „Il n’a été qu’à l’homme donné de parler. Dante, les anges et les animaux“, in: J. Biard / F. Mariani, *Ut philosophia poiesis*. Questions phi-

Auf der Grundlage dieser drei Voraussetzungen vollzieht sich der Gedankengang Dantes in zwei Schritten: Zuerst wird gezeigt, daß für die Engel und die Tiere die Sprache nicht notwendig ist (Kapitel ii, S. 46); danach weist Dante nach, daß die Sprache für die Menschen notwendig ist (Kapitel iii, S. 48).

Im Gegensatz zum größten Teil der theologischen Tradition sagt Dante, es sei nicht angebracht, eine Sprache der Engel zu postulieren. Für die Mitteilung ihrer Gedanken genüge ihr Intellekt oder aber das Sehen der Gedanken der anderen im göttlichen Intellekt. Die Besonderheit von Dantes These wird deutlich, wenn sie verglichen wird mit den Argumentationen der Theologen zugunsten einer Sprache der Engel: Nach der Auffassung von Thomas und Bonaventura beispielsweise genügt ein Willensakt, um eine Kommunikation mit einem andern Engel zu provozieren.³⁰ Die Sprache ist das Mitteilenwollen der Engel. Thomas nennt diesen Willen zur Mitteilung des Gedankens die „Sprache der Engel“. Dante, der offensichtlich dem Aspekt des Willensaktes in diesem Zusammenhang weniger Beachtung schenkt, leugnet die Möglichkeit einer Kommunikation der Engel keineswegs, aber er weigert sich, diese Übermittlung von Gedanken Sprache (*locutio*) zu nennen, weil zum Sprechen notwendigerweise ein sinnlich wahrnehmbares Zeichen gehört.

Bei den Tieren liegt die Sache anders.³¹ Die Tiere einer gleichen Art haben identische, determinierte Aktionen und Reak-

losophiques dans l'œuvre de Dante, Pétrarque et Boccace, Paris 2008, S. 13–37; „Une forme particulière de langage mental, la *locutio angelica*, selon Gilles de Rome et ses contemporains“, in: J. Biard, *Le langage mental du Moyen Âge à l'âge classique*, Mouvain 2009, S. 60–93.

³⁰ Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I, q. 107, art. 1.

³¹ Zur Sprache der Tiere in der mittelalterlichen Philosophie vgl. U. Eco, R. Lambertini, C. Marmo, C. Tabarroni, „On animal language in the medieval classification of signs“, in: *On the Medieval Theory of Signs*, hg. von U. Eco und C. Marmo, Amsterdam 1989, S. 3–41.

tionen, so daß durch diese Identität eine minimale Verständigung gewährleistet ist. Unser Autor greift den traditionellen Gedanken auf, daß das Verhalten der Menschen nicht durch die Art bestimmt ist, und wertet ihn aus, um zu beweisen, daß Tiere, deren Laute nur Lust und Unlust zum Ausdruck bringen, keine Sprache brauchen.

Wenn also sowohl die Tiere wie die Engel keine Sprache brauchen, wie läßt sich die Notwendigkeit der Sprache bei den Menschen nachweisen? Die Körperlichkeit verhindert die intellektuelle Transparenz, die bei den Engeln vorausgesetzt wird. Die menschlichen Aktionen und Reaktionen dagegen sind nicht rein instinktiv, wie bei den Tieren, sondern hängen vom Verstand ab. Wenn Dante in diesem Kontext von *ratio* spricht, dann versteht er diesen Ausdruck als *terminus technicus* für das diskursive Erkenntnisvermögen, das den Menschen als solchen auszeichnet. „Homo ... ratione movetur“ (I, iii, 1; S. 48) – dies bedeutet, daß das menschliche Handeln ein Zusammenspiel von Erkennen und Wollen einschließt: Unterscheidung (*discretio*), Urteil (*iudicium*) und Wahl (*electio*) als drei Schritte, die zum Handeln führen, schließen die Freiheit ein, so daß ein Mensch die Gedanken eines anderen nicht voraussehen und erraten kann. Freiheit einerseits und Körperlichkeit andererseits machen also die Sprache für die Kommunikation unter den Menschen notwendig. Aus der Stellung des Menschen zwischen Engel und Tier, aus seiner Stellung als *animal rationale*, ergibt sich Dantes Verständnis der Sprache als sinnlich-vernünftiges Zeichen: „rationale signum et sensuale“ (I, iii, 2; S. 48).

Auch wenn Dante diese Doppelbestimmung der Sprache als sinnliches und vernünftiges Zeichen, das den Gedanken des einen Menschen einem andern zu vermitteln fähig ist, von der Tradition übernimmt und die augustinische Auffassung des Zeichens³² voraussetzt, setzt er andere Akzente. Die Sprache

³² Vgl. S. Vecchio, *Le parole come segni*. Introduzione alla linguis-

der Menschen ist nicht nur, wie es bei Thomas und in der Tradition manchmal scheint, eine im Vergleich zur Transparenz der reinen Geister unvollkommenere Form der Kommunikation, sondern sie wird positiv als die dem Menschen gänzlich angemessene und entsprechende Möglichkeit der Kommunikation interpretiert, eine Möglichkeit, die Dante schon deshalb anders bewertet, weil er sie zum Gegenstand eines selbständigen Traktates macht: Das Sprechen ist der „herausragende Akt des menschlichen Geschlechts“ (I, iv, 3; S. 49).

Wenn Dante die sprachlichen Zeichen zum konkreten Untersuchungsgegenstand seiner Schrift erhebt, dann ist auch sein Gesichtspunkt sowie seine Intention eine ganz andere als diejenige der Theologen und Philosophen seiner Zeit, deren Lehren er aufgreift und verwandelt. Die Theologen haben die Probleme der Sprache im Kontext theologischer Fragen, namentlich der Trinitätstheologie, der Angelologie und der Sakramentenlehre, erörtert; die Philosophen haben sie im Zusammenhang mit der Auslegung vornehmlich Aristotelischer Schriften diskutiert. Dante verselbständigt das Thema der Sprache, löst es von seinem theologischen und vom bisherigen philosophischen Kontext ab. Er transformiert diese Thematik gleichsam in ein Stück konkreter Anthropologie, denn seine Reflexion über die Sprachfähigkeit des Menschen steht ganz im Dienst eines kulturellen und politischen Programms.

4. Dante verleiht der trivialen Forschung eine gesellschaftliche und politische Dimension. Es ist fast überflüssig, an diesen wohl berühmtesten Aspekt der Schrift zu erinnern. Dante entwickelt die Idee eines *vulgare illustre*, das will heißen einer italienischen Hochsprache, die die Vorteile des Latein mit denjenigen der Volkssprache verbinden soll. Das Ziel dieser Hoch-

tica agostiniana, Palermo 1994; S. Meier-Oeser, Die Spur des Zeichens: das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Berlin 1997, S. 1–34.

sprache ist ein zweifaches: Das geregelte Italienische soll nicht nur den Status einer edlen Sprache der Dichtung erreichen, sondern auch als mögliches Vehikel der Wissensvermittlung in den Blick kommen.³³

5. Im Zuge der Reflexion zur Sprache in ihren verschiedenen Dimensionen der Kommunikation stößt Dante auf eines seiner wichtigsten Themen, den durch die Vernünftigkeit des Menschen ermöglichten und geforderten Kosmopolitismus. In einer der ergreifendsten und schönsten Stellen seines Werkes erinnert er zum einen an die Macht der Liebe zu Florenz, seiner Heimat, zum anderen aber gibt er zu bedenken, daß das Studium der Dichter und Denker sowie die Universalität der Vernunft ganz andere Horizonte eröffnen, die den in Florenz geborenen Dichter zum Bürger der Welt machen:

(3) Wir hingegen, denen die Welt Heimat ist wie den Fischen das Meer, obschon wir aus dem Arno tranken, bevor wir Zähne hatten, und Florenz so sehr lieben, daß wir, weil wir es liebten, ungerechte Verbannung erdulden, wollen bei der Urteilsfindung mehr das Gewicht der Vernunft als dasjenige der Sinne berücksichtigen. Und obschon es für unsere Lust und für die Befriedigung unserer Sinnlichkeit auf Erden keinen lieblicheren Ort als Florenz gibt, wälzten wir die Bände der Dichter und anderen Schriftsteller durch, in denen die Welt im Ganzen und in ihren Teilen beschrieben wird, und dachten über verschiedene Lagen der Orte auf der Welt und ihre Beziehung zu beiden Polen und zum Äquator nach. Dabei erwägen wir und gelangen zur festen Ansicht, daß es viele edlere und köstlichere Gegenden und Städte als die Toskana und Florenz gibt, von wo wir stammen und Bürger sind, und daß viele Völker und Stämme sich einer erfreulicheren und nützlicheren Sprache bedienen als die Italiener. (I, vi, 3; S. 51 f.)

³³ Zur Interpretationsgeschichte des Werkes vgl. I. Pagani, *Le teoria linguistica di Dante*, Napoli 1982.

Die Vernunft lehrt den Menschen, sogar das, was er am meisten liebt, in seiner Begrenztheit zu sehen und zu überschreiten auf das hin, was allen Menschen gemeinsam ist.

6. Ein Hinweis auf einen der schwierigsten Sätze der Schrift über die Volkssprache eröffnet den Blick auf einen weiteren faszinierenden Gedanken: „nam in homine sentiri humanius credimus quam sentire“, „denn wir glauben, für den Menschen sei das Wahrgenommenwerden menschlicher als das Wahrnehmen“ (I, v, 1; S. 51). Dieser Satz wird in einem präzisen Kontext formuliert. Es geht um die Frage, zu wem der erste Mensch zuerst gesprochen habe. Dante begründet die These, daß die ersten Worte Gott galten, mit diesem Satz: Der erste Akt des Menschen ist das Sprechen; er vollzieht gleich am Anfang den würdigsten seiner Akte. Aber noch wunderbarer als das Sprechen ist das Gehörtwerden: Das Sprechen ist auf einen anderen ausgerichtet, aber es erreicht seine Vollendung, wenn der Sprechende gehört wird. Das Gehörtwerden ist die Vollendung des Sprechens.

Die Selbstbegrenzung der Philosophie

Dante kennt zweifelsohne die thomistische Lehre vom Glück des Menschen sowie die Theorie einiger radikaler Aristoteliker, nach der das vollendete Glück in der philosophischen Betrachtung erreicht werden kann³⁴: Nach der Lehre des Thomas verwirklicht sich das von Aristoteles angekündigte Glück erst im Jenseits, nach dem Tod in der *visio beatifica*. Auch mit der Auffassung der *artista*, wie sie beispielsweise in der kleinen

³⁴ Vgl. dazu die Einleitung, S. 8–42, zu: Thomas d’Aquin, Boèce de Dacie, *Le bonheur, textes introduits, traduits et annotés* par Ruedi Imbach et Ide Fouche, Paris 2005. Zur thomistischen Glückslehre vgl. ebenfalls Thomas von Aquin, *Über das Glück* (Summa theologiae I-II, q. 1–5), Übersetzt, mit einer Einleitung und einem Kommentar herausgegeben von Johannes Brachtendorf, Hamburg 2013 (PhB 647).

Schrift des Boethius von Dacien *De summo bono* vertreten wird, war er zweifelsohne vertraut, aber der italienische Philosoph teilt weder den diesseitigen Optimismus des Boethius noch die auf das Jenseits vertagte Hoffnung des Thomas. Er hat sich für einen *dritten Weg* entschieden, indem er seine Leser zu einer erkenntnistheoretischen Prüfung einlädt, die sowohl die Position des Thomas als auch jene der radikalen Aristoteliker korrigiert. In der Philosophie des Thomas besteht eine unüberwindliche Spannung zwischen dem unbegrenzten menschlichen Verlangen nach einer vollendeten Erkenntnis des vollkommenen Erkenntnisgegenstandes und dem gegenwärtigen, an die sinnliche Wahrnehmung gebundenen menschlichen Erkenntnisvermögen. Dante teilt die thomistische Einschätzung der menschlichen Möglichkeiten, aber er will, hier den Philosophen folgend, mit größerer Klarheit die Kompetenzen der Philosophie und der Theologie voneinander trennen. In die Zuständigkeit des Philosophen gehört nur und ausschließlich das, was die Vernunft zu erfassen vermag. Wiewohl er aber die klare methodische Trennung von Philosophie und Theologie der Philosophen akzeptiert, lehnt er sowohl deren Optimismus als auch deren Elitismus ganz entschieden ab. Er glaubt nicht, daß die vollkommene Erkenntnis, von der die Philosophen träumen, in diesem Leben möglich ist, und er sucht nach einer Philosophie, die das Glück hienieden nicht einer kleinen handverlesenen Gruppe von Auserwählten reserviert. Der Ausweg aus dem Dilemma gelingt ihm mittels einer zweifachen Korrektur, einerseits an der thomistischen These vom *unendlichen Verlangen nach Erkenntnis* und andererseits an der Auffassung, daß die Philosophie das *Privileg einer kleinen Gruppe Auserwählter* sei.

Die beiden Korrekturen kennzeichnen Dantes Philosophie als originelle Leistung. Zum ersten Punkt: Alle Scholastiker kennen und zitieren den Anfang der *Metaphysik*: „omnes homines natura scire desiderant.“ Thomas, den Dante besonders gut kannte, deutet diesen Satz derart, daß nach ihm dieses Verlan-

gen ein unbegrenztes natürliches Verlangen ist, das nur durch die Erkenntnis Gottes gestillt werden kann. Dante revidiert die hier gemachte Voraussetzung, indem er darauf hinweist, daß es Gegenstände gibt, die der Mensch nicht erkennen kann (was Thomas durchaus zugestehen würde), aber er fügt hinzu, daß der Mensch, von Natur aus, auch nicht danach verlange, sie zu erkennen³⁵:

Wo zu wissen ist, daß diese Dinge auf eine gewisse Art unseren Intellekt blenden, insofern sie bestätigen, daß es bestimmte Dinge gibt, die unser Intellekt nicht sehen kann, nämlich Gott, die Ewigkeit und die erste Materie; die ganz sicher gesehen werden und mit allem Glauben wird geglaubt, daß sie sind, aber was sie sind, können wir nicht begreifen und niemand kann sich, außer beinahe träumend und nicht anders, ihrer Kenntnis nähern. (*Gastmahl* III, xv, 6; S. 211)

Diesem ersten Gedankenschritt würde auch ein Thomist zustimmen. Die erste Materie liegt diesseits der Erkennbarkeit, Gott jenseits, der menschliche Intellekt verhält sich zu den höchsten metaphysischen Gegenständen wie der Nachtvogel zum Sonnenlicht. Statt wie Thomas zu behaupten, der Mensch verlange trotzdem nach deren Erkenntnis, formuliert Dante einen Zweifel:

³⁵ Zu den im Folgenden behandelten Problemen vgl. P. Porro, „Tra il ‚Convivio‘ e la ‚Commedia‘: Dante e il ‚forte dubitare‘ intorno al desiderio naturale di conoscere le sostanze separate“, in: A. Speer, D. Wirmer (Hrsg.), 1308. Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit, Berlin/New York 2010 („Miscellanea Mediaevalia“, 35), S. 629–660; „Avegna che pochi, per malecamminare, compiano la giornata“ L’ideale della felicità filosofica e i suoi limiti nel Convivio dantesco, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 59 (2012), S. 389–406. Der eben erschienene Band II *Convivio* di Dante, a cura di Johannes Bartuschat e Andrea Robiglio (Ravenna 2015), enthält wichtige Beiträge zum *Gastmahl*.

Tatsächlich können manche hier zweifeln, wie sich dies verhalte, daß die Weisheit den Menschen glücklich machen kann, wo sie doch dem Menschen gewisse Dinge nicht vollkommen zeigen kann; zudem ist es von Natur aus das Verlangen des Menschen zu wissen und ohne die Erfüllung dieses Wunsches kann er nicht glücklich sein. (III, xv, 7; S. 211)

Offensichtlich hat Dante die Aporie in der thomistischen Philosophie erkannt, aber er antwortet darauf anders als der Dominikaner:

Darauf kann man deutlich antworten, daß das natürliche Verlangen in jedem Ding dem verlangenden Ding entsprechend bemessen ist: ansonsten würde es sich selbst widersprechen, was unmöglich ist; und die Natur hätte es vergeblich geschaffen, was ebenfalls unmöglich ist.

Widersprüchlich wäre es, daß etwas Vervollkommnung verlangend, seine Unvollkommenheit verlangte; insofern es immer verlangen würde zu verlangen, und sein Verlangen nie zu erfüllen; in diesen Fehler verfällt der verfluchte Geizige und er bemerkt nicht, daß er verlangt, immer zu verlangen und dabei der Zahl naheilt, die unmöglich zu erreichen ist. Auch hätte die Natur es vergeblich geschaffen, denn es wäre auf kein Ziel hingeeordnet. Und deswegen ist das menschliche Verlangen in diesem Leben an jenem Wissen bemessen, das man hier erreichen kann, und diese Grenze überschreitet es nicht, außer er begeht einen Fehler, der außerhalb der Absicht der Natur liegt. (*Convivio* III, xv, 8–9; S. 211 f.)

Dieser Text erforderte einen ausführlichen Kommentar³⁶, der namentlich die implizierte Lehre, die Natur tue nichts vergebens, zu erklären hätte. Ich halte hier lediglich die in ihrer Bedeutung kaum zu überschätzende Hauptthese fest, die be-

³⁶ Vgl. den ausführlichen Kommentar von Cheneval PhB 466c, S. 397–431.

hauptet, der Mensch habe kein Bedürfnis nach metaphysischem Wissen:

Deswegen, da es unserer Natur nicht möglich ist, Gott zu kennen und von bestimmten anderen Dingen (zu wissen), was sie sind, verlangen wir von Natur aus nicht, dies zu wissen. Und damit ist der Zweifel ausgeräumt. (*Convivio* III, xv, 10; S. 212)

Man kann selbstverständlich diese Absage an die Metaphysik ablehnen, aber sie sollte in keinem Falle übersehen werden, da sie einer der kennzeichnendsten Aspekte von Dantes Umwertung und Umgestaltung der scholastischen Tradition darstellt. Daß diese Umwertung direkt mit der Neubewertung der praktischen Philosophie als erster Philosophie zusammenhängt, dies manifestiert die Fortsetzung des zitierten Textes, wo aus dem Gesagten der bereits zitierte Satz geschlossen wird, die Sittlichkeit sei die Schönheit der Philosophie.

Weitere Aspekte der Lehre im Gastmahl

Eine ganze Reihe weiterer Themen, die im *Gastmahl* verhandelt werden, verdienen Beachtung. Ich nenne drei:

1. Im Zusammenhang mit der Frage, welches die Autorität des Kaisers sei, diskutiert Dante die Frage: Welches ist eigentlich die Aufgabe eines Kaisers? Dante behandelt dieses Thema in recht ausführlicher Form in den Kapiteln iv und v des vierten Buches und vertritt die politisch folgenreiche These, eine Weltmonarchie sei für das Wohl der Menschheit notwendig. Mir erscheint in dieser Diskussion, die er in der *Monarchia* breit entfalten wird, vor allem der Gedanke bemerkenswert, daß für das Wohlergehen der menschlichen Gesellschaft das Zusammenwirken des Philosophen mit dem politischen Herrscher erforderlich sei: „Es möge sich die philosophische Autorität mit der kaiserlichen vereinigen, um gut und voll-

kommen zu herrschen“ (IV, vi, 18; S. 239). Dante entwirft hier das Modell einer Zusammenarbeit von Philosophie und Politik und behauptet, die politische Macht ohne philosophische Beratung sei blind und die philosophische Orientierung ohne die Politik sei erfolglos (Conv., IV, vi, 17; S. 238). Die Vorstellung einer Komplementarität von Politik und Philosophie darf als brauchbare Alternative zum platonischen Gedanken eines Philosophenkönigs gesehen werden. Dante betont nicht allein die eminent politische Dimension der Philosophie als solcher, sondern hebt zugleich die Notwendigkeit einer philosophischen Begleitung alles politischen Handelns hervor.

2. Ebenso beachtlich ist Dantes Kritik am Reichtum. Der Autor selber bezeichnet seinen diesbezüglichen Exkurs (xi–xiii) als eine Disputation gegen den Reichtum (IV, xii, 20; S. 262). Die Unvollkommenheit des Reichtums betrifft sowohl seinen Erwerb wie auch seinen Zuwachs und seinen Besitz (xi, 4; S. 254). Es ist bemerkenswert, daß Dante sich in seiner Diskussion in erster Linie auf philosophische Quellen beruft, nämlich außer Aristoteles auf Cicero, Senecas *Briefe an Lucilius* und das zweite und dritte Buch der *Consolatio* des Boethius, der vor allem die Hinfälligkeit der durch den Reichtum geweckten Hoffnungen kritisiert hat. Er begnügt sich nicht nur mit der Auskunft Senecas, der im wichtigen Brief 87, in dem die ausführliche Kritik am Reichtum entfaltet wird, festhält, daß die sittliche Vollkommenheit den Menschen über die mit dem Geld verbundene Sorge der Sterblichen erhebt, sondern setzt an die Stelle des Begehrens nach Gold und Geld die philosophische Sehnsucht, die wie ein ständig wiederkehrendes Leitmotiv das gesamte *Convivio* begleitet, ein Leitmotiv, das im ersten Satz der Schrift zum ersten Mal intoniert wird.

3. Der gesamte vierte Traktat kann als ein Disput über die *nobilitate* (Edelkeit, Adel) gelesen werden und trägt auch manche Züge einer eigentlichen Streitfrage im scholastischen Sinne. Es ist deswegen nicht erstaunlich, daß Dante in dieser Debatte

zuerst zwei falsche Auffassungen der Edelkeit widerlegt, bevor er seine eigene Konzeption vorträgt (ab Kapitel xvi). Die erste dieser beiden Fehlmeinungen, die dem Kaiser Friedrich II. zugeschrieben wird (IV, iii, 6; S. 227), behauptet, Edelkeit bestehe in altem Reichtum und guten Sitten. Der zweite Irrtum, der von der großen Mehrheit der Zeitgenossen geteilt wird, besteht darin, die *nobilitate* mit der Zugehörigkeit zu einem reichen, alt ehrwürdigen Geschlecht (IV, iii, 8; S. 227) zu verwechseln. Bei der Findung der wahren Auffassung der Edelkeit ist entscheidend, daß sie nach Dante etwas sein muß, daß das edle Subjekt *in sich* besitzen muß, damit ist jede Art der menschlichen Fremdbestimmung ausgeschlossen. Sie ist also weder etwas Ererbtes noch etwas, das andere Menschen verleihen. Ebenso wie die ökonomische ist deswegen die gesellschaftliche Auffassung der Edelkeit zu verwerfen. Dante argumentiert desweiteren für eine dynamische Konzeption, wenn er diese Qualität besonderer Art von den Wirkungen her verstehen will:

Und auf dem kürzesten Weg ist diese Definition, die wir suchen, anhand der Früchte erkennbar: Diese Früchte sind die moralischen und die intellektuellen Tugenden, deren Samen unsere Edelkeit ist. (IV, xvi, 10; S. 277)

Wenn die Edelkeit, die umfassender ist als die Tugenden, da in ihr auch physische Vorzüge enthalten sein können, schließlich als von Gott eingepflanzter „Samen des Glücks“ im Menschen definiert wird (xx, 9; S. 286), so darf diese Umschreibung nicht theologisch mißdeutet werden, als handelte es sich um eine bloße Gnadengabe Gottes im herkömmlichen Sinne.

Dante ist darum besorgt, nachdem er ausführlich die ererbte, die soziale oder die ökonomische Konzeption des Adels verworfen hat, mit großer Akribie, sowohl philosophisch wie theologisch, die Genese des edlen Subjekts zu erklären und zu beschreiben. Zwar kann sie als „Samen des Glücks, von Gott in die wohlgesetzte Seele gegeben“, beschrieben werden (IV,