

METAPHYSIK

Einleitung

Zur Geschichte der Disziplin

Geschichte der antiken und
mittelalterlichen Metaphysik

Die Metaphysik der Neuzeit: Renaissance
und Reformation im 16. Jahrhundert.

Der *Mos geometricus* als neue Methode der
metaphysischen Systembildung im 17. Jahr-
hundert: von Roger Bacon und Nikolaus von
Kues zu Descartes, Spinoza und Leibniz

Lutz Geldsetzer

HHU Düsseldorf 2017-2018

METAPHYSIK

Vorlesungen an der HHU Düsseldorf

(Stand: August 2018)

Teil I - IV

**Einleitung,
Antike und mittelalterliche Metaphysik,
Die Metaphysik der Neuzeit: Renaissance
und Reformation im 16. Jahrhundert.
Der Mos geometricus als neue Methode der metaphysischen Systembildung
im 17. Jahrhundert: von Roger Bacon und Nikolaus von Kues zu
Descartes, Spinoza und Leibniz.**

Prof. Dr. Lutz Geldsetzer

© L. Geldsetzer
2018

Kopien zum persönlichen Gebrauch und für Unterricht und Lehre erlaubt

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung

§ 1. Die Stellung der Metaphysik in der Architektonik der philosophischen Disziplinen und der Einzelwissenschaften.....	5
§ 2. Die Wissenschaftlichkeit der Metaphysik und der metaphysische Charakter der Wissenschaften.....	11
§ 3. Die Kriterien für metaphysische Prinzipien.....	14
§ 4. Die logischen Methoden metaphysischer Forschung: Deduktion und Induktion.....	20
§ 5. Definition der Disziplin Metaphysik.....	22

II. Zur Geschichte der Disziplin Metaphysik

§ 6. Die Bezeichnungen der Disziplin Metaphysik.....	24
§ 7. Die Epochen der Disziplin: 1. Vorsokratiker - 2. griechische Klassik - 3. mittelalterliche Philosophie. - 4. neuzeitliche Philosophie - 5. moderne Metaphysik	26

III. Zur Geschichte der metaphysischen Theorien

A. Die antike Metaphysik

§ 8. Die Leistungen der Vorsokratiker.....	33
§ 9. Die klassischen metaphysischen Systeme: Der Atomismus des Demokrit.....	37
§ 10. Die Ideenlehre Platons.....	41
§ 11. Die Metaphysik des Aristoteles.....	46
§ 12. Der Epikureismus.....	53
§ 13. Die Stoa.....	57
§ 14. Die Skepsis.....	62
§ 15. Der Platonismus und Neuplatonismus.....	69
§ 16. Der Ertrag der antiken Metaphysik.....	76

B. Die patristische Metaphysik

§ 17. Allgemeine Charakteristik 1. Die Kontinuität des antiken Neuplatonismus - 2. Die Dynamisierung des Seins - 3. Die Differenzierung des Geistes: subjektiver, objektiver und absoluter Geist – 4. Die negative Theologie – 5. Die platonische Wissenstradition.....	79
§ 18. Die christlichen Apologeten und Tertullian.....	89
§ 19. Die Metaphysik des Aurelius Augustinus.....	90

C. Die scholastische Metaphysik

§ 20. Die Metaphysik der Scholastik. Allgemeine Charakteristik.....	95
§ 21. Die metaphysischen Probleme der Scholastik.....	101
§ 22. Das Problem von Glauben und Wissen.....	102
§ 23. Das Gottesproblem.....	121
§ 24. Das Universalienproblem.....	126
§ 25. Das Individualienproblem.....	128
§ 26. Das Transzendentalienproblem.....	136
§ 27. Das Rationalismus-Voluntarismusproblem.....	143
§ 28. Das Problem der Mystik.....	149
§ 29. Der Ertrag der mittelalterlichen Metaphysik.....	155

D. Die Vakanz der Metaphysik in der Renaissance

§ 30. Was heißt „Renaissance“?.....	167
§ 31. Das neuzeitliche Menschenbild in der dritten (cusanischen) Wende zum Subjekt: Das Genie als menschlicher Gott.....	168
§ 32. Die Philosophie unter Führung der Philologie.....	174
§ 33. Die Philologie in der Theologischen Fakultät.....	177
§ 34. Die philologische Hermeneutik der Heiligen Schriften und die Umkehr des Verhältnisses von Glauben und Wissen.....	184
§ 35. Die Metaphorisierung der theologischen Dogmen durch das medizinische und juristische Wissen.....	192
§ 36. Die Ergebnisse der Renaissance für die Metaphysik.....	196

E. Die Metaphysik im 17. Jahrhundert.

§ 37. Der „Mos geometricus“ als neue Methode der metaphysischen Systembil- dung im 17. Jahrhundert: von Roger Bacon und Nikolaus von Kues zu Descartes, Spinoza und Leibniz.....	199-249
--	---------

Fortsetzung folgt

I. Einleitung

§ 1 Die Stellung der Metaphysik in der Architektonik der philosophischen Disziplinen und der Einzelwissenschaften

Womit der Anfang der Philosophie zu machen sei ist eine bedeutende und alte Frage des Philosophierens. Aristoteles hat sie schon so gestellt und so beantwortet, daß mit dem „Ersten“ der Anfang zu machen sei. Dabei unterschied er allerdings zweierlei Erstes, nämlich dasjenige, was „seiner Natur nach das Erste“ sei und dasjenige, was „für unsere Erkenntnis das Erste“ sei.

Wer nun zu philosophieren beginnt, der muß mit dem beginnen, was zuerst erkannt wird. Das sind die Gegenstände unserer sinnlichen Erfahrung. Platon hatte sie „Erscheinungen“ (phainomena) genannt. Was als sinnliche Erscheinung wahrgenommen und erkannt wird, verdankt sich nach Platon und Aristoteles der Verursachung durch etwas, was „seiner Natur nach“ früher und zuerst sein muß. Dieses zu erfassen und zu erkennen, kann dann für die Erkenntnis erst später kommen. Es ist daher „das Letzte“, was überhaupt erkannt werden kann, wenn es überhaupt erkannt werden kann. Und so kann Aristoteles feststellen: Was für uns als Erkennende das Erste ist, das ist seiner Natur nach das Letzte, und was seiner Natur nach das Erste ist, das ist für die Erkenntnis das Letzte.

Darin liegen schon einige Hinweise, wie im Abendland meistens philosophiert worden ist. Man muß schon die Welt kennen, um sich zu diesem „Ersten und Letzten“ vorzuarbeiten, und diese Arbeit der Erkenntnis ist das, was in der besonderen Disziplin der Metaphysik geleistet werden soll. Sie heißt so, weil sie „über das Physische, d. h. die Natur und die Naturerscheinungen hinausgeht“.

Die Welt und ihre Erscheinungen zu kennen und zu erkennen ist aber das Ergebnis wissenschaftlicher Forschung. Erst auf ihren Resultaten aufbauend läßt sich dann auch etwas darüber ausmachen, was „die Welt im Innersten

zusammenhält“, was die Erscheinungen verursacht und was letztlich ihr Ursprung und ihr „natürlich Erstes“ ist. Man nennt es seither nach lateinischem Ausdruck „Prinzip“. Nach griechischem Ausdruck hieß es „Arché“.

Sowohl das griechische „Arché“ wie das lateinische „Prinzip“ bringen mehrere Bedeutungen zum Ausdruck, die nachmals die metaphysische Erkenntnisarbeit gleichsam gesteuert haben. 1. das Erste im Sinne des Beginns und Anfangs. Und das wurde immer auch als zeitlicher Ursprung verstanden. 2. das Beherrschende, was am deutlichsten im griechischen Verbum „archein“, d. h. „herrschen“, ausgedrückt wird, im Lateinischen „Princeps“, „Herrscher“ wenigstens noch durchscheint. Das Herrschende wird dann als das „Wesen“ oder „Wesentliche“ verstanden. Dies braucht nicht mit dem Ursprung und zeitlichem Vorgang zusammenzuhängen. Aber es kann doch auch so verstanden werden, daß darin etwas vom Beherrschenden übergeht in dasjenige, was als Wesen von etwas verstanden wird und darin weiterhin vorhanden ist oder „anwesend“. Das verweist auf die Problematik der Kausalerklärungen, in denen es ja immer darum geht, ob und wie eine zeitlich vorausgehende „Ur-Sache“ in ihren späteren Wirkungen als immer noch anwesend oder wirkend zur Geltung kommen kann. Es ist eine Problematik, die bis heute keineswegs endgültig geklärt ist.

Unter heutigen Bedingungen liegt das Ideenarsenal der menschlichen Erfahrungen in den Resultaten der Einzelwissenschaften vor. Diese sind dasjenige, was in den akademischen Studien unserer Kenntnis und Erkenntnis zuerst zugänglich wird. Daneben bleiben freilich auch die vielfachen Lebenserfahrungen der Menschen für die meisten eine mehr oder weniger verlässliche Grundlage für den Ausgang zu „metaphysischen“ Schlußfolgerungen. Die Einsichten und Weisheiten des Alters werden dann gerne auch zu einer „Weltansicht oder zu dem zusammengefaßt, was uns von vielen als jeweils „meine Philosophie“ vorgetragen wird.

Halten wir uns aber an die wissenschaftlichen Studien, so wird man von vorherein vermuten, daß auch im Lehrstoff der Einzelwissenschaften Archai bzw. Prinzipien enthalten sind, die als Erbschaft älterer Entdeckungen noch „anwesend“, obwohl sie selten als das, was sie waren und sind, noch erkannt und herausgestellt werden. Umso wichtiger ist es, wenigstens in der Lehre der Philosophie einen Zugang zu diesen Erbschaften zu eröffnen bzw. offen zu halten. Dies geschieht am besten in einer Überlegung zur Architektonik des Wissenschaftsgebäudes, in welchem zugleich der historische wie auch der systematische Zusammenhang der Einzelwissenschaften und der philosophischen Disziplinen zutage tritt.

Ein Vorschlag zu einer solchen Architektonik der philosophischen Disziplinen und der zugeordneten Einzelwissenschaften sieht folgendermaßen aus:

*Architektur der philosophischen Disziplinen
im Verhältnis zu den Einzelwissenschaften*

Kerndisziplin

METAPHYSIK

Grunddisziplinen: Ontologie phil. Anthropologie Erkenntnistheorie Praxeologie

<i>Bereichs Disziplinen</i>	Naturphilosophie Phil. der toten und lebendigen Natur Neuro-Philosophie	Kulturphilosophie Sprachphilosophie Sozialphilosophie; Rechtsphilosophie Religionsphilosophie Phil. der Kunst / Ästhetik Wissenschaftsphilosophie Technikphilosophie	Sinngebildephilosophie Logik Ideengeschichte insbes. Philosophie- geschichte Ethik, Normenlehre
---------------------------------	--	---	--

<i>Einzelwissen- schaften</i>	Naturwissenschaften Biologie des Menschen, Medizinische Wissensch. Biologie der Pflanzen und Tiere Chemie Physik	Kulturwissenschaften Sprachwiss., Philologien Psychologie, Soziologie Politologie, Ökonomie Rechtswissenschaft Religionswissenschaft, Theologien Kunstwissenschaft Wissenschaftswissenschaft Technikwissenschaften	Sinngebildewissensch. Mathematik Geschichtswissenschaft Methodologien
-----------------------------------	--	---	--

Wirklichkeitsbereiche: NATUR KULTUR (Artefakte) SINNGEBILDE¹

In diesem Schema wird die Metaphysik als „Kerndisziplin“ der Philosophie vorangestellt. Damit soll zweierlei besagt werden. Metaphysik ist einerseits seit Beginn ihrer abendländischen Geschichte der Ausgangspunkt und „Kern“ des Philosophierens überhaupt gewesen, seit die Vorsokratiker die ersten Vorschläge für erste Prinzipien der Welterklärung gemacht haben. Damit ist Metaphysik auch der historische Ausgangspunkt des Philosophierens, von dem aus sich durch Spezialisierung der Fragestellungen die Grund- und Bereichsdisziplinen und – teils begleitend, teils aus diesen hervorgehend - die Einzelwissenschaften entwickelt haben. Andererseits aber bleibt Metaphysik auch der philosophische „Kernbereich“ prinzipieller und letzter Fragestellungen, die sich in allen weiteren Disziplin- und Wissenschaftsbereichen überhaupt stellen können.

¹ Vgl. dazu auch L. Geldsetzer, Allgemeine Bücher- und Institutionenkunde für das Philosophiestudium. Wissenschaftliche Institutionen - Bibliographische Hilfsmittel - Gattungen philosophischer Publikationen, Freiburg-München 1971, S. 190.

Die „Grunddisziplinen“ ergeben sich durch grundsätzliche Unterscheidungen von Fragen, die sich bislang bis in jede Einzelwissenschaft hinein stellen, und deren Beantwortungen ebenso in diesen mehr oder weniger selbstverständlich vorausgesetzt werden. Es sind die Fragen nach dem Gegenstand oder Objekt der Erkenntnisbemühung, also nach der Wirklichkeit bzw. nach dem „Sein“ und nach weiteren Unterscheidungen innerhalb des Objektes. Diese werden seit Aristoteles in der Grunddisziplin „Ontologie“ (Seinslehre) zum Thema.

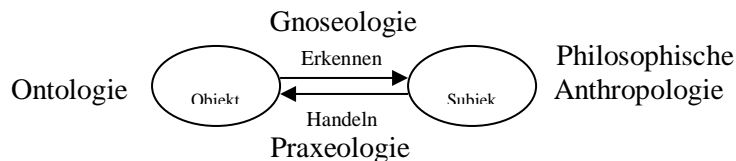
Ihnen gegenüber stellen sich die Fragen nach der Möglichkeit, nach Voraussetzungen und Mitteln der Erkenntnis, die in der Grunddisziplin „Erkenntnistheorie“ (eine Bezeichnung des 19. Jahrhunderts) oder Gnoseologie zu beantworten gesucht werden.

Werden Objekt und Objekterkenntnis unterschieden, so stellt sich die Frage nach demjenigen, was Inhaber solcher Erkenntnisse sein kann und wie dieser vom Objekt unterschieden werden kann. Es ist die Frage nach dem „Subjekt“, d. h. dem Menschen und seiner Leistungsfähigkeit und Unterscheidung vom vorausgesetzten Objekt. Diese Fragen werden in der Philosophischen Anthropologie gestellt und zu beantworten gesucht.

Die von der Erkenntnisfähigkeit unterscheidbaren „praktischen“ Fähigkeiten des Menschen zum Handeln und Hervorbringen von kulturellen Artefakten werden in der praktischen Philosophie bzw. Praxeologie behandelt.

Die Themenstellungen der Grunddisziplinen lassen sich in folgendem Schema übersichtlich in ihren Gegenüberstellungen zeigen:

Schema des Verhältnisses der Grunddisziplinen



Hierzu ist zu bemerken, daß die genaue Unterscheidung der vier Thematiken der Grunddisziplinen aus Voraussetzungen einer „realistischen Metaphysik“ zustande kommt, die heute wieder als herrschende Metaphysik gelten kann. Gemäß dieser realistischen Metaphysik ist die Vorgegebenheit und Unterschiedenheit von Subjekt und Objekt die erste Voraussetzung jeder Wissenschaft. Das Verhältnis aber richtet sich nach den sogenannten Vermögen des Subjekts, die ebenso traditionell in theoretische (Sinnlichkeit und Denkvermögen) und praktische Vermögen eingeteilt werden. Dabei gelten im allgemeinen die Erkenntnisvermögen als passive: Sie nehmen auf und verarbeiten, was und wie das Objekt auf das Subjekt einwirkt. Die praktischen Vermögen (Wille, Triebe und körperliche Leistungsfähigkeiten) gelten

dagegen als aktive, mittels welcher das Subjekt auf das Objekt einwirkt und es gegebenenfalls verändert.

In einer „idealistischen Metaphysik“, wie sie im Folgenden zugrunde gelegt wird, sind diese Unterscheidungen jedoch sämtlich in Frage zu stellen. Eine idealistische Metaphysik geht vielmehr davon aus, daß vorrangig vor diesen Unterscheidungen die Einheit von Subjekt und Objekt (also Wirklichkeit und Mensch, - denn der Mensch ist selbst ein Teil der Wirklichkeit - , und was für den Menschen Wirklichkeit sein kann, ergibt sich wesentlich aus seinem Erkennen und Handeln) sowie die Einheit von Erkennen und Handeln (Erkennen ist immer praktisch, und Praxis enthält Erkennen) nicht nur vorauszusetzen, sondern auch zum Gegenstand metaphysischer Reflexion zu machen ist.

Ontologische Vorentscheidungen gehen regelmäßig in die sogenannte Gegenstandskonstitution der Bereichsdisziplinen und der Einzelwissenschaften ein. In der Geschichte der Ontologie und anhaltend im Alltagsverständnis von Wirklichkeit dominieren die Zweiteilungen der Wirklichkeit. Geläufig sind hier die Unterscheidungen von Sein und Nichts, Sein und Schein, Wesen und Erscheinung, sinnliche (materielle) und intelligible (ideelle) Wirklichkeit, Innen- und Außenwelt, Sein und Bewußtsein, Natur und Geist. Letztere Unterscheidung hat sich in den Zuordnungen aller Wissenschaften – nicht zuletzt durch die Organisation der Universitäten - zu den Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften verfestigt.

In der Übersicht wird demgegenüber jedoch ein dritter Objektbereich neben den zweiteiligen vorgeschlagen, nämlich der Bereich der Kulturgebilde bzw. der Artefakte.

Dieser Objektbereich kann definiert werden als Konkretion („Zusammenwachsen“) der beiden anderen. Kulturgebilde bzw. Artefakte sind demnach derjenige Wirklichkeitsbereich, in welchem sich Natürliches mit rein geistigen Sinngebilden zu neuen Wirklichkeitseinheiten amalgamiert.

Dieser Wirklichkeitsbereich wird in der Neuzeit auch mit neuen Methoden zu erforschen und zu erkennen gesucht. Diese sind durchweg hermeneutische Methoden des Verstehens, wie sie vorher traditionell gesondert auf die Natur – als „Lesung des Buches der Natur gemäß den mathematischen Schriftzeichen“ (Interpretatio naturae) – und auf die Sinngebilde – als „Verstehen des Sinnes bzw. Geistes“ gemäß seinen sprachlich-logischen Schriftzeichen in Texten und anderen Kulturdokumenten angewendet wurden.

Die traditionelle Hermeneutik hat aber, z. T. bis heute, verkannt, daß das Verstehen darin besteht, bei ihrem genuinen Objekt jeweils die Naturseite als Träger von Sinn vom Sinngehalt selber erst einmal zu unterscheiden, um diesen Sinn dann in seinen „objektiven Gestalten“ zu identifizieren. Jedes Dokument, jeder Text, jedes historische Relikt vergangener Zeiten zeigt zunächst nur die Naturseite eines Artefaktes. Um es als Artefakt jedoch zu erkennen, bedarf es der Erkenntnis des Sinngehaltes, der sich auf Grund des Hineinarbeitens von Sinn in die Natur durch menschliche Aktivität mit dem natürlichen Träger

verbindet. Und dann entsteht die weitere Forschungsaufgabe, den identifizierten Sinn in den Kosmos schon bekannter und gewußter Sinngebilde einzuordnen und so die Spur des Menschlichen in der Natur zu erkennen.

Die Dreiteilung der Wirklichkeit in Natur, Kultur und Sinngebilde bestätigt einerseits die auch heute oft verwendete Gleichsetzung von Geistes- und Kulturwissenschaften. Sie hat aber auch zur Folge, daß die Objekte der reinen Sinngebilde-Wissenschaften eingeschränkt werden auf die reinen Ideen, Begriffe und mathematischen Gebilde, die schon traditionell als Sinngebilde, Bedeutungen, Strukturen, Normen und Formen eingeschätzt und thematisiert worden sind.

Zwischen den Einzelwissenschaften und den philosophischen Grunddisziplinen haben sich die sogenannten philosophischen Bereichsdisziplinen etabliert. Teils sind sie die philosophischen Vorläufer einzelwissenschaftlicher Spezialisierungen. Teils etablieren sie sich zugleich mit neueren Spezialisierungen in den Einzelwissenschaften als solche philosophischen Disziplinen, die die grunddisziplinären Voraussetzungen bündeln, gleichsam verwalten und sie zur Verwendung in den jeweiligen Einzelwissenschaften zur Verfügung stellen, wo diese die Reflexion über solche Voraussetzungen aus ihrem Routinebetrieb ausgeblendet haben. Umgekehrt bedürften sie für ihre Entwicklung und Pflege auch der stetigen Bereicherung durch die Rücksicht auf die jeweiligen Forschungslagen und Ergebnisse der Einzelwissenschaften. Und diese ist meist schon dadurch gewährleistet, daß viele Nachwuchphilosophen entweder direkt vom Studium einer Einzelwissenschaft zur Philosophie gekommen sind, oder daß sie zumindest Einzelwissenschaften als Nebenfächer eines philosophischen Hauptstudiums studiert haben.

Jeder Studierende wird irgendwann die Erfahrung machen, daß es für die Durchsichtigkeit des Studienobjektes und seiner Methoden in der von ihm studierten Wissenschaft hilfreich sein muß, sich dieser bereichsphilosophischen Voraussetzungen zu vergewissern. Wer etwa Sprachwissenschaften und Philologien studiert, wird gut daran tun, sich besonders in der Sprachphilosophie umzutun. Ebenso im Verhältnis von Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie, Soziologie und Ethnologie und Sozialphilosophie, oder im Verhältnis von Rechtsstudium und Rechtsphilosophie sowie praktischer Philosophie und Ethik, aber auch von Medizinstudium oder Psychologie und philosophischer Anthropologie. Nicht minder dürfte das auch für das Studium der Naturwissenschaften und der Naturphilosophie gelten. Und bezüglich reiner Sinngebildewissenschaften bleibt auch die Logik noch immer die für Mathematik zuständige philosophische Bereichsdisziplin, wie es der sogenannte Logizismus seit G. Frege und B. Russell im Bewußtsein der Mathematiker lebendig gehalten hat.

Kant hat diese Verhältnisse zwischen Einzelwissenschaft und Philosophie sehr prägnant ausgedrückt. Er nennt den puren Einzelwissenschaftler einen „Cyklop von Mathematiker, Historiker, Naturbeschreiber, Philolog und Sprachkundiger, ... der groß in allen diesen Stücken ist, aber alle Philosophie darüber

für entbehrlich hält“. Dieser habe jedoch davon nur eine „cyklopische Gelehrsamkeit, der ein Auge fehlt, das Auge der Philosophie“². Ein anderes Diktum von Kant variierend könnte man auch sagen: Einzelwissenschaft ohne Philosophie ist blind. Aber Philosophie ohne Einzelwissenschaft ist leer.

§ 2 Die Wissenschaftlichkeit der Metaphysik und der metaphysische Charakter der Wissenschaften

Als es noch keine Trennung von Philosophie und Einzelwissenschaften gab, konnte man davon ausgehen, daß Philosophie selbst exemplarische Wissenschaft sei. Ebenso, daß jede Wissenschaft – wie in ihren Anfängen schon die Mathematik, besonders als Geometrie, und die medizinische Heilkunde – auch philosophisch sei.

Mit der disziplinären Aufgliederung der Wissenschaften und ihrer Verselbständigung gegenüber der Philosophie ergab sich daher das Problem, ob und welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede hier bestünden. Bis ins 18. Jahrhundert bestand eine Tendenz und ein Sprachgebrauch, den sogenannten „theoretischen“, „rationalen“ oder auch „scientificen“ Teil der Einzelwissenschaften „Philosophie“ oder „philosophisch“ zu nennen. So galt etwa die „Naturphilosophie“ damals als theoretische Physik, wie man am Titel von Isaak Newtons „*Philosophiae naturalis principia mathematica*“ von 1687 (3. Aufl. 1726) sehen kann. Und so verstand man auch Christian Wolffs „*Psychologia rationalis*“ von 1734 als philosophischen Teil seiner Seelenlehre im Unterschied zu seiner „*Psychologia empirica*“ von 1732.

Umgekehrt bestand aber auch die Tendenz, bestimmte Einzelwissenschaften als paradigmatisch auszuzeichnen, nach deren Beispiel der Wissenschaftscharakter aller anderen und auch der Philosophie zu beurteilen sei. In dieser Hinsicht hat fast immer die Mathematik eine herausragende Rolle gespielt.

In einer Zeit forciertes Verselbständigung und Spezialisierung der Einzelwissenschaften und entsprechender öffentlicher Interessen an denselben muß sich diese Tendenz verstärken. In der Tat hat sich die Philosophie seither immer stärker in die Lage gedrängt gesehen, ihren eigenen Wissenschaftscharakter und damit auch denjenigen der Metaphysik nachzuweisen. Immanuel Kant hatte sich zwar erfolgreich um den Nachweis bemüht, daß die Mathematik – entgegen dem sogenannten „*mos geometricus*“ des 17. und 18. Jahrhunderts – kein Paradigma für die Philosophie sein könne. Gleichwohl nahm er einen von ihm

² I. Kant, *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, hg. von G. B. Jäsche, erl. von J. H. v. Kirchmann, 2. Aufl. Leipzig 1878, S. 50.

selbst konstruierten und auf die damalige (newtonsche) Physik zugeschnittenen Begriff von Wissenschaftlichkeit zum Maßstab auch für die Metaphysik, wie man an seinen „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“ von 1784 (und auch in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ von 1781 und in ihrer 2. Auflage von 1787) sehen kann.

Kant hat damit einen verhängnisvollen Weg eingeschlagen, auf dem ihm viele Philosophen gefolgt sind. Äußerlich zeigt sich das an der Art und Weise, wie im 19. Jahrhundert vorwiegend philosophiert worden ist. Philosophische Arbeit modelte sich weitgehend als philologische Klassikerinterpretation und Philosophiegeschichtsschreibung in der „trivialen“ Philosophischen Fakultät, und das ist bis heute mancherorts so geblieben. Immerhin hat dieses Eingehen auf die Erwartungen und Forderungen der Zeit die Philosophie als universitäres Lehrfach wenigstens in der Philosophischen Fakultät gewissermaßen über die Runden gerettet, während sie in der damals sich von der trivialen Philosophischen Fakultät abspaltenden quadrivialen Mathematisch-Naturwissenschaftlichen Fakultät keine Aufnahme fand. Die extreme Einstellung war auch damals schon diejenige, die Philosophie gänzlich durch Einzelwissenschaften zu ersetzen.

Da diese extreme Einstellung heutzutage unter ökonomischen Zwängen und im Zuge ständiger Neuorganisationen des Hochschulwesens verstärkt worden ist, hat die Philosophie als Forschungs- und Lehrfach sich mehr und mehr auf Logik und Wissenschaftstheorie konzentriert. Und diese bis dahin immer disziplinär gepflegten Teilbereiche der Philosophie schicken sich an, selber zu neuen Einzelwissenschaften konsolidiert zu werden. Ob dies eine neue Überlebenschance für die Philosophie im Verband anderer Einzelwissenschaften bietet, ist derzeit noch offen. Denn da in allen Einzelwissenschaften Bedarf an logischen und erkenntnistheoretischen bzw. wissenschaftstheoretischen Grundlagenreflexionen besteht, haben sich viele Einzelwissenschaften längst ihre eigenen Propädeutika für diese Reflexionen geschaffen.

Indessen kann man diesen Befund auch positiv deuten. Da sich zweifellos in allen Einzelwissenschaften ein gemeinsamer Bedarf eingestellt hat, das gemeinsame methodologische und wissenschaftstheoretische Band zwischen ihnen wieder zu befestigen – auch schon deswegen, weil sich so viele Pseudo-Wissenschaften zwischen ihnen eingenistet haben – darf man erwarten, daß an seinem Leitfaden auch erneutes Interesse an den Klärungsleistungen der Philosophie und ihren Grund- und Bereichsdisziplinen aufkommen mag. Und da nun auch hartgesottene „Überwinder der Metaphysik“ inzwischen ein gewisses Bewußtsein davon entwickelt haben, daß jede Kritik an der Metaphysik selbst einer gewissen metaphysischen Begründung bedarf, kann auch dieser philosophischen Kerndisziplin eine neue Konjunktur vorausgesagt werden. Um mit Horaz zu reden: *Metaphysicam expellas furca, tamen usque recurret!*

Anstatt also in der Rolle des Angeklagten die Wissenschaftlichkeit der Philosophie und der Metaphysik nachzuweisen, sollten die Philosophen lieber die – schon von Kant geschätzte – Rolle des Untersuchungsrichters einnehmen und

ergründen, wo und wie die Einzelwissenschaften ihrer Konstitution nach selber immer schon philosophisch und metaphysisch waren und sind.

Sie sind es vor allem auf der Ebene ihrer axiomatischen Voraussetzungen, d. h. bei ihren Grundbegriffen und Grundsätzen. Sofern über diese Klarheit besteht – was nicht in allen Einzelwissenschaften der Fall ist – handelt es sich dabei um Beweisgrundlagen für die Deduktion der in ihren Theorien vorkommenden Sätze bzw. Theoreme.

Bezüglich des Verhältnisses von Axiomen zu von ihnen abgeleiteten Theoremen hat man sich besonders in der Mathematik und in den sie anwendenden Naturwissenschaften durchgängig an das Muster des mathematischen Lehrbuchs der Mathematik des Euklid gehalten. Euklid (um 300 v. Chr.) behauptete – ersichtlich in Übernahme der logischen These des Aristoteles über die Definition höchster Gattungsbegriffe – axiomatische Grundbegriffe bzw. Kategorien könnten „als höchste und allgemeinste Gattungsbegriffe“ nicht definiert werden, weil sie keine höheren Gattungsbegriffe „über sich“ haben. Und ebenso wie Aristoteles bezüglich der logischen „Prinzipien“ setzte er voraus, daß deswegen auch die axiomatischen mathematischen Grundsätze nicht bewiesen werden könnten. Wer für diese noch Beweise fordere, der erweise sich, wie Aristoteles sagt, als „ungebildet“ in der jeweiligen Wissenschaft.

Seither ist es in den Wissenschaften üblich, diese axiomatischen Voraussetzungen als grundsätzlich „undefinierbar“, „selbstverständlich“ und allenfalls durch Intuitionen oder Glauben (belief) erfaßbar und handhabbar auszuweisen. Mit Kant werden sie auch als „transzendente bzw. apriorische Argumente“ (d. h. über alles Abgeleitete und Beweisbare hinausgehende „Bedingungen der Möglichkeit“ aller Theoreme) behandelt. Und das hat diese Meinung über die Natur der Axiome sicher erst recht befestigt. Wer sie in seinem Fachgebiet nicht anerkennt, wird – noch immer mit Aristoteles – als „unprofessionell“ gebrandmarkt. Der Logiker Isenkrahe nennt solche axiomatischen Grundsätze geradezu „EDEL-Sätze“ und „UHBUNT-Sätze“ (d. h. „einleuchtend durch eigenes Licht“ bzw. „unbewiesen hingestellte Beweisunterlagen“.³

Daß die Axiome sowohl als Grundbegriffe wie als Grundsätze jedoch keineswegs perenne Fundamente der Einzelwissenschaften sind, zeigt deren Geschichte und so manche erfolgreiche oder auch abortive Grundlagenrevision oder gar Revolution in ihnen.

Diese selbstverschuldete Lage ist jedoch ein deutliches Anzeichen dafür, daß das Band zwischen den Einzelwissenschaften und den philosophischen Disziplinen gerissen ist. Denn was immer in den Einzelwissenschaften als axiomatisch vorausgesetzt wird, ist für die philosophischen Disziplinen durchaus nicht-axiomatischer Gegenstand ihrer Reflexionen. Die Axiomatiken der Einzelwissenschaften sind gerade philosophisches Faktenmaterial. Jede philosophische Bereichsdisziplin dient dazu, über die geschichtliche Herkunft, die

³ Vgl. C. Isenkrahe, Zum Problem der Evidenz. Was bedeutet, was leistet sie? Kempten-München 1917.

Alternativen, die Tragweite, Stärken und Schwächen bestehender einzelwissenschaftlicher Voraussetzungen Klarheit herzustellen. Insofern stehen die philosophischen Bereichsdisziplinen in einem sogenannten Metaverhältnis zu den ihnen zugeordneten Einzelwissenschaften, ebenso wie die Metaphysik selbst als Kerndisziplin in einem Metaverhältnis zu ihren eigenen Grund- und Bereichsdisziplinen steht.

Eines der genuinen Probleme der Metaphysik besteht deshalb darin, wie es mit ihrem eigenen Wissenschaftscharakter bestellt ist. Etwa, ob metaphysische Theorien als Axiomatiken alles wissenschaftlichen Denkens hinzunehmen sind oder ob sich auch hier Neuerungen, Alternativen gewinnen, kurz weitere Horizonte für die metaphysische Forschung eröffnen lassen. Wenn dies der Fall sein sollte, wovon auszugehen ist, wird man sich nicht auf die abendländisch-westlichen philosophischen Systeme und ihre metaphysischen Kerne beschränken dürfen. Man wird vielmehr alle Ressourcen der Weltphilosophie dafür in Anspruch nehmen müssen.

§ 3 Die Kriterien für metaphysische Prinzipien

Die Metaphysik leidet nicht am Mangel, sondern eher am Überfluß von Vorschlägen für metaphysische Prinzipien. Ihre Geschichte bietet den Fundus dieser Vorschläge, die jederzeit aktualisiert und in die metaphysische Debatte eingeführt werden können.

Diese Prinzipien werden seit dem 17. Jahrhundert in der Terminologie der „-Ismen“ gekennzeichnet. Jeder metaphysische „Ismus“ bezeichnet eine Theorie, als deren Grundbegriff und Beweisgrund eben das Prinzip gilt, das die Leerstelle im -Ismus ausfüllen kann. Im Idealismus ist es die Idee, im Realismus die „Res“ bzw. Sache oder Ding, im Materialismus die Materie, im Spiritualismus der Geist, im Pragmatismus die Handlung.

Diese Gepflogenheit ist auch in die Einzelwissenschaften übernommen worden, insofern auch hier die schulmäßigen Grundlagentheorien als Ismen bezeichnet werden. Relativität ist der Grundbegriff der (Einsteinschen) Relativitätstheorie, Struktur der Grundbegriff einer ganzen Reihe von Natur- und Kulturwissenschaften. Und so spricht man hier von Relativismus und Strukturalismus.

Zusammengesetzte oder spezifizierte Ismen, wie z. B. „interner Realismus“ (nach H. Putnam), „subjektiver Idealismus“ oder „dialektischer Materialismus“ deuten auf Grundlagentheorien hin, die entweder mehrere Grundbegriffe

besitzen (dualistische oder pluralistische) oder ihr tatsächliches Prinzip verdeutlichen.

Eine Reihe von Ismen knüpft an Eigennamen von Klassikern oder ganzen Schulen an. Man kennt den Platonismus, Aristotelismus, Stoizismus, Kantianismus, Hegelianismus, Marxismus usw. Sie sind in der Regel undeutlich, insofern die Lehren dieser Klassiker oder Schulen erst durch Interpretationen, die zahlreich und teils kontrovers ausfallen, festgestellt werden müssen. Man kann beiläufig bemerken, daß als Klassiker gerade diejenigen Denker ausgezeichnet werden, die auf Grund einer gepflegten Undeutlichkeit zu solch vielfältigen Interpretationen ihrer Lehren einladen. Hält man sich an eine bestimmte Interpretation, so kommt man gewöhnlich auf die erstgenannten Ismen zurück. Platonismus wird so im allgemeinen als metaphysische Ideenlehre bzw. als Idealismus verstanden, Aristotelismus demgegenüber als Realismus.

Logisch gesehen sind die Ismenbegriffe höchste Gattungsbegriffe in einer Begriffspyramide. In ihrem Umfang liegen die aus ihnen deduzierbaren nächstniedereren Begriffe, die in der Regel Kategorien (vormals auch „Postprädikamente“ genannt) der jeweiligen metaphysischen Theorie sind. Diese können evtl. ihrerseits höchste Gattungsbegriffe der Grunddisziplinen sein. In deren Umfang liegen die Begriffe der Bereichsdisziplinen, die ihrerseits eigene Begriffspyramiden bilden können. In den Begriffspyramiden der Bereichsdisziplinen können die Grundbegriffe („Kategorie“ i. e. S.) der Einzelwissenschaften, und von diesen wiederum alle weiteren Begriffe der Einzelwissenschaften deduziert werden.

Die pyramidale Ordnung erlaubt jedoch durch Berücksichtigung der intensionalen Eigenschaften der jeweiligen Begriffe, nämlich ihrer Merkmale, zu einer pyramidalen Begriffshierarchie zu gelangen, die weit über die logische Leistungsfähigkeit einer Klassifikation hinausreicht. Dazu wurde ein neuer logischer Formalismus entwickelt, welcher in der Lage ist, die intensionalen und zugleich die extensionalen Eigenschaften von Begriffen einer Theorie graphisch zu notieren.⁴

Dieser Formalismus besteht in einem extensionalen (klassifikatorischen) pyramidalen Schema, welches den Begriffen einer Theorie eine bestimmte Stelle in der (extensionalen) Hierarchie zuordnet. In die jeweiligen Begriffsstellen (durch Kreise bezeichnet) werden sodann die Merkmale der jeweiligen Begriffe durch Buchstaben eingeschrieben. Dabei gilt die (durch Aristoteles formulierte) Regel, daß sämtliche Merkmale höherer Begriffe als „generische Merkmale“ in den Merkmalsbestand der unteren Begriffe vollständig und als identische eingehen. Untere Begriffe enthalten neben ihrem generischen Merkmalsbestand jeweils ein zusätzliches Merkmal (nach Aristoteles „spezifische Differenz“ genannt). Durch diese Notationsweise ergibt sich, daß alle vorkommenden Begriffe durch ihre Stellung in der

⁴ Vgl. L. Geldsetzer, Logik, Aalen 1987 und neuere Veröffentlichungen im Internet der HHU Duesseldorf.

Hierarchie und ihren Merkmalsbestand vollständig und direkt ablesbar definiert werden.

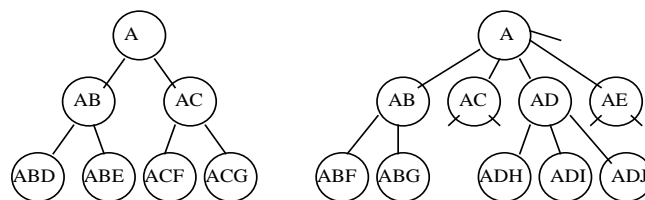
Bei der formalen Notation der Begriffsstellen der Pyramide hat man damit zu rechnen, daß auf ihren verschiedenen Hierarchieebenen dihäretische (zweiteilige) oder multiple (mehrteilige) Begriffsunterscheidungen vorkommen können. Es gibt z. B. unter einer Gattung zwei oder mehrere Artbegriffe. Der Formalismus stellt dafür entsprechende Formen bereit.

Die Pyramidenstruktur stellt jedoch nur den sogenannten extensionalen Teil der pyramidalen Begriffshierarchie dar. Solange man sich nur an diesen Extensionen (Begriffsumfängen) orientiert, wie dies weithin in der Logik geschieht, kann die Begriffspyramide nur zu einer Klassifikation der in metaphysisch begründeten Einzelwissenschaften vorkommenden Begriffe dienen. Die jeweilige Subsumption faktischer Begriffe unter „höhere“ Begriffe erscheint dann als ziemlich willkürlich.

Die extensionale Begriffspyramide wird nach dem vom Verfasser entwickelten Formalismus durch den Eintrag der Begriffsintensionen (Merkmale) in die entsprechenden Kreise ergänzt. Erst dadurch lassen sich die Beziehungen, die zwischen allgemeineren und spezielleren Begriffen sowie zwischen den Begriffen derselben Abstraktionsstufe bestehen, deutlich darstellen und erkennen.

Die gleicherweise extensionale und intensionale Pyramide von Begriffsverhältnissen sieht so aus

Dihäretische Begriffspyramide *gemischt dihäretisch-multiple Pyramide*



A = Gattung; AB ... = Arten; ABC... = Unterarten oder Individuen

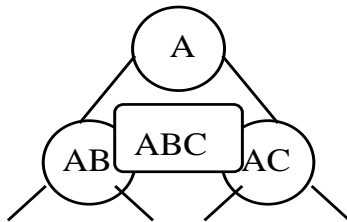
Man bemerkt leicht, daß dieser Formalismus sich nach unten für evtl. abzuleitende speziellere Begriffe beliebig erweitern läßt. Es sollte ebenso deutlich werden, daß die höchste Gattung (hier mit „A“ bezeichnet) ein einziges Merkmal besitzen muß. Dies ist zu betonen, da die Kategorienlehren (von Aristoteles' Definitionslehre und Euklids Axiomenlehre in die Irre geführt) davon ausgehen, daß höchste Gattungen bzw. axiomatische Grundbegriffe nicht definierbar seien. Wenn dies so wäre, könnten axiomatische Spitzenbegriffe überhaupt keine Begriffe sein. Man sieht jedoch, daß sie dadurch definiert sind, daß ihr Merkmal aus den gemeinsamen Merkmalen

der nächstniederen Artbegriffe „induktiv“ gewonnen werden kann und auch gewonnen werden muß.

Die oben vorgestellte pyramidale Notation der Begriffsverhältnisse in Theorien formalisiert indes nur reguläre, d. h. widerspruchslöse Begriffe. In der Praxis der Wissenschaften und auch bei metaphysischen Theorien kommt es jedoch vor, daß explizit oder unerkannt widersprüchliche Begriffe (contradictiones in terminis oder in adiecto) in Theorien eingehen. Diese waren und sind noch immer ein ungelöstes Problem der Logik, das gewöhnlich dadurch umgangen wird, daß man Widersprüchliches in toto für „unlogisch“, „absurd“, „sinn- bzw. gegenstandslos“ u. ä. ausgibt. Zudem wird angenommen, daß ihr Vorkommen in Theorien zu „falschen Aussagen“ führe, die ganze Theorien „falsifizieren“.

Es besteht also Bedarf, auch für widersprüchliche Begriffe eine logisch-pyramidale Notation einzuführen.⁵ Sie sieht folgendermaßen aus:

*Konstruktion widersprüchlicher Begriffe durch Verschmelzung
dihäretischer Artbegriffe*



Beispiel:

A = organisches Wesen

AB = lebendiges organisches Wesen

AC = totes organisches Wesen

ABC = lebendig-totes ("sterbliches")
organisches Wesen

A = Gattung; AB und AC = dihäretische Arten; ABC = widersprüchlicher Begriff

Widersprüchliche Begriffe sind entgegen herrschender Meinung weder sinn- noch gegenstandslos. Das zeigt sich schon daran, daß sie im alltagssprachlichen Wortschatz als Oxymora (z. B. „schwarzer Schimmel“) und auch im wissenschaftlichen Wortschatz häufig, wenn auch nicht immer als solche erkannt, vorkommen. Und da durch Begriffe nichts behauptet, sondern nur etwas vorgestellt und gedacht wird, sind sie auch nicht wahr oder falsch.

Sie entstehen dadurch, daß dihäretische, also sich gegenseitig „ausschließende“ bzw. negierende Artbegriffe zu einem einzigen Begriff verschmolzen werden. Dieser enthält somit neben dem generischen Merkmal ihrer gemeinsamen Gattung

⁵ Vgl. dazu ebenfalls L. Geldsetzer, Logik, Aalen 1987, S. 94 – 98. Ders.: Elementa logico-mathematica, Internet HHU Duesseldorf 2006. Ders.: Logical Thinking in the Pyramidal Schema of Concepts: The Logical and Mathematical Elements, (engl. Übers. und Einleitung von Richard Schwartz), Dordrecht-Heidelberg-New York-London 2013.

die spezifischen Differenzen beider Artbegriffe. Ihr Umfang umfaßt (ungeschieden) die Extensionen beider Ausgangsbegriffe gemeinsam. Wir notieren dies im pyramidalen Formalismus durch das Viereck zwischen den regulären dihäretischen Arten, in welches die entsprechenden Merkmale beider eingeschrieben sind.

Um ein Beispiel zu geben: Die in allen Logiklehrbüchern strapazierte „Sterblichkeit“ ist gewiß ein bislang unerkannter widersprüchlicher Begriff, der aus den beiden Eigenschaftsbegriffen „tot“ und „lebendig“, die sich gegenseitig negieren, verschmolzen ist. Jedermann kennt tote und lebendige Organismen, aber daneben keine anderen. „Sterbliche“ Organismen müßten jedoch „tot und lebendig zugleich“ sein. Und das wird gewöhnlich am „sterblichen Sokrates“ demonstriert, der längst tot, zugleich aber in der Erinnerung der Logiker höchst lebendig ist. In der Folklore und sogar in ernsthaften wissenschaftstheoretischen Diskussionen treten „Zombies“ als „lebendige Leichname“ wie „tote Lebewesen“ auf. Und um sich dabei etwas vorzustellen, ist Phantasie und Erinnerung an die getrennten Existenzweisen gefordert.

Vom Physiker wird ganz entsprechend in der Elementarteilchenphysik gefordert, sich die Elementarteilchen im Bilde der sich ausschließenden Modelle „Welle“ und „Korpuskel“ vorzustellen. Er weiß aus der Mechanik und Hydrostatik, was eine Welle und was eine Korpuskel (Teilchen) ist, und daß eine Welle keine Korpuskel und eine Korpuskel keine Welle ist. Dennoch kommt er nicht umhin, sich das gemeinte und so definierte Mikro-Element als „korpuskuläre Welle“ bzw. als „wellenförmige Korpuskel“ vorzustellen und sich dabei (in sogenannter „dualer Denkweise“ nach N. Bohr) etwas zu denken. Die dazu notwendige Vorstellungskraft (Phantasie) wird gar zu schnell als eine nicht jedem Laien zugängliche physikalische Imaginationsfähigkeit bezeichnet. Der Atomphysiker Fritz Wolf drückte es in seinem Lehrgedicht über „Das Atom“⁶ so aus:

Es wird sich, wie gesagt, im Leben
für einen Laien oft ergeben,
daß er nur schwerlich fassen kann,
was so ein Spezialist ersann –
und manchmal, meistens hinterher,
verstehst man überhaupt nichts mehr.

Tatsächlich ist dies nur ein weiteres Beispiel „dialektischer“ Begriffskonstruktion. In ihr wird ebenso wie bei der „Sterblichkeit“ nur erfordert, das Elementarteilchen, welches sich empirisch in den dihäretischen Arten der korpuskularen und der wellenförmigen Gestalt beobachten und beschreiben läßt, als „ein und dasselbe Element“ zu denken.

Auch in der Metaphysik gibt es dialektische Theorien, die sich dieser Begriffsbildung bedienen. So haben die Stoiker den Begriff der (atomistischen bzw. korpuskularen) Materie Demokrits und der Epikureer mit dem Begriff des Geistes

⁶ Fritz Wolf, Das Atom, Verlag Harri Deutsch, 4. Aufl. Frankfurt a. M. 1988, S. 97

(der durch Heraklit, Anaxagoras und Platon als Logos, Nous und Idee und somit als Gegenteil zu allem Materiellen definiert war) zur Einheit des „Pneuma“ verschmolzen und dieses Pneuma als „feinste geistige Materie“ definiert. Darin sind ihnen die französischen Materialisten (Diderot u.a.) und manche neueren Dialektiker gefolgt, die die Materie selbst als „denkend“ oder „mit Bewußtsein begabt“ bezeichnen. Und das heißt umgekehrt auch, daß der „Geist“ zugleich „materiell“ sein soll, wie es gegenwärtig manche Hirnphysiologen annehmen.

Die logische Struktur der metaphysischen (und überhaupt aller) Theorien, seien sie regulär-widerspruchslos oder dialektisch-widerspruchsvoll zeigt vor allem deutlich, daß die Merkmale bzw. Intensionen ihrer Prinzipien als „generische Merkmale“ bis auf die Ebene der von ihnen umfaßten Fakten und Daten (individuelle Sachverhalte) gleichsam durchschlagen und somit in ihnen identisch vorhanden sein müssen. Der Realismus muß behaupten, daß „alles, was überhaupt existiert und erkannt werden kann, real (dinglich bzw. sachlich) ist“. Der Spiritualismus behauptet ebenso, daß „alles geistig ist“. Und das muß jeweils für alle Objekte der Grund- und Bereichsdisziplinen und der Einzelwissenschaften gezeigt und bewiesen werden.

Gewiß ist das eine ideale Forderung, der allenfalls einige wenige metaphysische Theorien wenigstens nahe kommen. In der philosophischen und wissenschaftlichen Praxis hat man es gewöhnlich mit deduktiven Skizzen von den Prinzipien zu den Fakten oder umgekehrt mit induktiven Verallgemeinerungen von den Fakten zu axiomatischen Kategorien zu tun. Fehlt es hier an logischer Durchgängigkeit, so kann man sich unbekümmert um Konsequenz zugleich als „empirischer Realist und transzendentaler Idealist“ (wie Kant und nach ihm H. Putnam von sich sagten) gerieren. Aber dies zeigt nur, daß philosophische Arbeit in der Metaphysik weit hinter einstige Anforderungen zurückgefallen ist und daher intensiver logischer Ausarbeitung bedarf.

Gemäß den logischen Bedingungen, die sich ergeben haben, lassen sich einige Kriterien für jede „zünftige“ metaphysische Theorie, die unter den schon vorhandenen als solche ausgezeichnet werden kann, aufstellen:

1. Das metaphysische Prinzip muß sich als allgemeinsten Begriff schlechthin ausweisen lassen. Es ist „das Allgmeinste“ überhaupt.
2. Das Merkmal dieses Prinzips muß sich als generisches Merkmal aller grunddisziplinären, bereichsdisziplinären und einzelwissenschaftlichen Begriffe nachweisen lassen. Es ist identischer und integraler Bestandteil aller Begriffe und somit zugleich Merkmal alles Konkreten.
3. Als Bestandteil bzw. Merkmal auch des Konkreten muß das, was damit vorgestellt bzw. gedacht werden soll, zugleich das Bekannteste und Vertrauteste in allen Erfahrungsbeständen sein.
4. Gerade deshalb wird es in aller Erfahrung gewöhnlich übersehen und erscheint daher auch als das „Unheimlichste“.

§ 4 Die logischen Methoden metaphysischer Forschung: Deduktion und Induktion

Als logische Methoden, die hier in Frage kommen, gelten seit jeher die Deduktion und die Induktion. Diese werden in der neueren Logik in der Urteils- bzw. Aussagenlogik sowie in den Schlußlehren vorgestellt und sind dadurch höchst problematisch geworden. Die sich hier ergebenden Probleme, etwa der Vollständigkeit oder Unvollständigkeit der Induktion und die der Zuverlässigkeit der Deduktion in den verschiedenen Forschungsbereichen verdanken sich u. E. aber der Tatsache, daß die Begriffslehre in der neueren Logik zugunsten der Aussagenlogik zu sehr vernachlässigt worden ist.

In der Tat sind Deduktion und Induktion als Methoden der Begriffsbildung von Platon und Aristoteles erfunden worden. Erst wenn Begriffe gebildet und definiert worden sind, kann man mit ihnen logisch urteilen und schließen.

Die *Induktion* (griech. eisagogia, „Einführung“ in Begriffe) beruht nach Aristoteles auf der sinnlichen Wahrnehmung der Eigenschaften bzw. der Merkmale von Dingen bzw. „Substanzen“. Worauf es dabei ankommt ist die Unterscheidung derjenigen Merkmale, die einem einzelnen Gegenstand „spezifisch zukommen“, von denjenigen, die er mit anderen Gegenständen gemeinsam besitzt. Sieht man von den spezifischen Eigenschaften ab und läßt sie beiseite (das meint ursprünglich „abstractio“, Abziehung), so kann man seine Aufmerksamkeit ausschließlich auf die gemeinsamen Merkmale verschiedener Gegenstände richten. Diese „festzuhalten“ und sich deutlich vor Augen zu stellen, ist schon Induktion des allgemeinen Begriffs (bei Aristoteles „zweite Substanz“ genannt).

Der so gewonnene - induzierte - Begriff umfaßt also in seinem Umfang alle Gegenstände und Sachverhalte, die solche gemeinsamen Merkmale enthalten, und er selbst enthält nur noch diese gemeinsamen Merkmale. Es ist dabei von größter Wichtigkeit und wird gewöhnlich von den Logikern übersehen, daß ein so induzierter Begriff sich keineswegs gleichsam über die Ebene der Ausgangssachverhalte erhebt und dadurch, wie man sagt, „abstrakt“ oder „unanschaulich“ wird. Im Gegenteil bleibt das, was er als Gemeinsames am Verschiedenen festhält, genau so sinnlich ausweisbar und vorstellbar wie die Fakten und Daten, aus denen er abstrahiert wurde. Wäre es nicht so, so könnte man sich bei einem allgemeinen Begriff überhaupt nichts vorstellen.

Es liegt auf der Hand, daß die Induktion nun weiter auf die so gewonnenen und durch ihre Merkmale und ihren Umfang definierten Begriffe angewandt wird. Auch unter ihnen ist nach gemeinsamen Merkmalen Ausschau zu halten, und die sie spezifisch unterscheidenden Merkmale sind wiederum wegzulassen. Das Verfahren der Induktion kann schließlich nur bis zu derjenigen Abstraktionsebene fortgeführt werden, wo sich nur noch ein einziges, nun allen induzierten Begriffen

gemeinsames Merkmal erkennen läßt. Dieses wird in jedem Falle ein metaphysisches Prinzip als „allgemeinster Begriff“ sein. Es ist allein dadurch definiert, daß es nur noch das gemeinsame Merkmal der zuletzt induzierten Begriffe enthält und in seinem Umfang alles umfaßt, was vorher als Grundlage der Induktionen gedient hat.

Betonen wir nochmals, daß es bei strikter Anwendung der Induktion zur Begriffsbildung nicht vorkommen kann, daß die sogenannten höheren oder „abstrakten“ Begriffe sich jemals von der Anschauung und Erfahrung entfernen könnten. Und dieses Ergebnis muß in logischer Konsequenz allen üblichen Abstraktionsverfahren entgegengehalten werden, die davon ausgehen, die Allgemeinbegriffe und insbesondere die Kategorien und axiomatischen Grundbegriffe seien undefinierbar und unanschaulich und es ließen sich daher ihre Merkmale nicht mehr angeben. Die Tatsache, daß in wissenschaftlichen Theorien und erst recht in metaphysischen Theorien derartiges angenommen wird, zeigt allenfalls, daß es dabei mehr um Spiele mit Worten anstatt um die Arbeit mit Begriffen geht.

Was die *Deduktion* betrifft, so ist davon auszugehen, daß sie erst methodisch nutzbar sein sollte, wenn vorher induktiv gewonnene Begriffe zur Verfügung stehen. Die Deduktion ist dann ein Verfahren der Kontrolle der Induktion. Die allgemeinen Begriffe werden dabei hinsichtlich ihres Umfangs in dihäretische oder multiple Artbegriffe, diese in Unterarten usw. eingeteilt. Die Einteilung und Unterscheidung ergibt sich aus der Feststellung derjenigen spezifischen Merkmale der unteren Begriffe, die zu den gemeinsamen generischen Merkmale des Oberbegriffs hinzutreten

Die Deduktion hat allerdings über diese Kontrollfunktion der regelrechten Induktionen einen höchst kreativen und heuristischen Charakter hinzugewonnen. Sie erlaubt es, auch beliebige aus der Tradition stammende oder spekulativ gebildete Begriffe in Arten und Unterarten bis hin zu Faktenbenennungen zu spezifizieren.

Solche deduktiv aufgestellten Begriffspyramiden dienen dann in aller Regel als heuristische Leitfäden für die empirische Forschung. Man kann damit nach empirischen Fakten und Sachverhalten suchen, die - vielleicht - den definierten intensionalen und extensionalen Voraussetzungen der deduzierten Begriffe entsprechen. Viele empirische Forschungsergebnisse beruhen auf diesem „hypothetisch-deduktiven“ Verfahren. So etwa die Entdeckung der „missing links“ (fehlender Arten und Unterarten) in der biologischen Taxonomie der Lebensformen. Auch die gegenwärtige Jagd nach noch weiteren unbekanntem Elementarteilchen, deren Eigenschaften deduktiv definiert worden sind, verdankt sich diesem Konzept. K. R. Popper hat dieses deduktive Forschungskonzept in seinem Buch „Die Logik der Forschung“⁷ ausführlich entwickelt und dem Induktivismus gegenüber gestellt.

⁷ K. R. Popper, Die Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft, Wien 1935, 7. erw. Aufl. 1982.

Neben ihrer Kontrollfunktion für Induktionen und neben ihrer heuristischen Fruchtbarkeit eignet sich die deduktive Methode aber auch für die Konstruktion und Ableitung von widersprüchlichen Begriffen. Wie vorn gezeigt, lassen sich solche Begriffe fast beliebig aus schon deduzierten dihäretischen Artbegriffen durch deren Verschmelzung bilden und definieren. Dies kann in dialektischen Theorien absichtlich und bewußt betrieben werden. In der allgemeinen wissenschaftlichen Praxis wird dergleichen jedoch perhorresziert und gilt geradezu als wissenschaftlicher Kunstfehler. Denn aus widersprüchlichen Begriffen lassen sich dann auch widersprüchliche Urteile und Schlüsse bilden, die üblicher Weise für „logisch falsch“ gehalten werden. Daher wird man selbst in manifesten Fällen widersprüchlicher Begriffe in wissenschaftlichen Theorien kaum jemals ein Bewußtsein oder gar Eingeständnisse bei den Theoretikern finden, daß es sich so verhalten könnte. Und das hat zur Folge, daß vielerlei dialektische Begriffe in allen Disziplinen und Einzelwissenschaften im Umlauf sind, die nicht als solche durchschaut und erkannt sind. Als Beispiel sei auf unsere logische Rekonstruktion der mathematischen Zahlbegriffe hingewiesen, die sich sämtlich als dialektische Begriffe erweisen, von Mathematikern aber als Musterbeispiele widerspruchsloser Begriffsbildung ausgegeben werden.⁸

§ 5 Definition der Disziplin Metaphysik

Metaphysik ist die Kerndisziplin der Philosophie. Sie tradiert und verwaltet in historischer Perspektive letztbegründende Prinzipien bzw. allgemeinste Begriffe und ihre Verwendung in metaphysischen Theorien. In systematischer Perspektive werden diese Theorien interpretiert und mit logischen Mitteln konsolidiert.

Das Forschungsziel der Metaphysik liegt in der Kritik dieser Theorien hinsichtlich ihrer Wahrheit oder Falschheit sowie ihrer Verknüpfung mit den Grund- und Bereichsdisziplinen der Philosophie und mit den Einzelwissenschaften hinsichtlich ihrer Begründungspotenz für diese. Darüber hinaus wird sie im Zusammenhang mit dem Entwicklungsstand von Einzelwissenschaften auch darauf hinarbeiten, evtl. gänzlich neue metaphysische Theorien zu entwerfen.

⁸ L. Geldsetzer, *Logik*, Aalen 1987, S. 142 – 155, und „Elementa logico-mathematica“ im Internet HHU Duesseldorf 2006. Ders.: *Logical Thinking in the Pyramidal Schema of Concepts: The Logical and Mathematical Elements*, (engl. Übers. und Einleitung von Richard Schwartz), Dordrecht-Heidelberg-New York-London 2013, S. 20 – 28, sowie ders.: „Wissenschaftsphilosophie in systematischer und historischer Perspektive“, in: Internet der HHU Duesseldorf 2015.

II. Zur Geschichte der Disziplin Metaphysik

§ 6 Die Bezeichnungen der Disziplin Metaphysik

Die Kenntnis der Bezeichnungen der „Metaphysik“ ist wichtig für die richtige Einschätzung, unter welchen Titeln in der Philosophie Beiträge metaphysischer Forschung erwartet und aufgefunden werden können.

Im Mittelpunkt steht natürlich die Bezeichnung *Metaphysik* selbst. Sie geht auf die Schule des Aristoteles, insbesondere des Herausgebers seiner Werke Andronikos von Rhodos (um 70 v. Chr.) zurück, der die Prinzipienreflexionen des Aristoteles unter diesem Titel "nach den physikalischen Schriften" anordnete. Von daher kam auch die Theorie auf, es handele sich um eine editorische, ja bibliothekarische Charakteristik der Anordnung einer sonst nicht unterzubringenden Schriftengruppe "nach den physikalischen", wie die wörtliche Bedeutung des griechischen Ausdrucks "meta ta physika" lautet.⁹

Jedoch ist immer auch die sachliche Bedeutung von „Metaphysik“ als Bezeichnung einer hinter die "Naturerscheinungen" zurückreichenden Forschung nach phänomenkonstitutiven Grundlagen und Prinzipien und "transzendenten" Prinzipien vertreten worden.

Die lateinische Übersetzung lautet *Transphysica (disciplina)*. Sie findet sich bei den scholastischen Aristotelikern Albertus Magnus und Thomas von Aquin.

Aristoteles gebraucht in seiner „Metaphysik“ genannten Schrift die Bezeichnungen *Erste Philosophie* (prôte philosophía, lat. prima philosophia) sowie *Theologie* (theologikè epistéme) und definiert sie als eine "Wissenschaft vom Seienden als solchem" (episteme tou ontos he on) oder auch als "Wissenschaft von den ersten Prinzipien und Ursachen" (episteme ton proton archon kai aition). Diese Bezeichnungen und Bestimmungen sind klassisch geworden.

⁹ Vgl. dazu H. Reiner, Die Entstehung der Lehre vom bibliothekarischen Ursprung des Namens Metaphysik, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 9, 1955, S. 77-79; sowie ders.: Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 8/2, 1954, S. 210–237.

und geben gewissermaßen die Konstante vor, um die andere Bestimmungen oszillieren. Insbesondere die Bezeichnung *Erste Philosophie* ist durch René Descartes (*Meditationes de prima philosophia*) und Edmund Husserl (Vgl. Bd. 7 und 8 der *Husserliana*, Ges. Werke, hg. v. H.L. van Breda) wieder verbreitet worden.

An die aristotelische Definition der "*Seinslehre*" (die das „Sein als Sein“: *on he on* behandelt) knüpft die in der deutschen Schulphilosophie des 17. Jahrhunderts aufgekommene *Ontologie* an.

Sie wird gerne als eine "*Metaphysica generalis*" definiert, deren speziellere Teile über die einzelnen Seinsbereiche dann "*metaphysicae speciales*" genannt werden. Ersichtlich bedeutet das eine Einschränkung des Themenbereichs metaphysischer Fragestellungen auf das, was dann in der Grunddisziplin *Ontologie* in Abhängigkeit von metaphysischen Vorentscheidungen thematisiert wird. Es ist auch eine Reaktion dagegen, wenn seit A. G. Baumgartens Schrift "*Metaphysica*" (von 1759 u.ö) und von ihm ausgehend bei Kant und in seiner Schule *Metaphysik* als eine "*scientia prima principia cognitionis humanae continens*" definiert wird, d. h. als Lehre von den ersten Erkenntnisprinzipien, also nicht der ersten Seinsprinzipien.

Kant selbst verfolgt mit seiner *Transzendentalphilosophie* als einer Forschung nach den "Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis" dies Baumgartensche Programm, welches ersichtlich die *Metaphysik* auf den grunddisziplinären Bestand der Erkenntnistheorie einschränkt. Die Rechtfertigung dafür findet sich in der kantischen These, daß die Prinzipien der Erkenntnis zugleich auch die Prinzipien des Seins seien.

Ein ebenfalls in der deutschen Schulphilosophie des 17. Jahrhunderts aufgekommener Vorschlag einer „*Archelogia*“ als allgemeiner Prinzipienlehre von Johann Heinrich Alsted hat sich nicht durchgesetzt.

Mit zunehmender Ablösung der Einzelwissenschaften von der Philosophie und der Stilisierung der Philosophie nach wissenschaftlichen Vorbildern, die immer wieder seit dem 19. Jahrhundert in den Ruf nach "*Philosophie als strenge Wissenschaft*" münden, wird *Metaphysik* auch als *Grund- oder Fundamental-Wissenschaft* (F. K. Biedermann, F. L. Fülleborn, J. F. I. Tafel, J. E. Rehmke¹⁰) eingeführt.

¹⁰ Vgl. F. K. Biedermann, *Fundamentalphilosophie*, Leipzig 1838; F. L. Fülleborn, *Materialien zu einer Grundwissenschaft (πρώτη φιλοσοφία)*, Berlin 1845; J. F. I. Tafel, *Die Fundamentalphilosophie in genetischer*

Verbreitet sind seitdem auch Bezeichnungen als *Allgemeine Prinzipienlehre* oder als *Weltanschauungslehre* (W. v. Humboldt, W. Dilthey) und *Ideologie* (P. H. G. Cabanis, K. Rosenkrantz, K. Marx, F. Engels); oder die Identifikation von Metaphysik mit Philosophie schlechthin, besonders in der Philosophiegeschichtsschreibung Hegels und der Hegelianer, die die klassischen Metaphysiker als "*Philosophien*" (im Plural) behandeln. Hierher gehört wohl auch die „*Elementarphilosophie*“ Karl Leonard Reinholds

Schließlich findet sich seit Friedrich Schlegels Vorschlag (1802) auch die Bezeichnung „*Philosophie der Philosophie*“ (W. Dilthey). Es ist ein Ausdruck des Versuches, auch Philosophien durch Philosophie noch kritisch zu hinterfragen. In gleicher Richtung gehen die Vorschläge einer „*Metaphilosophie*“ (vgl. M. Lazerowitz, *Studies in Metaphilosophy*, 1964; H. Lefebvre, *Metaphilosophie, Prolegomènes*, 1965). Evident führt sie nicht aus dem Rahmen metaphysischer Themenstellungen hinaus. Solche „metaphilosophische“ Reflexionen sind als untauglicher Versuch zu kennzeichnen, erste Prinzipien von noch früheren Prinzipien abzuleiten. Und das könnte nur heißen, daß die „ersten Prinzipien“ nicht die ersten sind. Die angeblich vorausliegenden „allerersten“ erweisen sich auch bei näherem Hinsehen als recht beliebig.¹¹

§ 7 Die Epochen der Disziplin

1. Die Vorsokratiker haben mit dem Schwersten begonnen, was in der Philosophie zu leisten ist: mit der Arché-Forschung, dem Aufsuchen und Bestimmen der Prinzipien, Ursachen und ersten Gründe von allem. Vermutlich war ihnen das nur möglich, weil ihren Vorschlägen von Prinzipien ein nur mündliches Philosophieren vieler Vorgän-

Entwicklung mit besonderer Rücksicht auf die Geschichte jedes einzelnen Problems, 1. Teil, Tübingen 1848; J. E. Rehmke, *Philosophie als Grundwissenschaft*, 1910, 2. Aufl. 1929.

¹¹ Vgl. dazu L. Geldsetzer, *Metaphilosophie als Metaphysik*, in: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 5, 1974, S. 247 – 255.

gergenerationen vorauslag, von dem wir keine Kunde haben. Ihre Philosophie ist insgesamt Metaphysik, und ihre Metaphysik umfaßt noch alles, was später an Disziplinen und Einzelwissenschaften ausgebaut wurde.

2. Die griechische Klassik bringt mit Platons und Aristoteles' Philosophie-Architektoniken erste disziplinäre Ausbildungen.

Für *Platon* steht an Stelle dessen, was später Metaphysik wird, die Ideenlehre, und an höchster und letzter Stelle die Idee des Guten als erste Arché alles Seienden und aller Erkenntnis, erst recht allen Handelns. Für die Ideenlehre gilt der parmenideische Grundsatz der Identität von Sein und Denken. Neben der Ideenlehre gilt die Mathematik als Propädeutik. "Keiner soll in die Akademie eintreten, der nicht Mathematik beherrscht" steht über dem Eingang der platonischen Akademie, da sie es mit den einfachen und einfach zu überschauenden mathematischen Ideen zu tun hat. Die Naturwissenschaften beruhen auf der Anwendung der mathematischen Ideen auf die an sich nichtigen „Erscheinungen“ (phainomena) des Beweglichen und Vielfältigen der Natur.

Aristoteles übernimmt diese Anordnung für die Gruppe der „theoretischen Wissenschaften“. Diese bestehen in Philosophie (= Metaphysik bzw. Theologie, auch als Wissenschaft vom Seienden als solchem definiert), Mathematik und Physik bzw. Naturwissenschaften. Neben den theoretischen Wissenschaften gibt es dann noch die praktischen Wissenschaften vom Handeln und Schaffen (Ethik, Politik, Ökonomik als Handlungslehren, sowie Poetik, von der nur die Theorie der Tragödie überliefert wurde, die aber eine Lehre vom handwerklichen, technischen und künstlerischen Produzieren sein sollte) .

Wichtig ist hier die erstmalige Auszeichnung von Metaphysik (dieser Name wird den entsprechenden Schriften in der aristotelischen Schule, dem Peripatos, gegeben) als eine besondere theoretische Wissenschaft an der Spitze der Philosophie ("Erste Philosophie"). Sie handelt von dem bedeutendsten und für alles andere grundlegenden Gegenstand, den ersten Gründen. Darum wird sie auch eine "göttliche Wissenschaft" (theologike episteme) oder auch Wissenschaft vom Göttlichen (wie es die spätere Fakultät der "Theologie" festgehalten hat) bezeichnet. Folgenreich und vielleicht verhängnisvoll war die Einschränkung ihres Gegenstandsbereichs auf die ersten Gründe des Seins, auf das "Seiende als solches" (on he on), da dies

später immer wieder veranlaßte, Metaphysik mit Ontologie zu identifizieren. Dies war ein aristotelischer Rückfall hinter die Vorsokratiker, die auch schon die ersten Gründe der Erkenntnis und des Handelns mitthematisiert hatten. Die ersten Erkenntnisgründe behandelte Aristoteles aber in der von ihm konzipierten formalen Logik, die er nicht als Wissenschaft, sondern nur als Hilfsmittel (Organon) zur Wissenschaft ansieht.

Dies haben dann die Stoiker wieder richtiggestellt, indem sie die Logik (einschließlich der Erkenntnistheorie) als theoretische Wissenschaft gleichberechtigt neben die Naturwissenschaften und die Handlungswissenschaften stellten. Da bei ihnen aber die Metaphysik keinen eigenen architektonischen Ort hat, ebenso wenig wie die Ontologie, wird sie von ihnen vorwiegend als Erkenntnislehre betrieben. Auch dies wird sich als eine später, besonders bei Kant - wieder aufgenommene Tendenz erweisen.

3. Die mittelalterliche Philosophie ist bis zur Hochscholastik des 14. Jahrhunderts vorwiegend neuplatonisch orientiert. In dieser Epoche findet das universitäre Fakultätssystem unter dem Einfluß des platonischen Bildungskanons seine Ausbildung. Die Ideenlehre wird im Trivium (Dreiweg) der Philosophischen Fakultät in den drei Disziplinen Grammatik, Rhetorik und Logik entfaltet; Mathematik (als Arithmetik und Geometrie) wird mit der musikalischen Harmonielehre (ein pythagoräisches Erbe) und der Naturwissenschaft im Quadrivium (Vierweg) vereinigt.

Die Philosophische Fakultät umfaßt so im Trivium und Quadrivium die „Sieben freien Künste“, die auch als „sermocinale“ (triviale) Rede-Wissenschaften und „reale“ (quadriviale) Realwissenschaften bezeichnet werden. Sie werden dann propädeutische und wissenschaftlich-philosophische Grundlagen für das Studium der "höheren" Fakultäten Jurisprudenz, Medizin und Theologie. Sie bilden das Potenzial, aus dem in der Neuzeit die Einzelwissenschaften der philologisch-historischen Fächer der neuen Philosophischen Fakultät sich als „Geisteswissenschaften“ von den mathematischen Naturwissenschaften abtrennen. Die Metaphysik hat in der Mathematisch-Naturwissenschaftlichen Fakultät keinen disziplinären Ort mehr. Ihre Thematik wird vor allem als "natürliche Theologie" im Trivium behandelt, aus dem die neueren „Geisteswissenschaften“ hervorgehen.

4. Die neuzeitliche Philosophie. Unter dem Einfluß des aristotelischen Wissenschaftsbegriffs wird Philosophie allgemein als der "theoretisch-scientifische" Teil der Disziplinen des Triviums und Quadriviums verstanden. Dies im Unterschied zu ihren empirisch-historischen (faktenkundlichen) Teilen.

Dies führt seit dem 18. Jahrhundert zum Ausbau des philosophischen Systems der Bereichsdisziplinen (z. B. „Naturphilosophie“ als theoretische Naturwissenschaft gegenüber der "Naturgeschichte" als Naturkunde. Geschichtsphilosophie tritt seit Voltaire als Geschichtswissenschaft der faktenkundlichen Historiographie gegenüber. Die aristotelische Nomenklatur für die Disziplinbezeichnungen wird durch vielerlei terminologische Vorschläge besonders in der deutschen Schulphilosophie des 17. und 18. Jahrhunderts ausgestaltet. „Ontologie“, „Anthropologie“, „Gnoseologie“ und „praktische Philosophie“ setzen sich durch, und die entsprechenden Grunddisziplinen finden intensive Pflege.

In diesem Kontext erlebt auch die Metaphysik einen neuen Aufstieg. René Descartes nennt sie mit dem alten aristotelischen Namen „Erste Philosophie" und widmet ihr seine einflußreichen "Meditationen über die erste Philosophie" (1641), in denen er die Erstprinzipien des Seins, der Erkenntnis und der menschlichen Konstitution (Leib-Seele-Problem), noch nicht jedoch die Grundlagen der praktischen Philosophie behandelt. Letzteres holt Leibniz nach, indem er die „Monaden“ schlechthin als "Handlungswesen" (*être capable d'action*) definiert und ihre Aktionsweisen untersucht.

In der deutschen Schulphilosophie des 17. Jahrhunderts wird dagegen die Metaphysik zunächst mit der Ontologie gleichgesetzt. Sie ist als *Metaphysica Generalis* allgemeine Seinslehre und umfaßt die *Metaphysicae speciales* der einzelnen Seinsbereiche des Absoluten, der Naturwelt und der seelischen Innenwelt, also Theologie, Kosmologie und Psychologie. So bei Christian Wolff.

Dagegen richtet sich die Opposition anderer Metaphysiker wie Alexander Gottlieb Baumgarten (*Metaphysica*, Halle 1739 u. ö.) der die Metaphysik mit der Erkenntnislehre bzw. Gnoseologie gleichsetzt und sie als "*scientia prima principia cognitionis humanae continens*" (eine Wissenschaft von den ersten Prinzipien der menschlichen Erkenntnis) definiert. In gleichem Sinne definiert sie auch Kant als "Philosophie über die ersten Gründe unserer

Erkenntnis“ (WW. Band 2, S. 291) und gestaltet sie als „Vernunftkritik“ und „Transzendentalphilosophie“ aus. Da aber nach seinem Konzept die „Bedingungen der Erkenntnis zugleich die Bedingungen des Seins sind“, wird Ontologie erkenntnistheoretischen und ontologischen) Grundlagenprobleme der Transzendental-Wissenschaften als deren Metaphysik (vgl. seine Schriften „Metaphysik der Natur“ und die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften“ sowie die „Metaphysik der Sitten“). Zugleich wird sein Bestreben sichtbar, sie nach dem Vorbild der „Wissenschaften“ selbst zu stilisieren. Daher der Titel seiner „Prolegomena (Vorreden) zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“ von 1783.

5. Die Metaphysik der Moderne. Durch das Wirken solcher prominenter Vertreter gewinnt die Metaphysik ihren legitimen Platz unter den philosophischen Disziplinen zurück. In Lehre und Studium und entsprechend im Bibliotheks- und Bibliographiewesen bezeichnet sie die Stelle, wo es um das Grundsätzliche schlechthin geht.

Allerdings bleibt der Parallelismus ihrer institutionellen Behandlung sowohl in der Philosophischen wie in der Theologischen Fakultät bestehen. Seit den großen „metaphysischen Systemen“ des deutschen Idealismus mehren sich die fruchtbaren Kontakte und Anregungen zwischen der „philosophischen“ und der „theologischen“ Metaphysik. Die Metaphysiken des deutschen Idealismus sind sämtlich auch Gotteslehren, d.h. sie benennen ihre Erstprinzipien mit theologischen Namen als Absolutes, Göttliches, Weltgeist, Vorsehung u.a. Umgekehrt kommt die (meist psychologisch inspirierte) Metaphysik der Theologischen Fakultäten nicht umhin, die Resultate dieser metaphysischen Forschungen vorsichtig zu rezipieren und ihrer Lehre und Verkündigung zugrunde zu legen.

Dieser enge Kontakt mit der Theologie hat die Metaphysik jedoch im 19. Jahrhundert bei vielen wiederumverdächtig gemacht, nicht zuletzt bei Einzelwissenschaftlern. Mit Auguste Comte wollten sie in ihrer Gegenwart das „theo-zentrische“ und „metaphysische Zeitalter“ endlich vom „positiv-wissenschaftlichen Zeitalter“ abge-

löst sehen. Metaphysik wird hier zum Titel einer überholten, vorwissenschaftlichen und obsolet gewordenen Geisteshaltung. Eine solche anti-metaphysische Einstellung dürfte auch heute noch unter Einzelwissenschaftlern und im weiteren Publikum verbreitet sein. Sie verkennt und hat schon bei Comte verkannt die eigenen metaphysischen Grundlagen auch jeder positiv-wissenschaftlichen Einstellung.

Die inhaltliche Entwicklung der Metaphysik ist daher seit dem 19. Jahrhundert geprägt durch das Auftreten von „Metaphysiken“ bzw. Weltanschauungen, die in engem Anschluß an die Einzelwissenschaften deren Grundbegriffe zu alleserklärenden Prinzipien hochstilisieren. Metaphysik wird so zum Schlachtfeld oder Kriegsschauplatz imperialistischer Feldzüge der Einzelwissenschaften, die sich gegenseitig hinterfragen, kritisieren, begründen und „besser verstehen, als es ihnen jeweils aus eigener Kraft möglich sein sollte“.

Die Gestalten dieser Metaphysiken sind die verschiedenen Ismen wie Historismus, Soziologismus, Ökonomismus, Biologismus (oder Lebensphilosophie), Naturalismus oder im engeren Sinne Physikalismus, u. a. Und ersichtlich ist die metaphysische Auseinandersetzung mit dem Zuzug neuer Wissenschaften und ihrer in Anspruch genommenen Allerklärungskompetenz noch immer in vollem Gange.

Die Diagnose dessen, was hier vorgeht – Kant hat dazu in seinem Buch über den „Streit der Fakultäten“ von 1795 einen frühen Beitrag geliefert – gehört selbst zum Problembestand der Metaphysik.

HISTORISCHER TEIL

III. Zur Geschichte der Metaphysik

A. Die antike Metaphysik

§ 8 Die Leistungen der Vorsokratiker

Mit ihrer Arché-Forschung, der Suche nach dem Urgrund und Ersten aller Dinge und ihren Behauptungen und Vorschlägen, was dieses sei, betreiben die Vorsokratiker sogleich Philosophie als Metaphysik.

In diesem philosophischen Unternehmen treten zwei Themen zutage, die nachmals für alle Philosophie und Wissenschaft leitend bleiben:

1. Die Unterscheidung eines Ersten und eines Folgenden. Diese Unterscheidung wird in vielerlei Begriffen aus verschiedenen Bereichen, in denen sie Anwendung findet, gefaßt, z. B. als der Unterschied von Grund und Folge, Ursachen und Wirkung, Prinzip und Abgeleitetem, Sein und Erscheinung (bzw. Schein oder Nichts).

2. Mit dieser Unterscheidung ist die Aufgabe gestellt, die Verknüpfung zwischen dem Unterschiedenen zu erfassen. Diese Verknüpfung, die Artikulation des Verhältnisses zwischen Arché und "Abgeleitetem", ist das Muster aller Erklärung. Erklären heißt seitdem für alle wissenschaftliche Forschung Zurückführung (Ableitung) eines Gegebenen auf eine (von einer) Ursache oder einen Grund, oder Herleitung von Folgen oder Wirkungen aus einer gegebenen Ursache.

Bei den Vorschlägen der Vorsokratiker, was die Arché sei, lassen sich wiederum zwei Richtungen bzw. Dimensionen unterscheiden, in denen die Arché im Verhältnis zu dem, was Abgeleitetes sein soll, gesucht wird. Die eine Dimension erstreckt sich in die Ebene des Gegebenen selbst. Die Arché ist eines von vielem. Das Problem besteht dann in der Auszeichnung des Einen gegenüber dem anderen. Und hier scheint - in den ersten tastenden Versuchen der milesischen "Naturphilosophen" - die reine Willkür zu herrschen. Das Wasser (das Flüssige oder Feuchte) nach *Thales*, die Luft (Gasförmiges) nach *Anaximenes*, das Feuer (Glühendes) nach *Heraklit* und die Erde nach *Xenophanes* ist jeweils ebenso gut ein Vorgegebenes, ein "Phänomen" wie das andere. Für seine Auszeichnung als Erstes oder Grund des anderen spricht allenfalls die Auffälligkeit des Vorkommens, die Quantität, in der es verbreitet ist, die Wichtigkeit für das andere, die sich zeigt, wenn es fehlt.

Der Zusammenhang zwischen diesem ausgezeichneten Ersten und dem übrigen wird in erster Linie als Nebeneinanderstellung, dem Vorbild aller späteren Klassifikation der Phänomene, gestiftet. Die klassischen Muster sind die Elementenlehre des *Empedokles* (Erde, Wasser, Luft und Feuer gelten dann als gleichrangige Archai) und des *Aristoteles*. Ihre Entfaltung führt zur Atomenlehre

Leukipps und *Demokrits* und durch diese zum modernen "periodischen System der Elemente" bzw. der Teilchen-Klassifikation der Elementarteilchen-Physik.

Eine weitere - und den Anspruch archeologischer Erklärung einlösende – Zusammenhangs-Stiftung besteht in der Behauptung des In-einander-Übergehens, der Veränderung und Bewegung. Mischung und Entmischung, Wachstum und Vergehen sind hier die selber phänomenalen Muster, nach denen der Hervorgang des einen aus dem anderen Ausgezeichneten erklärt wird. Tendenziell wird dadurch die klassifizierende Nebeneinanderstellung durch eine zeitliche Nacheinander-Ordnung abgelöst. Das Erste wird zum Früheren, das Folgende und Abgeleitete zum Späteren "nach der Ordnung der Zeit" wie erstmalig der berühmte Spruch des *Anaximander* es ausdrückt. Hierin liegt das Muster aller späteren "kausalen" Erklärung, in der die Ur-Sache zeitlich von der Wirkung unterschieden und doch zugleich mit ihr in Verbindung gehalten wird.

Wir nennen diesen Typ von Arché eine *phänomenale Arché*, weil sie grundsätzlich noch ein Bestimmtes unter anderem Bestimmten bleibt. Sie ist nur ein ausgezeichnetes Bestimmtes, als solches ausweisbar, selber Phänomen wie alle anderen, die sie erklären soll. Und sie scheint uns der legitime Vorgänger aller Kandidaten zu sein, die später Anspruch auf die Position eines metaphysischen Prinzips gemacht haben, das zu einer widerspruchslosen Theorie führte.

Von ihr unterscheiden wir einen anderen Arché-Typ, den wir *transzendente Arché* nennen wollen, und zu welchem andere Vorsokratiker Vorschläge gemacht haben. Die transzendente Arché ist grundsätzlich das ganz andere gegenüber dem, was aus ihr erklärt werden soll. Sie wird nicht Phänomen, sondern bleibt gleichsam "hinter" den Phänomenen verborgen. Gleichwohl ist auch sie das Ausgezeichnete, Eigentliche, Wesenhafte, und dies gerade im Unterschied zum Phänomenalen, das in diesem Unterschied zum Üblichen, Gewohnten, aber auch zum Uneigentlichen, Phänomenalen, ja zum Scheinbaren und Scheinhaften oder gar Nichtigen wird.

Die transzendente Arché begründet alle Zwei-Weltenlehren und umgibt die eine mit dem Schleier des Geheimnisvollen, Verborgenen, Rätselhaften, das noch in aller Rede vom Transzendenten mitschwingt (deswegen haben wir sie transzendente Arché genannt!), während sie die andere Welt der Phänomene in gleichem Maße entzaubert, entwertet und tendenziell vernichtet.

Als Beispiel für die transzendente Arché ist in erster Linie das Apeiron (lat. Infinitum, das Grenzenlose, Unbestimmte, "Unendliche") des *Anaximander* zu nennen. Und er hat es überhaupt zuerst als "Arché" bezeichnet. Es ist das Unbestimmte im Verhältnis zum Bestimmten, Begrenzten, "Definierten", nämlich den Phänomenen; und es ist ihr Grund, ihr Ursprung. Jeder Versuch, es zu bestimmen, zu erfassen, zu erkennen, würde es zu einem Bestimmten und Begrenzten machen und in die Phänomene einreihen. So wird es als das Nicht-Phänomenale, das Nicht-so und Nicht-dies gefaßt.

Hier wird schon deutlich, daß transzendente Arché-Forschung mit einem Grundwiderspruch behaftet ist, der in der Geschichte der Metaphysik verhängnisvoll perenniert wird: Die Arché gilt hier als unbestimmt, unerkennbar, unaussagbar - und zugleich ist sie als Erstes und Ur-Sache bestimmt, somit auch erkannt und als dieses benannt. Geschichte der Metaphysik - und von ihr initiiert

weithin auch Geschichte der Wissenschaften - ist seitdem auf weite Strecken der untaugliche Versuch, dies Unbestimmte zu bestimmen, das Unerkennbare zu erkennen, das Unsagbare zu sagen, das sie doch selber als das Unbestimmte schon immer bestimmt, als das Unerkennbare schon erkannt, als das Unsagbare schon ausgesagt hat.

Dieser Charakter paradoxaler Bestimmtheit-Unbestimmtheit der transzendenten Arché haftet in weniger leicht durchschaubarer Weise- auch den übrigen Vorschlägen an. Eine solche transzendente Arché ist auch der Logos des *Heraklit*, der "hinter" den vielfältigen, veränderlichen, in Streit und Widersprüchen gegen einander stehenden Phänomenen als ihre Einheit, ihre Harmonie, ihr Gesetz, ihr Wesen waltet. Der Logos ist die Einheit der Vielfalt, die Ruhe der Bewegung, die Harmonie der Disharmonie: er ist alles und ist es auch nicht.

Auch der Nous (Geist) des *Anaxagoras* trägt diese Züge, wenn von ihm gesagt wird, er sei "etwas Unendliches" (Fr. 12), "das feinste und reinste von allen Dingen" (ibid.), "allein selbst für sich selbst", er "besitze von jeglichem Dinge jegliche Erkenntnis", er sei der "Urheber der Bewegung und der Entstehung" usw. Hier haben wir den Prototyp aller philosophischen Gottesbegriffe, die die Arché als ein "Absolutes" (Abgesondertes, für sich Bestehendes, Geistiges) und Transzendentes, zugleich aber auch in die Vielfalt Aufgelöstes und Immanentes zu fassen suchen.

Schließlich muß auch Zahl und Gestalt der *Pythagoräer* als transzendente Arché genannt werden. Sie trägt alle Bestimmungen des herakliteischen Logos und des anaxagorischen Nous, aber zugleich ist sie das Gegenteil des anaximandrischen Unbestimmten, nämlich Bestimmtheit par excellence und als Arché das Muster und Modell aller Bestimmbarkeit. Auf diese Arché geht aller abendländischer Mathematizismus zurück, der das Wesen der Dinge in Zahlausdrücken oder geometrischen Bildern zu erfassen sucht. Ist aber die Arché das Bestimmte schlechthin, so wird das Abgeleitete im Unterschied dazu das Unbestimmte, Unerkennbare, irrationaler Rest und eigentlich Nichtiges, wie es die platonische Ideen- und Zahlenlehre ihrer Tendenz nach von den Phänomenen behauptet.

Parmenides faßt alle diese Motive und Begriffe in einer großartigen Synthese zusammen, die in nuce die Programmatik aller abendländischen Wissenschaft enthält. "Dasselbe ist das Sein und das Denken", so lautet ja sein berühmtes Diktum. Und dieses Identische aus Sein und Denken wird näher als das Eine, Unbewegte, Unveränderliche bestimmt. Darin liegt auch, daß nur dasjenige Sein ist, was als das Selbe und Immergleiche, als Einheit gedacht werden kann. Und umgekehrt, daß Denken nur das Sein denkt, und zwar als Einheit und Immergleiches. Dieses Identische ist die Arché. Aus ihm und von ihm her erklärt sich und bemißt sich, was Nicht-Sein und Nichts und auch was Nicht-Denken,

Vielheit und Bewegung ist. Nämlich alles sinnlich Wahrgenommene, die Welt der Phänomene. Sinnliche Erfahrung ist Meinung (doxa), Irrtum und Unwahrheit, denn sie richtet sich auf das Nichts, das sie für ein Sein hält. So erklärt Sein als Arché das Nichts, Wahrheit den Irrtum und die Falschheit, Denken die sinnliche Wahrnehmung, Einheit die Vielheit, Ruhe und Selbigkeit die Bewegung und Veränderung.

Das Programmatische dieser Lehre für die spätere Wissenschaft und Metaphysik liegt darin, daß sie das Sein als Grund aller Dinge zu denken sucht, es als metaphysisches Prinzip benennt und von ihm her das Vielfältige und Veränderliche erklärt, während sie zugleich den Irrtum, den Schein und die Unwahrheit zu meiden sucht, die sich in der widerspruchsvollen Verknüpfung von Sein und Nichts, Sinnlichkeit und Denken, Einheit und Vielheit, Selbigkeit und Verschiedenheit ergeben.

Parmenides unterscheidet die Wendung zum Sein und diejenige zum Nichts als „zwei Wege der Forschung“. Ersteren hält er für den „Weg der Wahrheit“, letzteren für den „Weg der Falschheit und Täuschung“. Sicher hat er sich darin selbst getäuscht, welche Wege zur Wahrheit oder zur Falschheit führen. Aber solche unterschiedenen Wege (griech hodos) bzw. „Methoden“ gehören seither zur Philosophie und Wissenschaft.

Der Fehler, den diese Lehre als schwere Hypothek der abendländischen Philosophie und Wissenschaft hinterließ, ist die "archeologische" Trennung von Sinnlichkeit und Denken und die Verkennung ihrer grundsätzlichen Identität, damit auch die Unterschätzung der sinnlichen Bilder in allem "denkerischen" Verstandesgebrauch. Denn auch die Einheit, Ruhe und "Kugelförmigkeit" des Seins ist ja offensichtlich nach sinnlichen Bildern definiert. Und wird das zu Denkende nicht in solchen Bildern gedacht, so wird man sicher gar nicht denken.

Diesen Fehler haben besonders Platon und der Neuplatonismus fortgeerbt, indem sie eine denkerische "Ideenschau" postulierten, von der die sinnliche Bilderschau selber nur eine Mimesis und Anamnesis sei, während es doch gerade umgekehrt ist. Diese Ideenschau begegnet im deutschen Idealismus als "intellektuelle Anschauung" bei Schelling wieder, und sie ist da zu einer contradictio in adiecto herangereift, aus der - nach der (fragwürdigen) logischen Regel: ex falso sequitur quodlibet - "spekulatives Denken" und "kategoriale Anschauung" die abenteuerlichsten Folgerungen zogen.

Aristoteles aber hatte diesen Fehler schon richtiggestellt, indem er gemäß seiner "tabula-rasa-Theorie" (Theorie vom „unbeschriebenen Blatt“) auch die Inhalte des Denkens letztlich auf sinnliche Anschauungen begründete. Beide Theorien aber pflanzten sich im perennen Gegensatz von Rationalismus, als dessen Vater sich Parmenides und Anaxagoras erweisen, und Empirismus-Sensualismus fort, zu dem Aristoteles (und mit ihm Protagoras) den Grund legte.

§ 9 Die klassischen metaphysischen Systeme

Drei Richtungen kennzeichnen die Ausarbeitung der vorsokratischen Arché-Forschung und ihren Erklärungsschematismus in der klassischen Hochzeit der griechischen Antike: Die Atomistik des Leukipp und Demokrit, die Ideenlehre Platons und die Metaphysik des Aristoteles.

Demokrit (um 460 - 370 v. Chr.) aus Abdera, der Schüler des *Leukipp*, der seinerseits ein Schüler des Parmenideers *Zenon* in Elea gewesen sein soll (dessen Existenz aber fraglich geblieben ist), bildet die parmenideische Lehre vom Sein und Nichts zu einer dualistischen Arché-Lehre vom „Vollen“ und „Leeren“ aus. Dabei werden die parmenideischen Bestimmungen des Seins und Nichts anders auf diese beiden Archai verteilt.

Das Volle wird gleichsam zerschnitten (tomein), bis es nicht mehr geht. Die Einheit des Seins zerfällt in die unendliche Vielheit der "unteilbaren" (atomoi) Elemente, die daher Atome heißen. Nach Plutarch soll Demokrit sie auch Ideen (ideai, Gestalten, Bilder) genannt haben. Aristoteles weist auch auf ihre archeologische Einheit hin: "Demokrit behauptet, daß kein Atom aus dem anderen entstände. Aber trotzdem ist die gemeinsame Substanz aller die Arché; nur, daß sich die einzelnen an Größe und Gestalt unterscheiden". (Physik III, 4. 203 a 33). Andere Namen sind eben das Volle (pleres, plethos, das Seiende (on), das Feste (stereon), die Elemente (stoicheia). Ihre Eigenschaften aber werden als Lage (thesis), Gestalt (schema) und Anordnung (taxis) angegeben, ihre Zahl als unendlich, "weil nichts mehr so beschaffen als irgendwie anders beschaffen wäre" (Simplicius). Ihre Größe sei verschieden, "auch seien sie so klein, daß sie von unseren Sinnen nicht erfaßt werden könnten" (Simplicius).

Hierin begegnet man dem parmenideischen Motiv wieder, daß sie nur gedacht, nicht sinnlich wahrgenommen werden können. Doch findet sich in der späteren Literatur auch die Behauptung, Demokrit habe "auch einzelne ganz große Atome", die daher sichtbar seien - und dies im Gegensatz zu Epikur - angenommen (Dionysios bei Eusebios).

Parmenideisch ist auch noch die Bestimmung, "daß die Atome von Natur unbewegt seien" (Simplicius). Erst der spätere Ausbau der Lehre durch Epikur hat ihnen eine natürliche Bewegtheit beigelegt. Demokrit ließ die Bewegung durch einen Schlag (palmos, nach Simplicius und Aetius) entstehen, was Aristoteles auf die andere Arché, das von Demokrit angenommene Leere zurückführt. Doch scheint auch Leukipp die Atome als „immer bewegt" (aei kinoumena, nach Theophrast bei Simplicius) angesehen zu haben.

Die zweite Arché ist das Leere (kenón). Es wird auch als Nicht-Sein (me on), Dünnes bzw. Lockeres (manon) und Unbestimmtes bzw. Unendliches (apeiron) - hier die Arché des Anaximander - bezeichnet, Ob es auch als „leerer Raum“ - wie

in Übersetzungen und Interpretationen üblich geworden - bezeichnet werden kann, dürfte eine offene Frage sein; denn ersichtlich ist in Lage, Gestalt und Anordnung schon den Atomen ein „bestimmter“ Raum zugesprochen, was eher gemeingriechischen Auffassungen entsprach. Aber zweifellos ist aus der demokriteischen Leere der spätere physikalische Begriff vom „leeren Raum“ entstanden, den die Physiker so lange mit irgendetwas - dem Äther oder energetischen Feldern - zu füllen suchten, während aus Lage, Gestalt und Anordnung die „örtliche Struktur“ der Atome und Elementarteilchen wurde.

Aus beidem, aus dem Vollen bzw. den Atomen und dem Leeren wird nun alles erklärt, was in dieser Zeit fraglich sein konnte: zunächst die Naturphänomene, dann aber auch die Dinge und Probleme des täglichen Lebens.

Hier werden denn auch die meisten Dinge - immer noch gemäß parmenideischem Vorbild - zum bloßen Schein. Der demokriteische Atomismus hat eine ungemein purgierende Wirkung. Denn es gilt z. B. „Süß und bitter, warm und kalt existieren nur nach der herkömmlichen Meinung, und ebenso die Farben; in Wirklichkeit existieren nur die Atome und das Leere“ (nach Sextus Empiricus, Demokrit, Fragment 9).

Und dies gilt für vieles andere, besonders auch für die Geister und Götter. Alles ist nur Mischung der Atome (krasia), die gewissermaßen makroskopisch die bunte Vielfalt erscheinen läßt, „weil unsere Sinne infolge der Kleinheit der nebeneinander gelagerten Teilchen keinen dieser für sich allein wahrnehmen können“ (nach Alexander von Aphrodisias). Diese Mischung besteht in einer Hinbewegung des Gleichen zum Gleichen. Sie ist, wie schon angeführt, zuerst durch einen „Schlag“ bewirkt: „Es habe sich ein Wirbel mannigfaltiger Gestalten von dem All abgesondert“ (Simplicius). Die Späteren haben sogleich auch dafür eine Ursache, eine eigene Arché gefordert, nämlich den Zufall oder die Notwendigkeit zu einer neuen Arché hochstilisiert. Aristoteles dürfte aber der Meinung des Demokrit am nächsten kommen, wenn er dies ein „von selber“ (to automaton) nennt (Physik II, 4, 196a), nur macht er fälschlich auch daraus wieder eine „Ursache“.

In der Tat kann diese „Automatik“ nur auf die Atom-Arché zurückverweisen. Überhaupt scheint die Frage nach Zufall oder Notwendigkeit bei Demokrit noch kein eigentliches Thema gewesen zu sein, und entsprechend wird ihm von den späteren zugeschrieben, er habe alles aus Zufall entstehen lassen, von den anderen, alles geschehe bei ihm aus Notwendigkeit. Die Stoa hat die letztere, Epikur die erste Version in der Philosophiegeschichte perenniert

Daß die Seele ebenfalls nur eine Mischungskonstellation aus Atomen sei, versteht sich hier von selbst. Demokrit geht sogar so weit, die parmenideische Unterscheidung von Sinnlichkeit und Denken, mithin die „Seelenvermögen“ wieder einzuebnen. „Demokrit erklärt, die Seele habe keine Teile und nicht vielerlei Vermögen, es wäre nämlich Denken und Wahrnehmen dasselbe und erfolgten auf Grund eines einzigen Vermögens“ (Aetius). Andererseits spricht derselbe Gewährsmann ihm die Meinung zu, die Seele sei doch „zweiteilig. Ihr vernünftiger Teil wohne im Brustkorb, dagegen sei der vernunftlose über das ganze Gefüge des Körpers zerstreut“. Aber sicher sei: „Die Wahrnehmung und das Denken seien Veränderungen des Körpers“. Und diese entstehen ihrerseits aus dem Eindringen der Atome (die ja zugleich *idea* oder *eidolai* genannt werden), die sich von den Ding-Komplexen abgelöst haben, in die Sinnesorgane bzw. in die Poren des Körpers.

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß diese Metaphysik des Demokrit eine der erfolgreichsten der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte geworden ist. Dies in solchem Maße, daß ihre modernen Vertreter es geradezu ablehnen, sie eine Metaphysik zu nennen, vielmehr gerade pure „Wissenschaftlichkeit“ für sie in Anspruch nehmen.

Vom Neuplatonismus des frühen, vom Aristotelismus des späten Mittelalters vor allem mit dem Argument der „Gottlosigkeit“ in den Untergrund gedrängt, hat der Atomismus durch Renaissancelektüre seiner Klassiker einen stetigen Aufstieg erfahren und ist schließlich im Materialismus der französischen Aufklärung, im dialektischen Materialismus seit Karl Marx, der dem Demokrit seine Doktordissertation widmete, aber nicht weniger im naturwissenschaftlichen Materialismus des 19. Jahrhunderts die metaphysische Grundlage des modernen naturwissenschaftlichen Weltbildes geworden. Jeder physikalistische Reduktionismus, der noch die fernsten kosmischen Vorgänge wie die physiologischen Lebensprozesse, chemischen Abläufe, Bewußtsein und Denken - via Hirnphysiologie - auf atomare oder neuerdings „subatomare“ Elementarteilchenprozesse zurückführt, kann sich mit Recht auf Demokrit berufen. Und gern ist man bereit, dies als eine Bestätigung demokriteischer Einsichten und Ahnungen anzusehen.

Es könnte jedoch gerade umgekehrt sein: Daß nämlich der Demokritismus eher erklärt und verständlich macht, daß und warum die moderne Naturwissenschaft die Welt so sieht, wie sie sie sieht, als daß beide die Welt richtig sehen. Damit muß in der Metaphysik immer gerechnet werden.

Der große Vorzug dieser Lehre besteht gewiß in ihrer Schlichtheit und Ökonomie der Erklärung, mit der alles Passende in einen „archeologischen“ Zusammenhang gebracht und das Nichtpassende als Schein und Nichtiges weggefegt wird. Schon Aristoteles konnte Demokrit höchste Anerkennung nicht versagen: „Überhaupt hat keiner sich über irgend etwas Gedanken gemacht, die

über die Oberfläche hinausgingen, mit Ausnahme des Demokrit. Dieser scheint über alles nachgedacht zu haben“ (Vom Werden und Vergehen I, 2. 315a). Er sei ein Mann, von dem noch in spätester Zeit als berühmtes Wort zitiert wurde, „daß er lieber eine einzige Erklärung (aitiologia) finden möchte, als König von Persien zu werden“. Und nimmt man erst seine Maximen und Reflexionen über die menschlichen Dinge, das Handeln und die „Wohlgemutheit“ (athambie, Freisein von Angst und Schrecken) hinzu, die noch heute und jederzeit lesenswert und lehrreich sind (sie sind bei W. Capelle, *Die Vorsokratiker*, Stuttgart 1968, aus dem auch, die obigen Zitate stammen, gesammelt), so kann man dem Urteil des Aristoteles nur zustimmen.

Dennoch müssen wir Demokrit einen gravierenden Fehler vorwerfen: daß er nämlich hinter die parmenideische Identifikation von Sein und Denken (wir meinen „Denken“ im weitesten Sinne von Bewußtsein) zurückgefallen ist. Dieser Fehler haftet seitdem den meisten Gestalten des Materialismus und Atomismus an, nicht jedoch denjenigen von Leibniz und Diderot, die bekanntlich den Atomen gerade Bewußtsein zugeschrieben haben. Deswegen schwankt Demokrit auch zwischen der Erklärung des Bewußtseins als eines Nichtigen, er macht es zum Schein-Phänomen, und seiner Inanspruchnahme als Arché. Denn das Bewußtsein erklärt gerade, warum das eigentliche Sein, die Atome, nicht sinnlich wahrgenommen, wohl aber notwendig gedacht werden müssen. Und ohne diese Prämisse bleibt der ganze Atomismus ohne Begründung.

Ein zweiter Fehler ist die Unterschätzung der Sinnlichkeit, die der Demokritismus mit dem Platonismus teilt. Daraus ergibt sich der Widerspruch, daß die Atome nur „gedacht“ werden sollen, gleichwohl aber als „Gestalten“ (idola, ideai), nämlich z. B. als „schief, hakenförmig, mit muldenförmigen Vertiefungen, gewölbt“ usw. (Simplicius) oder wie ein berühmtes Modell angibt, „wie Buchstaben“ vorgestellt werden sollen. Alle diese Veranschaulichungen des Unanschaulichen werden später Begründungen für die Modellbildungen der Naturwissenschaften.

Eine dritte Eigentümlichkeit mag nicht als Fehler, vielmehr als ungewollter Vorzug gelten: Demokrit behauptet zwar zwei Archai, das Volle und das Leere, aber vom Leeren macht er kaum oder überhaupt nicht erklärenden Gebrauch. Evident ist „Räumlichkeit“ als Gestalt, Lage und Ordnung schon eine Eigenschaft der Atome selber (Die Einsteinsche Relativitätstheorie hat diesen Gedanken wieder aufgegriffen), und der „leere Raum“ (vielleicht ja ein Mißverständnis der Interpreten) wird überflüssig. Wenn das so ist, dann ist auch der Atomismus tendenziell ein Monismus.

Fassen wir unsere Kritik zusammen, so können wir sagen: Die Atome des Demokrit (und nach ihm die Materie der Materialisten) sind Fiktionen des reinen Denkens, der sinnlichen Erfahrung gänzlich unzugänglich, gleichwohl mit sinnlichen Eigenschaften ausgestattet und vorgestellt, das wahre und eigentliche Sein, dem gegenüber ihr Denken und Vorstellen nur Schein und Nichtiges ist, oder mit anderen Worten: reine Gespenster.

§ 10 Die Ideenlehre Platons

In *Platons* (427 - 347 v. Chr.) Ideenlehre besitzen wir das Urbild aller idealistischen Metaphysik. Sie geht von der parmenideischen Identifikation von Sein und Denken aus und differenziert diese Einheit - hierin der demokriteischen Atomenlehre folgend - in die Vielheit der einzelnen Ideen mit Einschluß der Begriffe und der Zahlen und geometrischen Gestalten. Ihre Einheit als Arché und höchster Begriff ist die Idee des Guten, die insofern die Position einer einzigen („monistischen“) Arché einnimmt.

Das Hervorgehen der Vielheit aus ihr bzw. das Enthaltensein (methexis, Teilhabe) des Vielen in dieser Einheit ist - ebenso wie bei Demokrit - ein dunkler Punkt dieser Lehre, der erst später durch die aristotelische formale Logik als Abstraktions-Zusammenhang der Begriffe (jeder Begriff ist eine Einheit gemeinsamer Merkmale im Verschiedenen) oder in den "emanatistischen" Systemen der Neuplatoniker als Werdens- und Entstehungszusammenhang zu explizieren versucht wird. Bei Platon selbst dürfte ein "teleologischer" oder Zweckzusammenhang leitmotivisch gewesen sein: Das Gute ist in erster Linie Ziel allen Erkennens, Strebens, Verhaltens, Handelns und Schaffens, es ist die Einheit aller untergeordneten Einzelziele und Mittel. Gemäß sokratischem "ethischem Intellektualismus" folgt auch Erkenntnis und Einsicht dem Leitfaden der Zweck-Mittel-Relation, um das Gute als das Wahre aufzufinden. Und gemäß gemeingriechischem Schönheitssinn wird dieses Gute und Wahre bei Platon wie bei keinem anderen auch als das Schöne (kalon kai agathon) gefeiert. Und daß es zugleich das Sein ist, ist die Voraussetzung dieser Gestalt von Arché-Lehre.

Von daher begründet diese Arché in vorbildlicher Weise eine Einheit von Sein, Wahrheit bzw. Erkennen und Handeln bzw. Schaffen. Sie gibt damit auch einen Leitfaden für die späteren Forschungen darüber, wie Ontologie, Erkenntnistheorie (einschließlich Logik) und Praxeologie "metaphysisch" zusammenhängen und einheitlich zu begründen sind. Die Grundlagen einer philosophischen Anthropologie sind dabei nur in Andeutungen im Rahmen der Erkenntnislehre (Lehre von den Seelenvermögen) mitgestiftet. Wie sie aber in ihrer Einheit zu denken sind, wird nachmals das große Thema mittelalterlicher Transzendentalienlehre von der "conversio" des Seins und des Guten, Schönen und Wahren. Für Platon selbst und allen Neuplatonismus ist das Denkmodell für diese Einheit der Vielheit die Sonne (vgl. sein "Sonnengleichnis" im Staat 508a - 509b) "Die Sonne verleihe dem Sichtbaren nicht nur das Vermögen, gesehen zu werden, sondern auch das Werden und Wachstum und Nahrung, unerachtet sie selbst nicht Werden ist". Sie wird zum Paradigma aller "Lichtmetaphysik", die noch in Descartes' "klaren und deutlichen Ideen" und aller "Aufklärung" ihren Einfluß geltend macht. Und fügen wir hinzu: sie wird auch das Modell dafür, wie es zu denken ist, daß die Arché das Vertrauteste und Unheimlichste und insofern das selber Unerkennbare, Mystische bleibt. Indem

sie allem Licht, Kontur und Gestalt gibt, blendet sie den, der sie selber betrachten will.

Und noch etwas weiteres wird von diesem Denkmodell her einsichtig: das Nichts. Wo Licht ist, da ist auch Finsternis. Diese nimmt mit dem Abstand zur Lichtquelle zu. Das Nichts ist wie die Finsternis: Abwesenheit des Lichts bzw. des Seins, Entfernung vom Guten, Grenze des Wahren als bestimmt Aussagbaren. So kann das Nichts bei Platon auch keine Arché sein, sondern wird zu einem Abgeleiteten.

Dies ist wichtig für den platonischen Begriff vom Phänomen bzw. von den Naturerscheinungen oder den sinnlichen Dingen. Sie sind in diesem Sinne nichtig, daß sie den größten Abstand zum Ideen-Sein haben, gleichsam Schatten (wie es im Höhlengleichnis heißt), aber doch auch teilhabend (metechein) an ihrem Sein. Ein weiteres Denkmodell verdeutlicht diesen Sachverhalt: Wie ein Bild etwas mit seiner Vorlage gemein hat, ohne selber diese Vorlage zu sein, so sind die Phänomene Abbilder der Ideen, und diese Abbilder werden ihrerseits durch noch seinsfernere Abbilder (Spiegelbilder oder Gemälde und Schattenrisse) abgebildet.

Die "erkenntnistheoretische" Ausarbeitung dieser Arché-Lehre führt wieder zum parmenideischen Unterschied von Denken und Sinnlichkeit. Nur das Denken erfäßt in der "Ideenschau" das Sein der Ideen; die sinnliche Anschauung aber richtet sich auf die Phänomene. Aber auch ein Zusammenhang zwischen Denken und Sinnlichkeit wird gestiftet: sinnliche Wahrnehmung ist nur Anlaß und Auslösung für die Wiedererinnerung (anamnesis) an "vorgeburtliche" Ideenschau. Und was in sinnlicher Erkenntnis an Wahrheit liegt und erkannt wird, das verdankt sich eben diesem sinnlichen Erscheinen der Ideen selber auch in ihren fernsten Manifestationen der Dinge und Schatten.

Sie zu erkennen heißt: die Ideen, und zunächst und vor allem Zahl und Gestalt in sie hineinsehen. Platonische Naturerklärung wird dadurch - wie bei den Pythagoräern - mathematisch-geometrische Naturerklärung. Im Dialog „Timaios“ gibt Platon das Beispiel solcher Naturerklärung, indem er den Demiurgen (den Weltenschöpfer) aus Dreiecken zunächst die vier Elemente (die sog. "platonischen Körper: das Feuer als Tetraeder, die Luft als Oktaeder, das Wasser als Ikosaeder, die Erde als Würfel) und aus diesen die übrigen Phänomene erschaffen läßt. Und auch im "Staat" findet solch mathematische Konstruktion ihre Anwendung: Der gute Staatsmann muß nur die richtige Zahl kennen und alle gesellschaftlichen und staatlichen Verhältnisse nach ihr ordnen, um den Staat stark, mächtig und dauerhaft, schön und harmonisch und gut zu machen, wie es die Ideen selber sind. Über diese Zahl ist viel gerätselt worden. Es scheint aber, daß Platon sie in den "Gesetzen" auch verraten hat. Es ist die Zahl, die am meisten durch andere Zahlen

teilbar ist und so die meisten Verhältnisse und Proportionen in der Polis herzustellen erlaubt, nämlich 5040.¹²

Über die Bedeutung und Wirksamkeit dieser platonischen Metaphysik für die abendländische Philosophie und Wissenschaft braucht weiter kein Wort verloren zu werden. Wo immer man ein wenig "kratzt", kommt baldigst Platonisches zum Vorschein. Auch ist es kühn, ihm Fehler anzulasten, die vielleicht erst spätere Ausleger verursacht haben, während Platon selbst in grandios gepflegter Vagheit zu so vielen und auch immer neuen Interpretationen Anlaß gibt, in denen jede Epoche ihre eigenen Gewißheiten wiederfindet.

So ist vielleicht schon die üblich gewordene strikte Zweiteilung in den ideellen und sinnlichen Bereich (*Kosmos noetos* und *kosmos aisthetos* bzw. *mundus intelligibilis* und *mundus sensibilis*) eine Zuspitzung der Platoniker, die sich mehr auf Parmenides denn auf Platon stützen könnte; ebenso die strikte Unterscheidung von Sinnlichkeit und Denken. Denn das Sonnengleichnis und die Anamnesislehre weisen eher auf Kontinuität und Zusammenhang zwischen ihnen hin. Allein, die Unterscheidungen haben ihre Geschichte gemacht.

Diese Geschichte aber beruht wesentlich darauf, daß das Denken gegenüber der Sinnlichen Anschauung und aller "Anschaulichkeit" als etwas anderes und Höheres gilt. Im Sinne dieser Auseinanderreißung sind die platonischen Mythen und Geschichtchen immer wieder als nur propädeutische, "anschauliche" Hinweise auf das eigentlich nur zu Denkende der Ideenlehre ausgelegt worden, das im Grunde einer solchen Veranschaulichung nicht zugänglich sei.

Dabei sagt doch Platon selbst "Ideenschau", und überhaupt sind alle seine Reden über das Denken an der sinnlichen Anschauung orientiert. Man muß freilich bis auf den Idealisten George Berkeley im 18. Jahrhundert warten, bis die „Ideenschau“ als direkte sinnliche Anschauung gedeutet wird. Aber auch dies wird heute noch nicht recht verstanden. Sollte Aristoteles, der zwanzig Jahre Platons Schüler gewesen ist, seinen Meister gerade darin überwunden und richtiggestellt haben, daß er gegen Platons Intellektualismus den Sensualismus wieder in seine Rechte einsetzte?

Wie dem auch sei, so muß man Platons Mythen wohl ernster nehmen, als es ihre Verharmlosung als bloße Bilder und eben Mythen nahelegt. Sie sind sehr ernst zu nehmende Modelle für die erkenntnistheoretischen und ontologischen Verhältnisse, Modelle selber auch des wissenschaftlichen Verfahrens, das immer nur ein *quid-pro-quo* darstellt: etwas Bekanntes und Überschaubares, vor allem Anschauliches an die Stelle des Unbekannten, erst Ertasteten, Geahnten und Vermuteten zu stellen und die Artikulationen des Bildes mit der Realität zu vergleichen. Hier sind regulierte mathematische und logische Formen qualitativ in keiner Weise besser als direkt anschauliche Verhältnisse der alltäglichen Umwelt. Platonische Wissenschaft ist anschauliche, konkrete, sinnliche Wissenschaft. Kein Wunder, wenn nachmals auch neuplatonische Metaphysik die höchste Arché: den Gott in sinnlichen Bildern des Menschlichen und Persönlichen zu denken lehrte.

¹² Vgl. dazu J. F. Fries, „Platons Zahl, De Republica L. 8. p 546 Steph.“, in: *Sämtliche Schriften*, hgg. v. G. König und L. Geldsetzer, Band 20, Aalen 1969, S. 355 ff.

Was nun die platonische Anamnesislehre betrifft, so ist sie selber ein höchst anschauliches Bild vom "Auftauchen" der Ideen im Gedächtnis. Es schildert das Vergessen und Wiedererinnern, das Aha-Erlebnis des Wiedererkennes und den Vorgang der Identifikation von sinnlicher Erfahrung mit erinnerten Bildern, und dies in den "mythologischen" Bildern vom Lethefluß und der vorgeburtlichen Existenz der Seele, die den Griechen aus den homerischen Sagen und vermutlich aus dem Verkehr mit indischer Philosophie bekannt waren.

Daraus sind alle späteren Lehren vom Unbewußten entstanden, die das platonische Bild durch ein dunkles und widerspruchsvolles *vehiculum ignorantiae* ersetzen. Daß die Seele voller Bilder ist, war die richtige Feststellung Platons; daß aber nur solche Bilder in der Seele sind, die durch die sinnliche Anschauung hineingekommen sind, stellte die richtige Fortbildung dieser Lehre durch Aristoteles fest. Aus solcher Einsicht entstand ein neuer und dritter Typ metaphysischer Arché-Lehre: die des Aristoteles.

Aber im Rückblick muß man der Anamnesislehre noch eine viel wichtigere Bedeutung beimessen.

Wenn die Ideen "im Gedächtnis" sind und - nach allen landläufigen Begriffen vom Gedächtnis - das Gedächtnis dazu dient, Erinnerungen an Vergangenes gegenwärtig zu halten, Vergangenes selber dadurch präsent zu machen, so sind die platonischen Ideen, in ontologischer Perspektive gesehen, die Gegenwärtigkeit der Vergangenheit, also die Art und Weise, wie die Vergangenheit sich in der Gegenwart zur Geltung bringt.

Alle Erkenntnis der sinnlichen Dinge, wie sie uns jeweils gegenwärtig sind, geschieht "nach dem Muster der Ideen", d. h. durch eine Identifikation bildhafter Vergangenheitserfahrungen mit den sinnlichen Gegenwartserfahrungen (die keineswegs bildhaft, sondern jeweils "die Sache selbst" sind!). Aristoteles scheint einen solchen Gedanken für seine Definition der Dinge als "to ti en einai" (wörtlich: das-was-war-sein, wir nennen es: das Ge-Wesen) benutzt zu haben. Diese als dunkel geltende Bestimmung leuchtet von daher sehr ein.

Zugleich leuchtet auch ein, warum Platon keine eigene Geschichtsphilosophie entwickelt hat. Sie war überflüssig, weil sie in der Anamnesislehre mitgehalten war. Vergangenheit ist hier weit davon entfernt, ein Nicht-mehr und somit ein Überhaupt-Nichts zu sein, vielmehr wird sie in der Ideenlehre als gedächtnismäßige Präsenz der Ideen sogar zur eigentlichen Wirklichkeit; sie gewinnt absoluten ontologischen Vorrang vor der bloß sinnlichen Gegenwart der Phänomene.

Augustinus, selber ein Neuplatoniker und nicht zufällig der Begründer der Geschichtsphilosophie (durch sein Werk: *De Civitate Dei*), hat diesen Zusammenhang von Gedächtnis und Ideenwelt als Reich der Notwendigkeit wohl gesehen. Die Ideen werden vergöttlicht: Gottvater ist in der Trinität die große memoria, der Ort der Ideen, und das menschliche Gedächtnis sein menschlicher Abglanz. Aber Augustins Fehler war die damit verbundene Subjektivierung der Ideenlehre, ein tragisches Verhängnis der Metaphysikgeschichte, das jedem Idealismus seitdem den Stempel des Subjektivismus und in letzter Konsequenz des Solipsismus aufprägte.

Hier gilt es also, die ontologische und metaphysische Bedeutung der platonischen Ideenlehre wieder zur Geltung zu bringen, d. h. sie von den subjektivistischen Entstellungen wieder au befreien. Das bedeutet auch, daß die Gedächtnislehren aus

ihrer üblich gewordenen bloß psychologischen Betrachtungsweise heraus genommen und in weitere ontologische Rahmungen hineingestellt werden müssen. Nur dadurch läßt sich die angemessene Perspektive für eine Würdigung des Idealismus wiederfinden.

Die platonische Metaphysik dürfte sich dafür als noch längst nicht ausgeschöpftes Gedankenreservoir bewähren.

§ 11 Die Metaphysik des Aristoteles

Aristoteles (384 - 322 v. Chr.) ist der Begründer einer disziplinären Metaphysik als "Erster Philosophie" und "göttlicher Wissenschaft" (theologike episteme), die er als eine Wissenschaft vom "Seienden als solchem" (on he on) definiert. Seine Schule hat dieser Disziplin den Namen "Metaphysik" gegeben, weil sie das behandelt, was "hinter den natürlichen Dingen" (meta ta physica) steht und sie - als deren Arché - verursacht.

Sie ist neben Mathematik und Physik "theoretische Wissenschaft", und diese drei theoretischen Wissenschaften werden ihrerseits von den "praktischen" und "Schaffens-Wissenschaften" unterschieden.

Um richtig zu verstehen, was hier "theoretisch" heißt, muß man Aristoteles' Begründung der formalen Logik als "Organon" (= Instrument, Hilfsmittel) für alle Wissenschaften, nicht als Wissenschaft selber, zu Rate ziehen; darüber hinaus seine erkenntnistheoretischen Ansichten. Letztere sind in seinen logischen wie auch in den Schriften der "Metaphysik" genannten Schriftengruppe mitentwickelt.

Alles Wissen - also auch metaphysisches - beginnt mit der sinnlichen Anschauung und Erfahrung. Diese ist eine Mitgift der Natur an alle tierischen Lebewesen. Die sinnliche "Anschauung", nicht von ungefähr nach der Leistungsfähigkeit des Auges benannt, denn sie ist die wichtigste und für die Wissenschaft ausschlaggebende, liefert in Empirie und Historie (Gegenwartserfahrung und erinnernder Vergegenwärtigung) Kenntnisse vom Einzelnen und Besonderen (vom "Daß", griech. hoti), den Fakten und Daten.

Hier ist aber sogleich auf die genauere Bestimmung zu achten, die Aristoteles vom Einzelnen und Besonderen gibt, und durch welche er den Anschluß an die platonische Ideenlehre herstellt: Das Einzelne und Besondere nennt er „Substanz“ (Unterliegendes, hypokeimenon, auch ousia Seiendheit), und er definiert dies als to ti en einai, „etwas, was war und (noch) ist“. Wir haben es ein Ge-Wesen genannt und betonen damit grammatisch die Identität von perfektiver und verbalsubstantivischer Vorstellung. Das Einzelne und Besondere ist etwas "Durchständiges" in der Zeit. Deshalb wirken zu seiner Erkenntnis die Erinnerung und die sinnliche Gegenwartserfassung - darüber hinaus auch die "prohairesis", die Erwartung des Zukünftigen - zusammen. Aristotelische Zeitlehre faßt die Zeit als eine pure "Ordnung des Früheren und Späteren". In jeder Bestimmung des Einzelnen und Besonderen kommt sie zur Anwendung durch Identifikation der Vergangenheitsbilder und Zukunftserwartungen mit der jeweiligen sinnlichen Erfahrung.

Erkenntnis des Einzelnen und Besonderen ist darum ungeschieden "Historia" und "Empeiria" - und man muß über die aristotelischen Ausführungen hinaus hinzufügen - auch "prohairesische" Zukunftserwartung, die in der extrapolierenden

Projektion von Gedächtnisbildern in die Zukunftsdimension besteht. Sinnliche Erfahrung steht immer im Kontext von Erinnerung und Erwartung. Sie erfaßt das Einzelne und Besondere als das Identische in der Zeit, und dies gleichermaßen entweder als Unwandelbares und Beständiges oder als Veränderliches und Bewegliches.

Es versteht sich, daß damit die sinnlichen Phänomene ein für allemal parmenideischer Ver-Nichtung enthoben sind. Aristoteles' Lehre vom Einzelnen und Besonderen, speziell seine Naturphilosophie der "Phänomene" hat am meisten das geleistet, was die Griechen (mit einem Ausdruck, der selber aus der platonischen Akademie stammt) die "Rettung der Phänomene" nannten.¹³

Der Übergang zur "theoretischen Wissenschaft" besteht in der genauen und deutlichen Explikation dieser "Faktoren" in Bezug auf das je Einzelne und Besondere. Zu diesem Zweck faßt Aristoteles die Vorschläge der Vorsokratiker und Zeitgenossen zu archeologischen Erklärungen in ein Schema zusammen, das als Vier-Ursachen-Schema berühmt und für die weitere Forschungsprogrammatische abendländischer Wissenschaft paradigmatisch geworden ist. Theoretische Wissenschaft "erklärt" das Einzelne und Besondere, indem sie es auf vier Gruppen von Ursachen (archai bzw. aitiai) zurückführt bzw. es von diesen her ableitet oder aus diesen konstruiert.

Solche Erklärungen oder Ableitungen gehen nicht über das Einzelne hinaus, vielmehr stiften sie nur zwischen einem (neben dem zu Erklärenden, dem Explikandum) weniger oder noch unbekanntem Einzelnen und anderem, schon bekanntem und selber in gleicher Weise erklärtem Einzelnen einen Zusammenhang. Jedes Einzelne gerät dadurch gleichsam in ein Fadenkreuz, dessen Enden anderes Einzelnes als seine Ursachen sind; und diese stehen ihrerseits in solchen Fadenkreuzen. Ein ganzes Netz solcher Zusammenhänge stellt eine Theorie des jeweiligen Bereiches von Einzelheiten dar, die in diesem Netz gleichsam gefangen sind.

Erklärung durch Theorie ist also Auflösung, "Analyse" eines Knotens in diesem Netz und gewissermaßen Aufdröseln der vier Fäden, die zu den Knoten im Umkreis hinführen, die als die "vier Ursachen" des aufzulösenden Problemknotens gelten.

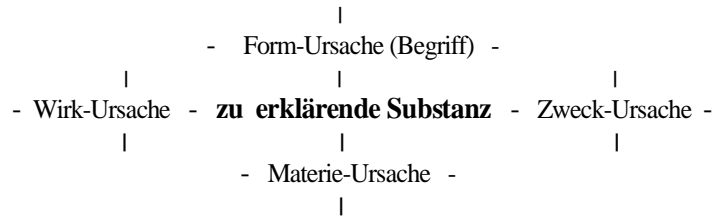
Die vier Ursachen-Gruppen sind bekanntlich die folgenden:

1. Die Form-Ursache (idea, eidos, Begriff, lat. causa formalis);
2. Die Materie-Ursache (hyle, Stoff, lat. causa materialis);
3. Die Bewegungs- bzw. Veränderungs-Ursache (hothen he arche tes kineseos, "Woher der Bewegung", lat. causa efficiens), speziell auch Wirkursache genannt;
4. Die Zweck- bzw. Zielursache (telos, Zweck, Ziel, „Worum willen“ oder „Weshalb“, lat. causa finalis).

Wir können sie wie folgt in einem Schema darstellen:

¹³ Vgl. dazu J. Mittelstraß, Die Rettung der Phänomene, Berlin 1962.

Aristotelisches Vier-Ursachen-Schema



Es wird dienlich sein, sich die vorsokratische und zeitgenössische Herkunft dieser Archai zu vergegenwärtigen.

Die Form-Ursachen verweisen auf die platonische Ideenlehre (und auf Aristoteles' eigene logische Lehre von den Begriffen). Sie ist für jede Erklärung eines Einzelnen das Wichtigste und oftmals Zureichende. Das, was "gesehen" wird, seine Gestalt und Form, die durch Namen benannt und evoziert, vorgestellt und als sein "Wesen" gedacht wird.

Die Materie-Ursachen gehen auf die empedokleische (und demokriteische) Atom- und Elementenlehre zurück. Darüber hinaus verweisen sie auf die parmenideische Lehre vom Nichts. Der Stoff bzw. die Materie "individuiert" die Form, "atomisiert" sie, "konkretisiert" sie zum Einzelnen (denn dieselbe Form kommt vielem Einzelnen zu). Dabei ist mit einer Ausnahme jede Materie-Ursache selber schon "geformte Materie" (deswegen unterliegt sie dem gleichen Vier-Ursache-Erklärungsschema). Insbesondere gilt das von den empedokleischen Elementen und demokriteischen Atomen, die ja schon von Platon als geformte regelmäßige Dreieckskörper erklärt worden sind. Erst diese "untersten" Materien haben zum Stoff die "reine Materie", die konsequenterweise keine Form mehr besitzen kann. Und deshalb kann man sie auch nicht mehr (durch Formen bzw. Begriffe) bestimmen: Die reine Materie ist daher zugleich reine Unbestimmtheit - was auf des anaximandrische Apeiron zurückverweist - und somit Nichts (me on, wörtlich: Nicht-Seiendes). Hier hängt die Materie-Lehre des Aristoteles mit Platons Deutung des Nichts als Abwesenheit des Ideenseins nach dem Muster des Licht-Finsternismodells zusammen.

Die Wirk-Ursachen erinnern an die empedokleischen "Kräfte" der Liebe und des Hasses, der Sympathie und Antipathie, die die Mischung und Entmischung der Elemente regieren. Bei ihnen unterscheidet Aristoteles zwischen den "äußeren" Anstoß-Kräften, die er im engeren Sinne das "Woher der Bewegung" (hothen he arche tes kineseos) nennt, und den im Innern des Einzelnen wirkenden Bewegungs- und Veränderungskräften, die er dynamis (lat. potentia; Kraft, Vermögen, auch Disposition zu..., Anlage, Fähigkeit) nennt. Noch Leibniz wird später die Monaden-Atome als "Kraftwesen" bestimmen, und damit dieser Ursache die Hauptklärungsfunktion einräumen.

Die Zweck-Ursachen schließlich verweisen auf pythagoräische Symmetrie-, Harmonie- und Vollkommenheitsbestimmungen, damit auch auf die platonische Idee des Guten, zu der als "Ideal" alles strebt, und nach deren Muster alles geschaffen

ist. Im Unterschied zu den Formursachen, den faktisch "verwirklichten" Formen und Gestalten des Einzelnen, sind sie die prohairetisch erwarteten Ziele und Zwecke aller Bewegungen, Veränderungen und Entwicklungen.

In der theoretischen Erklärung des Einzelnen expliziert nun ersichtlich die Achse Form-Materie den Zustand, die Achse Wirk- und Zielursache die Bewegung und Veränderung des je Einzelnen. Veränderung und Bewegung ist - wie schon Zenon von Elea zutreffend gezeigt hatte - ein Durchgang durch Zustände. Ein sinnlich wahrgenommener Zustand heißt nach dem dafür von Aristoteles eingeführten Begriff *energeia* (wörtlich: im-Werke-sein), und die deutsche Übersetzung „Wirklichkeit“ ist uns in der Alltagssprache erhalten geblieben. Die Lateiner haben dies als *actus* (Handlung) übersetzt und damit das Übergangsmoment, das Prozeßhafte am Zustand betont. Auch das deutsche "Wesen" (oder "An-Wesen", von M. Heidegger in seinem verbalsubstantivischen Charakter unterstrichen) weist in diese Richtung.

Zur Feststellung und Beschreibung von Bewegung und Veränderung aber bedarf es der integrierten Mitwirkung der unmittelbaren Anschauung der Sinne, die den jeweiligen Jetzt-Zustand erfassen, und der Erinnerung, die den vergangenen Zustand festhält; und hinzu kommt auch die Erwartung künftiger Zustände, die ihrerseits Gedächtnisbilder "ähnlicher" Erfahrungen in die Zukunft extrapoliert. Hier ist denn der Punkt, wo Aristoteles an die Anamnesislehre und Ideenlehre Platons anknüpft. Die Erinnerungs- und Erwartungsbilder, die ja gerade festhalten, was der Gegenstand nicht mehr und noch nicht ist, erklären genau das, was der jeweilige Gegenstand ist: daß er dies war und noch ist (*to ti en einai*) - und daß er so und so sein wird.

Die zeitlichen Abschattungen nennen wir noch jetzt mit verdeutschter aristotelischer Terminologie „Möglichkeiten“ (dynamis, *endechomenon*), und wir setzten sie ebenso mit aristotelischem Begriff dem "aktuellen" Zustand bzw. der "Wirklichkeit" entgegen. Solche Möglichkeiten der Dinge werden durch Aristoteles auch näher bestimmt. Sie bemessen sich durch den "Abstand" (*stereis, privatio*; deutsch: Beraubung, Mangel), den ein Ding oder Zustand von seinem vollendeten Entfaltungszustand oder (bei Ortsbewegungen) von dem ihm "zugehörigen Ort" (*oikeios topos*) hat. Der vollendete Zustand organischer Wesen (und sie werden das Muster solcher Erklärungsweise) ist ihre Reifform. Zu ihr streben sie, und wenn sie sie erreicht haben, zerfallen sie wieder. Tote Wesen (materielle Dinge) streben dagegen nach aristotelischer Naturlehre in "natürlicher Bewegung" (wenn sie nicht daran gehindert werden) zu einem ihnen zugehörigen Ort: das Erdhafte Schwere nach unten zur Erde, das Wässrige ebenso, bis es auf Erde trifft, das Luftartige nach oben, das Feurige noch schneller als Luft und Rauch hinauf zum Sternenfeuer.

Alles dies stimmt ja sehr gut mit der Erfahrung überein, wenn es auch (bis auf die immer noch rätselhafte "Schwerkraft" bzw. newtonsche Gravitation, die als axiomatischer Begriff der Physik beibehalten worden ist) anders, nämlich eben nur noch mit Hilfe der Schwerkraft, erklärt wird. Dieses Streben nach und "Wissen um das Ziel" wird keineswegs selber erklärt, sondern nur festgestellt und benannt.

Aristoteles stellt fest: Die Dinge und Lebewesen haben "ihr Ziel in sich". Er nennt das ihre "Entelechie" (wörtlich: Das-Ziel-in-sich-haben). Mit ihr werden nun die Möglichkeiten in Beziehung gebracht. Ein Ding oder ein Lebewesen hat soviel

und so lange Möglichkeiten, wie es von seinem natürlichen Ziel (der Reifegestalt oder dem zugehörigen Ort) entfernt ist. Und diese Möglichkeiten sind umso größer, je weiter sie entfernt sind, umso geringer, je näher sie zu dem Ziele gelangen. Mit Erreichung des Ziels haben sie keine Möglichkeiten mehr. Ziel (telos) und vollendete Form fallen zur Wirklichkeit zusammen.

Wir haben uns bemüht, den Sachverhalt ohne Rekurs auf den Kraftbegriff zu beschreiben, obwohl der aristotelische Möglichkeitsbegriff eben derselbe Begriff ist wie der der Kraft bzw. Dynamis. Aber man wird Aristoteles sicher mißverstehen, wenn man ihm spätere, insbesondere neuplatonische Kraftbegriffe unterstellt. Dynamis und Entelecheia sind nur die Vorgänger der Kraftbegriffe; hier noch reine Beschreibungsmittel, die erinnerte und erwartete Zustände auf Substanzen und Lebewesen beziehen. Der Neuplatonismus, der wesentlich aristotelische Denkmuster mit den platonischen verschmilzt, wird daraus selber substanzielle Gebilde, "Kräfte" machen und die Wirklichkeit mit ihnen bevölkern. Dann werden die Ideen zu Potenzen, Entelechien und Kraftwesen hypostasiert.

Bei Aristoteles kommt es wesentlich darauf an zu verstehen, daß Dynamis und Entelechie nur Beschreibungsbegriffe dafür sind, daß Wirkursache und Zielursache in der "Erklärung" eines Dinges auf es bezogen werden müssen. Er ist auch weit von jeder quantitativen Fassung dieser Begriffe entfernt. Erst neuplatonische Mathematisierung der Naturerklärung hat sie zu quantifizieren versucht und dadurch physikalische "Dynamik" initiiert.

Wir haben alle diese Überlegungen zum Vier-Ursachen-Erklärungsschema angestellt, um nun das Thema der aristotelischen Metaphysik genauer bestimmen zu können.

Geht man nämlich am Leitfaden der Ursachenerklärungen von einem zum nächsten fort, so kommt man zwangsläufig vor die Frage, ob es letzte Ursachen gibt oder nicht. Und dies ist nun die aristotelische Bestimmung des Themas der Metaphysik: Sie ist "Wissenschaft von den ersten Gründen und Ursachen" (episteme ton proton archon kai aition, Met. 1, 2, 982 b, 9f) die natürlich auch die "letzten" Ursachen sind.

Nun war ja die ganze Vorsokratik und waren auch die Zeitgenossen bemüht, solche Erst- bzw. Letztursachen aufzuzeigen und zu benennen. Evidentlich legt Aristoteles es darauf an zu zeigen, daß alle Lehren in seine metaphysische Theorie einmünden, in ihr kulminieren; daß, was Wahres an ihnen sei, mit seiner Theorie übereinstimme, das Falsche durch sie widerlegt werde.

Zunächst ist die Frage zu erledigen, ob es überhaupt erste Ursachen gibt, oder ob man bei der Ursachenforschung unendlich weiterfragen kann. Die Antwort des Aristoteles lautet in guter Übereinstimmung mit den Lehren der Vorsokratiker: Immer-weiter-Fragen heißt, ein Unendliches und Unbestimmtes als Ursache setzen. Dieses (das Apeiron des Anaximander) ist aber die prote hyle, erste Materie, das vollkommen Unbestimmte, das Nichts. Wer aber das Nichts als Ursache ansieht, verkennt gerade das Wesentliche wissenschaftlicher und metaphysischer Untersuchung, denn diese geht auf Bestimmtes. Aus dem Nichts ist nichts zu erklären (wohl aber aus je schon bestimmter Materie, die schon Form aufgenommen hat), deshalb kann das Nichts keine Ursache sein.

So bleiben als Letztursachen übrig, was in der Dimension des Woher der Bewegung, der Formen und der Zwecke als Letztes auszumachen ist.

Zu ihrer Bestimmung bedient sich Aristoteles seiner logischen Abstraktionstheorie. Diese lehrt, im Einzelnen und Besonderen das Gemeinsame als Allgemeines herauszufinden und begrifflich festzuhalten. Unter den Formursachen ist es diejenige, die allen Substanzen gemeinsam zukommt. Auf dem Weg über die Kategorienanalyse (die Kategorien sind die allgemeinsten Begriffe verschiedener Seinsbereiche: Substanzen, Qualitäten, Quantitäten, Relationen, Örter, Zeiten, usw.) kommt Aristoteles zur Bestimmung auch des noch ihnen allen Gemeinsamen: Das Sein (to on he on) ist höchste Form, Gemeinsames aller Kategorien, die es nur "verschieden aussprechen" (to on pollachos legetai).

Entsprechend dem Sein als oberster Form muß es auch eine einzige und höchste Bewegungsursache geben. Per definitionem muß sie etwas sein, was selber unbewegt ist (sonst würde es von einer anderen Ursache bewegt): dies ist der erste, "unbewegte Bewegter".

Und wiederum entsprechend muß es auch ein Ziel aller Ziele, einen Zweck aller Zwecke als das, was allen Zwecken und Zielen gemeinsam ist, geben: den Endzweck und das Endziel aller Dinge und Bewegungen.

Damit nicht genug, zeigt Aristoteles weiter, daß diese drei Ursachen in eine einzige zusammenfallen, konvergieren. Dies erweist sich bei jeder "Verwirklichung" veränderlicher und bewegter Dinge. Telos ist immer die vollendete Gestalt, also Form, und wenn sie erreicht ist, sind alle Möglichkeiten getilgt, das Ding ist volle "Wirklichkeit". Ebenso die Wirkursache: "Ein Mensch zeugt einen Menschen" - lautet hier Aristoteles' Argument. Entsprechend und erst recht gilt das für die letzten bzw. ersten Ursachen. Der erste Bewegter ist zugleich reine Form (Sein) und vollendetes Ziel in vollster Verwirklichung (energeia, "actus purus" werden es die Scholastiker nennen).

„Und das nennt man Gott“, fügt Aristoteles hinzu. Deshalb ist solche metaphysische Forschung nach den bzw. der ersten Ursache eine "göttliche Wissenschaft". Soweit sie aber theoretisch betrieben wird, dient sie auch dem Beweis, daß es diese erste Ursache gibt und worin sie besteht, sie liefert Gottesbeweise. Man beachte, wie die Leitfäden der drei Ursachen zugleich die Leitfäden der hauptsächlichsten Gottesbeweise christlicher Theologie werden. Nämlich des im engeren Sinne "kausalen" aus der Bewegungsursache (Gott als Weltschöpfer), des „teleologischen“ (Gott als oberstes Gutes, nach welchem alles strebt), und des "ontologischen" (Gott als höchste Form, die zugleich reines Sein, actus purus ist). Und nicht zuletzt sieht man hier den aristotelischen Prototyp einer göttlichen Dreieinigkeit: Ein Gott in drei Gestalten von Ursächlichkeit.

Die weitere Geschichte der Metaphysik zeigt, wie diese "wissenschaftliche" Findung und Bestimmung der Arché auch zur Grundlage wissenschaftlicher christlicher - und islamischer - Theologie wird. Sie wird vom Neuplatonismus voll wiederaufgenommen, dem ja der Aristotelismus nur als eine Ausarbeitung der platonischen Philosophie galt. Dabei wird die (statische) aristotelische Seins- und Substanzenlehre "dynamisiert": Das Sein wird zur Kraft, Potenz, Macht, und "Energie" wird selber Bezeichnung vollkommener Kraft- und Machtausübung. Auffällig aber bleibt dabei, daß die metaphysische Lehre von der Einheit der drei Letztursachen der

Form, des Bewegungs- und Veränderungsursprungs und des letzten Zweckes, die hier als „der Gott“ bezeichnet wurden, weder von den mittelalterlichen Neuplatonikern noch von den Neuaristotelikern als „Trinitätsbeweis“ genutzt wird.

Da man im allgemeinen die aristotelische Grundlegung der Wissenschaften in der Moderne in ihrer Wirkung und noch aktuellen Präsenz unterschätzt, sei noch darauf hingewiesen, wie sie sich noch jetzt in den Grundlagen von Geistes- und Naturwissenschaften zur Geltung bringt.

Ersichtlich läuft sowohl geistes- wie naturwissenschaftliche Forschung noch immer an den Leitfäden, die das Vier-Ursachen-Schema gespannt hat: Naturwissenschaft verfolgt prinzipiell nur noch die materiellen und die Wirkursachen und hält die Natur-Phänomene für erklärt, wenn sie von diesen beiden Ursachengruppen abgeleitet werden können. Ihre neuzeitliche Neubegründung (durch Galilei) hat darin bestanden, die Formen und Zwecke als Schimären aus der Natur zu entfernen. So blieben die Formen und Zwecke für die neuzeitlichen Geisteswissenschaften übrig. Diese "verstehen" ihren Gegenstand, wenn sie seine Formen als Sinngebilde erfaßt und in ihren teleologischen Sinnzusammenhängen expliziert haben. So ist das Vier-Ursachen-Schema nur aufgeteilt und arbeitsteilig spezifiziert worden.

Für das Schicksal der Metaphysik aber wird bedeutsam, daß dadurch die "materialistischen" (realistischen) und "formalistischen" (idealistischen) Metaphysiken als Verabsolutierungen des Potenzials der ganzen Naturwissenschaften oder der ganzen Geisteswissenschaften ebenso wie diese selber in Konkurrenz zueinander geraten. Der Realismus deutet die Welt als "Kausalzusammenhang" materieller Elemente; der Idealismus als "Sinnzusammenhang" von Sinngebilden.

Die übrigen Schulrichtungen schließen sich in ihren Grundlagen an die vorsokratischen und klassischen Metaphysiken an und exhaurieren ihre Gehalte in der Anwendung auf speziellere Fragen des Lebens und der Wissenschaften. Die Wissenschaftslehre und Methodologie gilt überall als Fortbildung der platonischen Ideenlehre durch Aristoteles. Zumal seine formale Logik als allgemeines Organon aller Wissenschaft erscheint als metaphysisch neutrales Instrument, das in allen Schulen gleichermaßen verwendet wird. So erklärt sich das auffällige Verschwinden eines schulmäßigen Aristotelismus in der Spätantike und Patristik: Aristoteles blieb durch seine Logik und Wissenschaftslehre in allen Schulen präsent. Seine Schriften zur Mathematik (die er als erste theoretische Wissenschaft schätzte) sind allerdings schon in der Antike verschollen. Vermutlich sind sie von den Nacherben des Theophrast und Neleus nach Alexandria verkauft worden, wie Diogenes Laertios nahelegt, während nur der Rest seiner Schriften von Andronikos v. Rhodos in Athen geordnet und herausgebracht wurde. Seine Naturphilosophie und Metaphysik verschmilzt mit der neuplatonischen, seine praktische Philosophie wird in der Stoa weiterentwickelt. Wie Aristoteles später als "der Philosoph" schlechthin gilt, so seine Philosophie schon damals als der Maßstab des Selbstverständlichen, das nur in den verschiedenen Schulen ausgelegt und terminologisch bestimmter gefaßt zu werden brauchte.

So bleiben vier große Schulrichtungen bestehen: Epikureismus, Stoa, und Platonismus bzw. Neuplatonismus, von welchem die Skepsis ein integrierender Zweig (der sogenannten mittleren platonischen Akademie) war.

§ 12 Der Epikureismus

Der Epikureismus ist von *Epikur* (341 - 270 v. Chr.) begründet worden.¹⁴ Durch *Lukrez* (96 - 55 v. Chr.) hat er in dem lateinischen Gedichtwerk "De rerum natura" (Von der Natur der Dinge)¹⁵ eine umfassende literarische Darstellung erfahren, die ihm auch als ästhetisches Bildungsgut anhaltende Wirkung verschaffte.

Der Epikureismus ist eigentlich ein Demokritismus. Die Atome gelten ihm als einzige Arché, aus der alles Phänomenale durch ihre Mischung und Entmischung erklärt wird. Dabei betonen die Epikureer die rein körperliche Natur der Atome. Dementsprechend erscheint auch alles Geistige nur als Mischungsverhältnis körperlicher Atomkomplexion, es muß rein "physiologisch" erklärt werden. Insbesondere wird die Erkenntnis als Übergang materieller Teilchen aus den gemischten Dingen in die ebenso gemischten materiellen Sinnesorgane, als materieller Bildtransport gedeutet.

¹⁴ Vgl. Epikur – Von der Überwindung der Furcht – Katechismus – Lehrbriefe – Spruchsammlung – Fragmente, hrsg., eingel. und übers. von O. Gigon, Zürich 1949.

¹⁵ Titus Lucretius Carus, Von der Natur der Dinge, deutsch-lateinisch hsgg. von H. Diels, 2 Bände, 1923 - 1924

Alle Mischungen und Entmischungen der Elemente gelten als zufällig und spontan. Wissenschaft ist nur die Feststellung und Beschreibung, daß und wie etwas aus Atomen zusammengesetzt ist. Sie ist analytisch-reduktionistisch, das Muster aller strikten empiristischen Wissenschaft, die den "Boden der Tatsachen" nicht verlassen will. Entsprechend gibt es (außer der Reduktion auf Atome) keine "Erklärung", insbesondere keine kausale. Dies richtet sich gegen die - vor allem stoischen - Erklärungsversuche, die einen notwendigen gesetzlichen Zusammenhang der Veränderungs- und Bewegungsverhältnisse der Phänomene voraussetzen. Der Epikureismus ist kontingentistisch oder indeterministisch: Auch regelhafte Veränderungen in der Natur können nur konstatiert, als "Zufälle" beschrieben werden, sie erlauben keine Prognosen, daß die gleiche Regelmäßigkeit öfter oder immer auftreten werde.

Die ethische Kehrseite dieses Naturkontingentismus oder Indeterminismus ist die ethische Freiheitslehre. Da die Epikureer keine Kausalität anerkennen, gibt es auch im menschlichen Leben keine kausalen Gründe oder Motive für das ethische Handeln. Freiheit ist hier grund- und motivloses Entscheiden, was später oft „Willkürfreiheit“ genannt wurde.

Dem Atomismus ihrer Naturauffassung entspricht der "Individualismus" (lat. individuum = griech. atomon!) in der Ethik und Sozialphilosophie. Auch hierbei wird vieles von Demokrits Anweisungen für das „gute“ und glückliche Privatleben übernommen. Es gibt keine Götter. Und wenn es doch Götter geben sollte, so leben sie weit entfernt von den Menschen in „Zwischenwelten“ (Intermundien) ohne jede Verbindung zu den Irdischen, um die sie sich daher auch nicht kümmern noch sich durch Kult oder Gebete beeinflussen lassen. Und daher hat man sich auch vor Göttern nicht zu fürchten, noch weniger Belohnungen oder Strafen von ihnen zu erwarten.

Da es keine Notwendigkeiten, keine umfassenden Zusammenhänge gibt, ist das Individuum (griech. auch idion: der Einzelne) vollkommen frei, sich seine Umgebung durch Mischung mit anderen Individuen zu gestalten. Dabei spielt (empeдокleische) Sympathie und Antipathie eine hervorragende Rolle. Freundschaft und Geselligkeit im kleinen Kreise - in dem "Garten Epikurs", in dem er seine Freunde zu philosophischem Gespräch zu versammeln pflegte (daher wird die Philosophie Epikurs auch "Gartenphilosophie" genannt) - ist gleichsam die erste und beständige „molekulare“ Verknüpfung zwischen den gesellschaftlichen Atomen. Dabei spielt es auch keine Rolle - und darin steht der Epikureismus einzig unter den antiken philosophischen Schulen da - ob die durch Freundschaft verbundenen Individuen Männer oder Frauen, Freie oder Sklaven sind. Epikur hat sie alle an seinen Gartengesprächen teilnehmen lassen, und in seinem überlieferten Testament hat er seine Sklaven freigelassen. Die „Philosophie im Garten“ wird so zum Muster späterer Salons und philosophischer Zirkel. Und nicht zuletzt wird auch die philosophische und wissenschaftliche Diskussion nach ihrem Vorgang noch immer „Symposium“ (eigentlich: Trinkgelage) genannt.

Die Kehrseite ist der Rückzug aus den öffentlichen und umfassenderen Zusammenhängen, die Verantwortungsscheu oder -Vermeidung gegenüber dem Allgemeinen, das private Biedermeier des "Glücks im stillen Winkel". Es wird als

„im Verborgenen leben“ (lathe biosas) gerühmt. Noch Descartes hat es als seine Lebensmaxime ausgegeben. Wer aber Vergnügen an der Politik findet, mag sich in die öffentlichen Belange einmischen, so lange es ihm „Spaß“ macht. Wenn der Spaß zum Ärger wird, mag man wieder „aussteigen“, wie man es noch heute an modernen Epikureern sieht. Stoische Kritik vom entgegengesetzten Standpunkt aus spricht sich noch jetzt in den Begriffen vom "Privatmann" (der der öffentlichen Einbindung "beraubt ist") und gar vom "Idioten" aus, der seine Individualität zur Inkommunikabilität kultiviert.

Der Epikureismus ist von der Stoa und vom Platonismus und Neuplatonismus immer wegen seines Atheismus und Antispiritualismus bekämpft worden. Und um der Kritik Stoßkraft zu verleihen, hat man dabei kräftig das epikureische Ideal des „Lebens um der Lust willen“ als höchst amoralisch und verwerflich dargestellt. Dabei zeigen die Zeugnisse vom persönlichen Leben des Epikur, daß er geradezu ein Muster von Mäßigkeit gewesen ist. Um „lustvoll zu leben“ erbat er sich von seinen Freunden gelegentlich „etwas trockenen Käse“ zum gewohnten Becher klaren Wassers.

Trotz dieser Kritik ist der Epikureismus niemals untergegangen. Dafür dürften die Ärzte in erster Linie gesorgt haben, die ohnehin ihre Weisheiten gemäß dem Eid des Hippokrates nicht an die Öffentlichkeit gelangen ließen. Aber auch, daß die Lehre durch Lukrez literarischen Rang als Kunstwerk gewann und Diogenes Laërtios in seiner „Philosophiegeschichte“ sehr ausführlich über ihn berichtete, dürfte nicht unwesentlich dazu beigetragen haben. Er hat seit der Neuzeit als radikale Unterlage des Materialismus (in ihm gibt es auch eine stoische, geistige Materie annehmende Begleitströmung) immer größere Bedeutung gewonnen. Die Ärzte haben ihn als ihre Hausphilosophie in Ehren gehalten und weiter gepflegt, denen ja, nach Aussage eines ihrer Größten (Virchow) "nie eine Seele unter das Messer gekommen ist".

So hat die Sparsamkeit und Gradlinigkeit des epikureischen Weltbildes immer fasziniert, sein Individualismus allen "anarchistischen" Auflehnungen gegen öffentliche Gewalten und übergreifende Strukturen, sein Atheismus allen "exakt-wissenschaftlichen" Entmythologisierungen von Götter-, Geistern und Bewußtseinswelten zur Grundlage gedient. Seine Freiheitslehre hat sowohl den politischen neuzeitlichen Liberalismus (der wesentlich die Freiheitssphäre und die "Freiräume" des Individuums gegenüber den staatlich-politischen Gewalten sichern will) wie auch den naturwissenschaftlichen Indeterminismus (der jetzt in der Atomphysik auf breiter Front im Vormarsch begriffen ist) inspiriert. Und so ist der Epikureismus auch die Grundlage des heroischen Elitismus aller modernen "Selbstdenker" und "Systemkritiker" geworden, die mit Max Stirners „Der Einzige und sein Eigentum“ und mit F.Nietzsche in vielen "existenzialistischen" Schüben bis in die neuesten Alternativbewegungen das Individuum und seine Rechte glorifizieren und das Allgemeine und Umfassende perhorreszieren.

Zur Kritik wäre das zu wiederholen, was auch gegen Demokrits atomistischen Materialismus schon gesagt wurde. Seine Anwendung aufs ethische und gesellschaftliche Gebiet heilt nicht seine Mängel, sondern vergrößert seine Widersprüche. Was dem Epikureismus als das Selbstverständliche und Unableitbare, als Arché gilt: das materielle Atom und sein Pendant, das Individuum, sind

ihre Seite nur Abstraktionen aus dem natürlichen Phänomenzusammenhang bzw. aus dem gesellschaftlichen Zusammenhang. Das Individuum ist selbst nur ein gesellschaftliches Allgemeines, es lebt und versteht sich nur auf Kosten und im Rahmen des Ganzen. Als individualisiertes Allgemeines aber ist es der lebendige Widerspruch: die Dutzend-Jemeinigkeit, das kollektive Ego (heute nennt man es auch „Ich-AG“) oder der souveräne Nutznießer öffentlicher Daseinsvorsorge.

Wenn die Scholastik das Individuum als "ineffabile", unaussprechlich, weil mit vorgeblich unendlich vielen Eigenschaften behaftet ansieht (dies ergibt sich aus dem Schematismus der aristotelischen Begriffspyramide, wo die untersten "konkretesten" Begriffe Namen sind, die jedenfalls keine bestimmte Anzahl von Merkmalen umfassen sollen), so tut sie das ganz im Sinne des Epikureismus. Es ist der metaphysische Versuch, ein Vertrautes als das Unheimlichste auszuweisen.

Moderne Naturwissenschaft macht daraus die "Dinge an sich" der subatomaren Elementarteilchen, deren Bestimmungen die ganze Komplexion des Universums erklären sollen, und die sie doch nur asymptotisch erfassen zu können glaubt. Auch eine bestimmte Art moderner Geisteswissenschaft macht daraus das unauslotbare Individuum, aus dessen Tiefen die unverwechselbar einmaligen kreativen Schöpfungen herausfließen, die sie untersucht. Man muß freilich hinzufügen, daß solche Suche nach dem innersten Kern des Individuums auch vom platonischen und neuplatonischen Denken gemäß deren Lehre von der unsterblichen Seele und ihrem unendlichen Reichtum an anamnesischen Ideeninhalten gefördert worden ist.

Da aber nichts noch so Falsches ohne ein Körnchen Wahrheit ist, soll auch dasjenige, was in die richtige Richtung geht, erwähnt werden. Es ist die metaphysische Tendenz, die Arché im Einzelnen und Besonderen aufzusuchen und sie als ein Einheitliches (die materiellen Atome) zu konstruieren. Damit werden zumindest zwei unserer metaphysischen Kriterien für einen wahren Kandidaten der metaphysischen Arché erfüllt: Allgemeinheit und zugleich Konkretheit.

Man kann aber kaum behaupten, daß die Atome das uns Vertrauteste und Bekannteste sind - man konnte sie in der Antike überhaupt nicht sinnlich erfahren, heute (wenn die mikrophysikalischen Elementarteilchen die legitimen Nachfahren der Atome sind) nur mit großem technischem Aufwand. Und noch weniger sind sie uns befremdlich oder gar unheimlich. Dazu hat die moderne Physik zu viel über sie herausgebracht. Wenn der moderne Materialist gleichwohl von der Materie und den Atomen wie von etwas Mystischem spricht, so kann er nicht dasjenige meinen, was eben Gegenstand der Physik der Elementarteilchen ist, und was er meint, kann man allenfalls als Mystifikation bezeichnen. Denn auch der moderne Materialist argumentiert auf der Grundlage der Plausibilität des Erklärungspotenzials der Naturwissenschaften. Die Kosten der Allgemeinheit des materialistischen Prinzips aber bestehen in der Leugnung oder in einer höchst widerspruchsvollen Ableitung und Erklärungen des Geistigen und Bewußtseinsmäßigen bzw. der Sinngebilde.

§ 13 Die Stoa

Die stoische Schule ist von *Zenon von Kitium* (336 - 264 v. Chr.) in der "Stoa Poikile", einem Athener Gebäude mit schönen Wandelhallen, gegründet worden. Ihre Hauptvertreter sind *Chrysipp* (281 - 208), *Panaítios von Rhodos* (185 - 116 v. Chr.) und *Poseidonios von Apameia* (135 - 51 v. Chr.).¹⁶ Sie ist - wie der Epikureismus eine Philosophie besonders der Ärzte geworden ist - die Hausphilosophie der Juristen und Staatsmänner geworden, unter denen der Kaiser *Mark Aurel* (Reg. 161 - 180 n. Chr.) und der Staatsmann *Seneca* (gest. 65 n. Chr.) hervorragen.

Auch die Stoa geht vom Atomismus des Demokrit aus, fügt ihrer Ontologie aber auch Elemente Heraklits (Feuerarché und Logoslehre) und Anaxagoras' (Nouslehre) bei. Überhaupt ist ihr Grundzug eklektizistisch und synkretistisch: aristotelische Wissenschaftstheorie und Logik wird vielfältig integriert, auf weite Strecken ergeben sich Parallelen zum Platonismus und Neuplatonismus.

Alleserklärende Arché sind auch hier die Atome. Aber anders als bei Epikur schließen sie das Geistige mit ein. Das Geistige besteht in allerfeinsten, feurigen Atomen (Pneuma, Luftartiges), die überall sind und alles durchdringen. Und wie der Nous bei Anaxagoras "alles erkennt und regiert", so tun es auch die Geistesatome der Stoa. Als "Vernunft-Samenkräfte" (logoi spermatikoi) teilen sie sich allen anderen Atomgemischen mit, besonders aber den Lebewesen (die darum alle in gewisser Weise vernünftig sind, und hier vorzüglich dem Menschen, in dessen Körper sie "Wurzel ziehen" (logoi emphytoi). Dies verbürgt die den Stoikern als Rechtsphilosophen so wichtige "allgemeine Menschenvernunft" und die Gemeinsamkeit vernünftiger Überzeugungen (opinionones communes), die auch zu Axiomen wissenschaftlicher Theoriebildung werden.

Aber die geistige Materie besteht auch für sich. Das sind die Götter und Geister, die die Stoa nicht nur anerkennt, sondern - ähnlich wie der Neuplatonismus - über alles Maß hinaus vermehrt und verehrt. Insbesondere gelten die feurigen Gestirne als Götter. Und wie sich in Jahreszeiten, Wettererscheinungen und Meereszeiten der ständige Einfluß der Gestirne in den irdischen und sublunaren Phänomenen zur Geltung bringt, so in jedem Einzelnen und Besonderen des individuellen und staatlichen Lebens der Menschen.

Die stoische Ontologie ist auch die wirkungsvollste Grundlage für alle nachmalige Astrologie geworden. Da das Geistige auch in geringsten Spuren der Beimischung auch die umfassendsten Atomansammlungen "fermentiert" und prägt, wird auch chemische Veränderung im organischen und anorganischen Bereich nach dem Muster der Fermentation erklärt. Dies wird Grundlage für die Entwicklung der Alchemie und der Suche nach dem "Stein der Weisen" bzw. der Panacee (dem Allheilmittel für alle Krankheiten oder dem "Lebenselixier") als dem reinen Geisteskonzentrat, das alles in alles, und insbesondere alle Metalle in Gold verwandeln können soll.

¹⁶ Vgl. dazu die klassische Darstellung von Max Polenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 Bände, 4. und 5. Aufl. Göttingen 1972 - 1978.

Das Geistige ist allesbewegende Kraft. Nach aristotelischem Muster wird es als Ursprung und Ursache aller Bewegung und Veränderung im Kosmos, ebenso als teleologischer Endzweck und Ziel dieser Bewegungen aufgefaßt. Höchstes Geistiges und oberster Gott ist die "Notwendigkeit" (die Göttin Ananke, lat. Fatum), die letztlich alles regiert und bestimmt, insbesondere alles vorausbestimmt. Als oberste Arché stellt sie alles in einen universalen Notwendigkeitszusammenhang, einen Universal-determinismus; sie teilt sich selbst - als Notwendigkeit - allem und jedem Einzelnen mit. Dies ist der entschiedenste Gegensatz zum epikureischen Kontingenzismus und Indeterminismus. Für den Stoiker gibt es keinen Zufall, und was so erscheint, ist nur der Reflex des Nichtwissens über den notwendigen und gesetzlichen Ursachen-Zusammenhang.

Dieser Notwendigkeitszusammenhang stellt sich in zwei Formen dar: im Ursache-Wirkungs-Zusammenhang, nach dem jedes Einzelne und Besondere mit bestimmtem anderen zeitlich verkettet ist; und im Symbol-Zusammenhang, nach dem jedes Einzelne und Besondere ein Bild und Gleichnis für anderes ist. Im ersten Sinn befördern die Stoiker die wissenschaftliche Forschung nach den bestimmten Kausalzusammenhängen unter den Einzelheiten; im letzteren - hier demokritischem Modelldenken folgend - fördern sie wissenschaftliche Modellbildung. Ihr universaler Symbolismus wird dabei auch Grundlage eines uferlosen Aberglaubens, der überall Zeichen und Vorzeichen für anderes und Künftiges zu sehen meint: Astrologie, Mantik, Vogelschau, Physiognomik sind die Kehrseiten eines Strebens, das nachmals zur Ausbildung geisteswissenschaftlicher Symbolforschung und naturwissenschaftlicher Prognostik geführt hat - und immer wieder in die Nähe stoischer Übertreibungen gerät.

Im Mittelpunkt stoischer Erklärungsinteressen steht der Mensch. Er ist auch der Mittelpunkt der Welt. Als Geist-Körperwesen ist er die vollendete Mischung aller Atome, insofern ein kleiner Kosmos, das Symbol des großen Kosmos (Mikro-Makrokosmos-Verhältnis). Entsprechend läßt sich die ganze Welt nach Analogie des Menschen selbst, und umgekehrt der Mensch nach Analogie des Weltalls verstehen.

Hier wird das aristotelische Menschenbild noch verallgemeinert. Der Mensch umfaßt in seiner körperlichen Struktur tote Materie, pflanzliches und tierisches Dasein, in seiner Seele das göttliche Pneuma, das ihm von jenseits der Sterne zugekommen und nach seinem körperlichen Tod dorthin zurückzukehren bestrebt ist. Er ist auch "der Götter liebstes Kind". Die Götter haben alles in der Natur zu seinem Besten eingerichtet. Teleologische Naturerklärung im stoischen Sinne besteht im Nachweis, welchen Nutzen irgendetwas dem Menschen bringt: von den Flöhen, die ihn zur Arbeit aus dem Bette treiben, bis in die Einzelheiten der Natur, die ihm Nahrung und Schutz gewähren, und sie umgeben ihn auch ständig mit ihrer Fürsorge.

Dieser Mensch ist auch nur seiner körperlichen Komplexion nach ein Einzelnes und Besonderes, seinem geistigen und vernünftigen Teil nach aber ein Allgemeines, ja selber etwas Göttliches. Erkundet er die Inhalte seines Bewußtseins, so findet er darin nur wieder, was ihm von außen durch die Sinne als Bild seiner Umgebung zugekommen ist (sensualistische tabula-rasa-Theorie wie bei Aristoteles) oder als Anteil der allgemeinen Vernunft "zugewachsen" (emphytos logos) ist. Alles

dies verbindet ihn mit den anderen Menschen und sogar allen Lebewesen. Ethisches Lebensziel ist es gerade, dieses Allgemeine im besonderen zu pflegen und zur Geltung zu bringen.

Daher ist der Mensch kein Individuum. Er wäre dies nur - wie ja kritisch gegen den Epikureismus eingewandt wird - als Privatmann oder als Idiot (*idiotes*), der des Allgemeinen "beraubt" ist und somit "anormal", ja widernatürlich erscheint, und der sich somit selber aus der solidarischen Menschengemeinschaft ausschließt oder ausgeschlossen zu werden verdient. Der Mensch ist wesentlich "Person" (*lat. personare*, durch die Theatermaske „hindurchtönen“, was auf das Modell der Theaterrolle verweist), ein durchweg gesellschaftliches und allgemeines Vernunft-Wesen, das durch seine Funktion und Rolle in der Öffentlichkeit charakterisiert ist.

Die Definition der Persönlichkeit ist aber wesentlich eine rechtliche. Sie ist durch stoische Rechtsphilosophie Gemeinbesitz des abendländisch-römischen Rechtssystems geworden und bestimmt bis heute die "zivilisierten" Begriffe vom Wesen des Menschen. Persönlichkeit als Rechtspersönlichkeit ist genau das, was allen Menschen als Rechtsgenossen zukommt und gemeinsam ist und gerade alles Individuelle ausschließt. Spezifiziert wird sie durch die Rechtsinstitutionen (die selber solche "Persönlichkeit" zugesprochen erhalten und nachmals zu "juristischen Personen" werden), und insbesondere durch die öffentlichen Berufe.

Es ist ein stoischer Gedanke, daß der Beruf oder das Handwerk "den Mann macht", nämlich als die Art und Weise, wie seine wesentliche Persönlichkeit in den öffentlichen Bezügen zum Ausdruck, zur Darstellung und zur Entfaltung kommt. Hier kehrt sich Inneres (Veranlagung, Kraft und körperliches Geschick) ins Äußere, und das Äußere und Öffentliche prägt und seligert, was ihm von innen entgegenkommt.

Der deterministische Universalzusammensang setzt sich auch im Gebiet der menschlichen Dinge fort. Hier ist Freiheit grundsätzlich eine wenn auch wohl-begründete Illusion: die Illusion des Unwissenden, von den Ursachen und Begründetheiten des eigenen Daseins abgelöst zu sein. Denn entweder tut einer aus Einsicht das Notwendige, oder er wird in seiner Uneinsichtigkeit zum Spielball der Notwendigkeiten: „*volentem fata ducunt, nolentem trahunt*“ - lautet bei Seneca ein stoischer Kernspruch. Und so definieren sie die eigentliche und wahre Freiheit als „Einsicht in die Notwendigkeit“ und das Sich-Schicken in das Unabänderliche.

In der Natur zeigt sich die Notwendigkeit als Naturgesetz. Entsprechend verlängert es sich auch in die Kultur und die menschlichen Dinge als Naturrecht. Die *Lex Naturae* ist das, "was die Natur alle Lebewesen gelehrt hat" (*Digesten des Justinian*). Und ist auch seine Erkenntnis beschwerlich - ebenso wie die Erkenntnis des Naturgesetzes selber - so kann und muß es doch der Kern und die axiomatische Grundlage aller „positiven Gesetzgebung“ sein. Es ist zugleich Vernunftrecht, ja die Verkörperung des Vernunftigen schlechthin im Felde der Institutionen und Handlungsanweisungen. Und wer späterhin irgend Grund fand, positive Gesetzgebung von Machthabern oder Parlamenten als „Unrecht“ oder „ungerecht“ zu kritisieren, der hat sich noch stets auf das überpositive „ungeschriebene Naturrecht“ berufen und dieses als Maßstab wahrer Gerechtigkeit vorausgesetzt.

Recht und Ethik fallen in der Stoa zusammen: Das Naturrecht ist zugleich auch der Kanon der ethischen Maximen. Sie lassen sich auf die oberste Maxime

zurückführen: „Lebe nach der Natur“ (te physei zen), d. h. nach den Naturgesetzen bzw. dem Naturrecht. Und das heißt in erster Linie: im eigenen Leben und überall die Vernunft als das Allgemeine zur Geltung bringen, insbesondere gegenüber allem Anormalen, Un- und Widervernünftigen. Das Recht zu administrieren aber heißt bei den Stoikern und noch in heutiger Rechtspraxis der Gerichte „Ius suum cuique tribuere“ (Jedem das ihm zukommende Recht zuteil werden lassen). Und fordert man noch jetzt im Strafrecht vom Angeklagten „Geständnisse“, d. h. Einsicht in das Unrechte seiner Handlung, so läßt sich das nur mit der langen stoischen Tradition begründen, auch vom schlichtesten Rechtsgenossen – und auch bei „Unkenntnis des Gesetzes“- zu verlangen, daß er über die „angeborene Kenntnis“ (logos spermatikos) von dem, was Recht und was Unrecht ist, verfügt.

Gewiß ist die abendländisch-stoische Rechtskultur eine der erfolgreichsten Institutionen der ganzen Menschheit geworden. Das erkennt man schon daran, daß in aller Welt die „Verrechtlichung aller Lebensverhältnisse“ fortschreitet. Aber gegen dieses Übermaß ist an eine ebenso stoische Kautele zur Begrenzung des Rechtlichen zu erinnern. Zwischen dem, was rechtens oder Unrecht ist, haben sie auch den Bereich des „keines von beidem“ (adiaphoron), also des rechtlich Irrelevanten gesehen und abgegrenzt. Ist das als Recht „Aufzusuchende und zu Befolgende“ und das als Unrecht „zu Fliehende und Abzuwehrende“ von höchster Bedeutung für den Staat, die Gesellschaft und das „bonum commune“, so bleibt noch immer genug „Gleichgültiges“, das so oder anders gehandhabt werden kann, übrig. Man kann nur hoffen und wünschen, daß auch diese Einsicht der stoischen Ethik und Rechtsphilosophie angesichts der uferlosen „Verrechtlichung aller Dinge“ im modernen Rechtswesen wieder zur Geltung gebracht wird.

Als Gegenteil des Vernünftigen gelten – ebenso wie bei Platon und Aristoteles – vor allem die Leidenschaften und Triebe, die gerne über das vernünftige Maß hinaustendieren und dann als "Krankheiten der Seele" angesehen werden müssen. Ihr natürliches Maß ist aber – wie ebenfalls mit Platon und Aristoteles angenommen wird – ihre Unterwerfung unter die Vernunftleitung. Der Stoa verdankt man das Ideal des "stoischen Weisen", des sprichwörtlichen Philosophen, der in stoischer Gemütsruhe (ataraxia) die Vernunft in sich zur vollkommenen Herrschaft gebracht hat, und der in Fürsorge gegen die übrigen Lebewesen um ihn her und in Pflichterfüllung gegenüber den öffentlichen Angelegenheiten ständig diese Vernunft zur allgemeinen Geltung bringt.

Zur Würdigung der Stoa ist zunächst auf ihre ungeheure Nachwirkung im abendländischen und von daher im Weltrechtsdenken hinzuweisen. Die Idee einer allgemeinen Solidarität unter allen Menschen, die Idee des „Weltbürgertums“ und „allgemeiner Menschenrechte“ und die Idee der "wesentlichen" Gleichheit der Menschen als Rechts-Personen hat sich gegenüber allen immer wieder dagegen ausgespielten Kultur- Rassen- und Elitpartikularismen siegreich behauptet und ist heute selber Gemeingut der Menschheit geworden, die gerade dadurch, daß sie diesen Ideen als Idealen huldigt, die allzu oft gegenläufige Wirklichkeit und Praxis ins Unrecht setzt und die Gewissen dafür schärft. Weniger durchgedrungen ist die stoische Idee von einer vergleichbaren Solidarität aller Lebewesen, die allenfalls im Natur- und Tierschutz weniger Staaten und in einigen internationalen Vereinbarungen Niederschlag gefunden hat, im übrigen aber ersichtlich Auftrieb erhält.

Über das moderne Rechtsdenken hinaus ist vieles Stoische in Alltagsüberzeugungen eingegangen. Praktische Ethik der Pflichterfüllung und der Verantwortlichkeit, der Zurückstellung des Individuellen und Eigenen gegenüber dem Öffentlichen und Allgemeinen, Ringen um das "Vernünftige" (was immer es auch sei) und den Konsens der Vernünftigen gegenüber den partikulären Interessen, das Aufgehen im Beruf und der Verzicht aufs Privatleben sind ja in kleinen und großen Kreisen nicht nur Ideal, sondern vielfältig gelebte Wirklichkeit.

Ebenso ist vieles Stoische fester Besitz der wissenschaftlichen Weltbilder geworden. Ohne einen unerschütterlichen Glauben an einen hintergründigen und verborgenen universalen Kausalzusammenhang wäre naturwissenschaftliche Kausalforschung kaum so allgemein und erfolgreich entwickelt worden. Spuren des stoischen „Materialismus“ (mit seiner wenn auch widerspruchsvoll erscheinenden Konzeption einer "geistigen" Materie) sind in allen Ausprägungen des modernen Materialismus, der seinerseits ja eine Grundlagentheorie der Naturwissenschaften geworden ist, noch vorhanden: von Leibnizens Monadenbegriff über Diderots und d'Alemberts Materiebegriff bis in die "dialektische" Konzeption vom Bewußtsein als "Entwicklungsstufe" der Materie.

Und neben eigentlicher Wissenschaft schießen auch noch immer stoische Übertreibungen und Irrtümer im populären Glauben an Astrologie, allgemeine mantische Symbolik und mancherlei Geheimlehren ins Kraut. Psi-Faktoren, reichenbachsche "Ods" (eine Art geistiger Energiefaktor), Telekinese, Hellsehen u. ä. beruhen weniger auf neuplatonischen Geisteshypostasen als vielmehr auf stoischen Konjekturen über die Wirkung der geistigen Materie auf die gröbere körperliche.

In metaphysischer Hinsicht wird man den Stoizismus als einen Materialistischen Monismus ansprechen können. Gegenüber dem materialistischen Monismus der Epikureer hat er den großen Vorzug, das Geistige – wenn auch, wie gesagt, in dialektischer Weise - in die Materie einzuschließen, anstatt es zu leugnen oder aus körperlicher Materie abzuleiten. Indem er die geistige Materie als Pneuma alle anderen Materien regieren und erkennen läßt, setzt er für diese Geistes-Arché eine Priorität, die ihn ganz in die Nahe des Neuplatonismus bringt. Aber er unterscheidet sich vom Neuplatonismus dadurch, daß er das Geistige immer noch aus der Kontinuität körperlicher Eigenschaften erklärt. Es ist das feinste, kleinste, feurigste Atom, während der Neuplatonismus das Geistige schlechthin als das Unausprechlich-Mystische ansetzt und die körperliche Materie (als eigentlich Nichtiges) von ihm her ableitet. Evident liegt aber das wahre Prinzip genau zwischen beiden und kann nur in einer Synthesis beider Metaphysiken formuliert werden. Es muß stoisch die Kontinuität von Geist und Materie retten und neuplatonisch erklären, was erklärbar ist und dunkel lassen, was nicht erklärbar ist.

§ 14 Die Skepsis

Sie ist eine Schulrichtung, die sich auf die Lehren des *Pyrrhon von Elis* (ca. 360 - 270 v. Chr.) beruft. Unter *Arkesilaos* (ca. 315 – 240) und *Karneades* (ca. 214 - 129), ihren Rektoren, hat sie in der mittleren und neuen platonischen Akademie eine Heimstätte gehabt. Im 1. vorchristlichen Jahrhundert wurde sie von *Ainesidemos* (Änesidem) von Knossos vertreten. In den Schriften des Arztes *Sextos Empirikos* (Sextus Empiricus, 2. Jh. n. Chr.)¹⁷ "Pyrrhonische Hypotyposen" bzw. "Pyrrhonische Grundzüge", „Gegen die Dogmatiker" und „Gegen die Mathematiker" hat sie ihren vollendeten Ausdruck gefunden.

Haben wir im Epikureismus so etwas wie die Philosophie der Ärzte, im Stoizismus diejenige der Juristen, so kann man die Skepsis als die Hausphilosophie der Wissenschaftler und Forscher ansehen. Hier steht im Mittelpunkt der Lehre die *Maxime*, sein Urteil zurückzuhalten (*epoché*), alles genau zu prüfen und zu kritisieren und weiterzuforschen (*skepsis* = Ausschau halten). Die Skepsis richtet sich in erster Linie gegen alle Vorschläge der übrigen Schulen hinsichtlich deren *Archai*, und so wirkt sie noch jetzt in einer antimetaphysischen Einstellung nach, die unter Einzelwissenschaftlern weit verbreitet ist.

Als wissenschaftlich-offene, immer revisionsbereite, antidogmatische und kritische Haltung hat sie auch ihre ethische Seite: nämlich die Vorurteilslosigkeit, die folgerichtig bei vielen Wissenschaftlern zur Tugend ausgebildet ist.

Um aber auch nur forschen zu können, muß man doch von irgend etwas ausgehen. Die Skeptiker kommen daher auch nicht umhin, die Dogmen und *Maximen*, die sie selber bei anderen kritisieren, wenigstens versuchsweise anzunehmen. Alle Schulmeinungen stimmen sie in dieser Weise zu Hypothesen, Annahmen und Gesichtspunkten herab, die für das alltägliche Leben jedenfalls Leitfäden zur Orientierung bieten. Und da sie zu jeder vorgebrachten Hypothese auch eine gegenteilige Hypothese aufzufinden verstehen, so daß sich alle gegenseitig negieren bzw. im Widerspruch zu einander stehen, wird alles wissenschaftliche Wissen der Schulen zu einem Wahrscheinlichkeitswissen, das weder auf Wahrheit noch auf Falschheit festgelegt werden kann. Arkesilaos und Karneades nennen es Wahrscheinlichkeitswissen (*pithanotes*), darin Platons These folgend, daß man über Erscheinungen (scl. über das, was in ihnen erscheint) nur „Meinung und Glauben“ (*doxa, pistis*), nicht aber wahres Wissen haben könne.

Die Skepsis betont das "Ausschau halten" bzw. das „Hinsehen“. Und die Bezeichnung „Skeptizismus“, die dieser Schule gemäß metaphysisch-disziplinärer Terminologie gegeben wird, soll dies zum Ausdruck bringen. Gewiß bräuchte man die Skepsis in einer Geschichte der Metaphysik nicht zu erwähnen, wenn sich bei ihr nicht solche metaphysischen Voraussetzungen aufzeigen ließen. Es sind jedoch die *Archai* der platonischen Akademie, zu der die Skeptiker gehören.

¹⁷ Sextus Empiricus, *Opera*, 4 Bände, hrsg. von H. Mutschmann, J. Mau und K. Janaček, Leipzig 1911 – 1962; Griech.-engl. Ausgabe 4 Bände, hrsg. von R. G. Bury, London-Cambridge, Mass. 1933 – 1949, ND 1960 – 1961.

Ihr Ausgangspunkt ist dabei die platonische Lehre von den Phänomenen, die auch von Platon zum Ausgangspunkt aller weiteren Erkenntnis der „Ideenschau“ und der Anamnesis gemacht worden waren. Bezüglich der Sinneswahrnehmung der Phänomene äußert sich Sextus Empiricus ganz unmißverständlich – und gegen alle von ihm kritisierten „dogmatischen Schulen“ so:

„Wer aber sagt, daß die Skeptiker das Erscheinende aufheben, scheint mir unachtsam auf das zu sein, was bei uns gesagt wird. Denn das in Folge eines Erscheinungsbildes Erleidbare, was uns willenlos zur Beistimmung führt, leugnen wir nicht ..., dies aber ist das Erscheinende. Wenn wir aber bezweifeln, ob das Unterliegende so ist, wie es uns erscheint, so geben wir einerseits zu, daß es erscheint, bezweifeln aber nicht das Erscheinende, vielmehr das, was über das Erscheinende ausgesagt wird; dies ist aber etwas anderes als das Erscheinende selbst bezweifeln“¹⁸

Es scheint, daß diese Stelle von allen späteren Skeptikern und auch von den Interpreten des Skeptizismus übersehen oder zumindest nicht ernst genommen worden ist. Sie bedeutet geradezu die archeologische Einführung dessen, was man später „Phänomenalismus“ genannt hat.

Daß die Erscheinungen bzw. Phänomene das einzig „Ursprüngliche“ und damit Unbezweifelbare und Gewisse sein sollen, fordert nach den üblichen Erkenntnismethoden der antiken und auch aller neueren Schulen, daß dies als „Wahrheit“ ausgesprochen und behauptet werden müsse. Aber gerade gegen diese Forderung richtet sich die skeptische Kritik. Denn etwas als wahr zu behaupten setzt voraus, daß die Erscheinungen mit irgendetwas, was nicht erscheint, in Verbindung gebracht werden müssen. Dies geschieht aber in den Formen der logischen Begriffs-, Urteils- und Schlußbildung, gegen die sich die skeptische Kritik ebenso richtet wie gegen jede dadurch behauptete inhaltliche Deutung, was die Phänomene noch weiter „sein“ sollen.

Das einzige, was von den Erscheinungen ausgemacht werden kann, ist, daß sie sinnlich wahrgenommen werden (skeptesthai), und daß sie sich auch als erinnerte „Ideen“ (anamnesis) zeigen. Dabei ist wichtig festzuhalten, daß auch die Erinnerungen „geschaut“ werden, also für die Skeptiker in den Bereich des Unbezweifelbaren fallen müssen. Aber es ist nicht mehr die platonische „Ideenschau mit dem geistigen Auge“, sondern eine ebenso „sinnliche Anschauung bzw. Wahrnehmung“ wie die direkte Wahrnehmung selber.

Erinnerungen und gelegentlich auch die Aufmerksamkeit bei einer sinnlichen Wahrnehmung werden in der Regel durch sprachliche Wörter evoziert und gelenkt. Diese dienen als Zeichen oder Symbole und erhalten in ihrer Verweisungsfunktion eine heute sogenannte Referenz oder Semantik.

Was die Skepsis über die Zeichen feststellt, ist die bis heute kaum beachtete Einsicht, daß sie sowohl als sogenannte natürliche Zeichen wie auch als künstlich festgesetzte Laute oder Bilder selbst sinnlich wahrgenommene Phänomene sind und

¹⁸ Die pyrrhoneischen Grundzüge, dt. Ausgabe von Eugen Pappenheim, Leipzig 1871, 1. Kap. 10., S. 28.

als solche erst einmal ganz unverbunden mit irgend etwas anderem in der Wahrnehmung oder in der Erinnerung gegeben sind.

Sie semantisch auf irgendetwas zu beziehen, sei es als Wirkungen natürlicher Ursachen oder sei es als willkürlich gesetztes Kennzeichen für irgend etwas, ist schon ein – gewöhnlich mühsam zu erlernendes – Wissen. Und dieses Wissen ist daher genau so täuschungsanfällig bzw. wahrheits- und falschheitsträchtig wie alles Wissen überhaupt. Der echte Skeptiker wird also auch alle zeichenmäßigen Zuordnungen von „Bedeutungen“ und Verweisungen, seien sie im Sprachgebrauch oder in Formalisierungen geregelt oder nicht, kritisch unter die Lupe nehmen.

Das Ergebnis der umfangreichen Erörterung des Sextus Empiricus ist, daß es unmöglich ist, aus einem Zeichen, das selbst nur eine Erscheinung ist, einen „verweisenden“ bzw. semantischen Bestandteil herauszuklauben.¹⁹

Und dies muß auch schon für die inhaltliche oder formale Bezeichnung von Begriffen gelten.

Erst durch Begriffe, Urteile und Schlüsse werden Verknüpfungen zwischen den Phänomenen und Vorstellungen hergestellt. Aristoteles und die Stoa haben dieses „auf Begriffe bringen“ der Erfahrung als „Begriffslehre“ von der Urteilslehre und Schlußlehre unterschieden. Und beide Logikkonzepte sind davon ausgegangen, daß die Begriffe als solche nicht wahr oder falsch sein können, sondern daß Wahrheit und Falschheit erst durch die Urteilsbildung über und mit Begriffen zustande kommt.

Aber die skeptische Kritik richtet sich hier wesentlich schon gegen die Induktion (epagoge) der allgemeinen Begriffe des Aristoteles. Man muß beachten, daß hierbei die aristotelische (ebenso auch die platonische) Unterscheidung des Allgemeinen vom Besonderen und Individuellen vorausgesetzt wird. Und es scheint, daß die Argumentation gegen die Sicherheit der Induktion von den Logikern später ganz allgemein als stichhaltig angenommen worden ist:

„Sehr abzulehnen aber, meine ich, ist auch die Weise in Betreff der Induktion. Da sie nämlich durch sie von den Einzeldingen aus das Allgemeine beglaubigen wollen, so werden sie dies tun, indem sie entweder doch an die Einzeldinge herangehen, oder an einige. Aber wenn an einige, so wird die Induktion unsicher sein, da möglich ist, daß dem Allgemeinen einige von den in der Induktion ausgelassenen Einzeldinge entgegenreten; wenn aber an alle, so werden sie mit Unmöglichem sich abmühen, da die Einzeldinge unbegrenzt sind und umschließbar. So daß auf diese Weise von beiden Seiten, meine ich, sich ergibt, daß die Induktion schwankend wird.“²⁰

as die Skeptiker damit in Frage stellen, ist daher nicht weniger als die platonische, aristotelische (und auch die stoische) Lehre vom Allgemeinen als etwas Selbständigem und vom Einzelnen Unterschiedenen. Das „Allgemeine“ gerät in diesen

¹⁹ Darüber handelt Sextus Empiricus im 11. Kapitel des 2. Buches „Ob es irgend ein anzeigendes Zeichen gibt“ (S. 116) und im Kap. 18 „Von der Zerlegung eines Wortes in die bezeichneten Dinge“: „Wie möchte es möglich sein, daß es eine Wissenschaft gebe, welche das Wort in das Bezeichnete zu zerlegen fähig ist? Oder wie könnte die Dialektik (gemeint ist die „Semantik“) eine Wissenschaft des Bezeichnenden und Bezeichneten sein, wie manche glauben?“ (S. 146).

²⁰ Pyrrhonische Grundzüge, 2. Buch, Kap. 15, S. 142.

Lehren selbst schon in eine Verknüpfung mit anderen Begriffen, die das Besondere oder Einzelne bezeichnen. Die Gattung enthält (extensional) Arten, Unterarten und Einzelnes, und sie behält (intensional) als generische Merkmale das, was im Einzelnen als Dasselbe bestimmt werden kann. In allgemeinen Begriffen zu denken und sich etwas vorzustellen muß daher schon Verknüpfungen zwischen Phänomenen herstellen und hat sie immer schon hergestellt. Das aber geht über das hinaus, was die Phänomene als solche hergeben. Und daher verfällt auch die allgemeine Begriffsbildung dem skeptischen Verdikt der Unzulässigkeit.

Das zeigt sich nach skeptischer Meinung schon in der Definition der Allgemeinbegriffe. Um sie zu verstehen, muß man schon die einzelnen Phänomene kennen, an welche durch die Merkmale der Begriffe erinnert wird. Und kennt man diese Merkmale, so werden die Definitionen geradezu überflüssig und ihre Erwähnung in den Definitionen der allgemeinen Begriffe geradezu lächerlich.²¹

Bemerken wir dazu: Man muß bis auf George Berkeley im 18. Jahrhundert warten, bis dieser in seiner „Repräsentationstheorie“ der Begriffsbildung nachwies, daß die sogenannten „abstrakten Allgemeinbegriffe“ nur anhand der phänomenalen sinnlichen Wahrnehmungen verstanden werden können. Sie isolieren nur das, was als sinnlich wahrnehmbares Merkmal in mehreren Instanzen vorkommt und stellen es als das Wesentliche im Vielfältigen vor Augen. Die regelrechte Induktion, gleichgültig ob sie von einer, mehreren oder allen Instanzen ausgeht, legt in jedem Falle fest, was jedem einzelnen, vielem oder allem, was unter den induzierten Begriff fällt, gemeinsam ist. Man darf sich wundern, daß diese Erklärung des Allgemeinen durch Berkeley keinerlei Eindruck bei den (analytischen) Logikern hinterlassen hat.

Die von Sextus Empiricus (wie auch von anderen Skeptikern) aufgeführten „skeptischen Tropen“ werden gerne als Argumente gegen die wahrheitsverbürgende Leistungsfähigkeit der Sinneswahrnehmung interpretiert, da in ihnen die Abhängigkeit von vielen "subjektiven" Bedingungen etwa der Sinnesschärfe, Organausstattung der Lebewesen, Gestimmtheit, Gesundheit oder Krankheit, auch der Nähe oder Ferne des Beobachtungsstandorts oder der Häufigkeit der sinnlichen Beobachtung, herausgestellt wird. Aber das ist wohl eine falsche Einschätzung. Denn jede dieser „Begründungen“ und das Abhängigmachen der Wahrnehmung von bestimmten Bedingungen können nur als Behauptungen ausgesprochen werden, und diese „heben sich gegenseitig auf“, wie schon gesagt wurde. Vor allem stellen sie niemals in Frage, daß dabei überhaupt Erscheinungen in der Wahrnehmung oder Erinnerung gegeben sind. Sie richten sich daher keineswegs gegen die Sinnesleistungen überhaupt, sondern sie dienen sämtlich als Warnung

²¹ Vgl. Pyrrhonische Grundzüge, 2. Buch, Kap. 16 „Von den Definitionen“, S. 144: „Um auch etwas zu scherzen: Wenn jemand, der von jemandem erfahren will, ob ihm ein Mensch begegnet sei, der auf einem Pferde ritt und einen Hund sich nachschleppte, die Frage so stellte: ‚O du vernünftiges, sterbliches Tier, für Denken und Wissenschaft empfänglich, war dir ein lachfähiges, mehrfingeriges, für Staatskunde empfängliches Tier begegnet, welches auf ein sterbliches, des Wieherns fähiges Tier die Hinterbacken aufgesetzt hatte, indem es sich nachschleppte ein vierfüßiges, des Bellens fähiges Tier?‘ Wie wäre er nicht zu verlachen, wenn er den Menschen in Sprachlosigkeit über eine so bekannte Sache versetzte in Folge der Definitionen?“ - Wie sich die Phänomene in den logischen Begriffen, seien sie allgemein oder speziell, als deren Merkmale ausweisen, davon handelt Sextus sehr detailliert im 2. Buch, Kap 20 (S. 147) „Von Gattungen und Arten“, und im 3. Buch Kap. 19 (S. 191 f.) „Von dem Ganzen und dem Teil“.

davor, mehr in den Phänomenen zu sehen als sie sind. Vor allem sind sie gemäß den „Tropen“ vielfältiger als ihre begrifflichen Bezeichnungen ausdrücken. Schon die Unterscheidung zwischen Sinnestäuschung und Nicht-Täuschung erscheint als unbegründetes Votum für den einen gegen den anderen Wahrnehmungs-Sinn: die Tastwahrnehmung erweist den Stab im Wasser als gerade, die Sehwahrnehmung als gebrochen!

Die Skepsis richtet sich jedoch in erster Linie auf die wissenschaftlichen Beweismethoden, insbesondere die Urteile und die Schlußfolgerungen als Mittel der angeblichen Erkenntnisgewinnung. In Urteilen ist nicht mehr enthalten, als was schon durch die in ihnen verknüpften Begriffe hineingelegt worden ist. Und so kann auch durch Urteilsverknüpfungen in Schlüssen nicht mehr herausgeholt werden als eben dies. Alle Schlüsse (und sie sind eben Beweisformen) erscheinen daher als zirkulär: sie setzen voraus, was sie beweisen wollen, und beweisen, was schon vorausgesetzt wurde.

Zentral ist der skeptische Angriff auf die Ursachen-Erklärung. Offensichtlich richtet er sich gegen den stoischen Universal-determinismus, während er sich platonischer und aristotelischer Argumente bedient. Ursache und Wirkung gilt als Verhältnis zeitlich unterschiedener Dinge oder Zustände derart, daß etwas Ursache dann und nur solange ist, als eine Wirkung noch nicht existiert. Und umgekehrt: daß eine Wirkung erst dann erscheint, wenn die Ursache nicht mehr existiert, denn sonst wären Ursache und Wirkung gleichzeitig, und man könnte sie nicht als Ursache und Wirkung unterscheiden. Dies heißt aber genau: Wenn und solange etwas als Ursache existiert, ist es Ursache von Nichts; und wenn etwas als Wirkung existiert, ist es durch Nichts bewirkt. Also gibt es keinerlei Einwirkung von Dingen und Zuständen aufeinander, erst recht keine universale Ursachen-Verkettung.²²

Ursache oder Wirkung bezüglich eines Dinges oder Zustandes ausgesagt erscheinen daher als ein "Hinzugedachtes" (epinoeitai monon), das jeweils gleichzeitig mit der jeweiligen Sache ist. - Man beachte, daß das genau der platonischen Erklärung der sinnlichen Dinge aus "gedachten" Ideen-Ursachen (die ja wesentlich Gedächtnisinhalte sind) entspricht. Und es dürfte auch der aristotelischen Erklärung aus den vier Ursachen entsprechen, die jeweils aus Erinnerung und Prohairesis zum Einzelnen hinzugedacht werden. Man wird hier anerkennen, daß die Skepsis klar-sichtig auf etwas aufmerksam gemacht hat, was kausale Forschung stoischer Manier übersehen hat: daß nämlich bei Kausalerklärungen und Prognosen Vergangenes wie auch Zukünftiges als erinnertes Phänomen und damit als ideelle Gegenwart behandelt und auf Einzelnes Gegenwärtiges bezogen wird.

Nicht zuletzt schaut die Skepsis genau auf die Gotteslehren der Schulen, also auf das, was man schon Beiträge zur griechischen „Theologie“ nennen könnte. Davon handelt das 1. Kapitel des 3. Buches „Von Gott“ (S. 163 – 166). Die Grundeinstellung gegenüber diesen Theologoumena für die Lebenspraxis lautet auch hier: „daß wir zwar, dem Leben ansichtslos (d. h. ohne uns festzulegen!) folgend, sprechen, es gebe Götter, und daß wir Götter ehren, und daß wir sprechen, sie üben

²² Über die Schulmeinungen zum Ursache-Wirkungsverhältnis vgl. Buch 3, Kap.: „Vom Ursächlichen“ (S. 166f.). Die skeptische Kritik daran in Kap. 3 „Ob es ein Ursächliches von Etwas gibt“ (S. 168 – 171).

Vorsehung“ (S. 163). Aber sogleich folgt eine schöne Aufstellung der dogmatischen Lehren über Gott, die sich sämtlich widersprechen. Da sie manche Bestimmung auch des christlichen Neuplatonismus aufführt, seien sie hier zitiert:

„Da nun unter den Lehrphilosophen die einen sagen, der Gott sei ein Körper, die anderen (er sei) unkörperlich, und die einen, er sei menschlich gestaltet, die anderen, (er sei es) nicht, und die einen, er sei an einem Orte, die anderen, (er sei es) nicht; und von denen, (welche sagen, er sei) an einem Orte, die einen, (er sei) innerhalb der Welt, die anderen, außerhalb; wie werden wir eine Vorstellung von Gott bekommen können, ohne weder eine Wesenheit von ihm zu haben, welche zugestanden wäre, noch eine Gestalt, noch einen Ort, an dem er wäre?“ (S. 164).

Erinnern wir uns auch hier, worauf es dabei ankommt. Die zitierten Meinungen über „den Gott“ stellen das dogmatische bzw. wissenschaftliche Wissen der Zeit dar, und es bietet sich – wie in den anderen Themenbereichen – als ein aus Widersprüchen bestehendes Wissen dar. Deshalb ist es das, was vorher „Wahrscheinlichkeitswissen“ oder Glaube (*pistis* und *doxa*) genannt wurde. Für die Lebenspraxis aber heißt dies, daß man mit diesen Widersprüchen über den Gott leben muß. Das tut der Skeptiker, indem er „glaubt“, daß der Gott sowohl körperlich als auch unkörperlich, menschlicher Gestalt als auch nicht menschlicher Gestalt, an einem Ort und auch nicht an einem Ort, in der Welt und auch außerhalb der Welt ist.

Kurzum, hier findet man die dialektische Struktur aller späteren theologischen Dogmen bzw. den „Credibilia“ nicht nur des Christentums, sondern auch anderer Theologien vorgeprägt. Wir werden das bei den Kirchenvätern Tertullian und Augustin und bei dem Scholastiker Abälard und nicht zuletzt bei Nikolaus von Kues wiederfinden.

Die Liste der widersprüchlichen Dogmen über den Gott ist übrigens damit nicht abgeschlossen. Sextus widmet noch einige Überlegungen der Anhangsdialektik, die sich aus der Annahme der Existenz des Gottes ergibt: „Wer sagt, Gott sei, der meint entweder, daß er Vorsorge übe für die (Dinge) in der Welt oder nicht übe; und wenn er Vorsorge übe, so entweder für alles oder einiges“ (S. 165): Daraus aber folgt:

„Wenn er für alles Vorsorge übe, so gäbe es weder etwas Schlechtes (Übles) noch Schlechtigkeit in der Welt; von Schlechtigkeit aber, sagen sie, sei alles voll; nicht für alles also, wird man sagen übe der Gott Vorsorge. Wenn er aber für einiges Vorsorge übt: weshalb übt er zwar für dies Vorsorge, für jenes aber nicht?“ (S. 165).

Man erkennt hier leicht das später so viel verhandelte Theodizee-Problem, dem Leibniz sein berühmtes Buch widmete. Wichtiger aber erscheint, daß die ganze Theodizeefrage anschließend ganz und gar auf eines so verstandenen Gottes Willen und Können abgestellt wird, das wiederum nur dialektisch „geglaubt“ werden kann. Es dürfte sich um die erste Andeutung einer „voluntaristischen“ Gottesvorstellung handeln, die man sonst Augustinus zuschreibt.

„Denn entweder will und kann er für alles Vorsorge üben; oder er will zwar, kann aber nicht; oder er kann zwar, will aber nicht; oder er will weder noch kann er“ (S. 165).

Im Konzert metaphysischer Schulen ist natürlich auch die Skepsis immer gedrängt worden, "Farbe zu bekennen", sich als Skeptizismus zu artikulieren, wie man das von anderen Ismen auch verlangt. Sie hat aber geradezu davon gelebt und lebt - in den Einzelwissenschaften - noch immer davon, genau dies zu vermeiden. Und dies sicher mit Recht, wie wir schon eingangs zeigten. Denn ihre Metaphysik ist kein Skeptizismus (was immer das wäre), sondern ein Phänomenalismus.

Die antiken Skeptiker waren Platoniker der sogenannten mittleren Akademie und Neuplatoniker, was leicht vergessen wird. Und sie haben die Aufmerksamkeit der antiken Welt vom platonischen Ideenhimmel auf Platons „Phänomene“ heruntergelenkt. Alle wissenschaftlichen Antworten auf die Frage, ob und was sich „hinter den Phänomenen“ verberge oder in ihnen „erscheine“, seien es die platonischen Ideen, die Geister oder das Nichts, hielten sie für „wahrscheinlich“ und damit für Glaubenssätze, Dogmen und Meinungen. Man darf ihnen dabei unterstellen, daß sie die Wahrscheinlichkeit nicht wie die moderne Wissenschaft für näher bei der Wahrheit als bei der Falschheit liegend deuteten, sondern gerade als genau in deren Mitte. Und das kann nur heißen: sowohl wahr wie auch falsch, mithin für widersprüchlich, wie sie bei allen ihren Analysen der gegensätzlichen Schulmeinungen zeigten.

Die neuplatonischen Theologen haben diese Bestimmungen festgehalten und nachmals und bis heute ihren Glauben so definiert. Am entschiedensten Tertullian („credo quia absurdum“ scilicet contradictionem), Augustinus (mit seinen kontradiktorischen Gottesbestimmungen), Abälard (mit seinem „Sic et Non“ der Dogmen) und Nikolaus von Kues (mit der „Coincidentia oppositorum“ in der „docta ignorantia“), die bis zu Kants „dialektischer Vernunft“ mit ihren „transzendentalen Antinomien“ und insbesondere im „regulativen Ideal“ als Gottesbegriff nachhallten.

Aber sie waren nicht die einzigen, die ihr disziplinäres wissenschaftliches Wissen so begründeten. Nächst ihnen waren es die neuplatonischen Mathematiker, deren Lehren Euklid in seinen „Elementa“ zusammenfaßte und dabei die Axiome der Geometrie und Arithmetik als widersprüchliche Begriffe einführte. Aber im Unterschied zu den Theologen legten sie über die axiomatischen Grundbegriffe einen Schleier der „Undefinierbarkeit“, unter dem die „dialektische“ Mathematik als alternative Denkweise zur aristotelischen Logik noch bis heute als evidenten Wissen schlechthin ausgegeben wird. (vgl. dazu meine „Elementa logico-mathematica“ und „Grundriß der pyramidalen Logik“, bes. das Kapitel über Euklid, im Internet). Und über die enge Verbindung der Mathematik mit der Naturwissenschaft im platonischen und späteren universitären Quadrivium wurde dies dialektische Wissen auch in der Physik endemisch.

Heutzutage wird diese Erbschaft der Skepsis von führenden Vertretern der Wissenschaftstheorie der Naturwissenschaften im Anschluß an Karl Popper (Theorie der "verisimilitude“, asymptotische Annäherung an die Wahrheit) und Wolfgang Stegmüller (Alle Naturgesetze sind statistische Wahrscheinlichkeitsgesetze) weiter vertreten.

Aber der Wahrscheinlichkeitsbegriff ist nur eines unter vielen Beispielen, in denen antike Philosophie terminologisch kontradiktorische Widersprüche zu vielverwendeten Begriffen vereinigt hatte, die man jetzt als normal und widerspruchlos, wenn auch als „irgendwie besonders“, aber typisch für die jeweilige Disziplin behandelt. Schon der herakliteische logos als "Vereinigung der Gegensätze" wurde nachmals als ganz normaler Begriff und geradezu als Matrix aller widerspruchlosen Begriffe verstanden. Zenonische Kritik hatte die Konstruktion der Bewegung als widersprüchliche Vereinigung des Daseins und Nichtseins von etwas an bestimmtem Ort in bestimmter Zeit nachgewiesen. Platonische Erklärungen der Naturphänomene erwiesen sie als Mittleres zwischen Sein und Nichts, und daran anknüpfend lancierte Aristoteles den Begriff der Möglichkeit (dynamis, endechomenon, lat.: potentia), der ebenso ersichtlich die Mitte zwischen Sein und Nichts hält (das gilt entsprechend für alle modernen Begriffe von Kraft und Macht, die von daher abgeleitet sind)

Genau dies bestätigt aber unsere Diagnose, daß die Skepsis voll in die Grundlagen der forschenden Wissenschaften eingegangen ist. Diese bekennen sich zu und praktizieren die aristotelische Logik der Vermeidung des Widerspruchs in Urteilen, Schlüssen und Beweisen, während sie zugleich die historisch überkommene Widersprüchlichkeit ihrer Grundbegriffe teils verkennen, teils leugnen, teils als besondere Stärke kultivieren.

§ 15 Der Platonismus und Neuplatonismus

Die Akademie Platons in Athen ist Vorbild aller Bildungs- und Forschungseinrichtungen geworden, die man noch jetzt mit Recht nach Platons Lehrinstitut "akademische" nennt. Platons Akademie hat in Athen selber bis zu ihrer Schließung durch Justinian im Jahre 529 in ununterbrochener Blüte gestanden. Ihre Schüler haben in der ganzen alten Welt Filialen gegründet und den platonischen Schulgeist den mittelmeerischen Kulturen vermittelt. Die bei Juden, Syrern, Persern, Arabern, erst recht aber Römern gelungene Amalgamierung mit den dort einheimischen religiösen Einstellungen und Traditionen hat die umfassende nahöstliche und mittelmeerische Kulturideologie erzeugt, die man Neuplatonismus nennt. Sie ist der Mutterboden abendländischen Denkens geworden. Nur eine beschränkt "christliche" Perspektive kann verkennen, daß die drei sogenannten „abrahamitischen“ Weltreligionen des Judentums, des Islam und des Christentums im Neuplatonismus eine gemeinsame theologisch-metaphysische Grundlage besitzen, die sie gegenüber dem fernerem "Morgenland" zu einer kulturellen "abendländischen" Einheit zusammenschließen. Und geht man hinter die philosophische Ausarbeitung altindogermanischer Mytholo-

geme von den Urgöttern, der Weltschöpfung, der Seelenwanderung, der eigentlichen Nichtigkeit der Naturphänomene, der Erkenntnis als Erlösungs- und Befreiungsmittel gegenüber der Verstrickung in die sinnliche Welt und paradiesischer Vollkommenheit in einem irgendwie gearteten Jenseits - wie sie gerade durch Platon und seine Schule geleistet worden ist - zurück, so wird man auch die oftmals überraschenden Parallelen zur indischen Philosophie vedisch-upanishadischer Tradition nicht übersehen, die auf gemeinsame und noch viel zu sehr im Dunkeln liegende Wurzeln schließen lassen.²³ Aus der vedischen Tradition aber ist auch die Lehre Buddhas entstanden, die den asiatischen Raum Tibets, Chinas, Hinterindiens und Japans nachhaltig durchdrungen und geprägt hat. Ihre "philosophische Ausarbeitung" zeigt ebenfalls dem Neuplatonismus, insbesondere den Skeptikern verwandte Züge, die sie zwar nicht dem Abendland vindizieren, die aber ihre kulturelle und metaphysische Affinität zum abendländisch-neuplatonischen Denken unterstreichen.²⁴

Der Platonismus der alten Akademie, auf das selber höchst auslegungsfähige und -bedürftige Werk Platons gebaut, hat schon durch das Wirken des größten Schülers Platons, durch Aristoteles, der bekanntlich zwanzig Jahre lang in der Akademie studierte, bedeutende Aus- und Umgestaltungen erfahren. Im Rückblick (im Spätmittelalter beginnend) ist ein wesentlicher metaphysischer Gegensatz zwischen Platon und Aristoteles herausgearbeitet worden. Es ist der Gegensatz zwischen Idealismus und Realismus, der sich heute als der Grundgegensatz metaphysischer Systeme schlechthin behauptet. Dieser Unterschied war bis in die Scholastik hinein weder faßbar noch vermutet.

Das aristotelische Werk galt bis dahin als Ausarbeitung, Verdeutlichung, Exaktifizierung, ja Verwissenschaftlichung des platonischen. Insbesondere erschien die formale aristotelische Logik als eine "Methodik der Ideenzusammenhänge", Nachtrag zur Ausarbeitung eines von Platon abgesteckten Forschungsgebiets, das für die Ideen das leisten sollte, was Arithmetik und Geometrie schon damals für die Zahlen und geometrischen Figuren geleistet hatten, die Platon bekanntlich als paradigmatischen Teil und zugleich als exakte Propädeutik für die Ideenlehre gepflegt hatte.

Neuplatonismus ist in dieser aristotelischen Ergänzung wesentlich methodische Ausgestaltung der Mathematik und ihre Anwendung auf alle Wissensbereiche, die solche Anwendung erlauben: hauptsächlich Naturphilosophie und Naturwissenschaft, aber auch sog. natürliche Theologie; und daneben methodische Ausgestaltung der Logik als einer formalen Sinngebilde-(Ideen-) Lehre und ihre

²³ Vgl. L. Geldsetzer, Die klassische indische Philosophie. Internetveröffentlichung des Philosophischen Instituts der HHU Düsseldorf, 2000. Auch in: „Klassiker der indischen Philosophie“. CD-Rom, Sonderband Digitale Bibliothek (Directmedia Publishing GmbH), Berlin 2006.

²⁴ Vgl. L. Geldsetzer, Über abendländische Verständnisgrundlagen des buddhistischen Denkens. In: Zhong Guo Quan Shi Xue (Chinesische Hermeneutik), hsg. von Hong Han-ding u. a. Band 3, Jinnan/Shandong 2006, S. 1-27.

Anwendung auf die ihr affinen Gebiete: Sprachen, Literatur, "Geisteswissenschaften", nicht zuletzt auch geisteswissenschaftliche Theologie, wie es ja Aristoteles schon in seiner Metaphysik vorgeführt hatte.²⁵

Den weitgespannten Interessenkreis der Neuplatoniker, der sie überall zu eklektizistischen und synkretistischen Übernahmen von Philosophemen und Dogmen anderer Schulen veranlaßt und den Neuplatonismus zur "katholischen" Philosophie der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalters macht, sieht man leicht an den Werken. Das von Sokrates bei Platon übernommene Motiv des "Wissens des Nichtwissens" (Vorläufer aller docta-ignorantia-Theorien) und wesentliche skeptische Argumentationen in der mittleren und neueren Akademie befördern die forschende Tendenz in ihr. Stoische Pneuma- bzw. Geisterlehre und stoischer Universalsymbolismus lassen sich leicht mit platonischer Ideenhypostasierung und "mythologischer" Erklärungswiese verschmelzen. Die sinnliche Unerkennbarkeit demokritisch-epikureischer Atome und ihr Denken als „Ideen“ (eidola), Gestalten, ja „Buchstaben“ läßt auch hier platonische Naturphilosophie als die eigentliche Ausführung des atomistischen Ansatzes erscheinen.

Der Neuplatonismus entwickelt sich so in einer immer zunehmenden Kommentarliteratur zu den Dialogen des Gründers, in der die wissenschaftlichen Einsichten der Zeiten und Schulen als Klärungen und Entwicklungen der platonischen Grundgedanken, und diese als die Keime zu allen späteren Entfaltungen des Wissens darzustellen versucht wird.

Erwähnen wir als einen der bedeutendsten Vertreter *Plutarch von Chaironeia* (45 - ca. 125 n. Chr.), der selbst an der Akademie in Athen studiert hat, Priester in Delphi war, wohl der charmanteste Schriftsteller der antiken Welt, der gleichsam im Plauderton den Neuplatonismus in die Weltliteratur einführte. Er ist freilich eher durch seine Parallelbiographien bedeutender Griechen und Römer im abendländischen Denken verankert geblieben.

Schon vor ihm ist *Philon von Alexandria* (geb. ca. 25 v. Chr.) aufgetreten. Er hat am Sitz des alexandrinischen Tochterinstituts der Akademie mit seiner für damalige Verhältnisse (neben der Pergamenischen) größten Bibliothek der alten Welt die hermeneutischen Grundlagen für alle späteren Interpretationsmethoden überkommener literarischer Werke, darunter vor allem auch der heiligen Schriften der Buchreligionen, erarbeitet. Im Gegensatz zu den Gelehrten an der Pergamenischen Bibliothek, die ihre Texte grundsätzlich nach dem „Buchstabensinn“ (sensus literalis) zu interpretieren pflegten, hat Philon die Lehre vom mehrfachen (insbesondere vom vierfachen) Schriftsinn eingeführt. Sie ist durch die „christlichen Alexandriner“ *Clemens* (ca. 150 – ca. 210) und *Origines* (185 – 254) die Standardmethode der „katholischen“ Bibelauslegung geworden. Neben dem wörtlichen „Buchstabensinn“ sollte es nach dieser Hermeneutik vor allem den „sensus mysticus“ als „Hintersinn“ (wie man heute noch sagt) oder als „geistigen Sinn“ geben. Dieser wurde nochmals in dreierlei Weisen unterschieden, nämlich als allegorischer, moralischer und anagogischer Sinn. Diese Lehre vom „vierfachen Schriftsinn“ wurde später in einem hübschen Merkvers tradiert, der lautete:

²⁵ Zum Neuplatonismus vgl. auch D. J. O'Meara Art. „Neoplatonism“ in: J. Kim und E. Sosa (Hg.), *A Companion to Metaphysics*, Oxford 1995, S.351 – 353.

Litera gesta gesta docet, quod credas allegoria
moralis quod agas, quo tendas anagogia

Die reinen Fakten aufzuzeigen, das ist dem Literalsinn eigen,
was dir zu glauben aufgetragen, läßt sich nur allegorisch sagen.
Zum Handeln dir die Ziele steckt moral'scher Sinn, darin versteckt.
Fürs letzte Ziel von allem Streben ist anagog'scher Sinn gegeben.

Es liegt auf der Hand, daß die "allegorische Deutung" als literarische Forschung nach dem Hintersinn schon der platonischen Mythen und Gleichnisse praktiziert wurde. Philon hat sie auf die alttestamentlich-jüdischen Quellen angewendet und so auch in ihnen verborgenen Sinn entdeckt und ausschöpft – und natürlich konnte nur die neuplatonische Philosophie dieser (nicht jedermann verständliche). Hintersinn auch der heiligen Schriften sein.

Von Alexandria bringt *Ammonios Sakkas* (ca. 175 - 242 n. Chr.) neuplatonischen Geist nach Rom, wo ihn der "zweite Platon", nämlich *Plotin* (203 - 269), der Schüler des Ammonios, zur Hofphilosophie des Kaiserhauses macht. Plotins Schüler war *Porphyrios aus Tyros* (geb. ca. 252 n. Chr.), der durch seine Einführung in die aristotelische Logik so nachhaltig platonisches Seinsdenken mit aristotelischer Begriffspyramidalik verschmolz. Und dessen Schüler *Jamblichos* (gest. ca. 330 n. Chr.) bildete dann in Syrien eine Reihe tüchtiger Schüler heran, die am Studienzentrum von Pergamon, nicht zuletzt aber auch am byzantinischen Kaiserhof für die Verwurzelung des Neuplatonismus sorgten. Hier hat er ja in Kaiser *Julianus* (wegen seines Abfalls vom christlichen Glauben „Apostata“ genannt, 332 – 363 n. Chr.), dem Neffen Konstantins des Großen, einen kaiserlichen Vertreter gehabt.

In Athen an der Akademie gehörten *Proklos* (410 - 85 n. Chr.)²⁶, selber in Konstantinopel geboren und mit Recht "der große Scholastiker des Altertums" (F. Ueberweg) genannt, übrigens in Alexandria ausgebildet, und sein Schüler *Simplikios* aus Kilikien (5./6. Jh. n. Chr.) zu den letzten Schulhäuptern und Vorstehern der Platonischen Akademie. In ihren Werken kommt die vollkommene Synthese des platonischen und aristotelischen Philosophierens zum Ausdruck, und ihre Kommentare zu beiden Klassikern bilden gewissermaßen das Vermächtnis der Antike an die mittelalterliche und moderne Welt.

Was ist nun die metaphysische Botschaft des Neuplatonismus?

Es ist die Ausarbeitung der platonischen Ideenlehre zu einem monistischen Spiritualismus und die Plausibilisierung und Bewährung dieser spiritualistischen Metaphysik als Grundlage spätantiker und mittelalterlicher Welterklärung.

Grundlage bleibt auch im Neuplatonismus wie bei Platon die parmenideische These: Das Sein und das Denken ist dasselbe. Sein, das denkt, ist Geist. So ist das Geistige zugleich das Wesen der Wirklichkeit. Aber dieses Geistige ist nicht mehr das abstrakte ruhende Sein des Parmenides und des Anaxagoras, sondern es ist zu einem dynamischen Prinzip geworden. Die Vier-Ursachen-Analyse des Aristoteles hat es dem Schematismus der Substanzbestimmung unterworfen. Das Geistige ist das

²⁶ Vgl. W. Beierwaltes, *Proklos. Gundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1979.

Allgemeinste und Besondere, jedem der denkt das Allervertrauteste, innerstes Vermögen und Kraft zugleich, es selbst und alles andere zu sein („Die Seele ist gewissermaßen alles“ lautet ein berühmter Spruch des Aristoteles in seinem Buch „Peri Psyches“ / Über die Seele), und in dieser Fähigkeit, das Weltall selbst zu umfassen das Unheimlichste und Geheimnisvollste.

Denken ist gemäß Aristoteles die "Energie" (lat.: actus) des Geistes, die die "Möglichkeiten" (dynamis, potentiae, Vermögen) des Verstandes in "Wirklichkeit" überführt. Die Erfahrung des Denkens lehrt seine Unvollkommenheit - das Nichtwissen, Vergessen, Vermuten - und seine Verbesserungsfähigkeit - die Bildung und Ausbildung, Lernen, Erkennen, Wissen. Dies wird unmittelbare Erfahrungsgrundlage für eine hierarchische Kontinuität des Geistes vom puren schlummernden Vermögen, reiner Potentialität bis zum wissenden Wissen (noesis noeseos bei Aristoteles), in welchem alle Potentialität getilgt, die reine Energie und Wirklichkeit des Geistes erreicht ist.

Und wie nun Potentialität als „Mangel (privatio) an Sein“ definiert war, so die Energie als das Sein selber. Die Hierarchie des Seins ist eine Hierarchie des Geistes, zugleich eine des Wissens und Erkennens. Diese Hierarchie wird in induktiven Verallgemeinerungen, mithin als Stufenfolge der Allgemeinbegriffe, erkennend erklommen. Platonische Ideengemeinschaft (Koinonia ton ideon) wird logisch als Begriffspyramide aufgebaut, deren Allgemeinheitsstufen die Nähe zum eigentlichen Sein markieren: vom reinen und vollendeten Sein der Spitze verdünnt sich gleichsam das Sein, bis es sich an der Basis ins Nichts verliert.

Hatte Platon dies Kontinuum vom höchsten Sein zum Nichts mit Hilfe des Sonnengleichnisses verdeutlicht, so übernimmt bei den Neuplatonikern das Modell der Quelle diese Verdeutlichungsfunktion, jedoch bleibt auch das Licht beliebtes Darstellungsmittel, wie man an traditioneller mittelalterlicher "Lichtmetaphysik" erkennt. Die Quelle (griech. pege, lat. fons) erscheint als pures Strömen, Fülle des Seins, volle Wirklichkeit, reine "Energie", absolute Kraft, aus der sich die "Strahlen" des Seins über die Kaskaden der Seinsstufen ergießen bis sie im Boden der puren, nichtigen Materialität versickern. Erkenntnis und Denken – und im religiösen Kontext alle Erlösung - wird zu einer Art Lachsspringen zurück und der Quelle entgegen.

Zwei geistesgeschichtlich außerordentlich wirkungsvolle Motive werden durch dieses Seinsmodell der Quelle initiiert. Es plausibilisiert die Idee der "creatio continua", der ständigen Schöpfung und Seinserhaltung durch die Energie der Quelle selbst. Versiegt die Quelle, so sinkt alles ins Nichts zusammen. So bedarf auch die ganze Welt der ständigen erhaltenden und schöpferischen Kraft der Seinsquelle.

Da aber Erkenntnis und Wissen ein "Aufstieg" zum eigentlichen Sein ist - soviel Wissen, soviel Seinspartizipation - wird Wissen und Wissenschaft ein ontologisches Geschehen von höchster Bedeutung. Die Neuplatoniker sehen im Erkenntnisstreben vorbildlich das, was Platon selbst als den Lebenszweck der Menschen ausgegeben hatte: die "möglichste Angleichung ans Göttliche" (homoiosis theo kata dynaton, Theaitetos 176b). Wissenschaft wird nunmehr Gottesdienst und die wichtigste Sache im ganzen Kosmos. Der Neuplatonismus lenkt alle religiöse Heilserwartung, alles Erlösungsstreben und alle Fluchtbestrebung vor dem Bösen, der Sünde, dem Übel in die Kanäle der Wissenschaft, spannt sie in das "Kraftfeld"

zwischen göttlichem höchstem Sein und weitester Gottferne im Nichts hinein, in dem nur das Wissen und die Erkenntnis den Kompaß für die Richtungsgewinnung hin zum Göttlichen und zum Sein darstellt.

Darin liegt zugleich, daß die Theologie - die ja von Aristoteles als Metaphysik konzipiert worden war - zentrale Wissenschaft wird und tendenziell alle anderen Wissenschaften als Mittel zu ihren Zwecken in Dienst nimmt. In der Renaissance und ihrem Neo-Neuplatonismus wird sich dies Bewußtsein, daß Wissenschaft ein Gottesdienst ist, noch verstärken durch die wissenschaftliche Ingenieur-Praxis, die die Kunst, Technik und experimentelle Naturwissenschaft, aber nicht minder die mathematische Konstruktion und die literarische Sinngebildeproduktion als ein Mitwirken des Menschen am göttlichen Schöpfungswerk, als „Vollendung der geschaffenen Natur“ auffaßt - wie Aristoteles auch schon die Kunst definiert hatte (nämlich als Nachahmung und Vollendung der Natur).

Darüber hinaus liegt auch auf der Hand, daß der Wissende, der Wissenschaftler (und seit der Renaissance entsprechend der Künstler und Ingenieur) gerade durch sein Wissen am Seinsrang teilhat. Diese Hochschätzung bis zur Vergöttlichung geht im Neuplatonismus weit über das hinaus, was schon die Stoa dem Philosophen und Weisen eingeräumt hatte. Der Neuplatonismus bereitet den Boden, auf dem es möglich ist, bestimmte Menschen - Wissensbringer, "Erleuchtete" (durch das Licht des Seins) - als Inkarnationen des Göttlichen anzusehen. Im Neuplatonismus entsteht die Idee des "Klassikers", dessen Erkenntnisse und Einsichten nachzuvollziehen sich immer lohnt, dessen überliefertes Werk selber „objektiver Geist“ geworden ist, den auszuschöpfen und in lebendigem Denken zu aktualisieren nun selber Aufgabe von Wissenschaft und Forschung wird. So wird die neuplatonische Gestalt der Wissenschaft vorwiegend Klassiker-Kommentar: Aneignung und Aktualisierung des vorbildlichen Denkens und Erkennens und zugleich Adaptation und Weiterentwicklung der Gehalte zur Bewältigung der je zeitgenössischen Problemstellungen.

Gewiß war die Tradition und Verehrung heiliger Schriften in Indien, Babylon, Persien, bei den Juden alter Brauch. Und auch die Griechen brachten den homerischen Überlieferungen ähnliche Verehrung entgegen. Aber diese alten Schläuche werden nun mit dem neuen Wein neuplatonischen Sinnes gefüllt. Einmal in dem Sinne, daß nicht mehr die Schläuche selbst, die Schriften und Bücher als sakrale Gegenstände interessieren, sondern ihr Inhalt an Sinn als objektiver Geist. Und darüber hinaus in dem Sinne, daß ihr Sinn als direkter oder verschlüsselter neuplatonischer Sinn konstruiert wird. In diesem Sinne aber wird den Neuplatonikern schlechthin alles interessant, was alt und überliefert ist.

Die Integration der jüdischen Tradition ist ihnen mit epochalem Erfolg gelungen. Daraus entstand „christliches“ Denken, das nachmals seine Ursprünge so erfolgreich teils mystifizierte, teils wissenschaftlich ergründete, so daß man darüber auch am meisten weiß.

Das Verhältnis zu ägyptischen Überlieferungen liegt noch jetzt im Dunklen, doch eine große „hermetische“ Literatur, auf altägyptische Geistesheroen zurückgeführt (Toth, „Hermes trismegistos“) und vielfach als Fälschung und interessierte Ahnensuche verschrien; zeugt von vergleichbarer Bemühung. Vermutlich waren

auch die Beziehungen zu Indien und seinen "Gymnosophisten" (vedische Brahmanen der strikten Observanz, die „nackt“ gingen; sie sind heute noch unter den Jainisten zu finden) intensiv und fruchtbar. Zu offensichtlich sind die Parallelen in der vedischen und neuplatonischen Ontologie und Erkenntnistheorie, als daß sie sich nicht gegenseitiger Beeinflussung verdanken.

Inhaltlich aber bleibt der Neuplatonismus dem platonischen Programm treu. Nämlich dem Ausbau der Ideenlehre zu einer spirituellen Seinspyramide oder besser Seinskaskade und Zuordnung aller Wissensgehalte zu ihren Gefälle-Stufen.

Hier erhalten mit Leichtigkeit alle Geister, Dämonen und Götter des Olymps und mittelmeerischer Religionen einen Ort. Die menschlichen Seelen, schon von Platon selbst für unsterblich gehalten, befinden sich an der Grenze des eigentlichen unsichtbaren Geisterreichs zur sinnlich-erfahrenen Körperwelt, und auch die Naturphänomene werden ihrer Substantialität nach aus den mathematischen Sinngebilden und ihrem prismatischen Widerspiegeln der Strahlen der archeologischen Lichtquelle konstruiert.

Bei aller Kontinuität und einem fortschreitend detaillierteren Ausbau der Seinspyramide in immer zahlreicheren Stufen, die die monistisch-spiritualistische Tendenz des Neuplatonismus unterstreichen, machen sich aber immer auch Tendenzen bemerkbar, in diese Pyramide betonte Einschnitte zu legen. Der Hauptschnitt wird unter Berufung auf Platon selbst zwischen dem sinnlich-sichtbaren und dem unsinnlich-denkbaren Bereich angelegt. Dieser Schnitt geht auch mitten durch den Menschen. Sein Körper bzw. Leib gehört dem einen, seine Seele dem anderen Teil an, der eine vergänglich, der andere unvergänglich. Die tiefverwurzelte Überzeugung vom Diesseits und Jenseits und vom Menschen als Bürger zweier Welten, damit in eins die Grundproblematik des Leib-Seele-Verhältnisse verdanken sich dieser neuplatonischen Unterscheidung.

Ein zweiter Schnitt wird bei einigen Vertretern an der Basis der Pyramide angelegt: beim Übergang des sichtbaren und körperlichen Bereichs ins Nichts. Dieses wird dann gerne nach aristotelischem Muster als reine oder erste Materie gefaßt, die den „Stoff“ zu allen ideellen bzw. geistigen Überformungen vorgeben soll. Ersichtlich wird der monistische Charakter der Ontologie dadurch gefährdet und ein Geist-Materie-Dualismus deutet sich an, der in der Neuzeit weiter verstärkt und ausgetragen wird, zumal unter dem Einfluß eines neubelebten Aristotelismus.

Schließlich legen die Neuplatoniker gerne einen dritten Schnitt zwischen das oberste Sein und alles übrige. Sie unterstreichen damit die Transzendenz des Göttlichen als der Seinsquelle und die Andersartigkeit des geschaffenen Seins. Dafür muß in erster Linie die aristotelische Denkfigur vom Unterschied dessen, was reiner Akt bzw. vollendete Wirklichkeit (*energeia*) und was mit Potentialität behaftet ist, herhalten. Wirkungsvoller aber ist die genuin platonische "negative Theologie", die das Göttliche durch Negation der Bestimmungen des Geschaffenen, man könnte sagen als das große „Un-Wesen“ und „ganz Andere“ zu erfassen sucht. Es liegt auf der Hand, daß man darin, in eben dieser neuplatonischen negativen Theologie, den Vorgänger aller Methoden zur Auszeichnung des mystischen Charakters des metaphysischen Prinzips zu sehen hat.

Merken wir aber an, daß dies Übergangsfeld vom Ersten, der metaphysischen Arché Gott, zum Zweiten und Weiteren ein Problemfeld ersten Ranges geblieben

ist. An ihm wurden alle logischen und mathematischen Denkfiguren erprobt. Die Kontinuitätsthese des Übergangs hat immer wieder zum Pantheismus geführt, die entschiedenste „Transzendentalisierung“ der Arché artikuliert den strikten Monotheismus der Juden und des Islam. Dazwischen finden sich die vielfältigen Versuche, Kontinuität und Unterschied durch Zwischeninstanzen zu vermitteln, unter denen sich christliches Dreifaltigkeitsdenken als erfolgreichster Typ herauskristallisierte.

Hier geht es um das zentrale Thema der Metaphysik. Der Neuplatonismus faßt es als das Gottesproblem. Durch das Gottesthema wird Metaphysik zur Theologie, und diese zur wissenschaftlichen Ausarbeitung eines Begriffs von der Arché schlechthin und ihrem Verhältnisse zu allem anderen, was aus ihr zu erklären ist.

Und so wird der Neuplatonismus die Hausphilosophie der Theologen: der christlichen, der jüdischen, und nicht minder der islamischen. Die sachgemäße Ausarbeitung dieser metaphysischen Problemstellung aber erfordert notwendigerweise die Indienstnahme aller anderen Wissenschaften. So ist es die Theologie gewesen, die in Patristik und Scholastik eine so vielfach vom Verfall bedrohte Wissenschaft über die Wirren der Völkerwanderungen und den Umbruch ganzer Kulturen hinweggerettet und an die Moderne vermittelt hat.

§ 16 Der Ertrag der antiken Metaphysik

Antike Philosophie als Anfang abendländischer Philosophie hat, wie man gessagt hat, den vorphilosophischen Mythos in Logos überführt. Es ist damit Begründung wissenschaftlicher, vor allem methodischer Verfahren der Weltorientierung und Welterklärung gemeint. Die Methodologie kulminiert in der Ausbildung pythagoräisch-platonischer Mathematik und aristotelischer Logik, die die Verfahrensweisen der sinnlichen Anschauung (Zählen, Rechnen und regulierte Bildkonstruktion der Geometrie) und des begrifflichen Denkens (induktive Begriffsbildung und urteils- bzw. schlußmäßige Begriffsverknüpfung) unter Regeln bringen.

Die Unterwerfung aller Argumente unter mathematische und logische Regeln tilgt den Mythos nicht, sondern transformiert ihn. Das Wort (mythos) wird Begriff (logos) dadurch, daß es hinsichtlich seines Sinnes beweispflichtig wird. Die Einlösung dieser Pflicht besteht in der Herleitung, Ableitung, Konstruktion von Sinn aus anderem Sinn nach mathematischen und logischen Regeln. Der Sinn des Mythos wird differenziert, eingeteilt, klassifiziert, neu benannt, gewissermaßen auf die Begriffe verteilt, aber er erhält sich in seiner Substantialität.

Diese Substantialität besteht in der bildkräftigen Fassung unmittelbarer Lebenserfahrung. Der Mythos redet in einfacher Sprache von Not, Elend und Glück,

Herrschaft, Streit, Kampf und Frieden, Laster und Tugend, Freundschaft und Feindschaft, Liebe, Zeugung, Geburt und Tod, Schaffen und Vernichten, Behausung und Heimatlosigkeit, von Sonne, Mond und Sternen, von Mensch, Tier und Pflanze und einfachen Dingen. Und nicht seine geringste Stärke ist es, daß er auch das noch ins Bild bringt, was zwar erfahren, aber nicht dingfest zu machen ist: Schicksal und Zufall, Geheimnis und Wunder, Vergangenheit und Zukunft, das Innerste der Seele und das Äußerste der Welt. Hier zeigt sich seine phantastische Kraft der Bildbildung: er redet von Göttern und Dämonen, er zeichnet sie als Menschen, Tiere oder Gegenstände, aber er meint gerade nicht diese, sondern in ihrem Bild als Gleichnis etwas ganz anderes, was doch erfahren, aber anders nicht sagbar ist.

Hier folgt er aber nur den Gesetzen sprachlicher Etymologie. Die Wörter selbst wie die grammatischen Formen zeigen oder verraten überall die Spuren metaphorischer Übertragung anschaulichen Sinnes auf weitere Anschauungsfelder und über deren Grenzen hinaus. Der etymologischen Forschung, insbesondere Ernst Cassirers „Philosophie der symbolischen Formen“ und der in ihr entwickelten Sprachphilosophie²⁷ verdankt man wesentliche Einsichten in diese metaphorologischen Vorgänge. Diese Prozesse machen auch in der Wissenschaft nicht Halt. Sie setzen sich vielmehr verstärkt, aber nach Regeln fort. Der Übergang vom Mythos zum Logos am Anfang abendländischer Philosophie bei den Griechen, durch Altphilologie, literarische Tradition und Philosophiegeschichtsschreibung eines der am ausgiebigsten dokumentierten und durchforschten Forschungsfelder, muß auch metaphysischer Forschung als ein überaus fruchtbares Anschauungsfeld gelten, ihrer eigenen Sprachbildung ihre Gesetze, Regeln, Kniffe und Tricks abzusehen oder abzulauschen.

Was die vorphilosophische Mythologie für die antike Philosophie und Metaphysik ist, das ist im allgemeinen antike Philosophie und Metaphysik für die spätere Wissenschaft geworden. Man könnte die antike Metaphysik eine Neo-Mythologie des modernen wissenschaftlichen Bewußtseins nennen. Ihre Grundmuster, in den großen Systemen, die wir dargestellt haben, entworfen, sind zu konkurrierenden Weltbildern geworden, die durch wissenschaftliche Arbeit ausgestaltet, detailliert, methodologisch kohärent gemacht worden sind, und die als Selbstverständlichkeit par excellence die Maßstäbe für Erklärungsbedürftiges und Evidentes vorgeben. Sie sind es in solchem Maße, daß man kaum umhin kann, sogar ihre Wurzeln im vorphilosophischen Mythos noch in ihrem Lichte zu beleuchten und zu deuten.

Wir sagten: kaum. Denn natürlich findet auch das Umgekehrte statt, und wir haben selber hin und wieder von der Methode Gebrauch gemacht, die Philosophie vom Mythos her ins Licht zu setzen. Für den Philosophen kann es das Selbstverständliche nicht geben. Weder ist es der einfache Mythos, noch der philosophische, noch der wissenschaftliche. Es kommt vielmehr alles darauf an herauszufinden, worin sie übereinstimmen, und was in ihnen als Erfahrungsgehalt festgehalten und eventuell zu metaphorischen Quid-pro-quos verwendet wird.

Je komplexer die Wissenschaft wird, desto mehr entsteht das Bedürfnis, sie auf ihre einfachsten Motive und Motivationen zurückzuführen. Es ist nachgerade eine

²⁷ E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, Berlin 1923 –1929, bes. Band I: Die Sprache (1923), sowie Band 2: Das mythische Denken (1925).

gewisse Mode geworden, hier „ideologiekritisch“ bei den Mythen - oder was man dafür hält - anzusetzen. Sie lassen das Komplexe einfach, und das Einfache komplex erscheinen. Und je menschlicher und alltäglich-banaler die Bilder und Gleichnisse sind, desto mehr beruhigen sie den sinnsuchenden Zeitgenossen bei dem Gedanken, daß die Menschheit sich doch durch alle Zeiten gleichgeblieben sei. Das fromme und schlichte Gemüt sieht, daß "die Bibel doch Recht hat", der anspruchsvolle Heide - vielleicht mit allen Perversionen des Geschlechtstriebes wohl vertraut - sieht in den Mythen und Geschichten der griechischen Tragödie alle wirklichen Wahrheiten der Wissenschaft vorweggenommen, die, selber eine sublimen Perversion der Geschlechtsenergie, nicht aufhört, die Mutter Natur inzestuös zu technischen Ungeheuern zu beschwängern und den ahnungslosen Vater Vernunft zu morden. Der Olymp wird zum Soziogramm und die heilige Dreifaltigkeit zum kapitalistischen Produktionsmechanismus.

Das alles ist sicher nicht falsch und stellt gelehrtem Witz und metaphorologischem Scharfsinn glänzende Zeugnisse aus. Doch erklärt es nicht, wieso solche Identifikationen gefragt sind und gar im Namen der Wissenschaft als Orientierungshilfen gelten sollen.

Die Reduktion aufs Primitive, Ursprüngliche, Einfache – auf Ur-Sachen – ist selbst der wissenschaftliche Mythos geworden, der sich in solchen Enthüllungen keineswegs selber enthüllt, sondern nur perenniert. Als Mythos spricht er nur aus, was wiederum tatsächlich erlebt, praktiziert als naturwüchsig und selbstverständlich gilt: als das Faktum der Wissenschaft.

In ihrer Entstehungsphase aber ist Wissenschaft noch nicht Mythos, sondern ein empfindliches, umstrittenes, nach allen Seiten offenes, mühsam und hart erarbeitetes Kulturphänomen. Hier kann man noch am ehesten Züge an ihr erkennen, die später in den "blinden Fleck" der Selbstverständlichkeiten zu liegen kommen und daher nicht mehr wahrgenommen werden können.

Wir haben diese Phase deshalb ausgiebiger thematisiert, als es nach Umfang und gewöhnlicher Absicht systematischer Disziplinarstellung die geschichtliche Einführung nahelegt. Denn in den metaphysischen Systemen der Gründer - wie man Demokrit, Platon und Aristoteles wohl nennen kann - und in den Ausgestaltungen der Metaphysik in ihren Schulen - sind zugleich die Horizonte entworfen, in denen sich alle Metaphysik und durch sie alle Wissenschaft bisher entfaltet hat.

B. Die Patristische Metaphysik

§ 17 Allgemeine Charakteristik

Patristik ist die Epoche der Entstehung und Konsolidierung einer "christlichen Philosophie" als wissenschaftliche Unterlage der kirchlichen Dogmatik. Sie wird den „Vätern der Kirche“ (patres ecclesiae) zugeschrieben. Daß die ganze Epoche des Übergangs von der Antike zum Mittelalter so benannt wird, zeigt, in welchem Umfang kirchliche Interessen bei der historischen Erschließung dieses Zeitraums auch in der philosophiegeschichtlichen Forschung zum Zuge gekommen sind. Metaphysik- und Philosophiegeschichte dieses Zeitraums ist fast vollständig Kirchen- und Theologiegeschichte, und zwar, nimmt man es genauer, nicht nur der christlichen Kirche, sondern auch des Judentums und des Islam.

Werden die Maßstäbe christlicher Philosophie angelegt, so erscheinen neben den Kirchenvätern eine Reihe christlicher Häretiker (oft nach Jahrzehnten oder gar Jahrhunderten der Weiterentwicklung des christlichen Dogmas als solche beurteilt und verdammt), Apostaten und schließlich „heidnische Philosophen“, von denen man sagt, daß sie den an sich überwundenen Geist der antiken Philosophie noch eine Weile lebendig erhalten und damit die Patristiker in Anfechtungen gebracht hätten.

Lassen wir diesen Maßstab beiseite, so ist festzustellen, daß die „Patristik“ eine philosophische Epoche ist, in der der Neuplatonismus eine absolute Vorherrschaft erringt. Teils dadurch, daß er konkurrierende Schulen verdrängt, teils dadurch, daß er deren Dogmen sich selber assimiliert. Wie christlich-katholische Philosophie in dieser Epoche eine institutionell besonders gestützte und geschützte Auswahl neuplatonischer Philosopheme wird, so ist der Neuplatonismus selber die völkerverbindende katholische Philosophie des Mittelmeerraums und der von ihm ausgehenden Kulturationsbewegungen.

Daher sind auch die Patristiker Neuplatoniker. Nicht alle ihre Gedanken sind als kirchliche Dogmen kanonisiert worden. Vieles in ihrem Denken ist dafür unerheblich, wenngleich es für die Philosophie allgemein interessant genug ist. Manches dürfte, da es vorwiegend mit christlichen. Augen

gelesen wurde, gerade deswegen, von anderen übersehen worden sein. Es ist gewissermaßen im Schlepptau dogmatischer Interessen erhalten geblieben und überliefert worden. Man hat jeden Anlaß, den Verlust und die Aus-tilgung vermutlich ungeheurer Gedankenschätze jener Zeit zu bedauern, die nicht von diesem Interesse abgestützt und dadurch gerettet wurden.

Welche Tendenzen bestimmen nun die Metaphysik dieser Epoche?

1. Die Kontinuität des antiken Neuplatonismus.

Die im § 15 genannten Denker sind schon Zeitgenossen der Patristiker, und wir hätten eine Reihe von Patristikern auch schon dort zwanglos einfügen können. Die allgemeine Charakteristik des Neuplatonismus gilt daher auch für die Patristik. Im Vordergrund steht der Ausbau der spiri-tuellen Seinspyramide und die spekulative Durchdringung der Ver-hältnisse an ihrer Spitze, mithin das Gottesproblem. Es ist ein metaphy-sisches Problem par excellence: die Frage nach der alles begründenden Arché, ihrer Erkenntnis- und Erfassungsmöglichkeit und der Ableitbarkeit alles übrigen aus ihr.

Die Erbschaft des Neuplatonismus ist schon in die Konstitution des biblischen Kodex heiliger Schriften eingegangen. Davon zeugt am deut-lichsten der Beginn des *Johannesevangeliums*:

- „1. Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort (En arché en ho logos kai ho logos en pros ton theon kai theos en ho logos)
2. Dasselbe war im Anfang bei Gott (Houtos en en arché pros ton theon)
3. Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist (panta di' autou egeneto, kai choris autou egeneto oude hen, ho gegonen.)“ (Übers. Martin Luthers)

Die christliche Tradition und auch die Luthersche Übersetzung stellt darauf ab, daß „Logos“ hier als das „Wort“ der hl. Schrift verstanden wird. Aber der „Logos“ war die Arché des Heraklit. Und für Platon war „Logos“ zugleich die begriffliche Gestalt der höchsten Idee des Guten und des Gottes, aus der alle anderen Ideen hervorgingen, die zugleich die Vorbilder aller phänomenalen Schöpfung enthielten, durch die „alles gemacht“ wurde.

In den Briefen des *Apostels Paulus* findet man den Hinweis auf die „Offenbarung“ (d. h. das Sich-selbst-Zeigen) Gottes in der Natur bzw. in der Schöpfung (später das „zweite Buch der Offenbarung“ genannt) (Rö-merbrief 1, 19 – 20) ebenso wie die Lehre vom „eingeborenen (oder

stoisch: angeborenen) Sittengesetz“ (Römerbrief 2,14 –15). Christus aber erscheint als das sichtbare Abbild des unsichtbaren Gottes, „Er ist vor allem, und es besteht alles in ihm“ (Brief an die Kolosser 1, 17). Er ist „göttliche Kraft und göttliche Weisheit (dynamis kai sophia) (1. Brief an die Korinther 1, 24).

Der gewissermaßen internationale Briefwechsel des in Tarsus stoisch ausgebildeten Paulus setzte mit Recht voraus, daß diese platonischen und z. T. stoischen Aussagen bei den Empfängern ohne weiteres verstanden werden konnten.

Ein weiteres Hauptdokument im christlichen Raume sind die Schriften, die unter dem Namen des (*Pseudo-*) *Dionysios Areopagita* seit dem Ende des 5. Jahrhunderts tradiert werden. Sie sind von der alten Kirche einem Athener Bischof zugeschrieben worden, den der Apostel Paulus dort für die christliche Lehre gewonnen haben soll (vgl. Apostelgeschichte 17, 34), was ihnen nachhaltige Autorität sicherte. Um die Mitte des 9. Jahrhunderts brachte der Abt von St. Denis in Paris die Version auf, der Autor sei identisch mit dem im 3. Jahrhundert als Märtyrer hingerichteten Gründer seines Klosters, was diesen Schriften, die dann sogleich von Johannes Scotus Eriugena ins Lateinische übersetzt wurden, auch im lateinischen Westen große Popularität und Verbreitung einbrachte. Erst seit dem 17. Jahrhundert sind sie als z. T. wörtliche Auszüge aus den Werken Plotins und Proklos' erkannt worden.

Die seitdem "pseudo-dionysische" genannten Schriften umfassen vier Abhandlungen, nämlich 1. Über die Gottesnamen, 2. Über die mystische Theologie, 3. über die himmlische Hierarchie, 4. Über die kirchliche Hierarchie (Ausgabe Migne, *Patrologia Series Graeca*, Bände 3 - 4).

Hier wird Gott als "namenloser" oder "allnamiger" und somit unaussprechlicher Weltengrund dargestellt, aus dem in jeweils triadischen Stufen die Geisterhierarchie der Engel und alles weitere Seiende hervorgeht, und zu dem alles auch wieder zurückkehrt. (prodromos und epistrophe). Seine angemessene Bezeichnung ist „das Eine“ (Hen). Die kirchliche Hierarchie wird ebenso als Abbild der „himmlischen“ in Triaden kirchlicher Stände vom Bischof bis zum Katechumenen herabgeführt, auch die kirchlichen Sakramente als Heilmittel triadisch vorgestellt. Gotteserkenntnis geschieht in „bejahender Weise“ durch die Erkenntnis der einzelnen Seinstufen, wie sie aus dem Einen hervorgehen. Naturerkenntnis bleibt deswegen wichtiges Anliegen solcher "positiven Theologie". In „verneinender Weise“ geschieht sie als "negative" oder "mystische Theologie" durch Hinwendung zu Gott in den fünf Stufen der Reinigung, Erleuchtung, Weihung (myesis), Gottangleichung (homoiosis theo) und schließlich "Vergottung" (theosis).

Für die spätere Ostkirche gewinnen die Schriften des *Johannes Damascenus* (gest. 749), besonders seine „*Sacra Parallela*“ (eine Bibel- und Väterzitatensammlung) und seine "Quelle der Erkenntnis" (*pege gnoseos*, Ausgaben bei Migne, *Patrologia Series Graeca*, Bände 94 - 96) vergleichbare Bedeutung. Die "philosophische Einleitung" in letztere enthält einen Abriß der aristotelischen Logik und macht sie - unter Benutzung von Porphyrios und Ammonios Sakkas - für die Darstellung der Seinspyramide fruchtbar. Dieser Teil des Werkes enthält die Lehren

von Gott, von den Schöpfungswerken, von der Menschwerdung Gottes, von den Sakramenten. Er ist 1151 ins Lateinische übersetzt worden und unter dem Titel "De fide orthodoxa" von den Scholastikern häufig benutzt worden.

Bei den Juden ist die Schriftengruppe der *Kabbala* das Hauptdokument neuplatonischen Denkens, unter ihnen insbesondere das Buch Jezirah (lat. Ausgabe Amsterdam 1642 u. ö.; dt. v. L. Goldschmidt, Frankfurt 1894) und das Buch Sohar (hgg. v. Chr. Knorr v. Rosenroth: *Kabbala denudata seu doctrina Ebraeorum transcendentalis et metaphysica et theologica*, 2 Bde 1677 - 84).

Das erstere entfaltet die Seinshierarchie von Gott, Engeln und Welten in pythagoräisch-platonischer Zahlenspekulation (sephiroth) und Buchstabenspekulation - Prototyp nachmaliger mathematisch- und logisch formelhafter Geistes- und Naturwissenschaft - wobei die Zahlen und Buchstaben als die Elemente göttlicher Schöpferkraft gelten. Das letztere läßt in ähnlicher Weise aus dem göttlichen „En-Soph“ (hebr. für griech. apeiron, Unendliches) als „reinem Licht“ oder auch „unendlichem Nichts“ die vier Seinsstufen der „Azilah-Welt“ des Adam Kadmon mit zehn Zahlkräften (sephiroth), der „Beriah-Welt“ (hebr. bara = schaffen, diese enthält die platonischen Ideen als geistige Wesenheiten), der „Jesirah-Welt“ (hebr. Jazar = bilden, die psychische Welt der Engel und körperlosen Seelen) und der „Assijah-Welt“ (hebr. asah = machen, die Welt der sinnlich-materiellen Dinge) herausfließen. An den drei unteren Seinsstufen hat der Mensch durch seine Seelenteile: nechama = unsterblicher Seelenteil, ersichtlich der aristotelische „nous poetikos“), ruach (= pneuma, "Seele" i. e. S.) und nepesch (= Lebenshauch, aristotelische "vegetative Seele") Anteil, und entsprechend kehren diese Seelenteile nach ihrer Trennung vom Körper in ihre "zugehörige Welt" zurück bzw. sie gehen in ihnen unter. Spezifisch jüdisch ist hier die forcierte "Transzendenz" des Göttlichen, die entsprechende Akzentuierung der negativen Theologie und der Anti-Individualismus der Seelenlehre, der sich - unter Anknüpfung an Aristoteles - auch im islamischen Denken als „Averroismus“ zeigt.

Auch im Islam wird der Neuplatonismus - allerdings erst gegen Ende der patristischen Epoche - zur philosophischen Unterlage theologischer Dogmatik. Er ist durch eine fast industrielle Übersetzungstätigkeit syrischer Christen (Nestorianer, die einen Monotheismus vertraten) vermittelt.

Es ist fast als Treppenwitz der Philosophiegeschichte zu bezeichnen, daß die maßgeblichen neuplatonischen Schriften im Bereich des Islam unter dem Namen des Aristoteles bekannt wurden. Hauptdokument ist die "Theologie des Aristoteles", in Wirklichkeit ein Auszug aus den Büchern IV-VI der Enneaden Plotins, um 840 aus dem Griechischen übersetzt, später auch ins Lateinische und so in die frühen gedruckten Aristoteles-Werkausgaben aufgenommen (vgl. die Ausgabe von Carpentarius: "Sapientissimi philosophi Aristotelis Stagiritae theologia sive mystica philosophia secundum Aegyptos, Paris 1572, neu hgg. v. Fr. Dieterici 1882). Sie ist eine klassisch zu nennende neuplatonische Emanationslehre.

Ebenfalls unter dem Namen des Aristoteles wurde ein um 850 ins Arabische übersetzter Auszug aus Proklos' „Institutio theologica“ bekannt: der „Liber de causis“ (vgl. O. Bardenheuer, Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen liber de causis, arab./dt. 1882), der später auch ins Lateinische übersetzt, in die frühen Aristoteles-Gesamtausgaben aufgenommen worden ist.

Der Name „Liber de causis“ spielt auf die aristotelische Vier-Ursachen-Lehre an, und in der Tat steht ja auch das Werk des Proklos für die am weitesten getriebene Verschmelzung platonischer und aristotelischer Elemente innerhalb des Neuplatonismus. Insbesondere werden die Seinsstufen im aristotelischen Sinne als Konkretionsstufen von Form und Materie konstruiert.

Man wird nicht verkennen, daß damit die überaus große Autorität des Aristoteles als Logiker auch für den "logischen" Ausbau der Theologie in Anspruch genommen wurde, was anschließend auch das Interesse für seine eigentliche Theologie, wie sie in der „Metaphysik“ niedergelegt ist, befördern mußte. Darum haben sich aber gerade die scholastischen Araber vorbildlich bemüht, deren aristotelische Theologie dann auch die hochscholastische christliche Theologie so vielfältig befruchtet hat.

2. Die Dynamisierung des Seins .

Sie ist ein Ergebnis der Integration der aristotelischen Ontologie in die platonische Ideenlehre, wie sie besonders durch Proklos vollzogen worden ist. Die Ideen werden nun als Kräfte (dynamis) gedeutet, die zur „Verwirklichung“ (energeia) drängen. Dadurch erhält der ursprünglich defektive Dynamisbegriff des Aristoteles (dynamis als "Möglichkeit" meint den „Mangel an Sein“ bzw. an Verwirklichung) positiven Gehalt, so daß er den Energiebegriff einschließt. Für die Bestimmung der göttlichen Arché bringt das einen Umschlag von erheblicher Tragweite mit sich. In ihr fallen Dynamis und Energeia zusammen: Gott wird zum "allmächtigen" Wesen, es enthält gewissermaßen „alle Möglichkeiten“, was ja gemäß Aristoteles eine Bestimmung der reinen Materie gewesen ist. Von nun an kann man daher mit den Mystikern Gott ein „reines Nichts“ nennen. Wird aber der Seinsgrund als reine Energie (actus purus) und zugleich als höchste Potenz bestimmt, so wird auch die übrige Seinspyramide eine Stufenfolge abnehmender Energien und schwächer werdender Potenzen.

Dieses Verhältnis wird außer im platonischen Sonnengleichnis - von dem die ganze mittelalterliche Lichtmetaphysik inspiriert ist – zunehmend im Bild der Quelle und der aus ihr entspringenden Seins-„Ströme“ dargestellt. Der Neuplatonismus ist Emanationsphilosophie (lat. emanare = herausfließen). Evident hat diese Vorstellung und ihre Terminologie bis in die moderne Elektro-Energetik (wo der Kraftfluß als „Strom“ bezeichnet wird) Spuren hinterlassen.

3. Die Differenzierung des Geistes: subjektiver, objektiver und absoluter Geist

Der Neuplatonismus ist ein Spiritualismus, d. h. er erklärt alles als Geistiges und aus Geistigem. Wie alle metaphysischen Ismen wird er sein Prinzip an den Phänomenen zu verdeutlichen suchen, wo es am meisten und plausibelsten zur Geltung kommt.

Dieses Phänomenfeld ist in erster Linie die menschliche Seele, das Geistige am Menschen. Es gilt ja schon für die klassischen Systeme der Antike als etwas Göttliches. In der Patristik rückt das Psychische - lange vor aller Psychologie, aber dieser die Wege weisend - ins Zentrum der forschenden Aufmerksamkeit.

Im allgemeinen werden die platonische und aristotelische Dreiteilung der Seelenvermögen beibehalten, jedoch neu gedeutet. Aus den Vermögen werden auch hier Seelenkräfte, Potenzen oder - stoisch – Intentionen (Spannungen, Gerichtetheiten, entsprechend dem stoischen tonos). Die Dynamisierung des Seins, somit auch des seelischen Seins, rückt ein Vermögen in den Vordergrund, welches in der Antike allenfalls im Rechtsbereich (Vertragsrecht) eine Rolle spielte: den Willen. Er wird im Neuplatonismus die exemplarische Seelenkraft (und umgekehrt beruht auch das Kraftverständnis wesentlich auf Übertragungen der Willensphänomene auf außerseelische Erscheinungen). Die umfassendste Ausarbeitung solcher patristisch-neuplatonischer „Psychologie“ findet sich im Werk des Aurelius Augustinus (s. § 19).

Daneben sind die Bücher bzw. ihre Gehalte ein unerschöpfliches Phänomenfeld des Geistigen. Hier erscheint das Geistige als Sinn, Logos, Wort oder Inhalt in der zufälligen Konkretion mit dem stofflichen Körper der Schrift bzw. des Buches. Mannigfache Analogien zu der Art, wie die Seele im menschlichen Körper eingeschlossen ist, bieten sich an und werden in der neuplatonischen Hermeneutik entwickelt. Auch der Buch-Sinn wird zur „begeisternden Kraft“, er legt sich aus in verschiedene Sinn-Vermögen, die zwar in rhetorischer Terminologie, aber mit durchaus psychologisch-metaphorischem Sinn bezeichnet werden. Die einzelnen Stellen haben ihren „Verstand“ (intellectus), sie bilden zusammen ein großes Gedächtnis mit bestimmter Anordnung der Teile (dispositio, sedes argumentorum, loci), und nicht zuletzt hat das Sinnganze eine willentliche Gespanntheit (intentio, scopus), nämlich sich fruchtbar mitzuteilen.

Gilt dergleichen für Bücher allgemein, so erst recht für die heiligen Schriften, in denen das Göttliche selber sich mitteilt. Erst spätere „aufgeklärte“ Hermeneutik schreibt alles derartige dem Autor zu. Aber der Autor ist für den Neuplatonismus selber nur ein allzu vergängliches Gefäß für solchen Sinn, der sich seinerseits aus Bücher-Sinn genährt und gefüllt hatte, sofern ihn nicht der Gott unmittelbar "inspirierte". Schreibt er aber gar Un-Sinn, zumal über das Göttliche, so überantwortet man ihn als Ketzer dem Feuer - und ebenso seine Schrift. Die „Sitte“ der Bücherverbrennung durch den Henker ist die Kehrseite neuplatonischer Bücher-Andacht.

Beides aber, der Logos der Bücher und der Logos der Seelen (deren Grenzen man - nach Heraklit schon - nicht abschreiten kann, weil er „so tief“ sei), wird zum Gleichnis wie auch zum anteiligen Wesen des göttlichen Logos. Die positive Theologie des Neuplatonismus, die als "niedere" gilt, sucht das Göttliche nach diesem Gleichnis zu erfassen: Es ist unkörperlich, durch die körperlichen Sinne nicht wahrnehmbar, nur im Denken zu erschließen, Einheit in der Vielfalt (wie diese Vielfalt vom Ganzen her ihr Licht erhält), speziell im christlichen Neuplatonismus Einheit in der Dreifaltigkeit (wie die „Einheit der Seele“ die drei Seelenvermögen umfaßt), überall und doch an keinem bestimmten Ort (wie die Seele "außer sich" oder in sich ist, und doch an keiner bestimmten Körperstelle), allmächtig (wie menschliches Wollen und Wünschen, die nur an körperlicher Leistungsfähigkeit ihre Grenze finden), allwissend (wie eine Bibliothek, die „alles Wissen“ enthält). Es kommt hier wesentlich darauf an nachzuvollziehen, daß der Neuplatonismus hierin in keiner Weise an irgendwelchen Glauben an das Göttliche appelliert, sondern an schlichte Erfahrungen im Umgang mit dem Sinn von Büchern und mit der eigenen Seele. Und schon diese schlichte Erfahrung stößt allenthalben auf Grenzen der Erfäßbarkeit dessen, was sogenannter Sinn und sogenanntes Bewußtsein eigentlich ist. Bescheidener und scharfsichtiger als moderne schnellfertige Psychologie und Hermeneutik hat die negative Theologie des Neuplatonismus diese Grenzen festgestellt.

In der Herausarbeitung und Bestimmung dieser drei großen Sphären des Geistes: des Psychischen, des Büchersinnes und des göttlichen Geistes als ihrer Arché, hat der Neuplatonismus das Feld bezeichnet, das nachmals als subjektiver, objektiver und absoluter Geist (Hegel) zum gemeinsamen Gegenstand der „Geisteswissenschaften“ werden sollte, unter denen bis heute Psychologie, Philologie und Theologie um den Vorrang streiten.

4. Die negative Theologie

Sie ist die neuplatonische Konsequenz der Einsicht, daß die metaphysische Arché nicht in gleicher Weise erkannt oder erklärt werden kann wie die durch sie zu erkennenden und zu erklärenden Dinge oder Folgen. Daß also die Arché, wie wir sagten, mystisch bleiben muß. Und es ist ein Ruhmesblatt des Neuplatonismus, daß er diese Einsicht entwickelt hat. Für die Metaphysikgeschichte dürfte sie eine der wesentlichsten sein. Nur ist sie, da in theologischer Sprache und von Theologen vorgetragen, von den zünftigen Philosophen kaum angemessen gewürdigt worden.

Den Einstieg dazu gibt schon das platonische Sonnengleichnis. Die Sonne macht alles andere sichtbar, aber sie kann nicht ebenso angesehen werden, wie die von ihr beleuchteten Dinge. Sie blendet den, der sie selber anschaut.

Ein weiterer Zugang liegt in der aristotelischen Logik. Beweisgrundsätze, Axiome, können nicht selbst bewiesen werden. Wer es versucht, ist ein Dummkopf oder Ignorant. Der Neuplatonismus macht daraus die Tugend der *docta ignorantia*.

Was von der Sonne und dem Licht im sinnlichen Bereich, vom begründenden Denken im logischen, das gilt erst recht in Bezug auf das metaphysische Prinzip, die erste und oberste Arché schlechthin. Sie ist Grund und Ursache von allem, sie ist - vielleicht - in allem, ja sie ist - pantheistisch gesprochen - alles. Gerade darum kann sie nicht als ein Bestimmtes wie alles andere sonst erfaßt und erkannt werden. Vielleicht hat das schon Anaximander geahnt, als er die Arché als *apeiron* (Unbestimmtes) „bestimmte“. Aristoteles hat gewiß mit dem, was er über die reine Materie sagt, nicht nur seinen Beitrag zu einer Gegen-Theologie (das will ja später der Materialismus sein), sondern auch zur negativen Theologie geliefert, die sich vielfach seiner Sprache bedient, wenn sie das Göttliche ein „reines Nichts“ nennt.

Man muß sich fragen, wieso eine so einleuchtende Argumentation metaphysisch so folgenlos blieb?

Wir sehen dafür zwei Gründe. Der eine ist skeptische Wissenschaftlichkeit. Sie vermeidet die Konsequenz, indem sie „hinterfragt“. Sie initiiert den unendlichen Regreß, der im Vertrauen auf den „Fortschritt“ immer neue Gründe erhofft und damit keinen Grund erreicht. Deshalb gebärdet sich Wissenschaft so antimetaphysisch.

Der zweite Grund dürfte die Gewohnheit der rekursiven Begriffsbildung in der Mathematik sein, die auch - und schon bei Aristoteles - in der Logik eingerissen ist. Die Arithmetik spricht zwanglos von der Zahl der Zahlen - und erzeugt so die Zahlen. Aristoteles sprach vom „Denken des Denkens“ (*noesis noeseos*) und glaubte damit ein göttliches Attribut zu fassen. Moderne mathematische Logik (sie ist extensionale Logik) folgt ihm mit Begriffsbildungen, bei denen die Begriffe „sich selbst enthalten“. Sie führen bekanntlich zu Paradoxen. In der Tat wird in solchen "ipsoflexiven" Begriffen die Intension unter die Extension subsumiert. Das ist zwar bei den Zahlen eine (dialektische) Tugend - da deren Intensionen eben ihre Extensionen sind - bei den Begriffen aber ein Kunstfehler, gegen den sich der gemeine Verstand mit Recht sträubt, da er die Intension (den Sinn bzw. die Bedeutung) der Begriffe logisch strikt von ihrer Extension (dem Bereich der Gegenstände, die er umfaßt) unterscheidet.

Beides zusammen, das skeptisch-wissenschaftliche Hinterfragen und die rekursive Begriffsbildung, führt dazu, die Arché ebenfalls zu hinterfragen und beliebige rekursive Gründe des Grundes anzunehmen. In der Philosophiegeschichte ist das Verfahren als Reflexionsphilosophie bekannt. Die „Zurückbeugung“ des Lichtes in Spiegeln läßt die Sache als dieselbe und auch nicht dieselbe, gleichsam eine verdoppelte Identität erscheinen, die sich noch beliebig vervielfachen läßt. Nach diesem Modell gilt dann besonders das Denken als eine Reflexionskraft, die das, was sie selber ist, „abspiegelt“. Hier sollte schon das Modell warnen: Ein Spiegel spiegelt nicht sich selber! Ebenso wenig kann man das Denken denken, des Bewußtseins seiner selbst bewußt sein, oder sich gar des Bewußtseins-Bewußtseins (gewöhnlich Selbstbewußtsein genannt) sich bewußt sein - usw. Aber man sieht, daß dergleichen benannt worden ist und die entsprechenden Vorstellungen in die Alltagssprache eingedrungen sind.

Die Reflexionsphilosophie hat sich auf der ganzen Linie durchgesetzt - eine verhängnisvolle Denkweise vor allem des viel späteren deutschen Idealismus. Zwar zeigt sich sogar in der allerempirischsten Psychologie, daß man nach einigen Reduktionsschritten ganz im Sinne der negativen Theologie - die man hier eine negative Psychologie nennen müßte - beim Un-Bewußten anlangt. Aber der gute Psychologe hinterfragt auch dies Un-Wesen, gibt etwa an, was darin ist (es ist gewöhnlich die vergessene Erinnerung an das ganze vorherige Leben). Wenn er damit nicht zufrieden ist, reduziert er es aufs Physiologische, wo das Spiel beliebig weiter getrieben werden kann.

Wir wollen damit sagen, daß die Reflexionsphilosophie und reduktive Wissenschaft das Verständnis dafür, daß man nicht beliebig weiterfragen und weiterreduzieren kann, fast restlos ausgetilgt hat. Dies aber gilt es wieder zu gewinnen, und dafür können die Lehren der negativen Theologie eine gute Hilfe sein. Negative Theologie zeichnet die Arché - das sie gleichwohl das Göttliche nennt - als das Andere zu allem von ihr Abgeleitetem aus. Sie ist das Nicht-Dies-und-Das. Die negative Kennzeichnung wird im Deutschen als "Un-" gefaßt. So ist die Arché etwa unendlich, unerkennbar usw., wir haben sie daher gelegentlich ein „Un-Wesen“ genannt.

Wir wollen nicht behaupten, daß der neuplatonische Weg der negativen Theologie der richtige oder gar der einzige Weg sei, eine Arché auszuzeichnen. Hier sind auch spätere Entwicklungen des Problems noch zu würdigen, unter denen die großartige Formel des Nikolaus von Kues: die Arché, das Göttliche sei gerade das „Nicht-Andere“ oder das spinozistische "Deus sive Natura", welches die mit Gott identische Natur selbst zur Arché macht, hervorragen. Doch ist es ihr Verdienst, das Thema und Problem formuliert und ihnen höchsten Rang unter den philosophischen und wissenschaftlichen Themenstellungen eingeräumt zu haben.

5. Die platonische Wissenstradition

Die platonische Philosophie war wie keine andere der antiken Strömungen eine Bildungsphilosophie des Menschen. In Platons „Staat“ steht dieses Motiv im Vordergrund. Griechische Bildung ist die Bildung - Paideia - des freien Mannes, nicht des Sklaven oder gewerbetreibenden und handarbeitenden Menschen, die gleichsam der natürlichen Entfaltung ihrer Anlagen und Fähigkeiten überlassen werden. Sie ist elitär, streng auslesend, anspruchsvoll und erschöpfend und auf handelnde und praktische Problembewältigung durch Wissen ausgerichtet. Ihr hat Platon den Wissenskanon aufgezeichnet, der zu solchem Handeln instand setzt. Er umfaßt, was man jetzt noch "akademische Bildung" nennt: Die umfassende Verfügung über Wort und Sprache und die ebenso umfassende Kenntnis der Natur in engster Verknüpfung mit den geometrischen und arithmetischen Darstellungs- und Bemessungsinstrumenten.

Der Neuplatonismus hat diesen Kanon festgehalten und in die literarischen Traditionsmittel seiner Zeit gegossen. Er entwickelt das „System der sieben freien Künste“. In der Scholastik wird es Grundlage und Propädeutikum des institutionellen

Universitätsystems der „höheren Fakultäten“ (Theologie, Jurisprudenz und Medizin), Inbegriff von Philosophie selber und Vorbedingung der allgemeinen Bildung aller speziellen Berufsstudien. Die „Philosophische Fakultät“ wird selber zur wirkungsvollsten Traditionsinstitution des Platonismus.

Die freien Künste umfassen alles, was mit der Ideenlehre, der Logik und der Mathematik und ihrer Anwendung in der Geistes- und Naturerkenntnis zu tun hat. Das Trivium (Dreiweg) lehrt die logische, grammatische und rhetorische Erfassung der Ideen und den Umgang mit ihnen. Das Quadrivium (Vierweg) lehrt die arithmetische und geometrische Erfassung der mathematischen Sinngebilde und ihre Anwendung auf die Natur, eingeschlossen die musikalische Welt der Töne, die schon die Pythagoräer als bevorzugtes Demonstrationsfeld der Mathematizität sinnlicher Phänomene betrachtet hatten.

Durch die Zuordnung der Logik - sie wird gewöhnlich mit platonischem Ausdruck „Dialektik“ genannt - zum Trivium und der Mathematik zum Quadrivium, die durch die Ausbildung der scholastischen Philosophischen Fakultät verfestigt und seit dem 19. Jahrhundert durch Auftrennung dieser in eine neue „triviale“ Philosophische und eine neue „quadriviale“ Naturwissenschaftlich-Mathematische Fakultät endgültig besiegelt wird, entsteht der Eindruck einer naturwüchsigen Affinität der Methoden zu ihren Gegenständen. Der Umgang mit Ideen in den nachmals sogenannten Geisteswissenschaften hat logisch zu sein - nicht mathematisch. Der Umgang mit der Natur in den Naturwissenschaften hat mathematisch zu sein, - nicht logisch.

Bekanntlich bahnt sich erst seit dem späten 19. Jahrhundert der Versuch an, das so Getrennte wieder zusammenzuführen. Es sind Versuche der logischen Grundlegung der Mathematik und der mathematischen Grundlegung der Logik, deren Folgen für die Einzelwissenschaften sich noch nicht klar abzeichnen. Diese Trennung und Ressortzuweisung der Methodologien ist aber nichts weniger als natürlich, sondern ein platonischer und neuplatonischer Gedanke, der das abendländische Wissenschaftssystem tiefgreifend geprägt hat.

In der Patristik wird dieser platonische Bildungskanon durch die „Enzyklopädiiker“ vermittelt. Zu nennen sind *Martianus Capella* mit seiner um 430 n. Chr. verfaßten Schrift „Über die Hochzeit Merkurs und der Philologie“ (*De nuptiis Mercurii et Philologiae*“, hg. v. A. Dick, Leipzig 1925), die - teils in Versen, teils in Prosa - die sieben freien Künste aus der Ehe der beiden Gottheiten hervorgehen läßt. Neben ihm *Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus Senator* (geb. um 490 – ca. 583), der die sieben freien Künste schon als Hilfsmittel der Theologie vorstellt im 2. Buch seines „Lehrbuch der göttlichen und weltlichen Vorlesungen“ (*institutiones divinarum et saecularium lectionum*, um 544 n. Chr., hgg. von I. Migne, Patrologia Latina, Bände 69-70; auch hgg. von R. A. B. Mynors, Oxford 1937).

Isidor von Sevilla (ca. 560 – 636) bringt am Anfang des 7. Jahrhunderts den Stoff in die Gestalt des Lexikons in seinem Werk „Über die Ursprünge“ (*Originum sive Etymologiarum libri XX*, hgg. v. E. V. Otto, Leipzig 1833), in welchem die ersten drei Bücher den Stoff der freien Künste in umfangreichen Zitaten aus den antiken und patristischen Klassikern zusammenstellen. Sie alle wurden Lehrbücher des Abendlandes und haben auch in den späteren Enzyklopädiën und Universallexika ihre Spuren hinterlassen. (Über weitere Traditionsstränge der Patristik vgl.

L. Geldsetzer, Wissenschaftsphilosophie in systematischer und historischer Perspektive, Internet der HHU Duesseldorf 2016).

Der auffälligste Zug an diesem Wissenskanon ist der, daß „Philosophie“ hier gar nicht auftaucht. Sie ist ja, wie es der spätere Name der ganzen Fakultät ausdrückt, selber das Gesamt der Sprach- und Literatur- und der Naturwissenschaften. Und diese wiederum sind nur Mittel zur Bildung, keineswegs Selbstzweck. Worauf diese Bildung selber abzielt, wird in den „höheren Fakultäten“ thematisiert: der Theologischen, Juristischen und Medizinischen Fakultät. Man wird sie als Berufsbildungsfakultäten aufzufassen haben, die in erster Linie der Praxis: dem Heilen, Verwalten und Rechtsprechen und der Seelenleitung dienen. Aber diese Institutionen werden, je länger sie bestehen, auch das Potential von Forschungen, nicht nur der Tradition von Wissen ihrer Klassiker. Und hier ist es ein Vermächtnis des Neuplatonismus, daß die Erforschung der Arché, das metaphysische Grundproblem, immer noch Thema der Philosophie innerhalb der Philosophischen Fakultät geblieben ist.

§ 18 Die christlichen Apologeten und Tertullian.

Die sogenannten Apologeten verteidigen die christliche Lehre bei den weltlichen Machthabern als staatstragend und vor allem als eine Philosophie, die die schon bestehenden Schultraditionen fortführen und gleichsam zusammenfassen. So wandte sich *Justinus (Martyr)*, hingerichtet ca. 165 oder 167 in Rom) an die Kaiser Mark Aurel und Antoninus Pius mit einer Schrift „Apologiai“, in welcher er die christliche Lehre als „letzte Philosophie“ des „neuen Sokrates“ vorstellt, die alle „logoi spermatikoi“ - die (stoischen) Vernunftsammen - zusammenfaßt, die auch bei den Juden und Nichtchristen immer ausgestreut waren.

Tertullian (ca.150 – 220 n. Chr.) reichte Kaiser Septimius Severus eine Verteidigungsschrift ein. Er gilt bis heute den Theologen als ein „anti-philosophischer“ Glaubensvertreter, weil er den Glauben als „höher denn alle Vernunft“ über die Weltweisheit als „Torheit“ stellt. Aber diese Weltweisheit ist eben die Philosophie der antiken Schulen in ihren dogmatischen und sich gegenseitig negierenden Behauptungen. Was er dabei jedoch zur Geltung bringt ist genau die skeptische Argumentation, die für die Lebenspraxis und Orientierung gerade die sich widersprechenden Schulmeinungen zur dialektischen Einheit zusammenfaßt. Sein Hauptargument entwickelt er in seiner Auseinandersetzung mit Marcion über die Natur des Christus in seiner um 212 verfaßten Schrift „De carne Christi“ (Über den fleischlichen Leib Christi). Sie ist oft unter der Maxime zusammengefaßt worden „Credo quia absurdum“ (Ich glaube, weil – das zu Glaubende – absurd ist). Und dabei versteht man dies „Absurdum“ gewöhnlich mit der Mehrzahl der aristotelischen Logiker als „Sinnlosigkeit“ oder geradezu als „Verrücktheit“. Davon kann indes nicht die Rede sein. Es handelt sich vielmehr wie bei der aristotelischen

„reductio ad absurdum“ um den Widerspruch. Und das zeigt seine Argumentation deutlich genug, die so lautet:

„Gottes Sohn wurde gekreuzigt. Das ist nicht schändlich, weil es schändlich ist. Und Gottes Sohn ist gestorben. Das muß man unmittelbar glauben, weil es albern ist. Und nachdem er begraben war, ist er wieder auferstanden. Das ist sicher, weil es unmöglich ist.“²⁸

Tertullian geht freilich in einer Hinsicht über die skeptische lebenspraktische Einstellung hinaus. Für die Skeptiker waren die widersprüchlichen Dogmen ersichtlich wahr und falsch zugleich, aber eine Entscheidung darüber, welcher Teil der Aussage wahr und welcher falsch sei, war für sie undiskutabel. Tertullian aber hält die widersprüchliche Formulierung dieser Dogmen für eine „höhere Wahrheit“, eben die des Glaubens, die ja „höher als alle Vernunft“ sein soll. Und diese wurde eine Mitgift für alle christlichen Glaubenslehren, die die Dogmen als widersprüchliche Aussagen formuliert und sie dadurch von den philosophischen und weltlich-wissenschaftlichen Erkenntnissen abgrenzt.

§ 19 Die Metaphysik des Aurelius Augustinus

Aurelius Augustinus (354 - 430) ist unter den Patristikern die herausragende Persönlichkeit. Deshalb verdient er hier eine besondere Darstellung.

Als Metaphysiker hat er dem Neuplatonismus und der Philosophie überhaupt eine "zweite Wende zum Subjekt" (nach der sokratisch-sophistischen) gegeben. Arché-Forschung wird bei ihm Bewußtseinsforschung. Bewußtsein ist ihm die unbezweifelbare Existenzweise des geistigen Seins. Vom Bewußtsein und seinen Inhalten her konstruiert er das göttliche Sein und die geschaffene Zeit. Sein erstes Bemühen gilt der Sicherung dieser Arché als Ausgangspunkt aller weiteren Welterklärungen. Arché kann nur das sein, was allein und im Gegensatz zu allem zu Erklärenden nicht zweifelhaft und bezweifelbar sein kann. Wenn man alles und jedes bezweifeln kann, so doch nicht den Zweifel selber (auch die rekursive Anwendung des Zweifels auf den Zweifel, die Bezweiflung des Zweifels, führt nicht weiter, sondern gerade zur selben Sicherheit zurück). Gesetzt also, man werde durch alles: die Sinne und das Denken und was sich in ihnen zeigt, getäuscht, so muß doch das, was getäuscht wird, etwas sein, hinter das nicht zurückgegangen werden kann.

Augustinus nennt es - wie später Descartes - das eigene Ich: "si fallor, sum" (*De libero arbitrio* II, 3). Ob sich dies aus dem Befund rechtfertigen läßt, ist - wie später

²⁸ Tertullian, *De carne Christi*, Kapitel 5, 4: „Et crucifixus est deo filius; non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est dei filius; credibile prorsus est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile. Vgl. auch: Bibliothek der Kirchenväter, Band 24, 1915, S. 19.“

bei Descartes - eine der offenen metaphysischen Grundfragen. Jedenfalls gibt die augustinsche Antwort ebenso wie die spätere cartesische den Prototyp aller "solipsistischen" Reduktionismen des Idealismus vor. Wir halten sie nicht für gerechtfertigt.

Die unmittelbare Folge - der zweite Schritt archeologischer Ableitung - ist daher auch der Übergang vom Ich zum Du, der im "inneren (monologischen) Dialog" getan wird. In seinen berühmten "Selbstgesprächen" (Soliloquia) führt Augustinus diesen Dialog mit Gott, Prototyp und Muster des christlichen Gebetes. Platonische Dialektik wird dialogische Vergewisserung über die Inhalte des Bewußtseins. Diese sind das wahre Sein. So lautet denn auch die augustinsche Forschungsmaxime: "Gehe nicht nach draußen, kehre in dich selbst ein, im inneren Menschen wohnt die Wahrheit" (*Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiori homine habitat veritas*), *De vera religione* 39, 72).

Auf diesem Felde der Bewußtseinstatsachen ist also Wissenschaft zu betreiben, Einsicht und Erkenntnis zu gewinnen, Wahrheit zu finden. Demgegenüber bleibt die "äußere" körperliche Welt - wie bei Platon - eine Gegenständlichkeit des „Glaubens“ (pistis) und der vagen Vermutungen.

Es ist zu erwarten, daß solche Bewußtseinsforschung am Leitfaden klassischer Lehren über die Seelenvermögen und ihre Leistungsfähigkeiten läuft. Aber sie müssen sich wesentliche Um- und Ausgestaltung gefallen lassen. Die „äußeren Sinne“ treten an Bedeutung ganz zurück. An ihre Stelle tritt ein neues Pendant, welches die Funktion der „inneren Betrachtung“ übernimmt: es ist der „innere Sinn“, der nachmals in der Erkenntnistheorie eine so bedeutende Rolle spielen wird. Ersichtlich soll er das leisten, was bei Platon die „Ideenschau“ genannt worden war - selber ein hybrides mixtum compositum aus sinnlicher Anschauung, Erinnerungen und Vernunfttätigkeit. Er ist auch bei Augustinus nicht von der Vernunft zu unterscheiden, die als Intellekt (intellectus) bezeichnet wird, und deren Tätigkeit gerne als ein „im Inneren lesen“ (intus legere) gedeutet wird.

Neben dem Intellekt muß das Gedächtnis (memoria) als zweites Vermögen eine hervorragende Rolle spielen. Bei Platon tauchte es unter den Seelenteilen gar nicht auf, gerade weil es als die (unbewußte) Schatzkammer der eingeborenen Ideen für die Erkenntnislehre (Anamnesislehre) und Ideenontologie eine so überragende metaphysische Bedeutung hatte. Konsequenterweise wird es bei Augustinus zum Ort der Ideen in der Seele.

Als drittes Vermögen behandelt Augustinus den Willen (voluntas). Ersichtlich aus platonischem "Trieb" (epithymetikon) und "Muthaftem" (thymoeides) und aristotelisch-stoischer "Voraussicht" (prohairesis) zusammengezogen, ist es die eigentliche Kraft der Seele, die alles, auch die anderen Seelenkräfte, durchzieht ("voluntas est quippe in omnibus, immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt", *De Civitate Dei* 14, 6).

Die Dominanz des Willens über Vernunft und Gedächtnis bei Augustinus – selber Symptom der neuplatonischen Dynamisierung des seelischen Seins - hat epochale Auswirkungen in den „voluntaristischen Systemen“ der abendländischen Metaphysik gehabt, die die Ratio dem Willen, die Erkenntnis dem Interesse unterordnen, die Bewegung zur Arché hin zu einem Willensakt machen.

Alle diese Vermögen werden von Augustinus als „reflektierende“ Vermögen behandelt und somit rekursiv auf sich selber angewendet: Innerer Sinn bzw. Vernunft erkennt die Empfindungen der äußeren Sinne und sich selbst, das Gedächtnis erinnert sich seiner selbst, der Wille kann sich wollen. Hier steckt ein verhängnisvoller Fehler der augustinischen Psychologie, der sich dann in der Reflexionsphilosophie durch die Zeiten schleppt.

Die vermeintlich reflexive Erfahrung der Grenzen des Bewußtseins wird ihm aber zum Anlaß, über diese Grenzen hinauszugehen und das eigene Bewußtsein als Moment eines umgreifenden Bewußtseins, nämlich des göttlichen Geistes zu denken.

Positiv läßt sich von diesem göttlichen Geisst sagen, daß er - wie die menschliche Seele - die Einheit der Dreifaltigkeit dreier Vermögen: eines göttlichen Gedächtnisses, einer göttlichen Vernunft, und eines göttlichen Willens sein muß. So wird die göttliche Trinität wissenschaftlich erkannt. Gottvater ist göttliches Gedächtnis, der überhimmlische Ort der Ideen vor aller Schöpfung; der Sohn ist göttliche Vernunft; der heilige Geist ist göttlicher Wille.

Negativ aber kann das Göttliche nur als Verneinung menschlicher Endlichkeit ausgesprochen werden: es ist die Vollkommenheit gegenüber dem Unvollkommenen, die Unendlichkeit gegenüber dem Endlichen: "Verius enim cogitatur Deus, quam dicitur, et verius est, quam cogitatur" (Wahrer wird nämlich Gott gedacht als ausgesprochen, und er ist wahrer als er gedacht wird, De trinitate 7, 4, n. 7). So ist die Arché zugleich auch nicht erkannt, bleibt unerkennbar, bleibt mystisch. Das aber ist auch für Augustinus das, was nur in dialektischen Glaubensdogmen ausgedrückt werden kann. Bei Augustinus klingt dies so:

„Damit wir Gott so verstehen, soweit wir es überhaupt können, (so ist er) ohne Qualität gut, ohne Quantität groß, ohne daß ihm etwas abgeht schöpferisch, ohne Sitz (allem) vorsitzend, ohne Innehaben alles enthaltend, ohne Ort überall ganz da, ohne Zeit immerwährend, ohne jede Veränderung seinerseits (alles) Veränderliche machend und dabei nichts leidend.“²⁹

Von dieser Arché her gilt es nun alles andere abzuleiten und zu erklären. In dieser Hinsicht entfaltet die augustinische Metaphysik nun ihre eigentliche Tragkraft. Im Zentrum steht die augustinische Zeitlehre.

Schon bei Platon war die Zeit ein Signum des Göttlichen, „das stehende Bild aller Veränderung“, allem Geschaffenen vom Demiurgen angeheftet. Auch bei Augustin bleibt sie allgemeines „angeheftetes“ Merkmal des Endlichen und Geschaffenen. Bei Aristoteles war sie das „Maß der Bewegung nach dem Früher oder Später“.³⁰

²⁹ Augustinus, De trinitate V, 1 und 2: "Ut sic intelligamus Deum, si possumus quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem nihilque patientem".

³⁰ Das platonische Zeitmodell hat in den modernen digitalen Uhren nachgewirkt, denn hier „stehen“ die Zahlen für die Angabe der Zeiteinheiten. Die älteren Analoguhren teilen das Zifferblatt in ein sichtbares Vor und Nach dem jeweiligen Zeigerstand und lassen am Fortschreiten der Zeiger die zeitliche Veränderung direkt sichtbar erscheinen. Dies beruht auf dem aristotelischen Zeitbegriff.

Augustin kommt zu der fundamentalen Einsicht: „In dir, mein Geist, messe ich die Zeiten“ (Confessiones 11, 27). Solche Zeitmessung ist die Unterscheidung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und ihre Beziehung und Vergleichung miteinander. Diese Unterscheidung wird aber gerade erzeugt durch die Vermögen der Seele: Das Gedächtnis ist der Ort des Vergangenen – und es gibt kein vergangenes Etwas außerhalb des Gedächtnisses. Der Wille ist der Ort des Zukünftigen – und es gibt auch kein zukünftiges Etwas außerhalb des Willens. Die Vernunft aber ist die Vermittlung als Vergegenwärtigung beider: Gegenwart des Vergangenen als Idee und Wissen, und Gegenwart des Zukünftigen als Plan und Absicht, mithin ebenfalls als Idee, Gewußtes. Beide Arten der Vergegenwärtigung aber werden zum Maß und zur Form der Bestimmung dessen, was je und je die Sinne dem Bewußtsein an sinnlichen Bildern vorstellen.

Man wird nicht verkennen, welche großartige Apologie der platonischen Ideenlehre in dieser Zeitkonstruktion liegt. Ihre "solipsistische" Diktion bei Augustin verhüllt allzu leicht, welch prinzipiell richtige und metaphysisch weittragende ontologische Einsicht darin steckt. Deutlicher tritt sie in Augustins Schlußfolgerung zutage, die sich in der Konstitution von Zeit in der göttlichen Arché ergibt. Die spekulative Aufhebung der Grenzen und der Enge des Bewußtseins bringt auch die Trennung der Zeitebenen zum Verschwinden, verwandelt Zeit in Ewigkeit: eine stehende Präsenz aller Vergangenheit und aller Zukunft im göttlichen Geiste.

Augustinus deutet dies nur an, wenn er sagt, daß „schon so viele unserer und unserer Väter Tage durch das göttliche Heute hindurchgegangen sind“ („quam multam dies nostri et patrum nostrorum per hodiernum tuum transierunt“, Confessiones 1, 6, 10).

Aber Augustinus ist nicht nur ein großer Theologe und Metaphysiker, sondern auch der Begründer der Geschichtsphilosophie. Und diese Invention hängt aufs engste mit der gewandelten Zeitauffassung zusammen. Die Enge des Bewußtseins wird ja nicht nur spekulativ aufs Göttliche hin überschritten, sondern gerade auch durch die Organisation des Vergangenheits-Wissens in der Historiographie. Die Praxis der Geschichtsschreibung ist selber eine ideelle Vergegenwärtigung der Vergangenheit, und sofern sie eine kollektive wissenschaftliche Unternehmung ist, führt sie immer über die Grenzen des individuellen einzelnen Bewußtseins und seiner Erinnerungskapazität hinaus.

Nun hatten die Griechen selber schon eine lange Tradition der Historiographie, darüber hinaus waren historische Berichte sogar als Bestandteil alttestamentlicher Schriften – mythisch bis zur Welterschöpfung zurückreichend – in den Kanon der heiligen Schriften des Christentums eingegangen. Diese werden für Augustin zur Vergegenwärtigung der gesamten Vergangenheit der Schöpfung im menschlichen Kollektivbewußtsein, und zwar als eine ebenso geistige und ideelle Welt, außer der es nicht noch eine irgendwie geartete „reale“ Vergangenheitswelt geben kann (die ja, da sie nicht mehr ist, überhaupt nicht ist!).

Es ist sicher kein Zufall, daß Augustinus diese menschliche Vergangenheitsideierung – wir können sie jetzt schlechthin die Vergangenheit nennen – als das Zeitalter des Vaters bezeichnet, da er den Vater-Gott ja überhaupt als die göttliche memoria definiert hat.

Seine Gegenwart wird ihm folgerichtig zum Zeitalter den Sohnes: es ist das Zeitalter des Vernunftwirkens Gottes, wo das Göttliche in der Gestalt des Menschen-Sohnes sich selber offenbart. Und wiederum nennt er das Zukünftige das Zeitalter des hl. Geistes, weil es die Präsenz der göttlichen Absichten und Willensentschlüsse ist, die aus der Kenntnis der Vergangenheit und Gegenwart zu erschließen sein muß.

Daß er diese Epochen auch nach Lebensaltern, nach den biblischen sechs Schöpfungstagen oder nach den bedeutenden biblischen Ereignissen ein- und unterteilt, mag uns hier nicht weiter interessieren. Ebenso wenig, daß er die Bewegungen der Geschichte aus dem Gegeneinander der Civitas Dei und der Civitas terrena erklärt - sie sind ein manichaisches Element in seiner Theorie, mit dem er der jungen christlichen Kirche das weltgeschichtliche Sendungsbewußtsein der Verkörperung der spirituellen Gottesstaatlichkeit auf Erden schenkte. Wichtig ist, daß er durch diesen geschichtsphilosophischen „theoretischen“ Überbau der historiographischen Empirie feste Dimensionen; und abgeschlossene Grenzen - von der Welterschöpfung zum Weltgericht - gab.

Fromme Naturwissenschaftler haben sie als Selbstverständlichkeit beibehalten: vom „Big bang“ zum Wärmetod des Kosmos. Unfromme Materialisten dagegen legen ihrer Materie gerne das göttliche Attribut der Ewigkeit bei. Beides geht aber an der eigentlichen Botschaft der augustinisch-neuplatonischen Geschichtsmetaphysik vorbei. Sie lehrt, daß Anfang und Ende der Zeiten dasselbe ist wie der Ursprung, die Arché aller Dinge: der göttliche Geist als die Trinität der zeitlosen Gegenwart von Vergangenheit und Zukunft. Und dabei ist die Rede von Zeit und Zeittextasen nur eine Metaphorik des Redens über die Ideen selber

Mit der Entstehung der Geschichtsphilosophie nimmt der Neuplatonismus eine neue Qualität an, die ihn zugleich unsichtbar macht und sein Fortwirken in der abendländischen Metaphysik besiegelt. Sie ist die geheime Herrschaft neben derjenigen neuplatonischer Theologie, die immer wieder „wissenschaftlicher“ Kritik unterzogen wurde und dabei nicht immer eine glückliche Figur machte. Neuplatonisch-augustinische Geschichtsphilosophie dagegen wurde zur absoluten Selbstverständlichkeit. Denn kein Glaube und keine Überzeugung ist fester verankert als diejenige an die „Realität der Geschichte“. Auf ihrem Fundament beruht schlechthin die ganze moderne Wissenschaftsorganisation, die ihre Empirie auf die Erfahrung der Geschichte stützt, - und auch naturwissenschaftliches Protokoll, Statistik, Beschreibung liefern nur historische Dokumente und somit Erinnerungen. Die Realität der Geschichte aber ist die Realität der Sinngebilde, die man „Vergangenheit“ nennt. Und wie die platonische Ideenlehre die sinnliche Körperwelt zu einem an sich Nichtigen erklärte, die nur durch ihre Partizipation am Ideellen ihr Sein gewinnt, so erklärt neuplatonische Geschichtsphilosophie die ganze vergangene „Realität“ zu einem an sich Nichtigen, das nur als erinnerte Idee ein Sein gewinnt. Oder, um es mit anderen Worten zu sagen: Die res gestae der Geschichte „sind nicht mehr“, und sie sind damit Nichts; die historia rerum gestarum im Gedächtnis der Menschheit aber ist dasjenige Sein, in dem die Geschichte ihre ideelle Herrschaft über Gegenwart und Zukunft behauptet.

C. Die scholastische Metaphysik

§ 20 Die Metaphysik der Scholastik. Allgemeine Charakteristik

Die Patristik hatte das abendländische Denken im Zeichen des Neuplatonismus zu einer großen Einheit und relativen Einheitlichkeit gebracht. Die Scholastik ist die Epoche, in der diese Einheit zerbricht. Metaphysisch bedeutet das, daß in der Scholastik die grundsätzliche Alternative entwickelt wird: sie tritt als Realismus dem neuplatonischen Idealismus gegenüber.

Damit werden die Geleise gelegt, auf denen bis heute metaphysisches Denken fährt. Metaphysikgeschichtlich handelt es sich jedoch um eine Repristinatio: die Alternative besteht in einem Wiederaufnehmen und einer Neuinterpretation der aristotelischen und Teilen der stoischen Philosophie zusammen mit der Weiterkultivierung des Platonismus.

gezeigt, daß der Aristotelismus in der Spätantike nicht mehr als eigene Schule aufgetreten war, vielmehr als "wissenschaftliches Fundament" mehr oder weniger in allen Schulen rezipiert worden ist, am meisten im Neuplatonismus. Seine Integration in den Platonismus führte geradezu zu dem, was Neuplatonismus genannt wurde. Daher war der Name und Ruf des Aristoteles niemals erloschen. Im Trivium und Quadrivium bestanden logische und naturwissenschaftliche Bildungsinhalte wesentlich aus aristotelischen Inhalten.

Am wenigsten bekannt war freilich die „Metaphysik“ des Aristoteles. An ihrer Stelle - als aristotelische Theologie - wurden in der Patristik der "Liber de causis", (wie vorn gesagt, in Wirklichkeit ein Auszug aus des Neuplatonikers Proklos "Institutio theologica"³¹ sowie die „Theologie des Aristoteles“, tatsächlich ein Auszug aus Plotins IV. bis VI. Buch der "Enneaden", die beide noch bis ins 16. Jahrhundert in die Renaissance-Gesamtausgaben der Werke des Aristoteles aufgenommen wurden) als genuin aristotelische Schriften behandelt.

Die „Renaissance des Aristotelismus“ in der Scholastik geht von einem vertieften Studium seiner Logik aus. Dieses war durch die fakultative Verselbständigung der logischen Studien im Trivium der Philosophischen Fakultät institutionell abgestützt. Die „Dialektiker“ - wie die Logiker mit platonischem Ausdruck genannt wurden - hatten die Aufgabe, für die höheren Studien der Theologie, Medizin und Jurisprudenz vorzubereiten. Es konnte nicht ausbleiben, daß sie alle Inhalte logisch überprüften und zu wesentlich anderen Auffassungen gelangten, als es den sonst überkommenen Interpretationen entsprach. Ihre Position bringt sich im scholastischen Nominalismus zur Geltung. Er mußte nach modernem Verständnis eigentlich Realismus genannt werden. Für ihn sind im original-aristotelischen Sinne die "res" (Dinge, sinnlich wahrnehmbare Einzelheiten) eigentliche Wirklichkeit (wir nennen sie heute noch mit nominalistischem Ausdruck „Realität“). Die „begriffliche“ Realität des Allgemeinen (von Aristoteles „zweite Substanzen“ genannt) besteht entsprechend nur in Zeichen oder akustischen Signalen („flatus vocis“), stimmliche Verlautbarung oder in bloßen Denkbildern in der Seele.

Damit war die neuplatonische Identifizierung von Sein und Denken, Allgemeinem und geistiger "Realität" und die entsprechende Ver-Nichtung der körperlich-materiellen Natur (die nur als „Erscheinung“, Phänomen des Ideellen und Geistigen und als partizipierend an diesem „gerettet“ worden war) grundsätzlich in Frage gestellt. Die nominalistische, radikal-aristotelische Alternative vernichtet ihrerseits das Geistige, die Ideen, das Allgemeine, und macht sie zu Schein und eigentlich Nichtigem. Man sagt noch jetzt: „bloße Ideen“. Und diese Kritik betrifft zentral auch den neuplatonischen Gottesbegriff als höchste geistige Seinsgestalt.

Diese Umkehr der Sichtweise läßt sich metaphysisch so darstellen: War für den Neuplatonismus Gott (als geistiges und allgemeinstes Wesen) erste Arché, Grund und Ursprung aller Realität, vertrautestes (bis zum intimen dialogischen Umgang im Gebet) und zugleich unheimlich-unbekanntes Wesen (wie die negative Theologie und Mystik zeigen), aus dem und von dem her alles übrige (die Schöpfung) und

³¹ Vgl. O. Bardenhewer; Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis, arab./dt. 1882.

besonders die Natur abgeleitet, erklärt, verdeutlicht und bewiesen werden konnte und mußte, so tritt für die nominalistischen Aristoteliker die Natur als Inbegriff des körperlich Einzelnen und Besonderen an diese Stelle. Natur wird zur Arché aller Dinge, und aus ihr und von ihr her muß nun alles „natürlich“ erklärt, abgeleitet und bewiesen werden, nicht zuletzt auch das Göttliche und Geistige, sofern es überhaupt existieren und Bestand haben soll.

An die Stelle neuplatonischer Naturbeweise und Naturkonstruktionen tritt der Gottesbeweis und die Gotteskonstruktion - oder auch bei manchen „Häretikern“ der Beweis der Nichtexistenz Gottes. Die Natur selber aber wird nun mit allen Attributen ausgestattet, die die positive und negative Theologie dem Göttlichen zugesprochen hatte: Sie ist unendlich, allumfassend, alldeterminierend, allmächtig, allschöpferisch, Allgüte, Allwahrheit, Allschönheit, sie wird „natura naturans“ (diese neuplatonische Metapher wird nun wörtlich verstanden,) - und zugleich wird sie das Unauslotbare, Unheimliche, Rätselhafte sich verbergend-Offenbarende. Sie ist höchstes und eigentliches Sein.

In solchem „Naturalismus“ bahnt sich an, was für die neuzeitliche Ideologie kennzeichnend wird: die Vergöttlichung der Natur und die Theologisierung der Naturwissenschaft.

Aber diese Sicht der Dinge ergab sich vom Standpunkt der aristotelischen Logik und Wissenschaftslehre, die seither im Mittelpunkt der Interessen der Theologie- und Philosophiehistoriker geblieben ist. Man hat dabei stets vernachlässigt, daß es neben der „trivialen“ Logik als Methodenarsenal der Geisteswissenschaften noch die „quadriviale“ Mathematik als Methodenarsenal der Naturwissenschaften gegeben hat. Und diese war vor allem durch das griechische Werk „Elemente“ (Stoicheia) des Euklid und die lateinische Übersetzung durch Boethius nicht weniger bekannt geblieben wie die aristotelische Logik. Und wenn es seither auch ein vor allem durch Augustin verbreiteter Topos geblieben ist, daß die Natur „das zweite Buch der Offenbarung Gottes“ sei, das in der „Sprache der Mathematik“ geschrieben sei, so hat man daraus doch kaum die nötigen Konsequenzen beachtet.

Die Folge war nämlich, daß in der Scholastik nun auch viele Philosophen und Theologen auftraten, die diese Offenbarungsquelle neben dem Studium der Bibel ernst nahmen und aus ihr für ihr Gottesverständnis zu schöpfen begannen. Die bedeutendsten von ihnen dürften *Robert Grosseteste* (Greathead, 1175 – 1253) und sein Schüler *Roger Bacon* (1214 – 1294), beides englische Franziskaner und damit in der Tradition augustinischen Denkens stehend, gewesen sein.³²

Grosseteste war seit 1235 Bischof von Lincoln, wo man heute an seinem schlichten Grabmal in der dortigen Kathedrale noch die große Verehrung bemerken kann, die ihm seither zuteil wurde. Er hat auch die aristotelische Logik und Naturphilosophie gründlich studiert und einige aristotelische Schriften kommentiert, auch die erste Übersetzung der „Nikomachischen Ethik“, daneben aber auch eine Übersetzung des „Pseudo-Dionysios Areopagita“ ins Lateinische geliefert.

³² Vgl. zu diesen J. Mittelstraß (Hg.), Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Band 1, Mannheim-Wien-Zürich 1980, Art. „Bacon, Roger“ von J. Mittelstraß, S. 245 – 247, und Art. „Grosseteste, Robert“ von J. Mittelstraß und P. Janich, S. 818 – 820.

Sein Ruhm gründete freilich in seinen mathematisch-naturwissenschaftlichen Schriften vor allem zur Optik und Astronomie, aus denen seine Leitsätze „*Omne agens multiplicat suam virtutem sphaerice*“ (Jedes Agens verteilt seine Kraft in kugelförmiger Ausdehnung, Prinzip der Lichtausbreitung) und „*Omnis operatio naturae est modo finitissimo, ordinatissimo, brevissimo et optimo quo ei possibile est*“ (Jeder Vorgang in der Natur geschieht auf begrenztste, geordnetste, kürzeste und beste Weise, wie es ihm möglich ist; Ökonomieprinzip des kleinsten Kraftmaßes) in Erinnerung geblieben sind. Sein Anliegen war zwar die Verbindung von Logik und Mathematik, aber letztere stand – wie sein Schüler Roger Bacon von ihm sagte – ganz im Vordergrund: „*per potestatem mathematicam scientiae sciverunt causas omnium explicare!*“ (Durch die Kraft der Mathematik werden die Wissenschaften die Ursachen aller Dinge zu erklären wissen). Die letzte Ursache für ihn ist dabei – in aristotelischer Terminologie im Titel einer besonderen Schrift ausgedrückt – die „*unica forma omnium*“, (die einzige Form von allem), wie zugleich seine Gottesdefinition lautet.

Roger Bacon lehrte zeitweilig neben Albertus Magnus in Paris die aristotelische Philosophie und wendete sich erst später dem Platonismus und den mathematischen Studien unter Grosseteste zu. Auch bei ihm steht die Optik im Mittelpunkt des naturwissenschaftlichen Interesses, und man kann davon ausgehen, daß er sich damit wie sein Lehrer an das von Platon vorgegebene „Sonnengleichnis“ hielt, in welchem ja das plausibelste natürliche Modell zur Erkenntnis des Göttlichen als Seins- und Erkenntnisquelle vorgegeben war. Auch war er ein eifriger Sprachforscher. Er verfaßte eine griechische und eine hebräische Grammatik, zog auch arabische Quellen für seine Forschungen zurate und empfahl diese Sprachstudien auch als notwendige Voraussetzung für die Naturwissenschaftler. Allerdings ergoß er auch seinen Spott über die reinen „Buchwissenschaftler“ (womit er die Aristoteliker meinte), die nur am Gängelband ihrer klassischen Autoritäten dachten. Von diesen Autoritäten sagte er mit einem vielzitierten Spruch: „*Auctoritas non sapit, nisi detur eius ratio, nec dat intellectum, sed credulitatem*“ (Die Autorität weiß nicht, wenn nicht ihre Begründung angegeben wird, und sie führt nicht zur Einsicht, sondern zur Leichtgläubigkeit). Er selbst plädierte für die begründete Autorität, die Vernunft und die Erfahrung: „*Per tria sciamus, videlicet per auctoritatem, et rationem et experientiam*“ (Wir sollen durch dreierlei wissen, nämlich Autorität, Vernunft und Erfahrung).

Und das bezog er durchaus auch auf das Treiben der aristotelischen Logiker, deren Logik er sogar für gänzlich wertlos erklärte. An ihrer Stelle aber wollte er die Mathematik installieren: „*Omnis scientia requirit mathematicam*“ (Jede Wissenschaft erfordert Mathematik).

Roger Bacons Einstellung war zu seiner Zeit keineswegs orthodox. Und vielleicht hat man ihn deswegen bei einer Rückkehr nach Paris, einem der bedeutendsten Studienzentren des Aristotelismus, in den Jahren 1277 bis 1279 und danach nochmals für einige Jahre inhaftiert. Aber es ist wichtig, an seinem und Grossetestes Beispiel zu bemerken, daß die quadriviale Mathematik durchaus als eine Alternative zum logischen Procedere in den Wissenschaften und später auch in der Theologie auftrat. Wir werden das an den Beispielen von Raymundus Lullus und Nikolaus von Kues verfolgen.

Die Scholastik zeigt die Anfänge dieser grundsätzlichen methodologischen Alternative im metaphysischen Denken. Die Auseinandersetzungen zwischen den Extremen erzeugten den Raum geistiger Freiheit, der nachmals für die Moderne so kennzeichnend geblieben und doch immer auch in Gefahr geraten ist, zugunsten des einen oder anderen Extrems wieder verspielt zu werden.

Angesichts des Aufbrechens der metaphysischen Alternative zwischen Platonismus und Aristotelismus hat scholastische Philosophie umfassendste Anstrengungen auf die Erarbeitung „konziliatorischer“ Synthesen zwischen den Extremen gelegt. Diese bestehen wesentlich in der Verstärkung und Zurgeltungbringung der aristotelischen Elemente, die ohnehin in den neuplatonischen Systemen vorhanden waren.

Die Philosophiegeschichtsschreibung sieht im allgemeinen hierin die größte Leistung der Scholastik, gipfelnd im Werk des „Fürsten der Scholastik“ *Thomas von Aquin* (1225 – 1274 n. Chr.). „Seine historische Bedeutung liegt darin, daß er die Scholastik auf ihren Höhepunkt geführt hat, sowohl nach der formalen wie nach der inhaltlichen Seite. Er ist der klarste Kopf und der größte Systematiker des Mittelalters. Zugleich erschien er den Zeitgenossen als der große Neuerer, als der Bringer einer neuen Philosophie, und bis zu einem gewissen Grade auch einer neuen Theologie. Was Albert begonnen und mächtig gefördert hatte, wurde durch Thomas weitergeführt und vollendet, die prinzipielle und methodische Aristotelisierung von Philosophie und Theologie“.³³

So hoch man die synthetische Kraft, umfassende Gelehrsamkeit und den Harmonisierungswillen des Thomas und seiner Schule auch schätzen mag, wird man jedoch nicht verkennen, daß er in den wesentlichen metaphysischen Fragen nur die bei seinen Vorgängern getroffene Unterscheidung zwischen philosophisch-wissenschaftlichen Erkenntnissen genauer von den Glaubenswahrheiten unterschied und zugleich den Gegensatz zwischen neuplatonischer Theologie und aristotelischer Logik bzw. Naturwissenschaft harmonisierend überbrücken wollte.

Thomas erklärte bekanntlich Philosophie und Wissenschaft zu „praeambula fidei“, zu „Vorhöfen des Glaubens“, den Glauben aber zu einem „über-vernünftigen“ und mithin nicht wissenschaftlich und philosophisch zu gewinnenden Innehaben geoffenbarter Wahrheiten, der „Credibilia“. Dies ist seine Antwort auf die von den Dialektikern aufgebrachte Unterscheidung „zweier Wahrheiten“: der theologischen Glaubenswahrheit und der philosophisch-wissenschaftlichen Wahrheit. Glaubenswahrheiten (Credibilia) sind für Thomas z. B. die Eigenschaften Gottes. Aber wissenschaftliche Erkenntnis ist die Existenz Gottes, und zwar mittels der berühmten „quinque viae“, der fünf Gottesbeweise, die am Leitfaden der aristotelischen Vier-Ursachen-Lehre entwickelt werden.

In der Tat wird dadurch aber neuplatonische Metaphysik, bisher Philosophie und Wissenschaft par excellence, zur Nicht-Wissenschaft und Nicht-Philosophie erklärt, dem Aristotelismus das Monopol der Wissenschaftlichkeit zugesprochen und Theologie zu einem mixtum compositum aus beidem gemacht.

³³ B. Geyer in: F. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Band II, Basel-Stuttgart 1956, S. 419. Über Thomas v. Aquin vgl. auch F. Copleston, S. J., A History of Philosophy, Band 2/2, Garden City, New York 1962, S. 21 – 155.

Die epochalen Folgekosten dieser Strategie sind die spezifisch christliche Version von Bewußtseinspaltung, die dem Individuum zumutet, das zu glauben, was es nicht wissenschaftlich einsieht, und das einzusehen, was es nicht glaubt. In der Praxis läuft dies auf das Für-wahr-Halten zweier konkurrierender Metaphysiken bzw. Weltbilder hinaus. Es ist ein Kunststück, das in dem Maße, wie es den allgemeinen Agnostizismus befördert, wenigstens auch die Tugend der Toleranz bestärkt.

Doch ist auch darauf hinzuweisen, daß dergleichen nicht spezifisch abendländisch ist, sondern daß es solches "Dwoeverie" (Zwieglauben) in vielen Kulturen gibt, in denen sich Weltbilder überlagert haben, wie etwa Konfuzianismus und Daoismus in China oder der alte Shintoismus und der neuere Buddhismus in Japan, die man mit gleicher Inbrunst und Distanziertheit „vertritt“. George Orwell hat es für „1984“ als „Zwiedenken“ der westlich-ozeanischen Kultur in Aussicht gestellt, doch dürfte es hier seit der Scholastik längst zum zünftigen Erbe der Philosophen gehören.

Wie aber Harmonisierung und Konziliatorik einen hervorstechenden Zug der Scholastik bildet, so stellt sich auch ihre Studien-, Lehr- und Forschungsmethode - oft schlechthin als „scholastische Methode“ (M. Grabmann)³⁴ bezeichnet - darauf ein. Sie ist darauf gerichtet, dasjenige erst einmal nebeneinander und gegeneinander zu setzen, was zu Harmonisierungen Anlaß geben konnte.

Das Abendland verdankt ja der Scholastik nicht nur das universitäre Fakultätssystem, nicht nur das Institut der magistralen Lehre als Vorlesung und des Seminar-Diskussionsbetriebes als deren Vertiefung, sondern auch die Quaestionen- bzw. Sic-et-Non-Methode (die genauer eine Sic-aut-Non-Methode genannt werden sollte) der Problembehandlung. Alles, was überhaupt fraglich und Problem werden konnte – und das ist regelmäßig nur das, worüber man geteilter Meinung sein konnte, hatten, wie vorne gezeigt, die Skeptiker unter den Neuplatonikern als sich kontradiktorisch widersprechend und daher nur als „wahrscheinlich“ aufgewiesen. Nun mußte es durch einen und denselben Gelehrten prinzipiell von zwei Seiten: pro und contra betrachtet und gewürdigt werden.

Die Verfügung über tendenziell alle Wissensgehalte wird dadurch zur Bedingung zünftiger Gelehrsamkeit. Borniertheit, Einseitigkeit und Unbildung aber disqualifiziert! Problemlösung erscheint so als Entscheidung für die besseren Argumente, die durch Widerlegung der schlechteren Argumente begründet wird.

Um aber widerlegen zu können, muß man auch diese Gegeninstanzen kennen, durchdacht und gegebenenfalls stark gemacht haben, d. h. man muß sich überhaupt auf den Standpunkt des Gegners stellen können. Darin hat die Scholastik eine große Kunstfertigkeit entwickelt. Nicht nur sind ihre größten Vertreter die umfassendsten Gelehrten gewesen, die das Abendland gesehen hat, sondern sie hat dadurch auch alles Wissen und alle Irrtümer gleichermaßen gepflegt und tradiert – und sie so zu späterer Überprüfung, Widerlegung oder Inanspruchnahme bereitgehalten.

Es liegt auf der Hand, daß diese Methode vorzüglich geeignet war, jede Ketzerei in beliebiger Ausführlichkeit und Konsistenz auf der Contra-Seite darzustellen, um sich dann mit einem mehr oder weniger ernst gemeinten Widerlegungsversuch zu salviaieren. Das haben die aristotelisierenden

³⁴ Vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, 2 Bände (1909 - 1911), ND Berlin und Darmstadt 1957.

Neuerer ausgiebig getan. Bei ihnen entwickelte sich die Sic-et-(aut)-Non-Methode zu einer Bilanz von Wissenschaft gegen Theologie, genauer: zu einer Gegenüberstellung des aristotelischen und mehr und mehr des immer reichlicher zugänglich werdenden antiken Wissens gegen neuplatonisches Wissen in Gestalt von Bibelziten und Vätersentenzen.

Die kirchlichen Instanzen trugen so ihrerseits dazu bei, ketzerische Kontra-Argumentationen bekanntzumachen, indem sie sie veröffentlichten, um sie öffentlich zu verurteilen. Noch jetzt sind die Kataloge der inkriminierten Thesen lesenswerte Inventare des „fortschrittlichen Denkens“ in der Scholastik.³⁵ Wenn man also, wie es vielfach geschieht, die Scholastik als eine finstere, rohe, in haarspalterischen Logomachien sich verausgabende, unter Autoritäten ächzende Epoche der Unfreiheit des Geistes ansieht, so verkennt man ihre wahre Stärke auf Kosten ihrer kleinen Schwächen.

§ 21 Die metaphysischen Probleme der Scholastik

Was ein Problem als solches ist, ist noch heute ein wissenschaftstheoretisches Problem ersten Ranges. In den Problemen der wissenschaftlichen Forschung stößt vorhandenes Wissen mit Nichtwissen und Wissensverlangen zusammen. Aber dieses Zusammentreffen, das ja seit Sokrates und in der Scholastik durch des Nikolaus Cusanus Formel von der *Coincidentia oppositorum* in der „gelehrten Unwissenheit“ gleichsam auf den Begriff gebracht worden war, kam der Neuzeit wieder abhanden.

Die Scholastik machte die „Probleme“ jedenfalls in der Quaestionen-Methode zum Angelpunkt ihres Wissenschaftsbetriebes. Wir sagten schon: „Quaestio“, Frage, Problem ist hier alles das, worüber man geteilter Meinung sein konnte. Dies setzt voraus, daß es mehrere Meinungen gibt. Ein einheitliches, umfassendes, logisch kohärentes Gedankensystem hat demnach keine Probleme, es enthält vielmehr

³⁵ Vgl. den berühmten „Index Romanus“, z. B. die Ausgabe von A. Sleumer, *Index Romanus*. Verzeichnis sämtlicher auf dem römischen Index stehenden deutschen Bücher, desgleichen aller wichtigen fremdsprachlichen Bücher seit dem Jahre 1750, Osnabrück 1934.

Antworten auf Fragen, auf die man überhaupt erst durch die Antworten kommt. Das neuplatonische Gedankensystem der Patristik war recht nahe an diese Position herangekommen, und auch die modernen Ideologien befinden sich wieder in ähnlicher Lage, vor allem Antworten zu enthalten auf Fragen, die keiner (mehr) stellt.

In der Scholastik ergeben sich die großen Probleme ihrer Metaphysik als Kontroverspunkte ihrer drei dominierenden Schulrichtungen: des weiterbestehenden Neuplatonismus, des Neuaristotelismus und der zwischen ihnen vermittelnden Richtung des Thomas von Aquin und seiner Anhänger. Dabei ist für die Scholastik typisch, daß die Probleme stets schon in der Terminologie und im Lichte des Neuaristotelismus formuliert werden - was die Überlegenheit dieser Richtung insinuiert.

§ 22 Das Problem von Glauben und Wissen

Glauben und Wissen sind in der Scholastik in entschiedenem Gegensatz geraten, während sie in der Antike und in der Patristik nur einen Unterschied betreffend die Gewißheit und Sicherheit von Erkenntnissen markierten.

Für Platon war sinnliche Erkenntnis eine Sache von Glaube und Meinung (pistis und doxa), weil sie unsicher und widersprüchlich sei. Dies gab den Begriffen „Glaube“ und „Meinung“ den Sinn des Unsicheren und Willkürlichen, wie es sich ja auch bis in den heutigen Sprachgebrauch erhalten hat. Dagegen war die „Ideenschau“ bzw. die Erkenntnis der geistigen Gebilde für Platon wahres und reinstes Wissen (episteme).

Wie vorne gezeigt wurde, hat die neuplatonische Skepsis diese Bewertung von Glauben und Wissen umgekehrt. Alles wissenschaftliche (theoretische) Wissen galt den Skeptikern grundsätzlich als widersprüchlich, da sich zu jeder wissenschaftlichen Behauptung eine diese negierende Gegenbehauptung aufweisen ließ. Das „nicht zu bestreitende bzw. zu negierende“ Wissen gründete sich bei ihnen nunmehr auf die sinnlich wahrgenommene und erinnerte Gegebenheit der Phänomene. Also konnten die theoretischen Behauptungen über diese Phänomene kein eigentliches Wissen sein. Solches Wissen konnte daher nicht mehr „wahr“ genannt werden, sondern es wurde im Neuplatonismus zu einem Wahrscheinlichkeitswissen. Dieses qualifizierten die Skeptiker mit dem platonischen Ausdruck „pithanotes“. Man kann es mit „Glaubwürdigkeit“ übersetzen, da es für die Lebensführung ebenso genügen sollte wie es für Platon der Umgang mit den Erscheinungen in der auf Pistis und Doxa gegründeten Einstellung gewesen war.

Diese Umkehrung der Bewertungen von Wissen und Glauben blieb nachmals eine Erbschaft des Neuplatonismus, und über ihn hinaus bringt sie sich noch heute im Wissenschaftsverständnis zur Geltung. Denn auch jetzt noch finden sich zahlreiche Wissenschaftstheoretiker, die alles wissenschaftliche Wissen nur als „Wahrscheinlichkeitswissen“ gelten lassen, und die das, was sie damit meinen, auf ihren Glauben („belief“) gründen.

Auch Aristoteles hatte sich schon gegen die platonische Zuweisung von Glaube und Wissen gewandt und in seiner Logik eine Umkehrung vorgeschlagen. Auch bei Aristoteles lieferte die Sinneserfahrung (*empeiria* und *historie*) das sicherste Wissen über die „ersten Substanzen“, d. h. die einzelnen Dinge. Dagegen galten ihm die „abstrakten Begriffe“, die er „zweite Substanzen“ nannte, und die für Platon „eingeborene Ideen“ waren, als „bloße Ideen“, die erst durch methodische Induktion zu gewinnen und zu sichern waren, ansonsten aber als ungewiß und unsicher galten. Erst recht galt dies für die obersten Grundbegriffe und Grundsätze des Denkens (Axiome), die zwar alles Wissen logisch begründen sollten, selbst aber als unbegründbar galten. Und das konnte nur heißen, daß man an sie „glauben“ mußte, wenn man überhaupt etwas durch sie beweisen wollte. Nicht an sie zu glauben nannte Aristoteles bekanntlich einen „Mangel an Bildung“. Die neuplatonischen Theologen aber nannten den Unglauben in ihrem Bereich Sünde.

Aristoteles verdankt die abendländische Logik den Glauben an die wissenschaftliche Geltung der drei Prinzipien alles Denkens bzw. Vorstellens, Urteilens und Schließens, nämlich die begrifflichen „Axiome“ der Identität, des (zu vermeidenden) Widerspruchs und des (ausgeschlossenen) Dritten. Diese „axiomatischen“ Grundbegriffe sind von Aristoteles selbst und nachmals in der Logik mit den Begriffen von Wahrheit und Falschheit zu axiomatischen „Grundsätzen“ verknüpft worden. Die traditionelle und gleichsam dogmatisch gewordene Gestalt dieser (behauptenden) Grundsätze ist bekanntlich: 1. Alles Identische ist wahr (und daher in der Forschung aufzusuchen); 2. Alles Widersprüchliche ist falsch (und daher in der Wissenschaft zu vermeiden). 3. Alles Dritte (neben Wahrheit und Falschheit) ist unwissenschaftlich (und daher aus der Wissenschaft auszuschließen).

Diese logischen *Credibilia* werden bekanntlich bis heute in allen Logik-Lehrbüchern zuerst gleichsam beschworen, um anschließend mehr oder weniger außer acht gelassen zu werden. Denn es hat sich mittlerweile die skeptische These herumgesprochen, daß die „Wahrscheinlichkeit“ als das „Dritte“ neben Wahrheit und Falschheit in vielen Disziplinen und Einzelwissenschaften voll integriert ist und die sogenannten Drei- und mehrwertigen Logiken begründet. Wenig herumgesprochen hat sich allerdings, daß dieses Dritte keineswegs ein „dritter Wahrheitswert“ jenseits von Wahrheit und Falschheit ist, sondern ihre dialektische Verschmelzung zum „Wahrheitswert“ der „Wahr-Falschheit“, der mit dem Widerspruch selbst identisch ist. Und dies wiederum müßte längst zu der logischen Einsicht geführt haben, daß der Widerspruch (in Urteilen) deshalb keineswegs grundsätzlich „falsch“ ist, sondern vielmehr stets wahr und falsch zugleich (wie es übrigens jedes Beispiel einer widersprüchlichen Behauptung *ad oculos* demonstriert).

Und das hat wiederum Folgen für die Identität. Diese verbürgt in keiner Weise irgend eine Wahrheit. Sie drückt allenfalls in logischen Äquivalenzen und mathematischen Gleichungen die gemeinsame „identische“ Bedeutung verschiedener logischer und mathematischer Ausdrücke (also von terminologischen „synonymen“ Zeichen oder Zahlformeln) aus, wie spätestens G. Frege deutlich gezeigt hat. Und das führt nur zu Definitionen. Auch Definitionen werden von vielen Logikern für „wahre Aussagen“ gehalten, ebenso wie die Mathematiker fast durchweg daran glauben, daß die Gleichungen exemplarisch wahre Behauptungssätze seien. Darauf gründet sich bekanntlich der übliche Anspruch der Mathematiker, daß „ $2 + 2 = 4$ “ Muster aller Wahrheiten sei, während die Philologen längst eingesehen haben, daß die „Definitionen“ in den Lexika und die Gleichsetzung von Wörtern verschiedener Sprachen in zweisprachigen Wörterbüchern, die auch nichts anderes als Gleichungen, allerdings ohne gedruckte Gleichheitszeichen sind, mit Wahrheit oder Falschheit überhaupt nichts zu tun haben.

Auf dieser logischen Grundlage hatte auch Euklid seine Axiome und Postulate sowohl als Grundbegriffe wie als Grundsätze für die Grundlegung der Geometrie und der Arithmetik eingeführt. Auch die geometrischen und arithmetischen Axiome gelten seither ebenso wie die logischen Prinzipien als sakrosankt. Es handelt sich um die geometrischen „Begriffe“ von Punkt, Linie, Fläche, Körper, Winkel und Raum und um die arithmetischen Begriffe von Einheit, Menge, Zahl und Unendlichem (Infinitem und Infinitesimalem).

Aber im Gegensatz zur logischen Behauptungsform des kopulativen Urteils und seiner Negation haben die Mathematiker die logische Äquivalenz zur genuin mathematischen Behauptungsform erkoren. Ihre axiomatischen Grundsätze (und dann auch alle davon abgeleiteten „Theoreme“) sind Gleichungen und Ungleichungen, welche die Verknüpfungen zwischen einerseits den geometrischen und andererseits den arithmetischen Begriffen herstellen. Die mathematischen Grundsätze sprechen daher auch nicht – wie die logischen – behauptende Urteile aus, sondern sie definieren die axiomatischen Grundbegriffe und formulieren die Regeln des „richtigen“ bzw. effektiven geometrischen Konstruierens (mit Zirkel und Lineal) und des richtigen Rechnens mittels der Summation, Subtraktion, Multiplikation und der Teilung.

Daß diese Gleichungen inhaltlich widersprüchliche Begriffe definieren, sieht man an den „Erklärungen“ genannten Definitionen der geometrischen Grundgebilde im 1. Buch der Elemente des Euklid. Man übersetzt und ersetzt in ihnen das äquivalenzbildende Gleichheitszeichen durch die behauptungsbildende Kopula und glaubt dann gewöhnlich, es handele sich um Urteile, und zwar axiomatisch wahre. Die in diesen Gleichungen liegende Dialektik wird dabei raffiniert verschleiert. Indem sie das Sichtbare benennen, schließen sie zugleich das Gegenteil des Sichtbaren mit ein. Man lese also jeweils „ist gleich“ (bzw. „=“) an Stelle der Kopula:

1. Ein Punkt ist, was keine Teile hat.
2. Eine Linie aber (ist) eine Länge ohne Breite.

3. Das Äußerste einer Linie sind Punkte.
 4. Eine gerade Linie ist, welche zwischen den in ihr befindlichen Punkten auf einerlei Art liegt.
 5. Eine Fläche ist, was nur Länge und Breite hat.
 6. Das Äußerste einer Fläche sind Linien.
 7. Eine ebene Fläche ist, welche zwischen den in ihr befindlichen geraden Linien auf einerlei Art liegt.
 8. Ein ebener Winkel ist die Neigung zweier gerader Linien gegen einander, die in einer Ebene zusammentreffen, ohne in gerader Linie zu liegen.
- Usw. bis 35.³⁶

Dazu bemerke man: Ein *Punkt* wird als „Atom“ ohne Teile, d. h. ohne Ausdehnung, verstanden, was ganz regulär und in der antiken Philosophie leicht verständlich war. Aber als „Äußerstes einer Linie“ oder um „in einer Linie liegen“ zu können, muß er schon gemeinsame Teile mit der Linie haben. – Die *Linie* ohne Breite (auch ohne Tiefe, d. h. als nur in einer Richtung ausgedehnt) besteht an ihrer äußeren Begrenzung aus Punkten und hat „in ihr befindliche Punkte“. Sie ist insofern auch punkthaft. Man spricht dann auch in widersprüchlicher Weise davon, daß Linien zugleich „Punktreihen“ seien. – Die *Gerade* (Linie) liegt zwar gleichartig zwischen den in ihr enthaltenen Punkten, aber das gilt zugleich auch von (gebogenen) Kreisumfängen, worauf sich später die nicht-euklidische Geometrie begründen ließ. – Die *Fläche* dehnt sich nach zwei Dimensionen in die Breite aus, aber sie besteht zugleich aus in der Breite unausgedehnten Linien. Das können bei der „ebenen Fläche“ gemäß der Definition von Linie auch gleichmäßig gebogene Linien sein, worauf später die sphärische Geometrie begründet wurde. – Der Winkel in der ebenen Fläche wird durch die „Neigung“ der sich schneidenden Geraden definiert. Das ist aber unvollständig, weil der Winkel wesentlich durch die zwischen den Schenkeln eingeschlossene aber zugleich unbegrenzte Fläche bestimmt wird. Und diese ist ganz verschieden je nachdem, ob die Begrenzungslinien und die Fläche im definierten Sinne „gerade“ bzw. „eben“ oder im miteingeschlossenen Falle „sphärisch“ sind.

Man sollte daraus ersehen, daß die dialektischen Formulierungen durchaus kreativ sind. Denn aus den widerspruchsvollen Definitionen läßt sich – wie die Geschichte der Geometrie zeigt – auch die sogenannte nicht-euklidische Geometrie ableiten.

Nehmen wir für die dialektische Definition der Zahlen ein Beispiel (aus den „Erklärungen“ des 7. Buches der Elemente des Euklid):

1. Die Einheit ist, nach welcher jedes Ding Eins heißt.
2. Eine Zahl aber (ist) eine aus Einheiten bestehende Menge.³⁷

³⁶ Vgl. Euklid's Elemente, fünfzehn Bücher aus dem Griechischen übersetzt von Johann Friedrich Lorenz, neu hgg. von Carl Brandon Mollweide, 5. verb. Ausgabe Halle 1824, S. 1. – Neue Übers.: Euklid, Die Elemente, Buch I – XIII, 5 Bände Leipzig 1933 -. 1937, ND Darmstadt 1962.

³⁷ Euklid's Elemente, S. 133.

Das versteht sich ganz „logisch“ aus dem Gebrauch der individualisierenden und partikularisierenden Quantifikationen. Man unterscheidet logisch „ein Ding“ von „einigen bzw. einer Menge von Dingen“ und setzt sie nicht gleich. Euklidisch definiert ist aber jede Zahl zugleich „eine“ und „einige, d. h. eine Menge“. Das aber heißt zugleich: jede Zahl ist zugleich Einheit und Nicht-Einheit oder auch Menge und Nicht-Menge“. Daß man aus dieser widersprüchlichen Definition zwar nicht Beliebiges, wohl aber weitere widerspruchsvolle Zahlarten ableiten kann, zeigen die weiter von Euklid definierten Zahlarten. Die „Einheit“ der Zahl wird in „Bruchzahlen“ zerlegt, und die „Mengen“ werden als Summen und Produkte zu neuen „Einheiten“ von Zahlen.

Man hat sich zu allen Zeiten bemüht, unter den von Euklid genannten Prinzipien „Axiome“ (als „Grundsätze“) „Definitionen“ und „Postulate“ zu unterscheiden. Nach dem Gesagten aber handelt es sich bei den euklidischen „Prinzipien“ (außer den Postulaten) durchweg um definitorische Gleichung und Ungleichung. Die folgenden aus dem 1. Buch der Elemente beziehen sich z. T. gleicherweise auf Arithmetik und auf Geometrie

1. Was einem und demselben gleich ist, ist untereinander gleich.
2. Gleiches Gleichem zugesetzt, bringt Gleiches.
3. Vom Gleichen Gleiches weggenommen, läßt Gleiches.
4. Ungleichem Gleiches zugesetzt, bringt Ungleiches.
5. Von Ungleichem Gleiches weggenommen, läßt Ungleiches.
6. Gleiches verdoppelt, gibt Gleiches.
7. Gleiches halbiert, gibt Gleiches.
8. Was einander deckt, ist einander gleich.
9. Das Ganze ist größer als sein Teil (= ungleich!).
10. Alle rechten Winkel sind einander gleich.
11. Zwei gerade Linien, die von einer dritten so geschnitten werden, daß die beiden inneren an einerlei Seite liegenden Winkel zusammen kleiner als zwei rechte sind, treffen genugsam verlängert an eben der Seite zusammen.
12. Zwei gerade Linien schließen keinen Raum ein).³⁸

Hier ist vor allem Nr. 8 bemerkenswert, da bei der „Deckung“ geometrischer Gebilde Gleichheit und Identität dialektisch identifiziert und zugleich unterschieden werden. Das hat noch bis auf die Darstellung der Identität in der mathematischen Logik Folgen. In der üblich gewordenen Formel „ $A = A$ “ wird „logisch“ das Identische durch die Gleichheit des Unterschiedenen dargestellt.

Was nun die „Postulate“ Euklids betrifft, so handelt es sich um dreierlei:

1. Es sei ein für allemal gefordert, von jedem Punkte nach jedem anderen eine gerade Linie zu ziehen;
2. Desgleichen, eine begrenzte gerade Linie stetig gerade fort zu verlängern;

³⁸ Euklid's Elemente, S. 4.

3. Desgleichen, aus jedem Mittelpunkte und in jedem Abstände einen Kreis zu beschreiben.³⁹

Wie man sieht beziehen sich die Postulate 2 und 3 auf das Unendliche (Infinite), das dadurch zugleich zu einem Gegenstand der Geometrie gemacht wird

Dazu ist zu bemerken, daß diese geometrischen Forderungen sowohl empirisch und praktisch einlösbar sind und deshalb so plausibel klingen. Zugleich sind sie aber auch nicht einlösbar. Das Papier, auf dem gezeichnet wird, oder der Boden, auf dem der „Grundriß“ eines Gebäudes eingetragen wird, markiert die Grenze der Einlösbarkeit. Man soll aber in einem unendlichen Und-so-weiter über diese Grenzen hinaus „zeichnen“ können, was man niemals zeichnen kann. Die dialektische Zumutung bringt sich am deutlichsten im berühmten Parallelen-Axiom zum Ausdruck: Die Parallelen bleiben nach der Definition auch in unendlicher Entfernung getrennt, aber sie fallen zugleich (wie der Blick auf gerade Bahngleise lehrt) in der Entfernung zusammen.

Diese mathematische Wissenschaftlichkeit hat, wie man bemerkt, wenig mit widerspruchsloser Logik zu tun. Sie ist gleichwohl vom selben Stamme wie die aristotelische. Aber es ist der dialektische Zweig der platonischen Methodenlehre und wird als Disziplin zu einer umfassenden Logik des Widerspruchs entwickelt. Und diese ist dann diejenige, die am Beispiel der arithmetischen Sinngebilde das Denken in Widersprüchen, sowohl begrifflichen wie urteilsmäßigen, auch in der Theologie lehrte. Darum kommt Mathematisches auch in der theologischen Sprache und Argumentation immer wieder zum Zuge.

Während sich jedoch die Theologen seit Tertullian und Augustin einigermaßen darüber im klaren waren, daß ihre Dogmen und dogmatischen Sätze sich als „Credibilia“ als widersprüchliche Begriffe und widersprüchliche Behauptungen von den regulären logischen Begriffen und Urteilen abgrenzen ließen, haben die aristotelischen Logiker und euklidischen Mathematiker – mithin die Philosophen und Wissenschaftler der freien Künste - weder bemerkt noch jemals eingestanden, daß ihre Axiome ebensolche „Credibilia“ waren, aus denen sie ihre Wissenschaften (die ganze Logik und die ganze Mathematik) begründen wollten. Vielmehr haben sie ihre jeweiligen Axiomatiken mit einem Nimbus umgeben, der gerade die Axiome zu „höchstem Wissen“ stilisierte, und alles aus ihnen Ableitbare als nur insoweit als logisches und mathematisches Wissen anerkannten, als es sich „deduktiv“ aus jenem höchsten axiomatischen „Vorwissen“ ableiten und insofern „beweisen“ ließ.

Man sollte sich darüber im klaren sein, daß die Logiker und Mathematiker damit den ursprünglichen Ansatz Platons fortsetzten, nämlich in den Begriffen und mathematischen Gebilden ein „Geisterreich“ bzw. einen „kosmos noetos“ zu konstituieren, der neben demjenigen der Theologen auf lange Sicht festeren Bestand behielt. Er dürfte in der Moderne geradezu an die Stelle des theologischen Geisterreiches getreten sein. Aber klar dürfte auch sein, daß er mit derselben Verve

³⁹ Euklid's Elemente S. 5.

eines nicht weiter begründbaren „Glaubens“ dogmatisch vertreten und verteidigt wird.

Die Stoa und jüdischer Gesetzes-„Glaube“ brachte das Moment des Gehorsams in den Glaubensbegriff. Der Jurist nimmt die Rechtsmeinung, das juristische Dogma an, auch wenn er sich nicht damit identifiziert. Er „glaubt“ an das Gesetz, indem er ihm gehorcht und es anwendet, zuweilen auch „wider besseres Wissen“. Diese Nuance hat Tertullian, selbst Jurist und stoisch gebildet, in den christlichen Glaubensbegriff hineingebracht. „Man muß es schlechthin glauben, weil es töricht ist“ (prorsus credibile est, quia ineptum est), lautet die wesentliche Formel. Man hat sie später, wie vorne schon gesagt, in der Formel „credo quia absurdum“ („Ich glaube, weil es absurd ist“, d. h. aber: „weil es widersprüchlich ist“!) zusammengefaßt.

Daß eine solche „gesetzestreue“ Glaubenshaltung nicht nur zur herrschenden theologischen Einstellung geworden, sondern auch bei den Juristen tief verwurzelt blieb, wird man auch heute noch von manchem Juristen hören können, der als Richter, Magistrat oder Anwalt vorgegebene Gesetze durchaus als „absurd“ bzw widersprüchlich durchschaut, sie aber gleichwohl hinnehmen und anwenden muß (und sich gerne die daraus resultierende gegensätzliche Auslegungsfähigkeit zunutze macht).

Hält man sich diese Lage der trivialen und quadrivialen Methodologie in der Scholastik vor Augen, so erkennt man, daß die Begründung von Wissen und Wissenschaft auf „Credibilia“ kein Spezifikum der Theologie gewesen sein kann, sondern sich nicht minder auf die andere höhere Fakultät, die Jurisprudenz, und darüber hinaus auf Logik und Mathematik beziehen mußte.

Als die Bologneser Glossatoren das Gesetzbuch des Justinian (von 529 n. Chr.) in den „Institutionen“ und die Auslegungen der Gesetze durch die spätantiken Juristen in den „Digesten“ zur dogmatischen Begründung des mittelalterlichen und modernen Rechts machten, verhielten sie sich nicht anders als die Theologen gegenüber ihren „heiligen Schriften“ und den Kommentaren der Kirchenväter.⁴⁰ Nicht von ungefähr entwickelten die Theologen seit der kirchlichen Gesetzgebung im „Decretum Gratianum“ parallel zur staatlichen Gesetzgebung das Kirchenrecht, das man bis ins 20. Jahrhundert als Jurist ebenfalls zu studieren hatte (welche Studien im „Doctor juris utriusque“, d. h. „Doktor beider Rechte“ bestätigt wurden).

Mithin gewann die neuplatonisch-augustinische Maxime „credo, ut intelligam“ (ich glaube, damit ich erkenne) sowie der Spruch (in einem Buchtitel) des *Anselm von Canterbury* (1033 – 1109 n. Chr.) „Fides quaerens intellectum“ (Der Glaube sucht die Erkenntnis) eine weit über die Theologie hinausgehende Bedeutung und Anwendung.

Wäre es dabei darum gegangen, das, was man ohnehin glaubt, durch wissenschaftliche vernünftige Einsicht (intellectus) zu beweisen, so wäre aller Glaube längst durch Wissen verdrängt und überflüssig geworden. Wie man aber seither weiß, ist

⁴⁰ Nicht von ungefähr nennt man die zentralen Disziplinen der juristischen Rechtsauslegung ebenso wie die theologischen „Dogmatik“. Vgl. zur Geschichte der juristischen „dogmatischen Hermeneutik“ meine Einleitung zu A. F. J. Thibaut, *Theorie der logischen Auslegung des römischen Rechts* (Altona 1806), ND Düsseldorf 1966, Einleitung S. XV – XLIII.

das niemals der Fall gewesen. Und so kann und konnte diese Formel nur bedeuten, daß die Credibilia überhaupt logisch oder mathematisch formuliert wurden. Und dies geschah und geschieht in erster Linie dadurch, daß sie (als dogmatische Begriffe) definiert wurden.

Anselm von Canterbury (1033 – 1109) lieferte in seinem als „Gottesbeweis“ tradierten Argument eine Definition vom Göttlichen als „aliquid quo maius cogitari non potest“ (etwas, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann). Es ist die platonische Idee vom höchsten Gut, logisch als allgemeinsten Begriff definiert. Sie beruht ersichtlich auf der originär parmenideisch-platonischen Voraussetzung der Einheit von Denken und Sein und hat zur Folge, daß alles wissenschaftliche Folgern über die Schöpfung diese Einheit mitverbürgt, da das generische Merkmal des höchsten Begriffes logisch in allen unter ihm subsumierten Begriffen mitenthalten sein mußte. Aber diese Definition trägt nicht der Trinität im Gottesbegriff Rechnung, sie klingt außerdem recht pantheistisch und war daher keineswegs orthodox. Und das dürfte der Grund dafür geworden sein, daß man die Definition des Erzbischofs so allgemein als „ontologischen Gottesbeweis“, d. h. bloß als einen Beweis für die Existenz Gottes ausgab und so Gottes „Wesen“ bzw. seine Merkmale als Credibilia hinstellen konnte.⁴¹

Was Anselm hier auf dem logischem Weg einer Definition versuchte, das haben andere auch auf mathematischem Wege versucht.

Zu den Vorgängern solcher Unternehmungen gehörte das in der alexandrinisch-jüdischen Kabbala (von hebr. kabbal = Empfangen, „Tradition“) im Sefer ha-Sohar (Buch des Glanzes) überlieferte „System der Sefirot“ (wörtlich: Zahlensystem). Es bezeichnet die göttliche Arché mit dem hebräischen Wort „En Sof“, welches eine wörtliche Übersetzung des anaximandrischen Arché-Begriffes „Apeiron“ bzw. „Infinitum“ darstellt.

Aus dem Gottesbegriff als erstem werden neun weitere Begriffe deduziert und durch die einfachen Zahlen (die im Hebräischen zugleich das Buchstabenalphabet ausmachen) von der Zwei bis zur Zehn bezeichnet. Man könnte das Sefirot-System daher ohne weiteres als eine dekadische oder dezimale Theologie bezeichnen.

Die zehn Begriffe werden miteinander durch 22 Kanäle (entsprechend der Zahl der Buchstaben des hebräischen Alphabets) verbunden. Durch diese Kanäle konnte das Licht und die Kraft der oberen in die unteren gemäß der Emanationsvorstellung der Neuplatoniker hineinfließen. Aus diesem „dezimalen“ Ideenpotential des Göttlichen sollte dann die phänomenale Welt hervorgehen.

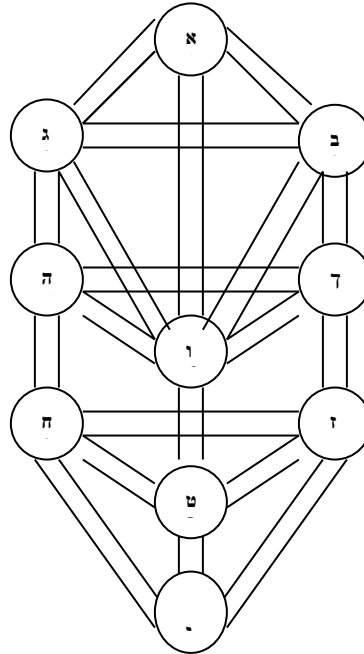
Das Schema wurde in vielen Abbildungen und Ausschmückungen bis zur Gegenwart tradiert und war immer Gegenstand spekulativer Interpretationen. Man sieht aber leicht, daß es sich um eine besondere Gestalt porphyrianischer Begriffsbäume handelt, die untereinander gestellt und mit einander quer verknüpft sind. Die horizontalen Verbindungen sowie die Senkrechte in der Mitte verdanken sich ersichtlich dem Bestreben, durch diese Linien die Zahl 22 der hebräischen Buchstaben zu erreichen. Aber es fällt auch auf, daß keineswegs alle „Begriffe“ miteinander verknüpft werden. Manche Darstellungen der „Sefirot“ verzichten auf diese Quer- und Senkrechtverknüpfungen, so daß die Baumstruktur klarer hervortritt.⁴² Die Figur sieht so aus:

⁴¹ Vgl. F. Copleston, S. J., A History of Philosophy, Band II/1, Garden City, New York 1962, S. 177 – 186.

⁴² Vgl. E. Müller, Der Sohar. Das heilige Buch der Kabbala, nach dem Urtext ausgewählt, übertragen und herausgegeben, Düsseldorf 1982. – Über die verschiedenen Kabbala-Traditionen vgl. C. Thiel, Art

System der Sefirot aus dem Sefer ha-Sohar (Buch des Glanzes)

En Sof: אֵין סוֹף / ὄσιον / infinitum



Die zehn Sefirot bzw. Zahlen bezeichnen in hebräischen Wörtern den ganzen neuplatonischen Kosmos noetos vom höchsten Gottesbegriff „En Sof“ (אֵין סוֹף), dem Unendlichen, herab bis zum Übergang in die geschaffene Welt, den kosmos aisthetos. Und sie definieren dabei durch die „porphyrianische“ Stellung im Begriffsbaum zugleich, welche oberen Begriffe (als generische Merkmale) in die unteren Begriffe durch die „Kanäle“ herabfließen bzw. emanieren. Die üblicher Weise vorkommenden Begriffe sind die folgenden:

1. כתר Kether = Krone; 2. חכמה Chokmah = Weisheit; 3. בינה Binah = Intellekt; 4. גדולה Gdulah (auch Chesed) = Gnade; 5. גבורה Geburah = Macht; 6. תפארה Tiferet = Schönheit; 7. נצח Nezach = Ewigkeit; 8. חוד Chod = Majestät; 9. יסוד Jesod = Grund; bzw. Fundament; 10. מלכות Malkut = Herrschaft (auch: „das Reich“).

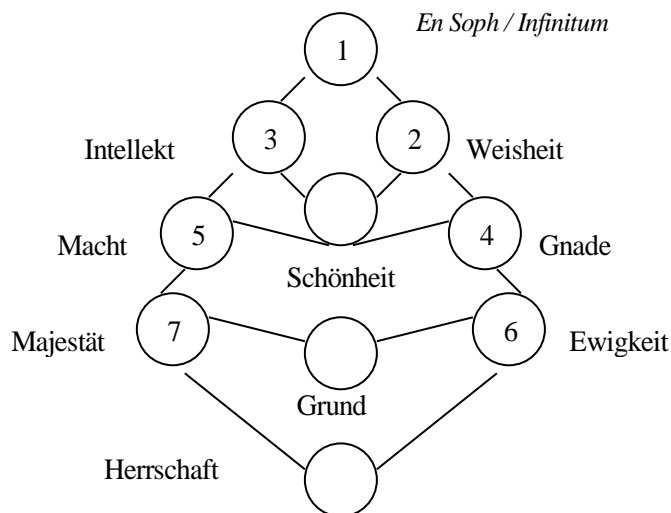
Trennt man die einzelnen dihäretischen Pyramiden, so erkennt man, daß dieser Kosmos noethos von Plotins triadischem emanatistischem System ausgeht.

Die erste Triade ist diejenige an der Spitze, an der das Infinite allegorisch – nach Philons allegorischer Interpretation – „Krone“ genannt wird. Aus dem Infinite gehen Weisheit (chokmah, griech.: „Sophia“) und Intellekt (binah, griech.: Nous) hervor. In der christlichen Kabbala wird diese Triade gerne als Hinweis auf die göttliche Trinität gedeutet.

Die zweite Triade ergibt sich aus dem Begriff Weisheit, aus welcher Gnade bzw. Erbarmen (gedulah oder chesed) und Schönheit (tiferet) hervorgehen. Die dritte Triade ergibt sich parallel dazu aus dem Intellekt, nämlich einerseits Macht (geburah) und wiederum Schönheit, in welcher beide Triaden verknüpft sind.

Die vierte Triade ergibt sich aus der Gnade, die nochmals Schönheit (tiferet) und Ewigkeit (nezach) aus sich entläßt. Die fünfte ihr nebengeordnete ist die Triade aus der Macht (geburah), welche Majestät bzw. Glanz (chod) und wiederum die Schönheit (tiferet) aus sich entläßt.

Die sechste Triade bildet die aus der Ewigkeit hervorgehende Herrschaft (malchut) und ihr Grund (jesod). Und gleichrangig neben ihr steht die siebte Triade aus der Majestät, welche ebenfalls den Grund und die Herrschaft aus sich entlassen. Als porphyrianischer Begriffsbaum dieses kosmos noetos sähe das so aus:



Was man daraus in logischer Lesung entnehmen kann, ist folgendes: Die dihäretischen Artbegriffe aus 1 bis 7 verstehen sich als reguläre Begriffe, die die gemeinsamen generischen Merkmale aller über ihnen stehenden Arten und Gattungen enthalten. Eine irreguläre Sonderstellung erhält jedoch die Schönheit, gleichsam der zentrale Begriff des Ganzen, der einerseits aus Weisheit und Intellekt, zugleich aber auch aus deren Artbegriffen Gnade und Macht hervorgeht. Er ist in der christlichen Kaballa auch als der „Gottessohn“ Jesus gedeutet worden. Grund bzw. Fundament und Herrschaft gehen dann ebenso zuletzt aus „ewiger Majestät“ hervor. Sie sind gleichsam die Essenz aller generischen Merkmale, die in der Schöpfung aus der intelligiblen Welt in die Erscheinungswelt eingehen.

Das Sefirot-Schema der Kabbala hat ersichtlich auch das Werk des Mystikers und christlichen Araber-Missionars *Raymundus Lullus* (Ramon Llull, geb. 1235 in Palma de Mallorca, gest. 1315) beeinflusst. Und sicher hat seine Verbreitung auch dazu beigetragen, daß Lullus' Werk selber als kabbalistische Weisheitsquelle Anklang fand. Lullus entwickelte daraus eine „Ars magna et ultima“ – eine „große und letztgültige Wissenschaft bzw. Technik“, mit der er nicht nur die christliche Lehre mathematisieren, sondern sie in formaler Gestaltung auch den Nichtchristen und

Heiden überzeugend demonstrieren wollte. Und darüber hinaus wandte er diese Technik auch auf alle Wissensgebiete an.⁴³

Zur Programmatik seiner *Ars magna* erklärte er:

„Weil jede Wissenschaft ihre eigenen Prinzipien besitzt, die sich von den Prinzipien der anderen Wissenschaften unterscheiden, so forscht und strebt die Vernunft nach dem, was eine allgemeine Wissenschaft für alle Wissenschaften wäre, und zwar mit ihren eigenen allgemeinen Prinzipien, in welchen die Prinzipien der übrigen besonderen Wissenschaften impliziert und enthalten sind, so wie das Besondere im Universalen.“⁴⁴

Das mußte dann auch für die Theologie als Wissenschaft gelten, insofern deren Prinzipien ebenfalls in dieser *Ars magna* enthalten sein sollten. Ersichtlich erhob Lullus den Anspruch, ihre Voraussetzungen in einem höchsten Wissen zu begründen und die *Credibilia* von diesem abzuleiten.

Lullus' Unternehmen bestand darin, zunächst alle Begriffe der einzelnen Wissenschaften, an erster Stelle aber die der Theologie, in porphyrianischen Bäumen zu versammeln und dadurch logisch zu ordnen. Man erinnere sich, daß Platons Ideenlehre die Ideen als eine Hierarchie von einer einzigen höchsten Idee des Göttlichen bzw. des Guten über die Schichten der wissenschaftlichen Begriffe, dann der arithmetischen und geometrischen Gebilde (Zahlen und geometrische Gebilde) zu den „Phänomenen“ der sinnlichen Dinge, dann der Abbilder und schließlich der Schatten herabgeführt hatte. Die leitende logische Konzeption dabei war, daß alle unteren Ideenstufen an den oberen Ideen „teilhaben“ sollten (*methexis, participatio*). Das konnte umgekehrt nur heißen, daß die oberen einfacheren Ideen und letztlich die einfachste Idee des Guten in allen unteren Ideen mitenthalten sein mußten. Die unteren Ideen mußten sich somit als Komplexe (*koinonia*) der oberen Ideen darstellen lassen.

Lullus' nächster Schritt bestand in der formalen Darstellung aller Begriffe durch Buchstaben des Alphabets, wofür er umfangreiche Tabellen, d. h. gleichsam Lexika erstellte, in denen er die Zuordnung der formalen Buchstabenzeichen und der Sachbegriffe einzelner Disziplinen aufzeichnete. Er benutzte für die meisten seiner Formalisierungen genau wie das kabbalistische Schema des Buches *Sohar* die ersten zehn Buchstaben (A bis K), die bekanntlich im hebräischen wie auch im griechischen Alphabet zugleich Zahlzeichen sind, gelegentlich aber auch darüber hinausgehende Anzahlen.

Der Gottesbegriff wird durch den Buchstaben A bezeichnet. Die Eigenschaften Gottes, die hier als selbständige Begriffe behandelt werden, sind B = *Bonitas* (Güte); C = *Magnitudo* (Größe); D = *Duratio* (Dauer); E = *Potestas* (Macht); F = *Sapientia* (Weisheit); G = *Voluntas* (Wille); H = *Virtus* (Tugend); I = *Veritas* (Wahrheit); K = *Gloria* (Ruhm bzw. Glanz). Man sieht, daß einige davon mit denjenigen der Kabbala übereinstimmen.

Auch die logischen Junktoren behandelte Lullus als Begriffe und ordnete sie in gleicher Weise als neun „Beziehungen“ (*relationes*) an, nämlich *Differentia*, *Concordia*, *Contrarietas*, *Principium*, *Medium*, *Finis*, *Maioritas*, *Aequalitas*, *Minoritas*. Weiterhin finden sich auch Neunergruppen von

⁴³ Vgl. bes. zur Literatur über R. Lullus C. Thiel, Art. Lullus, in: J. Mittelstraß (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Band 2, Mannheim-Wien-Zürich 1984, S. 725 – 726. Über die „lullistische Philosophie“ vgl. S. Meier, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 7, Basel 1989, Sp. 668 – 671.

⁴⁴ „Quia quaelibet scientia habet sua principia propria diversa a principiis aliarum scientiarum, id circo requirit et appetit intellectus, quod sit una scientia generalis ad omnes scientias, et hoc cum suis principiis generalibus, in quibus principia aliarum scientiarum particularium sint implicita et contenta, sicut particulare in universale.“

„Quaestiones“, nämlich der Fragen, die Aristoteles zur Gewinnung seiner Kategorien benutzt hat (utrum, quid, de quo, quare, quantum, quale, ubi, quocunque), der „Subjekte“ (Themen), der Tugenden und Laster.

Die einzelnen Begriffe werden dann dem allgemeinen Range nach durch einzelne Buchstaben, dann durch Zweier-, Dreier- und weitere Komplexionen von Buchstaben dargestellt. Ersichtlich wird durch die Zahl der Buchstaben in den Formeln auch die Subsumptionsstufe bzw. der Allgemeinheitsgrad der jeweiligen Begriffe dargestellt. Darüber sagt er: „In diesen Prinzipien sind alle Seiendheiten impliziert oder expliziert gemäß ihrem Wesen und ihrer Natur. Und durch eine geordnete Mischung dieser Prinzipien selbst, die in der vorgenannten Tabelle gegeben ist, werden alle Geheimnisse und Wahrheiten der Natur bezeichnet, soweit die menschliche Vernunft sie in diesem Leben erreichen kann.“⁴⁵

Das Verfahren, die Buchstaben zu Komplexen von Buchstaben zu vereinen, verdankt sich dabei vermutlich dem mathematischen Verfahren der Multiplikationsdarstellung, wie es durch Euklid von Alexandria bekannt war. Auch hierbei werden ja Zahlen miteinander so vereinigt, daß sich aus dem Produkt neue und andere Zahlen ergeben. Ebenso meinte Lullus, daß sich untere Begriffe durch eine logische Multiplikation (z. B. „AB“, „AC“, „AD“ usw.) aus der Verbindung eines allgemeineren Begriffes (hier „A“) mit anderen (akzidentellen) Begriffen ergäben.

Aus der Mathematik dürfte Lullus auch die Meinung übernommen haben, die bloße Verknüpfung von Begriffen nach dieser Methode führe zu „wahren Begriffen“ und damit zugleich auch zu „wahrem“ Denken bzw. Urteilen. Und dies genau so, wie das regelrechte Multiplizieren eindeutig zu „wahren“ (genauer: echten) anderen Zahlen führe, oder wie in geometrischer Anwendung aus der Multiplikation von Begrenzungslinien eines Vierecks der Begriff des Vierecks selber entstünde. Daß die Mathematik und ihre Kombinationsverfahren für Lullus als Modell dienten, kann man auch daraus schließen, daß er die Mathematik selber nicht als Anwendungsgebiet seiner *Ars magna* behandelte.

Es ist jedoch logisch falsch, daß solche „Begriffs-Vermischungen“ überhaupt zu Urteilen oder Schlüssen führen könnten, die wahr oder falsch sein konnten. Es kann allenfalls zu Definitionen oder Ausdrücken führen, die keineswegs „Wahrheiten“ darstellen. Aber dieser mathematische Fehler war schon damals und blieb auch nachher eine Tradition. Noch Kant huldigte dieser Tradition, als er die mathematische Formel „ $5 + 7 = 12$ “ (als lullianisches Beispiel wäre „ $3 \cdot 4 = 12$ “ anzuführen) für ein sogar apriorisches „synthetisches Urteil“ und damit für eine „wahre Aussage“ hielt.

Was die sogenannte Lullische Kunst bzw. die „*ars combinatoria*“ aber am meisten berühmt machte, war die von Lullus erfundene Mechanisierung des Kombinationsverfahrens der Begriffe, die tatsächlich die Vollständigkeit aller möglichen Kombinationen des vorgegebenen Begriffsmaterials garantiert.

Die Buchstaben von B an als formale Platzhalter, aber zur Verdeutlichung häufig auch die jeweiligen inhaltlichen Begriffsbezeichnungen, ordnete er auf dem Rand von kleineren und größeren runden Scheiben an, die sich um eine gemeinsame Mitte gegeneinander drehen ließen. In der Mitte dieser Scheiben brachte er Dreiecke (eines oder auch mehrere übereinander) oder Vierecke (ebenso eines oder mehrere) an, deren Ecken jeweils drei oder vier einzelne Begriffe miteinander in Verbindung brachten. In der Mitte aller Begriffe stand dabei stets der allgemeinste Oberbegriff, meistens „A“, aber je nach Disziplin auch durch einen anderen Buchstaben bezeichnet, der nicht zu

⁴⁵ „In his principiis omnia entia implicata sunt aut explicata secundum eorum essentiam et naturam; ac per ordinatam mixtionem ipsorum principiorum, quae traditur in praedicta tabula, significantur secreta et veritates naturae, secundum quod intellectus humanus in hac vita ipsa attingere potest.“

den übrigen Platzhaltern gehörte. Indem er nun alle Begriffe auf den Scheiben durch Drehen der Drei- oder Vierecke miteinander in eine Verbindung brachte, gewann er alle überhaupt nur möglichen und vermeintlich „wahren Aussagen“ aus jeweiligen Begriffsverknüpfungen dieser Begriffe untereinander und mit dem zentralen „Mittelbegriff“.

Die „lullische Kunst“, wie sie alsbald genannt wurde, erregte in ganz Europa Aufsehen und fand bis ins 18. Jahrhundert begeisterte Anhänger. Nikolaus von Kues ließ sich von ihr inspirieren. Giordano Bruno lehrte sie an vielen Universitäten, Athanasius Kircher widmete ihr umfangreiche Untersuchungen und verbreitete vor allem unzählige Schemata für ihre Anwendungen. Der Enzyklopädist Johann Heinrich Alsted hat sie in mehreren Schriften propagiert. Und nicht zuletzt Leibniz wies auf ihren anregenden Charakter für seine eigenen Entwürfe einer „*ars combinatoria*“ hin.

In Leibnizens' Sinne wird die lullische Kunst von Mathematikern und Ingenieuren auch heute noch geschätzt und sogar als Ursprung der Computertechnik gefeiert.⁴⁶ Aber die Kritik hat sie mit Recht als Beitrag zur rhetorischen Gedächtniskunst eingeordnet, die zwar nach ihrer Ordnung beliebige wissenschaftliche Begriffe zu evozieren erlaubt, darüber hinaus aber keine echten und schon gar keine „wahren“ Einsichten liefert.⁴⁷

Allerdings war das Anliegen, den Glauben und die Credibilia aus einem vorgängigen Wissen zu begründen, damit nicht erledigt. Umgaben die Kabbalisten und die Anhänger des Lullus ihre Spekulationen mit dem Schleier des Arkanen und der Präntention, nur dem Eingeweihten zugänglich und verständlich zu sein, so arbeiteten die Logiker und Mathematiker doch weiter an der Lösung der Aufgabe, die besondere Erkenntnisart des Glaubens und die Struktur der Credibilia aus logischen und mathematischen Voraussetzungen zu erklären und daraus abzuleiten.

Wie vorn gezeigt, haben Patristiker wie Tertullian und Augustin den trinitarischen Gottesbegriff als *contradictio in terminis* „dialektisch“ definiert, und das war selbst schon eine logische Ableitung. Sie stand freilich unter dem logischen Verdikt der „Falschheit des Widerspruchs“. Es kam also alles darauf an, diese widersprüchliche logische Struktur der höchsten theologischen Begriffe und Credibilia vom Ruche der (vermeintlichen) wissenschaftlichen bzw. logischen „Falschheit“ zu befreien.

Und das war dann offensichtlich das Anliegen des *Petrus Abaelardus* (Pierre Abélard, 1079 – 1142). Daß dessen dialektische Definitionsweise der Kirche zwar suspekt war, zeigt sich in der Verurteilung seiner Schrift „*De unitate et trinitate*“ auf dem Konzil von Soissons 1120. Aber er führte sein Unternehmen in der Schrift „*Sic et Non*“ unbeirrt fort, in der er die widerspruchsvollen dogmatischen Aussagen der Bibel ebenso wie die der „Väter“ als „wahre Credibilia“ zusammenstellte und sie von den logisch aufzulösenden, weil widerspruchslosen wissenschaftlichen Aussagen genau unterschied.⁴⁸ Für trinitarische Merkmale des Gottesbegriffs hält er Allmacht,

⁴⁶ Vgl. etwa W. Künzel, *The Birth of the Machine. Raymundus Lullus and his Invention*, Internet-Veröffentlichung.

⁴⁷ Vgl. D. G. Morhof, *Polyhistor literarius, philosophicus et practicus*, 4. Aufl. Lübeck 1747 (Liber II, Cap. 6 „*De memoriae subsidibus*“), S. 366 – 385. - Über ihre Verbreitung in Europa und ihre Kritik Jakob Brucker, *Historia critica philosophiae*, Band IV/1, Leipzig 1743, S. 9 – 21.

⁴⁸ Vgl. L. Geldsetzer, „*Sic et non*“ sive „*Sic aut non*“. *La méthode des questions chez Abélard et la stratégie de la recherche*, in: „*Pierre Abélard. Colloque international de Nantes*“, hgg. von Jean Jolivet et Henri Habrias, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2003, S. 407 - 415 .

Weisheit und Güte, und diese will er auch überall als generische Merkmale der Schöpfung nachweisen.

Einen anderen Weg schlug *Thomas von Aquin* (1225 – 1274) ein. Er unterscheidet grundsätzlich zwischen Wissenschaft bzw. Philosophie und Theologie. Mögen sie sich bis zu einem gewissen Grade durchdringen, so bleibt der wesentliche und zentrale Unterschied doch bestehen: Wissenschaft ist vernünftig, und Glaube ist „übervernünftig“ und wesentlich Gehorsam. Das Übervernünftige aber ist für ihn die Begründung des Wissens selbst.

Die katholische Kirche hat sich diese Position zueigen gemacht, als sie Thomas schon 1323 zum Heiligen erklärte, und er 1879 von Papst Leo XIII in der *Encyclica Aeterni Patris* zum Kirchenphilosoph ernannt wurde. Mag dieser Glaube auch übervernünftig genannt werden, und mag er manchem gar widervernünftig erscheinen, so war und ist er doch in sinnvollen und verständlichen Begriffen und Sätzen artikuliert und stellt sich als Meinung dar, nämlich als neuplatonische Meinung.

Was aber die dominikanischen Gefolgsleute des Thomas als Übervernünftig herausstellten, das war für die augustinisch gesinnten Franziskaner der Wille, der bei ihnen über der Vernunft stand. Und damit begründeten sie das vernünftige Wissen voluntaristisch aus dem Gehorsam gegenüber dem göttlichen Willen.

Der Wortführer dieser Begründungsstrategie war *Johannes Duns Scotus* (ca. 1265/66 – 1308). Er erklärt die Theologie zur „in jeder Hinsicht gewissesten Wissenschaft, weil sie den vornehmsten Gegenstand behandelt und ihre Prinzipien von sich aus die sichersten sind“⁴⁹. Sie „stimmt mit dem Willen überein, besitzt den Vorrang und erstreckt sich somit auf die Praxis, aus welcher Erstreckung ihre Erkenntnis eine praktische genannt werden sollte.“⁵⁰

Die Theologie lehrt gemäß Duns Scotus mit den *Credibilia* allerdings etwas mehr als das, was durch „Metaphysik“ bzw. den natürlichen Verstand einsehbar ist. Zu diesen *Credibilia* „wird die Vernunft zur Zustimmung eingefangen. Sie sind für die Katholiken umso sicherer, als sie nicht durch unseren kurzsichtigen und in den meisten Dingen schwankenden Verstand, sondern durch Deine (Gottes) festeste Wahrheit unterstützt werden.“⁵¹ Aber das bedeutet nicht, daß nicht auch in Glaubensfragen gewisse Zweifel vorkommen dürften (*Fides non excludit omnem dubitationem, sed aliqua dubitatio potest stare cum fide*, *Opus Oxon.* III, d. 24).

Wilhelm von Ockham (ca. 1290/1300 – 1349) war und ist als einer der radikalsten Aristoteliker unter den Scholastikern bekannt. Sein Ruf gründete sich auf die Ausarbeitung und weiteste Anwendung der aristotelischen Logik auf den verschiedensten Wissensgebieten, darunter besonders auch auf die Metaphysik, die er wie Aristoteles selbst als „Ontologie“, also Seinslehre darstellte.

⁴⁹ „Theologia ... est utroque modo certissima, quia habet obiectum nobilissimum, et principia secundum se certissima sunt“, *Johannes Duns Scotus, Reportata Parisiensia* q. 3, 3.

⁵⁰ „ex primo subiecto sequitur tam conformitas quam prioritas theologiae ad volitionem et ita extensio ad praxin, a qua extensione cognitio dicenda sit practica“, *Opus Oxon.* Prol. q. 4, n.31.

⁵¹ „Credibilia, in quibus vel ad quorum assensum ratio captivatur, quae tamen eo sunt catholicis certiora, quo non intellectui nostro caecutiant et in pluribus vacillanti, sed tuae solidissimae veritati firmiter nituntur“, *De primo principio*, cap. 4, n. 37.

Weil diese wissenschaftliche Seite Ockhams am meisten Aufsehen und Nachfolge in einer großen Anhängerschaft hervorgerufen hat, schätzt man ihn allgemein als Aristoteliker und Neubegründer des modernen nominalistischen Realismus ein. Dabei übersieht man aber, daß er ebenso wie die Franziskaner insgesamt, deren gewaltiger Wortführer er wurde, Neuplatoniker im Sinne des augustinischen Neuplatonismus gewesen ist. Für diese Seite seiner Philosophie aber beruft er sich gerade nicht auf Aristoteles und die logische Wissenschaft, sondern ausschließlich auf den Glauben. Und es ist vielleicht seine größte Wirkung in der Philosophiegeschichte, daß er das logisch instrumentierte Wissen gleichsam von innen begrenzte, um dem Glauben Platz zu schaffen.

Für die Inhalte dieses Glaubens, die *Credibilia*, berief er sich als frommer Christ auf die biblische Offenbarung und die Väter-Tradition der Kirche, aber keineswegs – wie Augustin es noch getan hatte – auf die Offenbarung Gottes im Buch der Natur. Daraus versteht sich auch, daß er der Mathematik und dem, was sie als „Sprache der Natur“ den Naturwissenschaftlern versprach, keine besondere Aufmerksamkeit und Pflege widmete, obwohl er eine umfangreiche Abhandlung über die Naturphilosophie verfaßte.

Betrachtet man Ockhams Philosophie unter dem architektonischen Gesichtspunkt, so versteht sich das, was man seine eigentliche Metaphysik nennen kann, als neuplatonische Arché-Lehre und insgesamt als „Theologie“. Und dies überhaupt zu sehen ist wichtig. Denn dadurch wird die Theologie zur eigentlichen Metaphysik als Glaubenslehre, die erst alle wissenschaftlichen Disziplinen abzuleiten und zu begründen erlaubt. Es ist eine weitere und konsequente Ausführung des augustinischen Programms des „*Credo ut intelligam*“.

Weiter architektonisch betrachtet, ist diese Metaphysik eine Verabsolutierung der praktischen Philosophie. Das macht die gesamte theologische Metaphysik zu einer praktischen Philosophie bzw. es erhebt die praktische Philosophie in den Status der Metaphysik. Sie wird zu einer Normenlehre des Handelns und Verhaltens. Und dies nicht nur für menschliches ethisches Handeln, sondern auch für die Arché schlechthin, die theologisch „Gott“ genannt wird. Und so bleiben für Ockham die beiden Grunddisziplinen Ontologie und Erkenntnistheorie als abgeleitete und dadurch begründete „wissenschaftliche“ Disziplinen übrig.

Ontologie und Erkenntnistheorie begrenzen sich selber. Ockham, der Erfinder des sprichwörtlichen wissenschaftlichen „Rasiermessers“⁵² hält sich dafür an die Argumente, die die neuplatonische Skepsis schon vorgebracht hat. Die Gelehrten und Wissenschaftler widersprechen sich gegenseitig, und es ist die Logik als „ockhamsches Rasiermesser“, die ihre widersprüchlichen Aussagen abzuschneiden erlaubt.

Ihr fällt der ganze platonische Kosmos *noetos* der Ideen als Schöpfungspläne und logische Universalien zum Opfer. Ockhams Begriffslehre ist „nominalistisch“ und beweist, daß die Begriffe „*post res*“ nur auf sinnliche Fakten zu beziehen sind. Sie besitzen daher keine andere Existenz als eben sinnliche

⁵² Das Ockhamsche Rasiermesser (*Ockham's razor*) hat den Effekt des Ökonomieprinzips, das auch Robert Grosseteste und Roger Bacon empfahlen. Es lautet bei Ockham: „*Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*“ (Vergeblich ist's, die Gründe zu vermehren, kann man Entsteh'n aus weniger erklären).

Zeichen für die Dinge und das zu sein, was sie als Gemeinsames (Identisches) aufweisen. Sie sind darüber hinaus nur evokatorische Hilfsmittel für Erinnerungen an gehabte Wahrnehmungen.

Ockham knüpft an die aristotelische Erklärung in „Perihermeneias/De Interpretatione“ an, nach welcher alle Menschen gleiche Sinneswahrnehmungen der Dinge haben, daß sie davon auch gleiche „Abbilder“ in der Seele ansammeln, und daß sie in ihren verschiedenen Lautsprachen Zeichen für diese Abbilder erzeugen. Damit ist zunächst der erkenntnistheoretische Realismus begründet, der das Abbildverhältnis der Vorstellungen im Subjekt zu den Dingen außerhalb des Subjekts, der „res extra (animam)“, begründet.

Darüber hinaus macht aber Ockham die Abbilder in der Seele zum Hauptgegenstand seiner Untersuchung. Und er schließt sie in den Bereich der Wahrnehmungen als diejenigen, die seither „innere Wahrnehmungen“ heißen, ein. Wahrnehmung heißt in dieser erweiterten Anwendung „Intuitus“, was noch immer an die „Anschauung“ als Hauptbeispiel sinnlicher Wahrnehmung erinnert. Von beiden Anschauungsweisen (intuitus) gilt: „Nichts kann auf natürliche Weise als solches erkannt werden, wenn es nicht durch die Anschauung erkannt wird.“⁵³

Die äußere Anschauung ist dasjenige, was uns direkt über Dasein oder Nicht-Dasein (Existenz oder Nichtexistenz) belehrt, wenn der angeschaute Gegenstand in einer gehörigen Distanz vor Augen steht und von diesem bewirkt wird (oder wenn dem nicht so ist). Es sei denn, er werde in „übernatürlicher Weise“ bewirkt.⁵⁴

Die vernünftige Erkenntnis richtet sich aber nicht nur auf die (äußeren) sinnlichen Dinge (Sensibilia), sondern auch auf Gegenstände bzw. „Einzusehendes“ (Intelligibilia) der inneren Erfahrung, denen keinerlei sinnliche Anschauung entspricht. Hier handelt es sich um die Denk- und Willensakte sowie Gefühle wie Freude und Trauer.⁵⁵

Von diesen entwickelt er eine besondere Theorie ihrer Seinsweise in der Seele. Er unterscheidet nämlich zwischen ihrem „subjektiven“ und „objektiven“ Gegebensein in der Seele. Ersteres ist – im Gegensatz zum modernen Verständnis von „subjektiv“ – ein substantielles Dasein, von dem gesagt wird, es sei „ähnlich“ dem Dasein äußerer Dinge. „Objektive“ Gegebenheit aber ist nichts anderes als ihre Erkenntnis selber im Akte des Erkennens (eorum esse est eorum cognosci, Super Sent. d 2, 1. 8). Offensichtlich wird George Berkeley später an diese Aussage Ockhams anknüpfen, wenn er alle Erkenntnis von Seiendem in ihrer Wahrnehmungsgegebenheit aufgehen läßt.

⁵³ „Nihil potest naturaliter cognosci in se, nisi cognoscatur intuitive“, Super quatuor libros sententiarum“, Prolog. Q. I, z.

⁵⁴ „Notitia intuitiva rei est talis notitia, virtute cuius potest sciri utrum res sit vel non sit“, Super Sent. Prolog. q. I, z; - „Licet, cognitio intuitiva non potest naturaliter causari, nisi objectum est praesens in debita distantia; tamen supernaturaliter posset“, Super Sent. II q. 15.

⁵⁵ „Intellectus non tantum cognoscit sensibilia, sed etiam in particulari et intuitive cognoscit aliqua intelligibilia, quae nullo modo cadunt sub sensu – cuiusmodi sunt intellectiones, actus voluntatis, delectatio, tristitia et huiusmodi, quae potest homo experiri inesse sibi“, (Super Sent., Prolog. q. 1).

An die „res“ selber, die aristotelischen Substanzen und Dinge, reichen die Begriffe nicht heran. Sie „stehen nur als Zeichen für sie“, wie die „Suppositionslehre“ behauptet. Ihnen gegenüber sind die logischen Begriffe „Fiktionen“, wie Ockham in seinen frühen Schriften sagt, um sie zu ordnen und mit ihnen umzugehen. Aber sie erklären in keiner Weise, was „ihr Wesen“ sein könnte noch ob sie existieren oder nicht. Der allgemeinste Begriff von dem, was sie alle gemeinsam haben, ist der Seinsbegriff. Aber er läßt sich nur auf der Basis sinnlicher Wahrnehmung „abstrahieren“ und bleibt auf das beschränkt, was die sinnlichen Gegenstände als Gemeinsames haben.

Dadurch ist auch die Ontologie in ihrem Umfang beschränkt. Alle sinnlich wahrgenommenen Objekte haben „Sein“. Aber den Seinsbegriff darüber hinaus zu gebrauchen, ist nicht zulässig. Und wenn es doch geschieht, so erweisen sich die sich dann ergebenden „Fiktionen“ als Gespenster oder Halluzinationen.

Unter dieses Verdikt fällt nach Ockham auch der Gottesbegriff und der Begriff von menschlicher Seele, mithin die Vorstellung von einem „Subjekt der Erkenntnis“. Dem logischen Rasiermesserschnitt fallen deshalb auch alle Gottesbeweise zum Opfer, die Aristoteles in Verfolg der vier Ursachen und Thomas als „quinque viae“ führen wollten.

Die Logik und logisch strukturierte Wissenschaft genügen also nicht, um sinnvoll von Gott, der Seele und vom Wesen „realer“ Dinge überhaupt zu reden. Der logisch geschulte Wissenschaftler muß sie voraussetzen, um überhaupt einen Gegenstand seiner Forschung zu haben. Er muß an sie glauben.

An dieser Stelle setzt die Begründungsfunktion der theologischen Metaphysik des Ockham als Glaubenslehre ein. Es handelt sich um die vorn genannte pragmatische Metaphysik, die allein begründet, was der Glaube ist und leistet: nämlich das gehorsame und willentliche Hinnehmen der dogmatischen Behauptungen der heiligen Schrift und der Väter. Denn von diesen Credibilia gilt in der logischen Wissenschaft: „Die Glaubensartikel sind keine Prinzipien für Beweise oder Schlüsse, noch sind sie wahrscheinlich, denn sie erscheinen allen oder doch den meisten bzw. den Gelehrten als falsch.“⁵⁶

Das hat erst am Ende des 18. und Beginn des 19. Jahrhunderts verständnisvolle Nachfolge gefunden. So haben Thomas Reid und Jakob Friedrich Fries durch diesen metaphysischen Glauben (belief) die „Realität der Außenwelt“ begründet.

Nikolaus Cusanus (1401 – 1464) hat die getrennten Sphären von Glauben und Wissen wieder zusammengeführt. In ausgebreiteter Kenntnis der kabbalistisch-lullischen Methode, der mathematischen Argumentationen, aber auch der aristotelischen Logik zieht er die Konsequenzen.

„In jedem Gebiet des Wissens (in omni facultate) werden einige Sätze als erste Prinzipien (axiomata) vorausgesetzt, die man nur durch den Glauben erfaßt, und aus welchen sodann die Erkenntnis des zu erforschenden Gegenstandes entwickelt wird.“⁵⁷

⁵⁶ „Articuli fidei non sunt principia demonstrationis nec conclusionis, nec sunt probabiles, quia omnibus vel pluribus vel sapientibus apparent falsi“, Summa totius logicae III, 1.

⁵⁷ Nikolaus von Kues, Die Belehrt Unwissenheit/De docta ignorantia, lat.-dt. Ausgabe hgg. v. P. Wilpert, Hamburg 1994 – 1999, S. 99.

Und dafür beruft er sich u. a. auch auf den Propheten Jesaja („Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht einsehen“) denn es gelte: „fides in se complectans omne intelligibile, intellectus autem est fidei explicatio“ (Der Glaube umfaßt in sich alles Einsehbares, die Einsicht aber ist die Entfaltung des Glaubens).

Dies gilt sowohl für die Logik, die auf widerspruchsfreie Erkenntnis der Wirklichkeit aus ist, als auch für die Mathematik, die den Widerspruch selbst zum Vehikel der höchsten Vernunftseinsichten benutzt. Letzteres ist das Verfahren der „Coincidentia oppositorum“, des Zusammenfallens des Entgegengesetzten, welches zwar für die Logik als Widerspruch Anathema ist, in der Mathematik aber ein gängiges Verfahren darstellt.⁵⁸

Der Kusaner steht als Kardinal und Politiker der katholischen Kirche vor der Reformation in der großen Tradition der Harmonisierer und „Conciliatoren“ gegensätzlicher Standpunkte, die er jeweils in einer „Concordantia catholica“ (umfassende Übereinstimmung, Titel seiner frühesten Veröffentlichung von 1433/34) zusammenführen wollte. Als studierter Jurist und Anwalt versuchte er zunächst auf dem Basler Konzil von 1432 die Standpunkte der Kuriatspartei und des Papstes, bei dem es um die Vorherrschaft der einen oder der anderen Seite ging, zu harmonisieren. Im Investiturstreit, in dem es um den Vorrang des Staates oder der Kirche ging, war er ebenso um die Konkordanz bemüht. Als Diplomat vermittelte er in päpstlichem Auftrag zwischen lateinischer und griechischer Kirche. Und darüber hinaus ging es ihm vor allem – wie Lullus – um die Konkordanz der christlichen, jüdischen und islamischen Religionen. Alle diese Bestrebungen scheiterten bekanntlich zu seiner Zeit.⁵⁹

Für unser Thema ist aber am wichtigsten, daß Nikolaus von Kues gerade auch das Verhältnis von Glaube und Wissen auf eine neue Konkordanz-Grundlage zu stellen versuchte. Und dazu berief er sich auf mathematische Argumente. Sein Unternehmen ist schon durch den Titel seines Hauptwerkes bezeichnet: „De docta ignorantia“ von 1440.

Die Übersetzungen des Titels sind vielfältig. Sie verfehlen aber durchweg den Sinn des Gemeinten, wenn sie nicht erkennen und in den Interpretationen zugrunde legen, daß es sich hierbei um eine begriffliche *contradictio in terminis* handelt. Wissenschaftliche Erkenntnis, also Wissen ist „docta“, d. h. gelehrt. „Ignorantia“ aber ist das Gegenteil dazu, nämlich Nicht-Wissen. Beides aber soll in diesem dialektischen Begriff vereint werden zu einem „nicht-wissenden Wissen“ oder einem „wissenden Nicht-Wissen“.

Daß es sich bei dem Anteil des Nicht-Wissens um den Glauben handelt, geht aus der ganzen Schrift und seiner späteren Verteidigung in der „Apologia doctae ignorantiae“ von 1449 hervor. Und daß der Glaube keineswegs nur eine fromme

⁵⁸ In der Schrift „Apologia doctae ignorantiae“ setzt der Kusaner seine dialektische Koinzidenzmethode deutlich gegen die logische Methode der Aristoteliker ab: „Da nun zur Zeit die Aristotelische Sekte vorherrscht und diese das Zusammenfallen des Gegensätzlichen für Ketzerei hält, während doch die Zulassung dieses Prinzips der erste Schritt ist des Aufstiegs zur mystischen Theologie, darum wird von den Leuten, die in dieser Sekte aufgewachsen sind, dieser Weg als vollkommen sinnlos, gleichsam als dem Vorhaben entgegengesetzt, zurückgewiesen“.

⁵⁹ Vgl. auch G. Santinello, *Introduzione a Niccolò Cusano*, 2. Aufl. Rom-Bari 1987 (con aggiornamento bibliografico).

Einstellung meint, sondern schon den höchsten Prinzipien der Logik und der Mathematik entgegengebracht werden muß, geht aus den vorn angeführten Zitaten hervor.

Daß der Begriff des Unendlichen zur Mathematik gehört, wurde am Beispiel des 2. und 3. geometrischen Postulates des Euklid (das auch in der Arithmetik seine Parallele in Unendlichkeitsbegriffen hat) gezeigt. Das Unendliche ist aber schon bei Anaximander eine Arché gewesen, nämlich als „Apeiron“, was ja „Unbegrenzt“ und „Unbegriffliches“ (oder direkt „Unbegreifliches“) heißt. Und es wurde in der negativen Theologie Plotins und der Kaballa als En-Sof ein Gottesname. Und daher war es legitim, die mathematischen Denkinstrumente, die den Umgang mit dem mathematischen Unendlichen steuerten, auch in der Theologie zur Geltung zu bringen. Gewiß war Anselm von Canterbury auf derselben Spur, als er den Gott als „das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“ in logischer Weise definierte. Denn dies ließ sich auch arithmetisch als unendlich Großes verstehen.

Nun sind geometrische Gebilde wie Punkt, Linie, Fläche und Körper anschaulich und hinsichtlich ihrer Größe daher auch meß- und zählbar, wenn auch mit gewissen Genauigkeitsgrenzen. Was so sinnlich ausgewiesen werden kann, kann also mehr oder weniger genau gewußt werden. Eine ins Unendliche verlängerte Linie oder eine über jede Zahl- und Meßgröße hinausgehende (infinite) oder unter solche herabreichende (infinitesimale) Größe hat noch niemand gesehen, gezeichnet oder gemessen. Daher kann das Unendliche nicht gesehen oder technisch erreicht werden. Man muß es „denken“ ohne es veranschaulichen zu können. Nimmt man aber das nur zu denkende Unendliche zu den mathematischen Gegenständen hinzu, wie es die genannten Postulate des Euklid fordern und wie es auch heute noch in der Mathematik ganz allgemein angenommen wird, so tritt ein merkwürdiger Effekt ein, den der Kusaner richtig bemerkt hat: Alle anschaulichen diskreten geometrischen Gebilde und ihre Unterscheidungen fallen im Unendlichen zusammen, „koinzidieren“. Die Umfangslinie eines „unendlich groß gedachten“ Kreises wird zur Geraden (und bleibt zugleich eine Kreisumfangslinie), und diejenige eines „unendlich klein gedachten“ Kreises wird – ebenso wie die Kugeloberfläche des „unendlich klein gedachten“ Globus – zum Punkt (und bleibt zugleich Kreis bzw. Kugel). Dasselbe behauptet Nikolaus auch vom „unendlich groß gedachten“ Dreieck, das mit der Linie koinzidieren soll.

Das Dreieck galt schon lange als anschauliches Symbol für die göttliche Trinität. Nikolaus benutzt die geometrische Forderung, es ins Unendliche zu vergößern, als Hinführung zum Denken der „Einheit in der Dreifaltigkeit“, denn die Einheit liegt in der unendlich gedachten Linie, mit der das als unendlich groß gedachte Dreieck koinzidiert. Die Summe der Innenwinkel auch des unendlich großen Dreiecks beträgt 180 Grad, und das gilt ebenso für die gerade Linie, die aus der maximalen Spreizung unendlich langer Dreieckseiten zu einer Geraden entsteht (Die Gerade ist zugleich der geometrische Ort aller Scheitelpunkte von 180-Grad-Winkeln).

Zum Gottesdenken aber führen die beiden mathematischen Unendlichkeitsvorstellungen: Das unendlich Große (Infinite) und das unendlich Kleine (Infinitesimale), die ihrerseits wieder in der göttlichen Einheit koinzidieren.

Aber der Kusaner beschränkt seine mathematische Argumentation keineswegs auf die theologischen Fragen.

Wird der ganze Schöpfungsglobus als unendlich groß gedacht, so bleibt er kein Globus, sondern hat überhaupt keine Grenze mehr. Und das, was das aristotelisch-ptolemäische Weltbild als Firmament und äußerste Grenze des Globus „gesehen“ hat, verliert seinen Begrenzungscharakter. Damit in eins kann auch die Erde oder die Sonne oder sonst irgendein ausgezeichneter Punkt im Kosmos nicht als „Mittelpunkt“ des Kosmos angesehen werden. Nikolaus hält daher auch eine „Vielheit der Welten“ und menschenähnliche Wesen auf anderen Sternen für durchaus vorstellbar.

Nikolaus Cusanus ging mit diesen Überlegungen weit über die so vielfach als gänzlich neu angepriesenen „Entdeckungen“ des Kopernikus bezüglich des Verhältnisses von Erde und Sonne hinaus. Er verallgemeinerte den kosmologischen Relativismus durchaus in dem Sinne, wie ihn dann Einstein und die Relativitätstheorie wieder angenommen hat. Dabei bleibt es ein merkwürdiges Faktum, daß der Kusaner Kardinal der katholischen Kirche – und, wie manche meinen - beinahe Papst geworden ist, während Giordano Bruno, der diese Lehren auf den Marktplätzen verbreitete, auf dem Scheiterhaufen endete.

Nun ist aber Wissen nach Cusanus das Wissen vom Diskreten und Anschaulichen. Auf das Unanschauliche aber bezieht sich der Glaube. Das Unendliche aber ist das paradigmatisch zu Glaubende, da es durch kein anschauliches Wissen erfaßt wird. So versteht sich der berühmte Titel der Schrift von der „Docta ignorantia“. In der docta ignorantia verschmelzen die Gegensätze des Diskreten bzw. konkret-anschaulich Gewußten mit dem zu glaubenden Denkgegenstand des Unendlichen zu einer Einheit.

§ 23 Das Gottesproblem.

Das Gottesproblem ist das metaphysische Problem par excellence der Scholastik. An ihm zeigt sich die Umgestaltung des Arché-Denkens mit aller Deutlichkeit.

Am wichtigsten erscheint, daß der Terminus Gott, den die Neuplatoniker zum Synonym für Arché gemacht hatten, nunmehr diesen Status verliert. Andere Begriffe treten an seine Stelle, und es gehört wesentlich zur Diagnose dieser Vorgänge, daß diese anderen Begriffe den alten Sinn des neuplatonischen Gottesbegriffs gleichsam okkupieren.

Welches sind die extremen Positionen?

a. Der Neuplatonismus hat die Arché als Gott benannt und als Geist, höchstes Sein, oberste Idee (platonisch) und höchste Form (aristotelisch) gefaßt, aus der alles

übrige eben als geistig, seiend, ideell und formal zu erklären und abzuleiten war. Der Unterschied zwischen Arché als erster Ursache und ihrer Wirkung wird terminologisch als der Unterschied zwischen Gott und Schöpfung gefaßt. Negative Theologie rückt die göttliche Ursache in eine schöpfungstranszendente Dimension, indem sie sie als das „andere“ zur Schöpfung, als ihr „Nicht-“ oder „Un-Wesen“ ausspricht. Positive Theologie aber kommt nicht umhin, die göttliche Ursache als „dasselbe“ wie die Schöpfungswirkung zu betrachten. Sie hat immer die Tendenz zum Pantheismus. Sie zu vermeiden, behilft sie sich mit göttlichen Superlativen: Gott ist prinzipiell dasselbe wie die Schöpfung, nur höher, vollkommener, seienderer, usw.

Sehr deutlich kommen diese Tendenzen schon im Werk des *Johannes Scotus Eriugena* (ca. 810 – 877 n. Chr.) „Über die Einteilung der Natur“ (Griech.: *Peri physeos merismou*, lat. Übers. *De divisione naturae*)⁶⁰ zum Ausdruck.

In Irland geboren, war Johannes Scotus Eriugena seit 845 Lehrer an der Palastschule des französischen Königs Karls des Kahlen in Paris und hat dort für die Vermittlung der neuplatonischen Lehre gewirkt. Er hat den bis dahin nur im griechischen Urtext bekannten Pseudo-Dionysios Areopagita als erster ins Lateinische übersetzt, ihn damit der lateinischen Kirche zugänglich gemacht und auch den in Frankreich alsbald verbreiteten Kult des „Saint Denis“ ausgelöst.

Daß er den Neuplatonismus für die wahre Philosophie und letztlich auch für den Maßstab des Glaubens hielt, sieht man an seiner gegen die „Autorität“ der Kirche gerichteten These: „Keine Autorität soll dich von demjenigen abschrecken, was die Überzeugung aus der rechten vernünftigen Betrachtung lehrt. Die wahre Autorität steht nämlich nicht im Gegensatz zur rechten Vernunft, und auch die rechte Vernunft nicht zur wahren Autorität. Denn zweifellos fließen beide aus einer Quelle, nämlich der göttlichen Weisheit“. Und gibt es darüber Meinungsverschiedenheiten, so gilt: „Die Autorität ist aus der wahren Vernunft hervorgegangen, die Vernunft aber auf keine Weise aus der Autorität. Denn jede Autorität, die nicht von der wahren Vernunft bestätigt wird, erscheint als schwach“.⁶¹

Den Gottesbegriff definiert Johannes Scotus Eriugena zunächst als „Schöpfer“, genauer als „Schaffende Natur, die nicht geschaffen wird“ (*Natura quae creat et non creatur*). Dies „Schaffen“ klingt aristotelisch wie „*Energieia*“ – „beim Werke sein“ (später lateinisch als „*actus purus*“ übersetzt). Aber platonisch wird dann das Schöpfungswerk definiert. Zunächst als „geschaffene Natur, die schafft“ (*natura quae creatur et creat*), nämlich als die Schöpfungsideen und Urbilder aller Dinge bzw. als „*causae primordiales*“ für die wahrnehmbaren Dinge und lebendigen Kreaturen, die ihrerseits dann als „geschaffene Natur, die nicht schafft“ definiert werden. Soweit

⁶⁰ Johannes Scotus Eriugena, *Über die Einteilung der Natur*. ND der Ausgabe von 1870 in der Übersetzung von Ludwig Noack. Mit einer Vorbemerkung und einer Bibliographie von Werner Beierwaltes, 3. Aufl. Hamburg 1994.

⁶¹ Joh. Scotus Eriugena: *De divisione naturae*, hg. von Theodor Gale (1684), ND Frankfurt a. M. 1964, S. 420: „Nulla enim auctoritas te terreat ab his quae rectae contemplationis rationabilis suasio edocet. Vera enim auctoritas rectae rationi non obsistit neque recta ratio verae auctoritati. Ambo siquidem ex uno fonte, divina scilicet sapientia, manare dubium non est“. – „Auctoritas ex vera ratione processit, ratio vero nequaquam ex auctoritate. Omnis enim auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma videtur“.

entsprechen diese Definitionen der neuplatonischen Emanationslehre, die stets den Untergrund des Pantheismus gebildet hat, welcher dann auch von kirchlicher Seite dem Scotus Eriugena vorgeworfen wurde. Papst Honorius III verbot folgerichtig sein Werk im Jahre 1225.

Johannes Scotus Eriugena blieb aber bei dieser Schöpfergott-Definition nicht stehen, vielleicht gerade um dem Pantheismusvorwurf zu entgehen. Er fügt in seinem Werk nach einem 4. Kapitel „über den Menschen“ (de homine) noch eine vierte Definition einer „Natur, die weder schafft noch geschaffen wird“ (natura quae nec creat nec creatur) an.

Nach der Rangordnung der „Einteilung der Natur“ konnte man hierbei an das aristotelische „Me On“ (das Nicht-Sein) denken, welches ja als das gänzlich Formlose der reinen und höchsten Form entgegengesetzt ist, und was auch nach neuplatonischer Emanationsvorstellung die entschiedenste Gottesferne markiert.

Aber es läßt sich auch denken, daß er damit eine Gottesdefinition vorschlug, die den Gott in die weiteste Transzendenz gegenüber aller Schöpfung brachte, so wie es Epikur von den Göttern behauptet hatte, die in fernsten Zwischenwelten ewig dasein könnten, ohne sich in die Belange anderer Welten einzumischen. (Über Epikur berichtete Diogenes Laertius zum Abschluß seines auch damals bekannten Philosophiegeschichtswerkes über „Leben und Lehren der Philosophen“ sehr ausführlich!). So interpretiert, wäre der „ewige Gott vor aller Schöpfung“ definiert.

Falls Johannes Scotus Eriugena dies gemeint hat, hat er damit den Gott „vor der Schöpfung“ durch eine absolute Transzendenz zur Schöpfung und zur menschlichen Welt definiert. Aber diesen Gedanken zu erfassen, war offenbar seine Zeit noch nicht reif. Und sich dafür auf Epikur zu berufen wäre zugleich als eine noch größere Ketzerei erschienen, als es ihm die Kirche vorwarf.

Als weitere entschiedene Repräsentanten dieses Neuplatonismus können *Anselm von Canterbury* (1033 - 1109) und *Amalrich von Bene* (Amaury de Bène, um 1206 Lehrer der Theologie in Paris), gelten. Ersterer erweist Gott in seiner Schrift „Proslogion“ als den absoluten Superlativ, „quo maius cogitari nequit“, (über welchen hinaus nichts Größeres gedacht werden kann), in welchem höchstes Sein und höchste Denkbarkeit des allgemeinsten Begriffs schlechthin koinzidieren.

Man hat dies, wie gesagt, immer wieder - und möglicherweise er selber - als einen Gottesbeweis aufgefaßt (den sog. ontologischen, der das Sein aus dem Begriff folgere). Das läppische Gegenargument des Gaunilo, daß dann auch aus dem Begriff einer vollkommenen Insel ihr Dasein folgen müsse, verkannte schon damals das Wesen dieser neuplatonischen Argumentationsfigur: Weder folgt aus dem Denken oder aus einem Begriff das Sein, noch aus dem Sein das Denken, sondern Sein und Denken sind dasselbe (das ist die parmenideische Wurzel des ganzen Alt- und Neuplatonismus). Es geht nicht um einen ableitenden Beweis, sondern um den Aufweis einer allgültigen definierten Beweisgrundlage, der Arché. Und wenn diese gesichert ist, dann erst folgt aus ihr auch, daß, wenn man den Begriff einer Insel sinnvoll denken kann, sie auch existiert. Denn woher sollte man jemals eine Vorstellung von einer Insel erlangen? Ob man aber „Vollkommenheit“ mit „Insel“ sinnvoll zusammenbringt, das dürfte auch jetzt noch eine Frage sein.

Amalrich von Bene zieht die entschiedenste Konsequenz aus Pseudo-Dionys und Eriugena: Gott ist „Wesen und Sein aller geschaffenen Dinge“ (deum esse essentiam omnium creaturarum et esse omnium), alles ist eins, und dieses Eine ist Gott. Es ist die pantheistische Konsequenz. Die Kirche hat nicht nur seine Schriften vertilgt, seine Lehre mehrfach verurteilt, seinen Leichnam noch postum geschändet, sondern auch seine Anhänger, die Amalrikaner, und die ähnlich denkenden Katharer und Albigenser mit Feuer und Schwert auszutilgen versucht.

b. Auf der extremen Gegenseite stehen die radikalen Aristoteliker. Für sie ist die Natur als Inbegriff der einzelnen körperlichen Dinge die Arché geworden, aus der sie nun alles ableiten und „natürlich“ erklären. Die Natur als Gesamt körperlicher Dinge ist aber von Aristoteles wesentlich durch die Materie bestimmt worden. So wird die „erste Materie“ (prote hyle, prima materia) zur Arché.

Daraus ergeben sich zwei Argumentationsstrategien hinsichtlich des Gottesproblems: Gott ist selber die erste Materie. Diesen Weg schlug *David von Dinant* (gest. nach 1210) ein, der nach dem Zeugnis des Albertus Magnus behauptete: „Gott, Materie und Geist sind nur eine Substanz“ (Deus et Hyle et mens una sola substantia sunt). Auch dies läuft auf einen Pantheismus hinaus. Da aber die prima materia nach Aristoteles „das Unbestimmte“ oder „Nichts“, griech. me on) ist, läuft diese Gottesbestimmung auch auf „negative Theologie“ hinaus und gilt als moderne Bestätigung der neuplatonischen. So hat man denn auch David von Dinant zu seiner Zeit für einen Gesinnungsgenossen des Amalrich gehalten. Die Gottesbestimmung als „reines Nichts“ wird von da an die Hauptformel mystischer Gotteserfahrung.

Die andere Strategie ist, den Unterschied von Gott und Natur aufrecht zu erhalten. Dann muß Gott von der Natur her abgeleitet und erklärt werden. Das, was dann Gott genannt wird, ist nicht mehr metaphysische Arché, sondern wird von der neuen Arché Natur her bewiesen. So kommt es in der Scholastik überhaupt zur Erscheinung solcher Gottesbeweise.

Aber hier gibt es wieder nur zwei Möglichkeiten: Entweder ist Gott das Übernatürliche, Außernatürliche, oder es kann ihn überhaupt nicht geben. Und diese Möglichkeit wird nun von den nominalistischen Naturwissenschaftlern ausgelotet. Für die einen wird Gott zum Lückenbüßer ihres naturwissenschaftlichen, d. h. aristotelischen Weltbildes. Das den Naturzusammenhang sprengende Wunder wird seine Offenbarung. Naturforschung wird im gleichen Zuge negative Theologie, da sie den Ort und die Gestalt des Wunders alleine und kompetent vom Natürlichen abzugrenzen versteht. Für die anderen gehen die Gottesbeweise negativ aus. Sie beweisen, daß man nur „Natürliches“ beweisen kann, und damit auch, daß man das, was die Neuplatoniker Gott genannt hatten, nicht beweisen kann. Das wird der neue positive Begriff vom Glauben: Glauben muß man, was man nicht beweisen kann.

Da aber die Naturwissenschaftler der Scholastik zumeist auch Theologen sind, ziehen sie den Glauben vor. Spätere werden den Weg des David von Dinant einschlagen. Den Glauben verschmähend, machen sie die Naturwissenschaft selbst als neue Archeologie zur eigentlichen Theologie. Das wird zu einer Wurzel des modernen naturwissenschaftlichen Materialismus.

c. Die harmonisierende Position zwischen den Extremen nehmen *Albertus Magnus* und *Thomas von Aquin* ein. Mit aristotelischer Logik und Naturwissenschaft beweisen sie Gott, daß er ist. Mit platonischem Glauben übernehmen sie von den Vätern, wie er ist. Die „fünf Wege“ (quinque viae, in der *Summa theologiae* I, q.2 a.3) des Thomas laufen ersichtlich am Leitfaden der aristotelischen Vier-Ursachen-Lehre. Gott ist erster unbewegter Beweger, letzter Zweck (Vollkommenheit) und höchste Form (Sein). Man beachte, wie leicht sich daraus auch ein „Trinitätsbeweis“ hätte führen lassen! Da es sich bei der Trinität aber um das Spezifikum der christlichen Theologie im Unterschied zur jüdischen und islamischen handelte, zog es Thomas vor, die Trinität für einen Glaubensgegenstand zu halten. Gott ist außerdem erstes Glied der Beweiskette und Maß aller Notwendigkeit. Die vierte aristotelische Ursache aber begründet den Unterschied Gottes zur Schöpfung: Gott hat die Welt aus Nichts (aus der *prima materia*) geschaffen. Und nichtige Materialität bleibt die Signatur der Schöpfung. Wie Gott sich aber zum Nichts bzw. zur Materie verhält, das ist wiederum Glaubenssache, denn ein Beweis in dieser Sache konnte nur auf den pantheistischen Weg des David von Dinant führen.

Um aber die Konsequenz des Amalrich zu vermeiden, daß Gott als höchstes Sein (Form) mit seiner Schöpfung wesensgleich sein könnte, wird die neuplatonische Seinskaskade terminologisch neu formuliert: Die „Analogia entis“ (thomistische Auslegung des aristotelischen „pollachos legetai“ der spezifischen Kategorien des allgemeinsten Seinsbegriffs) verbürgt Gleichheit und Ungleichheit zugleich. Und das ist zwar logisch widerspruchsvoll, aber eben deswegen zu glauben.

Der Protest des *Johannes Duns Scotus* (ca. 1270 – 1308) ließ nicht lange auf sich warten. Er stellt der thomistischen Analogie des Seins die „Univozität des Seins“ gegenüber. Dies bedeutet, daß die Kategorien der Substanz und der Akzidentien das Merkmal des Seinsbegriffs als identisches Merkmal enthalten und es nur „pollachos“ durch spezifische Differenzen ergänzen. Alle Qualitäten, Quantitäten, Relationen und Modalitäten sowie Raum und Zeit besitzen nach dieser Lehre sämtlich denselben Seinscharakter wie die Substanzen. Ihr gemeinsamer Seinsbegriff ist ebenso wie bei Anselm zugleich das Wesen Gottes. Dieses aber legt Duns Scotus nach augustinischer Weise als göttlichen Willen aus. Es ist nicht durch den Intellekt zu erfassen: „Voluntas est super intellectu“ (Der Wille steht über der Vernunft) und muß daher im Glauben hingenommen werden.

§ 24 Das Universalienproblem

Es ist wohl das bekannteste scholastische Problem, und an ihm scheiden sich noch heute die Geister bzw. die Metaphysiker.

Die Universalien sind Allgemeinbegriffe, platonische Ideen, aristotelisches "katholou".

a. Die Neuplatoniker identifizieren sie mit dem Sein: je allgemeiner der Begriff, desto mehr Sein, desto wirklicher sein Inhalt. Seit *Porphyrius*, dem Vermittler und Interpreten des aristotelischen Organons ist die logische Begriffspyramide zugleich Seinspyramide. Nach *Augustinus* sind sie Inhalt der göttlichen Memoria, „Gedanken Gottes vor der Schöpfung“. Die Schöpfung aber besteht aus Dingen (res) nach neuplatonischer Vorstellung nur insofern und solange, als diese Anteil (methexis, participatio) an diesen Universalien haben, und zwar durch den Seinsfluß, die „creatio continua“ aus der göttlichen Seinsquelle. Das Licht und die Quelle sind für dies Verhältnis Erklärungsmodelle.

b. Für die neuaristotelischen Antipoden der Neuplatoniker sind die einzelnen Dinge (res) das Sein. Wir nennen das noch jetzt mit ihrem Ausdruck „Realität“. Begriffe, Ideen, Universalien sind entweder selbst Dinge, real, oder es gibt sie nicht. Real sind sie als Zeichen, die für die einzelnen Dinge stehen (supponunt), geschriebene oder gesprochene Wörter (flatus vocis) der Sprache. Aber sie können auch materielle Sinneseindrücke (species impressae) in der Seele sein, genauer: in ihrem körperlich-materiellen Substrat. Als reale Bilder in der Seele bilden sie entweder die einzelnen Dinge selbst oder das, was vielen von ihnen oder gar allen gemeinsam ist, ab. Wie die Sprachlaute dies leisten sollen, das hat man sich nach Platons Dialog „Kratylos“ vorzustellen. Später nennt man es „onomatopoetisch.“ oder „wau-wau-theoretisch“. Für die Schriftzeichen verweist man gerne auf die Hieroglyphen und die chinesischen Zeichen, oder noch moderner auf die mathematischen Symbole. Doch wird man nicht erwarten, daß der scholastische Aristotelismus auf Anhieb klärte, wie solche realen Abbilder das Gemeinsame am vielen Besonderen darstellen. Es ist noch heute ein Dunkelfeld semantischer Forschung, auf dem selbst noch der konsequenteste Klärungsversuch des George Berkeley umstritten ist.

Der aristotelische Nominalismus tastet sich mühsam zu einer Bedeutungslehre vor, nach der Zeichen oder in der Seele selbst durch Abstraktion gebildete („abstractive“), „sekundäre Denkkakte“ (intentiones secundae) als Abbilder der Dinge in der Seele (intentiones primae) diese einzelnen Dinge „vertreten“ oder „für sie stehen“ (supponunt) könnten. Daß sie dies leisten können, setzt aber die von den Aristotelikern entwickelte Suppositionslehre voraus.

Dies lenkt zwar den Blick der Logiker auf die reinen Extensionen der Begriffe, die eben das ausmachen, was der Begriff „unter sich faßt“ bzw. was er vertritt oder wofür er steht (supponit), aber umso mehr läßt er im Dunkeln, was es mit der Bedeutung (intensio) der Begriffe auf sich hat. Nach dem realistischen Ansatz müßte auch die Bedeutung ein Ding sein, aber offensichtlich unterscheidet sie sich sehr wesentlich von anderen Dingen. *Wilhelm von Ockham* nennt sie daher „ein

gewisses Gebilde“⁶². Er läßt somit diese Frage offen. Wichtig ist aber, daß die Bedeutungen als fiktive oder, wie man heute sagen würde, künstliche Gebilde keinen notwendigen oder eindeutigen Bezug mehr auf die Dinge haben, für die sie stehen. Sie sind „willkürliche“ Bildungen.

Dies wiederum entspricht der allgemeinen nominalistischen Voraussetzung, die sich darin dem augustinischen Voluntarismus anschließt: Wie Gott die Welt aus purem Willen geschaffen hat, so daß sie keine „rationale“ Struktur aufweist, so erzeugt sich auch der Mensch „willkürlich“ eine Zeichen- und Bedeutungswelt, die mit der realen Dingwelt nur in einem fiktiven und willkürlichen Zusammenhang steht. Deshalb wird dieser Standpunkt auch mit Recht derjenige genannt, gemäß welchem die Universalien „nach den Dingen“ stehen (*Universalia post res*).

Man beachte aber, daß das „nach“ (*post*) nur einen zeitlichen Unterschied meinen kann. Die Bedeutungen werden im Anschluß an die sinnliche Wahrnehmung der Dinge gebildet. Läßt man die Zeit aus dem Spiel, so verschwindet auch die Differenz zum neuplatonischen „vor“ (*ante*), und damit der Unterschied zwischen dem extremen Nominalismus-Realismus und dem neuplatonischen sogenannten Ideen-Realismus. Beide setzen die Bedeutungen „neben“ die Dinge.

c. Bahnt sich so in den Extremen schon gleichsam von selbst die Übereinstimmung an, so fällt es der vermittelnden Position der „gemäßigten Realisten“ (wie man die Position des *Thomas* und seiner Schule genannt hat) umso leichter, diese Übereinstimmung auszusprechen. Sie gibt den Neuplatonikern und den Nominalisten (bzw. Terministen) beiderseits recht und formuliert in altaristotelisch-rationalistischem Sinne noch eine mittlere Position, die die ein-eindeutige und notwendige Übereinstimmung und Entsprechung von Bedeutung und Ding herstellt.

Albertus - nach dem Vorgang des Avicenna im „Buch der Genesung“ (*kitab as-sifa كتاب الصفة*) spricht die Konkordienformel aus:

„Es gibt drei Gattungen von Formen (Universalien): die eine nämlich existiert vor dem Ding, das ist die Form-Ursache; ... Die andere ist diejenige Gattung von Formen, die in der Materie fluktuiert; ... Die dritte Gattung aber ist diejenige, welche durch den abstrahierenden Geist von den Dingen getrennt wird“⁶³

Damit werden die aristotelischen Wesensprinzipien als Formanteil, der sich im Ding mit der Materie, „konkretisiert“ (d. h. „zusammenwächst“), das *al to ti en einai*, wieder in ihre Rechte eingesetzt. Und die Begriffsbildung, die Herstellung der Bedeutungen (*post rem*) erhält gemäß altaristotelischem Wahrheitskriterium ihr Richtmaß. Echte Bedeutungen und Begriffe sind nur die, die nicht willkürlich, sondern notwendig und eindeutig das „Wesen der Sache“ abbilden und darstellen.

⁶² „Universale...est per abstractionem, quae non est nisi fictio quaedam“, in: Wilhelm von Ockham, *Super quatuor libros sententiarum*, Lyon 1495, I d2, q. 8.

⁶³ „Resultant tria formarum genera: unum quidem ante rem existens, quod est causa formativa; ... aliud autem est ipsum genus formarum, quae fluctuant in materia; ... tertium autem est genus formarum, quod abstrahente intellectu separatur a rebus“, in: *Albertus, De natura et origine animae* I. c. 2.

Thomas formuliert in diesem Sinne das klassisch gewordene Wahrheitskriterium:

„Wahrheit im Denken ist die Übereinstimmung des Denkens und der Sache“.⁶⁴

Den Ideen im Geistes Gottes (*ante res*) aber schreibt er ihre eigene substanzielle Wahrheit zu, die ihrerseits das Richtmaß der *Adaequanz* zwischen geschaffenen Ding und gedachter Bedeutung ist. Man wird freilich nicht verkennen, daß diese schöne Trinität der Universalien *ante*, *in* und *post rem* recht mystisch bleibt. Wird sie als Einheit gedacht, so läuft sie auf die neuplatonische Position hinaus. Dann aber stellt sich nur wieder die alte Frage nach dem Verhältnis der Ideen zu den („phänomenalen“) Dingen.

Das epochale Resultat des Universalienstreits besteht daher auch nur darin, die Realität der Dinge als Inbegriff von Natur gegen die Ideen, Bedeutungen und Universalien gesetzt zu haben. Und dies in so nachhaltiger Weise, daß man sich daran gewöhnt hat, die platonisch-neuplatonische Position gar als „Ideen-Realismus“ zu bezeichnen, so, als ob hier die Ideen selber zu Dingen gemacht worden seien. Das darf man getrost eine philosophiegeschichtliche Perfidie nennen, die nachmals jeden Idealismus mit dem Ruch des Verrückten und Absonderlichen belastet hat.

Sieht man von dieser scholastischen Verschiebung der Bewertungsgrundlagen ab, so handelt es sich in der Sache nur um die Repristination des alten aristotelischen Standpunktes. So ist es auch kein Wunder, daß die neuzeitliche Metaphysik die ganze kritische Arbeit des Neuplatonismus gegenüber dem aristotelischen Dingbegriff wiederholt, nur in anderen Begriffen.

§ 25. Das Individualienproblem.

Es stellt die Kehrseite des Universalienproblems dar, denn es handelt sich um die Frage, was die Besonderheit, Einzelheit der Dinge ausmacht, die der aristotelische Realismus schlicht voraussetzt, um dafür das Allgemeine und Gemeinsame zum Problem zu machen.

a. Für den Neuplatonismus, der sich in der Scholastik durchaus der aristotelischen *Termini* bedient, ist jede „Form“ zugleich ein Einzelnes, Individuelles, wie es auch für die platonischen Ideen galt. Aristotelische Formen, als Begriffe gedacht, sind im

⁶⁴ „Veritas intellectus est adaequatio intellectus et rei“, in: Thomas von Aquin, *De veritate* I, 2.

Neuplatonismus geistige Wesenheiten, „wahres“ und eigentliches Sein, und jede Idee daher individuell. Die Logisierung des Ideenzusammenhangs nach Gattung, Arten und Individuen durch Porphyrios (in der Einleitung in das aristotelische Organon) hatte schon gezeigt, daß die unteren komplexere (an Zahl der Merkmale reicheren), die oberen jeweils einfachere Ideen bzw. Begriffe sind. Die Komplexheit der unteren Ideen beruht darauf, daß die allgemeineren Ideen in ihnen enthalten sind (platonische methexis). Nach dieser Logik werden die untersten Individuen wegen der unüberschaubaren Vielheit ihrer Merkmale „ineffabile“ (unaussprechbar). Ihre Eigennamen erlauben nur ihre Benennung, aber keine Definition mittels ihrer Merkmale.

Das Verhältnis von oberen allgemeineren und unteren spezielleren Ideen wird von den Neuplatonikern noch nicht in einer formalen Begriffslehre erfaßt. Aber es liegt von Platon her auch der (aristotelischen) formalen Begriffslehre in ihrer Unterscheidung von Bedeutung (Intension bzw. Merkmalskomplex) und Umfang (Extension) der Begriffe zugrunde. Jede Idee, als Begriff bzw. als „Universale“ erfaßt, ist für die Neuplatoniker zugleich auch individuell, denn sonst könnte sie nicht als „Einheit“ verstanden werden. Aber sie umfaßt als diese Einheit zugleich auch viele andere ideelle Einheiten in ihrem Umfang. Die unteren Ideen bzw. Begriffe gehen aus ihr „evolutionär“ hervor, wobei sich ihr Bedeutungsgehalt als (aristotelisch gefaßte) Menge von „generischen Merkmalen“ den Ideen bzw. Begriffen in ihrem Umfang mitteilt. Nur die untersten Ideen in der Ideenpyramide, die die genannte „ineffable“ Menge an Bedeutungsmerkmalen besitzen, beschränken ihren Umfang auf eine einzige Idee, die durch einen Eigennamen – wie „Platon“ oder „Sokrates“ – bezeichnet wird.

Wichtig dabei ist, daß also die logische Unterscheidung von Inhalt und Umfang bzw. von Intension und Extension der Begriffe in der platonischen Koinonie (Gemeinschaftlichkeit) der Ideen angelegt ist. Alles, was im Umfang einer Idee liegt, weil es aus ihr evoluiert bzw. emaniert ist, ist selbst auch Idee und hat an ihrer Ursprungsidee Anteil (methexis). Und dies bis hinunter zu dem ineffablen ideellen Charakter der Einzelwesen wie Platon und Sokrates. Und da es sich bei den Ideen um das „wahre Sein“ handelt, behaupten die Neuplatoniker auch, daß alle evoluierten niederen Ideen jeweils auch weiterhin in ihren oberen allgemeineren Ideen „enthalten“ seien. Man sagt es noch heute so: alles was im Umfang eines Begriffes liegt, ist in ihm „enthalten“.

Johannes Duns Scotus (um 1270 - 1308), mit der aristotelischen Termlogik seiner Zeit bestens vertraut, hat diese Bedeutungs- und Umfangsverhältnisse der Ideen bzw. Begriffe genauer zu erfassen versucht. Er faßt die Komplexion der Bedeutungsmerkmale eines Begriffs als ihre "Washeit" (quidditas) zusammen - diese entspricht dem aristotelischen "Wesen der Sache" - und läßt sie durch die „Diesheit“ (haecceitas), welche das „Dasein“ als Einzelnes, Besonderes, Individuelles verbürgt, bestimmt sein. Die Diesheit bzw. Haecceitas tritt für jede Idee bzw. jeden Begriff an die Stelle der aristotelischen spezifischen Differenz. Dadurch werden auch die untersten „konkreten“ Begriffe, die sich gleichsam hinter den Eigennamen verbergen, „effabel“, d. h. bestimmt und aussagbar⁶⁵. Der jeweilige

⁶⁵ Vgl. Joh. Duns Scotus, *Quaestiones subtilissimae super libros metaphysicorum Aristotelis Liber VIII*, q. 13, n. 9.

Eigenname, wie „Platon“ oder „Sokrates“ wird zugleich Bezeichnung ihrer spezifischen Differenz, die diese Individuen von allen anderen unterscheidet.

Die Diesheit bezeichnet aber auch die spezifischen Differenzen aller höheren und allgemeineren Ideen bzw. Begriffe. Und darauf beruhte auch schon das Argument des Anselm von Canterbury, daß gerade auch die „höchste Idee bzw. der allgemeinste Begriff, über den hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“ so bestimmt und deshalb eine Einheit und „dasein“ mußte.

b. Dem aristotelischen Nominalismus ist dagegen nur jedes sinnlich wahrgenommene Ding ein individuelles, und nur Dinge können individuell sein. Aristoteles nannte die Dinge Substanzen (*ousia*, *res*), und wir nennen sie auch jetzt noch gerne so. Man tut gut, sich daran zu erinnern, daß Aristoteles in dieser Beziehung den demokriteischen Atomismus rezipiert hatte: Das Einzelne und Besondere ist eben das, was nicht weiter „aufgespalten“, „atomisiert“ werden kann (individuum = *atomon*). Solches ist aber nur das, was durch schlichte sinnliche Wahrnehmung als Ding erkannt wird. Keineswegs gilt es bei den Aristotelikern – und im Gegensatz zu den Neuplatonikern – für zu denkende Begriffe bzw. Formen (die Universalien), die nur „allgemein“ sind. Aristoteles hatte diese Formen bzw. Begriffe von Substanzen „zweite Substanzen“ genannt. Und das führte gelegentlich dazu, daß man die ersten und die zweiten Substanzen verwechselte, vermischte oder gar identifizierte. *Wilhelm von Ockham* prägte für diese ersten Substanzen die Formel, daß „jedes Ding durch sich selbst ein Einzelding“ sei.⁶⁶

Die Dinglichkeit der Dinge aber beruht bei den Aristotelikern ausschließlich auf ihrer Materialität, mit der sie die selber materiellen Sinne affizieren. Die Dinge sind immer viele und individuelle Dinge, und hinter diese kann nicht zurückgefragt werden. Hier liegt die Wurzel für alle spätere Rede von den „Dingen an sich“. Dies beleuchtet noch einmal von dieser Seite, warum die aristotelischen Nominalisten die Universalien – als das Gegenteil des Individuellen und Dinglichen – entweder selber zu einem einzelnen Ding – *flatus vocis* oder Zeichen – machen mußten oder es hinwegskamotierten.

c. Die Individualienfrage wird zum Problem dadurch, daß die beiden kontroversen Individuenkonstitutionen durch die begrifflichen Formen, wie bei den Neuplatonikern, oder durch die Materie, wie bei den Nominalisten, auf einen Nenner gebracht werden sollen.

Dies geschieht wiederum maßgeblich bei *Thomas von Aquin* durch eine Sphärenteilung und durch die Zuweisung des nominalistisch-aristotelischen Individualitätsbegriffs zum einen, und des neuplatonischen zum anderen Teil dieser Sphären. Mit den Nominalisten behauptet Thomas die Materie als Individuationsprinzip. Aber für ihn ist es eine je schon (formal) bestimmte Materie, die er „*materia signata*“ oder noch genauer „*materia quantitate signata*“ nennt.⁶⁷

Damit wird aber eine Form, nämlich eine „abgemessene Quantität“ (*quantitas dimensiva*) in ihrem Bezug zur Materie zum Form und Materie verknüpfenden

⁶⁶ Wilhelm von Ockham: „Quaelibet res singularis se ipsa est singularis“, in: *Super quatuor libros sententiarum* I d. 2 q. 6.

⁶⁷ Thomas von Aquin, *De ente et essentia* 2; *Summa theologiae* III q. 77 a. 2 c.

Individuationsprinzip. Dieses Individuationsprinzip ist eingeschränkt auf den Bereich der körperlich-sinnlichen Dinge. Ganz neuplatonisch ist es jedoch, wenn Thomas neben den sinnlich wahrnehmbaren Dingen auch materielle individuelle Formen, eben die neuplatonischen geistigen Gebilde annimmt. Diese nennt er „*formae separatae*“ d. h. „abgetrennte Formen“. Ersichtlich sind es zugleich die Universalien. Und damit übernimmt er die neuplatonische Lehrmeinung, daß auch die Gattungen und Arten zugleich Individuen sind. In der neuplatonischen Seins-hierarchie fungieren sie als Engel, Geister und als Göttliches selber. Bei Thomas sind die „abgetrennten Formen“ zugleich auch die Begriffe für die nach dem Tod vom materiellen Körper getrennten Seelen, die dann unsterblich bleiben.

Es liegt auf der Hand, daß eine solche Vermittlungstheorie mit dem Verhältnis an der obersten Seinsspitze nicht mehr „logisch“ zurechtkommt. Wenn auch das oberste Sein als einfachste separate Form gedacht wird, ist es selber Individuum - das führt aber zum jüdischen und islamischen Gottesbegriff. Als Trinität gedacht, kann es nur drei Individuen umfassen - das führt zum Tritheismus, einer immer wieder verurteilten christlichen Häresie. Und dies dürfte ein weiterer Grund dafür sein, daß Thomas die Trinitatsfrage dem Glauben, nicht der rationalen Einsicht zuweist. Die Gottesdefinition als „Dreiheit in der Einheit“ bzw. die „Einheit in der Dreiheit“ ist eines der wichtigsten Dogmen des Christentums, und es ist wie alle Dogmen daher eine *contradictio in terminis*. Daß die Mathematik dies für alle Zahlen gelten läßt (z. B. ist auch die Zahl 4 mathematisch eine „Vierheit in der Einheit bzw. eine Einheit in der Vierheit“) erweist den „dialektischen Charakter“ des mathematischen Denkens.

Die thomistische Vermittlungsposition wurde das Muster der meisten späteren Individuenbegriffe, die den Kunstgriff der *coincidentia oppositorum*, sprich des Zusammenfalles von Universalem und Einzelnem im Individuenbegriff als selbstverständlich behaupten. Seit der Renaissance wird der Mensch paradigmatisches Individuum. Als solches wird er einerseits durch seine sinnlich-körperliche Faktizität, andererseits durch seine geistig-bewußte Teilhabe an den Universalien, den Bildungsgehalten der Kultur definiert. Und dieses Paradox wird in der Gegenwart zur Perversion: In seinem innersten Bewußtsein das Individuellste suchend, findet der Mensch nur Allgemeinheiten - wie könnte es anders sein! Seine körperliche Individualität verleugnend, stilisiert er sich (durch Hunger, Sport, Kosmetik und Chirurgie) zum allgemeinen Typ.

d. Die radikalen Aristoteliker, gewöhnlich auch Terministen oder Nominalisten genannt, haben das Individualienproblem vor allem in der Suppositionslehre behandelt. Diese setzt ersichtlich die realistische Unterscheidung von Begriff und Gegenstand voraus. und deutet das Verhältnis beider als ein Abbildungs- oder Repräsentationsverhältnis.⁶⁸

Nun hatte *Petrus Hispanus* (ca. 1220 – 1277, Papst Johannes XXI) in seinem das nominalistische Denken und seine Logik beherrschenden Logik-Lehrbuch⁶⁹ die

⁶⁸ Zur Suppositionslehre vgl. J. Pinborg und S. Meier-Oeser, Art. „Supposition“ in: J. Ritter und K. Gründer (Hg.), *Hist. Wörterbuch der Philosophie*, Band 10, Basel 1998, Sp. 652 – 660, sowie B. Kible, Art. „Suppositum“, *ibid.* Sp. 660 – 664.

⁶⁹ *Petrus Hispanus: Tractatus called afterward Summulae Logicales*, hgg. v. de Rijk, Assen 1972.

Begriffe (*termini*) als „*compositi ex voce et significatione*“ (zusammengesetzt aus Wortzeichen und Bedeutung) definiert.

Was das Zeichen beim Begriff ist, darüber gibt es keinen Zweifel. Es ist ein Wortlaut oder ein Schriftzeichen (*vox*) einer Sprache oder auch ein rein formales logisches Zeichen, wie sie schon Aristoteles als alphabetische (oder zugleich Ziffernzeichen) eingeführt hatte. Zeichen aber dienen dazu, auf etwas anderes zu verweisen, sonst sind sie eben keine Zeichen. Sprachliche und logisch-formale Zeichen aber verweisen auf eine zu denkende bzw. zu erinnernde Vorstellung.

Die Bedeutung (*significatio, intensio*) des Begriffs ist, wie Aristoteles in seiner Schrift *Peri hermeneias* (*De Interpretatione*) gesagt hatte, eine solche gedankliche Vorstellung von einem Ding bzw. einer Substanz. Und es ist diese gedankliche Vorstellung, von der die Suppositionslehre behauptet, daß sie das sinnlich wahrgenommene (oder erinnerte) Ding repräsentiert, indem es für es steht bzw. supponiert.

Der lateinische Terminus *suppositio* ist die Übersetzung des griechischen *hypostasis*. Beides bedeutet „Unterstellung“, das uns auch im heutigen Sprachgebrauch erhalten geblieben ist. Man unterstellt, daß in Reden und Behauptungen „über etwas“ geredet wird, und daß explizite Behauptungen zunächst einmal wahr sind – falls nicht ihre Falschheit nachgewiesen werden kann. Die scholastische Suppositionslehre wird daher im Zusammenhang der trivialen Disziplinen Rhetorik, Grammatik und Logik gemeinsam entwickelt. Aber sie konzentriert sich dabei auf das Verhältnis der Begriffe in sprachlichen Sätzen und logischen Urteilen zu der „unterstellten“ Wirklichkeit. Rudolph Goclenius hat es in seinem Lexikon von 1613 gut auf den Punkt gebracht: „Suppositionen, griechisch Hypostasen, sind Aussagen, von denen man in den Wissenschaften bei der Aufstellung von Beweisen annimmt, daß sie wahr seien, so daß sie nicht durch anderes bewiesen werden müssen. Man nennt sie Wissenschafts- und Beweisprinzipien.“⁷⁰ Das ist gewiß auch auf die Prämissen von syllogistischen Schlüssen und „axiomatische“ Beweisvoraussetzungen gemünzt. Aber die so plausibel klingende Definition der „Unterstellung“ sagt auch deutlich genug, daß dabei die Unterstellung selbst an die Stelle von Beweisunterlagen tritt. Und genau dies haben die realistischen Nominalisten weidlich ausgenutzt, um sich eines Beweises für die Realität der extramentalen Dinge zu entledigen. Man könnte sagen: *stat pro ratione suppositio!*

Aber dies ist mit Problemen belastet, die die scholastische Suppositionslehre aufgeworfen hat, und die sich bis in die heutigen Ausgestaltungen der logischen Semantik fortgepflanzt haben. Dazu gehört schon die Meinung, daß ein Zeichen auch dann ein Zeichen bleibt, wenn es auf sich selbst – und gerade nicht auf etwas anderes – verweist. Das Paradebeispiel der Nominalisten ist das Wortzeichen „*homo*“ (Mensch), das in der sogenannten „materialen Supposition“ eben das Wort „*homo*“ selbst bedeuten soll. Evident ist diese materiale Supposition aber eine *contradictio in terminis*. Sie definiert etwas als Zeichen, was gerade in seiner Selbstbezüglichkeit (sog. *Ipsoreflexivität*) kein Zeichen sein kann, weil es nicht auf etwas anderes als es selbst verweist und somit überhaupt keine Verweisungsfunktion besitzt. Die Scholastiker haben diesen Widerspruch in der Suppositionslehre nicht bemerkt. Ebenso wenig aber auch moderne Semantiker, bei denen diese

⁷⁰ Rudolph Goclenius, *Lexicon Philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, Frankfurt 1613, ND Hildesheim-New York 1980, S. 1107: „*Suppositiones Graece hypostases, sunt pronuntiata, quae in scientiis vel demonstrationibus conficiendis ponuntur esse verae, ita ut non per alia demonstrantur. Dicuntur principia scientiae et demonstrationis*“.

materiale Supposition als „ipsoflexive Relation“ allgemein zur formalen Darstellung von Identitäten verwendet wird.

Das Problem dabei ist, wie die Supposition überhaupt etwas „vorstellen“, „abbilden“ oder „repräsentieren“ kann, wenn das Supponierte (das Suppositum bzw. die Res oder auch das Ding an sich) grundsätzlich nur als gedachte Vorstellung in einem mentalen Akt zu haben ist. Denn im Falle einer direkten sinnlichen Wahrnehmung entsteht diese Vorstellung durch und in der Wahrnehmung selber und ist von einem sogenannten wahrgenommenen Ding oder Gegenstand in keiner Weise unterscheidbar. Und hört die Wahrnehmung auf, so bleibt die Vorstellung ggf. als Erinnerung bestehen. Solche Erinnerungen aber kann man allenfalls mit Wahrnehmungen, keinesfalls aber mit Gegenständen vergleichen, an die sie erinnern. Insofern kann es auch kein Kriterium für eine repräsentierende oder sogar abbildende Entsprechung von Vorstellungen und Dingen geben. Wilhelm von Ockham hat das vielleicht bemerkt, indem er in seinen Frühschriften dazu die These vertrat, daß die vorstellungsmäßigen Supponentien geradezu „Fiktionen“ seien, eben weil man von den Substanzen „außerhalb“ (extramental) gar nichts wissen könne, vielmehr an sie glauben müsse.

Die Lösung des Problems sahen die nominalistischen Logiker aber im allgemeinen darin, daß sie die Bedeutung der Begriffe mit den Dingen bzw. Substanzen identifizierten, aus welchen ja nach Aristoteles überhaupt die Wirklichkeit bestehe. Und das entsprach ersichtlich dem Prinzip des Ockham'schen Rasiermessers, die Gesichtspunkte zur Erklärung möglichst zu vermindern. Das Suppositionsverhältnis wurde dadurch zu einem Verhältnis von Zeichen und Gegenständen bzw. Dingen, gleichsam ohne den Umweg über die Wahrnehmung und Erinnerung eines lebendigen Bewußtseins zu nehmen. Die mentalen Vorstellungen und Erinnerungen als Bedeutungen (Intensionen), von denen Aristoteles gesprochen hatten, wurden dabei geradezu überflüssig. Sie wurden als „beliebige“ (d. h. fiktionale) subjektive Zutaten aus dem vorgeblich objektiven „semantischen“ Verhältnis von Zeichen und Wirklichkeit ausgeschieden. Das ist bis heute so geblieben, wie man am deutlichsten an G. Freges vielzitiertem Beispiel für dies Verhältnis sieht. Frege definierte bekanntlich den Planeten Venus als (objektive) „Bedeutung“ der (nach seiner Meinung sogar auf einem Irrtum beruhenden) Wortzeichen „Morgenstern“ und „Abendstern“.

Es dürfte gerade diese Version des Suppositionsverhältnisses als Verhältnis von Zeichen als „realem“ Ding und Bedeutung als ebenso realem Ding bzw. als materieller Substanz gewesen sein, die das Interesse der wesentlich realistischen neuzeitlichen Ontologen und Erkenntnistheoretiker auf die scholastische Suppositionslehre zurückgelenkt hat. Das verbindende Element zwischen nominalistischer Begriffslogik und modernem Realismus besteht gerade in der Überzeugung, daß die Wirklichkeit schlechthin aus individuellen Substanzen bestehe, und daß daher alle Welterklärung auf das Individuelle (sei es das Atom oder seine subatomaren Letztelemente, oder sei es das makroskopische Individuum) zurückzugehen habe. Am deutlichsten kommt das in der modernen sogenannten Mereologie (Reduktionslogik des Komplexen auf letzte „Teilchen“) zum Ausdruck.

Es lag in der Tendenz des ockhamschen Nominalismus und seines Gebrauchs des „Rasiermessers“, das Verhältnis von Zeichen und Wirklichkeit noch sparsamer zu gestalten. Begriffe bzw. Termini wurden mit dem Zeichen identifiziert, und das Zeichen selbst, zumal ein formales logisches Begriffszeichen, sollte die Bedeutung irgendwie enthalten oder ausdrücken. Seine Verweisungsfunktion aber wurde auf den Begriffsumfang bezogen. Dies war die neue Lösung des Problems, wie man die im Realismus vorausgesetzte Wirklichkeit

direkt durch die Begriffe gleichsam erfassen und überhaupt erreichen sollte. Gab es überhaupt Zeichen, so sollten sie ihren „Sinn“ (wie später Frege definierte) in sich tragen und mittels ihrer Extension auf die Wirklichkeits-elemente verweisen. Die Extensionen wurden dabei quantifiziert. Die Verweisung der Zeichen richtete sich auf einen, einige, alle oder keinen Gegenstand. Und diese Suppositionsverhältnisse suchte man in zahlreichen Unterscheidungen von „formalen“ Suppositionsarten und Suppositionsmodi festzustellen.

Diese nominalistische Deutung des Suppositionsverhältnisses ist in der neuzeitlichen Logik und in der modernen Semantik erhalten geblieben. Sie dient den Realisten immer noch als logisches Hauptargument und Beweismittel dafür, daß man mittels der Begriffe als zeichenmäßig objektivierten „Bedeutungen“ (Intensionen) unmittelbar die (sogenannten extramentalen) realen Dinge in der Wirklichkeit als Begriffsumfänge (Extensionen) erfassen und abbilden könne. Geradezu dogmatisiert wurde diese Unterscheidung von zeichenmäßiger Bedeutungsebene und realer Objektsebene in der Unterscheidung von intensionaler und extensionaler Logik.

e. Dieser aristotelisch-realistischen Ausdeutung der Suppositionslehre gegenüber hielten die neuplatonischen Logiker ein Bewußtsein dafür aufrecht, daß es bei der Supposition nicht um das Verhältnis dinglicher Zeichen zu ebenso dinglichen Realitäten gehen konnte, sondern um das Verhältnis von verstandenem und denkerisch erfaßtem Sinn von Zeichen zu ebenso ideellem Sinn geistiger Wirklichkeit. Und dafür konnten sie sich auf die Verhältnisse der mathematischen Sinngebilde berufen. Der sogenannte mathematische Platonismus bzw. die platonische Auffassung von den mathematischen Sinngebilden hat sich seither bis in die Gegenwart erhalten.

Wie das begriffliche Verhältnis von Intension und Extension der Begriffe platonisch-idealistisch gedacht wurde, haben wir vorn bei Johannes Duns Scotus vorgeführt. Die quidditas markiert die Intension aller einzelnen Begriffe, gleichgültig auf welcher Stufe im platonischen Evolutions- oder Emanationsgefälle sie stehen, und die haecceitas markiert sie als „individuelle Einheiten“. In der Extension der oberen und allgemeineren Begriffe aber liegen alle unteren Begriffe bis hin zu den Eigennamen. Das Paradigma neuplatonischer Methodologie war aber, wie gesagt, nicht so sehr die Begriffslogik, sondern vielmehr die euklidische Mathematik, wie man in der Tradition der Kabbala und bei Raymondus Lullus sieht.

Auch *Nikolaus Cusanus* hat sich davon leiten lassen. Bei den mathematischen Begriffen stellt er das platonisch-neuplatonische Verhältnis der oberen und unteren Ideen als das Verhältnis von „complicatio“ und „explicatio“ dar. Die oberen Gattungen „komplizieren“ (fassen zusammen) alle in ihrem Umfang liegenden unteren Arten und Unterarten, und die unteren „explizieren“ (entfalten) emanativ deren ideelle Gehalte. Nikolaus definiert z. B. den Punkt als die „Komplikation“ der Linie, und die Linie als „Explikation“ des Punktes; die Linie ihrerseits ist wiederum die Komplikation der Fläche, die sie expliziert; und so weiter im Verhältnis von Fläche und Körper. Bei den Zahlen läßt er aus der Zahleinheit als Komplikation die Wurzelzahl, die Quadratzahl und die Körperzahl explikativ entstehen.⁷¹ Man kann daran erkennen, daß Nikolaus von Kues die unteren

⁷¹ Diese Verhältnisse werden in vielen Schriften des Kusaners erörtert.

Zahlarten durch bestimmte Rechenarten, nämlich das Radizieren, Multiplizieren und Potenzieren definiert. Sein Verfahren hat sich dann als Spezifikum der mathematischen Zahldefinitionen durchgesetzt. Negative Zahlen z. B. werden als Differenzen bei Subtraktionen über die Null hinaus (z. B. $-1 = +2 - 3$) definiert, differentielle Größen als Quotienten, Integrale als Summen von Differentialquotienten usw. Die Mathematik ist dieser Definitionsmethode als Alternative zur logischen Definitionsweise verpflichtet geblieben.⁷²

Die neuzeitliche mathematische Naturwissenschaft hat diese Methode der Begriffsbildung übernommen und weiter formalisiert. Nicht zuletzt wurde dadurch die formale Logik für lange Zeit zur Stagnation verurteilt. Und diese Stagnation hat auch verhindert, daß umgekehrt die logischen Verhältnisse der mathematischen Begriffsbildung geklärt worden wären. Es ist eine Aufgabe, von der man sagen kann, daß sie trotz der rühmlichen Bemühungen Gottlob Freges, Edmund Husserls und Ernst Cassirers keineswegs befriedigend geklärt worden ist.

⁷² Eine „logisch-pyramidale“ Darstellung der hauptsächlichen Zahlbegriffe findet sich in L. Geldsetzer, Logik, Aalen 1987, S. 108 – 155. Erweitertes Schema in: L. Geldsetzer, Wissenschaftsphilosophie in systematischer und historischer Perspektive, in: Internet der HHU Duesseldorf 2016, S. 132.

§ 26 Das Transzendentalienproblem

Es steht für eine der größten Verlegenheiten scholastischen Denkens im Zusammenprall nominalistisch-aristotelischer und neuplatonischer Philosophie. Hier geht es um die Frage, wie mit der Spitze einer logischen Begriffspyramide umzugehen und was dabei zu denken sei. Das Problem hat eine logische Seite, die sich aus den Bestimmungen der aristotelischen Logik über höchste Gattungen ergibt, und eine inhaltliche Seite, die sich aus den Ansichten über das ergibt, was an dieser Spitze als Arché zu stehen habe.⁷³

Für Platon stand an der Spitze der Ideen die Idee des Guten. Er explizierte sie jedoch auch als etwas, was allem „unter ihr Stehenden“, das an ihm teilhat, Sein, Einheit und Wahrheit mitteilt. Im Sonnengleichnis vergleicht er sie mit dem Licht, das allem Sichtbarkeit, Wachstum und Nahrung gibt. Und es war auch kein Zweifel, daß sie das Göttliche sei. Das wirft die Frage auf, wie diese Bestimmungen in dieser höchsten Idee des Guten „vereinigt“ werden könnten, zumal sie ja auch exemplarische Einheit sein sollte. Daß jede Idee als Begriff eine Einheit des Verschiedenen sein sollte, stand dabei fest, und es mußte daher auch für die höchste Idee gelten.

Wie Platon und die Neuplatoniker diese Vereinigung mehrerer Bestimmungen in der höchsten Idee dachten, läßt sich am einfachsten am Beispiel sprachlicher Synonyme erklären. Synonyme sind verschiedene Namen oder Bezeichnungen einer und derselben Sache. Und so ließen sich die verschiedenen Bestimmungen von Einheit, Sein und Wahrheit, aber auch des Göttlichen, in der Idee des Guten zwanglos als „äquivalente“ Gottesnamen verstehen. Logisch formuliert gilt dann die (mathematische) Gleichung bzw. die logische Äquivalenzrelation: Das Gute = Göttliches = Einheit = Sein = Wahrheit.

Die aristotelische Logik hinterließ der Scholastik die Lehre von den höchsten Gattungsbegriffen, den Kategorien, als „undefinierbaren Begriffen“. Undefinierbar, weil sie nicht nach dem Definitionsschema der Feststellung des nächsthöheren Begriffs und spezifischer Differenzen bestimmt werden könnten. Damit stellen sich aber mehrere Fragen, nämlich 1. ob es sich bei den Kategorien überhaupt um Begriffe handelt, weil Begriffe stets durch ihre Merkmale und Umfänge bestimmt bzw. definiert sein sollten. 2. ob es bei der von Aristoteles benannten Vielzahl von Kategorien (Substanz- und Akzidenzkategorien) etwas ihnen Gemeinsames als „über sie hinausgehend“ (transcendens) feststellen läßt. 3. Ob etwas derartiges seinerseits begrifflich oder unbegrifflich gedacht werden könne.

Aristoteles hat nun selbst das Sein bzw. „Seiende“ (to on) als die Kategorien „überschreitend“ (transcendens) benannt. Es ist selbst das „Transzendente“. Als höchster Begriff mußte es die Kategorien definieren, indem seine Merkmale als

⁷³ Vgl. zur Transzendentalienlehre J. A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, Köln 1998; K. Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie, Teil I: Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum, Berlin 1972; K. Pickavé (Hg.), *Die Logik des Transzendenten*. Festschrift für Jan A. Aertsen, Berlin 2003.

generische Merkmale in ihren Merkmalsbestand eingingen. Die einzelnen Kategorien aber mußten sich dann durch spezifische Differenzen voneinander unterscheiden.

Indem nun „das Seiende“ als „Transcendentale“ gesetzt und seine Erklärung zur Aufgabe der Metaphysik gemacht wurde, die von Aristoteles „Ontologie“ und „Wissenschaft vom Seienden als solchem“ (on he on) genannt wurde, stand die Frage an, ob das Transcendentale bzw. das Seiende ein oder mehrere Merkmale besitzt. Wie man weiß, nannte Aristoteles dieses höchste Transcendentale gemäß seiner Vier-Ursachenlehre zugleich auch den Gott, höchste Form, letzte Materie (Me on = Nicht-Sein) erste Bewegungsursache und letztes Ziel. Und das konnte nur bedeuten, daß mit diesen Bezeichnungen die einzelnen Merkmale des Seinsbegriffs benannt wurden.

Die Logiker, an Ihrer Spitze der „doctor subtilissimus“ *Johannes Duns Scotus*, interpretierten das berühmte Dictum des Aristoteles, daß das „Seiende in vielfältiger Weise ausgesprochen“ werde (to on pollachos legethai) mittels der Univocitätsthese in voller Übereinstimmung mit der klassischen aristotelischen Definitionsregel. Sie nahmen das transcendentale Seiende (to on, ens) als allerhöchste Gattung und betonten, daß deren generische Merkmale in identischer Bedeutung als generische Merkmale in sämtliche Kategorien eingehen. Die Bezeichnungen der einzelnen Kategorien stellen dann die spezifischen Differenzen derselben in den Vordergrund. „Substantielles Sein“ kann so als ein anderes Sein gegenüber den „akzidentiellen Seinsweisen“ wie Qualitäten, Quantitäten usw. verstanden werden.

Mit den Worten des Duns Scotus klingt das so:

„Ein transcendens hat keine Gattung über sich, unter welcher es enthalten wäre; sondern was selber das Gemeinsame für vieles Untere ist, das ist es. Man darf also nicht ‚transcendens‘ als solches von beliebigem Seiendem sagen, es sei denn, dieses falle mit dem ersten transcendens, d. h. mit dem Seienden, zusammen.“⁷⁴

In der Analyse des Duns Scotus erweist sich „das Seiende“ als ein Begriff mit mehreren Merkmalen. Diese nennt er „passiones entis“ (Bestimmungen des Seienden). Sie umfassen einerseits „einheitliche“ (unicae) Seinsbestimmungen wie Einheit, Güte, Wahrheit (unum, bonum, verum); andererseits aber auch „unterschiedliche“ (disiunctae) Seinsbestimmungen wie Selbigkeit oder Verschiedenheit, Zufälligkeit oder Notwendigkeit, Wirklichkeit oder Möglichkeit (idem vel diversum, contingens vel necessarium, actus vel potentia) (de anima q. 21). Auch hierbei ist logisch anzunehmen, daß diese Seinsbestimmungen als generische Merkmale dann auch allen Kategorien zukommen. Es scheint von großer Wichtigkeit hier zu bemerken, daß diese „passiones entis“ bei Duns Scotus keineswegs als selbständige (zwischen dem Transcendentale und den Kategorien anzusiedelnde) Artbegriffe von Seiendem aufgefaßt werden dürfen. Denn dies wird gewöhnlich von Logikern angenommen, die davon ausgehen, daß Merkmale alleine schon Begriffe ausmachen, und daß vor allem höchste Gattungen nur ein einziges (einfaches) Merkmal besitzen könnten.

⁷⁴ „Transcendens quodcumque nullum habet genus sub quo contineatur; sed quod ipsum sit commune ad multa inferiora, hoc accidit. Non oportet ergo transcendens ut transcendens dici de quocumque ente, nisi sit convertible cum prius transcendente, scilicet, cum ente“, Opus. Oxoniense I. d. 8. q. 3 n. 19..

Diesem platonisch inspirierten „univozistischen“ Ansatz setzten *Thomas von Aquin* und seine Schule ihren „analogistischen“ Lösungsversuch des Transzendentalienproblems entgegen.

Es wurde vorne schon herausgestellt, daß Thomas in Sachen der geschaffenen Dinge die aristotelische Ontologie und Erkenntnistheorie übernahm, in Sachen der geistigen Sinngebilde aber den Standpunkt Platons und der Neuplatoniker, insbesondere die Lehren des Pseudo-Diogenes Areopagita und Augustins. Diese philosophischen Lehrtraditionen zu vereinen war auch Anliegen des Johannes Duns Scotus. Aber Thomas von Aquin schlug dazu einen anderen Weg ein.

Während Duns Scotus die Logik benutzte, um eine widerspruchslose metaphysische Theorie zu entwickeln, die gewissermaßen von der transzendentalen Arché bis zu den geschaffenen Dingen herabreichte und sich dabei als Wissen präsentierte, wollte Thomas Erkenntnis und Wissen auf die irdischen geschaffenen Dinge beschränken, um für den „übervernünftigen“ Glauben Platz zu schaffen. Der Gegenstand des Glaubens aber war für ihn der Schöpfergott und seine Eigenschaften, insbesondere die Trinität, sowie der zeitliche Beginn der Schöpfung. Wie nun Glaube und Wissen zusammenhingen, das versuchte er gerade beim Thema der Transzendentalien zu zeigen. Von dem, was den Glauben formuliert, übernahm er die dialektisch-widersprüchliche Begriffsbestimmung, die wir seit Tertullian angetroffen haben. Und er zeigte, wie diese Dialektik auch in die Erkenntnisweise des wissenschaftlichen Wissens hineinwirkt.

Auch Thomas ging dabei von der aristotelischen Aussage aus, daß „Seiend“ (on) in den Kategorien „vielfältig ausgesprochen“ werde (pollachos legethai). Anders als die regulär-logische Interpretation des Duns Scotus interpretierte Thomas diese Bedeutungsvielfalt der Kategorien als ein Ähnlichkeitsverhältnis. Der Univozitätsthese, die die Identität der generischen Merkmale der Transzendentalien in den Kategorien betont, stellte er seine „Analogie-These“ entgegen. Danach drückt jede Kategorie die Bedeutung der Transzendentalien nur analog aus.

Was „analog“ hier bedeuten sollte, versuchte Thomas an vielen Beispielen klar zu machen. Von vornherein schließt er aus, daß es sich dabei um ein metaphorisches, symbolhaftes oder übertragenes Verhältnis handeln könnte (wie etwa „Gesundheit“ der Medizin nur eine Übertragung von der körperlichen Gesundheit auf etwas, was sie allenfalls herbeiführen kann, wäre). Er umschreibt die Analogie u. a. auch als zwischen vollkommener Gleichheit und Ungleichheit bzw. Verschiedenheit liegend. Am nächsten kommt dem Sinn der Analogie bei ihm der Vergleich mit mathematischer Proportionalität zwischen ähnlichen Sachverhalten.

Es fällt jedoch auf, daß Thomas, der doch die aristotelische Definitionslehre genau kannte, die Analogie gerade nicht logisch zu klären bereit war. Dies auch nicht bei mathematischen Proportionsverhältnissen, bei denen die Proportion eine Gleichheit und das Proportionierte eine Verschiedenheit bzw. Ungleichheit ausdrückt.⁷⁵ Er hätte nämlich nur feststellen können, daß es sich um die widersprüchliche Verschmelzung von „identisch“ und „verschieden“ als Merkmale im Analogiebegriff handeln konnte.

Das hatte zur Folge, daß sämtliche Kategorien durch die Merkmale der Transzendentalien als widersprüchliche oberste Gattungen definiert wurden: Die Substanz analogisch verstanden ist zugleich „seiend und anders als seiend“. Ebenso gilt es von den übrigen Kategorien.

Nun ist „seiend“ bzw. der „Seinsbegriff“ nur das von Aristoteles selbst benannte Transzendentale als Forschungsgegenstand der Ontologie bzw. Metaphysik. Neben ihm fanden wir aber in platonischer Tradition noch die Seinsbestimmungen, die zum Merkmalsbestand des Transzendentale gehören sollten. Diese werden nun als weitere selbständige Begriffe, also als andere Transzendentalien verstanden. Sie sind „Begriffe oder Eigenschaften, die allen Dingen jeder Gattung zukommen“. Aufgezählt werden Dinglichkeit, Sein, Wahrheit, Güte, Etwas, Einheit (res, ens, verum,

⁷⁵ Von den Proportionen handelte Euklid im 5. bis 8. Buch seiner „Elemente“.

bonum, aliquid, unum, nach Pseudo-Thomas, *De natura generis*; man bildete dafür das Merkwort REVBAU).

Hinzu kamen die Gottesbestimmungen, die in der augustinischen Trinitätslehre festgestellt waren: die göttliche Memoria (= Vatergott) als Ort der Schöpfungsideen, die göttliche Vernunft (= der Sohn) und die göttliche Voluntas (= heiliger Geist). Da die Trinitätsbestimmungen aber gänzlich dem Glauben überlassen blieben und daher als „über-vernünftig“ mit keiner Logik einsehbar sein sollten, blendete Thomas sie aus seinen Analogiebetrachtungen aus.

Es sind also nur diese vorgenannten anderen Transzendentalien der Serie REVBAU, die alle zugleich die Kategorien definieren sollten. Ihre Merkmale gehen also als generische Merkmale in den Merkmalsbestand aller einzelnen Kategorien ein. Daher hat etwa die Substanz neben dem „Sein“ zugleich die Merkmale von Dinglichkeit, Wahrheit, Güte, Etwas-sein und Einheit. Und insbesondere treten bei jeder Substanz auch ihr „Wesen“ (essentia) und ihr Dasein (existentia) auseinander, wie Thomas in seiner frühen Schrift „*De ente et essentia*“ zeigte. Und wiederum ebenso bei den übrigen Kategorien.

Halten wir fest, daß die Transzendentalien hier ganz logisch als nicht-widersprüchliche, wenn auch undefinierte und undefinierbare Begriffe behandelt werden. Erst die durch sie definierten Kategorien weisen die genannte „analoge“ Widersprüchlichkeit auf.

Offensichtlich ließ sich Thomas von Aquin zu diesen komplizierten Überlegungen über das Verhältnis von Transzendentalien zu den Kategorien und den durch Kategorien bestimmten empirischen Sachverhalten von den pseudo-dionysischen Lehren der „Via negationis“ und der „Via eminentiae“ des Gottesverständnisses inspirieren. Die via negationis zeigte, daß alle empirischen Begriffe „etwas anderes“ bedeuten als die Transzendentalien, und daß sie daher keine verlässlichen „Gottennamen“ sein konnten.

Die via eminentiae aber zeigte, daß Gott zugleich das wahre Sein von höchster Vollkommenheit (das platonische höchste Gut) sei. Das war für Thomas Glaubensgegenstand und ging „eminentissime“ über alles Wissen hinaus. Wie jedoch die unter die als widersprüchliche Begriffe definierten Kategorien fallenden geschaffenen Dinge beschaffen sein mußten, ergab sich als Wissensgehalt der empirischen Forschung. Und das bedeutete – dialektisch formuliert –, daß sie sowohl als wahr als auch als falsch bzw. täuschend, sowohl als gut als auch als ungut bzw. schlecht, sowohl als seiend als auch als nicht-seiend erkannt werden konnten. Und dies in absteigender Stufenfolge von Analogien nach Maßgabe ihres Abstandes von der göttlichen Seinsquelle, der als Mangel (steresis) von Sein, von Gutheit, von Wahrheit und Schönheit bestimmt wurde.

Betonen wir hier, daß die via eminentiae, ein Aufsteigen innerhalb der analogen Seinstufen, zugleich auch wissenschaftlicher Beweis für die Existenz Gottes als vollkommenstem und wahrstem Sein darstellte, neben den nun die übrigen Gottesbeweise der thomasischen „*quinque viae*“ am Leitfaden der Vier-Ursachenlehre des Aristoteles traten. Wenn die geschaffenen Dinge beweglich und veränderlich sind, dann muß es den „unbewegten Beweger“ geben. Und wenn sie alle auf ein Ziel hinstreben, dann muß es ein letztes Ziel als höchstes Gut geben. Wenn sie alle aus Materie (als potentia) und Form (als energiea) bestehen, so muß es eine höchste und reine materiellose Form als Energiea bzw. actus purus geben. Nur das reine aristotelische Nichts (me on) kann es schon deswegen nicht geben, weil es mangels jeglicher Form ohnehin nicht erkennbar wäre.

Die nominalistischen Aristoteliker setzen auch in der Transzendentalienfrage das logische ockhamsche Rasiermesser an. *Wilhelm von Ockham* selbst schneidet radikal jeden Zusammenhang zwischen dem, was zu glauben war, und dem, was durch

logische Arbeit zu wissen war, durch. Dadurch verschwindet das Transzendentalienproblem aus der logischen Sphäre.

Indem Ockham die Universalien als fiktive Bilder des Gemeinsamen im dinglichen Vielen und Einzelnen deutet, bleibt als höchster und allgemeinsten Begriff nur die „Realität“ (realitas), d. h. die Dinglichkeit der Dinge übrig. Realität ist dann entweder durch Synonyme zu erläutern, oder es muß als höchste Gattung durch ihre Arten bestimmt werden. Der hier vorkommende Begriff aliquid („etwas“, ersichtlich die lat. Übersetzung des aristotelischen *ti* oder *tode ti*) mochte als Synonym gelten, ebenso das lateinische „ens“ (Seiend). Beide haben ja seitdem auch in den europäischen Alltagssprachen die Bedeutung des dinglichen Daseins als der „Realität“ schlechthin beibehalten. Weitere Bestimmungen der Realität aber mußten dann als Arten des Seins definiert werden. Und darin folgten die nominalistischen Wissenschaftler dem aristotelischen Beispiel der Einteilung der Realität in die Arten der toten und lebendigen vegetativen und animalischen Natur.

Da der Bereich der Realitäten nur die sinnlich wahrnehmbaren Dinge umfaßt, schließt er alles Seelische und Geistige aus. Daher gibt es für Ockham keine rationale oder sinnliche Erfahrung von der Seele noch von Geistern oder von Gott. Insbesondere kann dann auch über das Erkenntnissubjekt nicht in der gleichen Weise gesprochen werden wie über die realen Dinge. Es ist einerseits vorauszusetzen, damit überhaupt Erkenntnis zustande kommt, aber was es ist, kann allenfalls in Metaphern der Dingerkenntnis angedeutet werden. Es ist und bleibt seither bei den Realisten ein Glaubensgegenstand.

Das gilt erst recht vom Göttlichen. Auch davon kann man sich allenfalls einen „abstrakten“ und aus Erfahrungskomponenten der Dingerkenntnis zusammengesetzten Begriff bilden.⁷⁶

Daher führt auch keine Argumentation oder Beweisgrund von der Realität zu Gott. Die sogenannten Gottesbeweise sind daher für Ockham unzulässig, wie speziell am Gottesbeweis für einen „ersten Beweger“ gezeigt wird. Es ist nicht einmal beweisbar, daß überhaupt jedes Bewegte durch etwas anderes bewegt wird.⁷⁷ Und wenn es überhaupt Bewegungsursachen gibt, so ist auch eine unendliche Reihe von Ursachen ohne bestimmtes Anfangsglied denkbar.

Von diesem Glauben führt umgekehrt aber auch kein Beweisgang zur Realität. Denn es gilt:

„Die Glaubensartikel sind weder Prinzipien für Beweise noch für Schlüsse, und sie sind auch nicht wahrscheinlich, weil sie entweder allen oder den meisten oder den Gelehrten falsch erscheinen.“⁷⁸

⁷⁶ „Essentia divina vel quidditas divina potest cognosci a nobis in aliquo conceptu sibi proprio, composito tamen, et hoc in conceptu, cuius partes sint abstrahibiles naturaliter a rebus“, In Sent. I. d. 3, q. 2 F.

⁷⁷ „Omne quod movetur ab alio movetur, non est per se nota. Nec ex per se notis deducitur et per consequens non est principium demonstrativum“. Zitiert nach F. Ueberweg, Die patristische und scholastische Philosophie, hgg. von B. Geyer, 18. Aufl. Basel-Stuttgart 1956, S. 582.

⁷⁸ „Articuli fidei non sunt principia demonstrationis nec conclusionis, nec sunt probabiles, quia omnibus vel pluribus vel sapientibus apparent falsi“, Summa totius logicae III, 1.

Zweifellos haben Ockham und seine Schule den Riß vertieft, der zwischen dem antiken und mittelalterlichen mundus sensibilis und dem mundus intelligibilis, dem sinnlichen Realitätsbereich und dem Geisterreich, angelegt war, und den die Transzendentalienlehren wieder zu kitten versucht haben. Und dieser Riß spaltet in der Neuzeit auch die Natur- und die Geisteswissenschaften so nachhaltig, daß er für die meisten Philosophen und das Alltagsdenken fast selbstverständlich wurde. Auch das neuzeitliche Verständnis von Realismus als Fortschreibung eines radikalen Aristotelismus gründet sich auf die Wirkung des ockhamschen Nominalismus, während man seither von einer ebenso fast natürlich scheinenden Identifizierung von Platonismus und Idealismus reden kann.

Es ist oft bemerkt worden, daß *Nikolaus von Kues*, der doch fast alle Tendenzen und Probleme der Scholastik in seinem Werk vereinigte, keine eigene Transzendentalienlehre entwickelt habe, obwohl er hin und wieder die Konvertibilitätsthesen über die Transzendentalien erwähnt. Hans G. Senger, der sich zuletzt dieser Frage gewidmet hat, macht die Vermutung stark, daß der Kusaner die Transzendentalien durch einen Kanon von „Laudabilia“ (Gottesnamen als Gottespreise) nach dem Muster der Iulianischen Gottesprädikate ersetzt habe.⁷⁹

Damit wird m. E. die Stoßrichtung der cusanischen Theologie grundsätzlich verkannt. Diese bediente sich, wie vorn gezeigt, der mathematischen Extremalisierung konkreter geometrischer Größen als Übergang zum Unendlichen. Das Unendliche aber als metaphysische Arché ist das Göttliche selber. Wollte sich der Kusaner aber auch den Logikern verständlich machen, so mußte ihm daran gelegen sei, an Stelle der mathematischen Ausgangsgrößen logische Sachverhalte und Begriffe zu suchen und zu finden, die dieses Unendliche auf andere Weise ausdrücken konnten. Gerade darin bestand ja überhaupt das Transzendentalienproblem.

Dazu geht er von den allgemeinsten Begriffen aus, die einerseits in einem konträren oder noch besser kontradiktorischen Gegensatz zueinander gebraucht wurden, um an ihnen zu demonstrieren, daß auch bei Ihnen die „concordia oppositorum“ funktioniert und entsprechende „dialektische Gottesnamen“ als transzendente Begriffe gebildet werden können. Zwei von diesen von ihm vorgeschlagenen Begriffe haben Epoche gemacht. Es handelt sich um das „Non Aliud“ und das „Possest“, denen er eigene Schriften gewidmet hat.

Ist nun das „Non Aliud“ ein Gottesname, so ist das auf dem Hintergrund der Unterscheidung zwischen Gott und der geschaffenen sinnlichen Welt zu deuten. Denn diese Unterscheidung stellt die Schöpfung gerade als das Aliud – das Andere – zum Göttlichen hin, und zugleich umgekehrt das Göttliche als das Andere zur Schöpfung. Das ergibt sich aus der Argumentation der negativen Theologie. Die *via eminentiae* hatte umgekehrt das göttliche Aliud als superlativisches Transcendentale gegenüber den geschaffenen Dingen gedeutet.

Der Kusaner aber betont nun logisch konsequent den Zusammenfall dieser unterschiedenen Bedeutungen des Aliud. Gott ist nicht anders als die geschaffene Welt. Was auch nur heißen kann, daß die geschaffene Welt nicht anders als das

⁷⁹ Vgl. H. G. Senger, Warum es bei Nikolaus von Kues keine Transzendentalien gibt und wie sie kompensiert werden, in: K. Pickavé (Hg.), *Die Logik des Transzendentalen*. Festschrift für Jan A. Aertsen, Berlin 2003, S.554 – 580.

Göttliche selbst ist. Und das ist auf den ersten Blick die pantheistische These, die die offizielle Theologie als häretisch bekämpfte.

Ersichtlich ist nun aber das Non Aliud als echtes Transzendente gemeint, das in koinzidenter Weise über alle Begriffe der diskreten Dingerkenntnis hinausgeht. Denn die ganze Transzendentalienproblematik bezieht sich ja nicht auf die Erkenntnis der geschaffenen Welt, sondern gerade auf die metaphysischen Begriffe, mit denen das Göttliche als Arché zu erfassen ist. Schon deshalb kann das Non Aliud nicht auf die sinnliche Dingerkenntnis gemünzt sein. Und das entlastet die Transzendentalientheorie des Kusaners vom Vorwurf des Pantheismus.

Auch die übrigen Transzendentalien der REVBAU-Reihe lassen sich zwanglos zu solchen koinzidentellen Begriffen verschmelzen, wie man aus vielerlei Andeutungen in den Schriften des Nikolaus entnehmen kann.⁸⁰ Da muß man es geradezu bedauern, daß er sich die Gelegenheit entgehen ließ, auch den Willen mit der Vernunft im Göttlichen koinzidieren zu lassen, etwa in einem Transzendente „vollintelligere“.

Entsprechendes gilt vom Possesit. Auch dieses ist aus den zwei wohl unterschiedenen Begriffen: Sein (esse, energiea) und Können (posse, dynamis) zusammengesetzt, die konkret für die Erkenntnis der geschaffenen Welt benutzt werden. Die Logik gebietet, bei jedem geschaffenen Ding zwischen seinem Sein bzw. seiner Wirklichkeit und seinen Möglichkeiten als Potenzen zu einem Seins-Werden zu unterscheiden. Der koinzidentielle Übergang zum Göttlichen aber gebietet die dialektische Verschmelzung der getrennten Begriffe zum Transzendente Possesit.

Damit kehrt der Kusaner zu den Wurzeln der tertullianischen und augustinischen Gottesbestimmungen durch widersprüchliche Begriffe zurück. Nikolaus zeichnet dieses dialektische Denken in widersprüchlichen Begriffen in seiner Psychologie und Erkenntnistheorie als höchste Vernunfteseinsicht aus und unterscheidet sie strikt von der widerspruchslosen Verstandeseinsicht in die sinnlichen Gegebenheiten der geschaffenen Welt.

Daß diese Verwendung des dialektischen Denkens bei den Logikern kaum auf Verständnis rechnen konnte, hat sich seither genügend gezeigt. Hält man bei ihnen doch das widerspruchslos Logische schlechthin für (analytisch) wahr und den Widerspruch für das Kainsmal des Falschen. Daran hat auch viel später Immanuel Kant nichts geändert, der doch genau wie der Kusaner in seiner „Transzendentalphilosophie“ die eigentliche Vernunfteseinsicht auf das Denken der Widersprüche in den regulativen Vernunftideen bezog.⁸¹

⁸⁰ Vgl. Ed. Zeller, Cusanus-Konkordanz unter Zugrundelegung der philosophischen und der bedeutendsten theologischen Werke, München 1960.

⁸¹ Die Übereinstimmung des kantischen Dialektikeinsatzes der „reinen Vernunft“ mit demjenigen bei Nikolaus Cusanus dürfte auf der Hand liegen. Ob Kant vom Werk des Kusaners Kenntnis hatte und wie er im gegebenen Falle dazu gelangt sein kann, ist freilich noch eine offene Frage. Dies auch bei St. Meier-Oeser, Die Präsenz des Vergangenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nikolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert, Münster 1989.

§ 27 Das Rationalismus-Voluntarismus-Problem

Dies ist ein metaphysisches Problem, das die Scholastik aufbrachte, an dem sich die Geister schieden und das nicht durch Kompromißformeln gelöst oder eskamotiert wurde. Es besteht daher noch weiter und ist heute aktueller denn je. Es geht dabei um den Vorrang von Vernunft oder Wille sowohl in Gott als im Menschen. Die Ismen-Bezeichnungen dafür verdanken sich allerdings neuzeitlicher philosophiegeschichtlicher Terminologie.

Die antike Philosophie hatte keinen Begriff vom Willen. An seiner Stelle stand bei Platon das „Muthafte“ (thymoeides), bei Aristoteles die vegetativen und animalischen Triebe, von denen galt, daß sie sich der Vernunft zu unterwerfen hatten, und jede Verselbständigung brachte die Seele in Unordnung, war eine Art Krankheit. Die Herkunft des Willensbegriffs zeigt denn auch, daß er etwas sein mußte, was aus Trieb und Vernunft gemischt war, jedenfalls nichts „Reines“. Und alle späteren Verwendungen lassen denn auch die Wurzeln: eben entweder das triebhaft Widervernünftige oder das Rationale in ihm prävalieren.⁸²

Augustinus stellt den Willen (voluntas) neben die Vernunft (intellectus) und Gedächtnis (memoria). Und da in seiner Psychologie, zumal der Gottespsychologie, nicht vom Trieben die Rede ist, muß man vermuten, daß er damit eben diese: Trieb, Begierde, Affekte, Gefühle, Liebe und Haß meinte. Im Willen faßt er das menschliche Vermögen, sich Gott zu- oder von ihm abzuwenden. Das wird für die Entwicklung des christlichen Denkens eine zentrale Angelegenheit. In Gott aber denkt er sich den Willen als das produktive Vermögen der Schöpfung. Wenn Gott spricht: „Es werde...“ und somit seinem Willen Ausdruck verleiht, so geschieht Schöpfung und Entstehen. Göttlicher Wille ist göttliche Allmacht. Die Dynamisierung der Arché im Neuplatonismus hat im augustiniischen Willensbegriff ihre Apotheose gefunden. „Der Wille ist gewissermaßen in allem“ („voluntas est quippe in omnibus“, *De Civitate Dei* 14, 6) wird Prinzip von allem späteren Voluntarismus.

Dadurch wird auch das archeologische Grundproblem in neuer Weise beantwortet: göttlicher Wille ist grundloser Anfang. Und nur was grundloser Anfang ist, kann Arché sein.

Gilt dies aber vom göttlichen Willen, so muß es auch vom menschlichen Willen gelten, da er gottebenbildlich ist. Menschlicher Wille wird als liberum arbitrium oder Willkürfreiheit gefaßt. Wie dergleichen mit göttlichem Willen und Gottes Allmacht und Allwissen zusammen bestehen können soll, darüber hat sich Augustinus mit Pelagius und Luther mit Erasmus, gestritten, Kant mit sich selber.

⁸² Vgl. zur Geschichte des Willensbegriff in der Antike Ch. Horn, Art „Wille“ in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 12, hgg. von J. Ritter, K. Gründer und G. Gabriel, Basel 2004, Sp. 763 – 769. Zur Geschichte des Willensbegriff im Mittelalter T.-A Ramelow, *ibid.* Sp. 769 – 783. Zum Begriff Voluntarismus vgl. S. K. Knebel, Art „Voluntarismus“ in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 11, Basel 2001, Sp. 1143 – 1145.

Das Problem des Willens verbindet sich mit dem von Freiheit und Notwendigkeit, und man kann davon ausgehen, daß hier innerhalb des Neuplatonismus die alten Gegensätze zwischen Epikureismus und Stoizismus repristinert werden, ohne daß deren Positionen noch genau bekannt waren.

Die scholastische Gestalt dieser Auseinandersetzung ist der Streit zwischen den franziskanischen Voluntaristen und den dominikanischen Rationalisten um den Vorrang von Wille oder Vernunft in Gott, und um Freiheit oder Notwendigkeit in der geschaffenen Welt.

Thomas von Aquin vertritt den Rationalismus⁸³. Gott ist selber höchste Vernunft. Seine Schöpfung ist daher die Verwirklichung der Vernunft, sie weist durchweg rationale Züge auf, sie kann daher durch menschliche Vernunft erkannt werden. Der Wille aber „folgt der Vernunft“, sowohl in Gott wie im Menschen. Er ist selber etwas Vernünftiges (hier steht Platons thymoeides, das folgsame Pferd im Gespann des Wagenlenker-Gleichnisses Pate). Das hat auch ethische, praktische und juristische Folgen. Wenn das, was der Wille wollen kann, das ist, was als vernünftig eingesehen werden kann und muß, so fallen Seins- und Sollensordnung zusammen. Die exemplarische Sollensordnung ist das Naturrecht, und dieses ist nichts anderes als die vernünftige Schöpfungs-Ordnung. Der Rationalismus des Thomas ist im ethisch-juristischen Bereich stoisch.

Anders der Voluntarismus eines *Wilhelm von Ockham*. Für ihn ist Gott in erster Linie Willenswesen. Somit ist es auch die Schöpfung. Sie zeigt demnach irrationale Züge und kann entsprechend auch nicht restlos erkannt werden. In aller Erkenntnis bleibt ein irrationaler Rest. In der nominalistischen Erkenntnistheorie schlägt sich das in der Lehre von der willkürlichen Bildung der Allgemeinbegriffe, in ihrer Fiktionalität nieder.

Erst recht zeigt sich das in der voluntaristischen Ethik.⁸⁴ In ihr treten die Seins- und die Sollensordnung auseinander und in entschiedenem Gegensatz. Wenn etwas als ethisches Gut gilt, dann, weil Gott es gewollt hat. Er hätte auch das Böse als Willensziel vorschreiben können. Die Sollenordnung ist neben die Seinsordnung „gesetzt“, sie ist „positiv“. Und so auch alles, was in menschlichen Dingen als gut und gerecht gilt. Voluntaristische Ethik ist seitdem positive Ethik und Rechtsphilosophie des positiven Rechts, das vom Machthaber aus unhinterfragbarem „sic volo sic jubeo“ („so will ich, so befehle ich!) gesetzt und verordnet wird.

Dies setzt aber Freiheit voraus. Diese ist ontologische Kontingenz, Zufälligkeit und Grundlosigkeit aller ontischen Phänomene. Ethisch ist sie „Unbedingtheit“ im Sinne von kausaler Unbegründetheit des Willens, pure Spontaneität, Abgelöstheit von allen Notwendigkeits-Zusammenhängen. Der Wille erscheint hier als das schlechthin „Absolute“. Der Voluntarismus des Wilhelm von Ockham kommt also auf den klassischen Epikureismus hinaus, nicht zuletzt auch in dem Sinne, daß wieder der Einzelne, das Individuum, der Privatmann - dies Pendant zum atomistischen Ding

⁸³ Zum Begriff Ratio vgl. B. Kible, Art. „Ratio“ in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 8, hg. von J. Ritter und K. Gründer, Basel 1992, Sp. 37 – 40. Zum Begriff Rationalismus F. Böhling, Art „Rationalismus“, ibid. Sp. 44 – 48.

⁸⁴ Vgl. dazu J. Miethke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969.

- primäre Realität und Sitz der freien Entscheidungen und der sozialen Freiheiten wird.

Diese Gegensätze finden in der Scholastik keinen Ausgleich, und sie sind auch bis heute virulent geblieben. Die Reformation hat die Fronten zu konfessionellen gemacht, so daß katholisches Denken im Anschluß an Thomas von Aquin seitdem eher als rationalistisch, protestantisches im Anschluß an Augustinus eher als voluntaristisch gelten kann.

Jedoch wird man feststellen können, daß moderne Metaphysik nicht auf der Höhe der scholastischer Problemfassung geblieben ist, so daß die Begriffe von Rationalismus und Voluntarismus selber viele Unschärfen aufweisen.

So gilt der katholische Denker Descartes als Begründer des modernen Rationalismus. Das versteht sich im katholischen Frankreich leicht. Aber seine Erkenntnislehre macht die Erkenntnis selber von der Zustimmung des Willens im Urteil abhängig, die von der „Klarheit und Deutlichkeit“ der Ideen des Verstandes keineswegs erzwungen werden kann. Wahre Erkenntnis wird dadurch zu einer Sache eines Willensaktes und ist dann kein Produkt rationaler Erwägung. Und das versteht sich ohne weiteres auch in einem Frankreich, das zwar die Reformation unterdrückt, aber nicht allen augustinischen Geist ausgelöscht hatte.

So versteht sich auch der ungeheure Anklang, den der Genfer Protestant Jean-Jacques Rousseau mit seinem Werk „Du contrat social“⁸⁵ in Frankreich erzielen konnte, in welchem er Staat und Gesellschaft ausschließlich auf den Willen der einzelnen und der Parteien gründete. Man muß schon die Rationalität sehr gering schätzen, wenn man, wie Rousseau, den Mehrheitswillen „Willen aller“ (volonté de tous) nennt und diesen auch noch zum „allgemeinen Willen“ (volonté générale) erklärt.

Auch der protestantische Denker Kant gilt weithin als Rationalist, nicht zuletzt, weil er den Willen als „praktische Vernunft“ zu behandeln beliebte. Aber seine neuplatonische Sphärentrennung von intelligiblem Reich der Freiheit und phänomenalem Reich der Notwendigkeit kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß er - bei dem gewaltigen metaphysischen Vorrang, den alles Intelligible bei ihm vor dem Phänomenalen hat - durchaus ein metaphysischer Voluntarist geblieben ist. Darauf hat ja Schopenhauer hingewiesen, indem er diese Grundlagen aus der ersten (idealistischen) Auflage der Kritik der reinen Vernunft für seinen eigenen Voluntarismus in seinem Werk „Welt als Wille und Vorstellung“ reklamierte.⁸⁶

Im 20. Jahrhundert haben sich die Fronten in der naturphilosophischen Debatte um Determinismus und Indeterminismus neu entfaltet. Die übliche Meinung, die Mikro-Natur sei (epikureisch) indeterminiert und die Makro-Natur folge (stoisch) ehernen Notwendigkeitsgesetzen, sieht auch nach hundert Jahren noch nach einer

⁸⁵ J.-J. Rousseau, *Du contrat social, ou principes du droit politique* (Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts), Amsterdam 1762, deutsche Übers. 1763.

⁸⁶ Vgl. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, hgg. von Ed. Griesebach, Leipzig 1919, S. 539 - 540: „(Kant) erkannte nicht direkt im Willen das Ding an sich; allein er that einen großen bahnbrechenden Schritt zu dieser Erkenntniß. Indem er die unleugbare moralische Bedeutung des menschlichen Handelns als ganz verschieden und nicht abhängig von den Gesetzen der Erscheinung, noch diesen gemäß je erklärbar, sondern als etwas, welches das Ding an sich unmittelbar berühre, darstellte.“

vorläufigen Verlegenheitslösung eines der größten Probleme der Physik aus. Hier verhindern die sogenannten Heisenbergischen Unbestimmtheitsrelationen zwischen kanonisch konjugierten Meßgrößen jedes Wissen um den bestimmten Ort oder Impuls eines bewegten Teilchens im Mikrobereich. Und daraus ergeben sich deren „Freiheitsgrade“, sich so oder anders zu verhalten. In der Makrophysik wird angenommen, daß sich diese Freiheitsgrade der Elementarteilchen auf der Ebene statistischer Massenphänomene aufheben. Und daraus ergebe sich ihre genaue Berechenbarkeit nach newtonschen und relativistischen Naturgesetzen.⁸⁷

Auf der metaphysischen Ebene aber haben sich die Fronten wiederum geradezu dialektisch verkehrt. Die sich selbst so nennenden kritischen Rationalisten explizieren ihren Vernunftbegriff als pure Willensentscheidung (Dezisionismus).⁸⁸ Ihre voluntaristischen Antipoden, von Schopenhauer kommend und alle Erkenntnis von Willensbestrebungen im Gewande von „erkenntnisleitenden Interessen“ abhängig machend, fordern „vernünftige Begründung“ dieser Interessen. Und dabei lassen sie entsprechende Begründung nur als vernünftig zu, wenn sie gewissen, vorgeblich emanzipatorischen Interessen der Freiheitsetablierung nicht widersprechen.⁸⁹

Auch diese Verästelungen des Rationalismus-Voluntarismusproblems bis in die Gegenwart sind die Folgen der scholastischen Parteibildungen, die sich noch immer unversöhnt gegenüberstehen.

Der Rationalismus begründet seiner Natur nach alles vernünftige Wissen und Erklären auf Ursachen bzw. Gründen. Und solange er keine Ursachen findet, setzt er sie als dennoch vorhanden voraus. Das ist die philosophische Erbschaft des Stoizismus. Von der aristotelischen Vier-Ursachenmethode aber hätte er lernen können, daß alle Ursachenforschung in letzter metaphysischer Konsequenz bei einer „ersten oder letzten“ Ursache ankommt, die selbst als ursachlos (wie der erste Bewegter aller Bewegungs- und Veränderungsursachen) erkannt und anerkannt werden muß. Das aber ist gerade die These des Voluntarismus. Vor dieser Einsicht schützt auch das von Rationalisten gerne beschworene „Friessche Trilemma“ nicht, welches insinuiert, es gäbe bei Begründungssuchen nur die drei Möglichkeiten des unendlichen Regresses, des dogmatischen Setzens eines Anfangsgrundes oder die dialektische *petitio principii*. Denn aller Erfahrung nach endeten die rationalen „unendlichen“ Diskurse (der approximativen Wahrheitssuche) stets „dogmatisch“ bei einem Bekenntnis zum „rational-voluntaristischen Widerspruch“, sofern überhaupt eine Behauptung aufgestellt wurde.

Der Voluntarismus leugnet überhaupt die Ursachen. Und was als „ursächlich verkettet“ erscheint, deutet er als zufällig sich ergebende Regelmäßigkeit oder Gleichartigkeit von Vorgängen. Das ist die philosophische Erbschaft des Epikureismus. Aber er hat sich in der Scholastik - und schon beginnend in des Augustinus'

⁸⁷ Zur Kritik vgl. L. Geldsetzer, Über den Begriff des Zeitpunktes bei Meßbestimmungen kanonisch-konjugierter Größen in der Physik und über das Problem der Prognostik in der Mikrophysik. In: *Geschichte und Zukunft*, Festschrift für Anton Hain, hgg. v. Alwin Diemer, Meisenheim (Hain) 1967, S. 142 - 149.

⁸⁸ K. R. Popper, Schulhaupt des „kritischen Rationalismus“, behauptet, „daß die rationalistische Einstellung auf einem irrationalen Entschluß oder auf dem Glauben an die Vernunft beruht“ (zit. nach H. Keuth, Art. „Rationalismus, kritischer“ in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Band 8, Basel 1992, Sp. 49).

⁸⁹ Vgl. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M. 1968

Lehre von der „Gnadenwahl“ – die Vier-Ursachenlehre des Aristoteles zu eigen gemacht und den Willen von Ursachen bzw. „Motiven“ abhängig gemacht, sei es nun Gottes Wille und Vorsehung oder seien es die Verlockungen des Teufels. Und so erklärte der scholastische Voluntarismus den angeblich „freien Willen“ ganz rationalistisch durch die Gleichwertigkeit gegensätzlicher Motive. Wobei dann bekanntlich „Buridans Esel“ zwischen den links und rechts von ihm gleichstark lockenden Heuhaufen verhungert sein soll. .

Die Dialektik in den beiden Theorien vom freien Willen und von der Ursachen erforschenden Vernunft beruht darauf, daß sie sich jeweils durch das Prinzip der gegenteiligen Theorie begründen. Mit anderen Worten: Der Rationalismus begründet sich voluntaristisch bei einer „unbedingten“ Ursache, und der Voluntarismus bei „notwendigen Bedingungen“ des freien Willens. Nikolaus von Kues hätte die Situation vermutlich leicht als „coincidentia oppositorum“ beschreiben können, wenn er sich dazu geäußert hätte.

Aber der Rationalismus, der auf eine Logik der Widerspruchslosigkeit verpflichtet ist, kann sich selbst eine solche Dialektik in seinen Begründungen kaum eingestehen. Und der Voluntarismus, der – als Gegenteil des Rationalismus – einen Irrationalismus impliziert, macht aus der Dialektik die Tugend irrationaler Argumentation. Das ist so geblieben.

Die Lösung der Probleme dürfte darin liegen, daß man den Wink der cusanischen Lehre ernster nimmt, als es damals und bisher geschehen ist. Sie hat in der Theorie der „gelehrten Unwissenheit“ sehr genau zwischen dem Wissen bzw. der Gelehrtheit und dem Unwissen unterschieden. Unwissen gilt aber seither und immer noch als Mangel an Wissen, der durch Forschung abgestellt werden kann. Und diese Meinung wurde nicht zuletzt auch durch die Theorie des Kusaners von den „Vermutungen“, die er in einer eigenen Schrift „De coniecturis“ entwickelt hat, verstärkt. Vermutungen gelten als vorläufiges, nur ungesichertes Wissen und füllen gleichsam bestehende Wissenslücken provisorisch aus, bis sie durch Wissen ersetzt werden können.

Das ist aber tatsächlich nicht so. Daß es nicht so ist, läßt sich freilich angesichts der Voreingenommenheit zugunsten des Wissens schwer zeigen und formulieren. Und doch liegt es auf der Hand.

Wer als Rationalist die Ursache einer Wirkung nicht kennt, mag immer voraussetzen, daß es sie geben müsse. Solange er sie aber nicht kennt, kann er aus dem, was er nicht weiß, keine kausalen Erklärungen für die angenommene Wirkung gewinnen. Und solange dieser epistemische Zustand anhält, muß er konsequenterweise die Wirkung als „ursachlos“ behandeln. Das Nichtwissen eröffnet geradezu den Raum für die Freiheit des Erwägens, Deliberierens, des spekulativen Setzens und der „kühnen Vermutungen“ (K. Popper) von Ursachen.

Der Voluntarismus hat sich inkonsequenterweise auf Ursachen-, Motivations- und teleologische Debatten zur Erklärung von freien Entschlüssen eingelassen und dabei die Rolle des Nichtwissens verkannt. Wer um keine Ursache weiß und keinen Grund kennt, steht eben deswegen schon im Raum der Freiheit. Der Volksmund wußte es schon immer: „Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß“. Und wer so denkt, dem kann es gleichgültig sein, ob ihn bei freien Entscheidungen „das Schicksal leitet“

(volentem fata ducunt) oder ob es ihn zwingt (nolentem fata trahunt), denn auch das weiß er nicht.

Nichtwissen mag noch weithin als wissenschaftlicher Mangelzustand gelten, wie es der berühmt gewordene Satz „Ignoramus, ignorabimus“ von Dubois-Raymond angesichts seinerzeit für unlösbar gehaltener naturwissenschaftlicher Probleme insinuierte. Aber dagegen spricht, daß wissenschaftlicher Fortschritt selbst ständig auch neues Nichtwissen erzeugt.

Die psychische Seite dieser Herstellung von Nichtwissen und damit von Freiheit ist die Verdummung. Sie kann absichtlich herbeigeführt werden, wenn einer sich gegen die Kenntnisnahme von Gründen verschließt und keinen Argumenten zugänglich ist. Unbelehrbarkeit ist sicher ein übliches Kennzeichen von Dummheit. Aber Dummheit kann auch zu einem weltanschaulichen Voluntarismus entwickelt werden, der sich dann als Sturheit, Rücksichtslosigkeit und Egoismus verfestigt. Es wäre höchst leichtfertig, diese verbreitete Einstellung einzelner oder evtl. politischer Parteien oder erst recht fundamentalistischer Strömungen zu unterschätzen. Sie scheint geradezu die Kehrseite einer „freiheitlichen“ Gesellschaft und Kultur zu sein. Und es wäre ebenso leichtfertig, darauf zu hoffen, daß auf solchem Voluntarismus beruhende freie Entschlüsse „an der Realität scheitern“ müßten. Im Gegenteil sieht man überall, daß man damit außerordentlich erfolgreich sein kann.

Die Herstellung von Nichtwissen und damit von Freiheit hat aber auch ihre technische Seite. Und diese beruht gerade auf genauem Wissen über Kausalitäten. Man kann Kausalitäten technisch so arrangieren, daß jede Kenntnis von ihrem Wirken verunmöglicht wird. Solange man nicht weiß, wie sie funktionieren, gelten sie seit jeher als Zufallsgeneratoren: Losverfahren, Glücksspiele mit Würfel oder Karten, Lotterien, Situationen für echte Wetten, ja auch Börse und echt demokratische Wahlen. Es gäbe sie nicht und sie hätten sich nicht gehalten, wenn sie durchschaubar und berechenbar würden. Und es sind gerade ihre Verfälschungen durch kausale Manipulatoren, die ihre Freiheitsproduktion einschränken oder verhindern.

§ 28 Pas Problem der Mystik

Das Auftreten mystischer Strömungen in der mittelalterlichen Philosophie ist für die Geschichte der Metaphysik von großer Bedeutung. Und zwar deswegen, weil die historischen mittelalterlichen Gestalten der Mystik so nachhaltig die Vorstellungen und Vorurteile darüber bestimmen, was eigentlich Mystik sei.

Gerne wird sie als eine breite Strömung der Volksfrömmigkeit dargestellt, in der sich ein naives und sentimentales Bestreben der „Nachfolge Christi“ in exaltierter Andacht, im Nacherleben und Hineinversetzen ins Leiden und Sterben des Jesus, in paradox erscheinender äußerster Selbstaufgabe und Mitmenschlichkeit bei gleichzeitiger Intoleranz und Kreuzzugsmentalität gegen die Juden als „Christusmörder“ und Moslems als „Ungläubige“ zur Geltung gebracht hat. Vollends gilt die Tatsache, daß die scharfsinnigsten und erlauchtsten Geister abendländischer Wissenschaft und Philosophie - etwa Nikolaus Cusanus, Pascal, Spinoza, Leibniz, Newton - sich entweder als Mystiker bezeichnen oder der Mystik zugerechnet werden, als sonderbarer oder auch belächelnswerter Ausdruck einer verheerenden Bewußtseinspaltung, die der mittelalterliche Gegensatz von Glauben und Wissen, Religiosität und Wissenschaft in den besten Köpfen hervorzubringen fähig war.

Wer daher heute von Mystik redet und gar das Mystische zu einem metaphysischen Kriterium erhebt - was etwa Ludwig Wittgenstein getan hat⁹⁰ - der setzt sich leicht dem Verdacht des Obskurantismus aus und hat um seine Glaubwürdigkeit als Philosoph zu fürchten. Daher besteht jeder Anlaß, dies merkwürdige Phänomen in seiner scholastischen Wurzel näher zu betrachten.

Von „Mystik“ zu reden war schon in den antiken Religionen gang und gäbe. Gemeint war damit alles, was mit den „Geheimnissen“ bzw. den „Mysterien“ dieser Religionen zu tun hatte. Die neuplatonische Schrift über die „Mystische Theologie“ des Pseudo-Dionysios Areopagita brachte diese Redeweise auch in die christliche Theologie.

Ersichtlich nimmt jedoch die mittelalterliche Mystik ihren Ausgang vom augustinischen Forschungsprogramm der Rückwendung ins Subjekt und der Transzendenz bzw. des „Überschreitens“ des Subjekts („in te ipsum redi ... transcende te ipsum“). Mystik (von griech. *myein* schließen, nämlich die Augen, um in sich hineinzuhorchen)⁹¹ ist dann ein Verfahren der Erkenntnisgewinnung durch „Versenkung ins eigene Innere“. Es hat als solches nichts Befremdliches an sich und wird in neuerer Zeit unverfänglich, wenn auch nicht unumstritten, als Introspektion oder introspektive Methode in der Psychologie gehandhabt.

⁹⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* / Logisch-philosophische Abhandlung (1921), Ausgabe Frankfurt a. M. 1963, S.115: „Es gibt allerdings das Unaussprechliche. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische“ (6.522).

⁹¹ Zur Geschichte des Begriffs Mystik und zur Literatur vgl. die Beiträge von P. Heidrich und H.-U. Lessing zum Art. „Mystik, mystisch“ in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hgg. von J. Ritter und K. Gründer, Band 6, Basel 1984, Sp. 268 – 279.

Man tut gut daran sich zu erinnern, daß diese Methode zum Grundbestand des platonischen Philosophierens gehörte und geradezu eine Voraussetzung der Ideenlehre bildete: Hier war Erkenntnis überhaupt Wiedererinnerung (anamnesis) an vorgegebene „eingeborene“ Ideen, die bei Gelegenheit sinnlicher - sog. äußerer - Erfahrung nur aktualisiert und ins „Bewußtsein gebracht“ werden sollten.

Zu Platons Zeiten, in einem Kulturmilieu, das so vorrangig die äußere sinnliche Anschauung und die „Außenwelt“ für das wahre Sein hielt, konnte dieser Gedanke kaum auf adäquates Verständnis stoßen, geschweige denn anders als durch Mythen und außenweltliche Metaphern dargestellt werden. Das zeigt sich ja ganz deutlich in der aristotelischen Fassung der Ideen als „zweite Substanzen“ nach dem Vorbild der sinnlichen Dinge, der ersten Substanzen.

Es bedurfte der ganzen erkenntniskritischen Arbeit der Antike und Spätantike und ihrer kritischen Auflösung der Sicherheit der äußeren sinnlichen Erkenntnis, um die Tragweite des platonischen Gedankens reifen zu lassen. Augustins „methodischer Zweifel“ an der Substantialität der sinnlich-vermittelten Außenwelt kennzeichnet den Übergang zu einem neuen Bewußtsein. Dieses „vernichtet“ die in ihrer jeweils momentanen Gegenwart gleichsam gegen Null verschwindende Außenwelt zugunsten einer sich in alle Vergangenheit und alle Zukunft ausbreitenden Innenwelt des Bewußtseins, in der nun alle die Sicherheiten und Gewißheiten gesucht und vermeintlich gefunden werden, die man in der Außenwelt nicht finden konnte.

Aber auch dieser Umschwung war wieder mit einem Geburtsfehler behaftet. Er setzte nur das Innere dem Äußeren entgegen, und letzteres behielt, wie bei Platon, eine zwar fadenscheinige, jedoch nicht minder wirkungsvolle Stellung als Phänomenalität, Schein, in der ihre Substantialität zugleich anerkannt und geleugnet wurde.

Zu dem Gedanken, daß die Vernichtung des Außen auch das Innen kein Inneres mehr sein läßt, war das Mittelalter seinerseits nicht reif. Erst George Berkeley hat diesen Gedanken im 18. Jahrhundert mit aller Klarheit erfaßt. Aber auch er wurde zumeist in dieser Grundeinsicht seiner Lehre nicht verstanden.

Die scholastische Mystik ist nun durchweg ein introspektives Verfahren, durch Selbstbeobachtung in „reflektierenden“ Akten des Geistes die Natur des Geistes selbst bis zur letzten Grenze und Möglichkeit aufzuhellen. Dabei ergibt sich ein auffälliger Parallelismus zwischen den Seinsstufen, wie sie der Neuplatonismus aufgewiesen hatte, und den Stufen der Erkenntnis bzw. der Reflexion.

Die Seinspyramide steht dabei fest: Sie reicht von den unteren nichtigen sinnlichen Phänomenen über die Sinngebilde des Geistes bis zur Spitze des göttlichen Absoluten. Die innovatorische Leistung der Mystik ist die Ausbildung einer Hierarchie der Erkenntniskräfte, die diesen Seinsstufen entsprechen und sie jeweils zu erkennen erlauben. Das mystische Grundproblem ist die Ausgestaltung der obersten Seinsstufe und die Artikulation des obersten, ihr zugeordneten Erkenntnisvermögens und seiner Leistungsfähigkeit.

Es handelt sich natürlich um das theologische Problem schlechthin: Gotteserkenntnis und wie sie zu gewinnen ist. Aber man muß in metaphysischer Perspektive festhalten, daß dies zugleich auch das schwierigste und zentrale metaphysische Problem ist, dessen Stellenwert die Bezeichnung Gott und Göttliches in der Metaphysikgeschichte bezeichnet: die Erkenntnismöglichkeit der metaphysischen Arché.

Im allgemeinen geben die scholastischen Mystiker: von *Bernhard von Clairvaux* (1091 – 1153 n. Chr.) über *Hugo von St Viktor* (1096–1141) und *Richard von St Viktor* (gest. 1173) bis zu *Bonaventura* (eigentlich Johannes Fidanza, gest. 1274) sechs Erkenntnisstufen und entsprechende Erkenntnisvermögen an, mit denen der „Aufstieg des Geistes zu Gott“ - wie ein schöner Schriftentitel des Bonaventura lautet (vgl. sein „Itinerarium mentis in Deum“) - geleistet werden soll: Die Lehre des Bernhard von Clairvaux blieb dabei vorbildlich. Sie gibt an: Sinne, Einbildungskraft, Verstand, Vernunft, noch höhere Vernunft, Gewissen. Bei Bonaventura ist sie kanonisch festgestellt: *Sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia, synderesis.*

Man sieht, wie die augustinische Vernunft (*intellectus* bzw. *intelligentia*) hier immer weiter differenziert wird, wobei man freilich auf aristotelisches Vorbild zurückgreifen konnte, da ja auch hier schon zwischen passiver und aktiver Vernunft unterschieden worden war. Auch die platonische Unterscheidung zwischen diskursiver und intuitiver Vernunft mag vorbildlich gewesen sein. Bemerkenswert bleibt aber vor allem, daß es die Vernunft ist, somit das seit jeher als oberstes und exemplarisches Erkenntnisvermögen anerkannte Erkenntnismittel, das auch diese archeologische Erkenntnis leisten soll.

Die *Synderesis* (auch *synteresis*) verweist dabei auf die praktische Funktion der Vernunft, vor dem Bösen zu warnen. Die Patristik hat mit diesem Begriff dasjenige benannt, was bei Platon über den sokratischen Daimon berichtet wird. Lateinisch wird sie gerne mit *conscientia* oder *scintilla conscientiae* (daraus später deutsch: "Gewissen") übersetzt. *Albertus* definiert sie als „Funken der praktischen Vernunft“, die immer zum Guten hinneigt und vom Bösen abrät“ (*rationis practicae scientilla, semper inclinans ad bonum et remurmurans malo*, in: *Summa theologica* II, 16, 99), und ähnlich geschieht es weithin. *Meister Eckhart* machte in seiner „Deutschen Theologie“, durch die er auch sonst viele Verdienste um die Eindeutschung der philosophischen Terminologie gewann, die Rede vom „Seelenfünklein“ geradezu populär. Von ihm stammt aber auch das urdeutsche Wort „Gemüt“, mit dem er eben diese Seelenkraft wohl in Anknüpfung an Platons „Muthaftes“ (*thymoeides*) bezeichnete.

Im allgemeinen wird von den Mystikern die höchste Vernunft- bzw. Gewissensleistung als „Gottesschau“ (*visio Dei*) gefaßt. *Conscientia* - wörtlich: „Mit-Wissen“ - soll die menschliche Weise sein, an Gottes Vernunft (die ihrerseits Besitz und

Innehaben der Ideen der göttlichen Memoria ist) zu partizipieren. Wie dies geschieht, beschreibt auf eindrucksvolle Weise *Richard von St Viktor*. Die Gottesschau ist hier Ausweitung des Geistes (dilatatio mentis), Erhebung (sublevatio mentis) und schließlich Sich-Entfremdung, Verrückung des Geistes (abalienatio mentis). Die an spätere psychiatrische Terminologie gemahnende Ausdrucksweise (die diese zweifellos vorgeprägt hat), meint keineswegs „verrückte“ oder „exaltierte“ Zustände in klinischer Bedeutung, sondern das auch in vedischer und buddhistischer Literatur vielfach beschriebene Einswerden des Bewußtseins mit seinen Inhalten oder anders gesagt, den Verlust jeder Unterscheidungsmöglichkeit zwischen Bewußtsein und seinen Inhalten (dies thematisiert besonders die vedische „Advaita“- Lehre, die Lehre von der Nicht-Zweiheit).⁹²

Richard sagt: „Die Entäußerung des Geistes entsteht, wenn dem Geist die Erinnerung an das Gegenwärtige vergeht, und er in einen gewissen fremden und menschlicher Betriebsamkeit unzugänglichen Seelenzustand durch göttliche Umwandlungstätigkeit übergeht“ (Mentis alienatio est, quando praesentium memoria menti excidit et in peregrinum quendam et humanae industriae invium animi statum divinae operationis transfiguratione transit“, in: *De gratia contemplationis* IV, 11; 147 B). Die so errungene oder erringbare Erkenntnis ist durch keine Bilder oder Hilfsmittel mehr vermittelt, sie ist „Schau der schlichten Wahrheit“, oder, wie Richard formuliert: „Durch das Sich-selbst-Überschreiten des Geistes schaut (er) das Licht der höchsten Weisheit hüllenlos und ohne bildliche Darstellung, nicht in einem Spiegel und in rätselhafter Andeutung, sondern sozusagen in seiner schlichten Wahrheit“ (Per mentis excessum extra semetipsum ductus summae sapientiae lumen sine aliquo involucre figurarumve adumbratione, denique non per speculum et in aenigmate, sed in simplici, ut si dicam, veritate contemplatur; *Ibid.* IV, 11; 147 B).

Zugegeben, dies steht hier in theologischem und religiösem Kontext und ist Ausdruck der platonisch-neuplatonischen Bestrebung der „Gottangleichung“ (homioiosis theo). Metaphysisch aber ist von Belang, daß das, was hier Gott genannt wird, eben die Arché ist, über deren Erreichung und Feststellung eine Aussage getroffen wird.

Daß die Vernunft in ihrer letztmöglichen und höchsten Entfaltung eine neue Qualität annimmt, haben die Mystiker verschiedentlich zu beschreiben versucht. Die eine Kennzeichnung ist, daß hier Wissen in „wissendes Nichtwissen“ übergeht. *Bonaventura* spricht davon, daß dabei „unser Geist in einer gewissen gelehrten Unwissenheit über sich selbst hinaus in einen Schwindel und Exzeß gerissen wird“ (Spiritus noster ... quadam ignorantia docta supra seipsum rapitur in caliginem et excessum).⁹³ Durch den Kusaner ist diese Theorie später weiter ausgestaltet worden. Nehmen wir mit klassischem Begriff das Wissen als objektivierendes Verhältnis des Geistes zu einem (gewußten oder erkannten) Gegenstand, so kann

⁹² Vgl. L. Geldsetzer, Einführung in die klassische indische Philosophie. In: *Klassiker der indischen Philosophie*. CD-Rom, Sonderband Digitale Bibliothek (Directmedia Publishing GmbH), Berlin 2006; auch im Internet der HHU Duesseldorf.

⁹³ *Breviloquium* p. 5, c. 6, V 260 a, Ausgabe: S. Bonaventurae tria Opuscula: *Breviloquium, Itinerarium mentis in Deum et De reductione artium ad theologiam*, ed. Collegium S. Bonaventurae, 3. Aufl. Ad Claras Aquas 1911.

nur gemeint sein, daß der Geist sein distanzierendes Verhältnis zu seinen Wissensgegenständen aufgibt.

Die „nichtwissende“ Haltung ist aber nur eine negative Beschreibung dessen, um was es geht. In Verbindung mit der Rede vom Wissen - *docta ignorantia* ist ja ein Oxymoron, ein hölzernes Eisen, ein berühmter Vorläufer vieler späterer dialektischer Formeln! - bleibt sie, wie jede *contradictio in adiecto*, vielfältig auslegbar.

Daher ist die positive Kennzeichnung aufschlußreich: Dies ist ihre Beschreibung als „mystische Vereinigung“ (*unio mystica*), die von den Mystikern zuweilen auch in recht glühenden Farben als Liebesvereinigung gemalt wird. Freilich bleibt die sexuelle Vereinigung hier ein Modell, durch das auf die wesentlichen Punkte hingewiesen werden soll: Die Vereinigung selber, die Gewinnung höchster Lust, die Erfüllung tiefstgreifender Sehnsüchte und Strebungen, das Schwenden der Sinne und des Gegenstandsbewußtseins, das „Aufgehen in anderen“ usw. Man hat allen Anlaß davor zu warnen, diese mystische Vereinigung leichthin psychoanalytisch zu entmythologisieren, z. B. die Mystik insgesamt als erotische oder sexuelle Perversion frustrierter Klosterinsassen abzutun.

Ersichtlich hat ja die abendländische Gestalt der Liebe - des Eros wie des Sexus - im Gegensatz zu antiken Kulturen gerade dadurch ihren „mystischen“, geheimnisvollen, ja sakralen Charakter erhalten, daß sie in dieser Weise als Symbol und Gleichnis für etwas anderes und für höher Gehaltenes in Anspruch genommen worden ist. Nur dadurch ist ja verständlich, daß so viele Menschen in einem weniger metaphysischen und theologischen Zeitalter all das von der Liebe erwarten, was sie von Wissen und Glauben nicht mehr erhoffen: Heil und Erlösung von allen Übeln.

Halten wir uns an den metaphorischen Sinn der Liebesvereinigung, so haben die Mystiker dadurch die Ahnung – aber vielmehr eine Reprinstation der parmenideischen Metaphysik - ausgesprochen, daß es einen Punkt geben muß, an welchem Erkennen und Sein zusammenfallen. Sie setzten diesen Punkt beim höchsten Sein, das sie das Göttliche nennen, und beim höchsten Erkennen, das sie die gelehrte Unwissenheit nennen, an.

Dies aber macht gerade das Problem aus, das sie der Nachwelt überließen: Ob der mystische Punkt - wie man die Stelle des Zusammenfalls von Erkennen und Sein, aber zugleich auch von Erkennen und Handeln nennen könnte, gerade da und mit so großen Aufwand zu suchen sei. Daß es ihn aber geben muß, und daß seine Feststellung das kardinale Problem der Metaphysik, nämlich die Gewinnung des Zugangs zu einem allesbegründenden Prinzip darstellt, das hat die scholastische Mystik als wichtigsten Beitrag der Geschichte metaphysischer Forschung überantwortet.

Die neuzeitliche und moderne Philosophie hat das Problem der Mystik den Theologen überlassen. Das eigentliche metaphysische Problem geriet außerhalb ihres Gesichtskreises. Die Entgegensetzung von Objekt und Subjekt der Erkenntnis und von Theorie und Praxis wurde immer mehr dogmatisiert und bestimmt seither die Verständnisse der großen metaphysischen Einstellungen. Man ist entweder „objektiver Realist“ oder „subjektiver Idealist“, und man kann seinen Standpunkt entweder theoretisch oder praktisch vertreten.

Die Überbrückung dieser Spaltungen ist seither vielfach versucht worden. Aber alle Versuche und Vorschläge dazu werden gleichsam apriori als Strategien der

Verbesserung und Ausarbeitung von Idealismus oder Realismus oder als neue Versionen der Erkenntnistheorie oder des Pragmatismus verstanden und bleiben so unversöhnlich neben einander bestehen. Und ersichtlich sind auch manche Versprechungen neuer philosophischer Systeme „jenseits von Realismus und Idealismus“ eher belächelt als ernst genommen worden.

Ein solches „Jenseits“ haben auch die Mystiker gesucht, und manche haben behauptet, es gefunden zu haben. In philosophischer Perspektive handelt es sich jedoch um das vorrangigste metaphysische Problem überhaupt, von dem schon in der Einleitung die Rede war, nämlich die Klärung und Formulierung des metaphysischen Prinzips, welches die „diesseits“ getrennten Sphären vereinen könnte.

§ 29 Der Ertrag der mittelalterlichen Metaphysik

Von „Mittelalter“ zu sprechen war in der neuzeitlichen Historiographie zunächst eine Verlegenheitslösung. Seit der Renaissance interessierte man sich vor allem für die antiken Wurzeln der abendländischen Kultur und nahm sie zum Vorbild für die eigenen Bestrebungen auf allen Gebieten der Kultur.

Was wir jetzt noch „Mittelalter“ nennen, war ein Einschub zwischen Antike und Neuzeit, der zugunsten einer hochkulturellen Kontinuität, einem unmittelbaren Anknüpfen der Neuzeit als „Renaissance“, d. h. Wiederverlebendigung der Antike aus chronologischen Gründen und somit als Lückenbüßer-Epoche registriert wurde.⁹⁴

Diese Zwischenepoche galt als Verfallsepoche der antiken griechischen und römischen Kultur. Allenfalls auch als „Translatio“ nicht nur gewisser staatlicher Strukturen, sondern auch des mühsamen Aneignens, aber mehr des Verkennens dieser Vorbilder durch mehr oder weniger barbarische nördliche Völkerschaften. Und deshalb waren die historischen Beurteilungen dieser Epoche durchweg negativ. Mittelalter galt – und gilt z. T. noch jetzt – als „finster und barbarisch“.

Diese Einschätzung haben sich auch die Philosophen zueigen gemacht und sie in der Philosophiegeschichtsschreibung offensiv vertreten. Von daher hat sich die weithin geläufige Meinung festgesetzt, Philosophie sei im Mittelalter nur als „Magd der Theologie“ aufgetreten. Die Herrin aber war die Ideologie der lateinischen katholischen Kirche und das, was sie an Ideen aus der Zeit vor dem Schisma mit der byzantisch-griechischen Kirche von der griechischen Tradition in sich aufgenommen hatte.

An diesem Bild hatten die protestantischen Reformatoren gehörigen Anteil. Für sie war die katholische Lehrtradition vor allem eine kolossale Verfälschung der spätantiken Quellen der wahren christlichen

⁹⁴ Die Bezeichnung „Mittelalter“ wurde zuerst von Christoph Cellarius 1698 als Buchtitel eingeführt. Er veröffentlichte 1685 eine „Historia Antiqua“, 1698 eine „Historia Medii Aevi“ und 1702 eine „Historia Nova“. Die drei Teile wurden als „Historia universalis breviter ac perspicue exposita, in antiquam, et medii aevi, ac novam divisa cum notis perpetuis“ in Jena 1792 nochmals veröffentlicht. – Noch im Jahre 1655 kennt der erste neuzeitliche Philosophiehistoriker Georg Horn diese Einteilung nicht. In seinem Werk „Historiae philosophicae libri septem, quibus de origine, successione, sectis et vita Philosophorum ab orbe condito ad nostram aetatem agitur“, Leiden 1654, unterscheidet er nur zwischen „alter und neuer“ Philosophie. Die alte Philosophie läßt er mit der „Scholastik und Gabriel Biel“ ausgehen: „Omnes Historiam Philosophicam distinxit in veterem et novam. Veterem voco illam quae nunc in desuetudine, magna sui parte, abiit. Eam definitio limitibus superioris saeculi, quo in Philosophia Scholastica et Gabriele Biel exspiravit“ (S. 7). Wohl aber teilte Horn die „Scholastik“ in die drei Zeitalter (aetates) der alten, mittleren und neuen (vetus, media et nova scholastica“ ein (Hist. Phil. S. 296 – 300).

Lehre. Und darum stimmten sie mit den Renaissancephilologen in den Ruf „ad fontes“ ein.⁹⁵ Sie interessierten sich vor allem für die Patristik und bauten zuerst - mit Desiderius Erasmus – die patristischen Studien aus. Die Fehlentwicklung der katholischen Theologie aber führten sie vor allem auf die vorgebliche scholastische Aristotelisierung der ganzen Theologie zurück.⁹⁶

Auch die quadrivialen Naturphilosophen der Renaissance stießen eifrig in dieses Horn. Kaum ein historisches Ereignis spielte in ihrem Bewußtsein eine größere Rolle als der kirchliche Prozeß gegen Galilei und die Weigerung von Experten einer vermeintlich deprivierten aristotelisch-ptolemäischen Astronomie, durch sein Fernrohr zu schauen.⁹⁷ Daß das sogenannte Kopernikanische „heliozentrische“ Weltbild (daß die Erde sich um die Sonne drehe) seit Aristarch von Samos den antiken Astronomen bekannt war, daß es durch Plutarch überliefert und auch Kopernikus dadurch bekannt wurde, und daß Nikolaus von Kues, der Kardinal der katholischen Kirche, lange vor Kopernikus einen noch erheblich radikaleren Relativismus (nämlich daß sich das unendliche Universum weder um die Erde noch um die Sonne drehe, da es überhaupt kein „Zentrum“ noch eine Begrenzung durch ein Firmament besitze), das alles haben auch die quadrivialen Naturwissenschaftler der Renaissance schon gewußt. Aber sie zogen es vor, aus Galilei einen Märtyrer der damals neuesten kosmologischen Theorie zu machen, der

⁹⁵ Die Grundlage dazu lieferte der Freund und Mitarbeiter M. Luthers Matthias Flacius Illyricus (Matthias Vlacich), der mit zahlreichen Mitarbeitern die erste Dogmengeschichte des Protestantismus organisierte. Sie ist als „Magdeburger Centurien“ bekannt geworden und erschien in 13 Teilen in Basel 1559 – 1574, dann in 3 Bänden hgg. von M. L. Lucius in Basel 1624. Eine deutsche Übersetzung der ersten vier Centurien erschien schon 1565 – 1566 in Jena unter dem Titel „Kirchen-Historie, darin ordentlich und mit höchstem Fleiß beschrieben werden die Geschichte der Kirchen Christi“. Das Werk enthält reiches, auch für die Philosophiegeschichte wichtiges Exzerptenmaterial, das die Mitarbeiter in den damaligen Bibliotheken gesammelt hatten. Vorausgegangen war schon des Flacius eigenes Werk „Catalogus testium veritatis, qui ante nostram aetatem reclamarunt Papae“, Basel 1556, deutsche Übersetzung von Conrad Lauterbach: „Catalogus testium veritatis. Historia der Zeugen, Bekenner und Märtyrer, so Christum und die evangelische Wahrheit bis hierher, auch etwa im Reich der Finsternis, wahrhaftig erkennen“, Frankfurt a. M. 1573. Nota bene: das „Reich der Finsternis“ ist die katholische Scholastik!

⁹⁶ Am nachhaltigsten hat dieses Urteil über die Scholastik Adam Tribbechovius (1641 – 1697) befestigt mit seinem ehemals berühmten Werk „De doctoribus scholasticis et corrupta per eos divinarum humanarumque rerum scientia“ (Über die scholastischen Doktoren und die von ihnen verdorbene Wissenschaft von den göttlichen und menschlichen Dingen), Gießen 1665, 2. Ausgabe hgg. von W. E. Tenzel, Jena 1719. Er behandelt die Scholastik von Gratians Dekreten (der Kirchengesetze) und Petrus Lombardus bis Luther. Tribbechov hat sein Material vorwiegend aus des Flacius Catalogus und den Centurien entnommen. – Über ihn und sein Werk vgl. Giuseppe Micheli in: Storia delle Storie Generali della Filosofia, hgg. von G. Santinello, Band 1: Dalle origini rinascimentali alla ‚historia philosophica‘, Brescia 1981, S. 427 – 437.

⁹⁷ Vgl. Galileis Aussagen dazu in: E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Band I, 2. Aufl. Berlin 1911, S. 379 f.

sich nur durch sein Abschwören der angeblich unumstößlichen Wahrheit des Heliozentrismus vor dem Feuertode retten konnte.⁹⁸ Und so hat sich seither in der Geschichte der Naturwissenschaften die Meinung erhalten, neben der stagnierenden mittelalterlichen theologisierten Philosophie habe vor allem die arabische Wissenschaft im Ausbreitungsgebiet des Islam damals Fortschritte erzielt. Und wenn von Fortschritten überhaupt auch im Okzident die Rede sein könnte, so verdanke man das den Übersetzungen aus dem Arabischen.⁹⁹

Kein Argument für diese Meinung ist bis heute verbreiteter als die These, die abendländische Mathematik habe erst durch die Araber die Null, die sie ihrerseits über die Perser von den Indern übernommen hatten, kennen und mit einem Zahlzeichen zu notieren gelernt. Gerade so, als ob man im Abendland nicht richtig hätte rechnen können. Richtig ist, daß man in der abendländischen Mathematik eine Stelle, die nicht mit einer positiven Zahl (von der 1 an) bezeichnet wurde, einfach leer ließ. Davon zeugt das deutsche Wort „Null“, was eben vom Lateinischen „nullus“ („keiner“) her stammt. Auch die indischen Mathematiker hatten dafür das Sanskritwort śunya bzw. shunya (leer) benutzt.¹⁰⁰ Die Araber machten an diesen Leerstellen einen Punkt und nannten diesen „sifr“ (صفر was wir schon als hebr. sefer = Zahl oder Zahlzeichen kennen gelernt haben, und was als „Ziffer“ verdeutscht wurde). Sifr bedeutet noch jetzt im Arabischen Null und wird durch einen Punkt bezeichnet.

Der eigentliche Fortschritt in der abendländischen Mathematik lag dabei in der Ablösung der römischen Zahlzeichen (die man ja als Sonderzahlzeichen, etwa in Chronologien, vor allem bei Erscheinungsjahren von Büchern, beibehalten hat) durch das Dezimalstellensystem. Und dieses ist auch jetzt noch in der arabischen Schrift als Fremdkörper bemerkbar, da es entgegen der arabischen Schreibweise von links nach recht (wie im Sanskrit und in den europäischen Schriften) geschrieben wird. Aber auch im Dezimalsystem der Zahlen ist die Null keine Zahl wie jede andere geworden, wie man daran

⁹⁸ Vgl. dazu Gerhard Prause, Galileo Galilei war kein Märtyrer, in: Die Zeit vom 7.11.1980, Nr. 46, auch in „Zeit Online“.

⁹⁹ Über die « arabische Wissenschaft » sowie die Übersetzungen aus dem Arabischen ins Lateinische vgl. Ludovico Geymonat, Storia del pensiero filosofico e scientifico, Band 1: L'antichità – Il medioevo, 2. Aufl. Mailand 1979, S. 406 – 414.

¹⁰⁰ Vgl. M. Cantor, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik, I. Band, 3. Aufl. Leipzig 1907, S. 712. Über die Mathematik der Inder vgl. S. 595 – 660.

bemerkt, daß man mit ihr nicht „rechnen“ kann wie mit den sonstigen Zahlen.¹⁰¹

Daß das Abendland allerdings viel von der arabischen Wissenschaft gelernt hat, geht aus den zahlreichen Übersetzungen antiker Klassikerwerke ins Arabische hervor, die dann zusammen mit den Kommentaren arabischer Gelehrter ins Lateinische übersetzt wurden. Und dabei ist auch vieles wieder bekannt geworden, was in der abendländischen Spätantike verloren gegangen war, wie etwa der Kommentar des Pappus zu Euklids Elementen. Hinzu kamen auch die eigenen arabischen Werke. Dies erzeugte den Eindruck als ob die lateinische Welt überhaupt erst aus diesen Übersetzungen ihre antiken Klassiker gründlich kennengelernt hätten. Gerade so, als ob es nicht eine eigene lateinische Tradition der antiken Klassiker mit den Kommentaren griechischer und lateinischer Gelehrter gegeben hätte. Als Kanon des philosophisch Beachtlichen hat das ganze Mittelalter hindurch die einzige „Philosophiegeschichte“, die von den zahlreichen dem Titel nach bekannten antiken Darstellungen übrig geblieben war, nämlich die Schrift des Diogenes Laërtios aus dem 3. Jahrhundert nach Chr. „Über Leben und Meinungen der Philosophen“¹⁰² gedient.

Es zierte das lateinische Mittelalter, daß es offen genug dafür war, sich für die Interpretationen seiner antiken Klassiker und neue wissenschaftliche Errungenschaften bei anderssprachigen zeitgenössischen Gelehrten zu interessieren. Und dies war offensichtlich bei islamischen Gelehrten keineswegs der Fall, denn es sind keine nennenswerten Übersetzungen mittelalterlicher gelehrter Werke ins Arabische bekannt

¹⁰¹ Es sei daran erinnert, daß die Null auch in der abendländischen Chronologie der Jahreszahlen „vor und nach Christi Geburt“ niemals eingeführt wurde. Es gibt also kein „Jahr Null“, in welchem Jesus hätte geboren werden können. Die Zeitrechnung „nach Christi Inkarnation“, beginnend mit dem „Jahr 1“ wurde von dem skythischen Mönch Dionysius Exiguus im Jahre 525 eingeführt. Beda Venerabilis beschrieb als erster Ereignisse, die „ante incarnationem Dominicae tempus“ stattgefunden haben. Aber es dauerte bis ins 17. Jahrhundert, nachdem die negativen Zahlen von den Mathematikern allgemein als echte Zahlen anerkannt waren, bis die Chronologie „vor Christus“ mit negativen Zahlen benannt wurden. Nur bei der Tageseinteilung haben die Mathematiker die Null-Stunde nach Mitternacht (vgl. die Radiozeitangabe „Null Uhr, x Minuten), die bekanntlich im Volksmund immer noch als „Geisterstunde“ gilt, eingeführt, womit jedoch – sehr irreführend – die 24. Stunde eines Tages bezeichnet wird. – Vgl. dazu auch Hans Maier, Die Christliche Zeitrechnung, Freiburg i. Br. 1991.

¹⁰² Diogenis Laertii de Vitis, Dogmatibus et Apophtegmatibus Clarorum Philosophorum Libri X, graece et latine, Amsterdam 1692 (I Bd. 7 Bl. und 672 S., II. Bd 4 Bl. und 590 S., 28 Bl). Diese vollständigste griechisch-lateinische Ausgabe des Meibom mit zahlreichen Philosophenbildern enthält auch einen „Catalogus editionum Diogenis Laertii“, der bis 1663 erschienenen Drucke mit Hinweisen auf die handschriftlichen Ausgaben in den Bibliotheken. – Deutsche Ausgabe „Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Buch I – X, aus dem Griechischen übersetzt von O. Apelt, neu bearb. 3. Aufl. in 2 Bänden, Hamburg 1990. Vgl. dazu auch Ilario Tolomio, Il genere „Historia philosophica“ tra Cinquecento e Seicento, in: Storia delle Storie Generali della Filosofia, hgg. von G. Santinello, Band I, Brescia 1981, S. 156-163: Le edizioni di Diogene Laertio nei secoli XV-XVII.

geworden. Und solches Interesse für die Wissenschaftslage in anderen Kulturen ist in der Moderne und bis jetzt offensichtlich viel weniger verbreitet als es im Mittelalter schon einmal der Fall war.

Zu alledem kommt der Traditionsbruch, den die Renaissance mit ihrem Schlachtruf „ad fontes“ verursacht hat. Griechisch und Lateinisch wollte man an antiken Quellen lernen und nannte die Sprache Ciceros das „goldene Latein“. Mittelalterliches Latein aber wurde alsbald als „Kirchenlatein“ (und später als „Küchenlatein“) abgetan, obwohl es – wie heute Englisch – die gelehrte lingua franca des gesamten Westens war.

Jakob Brucker, der gelehrteste Philosophiehistoriker des 18. Jahrhunderts, beschreibt die Lage noch zu seiner Zeit mit folgenden Worten:

„Es ist bedauerlich, daß es bisher niemanden gegeben hat, der die Geschichte der scholastischen Philosophie mit gerechtem Maßstab und Ausführlichkeit geschrieben hätte, obwohl es dabei Unzähliges gibt, was man dabei beachtenswert fände, und was in der Literatur, vor allem der geistlichen und philosophischen interessant zu wissen ist. Von dieser Arbeit scheint die dazu zu übernehmende undankbare Arbeit die Gelehrten abgeschreckt zu haben, nämlich die zu lesenden Bücher voller unnützer Disputationen, das dornige Gestrüpp von Subtilitäten, die mit ihrer eigenen unnützen Schärfe den Geist verletzen und wanken lassen, die dunklen und unsicheren Meinungen der Scholastiker und ihre zweideutigen und ins Unendliche auslaufenden Dissertationen, die Barbarei ihrer Redeweise, und die höchst unerfreuliche Beschwerlichkeit der ganzen Untemehmung.“¹⁰³

Brucker schreibt dies, nachdem er gerade im 3. Band seines 5-bändigen Werkes eine solche Geschichte der mittelalterlichen Philosophie geliefert hatte. Er ließ sie mit dem ersten Kapitel „Über den Ursprung und den Fortschritt der Philosophie bei den Sarazenen bzw. den Arabern“ (S. 3 – 123) beginnen und führte sie mit dem zweiten Kapitel „Über die Natur und das Wesen der sarazenischen Philosophie“ (S. 123 – 240) fort. Dann erst schließt sich die „Geschichte der christlichen Philosophie bis zur Wiederherstellung der Wissenschaften“ (S. 241 – 912) an. Diesen Teil beschließt er mit einem zweiten Teil „De Scholasticis“ (S.

¹⁰³ J. Brucker, *Historia critica philosophiae*, Band III: A Christo nato ad repurgatas usque literas, Leipzig 1743, S. 709: „Dolendum autem neminem hactenus fuisse, qui iustae mensurae et conditionis historiam philosophiae Scholasticae scripserit, cum innumera sint, quae de ea observari mereantur, et quae sciri omnino literarum, praecipue sacrarum et philosophicarum, interest. A quo labore suscipiendo deterruisse viros doctos videntur ingratus labor suscipiendus, legendi libri inutilium disputationum pleni, ferenda dumeta et spineta subtilitatum ipsa sua inutili acie animum sauciantium et convellentium, obscurae et incertae Scholasticorum opiniones, et ambigua atque in infinitum excurrentes dissertationes, sermonis barbaries, totiusque tractationis molestia sane iniucundissima“.

709 – 868) in 45 Paragraphen und einem dritten Teil „De natura, indole et modo philosophiae scholasticae“ (S. 869 – 918). Dieser abschließende dritte Teil präsentiert alle Urteile und Vorurteile der Renaissancephilosophen von Ludovicus Vives über Francis Bacon und Desiderius Erasmus bis zu den Zeitgenossen Bruckers gegenüber der ihnen vorangehenden Epoche. Es sind alle Urteile und Vorurteile, die man auch heute noch über die mittelalterliche Philosophie finden kann. Und das rührt wohl daher, daß das Bruckersche lateinische Werk bis ins 19. Jahrhundert in allen neueren Landessprachen ausgeschrieben bzw. geradzue ausgeplündert wurde, ohne daß man es noch zitierte.¹⁰⁴

Wenn sich die Lage seither wesentlich verbessert hat, so verdankt man das vor allem katholischen Theologen, Ordensleuten und ihnen nahestehenden Philosophiehistorikern, die naturgemäß ihre eigenen Vorurteile mitbringen. Seit Thomas von Aquin im Jahre 1879 durch Papst Leo XIII zum autoritativen Kirchenphilosophen ernannt worden ist, läßt man hier gerne die ganze Patristik und Scholastik auf ihn – als Vorgeschichte – zulaufen, und alle späteren Scholastiker und erst recht die neuere Philosophie erscheint als Dekadenz bezüglich dem von Thomas erreichten Standpunkt. Allenfalls stellen die kirchlichen Orden ihre Gründer und Hauptvertreter neben ihn. Und auch so erscheint die Befassung mit der mittelalterlichen Philosophie noch weitgehend als eine „propaganda fidei“ mit modernen Mitteln, gleichsam die moderne Fortführung der Gegenreformation.

Dabei wird jedoch allgemein vorausgesetzt, daß die „christliche Philosophie“ des Mittelalters überhaupt mit Philosophie und speziell mit Metaphysik identisch sei, und darüber hinaus, daß sie ein fertiges

¹⁰⁴ Das Hauptwerk Bruckers führt den Titel: *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* (Kritische Geschichte der Philosophie von der Wiege der Welt bis auf unser Zeitalter herabgeführt). Es erschien in vier Teilen bzw. 5 Bänden zu Leipzig 1741 – 1744. Die zweite Auflage Leipzig 1766 – 1767 textgleich, jedoch um einen 5. Teil bzw. Band 6 „Appendix, Accessiones, Observationes, Illustrationes atque Supplementa exhibens“ (Anhang, Zusätze, Bemerkungen, Erläuterungen und Ergänzungen darstellend) vermehrt. ND hg. von R. H. Popkin und G. Tonelli, Hildesheim-New York 1975. Ein Auszug aus dem großen Werk erschien zu Leipzig 1747 unter dem Titel „*Institutiones historiae philosophicae usui academicae iuventutis adornatae*“ (Lehrbuch der philosophischen Geschichte für den Gebrauch der akademischen Jugend ausgeschmückt), 2. Aufl. 1756, 3. Aufl. vermehrt von P. G. Born 1790. Daneben erschienen in deutscher Sprache Bruckers „Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie von Anfang der Welt bis auf die Geburt Christi“, 1 Teil, Ulm 1731, 2. Teil : „Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie von der Geburt Christi bis auf unsere Zeiten“, Ulm 1731, 3. Teil Ulm 1732, mit Zusätzen Ulm 1737. Von dem deutschen Werk erschien dann ein „Auszug aus den Kurtzen Fragen aus der Philosophischen Historie von Anfang der Welt bis auf unsere Zeiten zum Gebrauch der Anfänger, Ulm 1736, 2. Aufl. Ulm 1751. – Über Brucker und viele weitere historiographische Schriften desselben sowie seine Wirkungsgeschichte vgl. auch Mario Longo in: G. Santinello (Hg.), *Storia delle Storie Generali della Filosofia*, Band 2, Brescia 1979, S. 484 - 635.

Gedankengebäude sei, das man heute „besser verstehen könnte, als es sich selbst verstanden hat“.

Aus dem Auge gerät dabei, daß selbst die Kirchenphilosophie ebenso wie die katholische Glaubenslehre ein ideelles Gebilde in Entwicklung gewesen ist und noch immer ist. Unterwirft man dieses denjenigen historiographischen Prinzipien, die man für alle anderen Epochen gelten läßt, so wird man die mittelalterliche Philosophie und speziell ihre Metaphysik anders bewerten.

1. Die lateinische katholische Kirche – und neben ihr die griechisch-orthodoxe Kirche – haben institutionell dafür gesorgt, daß die abendländische Kultur eine wesentlich wissenschaftlich ausgerichtete Kultur wurde, indem sie die antiken Kulturen konservierten und tradierten. Dies geschah durch eine spezifische Abschreibe- und Verbreitungskultur des überkommenen Schriftgutes der Antike und der bedeutenderen neueren Schriften durch die Mönchsorden.

2. Dazu war die heute so trivial erscheinende „triviale“ Ausbildung zum Lesen, Schreiben und Denken des Personals eine Grundbedingung. Diese wurde durchweg von Klerikern organisiert (auch an den wenigen „Palastschulen“ der weltlichen Höfe) und blieb auch durchgehend in der Hand von Klerikern. Im angelsächsischen Sprachgebrauch heißen die Bürokräfte noch immer „clerks“.

3. Die ideologischen Elemente, die zu dem vereinigt wurden, was man seither Glaubenssystem nennt, verdanken sich dem durch die Kirche organisierten permanenten Diskurs unter Gelehrten, die in aller Regel mit der geistigen Erbschaft der antiken Welt vertraut waren. Ihre Synoden und Konzile sind bis zum heutigen Tage die Muster der Organisationsformen aller gelehrten Auseinandersetzungen und politischen Meinungsbildungen in Parteien und Gremien geblieben. Die daraus resultierende Dogmenbildung ist mutatis mutandis in keiner Weise von der Herstellung „herrschender Meinungen“ in den gelehrten Schulen bzw. „scientific communities“ und politischer Parteiprogramme unterscheidbar.

4. Das der lateinischen Kirche zu Gebote stehende Sprachmedium der lateinischen Sprache konnte nur durch die Kirche und ihre örtlichen Stützpunkte zur lingua franca der gemeineuropäischen Kultur werden. Dazu war schon die Herstellung der sogenannten Vulgata, der lateinischen Bibel und die Forderung, auf diese Übersetzung der hebräisch-aramäischen Vorlage als „heilige Schrift“ zu rekurrieren, eine weit unterschätzte Bedingung. Von ähnlicher Relevanz für den fernen Osten war allenfalls das Kulturmedium der chinesischen Schriftzeichen, das

in so vielen anderssprachigen Kulturen Asiens eine Bildungs- und Verständniseinheit unter Gelehrten garantierte. Wenn der Islam den arabischen Koran für alle seine Gläubigen weltweit zur heiligen Schrift erklärte, so hat das sicherlich den Standard einer arabischen Hochsprache (al-luḡa al-arabija al-fosḥa اللغة العربية الفصحى) festgelegt, doch nie dazu geführt, daß das Arabische eine dem lateinischen vergleichbare Gelehrtensprache wurde. Ähnliches gilt vom klassischen Sanskrit, das allenfalls in den indischen Landesteilen eine vergleichbare Funktion hat.

5. Was die vielgeschmähte Dienstbarkeit der Philosophie als „Magd der Theologie“ angeht, so hat Immanuel Kant in seinem Buch „Der Streit der Fakultäten“ (Königsberg 1798, I, Abs. 2) mit Recht darauf hingewiesen, daß dabei „doch noch immer die Frage bleibt: ob diese ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt“. Letzteres wird auch heute noch gerne behauptet, nicht nur von Theologen, sondern erst recht von ihren Gegnern. Es wurde aber schon genügend Material angeführt um zu zeigen, daß die „Theologisierung“ der christlichen Religion, wie sie die Kirche betrieb, durchaus ein philosophisches Unternehmen war. Dafür steht paradigmatisch das augustinische und anselmische Programm des „Credo ut intelligam“. Denn daß man an etwas glauben muß, um von dem Geglaubten ausgehend etwas einsehen oder gar beweisen zu können, haben die Theologen von Aristoteles' logischer Axiomatik und Euklids axiomatischer Mathematik, den beiden Grundpfeilern abendländischer wissenschaftlicher Methodologie, übernommen. Es war keineswegs eine bloß theologische, sondern eine in allen Disziplinen verbreitete Glaubenseinstellung. Nur haben die Theologen sich ganz offen dazu bekannt, während das in anderen disziplinären Argumentationen nicht so offen zugegeben oder auch mit einem Schleier einer ganz undiskutierbaren Selbstverständlichkeit der Nutzung „axiomatischer“ Glaubenssätze zugedeckt wurde.

6. Es ist einer der Allgemeinplätze der philosophiegeschichtlichen Beurteilung der mittelalterlichen Philosophie, daß in ihr die aristotelische Logik überall angewandt und damit alle Argumentationen in das Gewandt endloser syllogistischer Beweisketten eingekleidet wurden. Das hätte ihr eigentlich zur Ehre gereichen müssen angesichts der weitgehenden Ersetzung der „klassischen Logik“ durch Rhetorik und Hermeneutik in neueren Zeiten. Aber die offensichtliche Tatsache wird dann gerne in den Tadel umgemünzt, es sei dadurch zu oft nur leeres Stroh gedroschen worden, wie auch Brucker schon andeutete.

Aber dieser Vorwurf, wenn es einer wäre, müßte erst recht neuerer und moderner Wissenschaft gemacht werden, in der die sogenannte mathematische Logik – in der Tat angewandte Mathematik – die entsprechende Stellung mit ihren ebenso überschüssigen Formalisierungen in der Methodologie eingenommen hat. Und verkannt wird dabei, daß das Mittelalter nicht nur die aristotelische, sondern ebenso auch die (weitgehend nicht-formale) stoische Logik gekannt und gepflegt hat, die in der Neuzeit fast vergessen und auch seit dem 20. Jahrhundert nur unzulänglich wieder studiert worden ist.

7. Die Relevanz der Tatsache, daß die mittelalterliche Philosophie neben der Logik auch die euklidische Mathematik festgehalten und tradiert hat, wird gewöhnlich unterschätzt. Erst recht die Tatsache, daß die Pflege der Logik im trivialen Teil der Wissenschaften in enger Verbindung mit sprachlichen Inhalten als „*disciplinae sermocinales*“, die Mathematik aber im quadrivialen Teil in enger Verbindung mit den Naturwissenschaften als „*disciplinae reales*“ stattfand. Denn zwischen diesen Disziplinbereichen lagen damals wie noch heute gewissermaßen Welten. Diese Unterteilung wurde im mittelalterlichen Lehrbetrieb geradezu zementiert, so daß sie sich bis heute in der Unterscheidung von Geistes- und Naturwissenschaften erhalten hat. Trotz vielfacher moderner Bemühungen um eine Logifizierung der Mathematik und Mathematisierung der Logik sind diese methodischen Denkweisen sich gegenseitig fremd geblieben. Man kann allenfalls feststellen, daß heutige Mathematiker so sehr davon überzeugt sind, daß ihre Wissenschaft auch die Logik einschließe und überhaupt ihre moderne Gestalt sei, daß jede Befassung mit „klassischer“ Logik nur noch ein historisches Studium antiker Ursprünge und mittelalterlicher logischer „Subtilitäten“ sein könne.

Man muß sich allerdings fragen, woher einige mittelalterliche Theologen die Idee hernahmen, ihre Glaubensaxiome als logische *Contradictiones in terminis* zu formulieren, wie man bei Tertullian, Augustin, Abälard und nicht zuletzt bei Nikolaus von Kues sieht. Gewiß kannten sie die „Dialektik“ des Heraklit, die zenonischen Paradoxien und die ausweglosen (aporetischen) Probleme Platons bei der Formulierung seiner höchsten „transzendentalen“ Ideen, wie sie insbesondere in seinem Dialog „Parmenides“ behandelt werden. Aber nachweisbare Widersprüchlichkeit ließ nach Maßgabe der aristotelischen logischen Prinzipien alles Widersprüchliche entweder als „falsch“ oder doch als „ausgeschlossenes Drittes“ erscheinen. Daher ist es sehr unwahrscheinlich, daß die theologischen Metaphysiker sich für die

widersprüchliche Formulierung von Glaubenswahrheiten und Dogmen durch die Logik inspirieren ließen. Die eigentliche Grundlage dafür zeigt sich vielmehr in einer kryptischen Tradition des Neupythagoreismus, in der neuplatonischen Kabbala, bei Raimundus Lullus und deutlicher bei Nikolaus von Kues.

Es kann nur die Mathematik und die quadriviale Denkweise der Mathematiker gewesen sein, die ein solches Denken begründete und legitimierte, und die auch bei Platon selbst schon neben der Logik immer im Spiel waren. Mathematik war – durch Euklid umfassend in Lehrbuchform gebracht – eine Wissenschaft mit den Teilbereichen Geometrie und Arithmetik. Und sie folgte genau der platonischen Ontologie mit der Aufteilung der sinnlich wahrnehmbaren Phänomene und den dahinterstehenden nur zu erdenkenden Ideen.

Gewöhnlich stellte man die Geometrie als den sinnlich wahrnehmbaren, die Arithmetik als den unanschaulich-theoretischen Teil der Mathematik heraus. Auf jeden Fall stellten die „Elemente“ des Euklid das Paradigma zur Verfügung, wie man einerseits geometrische Gebilde und Zahlen-Mengen durchaus anschaulich zur „Erscheinung“ bringen konnte, nämlich durch Zeichnen und Manipulieren von Zählsteinen (Psephoi) auf dem Abacus, über die man ganz logisch und widerspruchslös urteilen konnte. Aber Platon behauptete, und jeder Mathematiker wußte, daß anschauliche Zeichnungen von Punkten, Linien und Dreiecken oder Haufen von Zählsteinen keineswegs die „Idee“ geometrischer Gebilde oder der Zahlen zu vollständigem Ausdruck bringen konnten. Man mußte sie nach Platonischem Ausdruck „mit geistigem Auge erschauen“, d. h. aber erdenken. Wollte man diese mathematischen Ideen logisch definieren und über sie reden, so mußte man zwangsläufig ins logische Stottern, d. h. in Widersprüche geraten. Wir haben vorne bei Euklid Beispiele dafür gegeben, wie dieses logische Stottern bei Euklid ausfiel: nämlich als elliptisches Andeuten statt vollständigem logischem Definieren dieser mathematischen Begriffe. Erst dadurch versteht sich die platonische und in der Mathematik bis heute endemische Rede von der „Unanschaulichkeit“ der eigentlichen mathematischen Ideen – und darüber hinaus des „Theoretischen“ schlechthin gegenüber allem Empirischen und Faktischen.

Gewiß galt und gilt die Mathematik in ihrer ganzen Geschichte und bis heute als eine höchst esoterische Wissenschaft, die nur „genialen“ Denkern mit dem ausgeprägten Vermögen unanschaulichen Denkens zugänglich sei. Und deshalb blieben und bleiben ihre Einsichten so

vielen im Anschaulichen verharrenden Durchschnittsdenkern ebenso unzugänglich, wie es bei Platon den Eingeschlossenen in der Höhle der Blick auf die eigentlichen Urbilder der Schatten war. Man muß sie durch Memorieren und Einüben der Rechenweisen mühsam erlernen, oft auch, ohne sie zu verstehen. Auch die Versuche, die mathematische Denkweise logisch zu analysieren, wie sie von G. Berkeley im 18. Jahrhundert, dann von G. Frege und B. Russell und ihrem „mathematischen Logizismus“ im 20. Jahrhundert unternommen wurden, und die immer weitere Entdeckungen von Widersprüchen bzw. Paradoxien in ihren Grundlagen geliefert haben, sind an ihr abgeprallt. Und ebenso gilt dies von durchmathematisierten Anwendungsgebieten wie der Mikro- und Makrophysik.

Auch an der mittelalterlichen Theologie ist die logische Kritik abgeprallt. Die Theologie steht, wie die Mathematik heute, als selbständige Fakultät bzw. als Fachbereich fest eingebaut ins Fakultätssystem an den meisten älteren Universitäten. Und neben die katholischen sind nach der Reformation protestantische theologische Fakultäten getreten. Zwar ist auch heute noch die Philosophiegeschichtsschreibung der mittelalterlichen Philosophie fest in der Hand katholischer Theologen – weniger intensiv wird sie von protestantischen Theologen gepflegt. Aber mehr und mehr interessieren sich jetzt auch die Philosophen aus der Philosophischen Fakultät für die Epoche, unter ihnen besonders stark die Logiker der analytischen Schule. Sie finden bei vielen Problemstellungen fruchtbare Anknüpfungspunkte für „logische Rekonstruktionen“ mit den Mitteln avancierter mathematischer Logik, besonders bei dem Logik-Klassiker Wilhelm von Ockham und bei seinen zahlreichen Schülern.

8. Daß die mittelalterliche Metaphysik unter der Ägide des Neuplatonismus Gott bzw. das Göttliche als Arché aller Dinge eingesetzt hat, bedarf keiner weiteren Erläuterung. Dies geschah mit solcher Nachhaltigkeit, daß die Bezeichnungen „Gott“ und „metaphysisches Prinzip“ auch jetzt noch fast als Synonyme benutzt werden. Das bemerkt man etwa daran, daß man auch dem eingefleischten Materialisten nachsagen kann, er „vergöttere“ die Materie, oder dem Lebensphilosophen, er „vergöttere“ die Lebenskraft. Deshalb wundert sich ein Metaphysiker, daß heutige Darwinisten so große Skrupel haben, den „Kreationismus“ und die Rede vom „Grand design“ als eine folkloristisch-mythologische Synonymie für genau das anzuerkennen, was sie selber als metaphysisches Prinzip der Evolution „vergöttern“.

In der neuzeitlichen Metaphysik zwischen Descartes und Kant geht es immer wieder um dieses Göttliche, sei es Descartes' „höchste Idee“, von der er glaubte, sie sei die klarste und deutlichste aller Ideen; um Spinozas „Deus sive Natura“; um Leibnizens „Zentralmonade“ und um Kants „regulatives Ideal“. Die deutschen Idealisten gingen direkt auf plotinische Vorstellungen vom „Weltgeist“ oder zumindest vom „Absoluten“ zurück. Und die deutschen Realisten des 19. Jahrhunderts von Fries über Schleiermacher zu Lotze sprachen von der „Ahndung“ vom höchsten Wesen, dem Übermächtigen und dem höchsten Wert, die nur neue unverdächtige Termini für „das Göttliche“ waren.

Es ist gewiß eine Erbschaft der mittelalterlichen Philosophie, daß man auch hinter diesen Gottesvorstellungen stets noch das biblische anthropomorphe Gottesbild voraussetzt, das auch einige – aber keineswegs alle – Theologen ausgemalt hatten. Der Gott – immer im Superlativ verstanden – ist Vatergott aller Menschen, er kümmert sich liebevoll um die Menschen wie eine Mutter, er ist allwissend wie ein Universalgelehrter, allmächtig wie ein absoluter Herrscher, er ist Richter wie ein Jurist, Buchhalter über die Bilanzen des Guten und Bösen wie ein Kaufmann, Herr des Paradieses wie ein Schloßherr oder der Gebieter über eine Oase in der Wüste, er schafft bzw. arbeitet (und ruht auch) wie ein Arbeiter, er ist auch Gesprächspartner für den Betenden wie ein innig Vertrauter, usw. Das alles weiß oder glaubt der fromme Laie vom Gotte und fühlt sich in diesen Vorstellungen bestätigt, wenn auch die Gelehrten und Philosophen vom Göttlichen reden. Etwa wie Einstein, der ja meinte, „Gott würfeln nicht“, nämlich wie ein Spieler, der mit dem Zufall rechnet.

Aber zum noch älteren Erbe der Vorsokratik gehört auch die Feststellung des Xenophanes, daß die Kühe und Pferde, hätten sie nur Hände, sich ihre Götterbilder als pferde- oder kuhähnlich malen würden „und solche Gestalten schaffen, die sie selber haben“. Das wurde von Clemens von Alexandria in seinen „Teppichen“ (Stromateis) überliefert¹⁰⁵ und nie vergessen – allenfalls von denen, die im 19. Jahrhundert Ludwig Feuerbachs Thesen als Neuigkeit feierten.

Das sind aber alles Beispiele, die belegen, daß sich soviel Mittelalterliches bis in die moderne Metaphysik – ja bis in moderne Verfassungspräambeln – erhalten hat. Das hat die anhaltende Wirkung, daß man auch in den philosophischen Diskursen mit den Weltkulturen

¹⁰⁵ Vgl. W. Capelle, *Die Vorsokratiker*, Stuttgart 1968, S. 121: Satz 25, fr. 15, sowie F. Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Band I, hgg. von K. Praechter, 14. Aufl. Darmstadt 1957, S. 76.

immer wieder unterstellt, deren Metaphysiken seien ebenfalls nur Rationalisierungen religiöser Gottesvorstellungen. In der Metaphysik kommt es aber darauf an, nicht Letztbegründungen als Metaphern für das Göttliche zu verstehen, sondern umgekehrt auch „das Göttliche“ als Metapher für ein metaphysisches Prinzip.

D. Die Vakanz der Metaphysik in der Renaissance

§ 30 Was heißt „Renaissance“?

Modernes Verständnis von „Renaissance“ beruht fast allgemein noch auf der Bedeutung, die dieses Zeitalter sich selber zugesprochen hat. Die zeitgenössischen Gelehrten sprachen und schrieben über die „renascentes litterae et scientiae“, und die übrigen Zeitgenossen bemerkten um sich herum gewaltige Veränderungen.

Diese Veränderungen sind heute genauer datiert und erforscht. Sie betrafen 1. Den Buchdruck mittels beweglicher Lettern durch Johannes Gutenberg (seit 1450), der alsbald die Welt mit bedrucktem Papier überschwemmte. 2. Die Eroberung Konstantinopels durch die Türken (1453), die große Teile des byzantinischen Machtbereiches islamisierte und viele griechische Gelehrte ins italienische Exil trieb. 3. Den dadurch veranlaßten Aufschwung des Interesses für alles Griechisch-Byzantinische zunächst bei den italienischen Gelehrten. Davon kündete der Aufstieg des Hauses der Medici und die Neugründung ihrer „Platonischen Akademie“ in Florenz (1459). 4. Die Entdeckung Amerikas durch Christoph Columbus (1492) und weiterer Seewege zu bislang wenig bekannten Erdteilen. 5. Die „Reformation“ in der lateinischen

westlichen Kirche durch Martin Luther (1517) und andere Reformatoren, die (nach der byzantinischen Absonderung) zu weiteren Kirchenspaltungen in der westlichen katholischen Kirche und anschließend zu weiteren Spaltungen der protestantischen Sekten führte. 6. Der sogenannte Bauernkrieg (um 1525) in Süddeutschland und Teilen Ostdeutschlands, ein zunächst von Luther unterstützter, dann bekämpfter Aufstand der mehr und mehr durch Kirche, Adel und städtische Patriziate entrechteten Bauern und Löhner gegen das damalige Establishment, der blutig niedergeschlagen wurde. 7. Die „Kopernikanische Revolution“ der Ersetzung des traditionellen geozentrischen Weltbildes durch das heliozentrische (1543), die durch den Galilei-Prozeß großes Aufsehen erregte. 8. Die Vertreibung der islamischen Herrscher aus Spanien in der „Reconquista“ und die Rechristianisierung der iberischen Halbinsel durch die Inquisition in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts, die die Wehrhaftigkeit und Macht der katholischen Kirche auch im Verhältnis zu den protestantischen Separatismen zeigte. 9. Die Bartholomäusnacht bzw. „Pariser Bluthochzeit“ (23. – 24. August 1572), in welcher die französische Monarchie ca. 3000 Hugenotten massakrieren ließ, um das Land einheitlich beim katholischen Glauben zu halten. Dies aber war nur die Spitze eines Eisberges, unter dem das ganze Zeitalter und auch das folgende in „Glaubenskriegen“, Autodafés der Inquisition und Hinrichtungen durch Verbrennen die geringsten Abweichungen von den Glaubensdogmen der katholischen und der reformierten Religionen bestrafte und dadurch ganze Landstriche Europas entvölkerte.

Die Vorstellung der Intellektuellen, daß es so etwas wie eine „Wiedergeburt“ des Abgestorbenen überhaupt geben könne, dürfte aus dem christlichen Bewußtsein der „Auferstehung“ nach dem Tode resultieren; diese Vorstellung selbst wieder aus der Erfahrung des Jahreszyklus, wo jeder Frühling eine Wiederbelebung der im Winter abgestorbenen Natur mit sich bringt.

Die Vorstellung des „Wieder-Aufblühens“ dürfte jedenfalls die verbreitete Meinung befördert haben, es ließen sich auch die antiken Kulturen aus ihren Wurzeln in dieser Zeit zu neuem Leben erwecken.

§ 31 Das neuzeitliche Menschenbild in der dritten (cusanischen) Wende zum Subjekt: Das Genie als menschlicher Gott

Daß sich die Idee der Renaissance aber in diesem Zeitalter nachhaltig mit der Fortschrittsidee verband, hat man offensichtlich den Erfahrungen der genannten Großereignisse im Abendland zu verdanken. Dazu haben die Historiker kräftig beigetragen, indem sie die Neu- und Andersartigkeit dieser Epoche gegenüber allen vorausgegangenen herausstellten. Sie machten den Begriff der „Neuzeit“ zum Schiboleth des Zeitalters und ließen dieses „neue“ Zeitalter mit der Renaissance beginnen.

Will man sich nicht mit der Selbstcharakteristik des 15. und 16. Jahrhunderts als „Zeitalter der Wiedergeburt der Wissenschaften“ bescheiden, so muß man für die Philosophie und Metaphysik die ideologische Situation des vorausgegangenen Zeitalters der Spätscholastik mit ins Auge fassen. Denn damals propagierte der neuerstarkende Platonismus ein Menschenbild, das ganz an der Schöpfernatur Gottes ausgerichtet war. Diesen Gedanken der Kreativität hatte wohl zuerst Johannes Scotus Eriugena (um 810-877) als die wesentliche Gottesbestimmung und von daher der ganzen Schöpfung herausgestellt. (vgl. dazu § 23). Wenn es einen göttlichen Zug als „Gottesebenbildlichkeit“ im Menschen geben sollte, so war es seine Schöpferkraft, mit der Gott die Welt und der Mensch sich selbst und seine Umwelt erschafft.

Das hat zuerst Nikolaus von Kues (1401-1464) festgestellt, als er den Menschen als „kleinen Gott“ bezeichnete, der sich selbst zwar auch zur Pflanze oder zum Tier, aber auch zu einem göttlichen Wesen machen könne, wenn er Neues in die Welt bringt. Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) hat diesen Gedanken in seiner schnell berühmt gewordenen und bis heute berühmt gebliebenen Schrift über die Würde des Menschen (*Oratio De dignitate hominis*, postum veröffentlicht 1496) verbreitet, die er als Eröffnungsrede zu dem von ihm geplanten, von der Kirche jedoch verbotenen Weltkongreß der Philosophen in Rom verfaßte. Gott hat den Menschen dazu geschaffen, daß er im Unterschied von allen anderen geschaffenen Wesen einschließlich der Engel sich selbst zu dem mache, was er wolle, daß er sein eigener „Bildner und Gestalter“ (*fictor et plastes*) sei.

Die Folge war der sich seither stets verstärkende abendländische Geniekult, der im „Genie“ den neuen „menschlichen Gott“ und in seinen Schöpfungen seine neue menschengemachte Welt verehrt.

Das schärfte den Blick und die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen für die noch reichlich vorhandenen Relikte der antiken Vorzeit von den ägyptischen Pyramiden über die griechischen und römischen Tempel, Prachtbauten und Kunstwerke bis zu allen ihren sonstigen Hinterlassenschaften. Sie wurden zu Maßstäben für das, was man menschlicher Schöpferkraft zutrauen und von ihr erwarten konnte. Nicht zuletzt gehörten dazu die schriftlichen Werke antiker Schriftsteller.

Diese waren der Scholastik wohlbekannt, sei es in ihren griechischen und lateinischen Originalfassungen, sei es in Übersetzungen oder gar Übersetzungen von Übersetzungen, bei denen manchmal arabische und hebräische Textfassungen die Zwischenglieder bildeten. Das arabische Kalifat auf der iberischen Halbinsel und die arabischen und jüdischen Handelsniederlassungen in den Hauptstädten Südeuropas hatten schon längst für einen lebhaften Bücherhandel gesorgt, und die Nachfrage nach alten Kodizes und immer mehr Abschriften von ihnen beförderte auch das Übersetzungswesen.

Diese Geschäfte verstärkten sich nach der Eroberung Konstantinopels durch die Türken und den neuen Buchdruck erheblich. Die von Flüchtlingen aus Griechenland nach Italien gebrachten antiken Kodices lösten eine gelehrte „Jagd“ (venatio) nach weiteren literarischen Hinterlassenschaften der antiken Autoren in den Klosterbibliotheken aus.¹⁰⁶

Es war keineswegs so, daß die alten Handschriften in den Klöstern verstaubt und nicht benutzt worden wären. Die Scholastik hatte ihre Gelehrsamkeit auf sie gestützt. Ein großer Teil klösterlicher Arbeit bestand darin, sie abzuschreiben und an andere Klöster zu versenden oder auch an fürstliche und private Sammlungen zu verkaufen. Auch der Handel mit den Handschriften war lange vor der Renaissance schon ein großes Geschäft, in das auch die angesammelten Gewinne anderer Handelsgeschäfte investiert wurden. Es ging daher auch nicht ohne große Reibungen ab, als der Buchdruck mit beweglichen Lettern als billige Konkurrenz in dieses gewinnbringende Abschreibungsgeschäft einbrach. Das Schicksal des Gutenbergmitarbeiters Fust, der zweimal aus Paris vertrieben wurde, als er dort zu drucken begann, gibt davon Zeugnis.

Aber die neue Schätzung und Registrierung der großartigen Hinterlassenschaften der Antike war nur die eine Seite der Medaille, hinter welcher die andere Seite bis heute zu wenig gesehen wird. Denn wenn

¹⁰⁶ Vgl. dazu Eug. Garin, *Storia della filosofia italiana*, 3 Bände, 3. Aufl. Turin 1978, Bd. I, S. 358 - 372:
 “I Greci in Italia”.

der Mensch überhaupt ein schöpferisches Wesen sein sollte, so gehörten dazu auch alle Handwerker mit ihren Produkten. Diese meistens lebensnotwendigen Produkte wurden gemäß den dafür aufgewendeten Arbeitsstunden bewertet falls sie nicht geradezu von Sklaven erbracht wurden. Diese Bewertungsweise hat sich bis heute bei den „Stundenlöhnen“ erhalten und wesentlich zur Minderbewertung der Handwerke gegenüber anderen Produktionsleistungen beigetragen.

Von den Handwerkern haben es damals vor allem die Maler, Bildhauer und Musiker verstanden, sich den Nimbus der „göttlichen“ Genialität zuzulegen. Zwar behielten sie stets ihre handwerkliche zünftige Ausbildungsweise bei, die durch Nachahmung und ständige Übung bei ihren jeweiligen „Meistern“ bestimmt war. Aber sie machten alsbald auch durch Wettbewerb und gegenseitiges Sichüberbieten den Stand der „Künstler“ zu einem der sichtbarsten und werden dafür bis heute als Virtuosen und eigentliche Kulturschöpfer anerkannt.

Ihre Produkte und Leistungen waren jedoch seit jeher dem Luxus gewidmet, der ganz andere Bewertungsmaßstäbe hatte. Sie konnten (vermeintlich) überhaupt nicht „entlohnt“ werden, sondern allenfalls durch eine Ehrengabe, ein „Honorar“ anerkannt werden. Diese Bewertungsweise mittels Honoraren war schon längst in den „freien Berufen“ der Ärzte und Juristen üblich und ist so geblieben. Und da sich im damaligen Feudalismus und bei den Geschäftsleuten der freien Städte immer größere Reichtümer ansammelten, war die Höhe der Honorare für die Kunstwerke eine Sache des Geschmacks und der Selbstdarstellung der Auftragsgeber. Auch das hat sich in manchen Zügen bis heute erhalten.

Neben den Künstlern aber hat sich noch der neue Berufsstand der Ingenieure etabliert, deren Bezeichnung unmittelbar auf ihr „Ingenium“ bzw. ihr „Genie“ verweist. Auch sie stammen aus den Handwerkern. Aber sie verbanden damit das, was bis dahin allein die Wissenschaftler auszeichnete, nämlich die quadriviale mathematische Wissenschaftlichkeit, die sie mit handwerklichen Fähigkeiten vereinigten. Zu ihnen sind vor allem auch die Steinmetze zu zählen, aus deren Zünften die später auch sogenannten Bauingenieure und die Architekten hervorgingen.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Für den Nachruhm der Künstler hat Giorgio Vasari (1511 - 1574) mit seinem Werk „Vite de' piu eccellenti pittori, scultori ed architetti“ gesorgt, das zuerst 1550 in Florenz in 2 Bänden, in 2. vermehrter Auflage in Florenz in 3 Bänden 1568 erschien. Deutsche Gesamtausgabe in neuer Übersetzung von V. Lorini, 45 Bände + Suppl.-Band, Berlin 2004 - 2015. Vasari war selbst ein bedeutender Maler und Architekt im Auftrage der Päpste und der Medici in Florenz, für die er u. a.

Neben diesen Lohn- und Honorarbewertungen der Produkte und Leistungen sei jedoch der Vollständigkeit halber auch die dritte Bewertung der „Dienstleistungen“ vor allem der Staats- und Kirchenfunktionäre genannt. Hier handelt es sich um die „Alimentierung“ durch Überlassung von Pfründen und Einkünften gemäß dem Range der jeweiligen „Staatsdiener“ und Kirchenfunktionäre durch ihre Dienstherrn. Auch dieses Alimentationssystem hat sich im Beamtenwesen einiger Staaten, vor allem in Deutschland, bis heute erhalten. Sogenannte Ehrenämter sind dagegen Wahrnehmungen von Dienstleistungen für den Staat bzw. die Gesellschaft, die entweder gar nicht oder mittels nicht besteuerten „Aufwandsentschädigungen“ belohnt oder durch Urkunden oder Orden honoriert werden.

Gegenüber diesen Berufsgruppen blieben die eigentlichen Handwerker anonym und werden daher bis heute unterschätzt. Und doch entwickelten sie fast alle ihre professionellen Fähigkeiten ebenso weiter wie die Künstler und Ingenieure. Was wäre die Renaissance geworden ohne die Papiermacher, die Buchdrucker, die Matrizenschneider und Graveure, die Messer- und Waffenschmiede, die Glocken- und Kanonengießere, die Haus- und Schiffszimmerleute und Wagenbauer bzw. Stellmacher nebst den Tischlern und Möbelbauern, die Tuchmacher und Färber, oder die Instrumentenhersteller, die Glasbläser und Linsenschleifer, die Gärtner und Köche, die Musikanten und „Gaukler“. Und vergessen wir nicht die Geldwechsler, die ihr Geschäft in der Renaissance zum Bankwesen ausbauten. Es bleibt erstaunlich, daß die Uhrmacher, deren Geschick und deren Fertigkeiten im 17. Jahrhundert geradezu als Modelle für den deistischen Gottesbegriff dienten, es nicht mindestens zum Ingenieurstatus gebracht haben.

auch die Uffizien erbaute. – Was die Gelehrten der Scholastik und der Renaissance betrifft, so gibt über sämtliche Professoren der europäischen Universitäten in den vier klassischen Fakultäten – schon im Stil des modernen „Who is Who in Science?“ Auskunft der Nürnberger Arzt Paul Freher. Es trägt den Titel „Theatrum virorum eruditione clarorum sive Vitae et Scripta Theologorum, Jureconsultorum, Medicorum et Philosophorum tam in Germania Superiore et Inferiore, quam in aliis Europae Regionibus, Graecia nempe, Hispania, Italia, Gallia, Anglia, Polonia, Hungaria, Bohemia, Dania et Suecia a seculis aliquot ad hoc usque tempora florentium secundum annorum emortalium seriem tamquam variis in seculis repraesentantur“. Das 1502 Seiten (dazu Index) starke Werk erschien im Jahr 1668 zu Nürnberg. Einigen Drucken sind Tafeln mit Porträts beigegeben. Die Philosophenportraits sind wieder abgedruckt in L. Geldsetzer, Philosophengalerie. Bildnisse und Bibliographien von Philosophen aus dem 11. bis 17. Jahrhundert, Düsseldorf 1967.

Fast alle diese Handwerke gab es schon in der Antike. In der Renaissance jedoch gerieten auch sie in die Lage, Neues zu erproben und ihre Produktionsweisen zu „rationalisieren“. Die Handwerke lieferten dem Zeitalter und allen späteren die instrumentelle und technische Unterlage für alle noch bis jetzt gerühmten Errungenschaften der Neuzeit.

§ 32 Die Philosophie unter der Führung der Philologie

Welche Rolle spielte bei alledem die Philosophie? Sie war seit der Scholastik dasjenige, was man an den „Philosophischen Fakultäten“ der Universitäten lehrte, nämlich das Propädeutikum für das Studium der traditionellen akademischen bzw. der „freien Berufe“ der Seelsorger, Ärzte und Juristen. Solche gab es schon immer als Priester und Schamanen, als Heilkundige und als Herrscher, Feldherrn, Gesetzgeber und Administratoren. Sie haben es – im Unterschied zu den vorgenannten Berufen – immer verstanden, sich ihr Fachwissen aus den antiken wissenschaftlichen Texten zu verschaffen. Ihre Bildungstraditionen aber blieben exklusiv und meistens „arkan“.

Wer Priester werden wollte, mußte schon das Latein und womöglich Griechisch und Hebräisch beherrschen, was ihn vom gemeinen Volk abhob. Klöster und bischöfliche (Kathedral-)Schulen bildeten ihren Nachwuchs aus. Die Ärzte waren seit Hippokrates eine verschworene Gemeinschaft, die ihre Fachkenntnisse nicht nach außen dringen ließ. Administratoren und der Adel ließen ihren Nachwuchs durch eigens dazu berufene Gelehrte an den Höfen ausbilden und blieben stets auch in enger Verbindung mit den berühmtesten Gelehrten ihrer Zeit. Manche von ihnen hielten sich ihre wissenschaftlichen Berater als „Hofnarren“, was sich in der Institution der „Geheimräte“ des 19. Jahrhunderts bis in die Politikberatung der modernen Regierungssysteme erhalten hat. Offensichtlich gab es immer Bedarf, die Berater vor den Folgen ihrer „närrischen“ oder „wissenschaftlichen“ Ratschläge zu schützen, indem man sie unter der Narrenkappe als „nicht verantwortlich“ erklärte oder – wie bei den Lobbys der modernen Staaten - die Beratung geheim hielt.

Die mittelalterlichen Kriegs- und Kreuzzüge, das Pilgerwesen und die studentische Freiheit, Universitäten überall in Europa zum Studium aufzusuchen - die Vorboten des modernen Tourismus - hatten zunehmende Volksmassen daran gewöhnt, fremde Länder kennenzulernen. Die Ausbreitung des Bewußtseins, daß der Mensch das ist, was er aus sich macht, schlug sich in zahlreichen Denk- und Grabmälern, Liedern und Preisgedichten nieder. Man wurde ruhmstüchtig und wollte „in die Geschichte eingehen“, d. h. in die Geschichtsbücher, die die Lebensleistung zum Nachruhm machten. Und damit man nicht nur über die

Berühmtheiten lesen, sondern sie auch nach ihrem Tod noch anschauen konnte, verbreiteten sich auch die Portraits im Buchdruck.¹⁰⁸

Es war ganz unvermeidlich, daß damit der triviale Teil des philosophischen Propädeutikums, die sogenannten sermozialen Disziplinen, in den Vordergrund traten und eine Führungsrolle im Wissenschaftssystem übernahmen. Die „Philologen“, die „Liebhaber des Wortes“, wie sie sich nach dem Vorbild der „Liebhaber der Weisheit“ gerne nannten, widmeten sich der Aufgabe, die literarische Hinterlassenschaft der Antike aufzuspüren, zu sammeln, zu registrieren und mittels der neuen Drucktechnik auf Papier der ganzen Gelehrtenwelt zur Verfügung zu stellen. Mit Recht nannte der vorn schon erwähnte Georg Horn, der erste Verfasser einer universalen „*Historia Philosophica*“, die Renaissance ein Zeitalter der Philologie.¹⁰⁹

Es waren diese Philologen, die auch ihren quadrivialen Kollegen, den Naturwissenschaftlern, die Texte in Latein, Griechisch, Hebräisch und Arabisch bereitstellten, aus denen sie eine gegenüber der scholastischen genauere und vertiefte Kenntnis der antiken Mathematik und der Naturwissenschaften gewinnen konnten. Manche Quadrivialisten, die ja selbst im philosophischen Propädeutikum sämtliche „freien Künste“ studiert hatten, waren auch der genannten Sprachen kundig und ließen sich durch die relevanten Texte zu neuen Einsichten inspirieren. Aber anders als bei den Trivialisten war es bei ihnen nicht üblich, die Quellen ihrer Inspirationen zu zitieren. Dadurch erhöhte sich ihr Ansehen als „Originalgenies“ bei all denen, die diese Quellen nicht kannten.

Im Gegensatz dazu wurde das Zitieren zum obligatorischen Merkmal philologischer Gelehrsamkeit und ist es seither geblieben. Da diese Gelehrsamkeit im trivialen Teil der Philosophischen Fakultäten gelehrt und gelernt wurde, der ja Grammatik, Rhetorik und Logik umfaßte, wurden in der Philologie das Sprachstudium und das Übersetzen, die Vertretung und Propaganda einer Schulrichtung und die Kritik anderer Überzeugungen sowie die vernünftige Argumentation bei alledem zur Aufgabenstellung der Philologie.

¹⁰⁸ Vgl. z. B. das hübsche Portrait- und Elogienbuch des Juristen Nikolaus (von) Reusner: *Icones sive Imagines Virorum illustrium quorum fide et doctrina religionis et bonarum literarum studia, nostra patrumque memoria, in Germania praesertim, in integrum sunt restituta. Additis eorundem elogiis diversorum auctorum, recensente Nicolao Reusnero IC, Argentorati 1593*. Es enthält die Portraits von 99 Renaissancegelehrten, darunter auch diejenigen der Reformatoren. Das Büchlein kam mit demselben Titelblatt auch mit Auswahlen der Portraits und der zugehörigen Elogen heraus.

¹⁰⁹ G. Horn, *Historiae philosophicae libri septem, quibus de origine, successione, sectis et vita Philosophorum ab orbe condito ad nostram aetatem agitur*, Leiden 1654, S. 7: „Habent nimirum etiam studia suas periodos. Renascentibus literis *Philologia* interpretio erat et Crisis. Ut quisque ingenio maxime promptus, ita ad emendandos et illustrandos autores priscos animum applicabat“.

Dem Übersetzungseifer und dem Buchgewerbe der Renaissance verdankt man die prächtigen Textausgaben der berühmtesten klassischen Werke, in denen der Ausgangstext parallel zur Übersetzung, gelegentlich sogar zu mehreren Übersetzungen in verschiedenen Sprachen, abgedruckt ist. Auch für diese Textparallelen gab es längst scholastische Vorlagen. Man kann noch an vielen Renaissance-Drucken erkennen, daß sie solche Vorlagen möglichst genau nachahmten. Dieser Aufwand ist ersichtlich dem Bestreben geschuldet, den kundigen Benutzer jederzeit in die Lage zu versetzen, Genauigkeit und „Richtigkeit“ der jeweiligen Übersetzung zu prüfen und ggf. zu kritisieren bzw. Verbesserungen für weitere Nachdrucke vorzuschlagen. Diese Kritiken und Verbesserungsvorschläge nannte man damals „Reensiones“.

Über die antiken philosophischen Schulen in Griechenland und Unteritalien und sogar über die älteren Philosopheme der palästinensischen Chaldäer, der keltischen und gallischen Druiden, der persischen Magier, der indischen Gymnosophisten und anderer „barbarischen Völker“ hatte man durch des Diogenes Laertios griechisches Werk „Lebensbeschreibungen und Meinungen der bedeutendsten Philosophen“ eine summarische Übersicht. Die verlässlichste im Westen aufgefundene Handschrift, geschrieben um 1300, stammt aus Paris und trägt den Titel „Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσόφοις εὐδοκιμησάντων καὶ τῶν ἐκάστη αἰρέσει ἀρεσκόντων ἐν ἐπιτόμῳ συναγωγή“ / „Leben und Meinungen der berühmtesten Philosophen und der treffendsten Auszüge daraus, in einem Band kurz zusammengestellt“. Daß das Werk im byzantinisch-griechischen Sprachbereich verbreitet war, geht aus seiner Erwähnung durch deren Lexikographen Photios (um 820–891) und Suidas (10. Jh.) hervor. Und daß das Interesse auch bei den lateinischen Scholastikern für dieses Werk vorhanden war, zeigt eine lateinische Bearbeitung um 1330 von Walter Burleigh (Gualterus Burlaeus 1275–1357), eines Schülers des Johannes Duns Scotus, mit dem Titel „De Vita et moribus Philosophorum“.¹¹⁰

Die griechische Vorlage des Diogenes Laertius wurde zuerst vollständig von dem Camaldulensermönch Ambrosius Traversarius (1431–32), der die Sprache bei dem griechischen Exulanten Chrysoloras gelernt hatte, ins Lateinische übersetzt. Diese Übersetzung wurde zuerst

¹¹⁰ Diese lateinische Übersetzung des Diogenes Laertius wurde schon 1472 in Köln, 1477 in Nürnberg, 1510 in Hagenau und 1516 in Straßburg gedruckt. (ND der letzten Ausgabe Tübingen 1886 von H. Knust Frankfurt a. M. 1964). Unter dem Titel „Von dem Leben, Sitten und freyen Sprüchen der alten Philosophi haydnischen und natürlichen Maister und Liebhaber der Weisheit“ wurde es ins Deutsche übersetzt und 1519 in Augsburg gedruckt.

ohne Datum in Rom gedruckt, dann 1475 in Venedig. Bis zum Jahre 1663 erschienen neben den Frobenausgaben in Griechisch in Basel 1531 und 1533 insgesamt 14 lateinische Ausgaben in Europa, eine italienische Übersetzung in Venedig 1525, eine französische in Lyon 1602, dazu noch lateinische Teilausgaben über Aristoteles und Theophrast in Venedig 1495 und 1497.¹¹¹ Die Meibomsche Ausgabe wurde dann Grundlage für vielerlei Spezialabhandlung über einzelne Philosophen, vor allem auch für spätere Sammlungen von Fragmenten der Vorsokratiker.

Der im Werke des Diogenes Laertios vorgegebene Kanon der griechischen Diadochen und ihrer Schulen galt und gilt noch immer als selbstverständlich. Man kann davon ausgehen, daß das Werk nicht nur für die Renaissance, sondern bis in die Aufklärung die Hauptquelle der Kenntnisse der Gelehrten über die antike Philosophie gewesen ist.

Da es um die Aneignung und „Wiederherstellung“ der antiken Philosophie ging, kümmerten sich jedoch nur wenige Philologen um das, was das „dazwischenliegende Zeitalter“ – die mittelalterliche Scholastik - in der Philosophie geleistet hatte.

§ 33 Die Philologie in der Theologischen Fakultät

Gleichwohl blieb die Scholastik vor allem bei den Professoren der Theologischen Fakultäten und in den Institutionen der Kirche, vor allem in den Klöstern und in den verschiedenen geistlichen Orden auch in der Renaissance präsent und einflußreich.

Für die Theologen war und blieb die „Heilige Schrift“ das Zentrum ihrer Studien und der Liturgie. Sie war überliefert in der griechischen Übersetzung des sogenannten Alten Testaments aus dem Hebräischen

¹¹¹ Diese Ausgaben sind im „Catalogus editionum Diogenis Laertii“ in der griechisch-lateinischen Ausgabe des Marcus Meibom, Amsterdam 1692-1693 aufgeführt. Die Meibomsche Ausgabe ist eine Grundlage für alle neueren Philosophiegeschichtsdarstellungen geworden. Ihr ausführlicher Titel lautet: Diogenis Laertii de vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum libri X. Graece et latine, cum subiunctis integris adnotationibus Is. Casauboni, Th. Aldobrandini et Mer. Casauboni, Latinam Ambrosii Versionem complevit et emendavit Marcus Meibomius. Seorsum excusus Aeg. Menagii in Diogenem Observationes auctiores habet Volumen II. Ut et eiusdem Syntagma de Mulieribus Philosophis; et Joachim Kühnii ad Diogenem Notas, Additae denique sunt priorum editionum Praefationes, et Indices locupletissimi, Amstelædami apud Henricum Wetstenium 1692 (2 Bände in einem Vol. 672 + 581 S. + 4 Indices sowie zahlreichen Philosophenbildern nach antiken Büsten und Gemmen).

als „Septuaginta“ und in der lateinischen Übersetzung durch Hieronymus als „Vulgata“. Hinzu kam das Neue Testament, das von vornherein als griechischer Text verfaßt war. Da man wußte, daß das Alte Testament zugleich die Heilige Schrift der Juden war, die auf Veranlassung des ägyptischen Königs Ptolemäus Soter schon im 3. Jahrhundert vor Christus von zweiundsiebzig Rabbinern in die damalige hellenistische Gemeinsprache (Koiné) übersetzt worden war, haben sich immer Theologen gefunden, die sich auch für den hebräisch-aramäischen (damals „chaldäisch“ genannten) Urtext interessierten. Das Konzil von Vienne (in Südfrankreich, 1311-12) hat daher das Studium der drei Sprachen Griechisch, Lateinisch und Hebräisch für das Studium der Theologie verbindlich gemacht. Darin war schon Raimundus Lullus, der erste christliche Arabermissionar, mit der Empfehlung vorausgegangen, auch die arabische Sprache hinzunehmen, was zunächst aber nirgends geschah. Die Maßregel der Obligatorik der drei Sprachen wurde später nur an wenigen Orten – so in Rom, Bologna und Paris – umgesetzt. Die protestantischen Theologen jedoch haben an ihren Ausbildungsstätten dieses Dreisprachenstudium generell eingeführt und verbindlich gemacht.

Da die meisten Universitäten im Westen von der Kirche gegründet worden waren, nahmen die Theologen entscheidenden Einfluß auf die Personalpolitik der propädeutischen Philosophischen Fakultäten. Sprachstudien gehörten immer dazu. Papst Nikolaus V. (Toma Parentucelli, 1398–1455), hatte diese Studien unterstützt, indem er selbst Übersetzungen aus dem Arabischen in Auftrag gab. Dafür dankte ihm Nikolaus von Kues ausdrücklich im Anschreiben seines Gutachtens über den „Koran“ (Cribratio alkoran). Im Allgemeinen aber verhielt sich der katholische Klerus ablehnend gegen die neue antike Bildung, die in den Propädeutika der Philosophischen Fakultäten in den Vordergrund trat.

Es kann daher auch nicht verwundern, daß die bedeutendsten philologischen Leistungen anfangs außerhalb der Universitäten in den durch fürstliche Sponsoren gegründeten außeruniversitären „Akademien“ und in privaten gelehrten Gesellschaften erbracht wurden. An vielen gymnasialen Lateinschulen, aus denen in protestantischen Ländern oftmals Universitäten wurden, installierte man die Sprachstudien in ihren Kurrikula. Latein und Griechisch, mancherorts auch Hebräisch, wurden zum Zentrum des Gymnasialunterrichts und des propädeutischen Universitätsstudiums. Sie wuchsen sich schnell zu dem aus, was man seither die „humanistischen Studien“ nannte. Der Enthusiasmus

für diese Studien muß geradezu ungeheuer gewesen sein, wie die Auflagenzahlen und Auflagenfolgen der damals berühmten Sprachwörterbücher für diesen Unterricht beweisen. Sie werden in den Philosophie- und Wissenschaftsgeschichten selten oder gar nicht erwähnt. Und doch bilden sie geradezu das Fundament für alle neuzeitlichen Bildungsbetreibungen.¹¹²

Die philologischen Lexika über den Wortbestand der Einzelwissenschaften erwachsen aus den antiken und scholastischen Vorbildern, von denen Isidor von Seville (5. Jh. n. Chr.) etymologisches Lexikon aller Wissenschaften und Vincenz von Beauvais (gest. ca. 1264) *Speculum triplex* (später erweitert um einen 4. Teil zum *Speculum quadruplex*), ein Universallexikon zu allen Wissenschaften, und nicht zuletzt des Pariser Benediktiners Pierre Bersuire (Petrus Berchorius, gest. 1362) *Dictionarius seu Repertorium morale* die hervorragenden Vorbilder abgaben, die auch alsbald gedruckt wurden.¹¹³

Den Übergang zu den philologischen Fachwörterbüchern der theologischen Terminologie dürfte Johannes Altensteig aus Mindelheim in Schwaben mit seinem „*Vocabularius Theologiae*“ von 1517¹¹⁴ veranlaßt haben. Er war dann auch eine Vorlage für Martin Luthers Freund und Mitarbeiter Matthias Flacius Illyricus (Vlacich, geb. 1520 in Albona, Istrien, gest. 1575 in Frankfurt a. M.) mit seinem großen Bibelwörterbuch „*Clavis Scripturae Sacrae*“ von 1567. Der Titel läßt nicht erkennen, daß es sich im Wesentlichen um ein Bibelwörterbuch über die griechischen Wörter mit lateinischen und oft auch hebräischen Äquivalenten und mit Stellenangaben handelt. Zugleich enthält es im 2. Band auch des Flacius eigene Ansichten zu den reformatorischen

¹¹² Erst in neuester Zeit hat man eine genauere und vollständige Übersicht über die Sprachwörterbücher der Renaissance in Peter O. Müller, *Deutsche Lexikographie des 16. Jahrhunderts: Konzeptionen und Funktionen frühneuzeitlicher Wörterbücher* (Texte und Textgeschichte Band 49), Tübingen 2001.

¹¹³ Isidor von Seville, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, hgg. von W. M. Lindsay, Oxford 1911. - Vincenz von Beauvais, *Speculum quadruplex*, 4 Teile Douai 1624, ND Graz 1965. - Pierre Bersuire, *Dictionarius, seu Repertorium morale*, Nürnberg 1489 und 1499, Paris 1521-1522, Venedig 1583, auch in Bersuires *Opera omnia*, Antwerpen 1609, auch Köln 1684, 1712 und 1730.

¹¹⁴ Joh. Altensteig, *Vocabularius Theologiae complectens vocabulorum descriptiones, definitiones et significatus ad theologiam utilium*, Hagenau 1517; verm. Ausgabe von F. Th. Beauxalmis, Paris 1567; eine weitere Ausg. von Joh. Tytz als „*Lexicon theologicum*“, Antwerpen 1576, auch Venedig 1579, Lyon 1580, Köln 1619. Daß es Altensteig um die philologische Seite des Disziplinenwortschatzes ging, ersieht man aus seinem vorausgegangenen „*Vocabularius vocum, quae in opere grammatico plurimorum continentur, brevis et vera interpretatio*, Hagenau 1508, auch Straßburg 1509 und 1519, Pforzheim 1511 und 1514, Basel 1514 und 1515. - Vorausgegangen war schon Armandus de Bellovisu (gest. 1334), *De declaratione difficilium terminorum Theologiae, Philosophiae atque Logicae*, s. l. 1500, auch Venedig 1589. Das kleine Buch entstand vermutlich nach seiner Promotion in Avignon nach 1325.

Themen und vor allem über seine eigene Hermeneutik der Schriftauslegung¹¹⁵. Das Werk hat nach der zehnten Auflage in der Bearbeitung von Johannes Musaeus 1674¹¹⁶ noch zwei weitere Ausgaben 1695 und 1719 erlebt. Es dürfte ein Muster und Anregung für zahlreiche ähnliche Wörterbücher zum Wortbestand der antiken Literatur geworden sein. In der einschlägigen Literatur zur Sprachgeschichte hat es keine Erwähnung gefunden.

Daß es anregend gewirkt hat, sieht man an dem kolossalen „Thesaurus Eruditionis Scholasticae“ des Basilius Faber (geb. 1520 in Sorau in der Niederlausitz, gest. 1576 in Erfurt), der schon an des Flacius „Magdeburger Centurien“, der ersten protestantischen Kirchen- und Dogmengeschichte, mitgewirkt hatte. Dieser „Thesaurus“ erschien zuerst 1587 in Wittenberg, dann immer vermehrt und verbessert in Frankfurt und Leipzig 1664 und 1680 sowie in Leipzig 1735. Es handelt sich um ein griechisch-lateinisch-deutsches Wörterbuch (auch mit zahlreichen hebräischen Wörtern) mit den entsprechenden literarischen Fundstellen. Eigentlich war es ein frühes Konversationslexikon, das in der Auflage von 1735 auch um die französischen Lemmata ergänzt wurde. Es hat in der Auflage von 1680 in zwei Foliobänden einen Umfang von 1792 und 1308 Spalten nebst einem Register der deutschen Wörter (dreispaltig) von 200 Seiten. Was es für die gebildete Welt bedeutete und sicher auch erreichte, ersieht man aus seinem Untertitel.¹¹⁷

Erwähnen wir auch den bremischen Theologen Matthias Martini (1572 -1630), der sich mit einem entsprechend umfangreichen Wörterbuch besonders um die Etymologie des lateinischen Wortschatzes (in anderen Schriften auch um die finno-ugrische Sprache) verdient gemacht hat. Sein „Lexikon Philologicum praecipue Etymologicum et Sacrum“ erschien in zweiter Auflage 1655 in Frankfurt a. M.¹¹⁸ Es

¹¹⁵ Vgl. dazu Matthias Flacius Illyricus, *De Ratione Cognoscendi Sacras Literas / Über den Erkenntnisgrund der Heiligen Schrift*. Lat.- dt. Parallelausgabe, übers., eingel. und mit Anmerkungen versehen, in: *Instrumenta Philosophica, Series Hermeneutica III*, hgg. von L. Geldsetzer, Düsseldorf 1968.

¹¹⁶ M. Flacius Illyricus, *Clavis Scripturae Sacrae, hoc est de Sermone S. Litterarum, in duas Partes divisae, quarum prior Singularum Locum, atque Locorum Sacrae Scripturae Usus ac Rationem ordine alphabetico explicat; posterior De Sermone Sacrarum Litterarum plurimas generales regulas tradit, edition nova*, Jena (Joh. Ludw. Neuenhahn) 1674, - Band 1: 1372 Sp. + 16 Bl. dreispaltiger Index der lat. Wörter + 11 Bl. zwei-spaltiger Index der zitierten Bibelstellen, + 6 Bl. 3-spaltiger Index Verborum et Rerum; 2. Band: Vorwort des Flacius von 1567, 6 S., 840 Sp. + 68 Bl. 3-spaltiger Index Rerum ac Sententiarum veteris et novi Testamenti 68 + 18 Bl. + dreispaltiger Elenchus Capitum.

¹¹⁷ Basilius Faber, *Thesaurus Eruditionis Scholasticae sive supellex instructissima dictionum, verborum, phraseum, adagiorum, sententiarum, exemplorum, rerum variarum, quae docentibus iuxta, atque discipulis ad intelligendas tam prorsae, quam vorsae orationis auctores, solidamque eruditionem comparandam magno emolumento atque fructui esse possent*, Leipzig-Frankfurt 1680.

¹¹⁸ Matthias Martini, *Lexicon Philologicum, praecipue etymologicum et sacrum, in quo Latinae et Latinae auctoribus usurpatae tum purae tum barbarae voces ex originibus declarantur, comparatione*

handelt sich um ein lateinisches Wörterbuch, das alle Stichwörter mit ihren Belegstellen zunächst griechisch, hebräisch-chaldäisch, dann auch deutsch, englisch, dänisch, französisch und italienisch, gelegentlich auch arabisch (in hebräischen Lettern gedruckt) erläutert. Der außerordentlich sprachkundige Theologe hielt es nach dem biblischen Zeugnis für ausgemacht, daß alle Sprachen von der hebräischen Muttersprache abstammten. So hielt er sich für die etymologischen Ableitungen an die Ähnlichkeiten des Wortklanges und erfand sich dafür Regeln der Lautveränderungen. Allerdings hielten seine Etymologien späterer sprachwissenschaftlicher Kritik nicht Stand.

Johannes Scaliger (1540 – 1600), Gymnasialrektor und später Professor für Griechisch und Moral in Lausanne und in jungen Jahren Mitarbeiter im berühmten Druck- und Verlagshaus der Familie Stephanus, erklärt in seinem oft aufgelegten *Lexicon Graeco-Latinum*, warum man neben dem Latein auch das schwerere Griechisch unbedingt studieren müsse: „Weil es nämlich keine Kunst und keine Wissenschaft gibt, die auf ihre Hilfsmittel verzichten kann.“¹¹⁹

Die Autorität bezüglich der hebräischen Sprache war im Zeitalter der Philologie Johannes Reuchlin (1455–1522) aus Pforzheim, der sich gräzisiert Kapnion nannte. Er hatte beim kaiserlichen Leibarzt Jakob ben Jehiel Loans Privatunterricht in der hebräischen Sprache genommen und wirkte 1520 an der Universität Ingolstadt, seit 1521 an seiner Heimatuniversität Tübingen als Professor für hebräische Sprache. Nachdem er nach früheren Vorarbeiten mit seiner Schrift „*De accentibus et orthographia linguae Hebraicae*“ (Hagenau 1518) hervorgetreten war, schrieb er ein Lehrbuch „*De rudimentis hebraicis*“ (Pforzheim 1506).

Neben ihm ist Sebastian Münster (Munsterus) aus Ingelheim (1489–1552) zu nennen. Er lehrte noch als franziskanischer Theologe in Tübingen, dann in Heidelberg in der propädeutischen Philosophischen Fakultät Hebräisch, wovon auch seine „*Biblia Hebraica*“ von 1534

linguarum (quarum et inter ipsas consonantia aperitur) subinde illustrantur, multaeque in divinis et humanis literis difficultates a fontibus, historia, veterumque et recentium scriptorum auctoritate enodantur, bene multa etiam in vulgatis Dictionariis admissa haud levia errata modeste emaculantur, Frankfurt a. M. 1655, (ohne Seitenzählung).- Eine weitere Auflage erschien noch zu Amsterdam 1701 in zwei Bänden mit einer einführenden „*Dissertatio etymologica ad Matth. Martini Lexicon Philologicum*“ von Joh. Clericus.

¹¹⁹ Joh. Scaliger, *Lexicon Graeco-Latinum novum*, Ausgabe Basel 1605, Vorwort an die Studierenden: „Hoc unum dicam quod omnino persuasum esse debet, absque Graecae linguae peritia saltem mediocri doctum haberi posse neminem, quantumcumque in aliis rebus eruditionem fuerit consecutus. Nulla enim est ars, nulla scientia, quae illius adminiculo carere possit“.

zeugt. Vor allem aber wirkte er durch sein „*Dictionarium trilingue*“, das die hebräischen Wörter vom Lateinischen her erschloß.^{120 121}

Währenddessen versuchten sich andere Philologen an mehrsprachigen Wörterbüchern, die die Vorarbeiten der zweisprachigen Lexika akkumulierten. Bemerkenswert war vor allem das Wörterbuch des Augustinermönchs Ambrosius Calepinus (eigentl. Jacopo Calepio aus Bergamo ca. 1440–1509). Sein lateinisches „*Dictionarium*“ wurde zuerst 1502 in Bergamo gedruckt, nachdem es schon handschriftlich sehr verbreitet war. Im Zuge der folgenden Ausgaben wurde es um griechische, dann als „*Pentaglotton*“ um deutsche, niederländische und französische Lemata vermehrt. Zwischen 1570 und 1590 erschien es dann nacheinander und an fast allen europäischen Druckorten als sieben-, acht- und elfsprachiges *Dictionarium*.¹²²

Trotz den zahlreichen scholastischen Übersetzungen der arabischen Philosophen in der Scholastik fällt auf, daß die Übersetzungslexika der arabischen Sprachen bzw. Dialekte erst später aufkamen und rar blieben.¹²³

Während die Philologen der Theologie sich aus religiösem Interesse mit der vermeintlichen Ursprache Hebräisch befaßten, versuchten sich andere schon an der Erforschung der fernöstlichen Sprachen, aber auch an den rätselhaften ägyptischen Hieroglyphen.

Über die chinesische Sprache hatten sich die Jesuiten als Missionare in China schon recht zuverlässige Kenntnisse beschafft. Vor allem wurde dadurch der Charakter dieser Schrift als „*Bilderschrift*“

¹²⁰ Seb. Munsterus, *Dictionarium trilingue, in quo scilicet latinis vocabulis in ordinem alphabeticum digestis respondent graecae et hebraicae: Hebraeis adiecta sunt magistralia et Caldaica*, Basel 1512. Weitere Auflagen Basel 1530, 1543 und 1562, jeweils ca. 250 S. - Später verfaßte Joh. Buxtorf (1564 – 1629) das für lange Zeit maßgebliche Griechisch-hebräische Wörterbuch, das sein Sohn gleichen Namens als „*Manuale Hebraicum et Chaldaicum*“ (Basel 1658) und „*Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum*“ (Basel 1640, auch 1663) herausgab. Diese Studien intensivierten sich dann besonders im 17. Jahrhundert. So bei I. H. Hottinger mit seinem *Lexicon harmonicum heptaglotton*, Frankfurt 1661, sowie bei Edmund Castle (Castellus) mit einem lange maßgeblichen *Lexicon heptaglotton*, London 1669, 2. Aufl. London 1686 (ND Graz 1979).

¹²¹ Vgl. dazu Wilh. Gesenius, *Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift. Eine philologisch-historische Einleitung in die Sprachlehren und Wörterbücher der hebräischen Sprache*, Leipzig 1815, bes. § 32 – 36.

¹²² A. Calepinus, *Dictionarium septem linguarum*, Basel 1570 – 1579: lat., griech., ital., franz., span., deutsch, niederl. – Ders., *Dictionarium octo linguarum*, Basel 1584: enthält zusätzlich hebräische Wörter. – Ders., *Dictionarium undecim linguarum*, Basel 1590, das zusätzlich polnische, ungarische, und englische Wörter auflistet. Albert Labare hat in einer „*Bibliographie du dictionnaire d' Ambrogio Calepino (1502 – 1779)*“ 211 Auflagen des „*Dictionario*“ erfaßt.

¹²³ Guido Fabricius Boederianus, *Dictionarium Syro-Chaldaicum*, Antwerpen 1578; Valentin Schindler, *Lexicon Pentaglotton, Hebraicum, Chaldaicum, Syriacum, Talmudico-Rabbinicum et Arabicum*, Hanoviae 1612; Thomas à Novaria, *Thesaurus Arabico-Syro-Latinus*, Rom 1636; Jakobus Golius, *Lexicon Arabico-Latinum, contextum ex probabilioribus Orientis Lexicographis*, Leiden 1653. Sie sind verzeichnet in Thomas Hartwell Horne: *Catalogue of the Library of Queen's College in the University of Cambridge*, London 1827, Band II.

bekannt, durch die nicht Wortlautungen, sondern die Dinge selbst bzw. ihre Hauptmerkmale „abgebildet“ werden.¹²⁴ Damit hat sich vor allem der in Deutschland geborene Jesuit Athanasius Kircher (1602–1680) befaßt und den Versuch gemacht, die ägyptischen Hieroglyphen auf den nach Rom und nach Europa überführten Obelisken und anderen Denkmälern nach dem Beispiel der chinesischen Schriftzeichen als Bilderschrift zu erklären. So im 3. Teil seines Werkes „Oedipus Aegyptiacus“, das 1654 in Rom erschien.¹²⁵ Daß dieser Versuch scheiterte, ist bekannt genug. Man mußte bis 1827 und Jean-François Champollion warten, bis der wahre Buchstabencharakter der Hieroglyphen als Lautschrift erkannt wurde.

Aus dem Charakter der chinesischen Bildernotation erklärte Kircher auch die durch die jesuitischen Missionare bekannt gewordenen Bilderzeichen der Maya und Azteken in Mittel- und Südamerika. Auf diesem Hintergrund hat er auch die Idee zu einer Universalsprache entwickelt, die man ohne Kenntnis irgendeiner bestimmten Lautung ihrer Schriftzeichen für den Verkehr zwischen allen Nationen benutzen sollte.

Halten wir fest: die Philologie war die dominierende Wissenschaft der Renaissance. Und bekanntlich behielt sie auch im 17. Jahrhundert und darüber hinaus eine zentrale Bedeutung in der Philosophischen Fakultät der Universitäten. Man konnte davon ausgehen, daß alle Sprachen im Herrschaftsbereich des antiken Byzanz und Roms gelehrt und studiert wurden. Dazu gehörten auch die arabischen Provinzen. Tendenziell konnte man ihre Literaturen in wie auch immer zu- oder unzuverlässlichen Übersetzungen lesen und Früchte aus einem gemeinsamen Kulturerbe ziehen.

¹²⁴ Über die Ergebnisse dieser Sprachstudien, vor allem im Spiegel der Korrespondenz zwischen einigen China-Missionaren und Leibniz vgl. Rita Widmaier, Die Rolle der chinesischen Schrift in Leibniz' Zeichentheorie (Phil. Diss. Düsseldorf), Wiesbaden 1983, bes. Kap. 4, S. 79-136. – Bis zu Anfängen einer Lexikographie des Chinesischen gelangte man erst zum Ende des 17. Jhs durch Christian Mentzel: *Sylloge Minutiarum Lexici Latino-Sinico-characteristici. Observatione sedula ex Auctoribus et Lexicis Chinensium Characteristicis eruta*, Nürnberg 1685.

¹²⁵ Der Titel dieses 3. Teiles lautet: „Theatrum Hieroglyphicum. Hoc est Nova et hucusque intentata Obeliscorum caeterorumque Hieroglyphicorum Monumentorum, quae tum Romae, tum in Aegypto ac celebrioribus Europae Museis adhuc supersunt, Interpretatio iuxta sensum Physicum, Tropologicum, Mysticum, Historicum, Politicum, Magicum, Medicum, Mathematicum, Cabalisticum, Hermeticum, Sophicum, Theosophicum; ex omni Orientalium doctrina et sapientia demonstrata“, Rom 1654. – Zuvor hatte Kircher schon in einer Schrift „Lingua Aegyptiaca restituta“, Rom 1643, den Anspruch gemacht, das Ägyptische als Ursprache der Menschheit, die schon von Adam und Eva gesprochen worden sei, zu erklären. Auch dabei deutete er sie als Bilderschrift, die durch Moses, den er mit dem Hermes Trismegistos identifizierte, und von den Nachkommen des Abraham bis nach China vermittelt worden sei.

§ 34 Die philologische Hermeneutik der heiligen Schriften und die Umkehr des Verhältnisses von Glauben und Wissen

Auch die heiligen Schriften der Religionen gerieten in den Fokus des philologischen Interesses, da sie ja ebenfalls zu den Hinterlassenschaften der antiken Literatur gehörten. Es blieb nicht aus, daß sie ebenso wie die profanen Texte auch als Geschichtsquellen für die historischen Daten und Fakten der „Heilsgeschichte“ ausgewertet wurden, wie das für die Christen von Augustinus schon in seiner Schrift über den „Gottesstaat“ vorgeführt worden war. So hätte man erwarten können, daß die Philologen auch die Gemeinsamkeiten in den heiligen Schriften der Juden, Christen und Moslems herausgestellt hätten. Denn daß sie sich alle auf den gemeinsamen Stammvater Abraham beriefen und sich selbst als „abrahamitische Religionen“ bezeichneten, war wohlbekannt. Und für einigermaßen Gebildete mußte es selbstverständlich sein, daß Jehova, der Nationalgott der Juden, kein anderer Gott als der Vatergott der Christen und der Allah der Moslems sein konnte.

Das schöne Ideal einer gemeinsamen abrahamitischen Religion im jüdischen, im byzantisch-griechischen, im lateinischen und im arabischen Kulturkreis aber wurde in den Großreligionen in sein Gegenteil verkehrt. Gerade die mit philologischer Akribie herausgearbeiteten Nuancen der Aussagen ihrer heiligen Schriften darüber, wie dieser Gott beschaffen sei, vertieften die Gegensätze und begründeten die Überzeugungen, daß es sich um ganz verschiedene Götter handele.

Es macht geradezu die Tragik der Renaissance aus, daß sich diese Tendenz immerfort verstärkte. Jede Interpretationsnuance eines philologisch versierten Theologen oder auch eines frommen Laien konnte unter Berufung auf seine philologisch begründete Einsicht in seine jeweilige Textversion der heiligen Schrift zu einem neuen „Glaubensbekenntnis“ führen und hat in vielen Fällen dazu geführt, wie die zahlreichen Schismen und die Sektenbildungen in den Religionen zeigen.

War der christliche Glaube bis in die Scholastik unter der Devise des „Credo ut intelligam“ das Fundament des Wissens gewesen, wie man bei Augustin, Anselm von Canterbury und noch bei Nikolaus von Kues sieht, so kehrt sich in der Renaissance das Verhältnis um zu einem „intelligo ut credam“. Nicht mehr der Glaube begründete das Wissen,

sondern das vermeintlich wahre „philologische“ Verständnis der heiligen Texte erwies und bewies nun auf wissenschaftliche Art und Weise, was der Glaube zu sein hatte. Es ergab sich eine Umkehrung der Beweislasten von Glauben und Wissen.

Philologie kümmert sich um die Wörter und die Sprache. Später hat man den Philologen oft vorgeworfen, daß man durch sie alles über die Wörter, aber nichts über die Sachen, für die sie stehen, erfahren könne. Das hat offensichtlich seinen Grund in der neuen Verwissenschaftlichung des Glaubens. Das Erkenntnisinteresse richtete sich bei den philologisch ausgebildeten Theologen fast ausschließlich auf die Wörter und die Sprache der heiligen Schriften. Philologische Erkenntnis war darauf gerichtet zu erkunden, was der Autor durch seine Wörter und Sätze hat sagen wollen - ein hermeneutischer Kanon, der noch jetzt Geltungsvorrang in den Geisteswissenschaften besitzt – nicht aber auf das, was er hinsichtlich von Dingen und Sachverhalten hat sagen können. Wer hätte sich auch anmaßen wollen, etwas besser wissen zu können als der göttliche oder prophetische Autor heiliger Schriften. Und so setzte unter den philologischen Dilettanten und den philologisch versierten Theologen ein Hauen und Stechen um das „wahre“ Verständnis der hl. Schriften und ihrer einzelnen Sätze und Wörter ein.

Michel de Montaigne (Michel Eyquem 1533 - 1592, nach dem Familienschloß auf einem Berg im Perigord „Montaigne“ genannt), ein treuer Katholik, hat dieses Treiben sehr scharfsinnig und wohl sehr richtig diagnostiziert. „Man fragt sich, ob es denjenigen Ernst sein kann, die unsere Zwistigkeiten einschränken oder gar ihnen ein Ende machen wollen, indem sie uns an den Buchstaben der Bibel binden: ist es doch mit seiner Auslegung eine gar weitläufige Sache. Bei der Deutung fremder Meinungen ist unserem Geist ein ebenso großer Spielraum gelassen als beim Vorbringen eigener Gedanken. Und auch Bitterkeit und Leidenschaftlichkeit läßt sich beim Kommentieren ganz so gut entfalten wie beim Aufstellen von Dogmen. Ich habe in Deutschland gesehen, daß Luther über die Deutung seiner eigenen Meinungen ebenso großen Streit und Zank hinterlassen hat als der war, den er selbst erregte über die Deutung der heiligen Schriften.“¹²⁶

Montaigne war ein Ausbund der humanistischen Gelehrsamkeit. Sein Vater hatte ihm schon in der Kinderstube durch einen Hauslehrer

¹²⁶ Michel de Montaigne, Die Essays und das Reisetagebuch, in den Hauptteilen hgg. und übers. von P. Sakmann, Stuttgart 1948, S. 256f.

Griechisch und Lateinisch beibringen lassen. Das Gesinde war gehalten, mit ihm nur lateinisch (so gut es eben ging) und keineswegs in der französischen Muttersprache zu sprechen. In seiner Gymnasial- und Studienzeit las er alles, was ihm aus der antiken Literatur unter die Hände kam, und späterhin kaufte er sich eine Bibliothek von ca. tausend Bänden zusammen, die er in seinem berühmt gewordenen Schloßturn aufstellte. Seine „Essais“ sind ersichtlich das Produkt all der Gedanken, auf die er in den Klassikertexten stieß, und die ihn zu seinen eigenen Überlegungen anregten. So gibt es in diesem Werk auch kaum einen Gedanken, den er nicht mit einem Zitat oder Hinweis auf einen antiken Autor belegte.

Während er nun selber alles dafür tat, das antike Wissen in der französischen Sprache seinen Landsleuten zugänglich zu machen, hielt er das Übersetzen heiliger Texte für eine verheerende Profanierung der „Mysterien“. „Die Juden, die Mohamedaner und fast alle anderen Nationen haben die Sprache beibehalten und heilig verehrt, in der ihre Mysterien ursprünglich abgefaßt wurden. Nicht ohne gute Gründe wurden ihnen jede Änderung und Entstellung daran verboten. Wissen wir denn, ob es in der Bretagne und im Baskenland Leute gibt, die ein sachverständiges Urteil über eine Übersetzung in ihre Sprache haben?“¹²⁷

Im christlichen Abendland hielt man sich beim Interpretieren noch immer an die Maxime des Philon von Alexandria und des Cassian über den vierfachen Sinn der hl. Schrift: „*Litera gesta docet, quod credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia*“. Die Reihenfolge der Satzteile spiegelt nunmehr den Rang der vier Sinnbezirke. Der Literalsinn verbürgt die Fakten und Daten der Heilsgeschichte und ist Beweisgrundlage für die übrigen Sinngehalte. An diese „Buchstaben“ hielt sich Luther. Der Glaube und seine Dogmen sollten aus den Analogien bzw. Metaphern erschlossen und abgeleitet werden. Diese „*Analogia fidei*“ wurde dem Flacius Illyricus zum allgemeinen Verständnisgrund der *Sacra Scriptura*. Der moralische Sinn der in der Bibel geschilderten Handlungen wurde die Grundlage für die reformatorischen Rechtsanschauungen. Calvin nutzte diesen Sinn zur Errichtung des Genfer Kirchenstaates. Und alle Heils- und Unheilserwartungen stützten

¹²⁷ Michel de Montaigne, *Die Essais und das Reisetagebuch*, S. 258; Vgl. *Essais*, Ausgabe M. Rat, Band I, S. 354. – An anderer Stelle sagt Montaigne dazu: „Sonderbare Leute, die meinen, sie haben sie dem Volk zugänglich gemacht, indem sie sie in die Volkssprache übertragen haben. Liegt's denn an den Worten, daß sie nicht verstehen, was geschrieben steht? Mit dieser geringen Annäherung in der Form hat man das Volk vom Gehalt nur weiter abgebracht. Die naive Unwissenheit, die sich ganz auf andere verlassen mußte, war ihm heilsamer und wurde der Sache mehr gerecht als dieses eitle Wortwissen, das nur ein Nährboden für Anmaßung und Frechheit ist.“ Michel de Montaigne, *Die Essais und das Reisetagebuch*, S. 256f. *Essais*, Ausgabe M. Rat, Band III, S. 354.

sich auf die Wegweisungen des anagogischen Sinnes, der für Ulrich Zwingli zu dem „höchsten Guten“ Platons führen sollte.

Das konnte nichts anderes heißen, als daß die heiligen Texte historische Daten und Fakten als Beweisgrundlagen präsentieren, aus denen der Glaube die allegorischen Spielräume für alle möglichen Glaubensnuancen eröffneten. Diese Glaubensnuancen aber begründeten dann weiterhin alle sittlich-moralischen und über diese hinaus alle rechtlichen Verhaltensweisen des täglichen Lebens und schließlich auch die Aussichten und Erwartungen des ewigen Heils oder der ewigen Verdammnis für jeden Menschen. Der Gott sieht und weiß alles und vergißt nie, und jeder Mensch ist wegen der Erbsünde zu ewiger Gottesferne, was dann als Hölle ausgemalt wurde, verdammt. Nur der Papst als Stellvertreter des Gottes oder einer seiner geweihten Priester hat die Vollmacht, dem einzelnen Menschen gegen Auferlegung von Bußen die Tür zum Himmelreich, d. h. zur Gottesnähe, zu öffnen.

Dies und noch viel mehr Glaubensinhalte standen keineswegs in der Bibel, aber es sollte als Glaubensgegenstand aus den Texten hergeleitet werden. Es war über die Jahrhunderte christlicher Dogmenbildung als der kerygmatische Hintersinn (*sensus mysticus*) der Allegorien, der Sittenbilder und der Himmelreichsgleichnisse der heiligen Texte ausgedacht und dekretiert worden.

Daß diese Dogmen einer philologischen Textkritik hinsichtlich ihrer „literae“ nicht standhalten konnten, lag und liegt auf der Hand. Die allermeisten Dogmen waren nicht in der heiligen Schrift begründet, sondern verdankten sich der Erfindungskraft der Theologen und der päpstlichen Gesetzgebung und ihres Anspruchs auf universale Geltung.

Mutianus Rufus (1471–1526), der katholisch gebliebene *spiritus rector* eines Erfurter Humanistenkreises, vertrat in seinen einflußreichen Briefen wohl als einer der ersten eine ganz philosophische Begründung nicht nur der christlichen, sondern aller Religionen. Ausgehend von der These, daß es nur einen Gott geben könne, erklärte er alle antiken Gottesnamen einschließlich des „Gottessohns“ und der zahlreichen Göttinnenbenennungen als Synonyme.¹²⁸

¹²⁸ „Das Christentum begann nicht mit der Fleischwerdung Christi, sondern viele Jahrhunderte früher; denn der wirkliche Christus, der wahre Sohn Gottes, ist die göttliche Weisheit, welche ebenso den Juden wie den Griechen und Germanen zuteil ward. ... Es gibt nur einen Gott und eine Göttin, aber verschiedene Vorstellungen und Namen davon, z. B. Jupiter, Sol, Apollo, Moses, Christus, Juno, Ceres, Proserpina, Tellus, Maria.“ Zugleich warnt er freilich davor, dies öffentlich auszusprechen (Der Briefwechsel wurde erst 1885 veröffentlicht). Zit. nach F. Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Band 3, 14. Ausgabe Basel-Stuttgart 1957, S. 95 vgl. auch S. 89).

Der gelehrte vatikanische Bibliothekar Agostino Steuco (1497–1548) wollte gar die ganze christliche Lehre auf dem Gesamt der antiken philosophischen Texte neu begründen. Sein monumentales Werk „De perenni philosophia“ von 1540 sollte philologisch beweisen, daß seit den Vorsokratikern und altägyptischer Weisheit alle christliche Dogmen von irgendeinem Philosophen schon längst in Texten niedergelegt waren, und dies am meisten und deutlichsten von Platon und den Neuplatonikern.¹²⁹ Denn wo in platonischer und neuplatonischer Weise aus der höchsten Gattung einer (porphyrianischen) Begriffspyramide dihäretisch zwei Artbegriffe deduziert wurden, sah Steuco auch den christlichen trinitarischen Gottesbegriff als philosophisch mitbegründet an. Das trinitarische Gottesverständnis aus dieser logischen Begriffskonstruktion von Gattung und dihäretischer Artbildung heraus hatte Nikolaus von Kues schon als die trinitarische Signatur des Gottes und aller Schöpfung herausgestellt und damit als Paradigma der wahren metaphysischen Gotteslehre bewiesen.

Die katholische päpstliche Kirche hatte sich gegenüber dieser dem Augustinismus verpflichteten Philosophie seit Thomas von Aquin auf den Aristotelismus als ihre Hausphilosophie festgelegt. Nicht zuletzt wohl auch deshalb, weil sie die Missionserfolge der islamischen Religion auf deren (vermeintlichen) Aristotelismus zurückführte. Durch das entschiedene Votum der Papstkirche für Thomas von Aquin als „Kirchenlehrer“ und damit für seine Aristotelesinterpretation war die reformatorische Option grundsätzlich auf die platonisch-neuplatonische Philosophie und auf die übrigen antiken Philosophenschulen als Ideenlieferanten ausgerichtet.

Daß es nicht *eine* Reformation gab, sondern recht verschiedene, die je nach dem Wortführer benannt wurden, ist an sich schon bemerkenswert. Einig waren sich die Reformatoren allenfalls darüber, daß sie zu den Ursprüngen des Christentums zurückkehren wollten. Und das war ja überhaupt die Devise der Renaissance, die die große Erneuerung der Kultur „ad fontes“, aus den Quellen der Antike suchten. Die Verschiedenheiten aber begannen schon damit, was als „Quelle“, d. h. als „heilige Schrift“ gelten sollte. Fast jeder Reformator stellte sich einen eigenen Katalog der als seine Bibel geltenden „kanonischen Schriften“ auf. Und auch innerhalb dieser „Auswahl“ (das ist das deutsche Wort

¹²⁹ Augustinus Steuchus, De perenni philosophia, libri X. Opus immensa non solum eruditione ac pietate refertum, sed omnium quoque tam veterum quam recentiorum philosophorum quasi medulam complectens, 2. Aufl. Basel 1542 (Erste Aufl. Lyon 1540, weitere Auflagen Basel 1552, Paris 1577, Neuauf. hgg. v. G. Frank in Editionen der Frühen Neuzeit; bei Frommann für 2019 geplant), im Internet: Googlebooks.

für das katholische Anathema „Hairesis“) bezogen sie sich auf ausgewählte Lieblingsstellen, die für sie und ihr Gefolge alles das ausdrückte, was für ihren Glauben Relevanz hatte.

Für Martin Luther war dies die „christologische“ These, daß der Gottessohn sich im Wort offenbare und darstelle. Sie findet sich im Johannesevangelium (aber auch bei Plotin in den Enneaden). Dies verbürgte ihm das philologische Wissen, das seinerseits erst den „analogischen“ Glaubenssatz beweisen sollte, daß überhaupt ein „Wort“ des heiligen Textes „göttlich“ sein und göttliche Anwesenheit bekunden könne. Dies hat Luther mit seinem Insistieren auf „sola scriptura“ immer wieder betont. Und es konnte so viele Christen überzeugen, weil dies zugleich auch durch die Maxime des „ad fontes“ der Renaissancephilologie beglaubigt erschien.

Eine weitere reformatorische Botschaft Luthers war seine Rechtfertigungslehre. Die biblische Sündenfallerzählung war die philologische Beweisgrundlage für die Erbsünde der gesamten Menschheit, die dadurch in den Anklagezustand eines antigöttlichen Verbrechens gesetzt wurde. Man weiß um die Seelenqualen, die dem jungen Mönch Luther dadurch entstanden. Jahrhundertlang hat das Christentum für die Erbsünde Adams gebüßt. Und nun sollte die ganze Menschheit „allein durch den Glauben“ („sola fide“), und zwar den lutherischen, der gerechten Strafe entgehen können. Was umgekehrt nur heißen konnte, daß die Un- oder Andersgläubigen der ewigen Verdammnis anheimfielen.

Diese Glaubensgewißheit Luthers berief sich auf die augustinische semipelagianische Prädestinationslehre. Der Glaube macht selig. Würden alle Menschen zu Lutheranern, müßten sie alle selig werden. Wer sich gegen Luthers Lehre wehrte, war zur Hölle verdammt.

Nichts davon stand in der Bibel, sondern der Glaubenssatz war wiederum ein „analogischer Sinn“ all der biblischen Erzählungen über die Gerechtigkeit des erbarmenden Hausvaters, der den „verlorenen Sohn“, der sein Erbe verpraßt hatte, wieder aufnimmt, oder der als Arbeitgeber den zuletzt die Arbeit Aufnehmenden genau so bezahlt wie den, der schon den ganzen Tag geschuftet hatte. Die göttliche Gerechtigkeit wurde hier geradezu als das Gegenteil der in der abendländischen Rechtskultur üblichen Auffassung von Gerechtigkeit interpretiert.

Man kennt von Martin Luther die heftigen Invektiven gegen den päpstlichen Aristotelismus und die aristotelische Philosophie insgesamt, die er als Teufelswerk brandmarkte. Aber das sind gelehrte

Abschweifungen, mit denen er die eigentlichen theologischen Probleme garnierte. Das sieht man daran, daß schon sein engster Freund und Mitarbeiter Philipp Melanchthon ganz auf Aristoteles setzte und in zum Lehrmeister aller reformatorischen Schulkurrikula machte.

Johannes Calvin (Jean Chauvain 1509–1564), in Noyon in der Picardie geboren, studierte in Paris Theologie, danach in Orleans und Bourges die Jurisprudenz, wo er auch mit deutschen reformierten Studenten in Kontakt trat. Er schätzte Luther sehr, was nicht umgekehrt der Fall war. Mit ihm teilte er die Hochschätzung der Bibel als wörtliche Offenbarungsquelle und Garantie der Präsenz des Logos als des lebendigen Gottessohns. Seine Wirkung als Reformator nicht nur in Genf, sondern durch seine systematisch-theologischen Schriften, insbesondere seine oft aufgelegte „*Christianae religionis Institutio*“ (zuerst 1536) erstreckte sich nicht nur über fast alle Länder Kontinentaleuropas, sondern auch auf die Angelsachsen bis hin nach Nordamerika.

Im Unterschied zu Luther vertrat er eine totale Prädestinationslehre. Gott – als augustinisches Willenswesen – hat schon vor der Welterschöpfung entschieden, daß einige wenige seiner menschlichen Geschöpfe in ewiger Seligkeit seiner Gnade teilhaftig werden, die Mehrheit aber zu ewiger Verdammnis bestimmt ist. Da aber sein Wille unerforschlich („*inscrutabel*“) ist, kann niemand wissen, ob er zu den Erwählten oder den Verdammten gehört. Auch hier hilft, wie bei Luther, nur der Glaube. Aber der rechte Glaube ist selbst ein unbegreifliches Geschenk der göttlichen Gnade. Nicht einmal die Mitglieder der calvinistischen Gemeinde können sich ihrer Erwählung sicher sein. Aber auch jeder Ungläubige hat jedenfalls eine unberechenbare Chance, zu der augustinischen Eklesia der Erwählten zu gehören. Der Calvinismus hat damit wesentlich dafür gesorgt, im ganzen Abendland die deutsche „Angst“ um das Ewigkeitsschicksal der Individuen zu verbreiten.

In dieser von ihm selbst geschaffenen Unsicherheitslage hat der Calvinismus sich darauf spezialisiert, nach weltlichen Zeichen und Signalen der Erwähltheit schon in diesem Leben Ausschau zu halten. Calvin hat hier nichts versprochen, jedoch manche Stelle in seinem Hauptwerk deuten auf solche Zeichen hin: Die Prosperität, der Erfolg, die Gesundheit und nicht zuletzt die Glaubensgewißheit selber lassen hier Hoffnungen aufkommen. (*L’Institution Chrétienne*, Band I, Kap. XVII, S. 159 - 177). Und das hat bei den Calvinisten zu einer Diesseitshaltung geführt, die solche Segenszeichen wenn nicht hervorbringt, dann wenigstens simuliert.

Dies wiederum ruft die Ausschau nach den Zeichen der Verdammnis hervor. Was die Gottesferne (Calvin nennt sie gelegentlich mit dem arabischen Wort „gehenna“) ist, wird in der Bibel an mehreren Stellen geschildert. Da ist überall von Finsternis, aber auch von Feuer und schrecklichen Qualen die Rede. Calvin malt das mit Bildern des menschlichen Elends und natürlicher Katastrophen weiter aus. Kein Wunder, daß man im Zeitalter der Ketzerverbrennungen drastisch erleben konnte, was in dieser Welt schon künftige Höllenqualen vorausnehmen und jedermann vor Augen stellen sollte.

Calvin hat selbst dafür gesorgt, daß der spanische Reformator Michel Servet (Miguel Serveto y Reves aus Huesca, ca. 1509–1553), der mit einer Schrift gegen die Trinität zu einem arianischen Glauben zurückkehren wollte, den er in Frankreich kennengelernt hatte, bei der Flucht vor der Inquisition in Genf festgenommen und nach einem Prozeß, für den Genf keinerlei Kompetenz besaß, am 27. Oktober 1553 „bei kleinem Feuer“ verbrannt wurde.

Ulrich Zwingli (1484–1531) vertrat einen klaren Platonismus, der den Gott als das „höchste Gut“ erklärte, das in allen Gestalten der Wirklichkeit und so auch im menschlichen sittlichen Leben wirkt.

Das Gemeinsame aller Religionen, sowohl der katholischen wie der reformatorischen, blieb indessen die Ausrichtung auf den Glauben. Dieser war, wie gezeigt wurde, Anerkennung und Für-Wahrhalten dialektisch formulierter Dogmen. Diese sollten aus dem philologisch-theologischen Verständnis der hl. Schriften abgeleitet und dadurch ihre Wahrheit bewiesen werden.

Dogmen dialektisch zu formulieren hieß, wie Nikolaus von Kues an mathematischen Extremalbildungen von Gegensätzen und ihrer Koinzidenz gezeigt hatte, die Glaubensinhalte als widersprüchliche Behauptungen zu verstehen. Die sich widersprechenden Gegen-Sätze aber waren nunmehr die verschiedenen Meinungen der antiken Philosophen. Das Glaubensverständnis mußte somit auf das gleichzeitige Für-Wahrhalten der sich gegenseitig ausschließenden Thesen der philosophischen Klassiker hinauslaufen.

§ 35 Die Metaphorisierung der theologischen Dogmen durch das medizinische und juristische Wissen

Neben der Theologie haben auch die beiden übrigen „höheren“ Fakultäten ihre Hausphilosophien gepflegt und dafür gesorgt, daß ihre antiken Dokumente erhalten und gelesen blieben. Ihr antikes Gedankenmaterial unterminierte die theologische Dogmatik mehr als jede innertheologische Diskussion.

Die Mediziner hielten sich an den Epikureismus, der im letzten Buch der Philosophiegeschichte des Diogenes Laertios eine besonders umfangreiche Darstellung gefunden hat. Damit legten sie ihrer Philosophie auch den Materialismus und Agnostizismus Epikurs zugrunde. Dieses Denken war und blieb immer Anathema für alle Theologien und daher stets die Matrix jedes Atheismus. Auch die Mediziner profitierten von der philologischen Bestandsaufnahme ihres Wortschatzes, wie das „Onomasticon“ des Otto Brunfels und des Michael Toxita zeigen.¹³⁰

Bei den Ärzten stand die Therapeutik im Mittelpunkt ihrer Berufstätigkeit. Sie wußten um die Grenze zwischen heilbaren zur Gesundheit zurückführenden und unheilbaren Krankheiten, die zum Tode führen. Daß aber die Religion und ihre Priester ein „ewiges Heil“ in Aussicht stellten, als ob das ganze Leben eine Krankheit sei, das schien hier als eine hypertrophe Allegorie und als Mißbrauch des Heilsbegriffs. Vollends der Tod als Pforte zu einem ewigen Leben im Heil oder in Höllenqualen erschien – mit Epikur und Lukrez – als unmöglich, da doch alle Gesundheit und alle Qualen nur im Leben und allenfalls beim Sterben erfahrbar sind. Diogenes Laertios zitiert dazu den berühmten Spruch des Epikur: „Der Tod bedeutet uns nichts. Denn was sich in seine Elemente aufgelöst hat, empfindet nichts mehr. Der Zustand des Nichtempfindens geht uns nichts an“.¹³¹

Die Juristen aber waren immer Stoiker. Sie hatten neben ihren staatlichen und Verwaltungsfunktionen die wesentliche und wichtige Aufgabe des Notariats aller Verfassungs- und Verwaltungsurkunden in den Wirkungsbereichen der weltlichen und geistlichen Mächte. Daher

¹³⁰ Otto Brunfels, *Onomasticon seu lexicon Medicinae simplicis*, Straßburg 1534, lat.-griech. Ausgabe Straßburg 1543; Michael Toxita, *Onomasticon philosophicum, medicum, synonymum ex variis vulgaribus linguis ... et Theophrasti Paracelsi, hoc est, eorum vocum, quarum in scriptis eius solet usus esse, explicatio*, Argentorati 1574.

¹³¹ Diogenes Laertius, ed. M. Meibom S. 661: „Mors nihil ad nos. Quod enim dissolutum est, sensu caret; quod autem sensu caret, nihil ad nos“ / “ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς. τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ. τὸ δὲ ἀναισθητοῦν, οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς”.

kümmerten sie sich auch vornehmlich um die Sammlung und Registrierung der Gesetze und Verträge und deren historische Dignität. Auch für ihre Arbeit war die philologische Wortklärung grundlegend, seit die sogenannten Glossatoren Bolognas sich intensiv mit dem Wortschatz der Justinianischen und anderer Rechtsquellen der Antike befaßten. Erwähnen wir dafür das oft gedruckte Lexikon des Barnabas Brissonius (Barnabé Brisson, Parlamentspräsident unter Henry III in Frankreich, durch die Liga 1591 zum Tode verurteilt und gehenkt).¹³²

Es blieb nicht aus, daß die Juristen in der Renaissance herausfanden, daß die Quellen- und Datenlage in der Antike und im Mittelalter vor allem bezüglich der Kirchengeschichte sehr unsicher und zum großen Teil eine Fiktion war. Die Entlarvung der sogenannten Konstantinischen Schenkung durch Laurentius Valla (Lorenzo della Valle, ca. 1405-1457) als Fälschung der römischen Päpste, auf der der Anspruch des römischen Episkopats auf Nachfolge in der kaiserlichen Oberherrschaft über alle anderen Potentaten des byzantischen und römischen Reiches begründet wurde, war nur der spektakulärste Fall solcher historischen Kritik der Juristen.¹³³ Man machte Valla zwar einen Häresieprozeß, verurteilte ihn jedoch nicht. Seit 1455 wurde er sogar einer der Privatsekretäre des päpstlichen Stuhls und Kanonikus der katholischen Kirche.

Insgesamt gerieten schließlich viele Aussagen des Neuen Testaments über die Person des Jesus von Nazareth, über die Einsetzung des Apostels Petrus als Stellvertreter Gottes auf Erden, über die Gründung der römischen christlichen Gemeinde und ihres Bistums durch Petrus und Paulus, in die historische Quellenkritik der Juristen und erwies sich als unbegründet.¹³⁴

Aber dies waren nur Details der „Literae“. Die Juristen hatten es beruflich mit Herrschern, Gesetzgebern, Administratoren, Kaufleuten und Handwerkern zu tun. Sie wußten um launische Despoten, deren Gunst umbuhlt werden mußte und deren Ungnade gefährlich war. Und sie wußten daher auch um die hyperbolische Metaphorik eines

¹³² Barnabas Brissonius, *De verborum quae ad ius civile pertinent significatione*, 2 Bände, Lyon 1559, auch Frankfurt 1578 und 1587, Paris 1596. Es blieb auch späterhin prominent, wie die Drucke in Genf 1615, Frankfurt 1657 und 1683 und 1697, Leipzig 1723, Halle 1743, Hamburg 1778, und Kiel 1813 zeigen. – Vgl. dazu H. F. Dirksen, *System der juristischen Lexikographie*, Leipzig 1834.

¹³³ Laurentius Valla, *De falso credita et ementita Constantini donatione*, 1440, lat.-engl. Ausgabe hgg. von Glen Bowersock, Cambridge, Mass. 2007. Vgl. auch W. Setz (Hg.), *Des Edlen Roemers Laurentii Vallensis Clagrede wider die erdicht und erlogene begabung so von dem Keyser Constantini der Roemischen kirchen soll geschehen sein. Eine deutsche Übersetzung von Lorenzo Vallas Schrift „De falso credita et ementita Constantini donatione“* aus der Reformationszeit, Basel-Frankfurt a. M. 1981.

¹³⁴ Vgl. dazu Joh. Haller, *Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit in fünf Bänden*, Band 1: *Die Grundlagen*, (rowohlts deutsche enzyklopädie 121/223), Hamburg 1965.

Gottesbegriffs, der den Gott als launischen Herrscher und Richter und kaufmännischen Vertragspartner erscheinen ließ, der aus unerforschlichem Willen einige seiner menschlichen Untertanen bevorzugte und die anderen bestrafen sollte. Montaigne, der selbst die Jurisprudenz studiert hatte und Richter in Périgueux und Bordeaux war, ehe er auch zum Bürgermeister von Bordeaux gewählt wurde, hielt mit Xenophanes alle diese Gottesvorstellungen für anthropomorphe Metaphern. „Von unsern Eigenschaften kann keine dem göttlichen Wesen zugeschrieben werden, ohne es mit ihrer Unvollkommenheit zu beflecken.“¹³⁵

Solches Denken brachte die katholische Kirche in neue Begründungszwänge. Die Reaktion darauf war die Dogmatisierung der Kirchengeschichte. Sie wurde selbst zum Glaubensgegenstand.

Je mehr die Zumutungen des Glaubens z. B. an die Wunder, die apostolische Sukzession, die Sakramente, an die Heiligenlegenden, die Jungfrauengeburt usw. in der Kirche verstärkt wurden, desto mehr regte sich der Widerstand der Wissenschaftler mit ihrem Wissen um die Ursprünge und die fragwürdigen Begründungen der Glaubensgegenstände. Sie kannten jetzt die zahlreichen Belegstellen, wo antike Autoren ihre Einschätzung so vieler Religionsgründer, die sich mit Wundern und Prophetien überboten, zum Ausdruck brachten, und entnahmen daraus Argumente gegen die kirchlichen Dogmen.

Daß das Volk betrogen sein will („mundus vult decipi“) war ein verbreitetes antikes Zitat. Es lag als Maxime der Darstellung und Beurteilung des römischen Augurenwesens den entsprechenden Ausführungen Ciceros zugrunde. In der Renaissance wurde die Maxime sogar einem kirchlichen Würdenträger, Papst Paul IV (1476 - 1559), zugesprochen. Schon längst aber war im Abendland auch von einem Buch die Rede, das „Von den drei Betrügern“ (De tribus Impostoribus), nämlich von Moses, Jesus und Mohammed als Volksverführern handeln sollte. Freilich hat es niemand gelesen, aber viele wollten sichere Kunde und kurze Einblicke in diese Schrift gehabt haben.¹³⁶

¹³⁵ Michel de Montaigne, Die Essais und das Reisetagebuch, S. 250.

¹³⁶ Vermutlich hat sich Kaiser Friedrich II. an seinem sizilianischen Königshof in seinen familiären Gesprächen in diesem Sinne geäußert. Jedenfalls berichteten zahlreiche Diplomaten aus christlichen Ländern in diesem Sinne an den damaligen Papst Gregor IX, der über den Kaiser dann auch wegen seines „Epikureismus“ den Kirchenbann verhängte. In seiner Enzyklika vom 10. Juli 1239 schrieb dieser Papst über Friedrich: „Dieser König der Pestilenz hat offen erklärt, daß – um seine eigenen Worte zu gebrauchen – die ganze Welt von drei Betrügern: Christus, Moses und Mohammed getäuscht worden sei. ... Außerdem hat er mit klaren Worten zu behaupten oder vielmehr zu lügen gewagt, daß alle töricht sind, die da glauben, daß Gott, der die Natur und alles geschaffen hat, aus einer Jungfrau geboren werden konnte. ... Der Mensch dürfe nichts glauben, was nicht durch die Natur und die Wissenschaft bewiesen werden könne“. Vgl. Klaus J. Heinisch, Kaiser Friedrich II. in Briefen und Berichten seiner Zeit, Darmstadt 1968, S. 204 und passim. Dazu auch F. Niewöhner, Art. „De tribus

Damit geriet der augustinische Gottesstaat, als dessen Organisation die Papstkirche sich verstand, in ein ganz neues Licht. Sie erschien als die eigentliche „Civitas terrena“, regiert und organisiert vom Anti-Christ, der zu seiner Herrschaft alle Machtmittel der Gewalt und des Bösen gebrauchte. Dies Argument gegen die „katholische“ Kirche haben dann alle Reformatoren mehr oder weniger deutlich zum Ausdruck gebracht, um die von ihnen propagierte Religion und ihre Gläubigen als die wahre und einzige Civitas Dei hinzustellen.

Niccolò Machiavelli (1469–1527) hat diese Vorgänge folgendermaßen beschrieben: „Kommt eine neue Religion auf, so ist ihr erstes Anliegen, ihre Vorgängerin auszurotten, um sich selbst Geltung zu verschaffen. Trifft es sich nun, daß die Stifter der neuen Religion eine fremde Sprache sprechen, so gelingt ihnen die Ausrottung leicht. Darüber kann uns die Beobachtung des Verfahrens unterrichten, das die Christenheit dem Heidentum gegenüber eingeschlagen hat: es hat dessen Satzungen und Bräuche insgesamt abgeschafft und alle Erinnerung an die Glaubenslehre der Vorzeit zum Erlöschen gebracht. Freilich ist es ihm nicht gelungen, alle Kunde dessen auszulöschen, was die großen Heiden getan haben; das war jedoch nur möglich, weil man in christlicher Zeit die lateinische Sprache beibehalten hat, und zwar gezwungenermaßen, weil man sie brauchte, um die neue Lehre aufzuzeichnen.“¹³⁷

Wie jedoch ein „vernünftiges“ Verhältnis zu der Religion und den Glaubensinhalten aussehen könnte, das hat damals ein überzeugter Katholik und glaubenstarker Märtyrer, nämlich der Kanzler des englischen Königs Heinrich VIII Thomas Morus in seiner „Utopia“ vorgeschlagen. Denn die Schilderung utopischer Verhältnisse war nicht zuletzt ein Mittel der Staatsmänner, mit Ihren politischen Gestaltungsplänen nicht als Aufwiegler und Volksverführer aufzutreten. Einen gerade zum Christentum bekehrter Bewohner von Utopia, der zu eifrig gegen alle anderen Bekenntnisse öffentlich predigte, klagte man in Utopia „nicht wegen Verachtung der Religion, sondern wegen Erregung öffentlicher Unruhe“ an und verbannte ihn aus dem Lande, „denn

impostoribus“ in: F. Volpi (Hg.), Großes Werklexikon der Philosophie, Band 2, Stuttgart 1999. S. 1633. - Man darf vermuten, daß Papst Gregor IX durch seine Enzyklika selbst zur Verbreitung der These vom Betrug der Religionsgründer gesorgt hat.

¹³⁷ Aus den „Discorsi sopra la prima decade di Tito Livio“, 1. Teil, in: Macchiavelli. Auswahl und Einleitung von Carlo Schmid, Frankfurt a. M. und Hamburg 1956, S. 53.

das gehört zu ihren ältesten Grundsätzen, daß keinem seine Religion zum Nachteil gereichen darf.“¹³⁸

Der nicht mehr in den Staatsdienst eingebundene Michel de Montaigne konnte in dieser Frage viel deutlicher werden, als er über den Frankreich verheerenden Bürgerkrieg und seine religiösen Begründungen sagte: „Ich habe die Erfahrung gemacht, daß wir der Religion gemeinhin nur die Dienste leisten, bei denen unsere Leidenschaften auf ihre Rechnung kommen. Kein Haß ist so bitter wie der christliche. Unser Religionseifer wirkt Wunder, wenn er zusammen trifft mit unserem Hang zum Haß, zur Grausamkeit, zur Habsucht, zur Verleumdung, zur Rebellion. Wenn er uns dagegen Güte, Wohlwollen, Mäßigung zubefiehlt, da geht's nicht vom Fleck.“¹³⁹

§ 36 Die Ergebnisse der Renaissance für die Metaphysik

Was hat nun das Zeitalter der Renaissance der Metaphysik gebracht?

Das „philologische Zeitalter“ hat die Quellenbasis für alle neuzeitliche metaphysische Spekulation bereitgestellt. Das ist eine kaum hoch genug zu schätzende Leistung der Renaissancegelehrten. Es hat jedoch keine bemerkenswerte metaphysische Theorie hervorgebracht, sondern sich an den Quellen der scholastischen metaphysischen Großtheorien des Aristotelismus und Platonismus orientiert.

Jedoch hat in diesem Zeitalter eine dritte Wende zum menschlichen Subjekt stattgefunden nach der vorausgegangen sophistischen und dann der augustinischen Wende.

¹³⁸ Thomas Morus, *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*, Basel 1517, in: *Der utopische Staat. Morus – Utopia, Campanella – Sonnenstaat, Bacon – Nova Atlantis*, hg. von Kl. J. Heinisch, Hamburg 1962, S. 97.

¹³⁹ Michel de Montaigne, *Die Essais und das Reisetagebuch*, S. 255f. – Vgl. *Essais*, Ausgabe M. Rat, Band II, S. 122.

Diese neue Wende dürfte das Ergebnis der durch das Christentum verbreiteten Überzeugung sein, daß der Mensch eine unsterbliche individuelle Seele besitze, deren postmortales Schicksal – ewiges Heil oder ewige Verdammnis – für jeden einzelnen Menschen das alle anderen Sorgen und Nöte überwiegende Problem seines Lebens darstelle. Daß dies ein spezifisch christliches Problem war, ersieht man daran, daß es bei Juden und im Islam kaum eine Rolle spielte, da es in diesen Religionen keinen forcierten Individualismus gab. Für die Bevölkerung der christlichen Staaten und Nationen blieb das Seelenheil jedes einzelnen Individuums jedoch die Hauptsorge. Darum gab es im folgenden 17. Jahrhundert in den Glaubenskriegen keine politische Initiative, die sich nicht auf diese Sorge berief oder sich damit bemäntelte.

Da für jeden Christen diese Frage eine Entscheidung verlangte, wurde alles Interesse auch auf die Entscheidungsfähigkeit in Handlungsbezügen konzentriert. Und dies wiederum führte auf die Gottesebenbildlichkeit des Menschen als tätiges und schaffendes Wesen, das für sein eigenes Ewigkeitsschicksal verantwortlich wurde.

Ein solches Menschenbild, das menschliche Höchstleistungen als eigentliche Gottebenbildlichkeit herausstellte, lenkte die Aufmerksamkeit auf die antiken Hochkulturen und auf alles, was von ihnen als Spuren, Trümmer oder Reste übrig war.

Daraus ergab sich eine Umorientierung der Gelehrsamkeit hin zu einem Wiedererkennen bzw. Verstehen des von der Antike erstellten Wissens. Das erbrachte die Dominanz der Hermeneutik des universitären Triviums über alle anderen Erkenntnismethoden, die in den Disziplinen der Universitäten verbreitet waren. Zwar interessierten die Erkenntnisse über die Wirklichkeit, die man aus den schriftlichen Hinterlassenschaften der Antike gewinnen konnte, und sie wurden zu Anregungen neuer Überlegungen, manchmal auch zu neuen Irrtümern. Aber zu neuen Einsichten und gelegentlichen Verwirrungen konnte nur das Verstehen des sprachlichen Sinnes der Texte führen. Erfolg oder Mißerfolg des Verstehens aber hing vom Stande der Entwicklung der Philologien ab.

Dadurch wird der christliche Glaube, der in der mittelalterlichen Scholastik das wissenschaftliche Tun begründet und geleitet hat, seinerseits in der Renaissance durch das sprachwissenschaftliche Verstehensbestreben begründet. Theologie wird Annex der Sprachwissenschaft.

Trotz der Unfruchtbarkeit der Metaphysik im Zeitalter dieser Philologie erweist sich die dritte Wende zum Subjekt, die wir auch als eine kusanische Wende bezeichnen können, als fruchtbarer Nährboden für neue metaphysische Initiativen im folgenden 17. Jahrhundert, das als das Zeitalter der modernen metaphysischen Systembildungen gilt. Die philologische Betriebsamkeit hatte nicht nur ein ungeheures antikes Quellenmaterial aufbereitet, das verstanden sein wollte, sondern das auch neue Herausforderungen zur forschenden Durchdringung und Anregungen für kreative Neuansätze zu seiner systematischen Ordnung bot.

Die Philosophen aber wollten wissen, was es mit dem Individuum und seiner Seele auf sich hat. So geriet die Wende zum Subjekt auch zu einem psychologischen Unternehmen. Die metaphysische Spekulation des „Zeitalters der Systeme“ stilisierte sich als Psychologismus, ehe es überhaupt eine disziplinäre Psychologie gab.

E. Die Metaphysik im 17. Jahrhundert

§ 37 Der Mos geometricus als neue Methode der metaphysischen Systembildung im 17. Jahrhundert: von Roger Bacon und Nikolaus von Kues zu Descartes, Spinoza und Leibniz

Daß der sogenannte Mos geometricus als philosophische Methode der Systembildung im 17. Jahrhundert in den Vordergrund der metaphysischen Methodologie trat, hat seinen Grund in der forcierten Konkurrenz der trivialen Geisteswissenschaftler und der quadrivialen Naturwissenschaftler in diesem Jahrhundert. Denn die Trivialisten waren stets der aristotelischen und gegebenenfalls der stoischen Logik aus dem Trivium als Methodologie verpflichtet, die Naturwissenschaftler dagegen der Mathematik als quadrivialer Methodologie. Und die Mathematik erlangte zusammen mit den Fortschritten der Naturwissenschaften und ihren Anwendungen in der handwerklichen und technischen Praxis einen bedeutenden Prestigezuwachs.

Bestrebungen, die Mathematik als einzige erkenntnis- und wahrheitsgarantierende Methodologie zu etablieren, zeigten sich schon in der scholastischen Theologie, die in den meisten Universitäten die dominierende „höhere Fakultät“ war. Die Quadrivialisten hielten die „Lektüre des Buches der Natur, das in mathematischen Zeichen geschrieben ist“, ebenso für eine theologische Aufgabe wie die Lektüre der heiligen Schriften, die auf die trivialen Verständnismethoden angewiesen war.

Ein frühes Beispiel für die bevorzugte Stellung der Mathematik als Erkenntnismethodologie gab in der Scholastik Roger Bacon (1220 – 1292). Mathematik war für ihn die erste und somit die Grundlagenwissenschaft für alle anderen Wissenschaften, die einzig und allein zur Wahrheit führt und vor jedem Irrtum bewahrt. Was an der Logik überhaupt etwas taugt, ist auf die (aristotelische) Kategorie der Quantität zurückzuführen und kann nur durch die Mathematik in quantitativen Begriffen und Urteilen angemessen erfaßt werden:

„Alle Prädikamente hängen von der Kenntnis der Quantität ab, wovon die Mathematik handelt; daher hängt die ganze Leistungsfähigkeit der Logik von der Mathematik ab“.¹⁴⁰

Über die Leistungsfähigkeit der Mathematik äußert sich Roger Bacon folgendermaßen:

„In der Mathematik können wir zur vollen Wahrheit ohne Irrtum, und zur zweifellosen Gewißheit in allem gelangen, weil man in ihr einen Beweis aus eigenem und notwendigem Grund besitzt. ... Die Kenntnis der mathematischen Dinge ist uns gleichsam angeboren. ... Und weil sie gleichsam angeboren ist und somit der Erfindung und der Lehre vorausgeht oder doch zumindest deren weniger als andere Wissenschaften bedarf, wird sie die erste unter den Wissenschaften sein und den anderen vorausgehen, um uns auf diese vorzubereiten. ... Daraus erhellt, daß wir, wenn wir die Grundlagen der Erkenntnis in die Mathematik verlagern müssen, um in den anderen Wissenschaften zu zweifelloser Gewißheit und zu irrumsloser Wahrheit zu gelangen, nur durch sie vorbereitet zur Gewißheit der anderen Wissenschaften und zur Wahrheit durch Ausschluß des Irrtums hingelangen können ... Daher müssen wir alle anderen Wissenschaften durch diese wissen und beglaubigen“.¹⁴¹

Die Mathematik erscheint Bacon auch als die leichteste aller Wissenschaften, da sie vom Einfachen zum Schwierigen fortschreitet und so jedermann zugänglich ist, der „singen kann“ (auch die Musikpraxis und nicht nur die Musiktheorie gehört für Bacon zum Quadrivium!). Immer wieder beklagt Bacon, daß die der Mathematik unkundigen Kleriker von ungebildeten Laien, die geometrisch zeichnen und rechnen können, beschämt werden.

„Diese Wissenschaft ist die leichteste. Das erhellt daraus, daß sie jedermann einsichtig ist. Denn die Laien und überhaupt die Ungebildeten wissen

¹⁴⁰ „Omnia praedicamenta dependent ex cognitione quantitatis, de qua est mathematica, et ideo virtus tota logicae dependet ex mathematica.“ The Opus Maius of Roger Bacon, hgg. v. J. H. Bridges, 1897, Nachdruck Frankfurt a. M. 1964, IV, c. 2, S. 103.

¹⁴¹ „In mathematica possumus devenire ad plenam veritatem sine errore et ad omnium certitudinem sine dubitatione; quoniam in ea convenit haberi demonstrationem per causam propriam et necessariam“. Roger Bacon, The Opus Majus IV, c. 3, S. 105. - „Mathematicarum rerum cognitio est quasi nobis innata.... Quapropter cum sit quasi innata, et tanquam praecedens inventionem et doctrinam, seu saltem minus indigens eis quam aliae scientiae, prima erit inter scientias et praecedens alias, disponens nos ad eas.“ Roger Bacon, The Opus Maius IV, c. 3, S. 103. - „Quare patet, quod si in aliis scientiis debemus venire in certitudinem sine dubitatione et ad veritatem sine errore, oportet ut fundamenta cognitionis in mathematica ponamus; quatenus per eam dispositi possumus pertingere ad certitudinem aliarum scientiarum, et ad veritatem per exclusionem erroris. ... Quapropter per hanc oportet omnes alias scientias sciri et certificari.“ Roger Bacon, The Opus Maius IV, c. 3, S. 106 – 107.

zu zeichnen und zu rechnen, und zu singen, und dies sind mathematische Tätigkeiten.“¹⁴²

Daß die Mathematik hier als so „leicht“ bzw. einfach erscheint, während sie doch nach modernem Verständnis eine der schwierigsten Wissenschaften ist, beruht auf der euklidischen Lehrweise, die die arithmetischen Verhältnisse auf geometrische Gebilde bezieht und durch diese „anschaulich“ macht. Das muß man berücksichtigen, denn wir sind heute daran gewöhnt vorauszusetzen, daß – nach Descartes – die Geometrie erst durch die Arithmetik begründet werden könne. Für die vorausgehende Zeit galt jedoch die Geometrie allgemein als anschauliche Verständnisgrundlage auch aller arithmetischen Verhältnisse. Roger Bacon sagt daher noch ganz im Sinne der Scholastiker:

„Das Verhältnis der Zahlen hängt von den (geometrischen) Figuren ab, weil die Streckenzahlen und die Flächenzahlen sowie die Körperzahlen, (nämlich) sowohl die Quadratzahlen wie die Kubikzahlen, auch die Zahlen des Fünfecks und des Sechsecks und die übrigen aus den Linien und Winkel erkannt werden.“¹⁴³

Auch Nikolaus von Kues (1401 – 1464), Kardinal der katholischen Kirche und bedeutender Theologe und Philosoph, aber auch zunächst approbierter Rechtsanwalt und Jurist, machte sich für die Nutzung der Mathematik und insbesondere der Geometrie in der Theologie stark. Seine Hauptgedanken wurden schon vorne dargestellt. Aber auch an dieser Stelle muß auf seinen Beitrag zur Vorgeschichte des *Mos geometricus* hingewiesen werden. Er hatte in Padua bei dem seinerzeit berühmten Prosdocimo de' Beldomandi (gest. 1428)¹⁴⁴ Mathematik studiert und späterhin mit seinem ihm lebenslang freundschaftlich verbundenen Studienfreund Paolo dal Pozzo Toscanelli seine mathematischen Forschungsergebnisse diskutiert. Die Beschäftigung mit mathematischen Problemen war für ihn keine Beiläufigkeit. Vielmehr hat er die Mathematik für die Hauptmethodologie der Verstandeserkenntnis gehalten und sie deswegen auch für theologische Beweis Zwecke in Anspruch genommen. Er sagt darüber in seiner Schrift über die Vermutungen (*De coniecturis*, um 1442/43):

¹⁴² *Haec scientia est facillima. Quod manifestum est in eo, quod non refugit intellectum alicuius, laici enim et omnino illiterari figurare et computare sciunt, et cantare, et haec sunt opera mathematicae.* Roger Bacon, *The Opus Maius*. IV, c. 3, S. 104.

¹⁴³ „Ratio numerorum a figuris dependet, quia numeri lineares, et superficiales, et corporales, et quadrati, et cubici, et pentagoni et hexagoni, et caeteri, a lineis et figuris et angulis cognoscuntur.“ Roger Bacon, *The Opus Maius* IV, c. III, S.104. offensichtlich

¹⁴⁴ Auch Prosdocimus de Beldomandis. Sein Hauptwerk *Algorithmus de integris siva practica arismetice de integris* von 1410 wurde 1483 und 1540 in Venedig nachgedruckt. Daneben trat er durch seine Anwendung der Arithmetik auf die Musik im *Tractatus practice cantus mensurabilis* von 1408 hervor.

„Das natürliche und fruchtbare Prinzip der Verstandestätigkeit ist die Zahl: unvernünftige Wesen, wie die Tiere, zählen nicht. Die Zahl aber ist nichts anderes als die Entfaltung des Verstandes. Ohne sie wäre für den Verstand nichts von allem da, was er erreichen kann.“¹⁴⁵

Mit seinen mathematischen Studien ist Nikolaus der Begründer der trans-finiten Mathematik geworden, was ersichtlich von der Mathematik- und Logikgeschichte kaum zur Kenntnis genommen wurde. Das dürfte u. a. auch daran liegen, daß er ebenso wie sein Lehrer Beldomandi weder die Null noch die sogenannten Irrationalzahlen als Zahlbegriffe anerkannte. Dafür konnte er sich jedoch mit Recht auf Euklid berufen. Denn die kleinste Zahl war hier die 1, und die Proportion „irrationaler“ Zahlverhältnisse, wie sie bei manchen Quotientenbildungen zutage tritt, galt ihm nicht als echte bzw. genaue Zahl, sondern als ungenauer bzw. unabschließbarer Zahlausdruck. Das konnte – und kann man heute noch – schon bei dem einfachen Beispiel der Teilung der 10 in drei gleiche Teile beobachten. Das numerische Ergebnis $10 : 3 = 3,333\dots$ zeigt allenfalls eine Näherung an eine genaue Zahl an, ist aber selbst keine solche. Die Gleichung ist also eine Ungleichung. Ein genauer Zahlenwert für die Größe eines Drittels läßt sich arithmetisch gar nicht formulieren, obwohl jedermann weiß, daß eine praktische und somit auch geometrische Drittelung drei gleichgroße Teile eines bemessenen Ganzen erzeugt. Während die Mathematiker diese ungenauen Zahlausdrücke als neue Zahlart der „irrationalen Zahlen“ bzw. als „Grenzwert unendlicher Zahlenreihen“ definierten, suchte der Cusaner nach einer Erklärung dafür, daß es überhaupt zu solcher Ungenauigkeit in der Zahlenlehre kommen kann.

Aus der cusanischen Anthropologie weiß man, daß er die *sinnliche Erfahrung* für grundlegend für alles Wissen hielt. Sobald man ein Objekt jedoch bemessen und quantifizieren will, wird die Anwendung von arithmetischen Begriffen auf geometrische Gebilde zu einer Quelle der Ungenauigkeit und des Irrtums. Messen und Quantifizieren war für den Cusaner jedoch Sache des *Verstandes*. Und so mußte die Geometrie mit ihren stets sinnlich gegebenen Objekten in einen Gegensatz zur Arithmetik als „Verstandeswissenschaft“ mit ihren ungenauen und damit fehlerhaften Meßergebnissen geraten. Nikolaus hat deshalb alles auf Arithmetik gegründete Wissen als „konjekturales Wissen“ (d. h. Vermutungswissen, *De conjecturis*) bezeichnet, das in einem „Nichtwissen“ gründet.¹⁴⁶

¹⁴⁵ Von den Muthmaßungen, Kap. 4, in: Nic. von Cusa, Wichtigste Schriften, hgg. Von F. A. Scharpf, Freiburg i. Br. 1862, S.112.

¹⁴⁶ Bekanntlich ist daraus das große mathematische Spezialgebiet der „Fehlerrechnung“ erwachsen. Die angewandte Mathematik korrigiert die Meßfehler durch sogenannte Idealisierungen, die jedoch immer „Vermutungen“ über den „wahren Sachverhalt“ geblieben sind. K. Poppers Skepsis gegenüber aller empirischen Erfahrung gründet auf dieser cusanischen These und ist noch immer Gegenstand lebhafter wissenschaftstheoretischer Debatten. Ebenso gründen sich die seit dem 17. Jahrhundert

Mit dem Problem der Vermittlung von Wahrheit und Falschheit war Nikolaus als Jurist und Kirchendiplomat sehr vertraut. In allen politischen und juristischen Auseinandersetzungen geht es ja darum, unvereinbare Positionen durch Kompromißfindung zu vereinbaren. Er selbst hat sich in seiner Laufbahn – wenn auch vergeblich – bemüht, zwischen Papst und Kurie, zwischen lateinischem und griechischem Christentum (und dem Islam, den er für eine ursprünglich nestorianische christliche Sekte hielt), zwischen Papst und Kaiser, zwischen Platonikern und Aristotelikern und anderen philosophischen Schulen zu vermitteln. Was die eine Partei als Wahrheit vertrat wurde dabei von der anderen Partei als Falschheit und Irrtum ausgeschrien. Und umgekehrt.

In seinen Bemühungen um Kompromisse muß ihm wohl vor Augen gestanden haben, daß dies nicht hier und jetzt, sondern nur „auf lange Sicht“ zur Auffindung von Koinzidenzen zwischen den entgegengesetzten Meinungen und Positionen führen könne. Überall, wo der *Verstand* die Gegensätze klären konnte, bedarf es darüber hinaus „vernünftiger Überlegungen“ um herauszufinden, wohin die Kompromißlinie führen konnte und wo eine letztliche Koinzidenz des Gegensätzlichen zu erwarten war.

Daraus machte der Cusaner eine neue Methode, die er an die *Vernunfttätigkeit* band. Vernunft war bei ihm nicht länger das Vermögen der intuitiven Einsicht in irgendwelche Prinzipien, sondern eine das logische und mathematische Verstandesvermögen weit übersteigende Ahnung von Ve

Er mag dabei vielleicht gewußt, mindest aber geahnt haben, daß sowohl der Glaube wie auch die Mathematik sich der dialektischen Denkweise bedient. Für den Glauben hatten dies schon Tertullian, Augustinus und später Abälard herausgestellt, als sie die christlichen Dogmen als „Widersprüche“, d. h. als Vereinigung des Gegensätzlichen interpretierten, wie es vorne schon vorgestellt wurde. Diese dialektische Dogmeninterpretation war für aristotelische Logiker ein „Absurdum“, d. h. schon der Behauptungsform nach reinigungen des Entgegengesetzten. Ersichtlich wandelte er damit auf den Spuren Heraklits, der den „Logos“ als „Einheit des (extrem) Gegensätzlichen“ definiert hatte. widersprüchlich und deshalb falsch. Der Cusaner indes sah darin gerade den Vorzug der gläubigen Einstellung nicht nur der Theologie, sondern eben auch einen Wesenszug einer vernünftig begründeten Mathematik. Erinnern wir an seine diesbezüglichen Thesen:

„In jedem Gebiet des Wissens (in omni facultate) werden einige Sätze als erste Prinzipien (axiomata) vorausgesetzt, die man nur durch den Glauben erfaßt, und aus

entwickelten Wahrscheinlichkeitstheorien auf diese Einsicht des Cusaners. „Mathematische Wahrscheinlichkeit“ ist keineswegs eine berechenbare Wahrheitsnähe, sondern noch immer eine cusanische Proportion (formalisiert durch den sogenannten Wahrscheinlichkeitsquotienten) von wahren (historischem und/oder statistisch erhobenen) Wissen und zugleich dem Nichtwissen über unbekannte „künftige“ oder „alle möglichen“ Instanzen: also konjekturales Wissen.

welchen sodann die Erkenntnis des zu erforschenden Gegenstandes entwickelt wird“ (De docta ignorantia).

„Da nun zur Zeit die Aristotelische Sekte vorherrscht und diese das Zusammenfallen des Gegensätzlichen für Ketzerei hält, während doch die Zulassung dieses Prinzips der erste Schritt ist des Aufstiegs zur mystischen Theologie, darum wird von den Leuten, die in dieser Sekte aufgewachsen sind, dieser Weg als vollkommen sinnlos, gleichsam als dem Vorhaben entgegengesetzt, zurückgewiesen“ (Apologia doctae ignorantiae).

Seine leitende Idee war die „Coincidentia oppositorum“. Die Bezeichnung selbst stammte aus dem anschaulichen geometrischen Problembereich, wo er sicheres, genaues und somit wahres Wissen voraussetzte. Die Geometrie wurde ihm zur Beweismethode, daß geometrische Figuren, die für den Verstand als arithmetisch unvermittelbare Gegensätze galten, dennoch „zusammenfallen“ und damit identisch sein müssen. Nikolaus berichtet darüber selbst:

„Nach fast zahllosen Ansätzen, mit denen ich mich mühte (allerdings immer vergeblich), zu der vorgesetzten Kunst zu gelangen, hat sich mir durch den Rückgriff auf das in meiner Schrift über die wissende Unwissenheit angewandte Prinzip endlich ein Weg aufgetan. Die Kunst, die ich suche, leistet außer dem in der Geometrie schon Überlieferten die Verwandlung des Gekrümmten in die Gerade und des Geraden in das Gekrümmte. Da zwischen diesen Größen kein rationales Verhältnis bestehen kann, muß sich das Geheimnis hier in einer Koinzidenz der Extreme verbergen“.¹⁴⁷

Die Idee hätte eigentlich jedem euklidisch ausgebildeten Geometer vertraut sein müssen. Denn Euklid selbst gibt in den „Elementen“ ein anschauliches geometrisches Beispiel von solchem Zusammenfall. Symmetrische Figuren (wie z. B. Schmetterlingsflügel) sind wohlunterschiedene „gegensätzliche“ Gebilde. Wenn sie sich „decken“, müssen sie zugleich auch „gleich“ sein (Euklid, Elemente, Buch I, Grundsatz 8). Genauer gesagt: sie werden, da sie sich nach einer Deckung an einem und demselben geometrischen Ort befinden, ununterscheidbar und somit identisch. Das ist zwar paradox, aber die „Deckung geometrischer Figuren“ durch Zusammenklappen oder Über-einander-schieben gehörte immer schon zur traditionellen „dialektischen“ Denkweise der Mathematik.

Um den Zusammenfall der Gegensätze zu demonstrieren, bediente sich Nikolaus einer weiteren traditionellen geometrischen Idee, die Euklid in seinen Postulaten etabliert hat, und die deshalb ebenfalls jedem Geometer vertraut und als legitimes Beweisverfahren bekannt war: daß man jede gerade Linie „ins Unendliche verlängern“ und um jeden Kreis einen noch

¹⁴⁷ Nikolaus von Kues, Von den geometrischen Verwandlungen (De geometricis transmutationibus), in: Die Mathematischen Schriften, übers. von Josepha Hofmann, Hamburg 1952, S. 5.

größeren Kreis schlagen können soll.¹⁴⁸ Das ist ebenso paradox, da es praktisch Unmögliches fordert.

Nikolaus war wohl der erste, der diese Dialektik der geometrischen Postulate ernst nahm. Kein Geometer hat jemals eine unendliche gerade Linie ausgezogen noch einen unendlich großen Kreis gezeichnet. Derartige „unendliche“ bzw. unbegrenzte Figuren waren und sind, wie er sich wohl bewußt war, weder sinnlich zu demonstrieren noch im Verstand vorstellbar. Gerade deshalb hat er der Vernunft als höchstem menschlichen Vermögen die Funktion zugeschrieben, die göttliche Unendlichkeit durch das geometrisch Unendliche zu erfassen.

Das zeigte er an dem zum Minimum verkleinerter Kreis, der mit dem Punkt zusammenfällt; ebenso mit dem aufs Minimum verkürzten Kreisdurchmesser; desgleichen am Zusammenfall einer Kreissekante mit einer Tangente in einem Punkt des Kreises, auf den hin sie parallel verschoben wird. Man beachte, daß er nicht, wie später Leibniz, die geometrischen Minima in den der Null sich annähernden sogenannten echten Bruchzahlen suchte, denn für ihn und Euklid war die Minimalzahl die Eins, und der Punkt ihr geometrisches Modell.

Die geometrischen Maxima suchte er in den geometrischen Linien- und Flächenfiguren: an dem um und in einem Kreis liegenden Vieleck mit unendlich vielen Ecken; am Zusammenfall einer unendlich großen Kreislinie mit der Geraden; nicht zuletzt am unendlich großen Dreieck, das mit einer geraden Linie zusammenfällt. Denn die unendliche Gerade erstreckt sich in jedem ihrer Punkte in zwei rechten Winkeln. Letzteres war auch sein Paradebeispiel für die „vernünftige“ Erfassung der göttlichen Einheit der Trinität. Nikolaus beweist, daß alle geometrischen Figuren ineinander überführbar bzw. „transmutierbar“ sind, wenn man die geometrischen Kategorien konsequent auf ihre Maxima und Minima (ihre infiniten und infinitesimalen Extreme) anwendet.

Dem Kusaner ist es zu seiner Zeit allerdings nicht gelungen, die Quadri- vialisten von der Problemlösungskapazität seines Konzeptes der Mathematik zu überzeugen. Das ist verständlich. Einerseits stellte er damit die Grundüberzeugung der Mathematiker und zugleich auch der Logiker in Frage, daß nämlich der Widerspruch das methodische Hauptkriterium der Falschheit sei. Dem setzte er die These entgegen, daß der Widerspruch das Kriterium aller Vernunft-Wahrheiten, und zwar sowohl der theologischen „Credibilia“ (Dogmen) als auch der Mathematik sei. Mit dieser These aber hat er auch die Arithmetik, die die Widerspruchsfreiheit des Verstandesdenkens vertrat, fast vernichtet und die anschauliche Geometrie zur dominierenden Disziplin der Mathematik erklärt. Und das wirkte sich gewiß

¹⁴⁸ Euklid, Elemente Buch I: „Forderungen: 1. Es sei ein- für allemal gefordert, von jedem Punkte nach jedem anderen eine grade Linie zu ziehen. 2. Desgleichen, eine begrenzte gerade Linie stetig gerade fort zu verlängern. 3. Desgleichen, aus jedem Mittelpunkte und in jedem Abstand einen Kreis zu beschreiben“.

im Aufstieg des *Mos geometricus* im 17. Jahrhundert bei den Philosophen aus.¹⁴⁹

Es kann daher nicht verwundern, daß die Liebhaber der Arithmetik daran arbeiteten, die Widersprüche auszuräumen, die der Cusaner in der Begriffsbildung der Arithmetik offengelegt und durch die geometrische Demonstration der Koinzidenzen zum Verschwinden gebracht hatte. Aber auch diese Bemühungen geschahen nach bewährtem dialektischem Denkmuster, zu dessen von Mathematikern niemals eingestandenem Grundzug seit Euklid gehörte, daß die widersprüchlichen mathematischen Gebilde als Muster der Widerspruchslosigkeit galten.

Davon zeugt die Anerkennung der Null sowie der negativen und der Irrationalzahlen als echte Zahlen in der Schul-Mathematik. Sie waren von den einen als Zahlen und von anderen als Nicht-Zahlen definiert und blieben dadurch „*contradictiones in terminis*“. Auch jetzt kann man sich noch fragen, warum man mit der Null als Zahl nicht rechnen darf; ob die negativen Zahlen „kleiner“ oder „größer“ als die Null sind; und warum man Proportionen (arithmetisch: Divisionen), die keine gemeinsame Maßeinheit ihrer Faktoren besitzen, auf einen „irrationalen“ Quotienten ausrechnen sollte, obwohl sich dafür keine Zahl benennen läßt. Die Diagonale im Viereck verhält sich offenbar zur Seitenlinie nicht anders als eine Anzahl Äpfel zu einigen Birnen, aus denen man auch keinen Kompott-Quotienten berechnen kann.

Eine weitere Neuerung der Zeit war die von François Viète (1540 - 1603) eingeführte Buchstabenarithmetik, d. h. die formale Bezeichnung von Zahlen durch Buchstabenvariable.¹⁵⁰ Ihre Nutzung als allgemeine Zahlzeichen geschah offensichtlich nach dem Vorbild der aristotelischen Formalisierung der Begriffe durch Buchstaben. Und sie gilt als bedeutender Fortschritt der

¹⁴⁹ Die Wirkungsgeschichte der mathematischen und logischen Gedanken des Cusaners verdient trotz St. Meier-Oesers Studie „Die Präsenz des Vergessenen. Die Rezeption der Philosophie des Nikolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert, Münster 1989, noch weitere Erforschung. Gewiß waren sie durch die dreibändige Werkausgabe des Jacobus Faber (Stapulensis, 1455-1537), Paris 1514, ND Frankfurt a. M. 1962, bei Logikern und Mathematikern bekannt. Aber bei den französischen Katholiken war Nikolaus ebenso wie Faber und dessen Schüler Charles Bouillé (Bovillus, ca. 1470-ca. 1553) als Protestant verdächtig, den deutschen Reformatoren war er als Kardinal der katholischen Kirche verhaßt. Deshalb erwähnen ihn weder Leibniz noch später Kant, obwohl doch Leibniz' „mathematische Logik“ und Kants „Dialektik der reinen Vernunft“ sichtlich von ihm inspiriert sind.

¹⁵⁰ Franciscus Viëta, *In artem analyticam isagoge*, Tours 1591, französische Übers.: *L'Algèbre nouvelle* de M. Viète, Paris 1630. – Vgl. dazu Chr. Thiel, Art. „Viëta“ in: J. Mittelstraß (Hg.), *Encyclopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Band 4, Stuttgart-Weimar 1996, S. 545–547. – Die „Erfindung“ der Buchstabenzahlen war eigentlich eine Wiederaufnahme des euklidischen Mengenbegriffs, der mittlerweile außer Gebrauch geraten war. Die euklidische Menge war selbst schon ein allgemeiner Zahlbegriff (von der 1 bis Unendlich reichend), der nun auf alle neu anerkannten Zahlen (negative, Null, Irrationalzahl) angewandt wurde. Als formalisierte Längenbezeichnung wurde die Menge durch Descartes auch als neues geometrisches Zeichen eingeführt. Er benutzte die kleinen lateinischen Buchstaben a, b, c ... für „bekannte“, x, y und z für „unbekannte“ Mengen von Zahlen bzw. für die zu ihrer Darstellung gesuchten Strecken.

neuzeitlichen mathematischen Methodologie, schien sie doch eine Annäherung wenn nicht Vereinigung von logischer und arithmetischer Methodologie anzuzeigen und zu einer arithmetischen Kunstsprache zu führen.

Das Neue an den Buchstabenzahlen war, daß sie eine dialektische Verschmelzung der kommensurablen und der inkommensurablen Zahlen darstellten. Ihre Definition geschieht ersichtlich in der Weise einer cusanischen *Coincidentia oppositorum*. Der extreme Gegensatz der Maßeinheiten gerader und gekrümmter Strecken, den der Cusaner im Unendlichen vermittelte, wurde durch die Buchstabenzahlen im Bereich endlicher Maßstäbe gänzlich irrelevant.¹⁵¹ Aber auch diese sogenannten Buchstabenzahlen blieben widersprüchliche arithmetische Begriffe. Das erweist sich, sobald sie den Rechenarten und damit einer Quantifikation unterworfen werden.

Das neue Verfahren hatte den Effekt, daß dadurch der Unterschied zwischen den anerkannten und problematischen Zahlarten (Viète selbst hielt z. B. die negativen Zahlen ebenso wie Descartes nicht für echte Zahlen) keine Rolle mehr spielte. Man konnte davon absehen, ob es sich bei den durch Buchstaben-Variable vertretenen Größen um kommensurable oder inkommensurable Maßzahlen, um ganze oder gebrochene, um rationale oder irrationale, ggf. auch um positive oder negative Zahlen oder auch um die Null handeln sollte.

Die Formulierung von Gleichungen mit solchen Variablen hatte zur Folge, daß man den meisten Gleichungen nicht mehr ansehen konnte, ob sie tatsächlich eine Gleichung oder eine Ungleichung waren. Wenn z. B. „ $a \cdot b = 6$ “ die Zahl sechs als Produkt zweier Zahlen definiert, so galt das nur unter der Bedingung, daß man passende Zahlen in die Variablenstellen einsetzte. In allen anderen Einsetzungen von Zahlen ergaben sich keine Gleichungen, sondern Ungleichungen. Probierte man beliebige Zahlen aus und hatte Glück, die passenden Zahlen zu finden, so nannte man das nunmehr „Erfüllung“ oder „Lösung“ der Gleichung. Bei unpassenden Zahleinsetzungen, die die Gleichungsbedingung nicht erfüllten, sprach man gleichwohl weiterhin von Gleichungen, was den Tatbestand einer Täuschung erfüllte.

Für die Entwicklung der neuzeitlichen Methodologie bedeutete dies jedoch keine Vereinheitlichung, sondern das Auseinandertreten der logischen und der mathematischen Quantifikationsweisen durch die neuen Buchstaben-Zahlbegriffe. Logisch ließen sich Allgemeinbegriffe quantifizieren, wenn man über alle, einige, ein und kein „A“ urteilte und daraus Schlüsse zog. Die Zahlen aber waren bislang „gespreizte“ bzw. genauere Detaillierungen des logischen Partikularisators „einige“ im Spielraum zwischen „ein“ und „alle“, wobei die Null (sobald sie als Zahl zugelassen wurde) für das logische „kein“ (= „nicht alle“) stand. In der Logik standen

¹⁵¹ Weitere Begründungen s. L. Geldsetzer, *Logical Thinking in the Pyramidal Schema of Concepts: The Logical and Mathematical Elements*, introduced and translated from German by Richard L. Schwartz, (I.16 und I.16.1), Dordrecht-Heidelberg-New York-London 2013, S. 24 f.

jedoch reine Buchstaben seit Aristoteles für „alle“ Instanzen des jeweiligen Objektes. „A“ bedeutet logisch „alle A“, es sei denn, A wird durch „einige“ oder „ein“ (oder auch „kein“) spezifiziert. Anders ist es in der Mathematik. A, B, C, ... X, Y, Z als allgemeine Zahlvariable können für alle, einige, eine oder keine bestimmte Zahl stehen. Durch ihre Verwendung wurde alsbald auch die „imaginäre“ Zahl (die „unvorstellbare“ Wurzel aus negativen Zahlen, die Leonhard Euler später auch als „unmögliche Zahl“ bezeichnete) als Zahl anerkannt.

Man sollte sich hier daran erinnern, daß die logischen Junktoren seit Aristoteles als „mitbedeutende Sinnträger“ (synkategoremata bzw. connotationes) erklärt wurden. Sie sollten keine eigene Bedeutung besitzen, sondern nur die Bedeutung von Begriffen, Ausdrücken und Urteilen modifizieren. Offensichtlich sind auch in der Arithmetik die Rechenkombinationen der Summen, Differenzen, Produkte und Divisionen seit Euklid als Pendant zu den logischen Junktoren verstanden worden, deren Sinn sich aus den in einem Rechenausdruck vereinigten Zahlen ergeben sollte.

Das Ergebnis der damit betriebenen Logifizierung der Arithmetik war, daß man die mathematische Gleichung für das arithmetische Pendant zur logischen Behauptungsform des kopulativen Urteils hielt. Und da die kopulativen positiven oder negativen Urteile die Hauptformen wahrer und falscher Urteile waren, hat man die Gleichung für die Hauptform mathematischer wahrer Behauptungen, die Ungleichungen für die mathematische Form falscher Urteile gehalten. Der Unterschied zwischen dem logischen „ist“ und dem mathematischen „ist gleich“ wurde fallengelassen. Und wo dies geschah, las man auch die Gleichungen als wahrheitswertfähige Behauptungssätze mit dem kopulativen „ist“.

Dabei wurde jedoch verkannt, daß es sich bei den Gleichungen, die man aus Diophants Lehrbuch aus dem 3. nachchristlichen Jahrhundert kannte, um logische Äquivalenzen handelt, in denen ein identischer Bedeutungsgehalt durch jeweils verschiedene Ausdrücke definiert wird. Durch Äquivalenzen kann jedoch keineswegs eine „wahre“ Erkenntnis dargestellt werden, sondern es wird dadurch nur eine (frei zu setzende) definatorische Vereinbarung über die Bedeutung bzw. den Sinn eines Begriffes oder Ausdrucks getroffen.

So erweiterten die Äquivalenzgleichungen der Buchstabenarithmetik damals die Anwendungsbereiche der Rechenarten ebenso ins Unendliche bzw. Transfinite, wie es durch die geometrischen Postulate Euklids für die Geometrie vorgegeben war. Und das eröffnete erst die neuen Horizonte für arithmetische Spekulationen, die in der neuzeitlichen Mathematik als „Entdeckungen“ immer komplexerer arithmetischer Gebilde vorgeführt worden sind. Logisch sind sie immer wieder als Paradoxe zu erkennen. Das nahmen die Gegner ihrer Einführung stets als Argument gegen ihre Anerkennung als echte Zahlen. Wenn z. B. A für alle Zahlen steht und B für eine einzelne Zahl, so bedeutet $A + B$, daß man zu „allen“ Zahlen - und außer *allen* Zahlen

gibt es logisch keine weiteren Zahlen - dennoch eine Zahl addieren und somit eine Summe bilden kann, die größer als „alle Zahlen“ ist. Und entsprechend für die anderen Rechenarten. Diese erhalten dadurch ihren sogenannten transfiniten Anwendungsbereich, der nicht mehr durch geometrische Darstellungen veranschaulicht werden kann. Und das beförderte wiederum einen Vorrang der „unanschaulichen“ Arithmetik gegenüber der anschaulichen Geometrie.

Daß die Variablen als allgemeine Zahlbegriffe dann ebenso wie die besonderen Zahlarten quantifiziert wurden, ergab sich aus den Rechenmethoden von selbst. Logisch bedeutet das eine selbstreferentielle und damit widersprüchliche Begriffsbildung im Rahmen der mathematischen Dialektik. Daß eine Buchstabenzahl eine einzelne individuelle Zahl bedeuten kann, war selbstverständlich, denn so wurde das Rechnen gelernt. Daß sie auch alle und/oder einige Zahlen bedeuten konnte, war das übliche logische Verständnis der Begriffsdarstellung. Diese Unterscheidungen wurden jedoch in den Buchstabenrechnungen hinfällig, was als große Vereinfachung und als Fortschritt galt. Die Folge war aber die Ausweitung „dialektischer“ mathematischer Konstruktionen. Geben wir als Beispiel dafür die Produktbildung $3A (= 3 \cdot A)$.

Das Produkt wird gewöhnlich als „Verdreifachung der Zahl A“ verstanden. Aus dem Produktausdruck ist jedoch nicht zu entnehmen, ob A für alle, für einige oder für eine einzige Zahl (oder gar die Null) stehen soll. Soll „A“ jedoch nach logischem Verständnis für „alle Zahlen“ stehen, so kann $3A$ auch als „Verdreifachung aller Zahlen“ verstanden werden, und dies ist ein widersprüchlicher (dialektischer) Ausdruck. Denn der Logiker fragt sich, woher über „alle Zahlen“ hinaus nochmals doppelt so viele Zahlen wie „alle Zahlen“ herkommen. Man kann daraus auch logisch schließen, daß in der Mathematik „alle Zahlen“ längst „nicht alle Zahlen“ sind. Daraus entwickelte Georg Cantor später seine Theorie der hierarchisch gestuften „Zahlmächtigkeiten“.

Jedenfalls hat diese Logifizierung der Mathematik ersichtlich dahin gewirkt, daß die „trivialen“ Philosophen und viele Laien sich mehr als bis dahin üblich für die „quadriviale“ Mathematik interessierten und sich auch darin auszuzeichnen versuchten. Was dabei dialektisch ausfiel, galt allenfalls als besonders schwierig und reizvoll für immer weitergetriebene Spekulationen. Und wer sich durch solche Spekulationen ausweisen konnte, galt bald als besonders begabtes mathematisches „Genie“.

Pierre de Fermat (1601 -1665) gibt ein gutes Beispiel dafür. Auch er verstand die Gleichungen mit den neuen Buchstabenvariablen nicht als Definitionen, sondern als wahrheitswertfähige Behauptungen. Er kaprizierte sich allerdings auf Beweise dafür, daß Gleichungen beim Einsetzen bestimmter Zahlen in die Variablenstellen keine Gleichungen sein können, sondern Ungleichungen sein müssen. Und das konnte nur heißen, daß sie falsche

Behauptungen seien. Berühmt ist sein sogenannter „großer Satz“, in dem er behauptete, daß das klassische pythagoräische Gleichungstrippel $X^n + Y^n = Z^n$ für alle n , die größer als 2 sind, keine Gleichung, d. h. falsch sei. Diese „Falsifikation“ bewies er nicht, sondern er notierte nur am Rande seiner Diophantausgabe, daß er dafür einen Beweis habe. Danach hat man bekanntlich durch Ausprobieren vierhundert Jahre lang versucht, diesen Beweis zu finden. Er ist erst 1994 durch Andrew Wiles geliefert worden.

René Descartes (1596 - 1650) übernahm dies Verständnis der Gleichungen als wahrheitswertfähige Behauptungssätze. Dabei setzte er voraus, daß arithmetische Gleichungen stets wahr seien. D. h. er verwendete in seinen Argumentationen ausschließlich bekannte und geprüfte (echte) Gleichungen und ließ die Ungleichungen außer Acht.

Er hat die gesamte Mathematik – wie er meinte, auch die Philosophie – damit auf gänzlich neue Grundlagen stellen wollen. In seiner *Metaphysik*, die er in den „*Meditationes de prima philosophia*“ (1641) entwickelte, übernahm er die Platonische Theorie von den „eingeborenen Ideen“ und behauptete, daß sie „klar“ und „deutlich“ (*clare et distincte*) gedacht werden könnten. Was das genau bedeuten sollte, hat er nur angedeutet. Aber man kann vermuten, daß er damit inhaltliche Merkmale (Intentionen) und umfangmäßige Abgrenzungen (Extensionen) seiner Ideen-Begriffe meinte.

„*Klar* (*clara*) nenne ich die Erkenntnis, welche dem aufmerkenden Geiste gegenwärtig und offenkundig ist, wie man das klar gesehen nennt, was dem schauenden Auge gegenwärtig ist und dasselbe hinreichend kräftig und offenkundig erregt. *Deutlich* (*distincta*) nenne ich aber die Erkenntnis, welche, bei Voraussetzung der Stufe der Klarheit, von allen übrigen so getrennt und unterschieden (*seijuncta et praecisa*) ist, daß sie gar keine anderen als klare Merkmale in sich enthält“ (Die Prinzipien der Philosophie, Teil I, 45, hgg. von A. Buchenau, Hamburg 1955, S. 15).

Er fügt hinzu, daß eine „Vorstellung klar, aber undeutlich sein“ kann, wie etwa bei Schmerzempfindungen, „aber jede deutliche ist zugleich auch klar“ (ibid. I, 46. S.15 f.). Damit konnte er nur meinen, daß „Begriffe“ ohne Extensionen (was gewöhnlich bei bloßen Wörtern der Fall ist) dennoch Begriffe sein könnten.¹⁵²

Diese „Ideen“ bestimmte er als „Substanzen“. Das war ersichtlich eine Reminiszenz an die aristotelischen begrifflichen „zweiten Substanzen“. Das kann hier nur auf Begriffe, nicht aber auf sogenannte reale Dinge bezogen werden.

Das Wesen der göttlichen Substanz war für ihn die „Vollkommenheit“, welche Güte, Wahrhaftigkeit und Macht einschloß, und dies im Unterschied

¹⁵² Daß in den sogenannten analytischen Urteilen die Prädikate reine Intensionen und keineswegs ganze Begriffe sind, wird bis heute in der Logik nicht beachtet und hat deshalb zu überflüssigen Logomachien in der Debatte um den von Kant eingeführten Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen geführt.

zu den Unvollkommenheiten der geschaffenen seelischen und körperlichen Substanzen. Dazu mag ihn Anselm von Canterburys (1033-1109) „Proslogion“ (1077/78), inspiriert haben, wo „Gott“ als „höchster und vollkommester Begriff“ definiert wurde. Das haben auch die Zeitgenossen schon bemerkt.

Sein Anspruch, damit auch von Gott einen klaren und deutlichen Begriff zu definieren, klang jedoch für fast alle Theologen und die meisten Philosophen im katholischen Frankreich blasphemisch. Jedenfalls begründete Descartes damit, daß Gott alle frommen Seelen zum ewigen Leben beruft, niemals täuscht und alles bewirkt. Wobei die Wahrhaftigkeit Gottes auch letztlich die „Wahrheit“ aller wahren Erkenntnisse verbürgt. Diese Gottesbestimmungen waren in der Scholastik als „Transzendentalien“ (d. h. über logische Bestimmungen hinausgehend) diskutiert worden. Auch Descartes behandelt sie als Transzendentalien und setzt sie als logisch nicht analysierbare Ideen voraus.

Die Seele hielt er für „denkend“ (cogitans, d. h. Bewußtseinsakte vollziehend), und dieses Merkmal sollte zugleich ihre Existenz beweisen. Sein berühmtes Dictum „Cogito ergo sum“ wurde von den trivialistischen Logikern zwar als einfacher Schluß und damit als Existenzbeweis der Seele interpretiert, nach Descartes quadrivalem Verständnis handelt es sich jedoch auch in diesem Falle um eine Gleichung: „Cogito = sum“. Und daß die Mathematiker dies auch so verstanden, zeigt sich daran, daß sie später das „Ich“ auf beiden Seiten der Gleichung herauskürzten und die Gleichung „Cogitari = esse“ als Existenzbeweis aller denkbaren mathematischen Gebilde verwendeten.

Die Körper bestimmte Descartes dagegen als „ausgedehnt“ (extensa), was die geometrische Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe auszeichnet und somit die Geometrie als einzige Methodik zu ihrer Erfassung und Darstellung auswies. Die „Ausdehnung“ verstand er dabei als „klares“ Merkmal der körperlichen Substanzbegriffe, und ihr „von-außen-Kommen“ als ebenso „deutliche“ Umfangsbestimmung derselben. Das nahmen die meisten Cartesianer (bis heute) als Beweis für die Existenz der „Außenwelt“. Deshalb hielten sie Descartes für den Begründer des modernen Realismus. Einige, wie Malebranche und Leibniz, interpretierten dies „von-außen-Kommen“ als Merkmal einiger bewußter Gedanken. Sie hielten Descartes deshalb für den Begründer der modernen idealistischen Metaphysik.

Eine weitere metaphysische Voraussetzung machte Descartes mit der These, daß klare und deutliche Begriffe zwar das Material für wahre Urteile bilden, daß es jedoch von einer willentlichen Zustimmung abhängen soll, ob ein Urteil als „wahr“ anerkannt wird. Der Grund dafür dürfte in dem unklaren Verhältnis von definitorischer Gleichung zum logischem Urteil liegen. Sind nämlich die mathematischen Gleichungen logische Äquivalenzen und demnach Definitionsvorschläge, so liegt es auf der Hand, daß man ihnen zustimmen oder sie auch ablehnen kann. Die Zustimmungen zu

neuen Zahldefinitionen und ihre Ablehnungen in der Geschichte der Arithmetik, von denen schon die Rede war, beweisen das zur Genüge.

Falschheit erklärt Descartes damit, daß der Wille unklaren und undeutlichen Ideen in einer Gleichung zustimmt und damit eine Ungleichung für eine Gleichung hält, oder umgekehrt. Daran erkennt man, daß er ein Anhänger des augustinischen Voluntarismus war, keineswegs aber ein „Rationalist“, als den man ihn später ausgab. Der augustinische Voluntarismus aber lag im katholischen Frankreich allen religiösen Protestbewegungen zugrunde und wurde deswegen von der Kirche und der Krone rigoros bekämpft. Die Pariser Morde an den Hugenotten in der Bartholomäusnacht vom 23. auf den 24. August 1572 und der Galilei-Prozess 1632/33 waren auch für Descartes Menetekel. Das erklärt, warum er sich in seinem eigenen Lande und in den Niederlanden zum Flüchtling machte und das epikureische „*Lathé biosas*“ (im Verborgenen leben) als Devise in sein Wappen aufnahm.

Bezüglich der Mathematik versprach Descartes nicht weniger als die Lösung aller mathematischen Probleme, die bis dahin noch nicht gelöst worden waren. Das sollte ebenfalls durch klare und deutliche Ideen geschehen. Wobei er Euklids „*Elemente*“ und des Pappus Sammlung geometrischer Arbeiten als einzige Quellen wahrer mathematischer Erkenntnisse hochschätzte, die Arbeiten aller Späteren und der Zeitgenossen jedoch als unzulänglich oder als falsch bezeichnete, von denen er trotz gründlicher Lektüre nichts habe übernehmen können.

Schon in dem Widmungsschreiben (eigentlich der Bitte um Zulassung zur theologischen Promotion) zu seinen „*Meditationes*“ an den Dekan und die Dozenten der theologischen Fakultät der Pariser Sorbonne bietet er seine Hilfe an, mittels seiner neuen Methode die christlichen Glaubenswahrheiten durch unumstößliche Beweise auch den Ungläubigen einsichtig und akzeptabel zu machen:

„...weil einige Leute, denen es bekannt ist, daß ich eine gewisse Methode zur Lösung jeder beliebigen Schwierigkeit in den Wissenschaften aufgestellt habe, zwar keine ganz neue – nichts ist älter als die Wahrheit – aber doch eine, die ich oft, wie sie gesehen haben, bei anderen Gelegenheiten nicht ohne Glück anwandte; weil also diese Leute mich dringend darum gebeten haben, darum habe ich es für meine Pflicht gehalten, mich ein wenig hierin zu versuchen“ (*Meditationes*, hgg. von A. Buchenau, Hamburg 1972, S. XIII).

Was hier noch Andeutung bleibt, wird in seinen Antworten auf die Stellungnahmen der berühmten Philosophen deutlich, denen er seine *Meditationes* noch vor der Veröffentlichung schickte. Seine „*Gedanken zum Beweise des Daseins Gottes und der Unterschiedenheit der Seele vom Körper, nach geometrischer Methode geordnet*“ im Anhang der Antwort auf die zweiten Einwände (op. cit. S. 145 -154) führt er gänzlich nach dem Vorbild der Anordnung der „*Elemente*“ des Euklid vor. Er beginnt ohne weiteres mit Definitionen, es folgen Postulate, dann Axiome (auch diese sind bei ihm

Begriffe, keineswegs wahrheitswertfähige behauptende Urteile!), und den Schluß bilden vier „Sätze“. Die vier bzw. fünf Sätze (der Satz III hat einen „Zusatz“) sind tatsächlich logische Behauptungssätze, die wie bei Euklid als „Beweise“ fungieren. Dieses kurze Textstück, das angesichts der weitläufigen Ausführungen im Haupttext der Meditationen schon äußerlich die Kürze und Präzision von mathematischen Argumentationen augenfällig machen soll, auf die sich Descartes öfter beruft, dürfte die Matrix für den *Mos geometricus* geworden sein.

In seiner mathematischen Hauptschrift „Geometrie“ ist vieles angedeutet und angekündigt, was Descartes in seinen „Regulae ad directionem ingenii“, die in lateinischer Übersetzung aus seinen französischen Manuskripten erst ein halbes Jahrhundert nach seinem Tode veröffentlicht wurden, etwas ausführlicher abgehandelt hat. Diese berühmt gewordenen 21 Regeln bestehen aus Anweisungen, was zu tun ist, um die Wahrheit „in den Wissenschaften“ aufzufinden und zu identifizieren. Erst die den vorderen 18 Regeln nachgestellten teils umfangreichen Texte geben über sein Konzept Auskunft, was er überhaupt unter Wissenschaft versteht und mit welcher Methode die Wahrheit zu entdecken ist. Diese Auskünfte sind jedoch durchweg unklar und undeutlich. Worin die neue Methode bestehen soll, darüber wird noch immer gestritten.

Soviel wird jedenfalls deutlich, daß er – wie Roger Bacon – die Arithmetik als Lehre von den Größen und ihren Maßverhältnissen für die einzige Methode zur Wahrheitsfindung hielt. Er nennt das „Universalmathematik“. Dabei betont er immer wieder, daß alles, was Philosophen seit jeher gesagt haben, entweder bloße Vermutung und allenfalls wahrscheinlich, in der Regel aber falsch sei.

Bei Descartes' Monopolanspruch der mathematischen Methode der Wahrheitsfindung hat man zu wenig auf das geachtet, was er gleichwohl aus der traditionellen Logik übernommen hat. Seine wiederholten Invektiven gegen die „Dialektik“, wie er mit mittelalterlichem und ramistischem Ausdruck die Logik nennt, richten sich ausschließlich gegen die Syllogistik, keineswegs aber gegen die logische Begriffs- und Urteilslehre. Seine Kritik an der Syllogistik entstammt dem Arsenal des Sextus Empiricus: Syllogismen sind untaugliche Beweismethoden, die voraussetzen, was sie beweisen, und die beweisen, was sie vorausgesetzt haben. Daher sind sie nur als rhetorische Mittel dazu geeignet, unbegründete Überzeugungen, Vermutungen oder Irrtümer mitzuteilen. Diese „gemeine Dialektik (ist) für solche, denen es um die Erforschung der Wahrheit zu tun ist, gänzlich unnütz“ (Regeln zur Leitung des Geistes, Regel X, Nr. 5, ed. A. Buchenau, S. 50).

Nicht so bei der Begriffslehre. Sie zehrt von Platons „Anschauung der unanschaulichen Begriffe“ mit dem geistigen Auge. Diese (dialektische) Anschauung heißt nun „Reflexion“, die das Unanschauliche durch „eine Art eingeborenen natürlichen Lichtes und ohne die Unterstützung irgend eines körperlichen Bildes durch den Verstand erkannt werden“ läßt (Regel XII,

Nr. 14, ed. A. Buchenau, S. 63). Die grundsätzlich unanschaulichen Begriffe beziehen sich auf die Modifikationen der Seele, d. h. der denkenden Substanz. Nämlich auf das, „was Erkenntnis, Zweifel, Unwissenheit, imgleichen, was die Tätigkeit des Willens... und dergleichen ist“, welche „mit solcher Leichtigkeit“ zu erkennen sind, daß man dazu nur „der Vernunft teilhaftig zu sein braucht“ (ibid. S. 63). Diese ziemlich vagen Thesen sind offensichtlich nicht in seiner Metaphysik begründet. Sie dürften aber sehr zu seinem dann verbreiteten Ruf als „Rationalist“ beigetragen haben.

Diejenigen Begriffe, welche Modifikationen der ausgedehnten Substanz, also der Begriffe von materiellen Dingen sind, müssen ebenso unanschaulich sein, jedoch können sie – wie Descartes nicht ohne Widerspruch behauptet - durch Erinnerungsbilder sinnlicher Eindrücke veranschaulicht werden. Dazu gehören „Gestalt, Ausdehnung, Bewegung und dergleichen“ (ibid. S. 63). Wegen dieser Möglichkeit sind sie auch die paradigmatischen Gegenstände der Wahrheitsforschung. Sodann gibt es noch Begriffe, „die man bald dem Körperlichen, bald dem Geistigen unterschiedslos zuschreibt wie Existenz, Einheit, Dauer und ähnliches“. Zu ihnen gehört dann auch noch eine Evidenz wie das euklidische Axiom, daß „die Größen, die einer dritten gleich sind, untereinander gleich sind“ (ibid. S. 63).

Die Liste der Begriffe wird ergänzt durch diejenigen, die sich als „Privationen und Negationen“ der vorgenannten Begriffe ergeben. Von ihnen behauptet Descartes, daß sie ebenso klar intuiert und als „wahr erkannt“ werden, wie jene: nämlich das „Nichts, oder der Augenblick oder die Ruhe“ (S. 63). Es ist bemerkenswert, daß alle diese angeführten „Dinge“ oder „Naturen“ überhaupt Begriffe sein sollen, die durch die geistige Anschauung - die „intuition“ - „erkannt“ und zwar als evident „wahre Begriffe“ erkannt werden. Auch hier stellte Descartes gleichsam metaphysisch ungedeckte Schecks aus.

Auf der Grundlage seines Ausdehnungsbegriffs, der *extensio*, - der mit dem logischen „Umfang“ bzw. Anwendungsbereich der Begriffe nichts gemein hat - versuchte er, durch die geometrische Darstellung von Ausdehnungsverhältnissen und ihren Proportionen in dazu geeigneten geometrischen Figuren mathematische Probleme zu lösen. Damit machte er die Anschaulichkeit der geometrischen Gebilde zur Bedingung für die Lösung arithmetischer (unanschaulicher) Probleme. Das aber war ja gerade die traditionelle mathematische Methode.

Die traditionelle Definition der geometrischen Gebilde, daß sie ausschließlich mit Lineal und Zirkel zu zeichnen seien, erweiterte er durch Zeichnungen mit Hilfe weiterer „mechanischer“ Instrumente. Er konzipierte schon in jungen Jahren ein komplexes Zeicheninstrument, das zugleich als Zirkel wie als Lineal fungierte. Er nannte es *Mesolabium*. In seiner „Geometrie“ von 1637 ist es abgebildet. Was er damit bezweckte war, damit Kurven zu erzeugen, die die Größe von mittleren Proportionalen zwischen vorgegebenen unterschiedlichen Größen abzulesen gestatten sollten

(griech.: *lambanein to meson* = ein Mittleres aufnehmen). Mit diesen mittleren Proportionalen wollte er das Wurzelziehen als Rechenmethode mechanisieren und die Zahl der Grund-Rechenoperationen von vier auf fünf erweitern.

Man kann vermuten, daß er die geometrische Darstellung von mittleren Proportionalen - den „Wurzeln“ beliebig hoher Potenzgrößen - für eine allgemein gültige Umkehrung der Rechenart des Potenzierens hielt. Seine Beispiele dafür sind jedoch nur die Wurzeln aus rationalen Potenzen, die man schon kannte. Er scheiterte an den „irrationalen“ Wurzeln, die er mit seinem Mesolabium auf rationale Größen zu bringen hoffte. Die geometrische Darstellung täuschte ihn über die cusanische „Ungenauigkeit“ der beobachteten bzw. ablesbaren Meßwerte (was ja auch noch für die noch vor einiger Zeit üblichen Rechenschieber und auch jetzt für die „aufgerundeten“ Meßergebnisse moderner computerisierter Meßverfahren gilt).

Besonders durch den Titel seiner mathematischen Hauptschrift „De Geometria“ hat er die Geometrie wieder in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit der Philosophen, die sich für die Mathematik interessierten, gerückt. Und doch sollte nicht mehr die geometrische Anschauung arithmetisches Denken begründen, sondern umgekehrt arithmetisches – „analytisches“ – Denken die Geometrie. Dies mit Hilfe der neuen „Logik“ der Buchstaben Zahlen und eines Systems für die Konstruktion der geometrischen Gebilde auf Grund von Gleichungen mit quantifizierten Variablen. Er sagt darüber:

„eine und dieselbe Größe auf zwei verschiedene Arten darzustellen; dies ergibt dann eine Gleichung, weil die den beiden Darstellungsarten entsprechenden Ausdrücke einander gleich sind“ (Descartes, Geometrie von 1637, zit. nach O. Becker, Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung, Freiburg-München 1964, S. 141).¹⁵³

Obwohl Descartes' Gleichungsdefinition eindeutig und leicht verständlich klingt, ist sie es nicht. Man hat hier den Unterschied von logischen und mathematischen Definitionen zu beachten. Die damals übliche logische Definitionsweise des Aristoteles definiert einen Begriff durch ihren nächsthöheren Gattungsbegriff, der ein „generisches Merkmal“ des Definiendums ausdrückt, und die „spezifische Differenz“, die sein individuierendes Merkmal nennt. Auf diese logische Weise wird jeweils nur ein einziger Begriff als Artbegriff unter einem Gattungsbegriff definiert. Das Verhältnis des definierten Artbegriffs zu seinem Gattungsbegriff ist nicht umkehrbar. Gleichwohl läßt sich auch die logische Definition als mathematische Gleichung (mit logischer Partikularisierung) darstellen: „Mensch = *ein* vernünftiges Lebewesen“. Auch die Zahlen lassen sich nach diesem logischen Beispiel definieren, z. B. „4 = *eine* natürliche Zahl“. Das setzt

¹⁵³ „(il faut trouver moyen ...) d'exprimer une même quantité en deux façons, ce qui se nomme une équation; car les termes de l'une de ces deux façons sont égaux de ceux de l'autre“, La Géométrie de René Descartes, Paris 1886, S. 3 in: Gutenberg EBooks.

jedoch eine pyramidale Ordnung von Zahlarten unter der Gattung „Zahl“ voraus.¹⁵⁴

Mathematische Gleichungen beruhen nicht auf logischen Begriffspyramiden des Zahlbegriffs und seinen Arten und Unterarten. Das unterscheidet sie grundsätzlich von logischen Begriffsdefinitionen. Sie definieren vielmehr bestimmte Rechenausdrücke durch andere Rechenausdrücke ($2 \cdot 3 = 12 : 2$) oder durch Zahlgrößen ($2 \cdot 3 = 6$). Diese Definitionen sind stets umkehrbar. Und das unterscheidet sie schon äußerlich von logischen Definitionen.

Was die Logiker und Philosophen daran wohl am meisten interessiert haben dürfte, war der Vorschlag Descartes', in Gleichungen „unbekannte“ Zahlen unter die allgemeinen Buchstaben-Zahlbegriffe x und y (und gelegentlich z) zu stellen und mit ihnen so zu rechnen, „als ob sie bekannt seien“. Denn damit insinuierte er, seine neue Methode sei eine Verbesserung der wohlbekannten scholastischen Quaestionenmethode, die ja auch darauf abzielte, aus der Gegenüberstellung bekannter Thesen die unbekannte bzw. „fragliche“ wahre These zu finden und zu formulieren. Auch seine Regel, stets im Nachhinein alle Schritte nochmals zu überprüfen, erinnerte an diese scholastische „Sic-et-Non-Methode“, in der eine solche Nachprüfung obligatorisch war.

Einige Philosophen dürften sich durch den Vorschlag des „Rechnens mit Unbekannten als ob sie bekannt wären“, auch an des Cusaners „Docta ignorantia“ erinnert gefühlt haben. Schon die Aufforderung „gelehrt mit dem Nicht-Gewußten“ umzugehen, legte dies nahe, wie aus manchen späteren Elogen über die „geometrische Methode“ des Descartes hervorgeht.

Bei der Benutzung der viëtaschen Buchstaben Zahlen zeigt sich, daß die mathematischen Definitionen im Gegensatz zu den logischen Definitionen stets vielfältig ausfallen. Jede bestimmte Zahl ist durch zahlreiche rechenhafte Begriffskombinationen definiert, und umgekehrt definieren solche Begriffskombinationen viele einzelne Zahlen.

Descartes' leitender Gedanke war es, alle Zahlgrößen durch Strecken (begrenzte gerade Linien) zu veranschaulichen. Das schloß auch die Potenzzahlen ein, die man bis dahin als Quadrate und Kuben geometrisch veranschaulicht hatte. Descartes löste auch sie in Strecken auf.¹⁵⁵ Natürlich litten

¹⁵⁴ Ein Beispiel für eine solche Begriffspyramide des Zahlbegriffs findet sich in L. Geldsetzer, *Logical Thinking in the Pyramidal Schema of Concepts: The Logical and Mathematical Elements* (I, 1.16), Dordrecht-Heidelberg-New York-London 2013, S. 24. Über Primzahlen: S. 26-28 und S. 95f. - Man vergleiche damit die extensionale Begriffspyramide in R. Knerr's *Goldmann Lexikon der Mathematik*, München 1999, S.537, die als „Übersicht über den Aufbau der Zahlenbereiche“ vorgestellt wird. Hier bilden die „komplexen Zahlen“ die oberste Gattung und die „natürlichen Zahlen“ die unterste Zahlart.

¹⁵⁵ Descartes schlug dabei vor, einen der Faktoren der jeweiligen Potenzzahl als Maßeinheit einer Strecke zu verwenden und somit die Potenz der jeweiligen Zahl um eine Größe zu vermindern. Davon erhoffte er sich wohl eine Vereinfachung und Mechanisierung der Potenzrechnungen und vor allem des Wurzelziehens. Die Rechenarten auf geometrische Weise darzustellen und durchzuführen, war dabei

auch seine Veranschaulichungen an den Genauigkeitsgrenzen der Ablesbarkeit dieser Streckenlängen, auf die Nikolaus von Kues hingewiesen hatte. Sie macht sich besonders bei allen Zahlgrößen bemerkbar, die nicht selbst als Potenzen ganzer natürlicher Zahlen definiert waren.

Descartes betonte, daß man bei genügender Übung auf die geometrische Darstellung der arithmetischen Größen verzichten könne. Dazu müsse man nur die quantifizierten Buchstaben Zahlen für die „gegebenen“ und die zu errechnenden („unbekannten“) Streckenlängen in Gleichungen notieren, wofür er auch mehrere Beispiele angab. Das war der Übergang zur sogenannten Kalkülisierung der Geometrie durch die um die Buchstaben Zahlen erweiterte Arithmetik und zugleich das, was man schon damals Algebra (nach dem persischen Mathematiker al-Chwarizmi) nannte. Natürlich suggerierte diese Buchstabenverwendung den Eindruck, daß die Arithmetik nunmehr eine besonders abstrakte und präzise Sprache geworden sei, in welcher durch Gleichungen alle mathematischen Wahrheiten ausgedrückt werden könnten.

Dem diene vor allem der Vorschlag, durch rechenmäßige Umformung der Gleichungen mit Unbekannten alle bekannten und unbekanntem Ausdrücke so auf die linke Seite der Gleichung zu bringen, daß sie der „Null“ gleichgesetzt werden. Die Null definiert dann den Zahlenausdruck, und der Zahl Ausdruck definiert bei Einsetzung geeigneter Zahlen für die „Unbekannten“ die Null. Damit hat Descartes aber die Null explizit auch als ganz normale Zahl definiert. Sie wurde auch der gemeinsame Ort („Ursprung“) der Koordinaten im sogenannten kartesischen (eigentlich von Schooten) System der Geometrie.

Descartes' „Geometrie“ galt seinen mathematischen Zeitgenossen zunächst als äußerst schwieriges und teilweise unverständliches Werk. Er stellt darin viele Behauptungen auf, für die er keine Beweise oder Erläuterungen lieferte, und dies mit Begründungen derart, daß es ihn langweile, solche für Fachleute zu geben, oder daß er es ihnen überlasse, ihren Verstand daran zu schärfen. Tatsächlich ist das Werk auch erst durch Frans van Schooten d. J.

seine wichtigste Erfindung. Additionen und Subtraktionen stellte er durch die Verlängerung oder Kürzung gerader Strecken um entsprechende Einheiten dar, Multiplikationen und Divisionen durch parallele Schnitte durch die Schenkel spitzer Winkel. Quadratwurzeln zeichnete er auf ingeniose Weise mittels der Verlängerung der Strecke für die Potenzzahl um eine Einheit und einen Kreis um den Mittelpunkt der verlängerten Strecke, in welchem die senkrechte Strecke zwischen dem Teilungspunkt der Ausgangsstrecke und dem Kreisumfang die Größe der Wurzel repräsentierte. Für die geometrische Darstellung von arithmetischen Größen fügte Descartes beliebige Strecken (mit Ausnahme von Parallelen) zu komplexen Figuren zusammen, deren Winkel und Längen er zur Errechnung seiner „Unbekannten“ (d. h. zu errechnenden Längen) benutzte. Hinzu kamen gelegentlich Kreisbögenabschnitte und Abschnitte anderer Kegelschnitte, für deren Zeichnung er sein Mesolabium erfunden hatte. Die Kurven dienten ihm jedoch nur zur Festlegung von Schnittpunkten mit den Geraden, deren Längen dadurch bestimmt wurden. Für die Darstellung der Rechenarten benutzte er, wie schon gesagt, nur spitze Winkel. Deshalb wurden alle Orte und Punkte in diesen Figuren nicht in einem rechtwinkligen Koordinatensystem dargestellt. Das nach ihm benannte „kartesische Koordinatensystem“ stammt nicht von ihm, sondern von Frans van Schooten d. J. (1615 – 1660, Mathematikprofessor in Leiden).

durch dessen lateinische Übersetzung mit umfangreichem Kommentar (Leiden 1649, 2. Aufl. 1549 – 1661) weiteren Kreisen bekannt und besser verständlich geworden. Die Undeutlichkeiten, manche Fehler und gewisse Definitionen oder ihr Fehlen werden auch heute noch von Mathematikhistorikern beklagt, die den Maßstab der heutigen Mathematik zur Beurteilung anlegen.

Das läßt bis heute im Dunklen, daß die Buchstabenzahlen für die Längenbestimmungen des Descartes durch van Schootens rechtwinkliges Koordinatensystem einen ganz anderen Sinn bzw. Bedeutungen erhielten als sie bei Descartes hatten. Van Schooten ließ sich dazu offensichtlich durch die traditionelle Praxis der Kartographen für die Ortsbestimmungen auf den geographischen Nord-Süd- und Ost-West-Achsen (der Längen- und Breitengrade) inspirieren. Den östlichen und den nördlichen Achsenabschnitt machte er zu Zahlengeraden der positiven x - und y -Längenmaße, den westlichen und südlichen Achsenabschnitt zu Zahlengeraden negativer Längenmaße, und ihren Schnittpunkt machte er zum Nullpunkt dieser Zahlendarstellung. Wie sich jeder Ort auf einer Land- oder Seekarte durch ein (x,y) -Zahlentupel bestimmen ließ, so auch jeder Ort in der geometrischen Fläche durch die x - und y -Variablen. Die Verbindungen zwischen Örtern lassen sich dann auch als gerade oder gekrümmte Linien darstellen, auf denen ggf. markante Örtler als Punkte ausweisbar sind.

Auch diese „analytische Geometrie“ trägt die Spuren der dialektischen mathematischen Denkweise. Denn alle Definitionen von Punkten und „Kurven“ sind auch hier Koinzidenzen von Zahlenwerten der (vektoriell) unterschiedenen Längenabschnitte auf der x - und y -Achse der Fläche.

Wir haben diese Notizen zu Descartes Mathematikkonzeption hier gegeben um zu verdeutlichen, daß es nicht seine Andeutungen und Versprechungen zur heuristischen Rolle der Geometrie in der Wahrheitsfindung gewesen sein können, auf denen der Erfolg des *Mos geometricus* im 17. Jahrhundert beruht. Vielmehr hat seine Ankündigung seiner eigenen Philosophie bzw. Metaphysik als Unternehmen, in welchem alle Thesen „*more geometrico*“ bewiesen werden, die öffentliche Aufmerksamkeit auf den *Mos geometricus* gelenkt.

Die erste Ausgabe der „Prinzipien der Philosophie“ des Descartes in lateinischer Sprache erschien unter dem Titel „*Renati Des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II more geometrico demonstratae*“ im Jahre 1644 in Amsterdam, in 2. Auflage 1650, 3. 1656, 4. 1664, 5. 1672 und 6. 1677 (ed. Buchenau, S. XIV). Buchenau gibt jedoch als „genauen und vollständigen Titel“ der Erstausgabe an: „*Renati Des Cartes Principia Philosophiae, Amstelodami anno 1644*“. Womöglich sind beide Titelfassungen in Umlauf gelangt.

Benedikt Spinoza (1632 – 1677) hat jedenfalls in seiner Darstellung der Philosophie des Descartes, Amsterdam 1663 noch den ausführlichen Titel übernommen.¹⁵⁶ Dann wurde seine eigene Philosophie als „Ethica, ordine geometrico demonstrata“ in seinen Opera posthuma, Amsterdam 1677, veröffentlicht.¹⁵⁷ Und erst in diesem Werk wurde deutlich, was als *Mos geometricus* gemeint war: die Disposition des Textes nach der Vorlage der „Elemente“ des Euklid und der Versuch, die mathematische Denkweise auf alle Wissenschaften zu übertragen.

Daß Spinoza das philosophische System des Descartes „nach geometrischer Methode“ darstellte, konnte bei den Freunden des Descartes als Beweis dafür gelten, daß dadurch die Wahrheit dieses Systems bewiesen wurde. Daß Spinoza jedoch sein eigenes System, das sich sehr wesentlich von dem des Descartes unterschied, in seiner „Ethik“ ebenfalls nach der geometrischen Methode darstellte, mußte allen Kritikern des Descartes wie erst recht den Kritikern des Spinoza als Beweis dafür herhalten, daß der *Mos geometricus* keinesfalls eine wahrheitsverbürgende Methode sein konnte. Offensichtlich ließen sich alle philosophischen Systeme nach dieser Methode darstellen, wie immer sie sich auch unterschieden und sich gegenseitig ihren Wahrheitsanspruch bestritten.

Vermutlich hat sich Spinoza mit seiner rationalen Theologie, die er in seiner „Ethik“ vorstellte, ebenso als Reformator der jüdischen Religion verstanden wie die Protestanten im 16. Jahrhundert bezüglich der christlichen Religion. Das hat die jüdische Amsterdamer Gemeinde wohl richtig verstanden, die ihn bekanntlich als Häretiker ausschloß. Seine Theologie weist eine gewisse ökumenische bzw. eigentlich „katholische“ (= allumfassende) Perspektive auf, die bei allen großen Metaphysikern auch schon der christlichen Kirche Richtschnur war.

Metaphysik war und blieb auch in der Theologie immer ein Bestreben, den Ursprung und das Wesen aller Wirklichkeit auf ein einziges Prinzip bzw. einen „Begriff“ von Gott zu bringen. Der christlich-theologische Gottesbegriff war jedoch in der Nachfolge Heraklits ein dialektischer Begriff: eine Vereinigung extremer Gegensätze zu einer begrifflichen Einheit, die den Gegnern und meistens auch den Laien als Widerspruch erschien und deshalb, gemessen an der widerspruchsfreien Logik des Aristoteles, als „falsch“ bzw. als „absurd“ vorkam. Das mag auch Spinoza so erschienen sein. Und daher versteht sich in erster Linie, daß er im *Mos geometricus* eine andere und verbesserte Logik suchte. Er hat dabei nicht erkannt – und man hat es bisher nicht erkannt – daß gerade das mathematische Denken in gleicher Weise wie die Theologie sich dialektischer Methoden der Begriffs-

¹⁵⁶ *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae Pars et II more geometrico demonstratae*, in: *Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt*, ed. J. van Vloten und J. P. N. Land, 3. Aufl. Den Haag 1914, Tomus IV, S. 110 - 184.

¹⁵⁷ *Ethica ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta*, in: *Benedicti de Spinoza Opera*, Tomus I, S. 35 – 273.

und Urteilsbildung bedient, wie im vorigen schon öfter herausgearbeitet wurde. Und indem er nach dem Vorbild Euklids verfuhr, glaubte er wie die Mathematiker, streng widerspruchlos zu argumentieren. Die meisten Beweise in seinen Lehrsätzen sind „Reductiones ad absurdum“, d. h. er wirft dem, was er als „falsch“ kritisiert, einen Widerspruch vor.

Benedikt Spinoza hatte sich seine Kenntnisse der metaphysischen Probleme in privaten Studien angeeignet. So konnte er mit den metaphysischen Grundbegriffen anders umgehen als der fromme Descartes. Er teilte mit ihm die Überzeugung, daß aus metaphysischen Begriffen alle Wahrheiten begründet werden könnten. Aber er kleidete seine Definitionen nicht in mathematische Gleichungen. Jedoch glaubte er, wie Descartes und viele Mathematiker vor und nach ihm, Begriffsdefinitionen seien Kurzausdrücke für den Behauptungsgehalt von (wahren) Sätzen, und deshalb hätten sie einen Wahrheitswert.

Die Formel, in der seine Philosophie schon bald zusammengefaßt wurde: „Deus sive Natura“ läßt nicht erkennen, ob es sich bei dem Junktor „sive“; der in der Logik als nichtausschließendes „Oder“ benutzt wird, um den Äquivalenzjunktor und oder um eine dissimulierte Kopula handelt. Die Gegner verstanden „Gott ist Natur“ und verurteilten ihn als Materialisten. Seine Freunde verstanden: „Die Natur ist (in) Gott (bzw. göttlich)“ und machten ihn zum Pantheisten oder, wie sie es ausdrückten, zum „Panentheisten“. Die einen setzten Gott als höchstes metaphysisches Prinzip an und hatten die Beweislast, daß sich die Natur und alles Nicht-Natürliche aus dieser höchsten Gattung deduzieren ließ. Die anderen erklärten die Natur zur höchsten Gattung und hatten die Beweislast dafür, daß aus ihr der Gottesbegriff ableitbar sei.

Wenn Spinoza einige seiner Definitionen mit der Wendung „ich verstehe unter...“ (per ... intelligo) einführt, so darf man daraus noch immer den Anspruch der protestantischen Sektierer des vorangegangenen Jahrhunderts heraushören, die ganz alleine und persönlich erkannt haben wollten, daß ein Wort oder ein Begriff, den man jahrhundertlang in einem bestimmten Sinne verstanden hatte, nunmehr etwas ganz anderes bedeuten soll. Und wenn er befürchten mußte, daß man ihm diesen Anspruch nicht abnahm, so erläuterte er sein Verständnis durch bekannte Fachtermini aus verschiedenen Disziplinen. Er machte sich die logische und auch mathematische Denkgewohnheit zunutze, für Definitionen ebenso wie für Axiome keine Begründungen zu verlangen.

Descartes hatte sich bei seinen Definitionen auf die Grundbegriffe der Mathematik konzentriert, die sich naturgemäß gegenseitig definieren und voneinander abgrenzen lassen. Sein philosophischer Anspruch war, alle Disziplinen und Wissenschaften „mathematisch“ zu begründen. Die Welt der ausgedehnten materiellen Körper wurde ihm zum Objekt der Geometrie, und die geistige Welt zum Objekt der Arithmetik. Wo ihm dies nicht gelang – wie bezüglich seiner Metaphysik gezeigt wurde – benutzte er traditionelle

Argumente wie das von der Selbstevidenz der klaren und deutlichen Begriffe nach dem Vorbild der platonischen Ideen, des augustinischen Existenzbeweises und der skeptischen Infragestellung alles für mathematische Behandlung Ungeeigneten.

Spinoza erweiterte die cartesische „Universalmathematik“ zu einer „Mathesis universalis“ für alle Wissenschaften. Man kann ihn geradezu den „Großvater“ (sofern Leibniz als „Vater“ gilt) der mathematischen Logik nennen, denn der *Mos geometricus* sollte auch die Logik einschließen. Um dies zu zeigen, ist ein Blick auf seine Meinung über die Begriffsbildung und die Erkenntnisgewinnung daraus nützlich.

In seiner „Ethik“ unterscheidet Spinoza drei Arten von allgemeinen Begriffen. 1. Begriffe aus „vager Erfahrung“ von „Einzeldingen, die durch die Sinne verstümmelt, verworren und ohne Ordnung sich dem Verstande darbieten“¹⁵⁸. 2. Begriffe „aus Zeichen, z. B. daraus, daß wir beim Hören oder Lernen von Wörtern uns der betreffenden Dinge erinnern und gewisse Ideen von ihnen bilden, denen ähnlich, durch welche wir die Dinge vorstellen“ (ibid.). Diese beiden Begriffsarten nennt er auch „Erkenntnis erster Gattung“. Sie sind auch „die einzige Ursache der Falschheit“. Die Allgemeinbegriffe der „zweiten Gattung“, die er der „Vernunft“ zuschreibt, entstehen „daraus, daß wir Gemeinbegriffe und adäquate Ideen von den Eigenschaften der Dinge haben“ (ibid.). 3. Begriffe aus „intuitivem Wissen“. „Diese Gattung des Erkennens schreitet von der adäquaten Idee des formalen Wesens einiger Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge“ fort (ibid.), wofür er das Beispiel der Findung der Proportionen in Proportionsgleichungen nach Euklid („Elemente“, 7. Buch, Lehrsatz 19) anführt. Dem allem voraus spricht Spinoza seine mathematische Grundüberzeugung im Lehrsatz 43 aus: „Wer eine wahre Idee hat, der weiß zugleich, daß er eine wahre Idee hat, und kann nicht an der Wahrheit der Sache zweifeln“¹⁵⁹.

Seine Freunde und späteren Anhänger vor allem im deutschen Idealismus hielten seine Darstellung der philosophischen (und theologischen) Gedanken für das Muster eines „Systems“ der Philosophie, das die später von Kant formulierten Systemkriterien eines „aus Prinzipien hergeleiteten Ganzen der Erkenntnis“ in vorbildlicher Weise erfüllte. Sie konnten das dadurch, daß sie von seinen Definitionen und Axiomen nur diejenigen Merkmale festhielten, die zu ihren Ansichten paßten, und die diesen entgegengesetzte

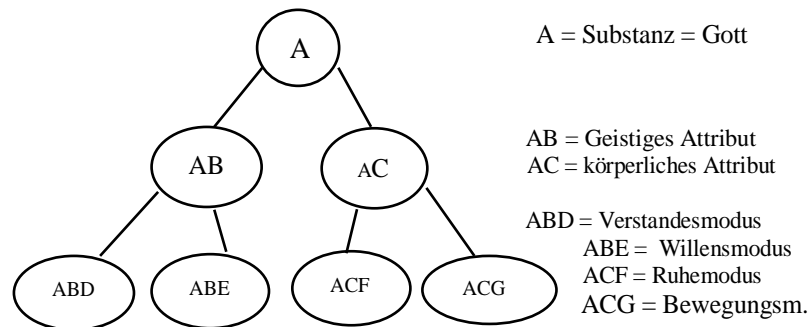
¹⁵⁸ Benedicti de Spinoza Opera, Tomus I, Ethices Pars II, Propositio XL, Scholium II zur Demonstratio, S. 105. Deutsche Übersetzung von J. Stern, Die Ethik von Spinoza, Leipzig o. J., S. 127 f.

¹⁵⁹ Benedicti de Spinoza Opera, Tomus I, Ethices Pars II, Propositio XLIII, S. 107: Qui verum habet ideam, simul scit se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare“. Dt. Übers. bei Stern, S: 130. - Der Lehrsatz 43 ist ein stillschweigend angenommenes Axiom aller Reflexionsphilosophien geworden. Sogenanntes „Metawissen“ kann jedoch ohne Beweisgründe nicht gewisser sein als jedes andere Wissen. Den Beweis bleibt Spinoza schuldig.

Merkmale nicht zur Kenntnis nahmen. So tilgten sie bei den (dialektischen) Sätzen die „falschen“ Anteile und hielten die ihnen „wahr“ erscheinenden Behauptungskomponenten fest. So wurden auch ihre eigenen Interpretationen der Argumente Spinozas widerspruchsfrei. Aber auch das konnte nicht ihre Wahrheit verbürgen, denn es gibt naturgemäß auch widerspruchsfreie falsche Behauptungen, zu denen auch der zitierte Lehrsatz 43 gehören dürfte.

Was dann von den Gedanken Spinozas übrig blieb, läßt sich leicht in eine logische Begriffspyramide einordnen und die Essenz seiner Behauptungen darin ablesen. Diese sieht wie folgt aus:

Begriffssystem der spinozistischen Metaphysik



Daraus lassen sich u. a. folgende „wahren“ koplativen Sätze ablesen (die Kopula verknüpft die Kreise von unten nach oben):

Alles (in der Welt) ist (Teil der) göttliche(n) Substanz. Alles Geistige ist göttlich. Alles Ausgedehnte der Natur ist göttlich. Alle Willens- und Verstandesaktivitäten sind geistige und darüber hinaus göttliche Attribute. Ruhe und Bewegungen sind körperliche und darüber hinaus göttliche Attribute.

Auch negative „wahre“ Sätze lassen sich ablesen (die Negation verknüpft horizontal) z. B.: Alles Geistige ist nicht körperlich, bzw. kein Bewußtseinsakt ist ausgedehnt. Und umgekehrt: Nichts Ausgedehntes ist geistig bzw. Ausgedehntes ist nicht geistig.

Vertauscht man die koplativen und die negativen Junktoren in diesen Sätzen, so lassen sich „falsche“ (widerspruchsfreie) Urteile ablesen: Alles Geistige ist körperlich. Und umgekehrt: Alles Körperliche ist geistig. Alle Willensakte sind Verstandesleistungen. Alle geistigen Attribute sind (auch) körperliche Attribute. Kein Modus ist Attribut des Göttlichen, usw.

Analysiert man jedoch die von Spinoza vorgeschlagenen Definitionen, so erweisen sich die wichtigsten als contradictiones in terminis. Zeigen wir

das anhand der Definitionen des ersten metaphysischen Abschnittes „Über Gott“.¹⁶⁰

Das höchste metaphysische Prinzip „Gott“, und nur dieses, wird in der 1. Def. als „Ursache seiner selbst“ definiert. („Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens“). Daß der Gottesbegriff als höchster und allgemeinsten Begriff zugleich die Existenz Gottes „enthält“, ist ersichtlich eine Reminiszenz an den Gottesbegriff des Anselm von Canterbury.

„Causa“ bedeutet jedoch nur Grund oder Ursache. „Causa sui“ ist zuerst bei Plotin und dann bei den Neuplatonikern und schließlich auch von Descartes (in den „Primae responsiones“ als Gottesbestimmung benutzt worden.¹⁶¹ Der Ausdruck ist bei den Aristotelikern durch „Ens a se“ ersetzt worden. A. Schopenhauer hat schließlich mit Nachdruck „Causa sui“ als *Contradictio in terminis* kritisiert (Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde II § 8). Der Widerspruch im Begriff ergibt sich daraus, daß in der „Causa sui“ die strikt von einer Ursache zu unterscheidende Wirkung mit der Ursache identifiziert wird.

Die zweite „Definition“ ist ein widersprüchliches Postulat bezüglich der Definierbarkeit von Begriffen. Es wird gefordert, daß Begriffe über die geistige „Natur“ nur durch psychologische, und Begriffe über die physisch-ausgedehnte „Natur“ nur durch mathematisch-physikalische Begriffe definiert werden sollen. Sie lautet: „Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia eiusdem naturae terminari potest. Ex(empli). gr(atia). corpus dicitur finitum, quia aliud semper maius concipimus. Sic cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore“. Der Widerspruch liegt darin, daß Begriffe schlechthin psychische Phänomene sind, und somit auch alles Ausgedehnte „gedacht“ bzw. begrifflich vorgestellt wird. Daß auch psychische Begriffe an bildhaft ausgedehnte Vorstellungen gebunden sind, hat spätestens die Gestaltpsychologie herausgestellt.

Die dritte Definition gibt sich als Korrektur der aristotelischen und speziell der cartesischen Substanzdefinition. Sie lautet: „Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat“. Das damit Gemeinte kann auf jeden Fall kein Begriff sein. Denn logisch ist nur dasjenige ein Begriff, das (auch nach der 2. Definition) in bestimmten Relationen zu anderen Begriffen steht und dadurch „begrenzt“ wird. Die Substanzdefinition ist daher keine Definition, sondern ein Bekenntnis, daß der Substanzbegriff unbegrifflich gedacht werden müsse. Mithin: der spinozistische Substanzbegriff ist zugleich kein Begriff.

¹⁶⁰ Benedicti de Spinoza Opera, Tomus I, Ethices Pars Prima De Deo, S. 37.

¹⁶¹ Vgl. P. Hadod, Art. „Causa sui“, in: Historisches Wörterbuch der philosophischen Begriffe., hgg. v. J. Ritter, Band.1, Basel-Stuttgart 1971, Sp. 976f.

Die 4. Definition führt einen neuen Terminus für das „Wesen“ der Substanz und seine Erfassung ein: das Attribut. Sie lautet: „Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tamquam eius essentiam constituens“. Dies steht im Widerspruch zu Def. 3, wonach die Substanz keines anderen Begriffs zu ihrer Erfassung bedarf und durch sich selbst erkannt werden soll.

Offensichtlich um doch noch weitere Merkmale der Substanz benennen zu können, führt Spinoza in der 5. Definition zwei weitere Termini ein: „Modus“ und „Affectio“. Die Definition lautet: „Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur“. Modi und Affekte würde man heute sekundäre Merkmale bzw. Merkmale von Merkmalen nennen. Sie wurden von Aristotelikern als Zustände von Substanzen im Übergang von potentiellen zum aktuellen Sein definiert. Als Beispiel diene etwa die Geschwindigkeit als Modus der Bewegung eines Körpers, wo Geschwindigkeit „mittels eines anderen“, nämlich durch den Bewegungsbegriff, auf die Substanz bezogen wird. Ebenso wurden die Gefühls- und Verhaltensweisen von Lebewesen einschließlich der psychischen Zustände als „Affekte“ der Lebendigkeit der lebenden Substanzen verstanden. Spinoza führt sie in der Definition als Synonyme ein. Später unterscheidet er sie als „Modi der ausgedehnten Körper“ und „Affekte der kognitierenden Psyche“. Sie sind in widersprüchlicher Weise identisch und nicht-identisch.

Als Resultat der vorigen „Definitionen“ definiert die 6. Definition den Gottesbegriff. Sie lautet: „Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit“. Offensichtlich ist die Gottesdefinition durch die cusanische *Docta ignorantia* und durch Descartes' Gleichungsbegriff (das Unbekannte durch das Bekannte zu erfassen) inspiriert. Denn sie schlägt vor, über die vorher definierten perzipierbaren Attribute hinaus der göttlichen Substanz unendlich viele weitere Attribute und die „Ewigkeit“ zuzusprechen, von denen niemand etwas wissen kann. Eine beigefügte Erläuterung grenzt den Ausdruck „absolute infinitum“ als Merkmal der göttlichen Substanz von anderer Verwendung des Infiniten (wie in der Mathematik bei Zahlen) als nicht negierbar ab. Gott ist wesensmäßig unendlich, Zahlen können auch „nicht-unendlich“, d. h. endlich sein. Daß „Unendlichkeit“ im Gegensatz zu „Begrenztem“ (*Peras*, *Definitio*) das höchste metaphysische Prinzip (*Arché*) sei, haben schon Anaximander mit dem „Apeiron“ und die Kabbala mit dem „En-Soph“ angenommen. Die Dialektik der Definition liegt in dem Ausdruck „unumquodque (attributum) essentiam exprimit“, da doch außer den definierten zwei Attributen keines der angeblich unendlich vielen Attribute Gottes Wesen erkannt oder bekannt sein kann.

Die 7. Definition bezieht sich auf die zwei Begriffe Freiheit und Notwendigkeit. Die Definition lautet: „Ea res libera dicetur, quae ex sola suae

naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur. Necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione". Spinoza definiert die Dinge (res) hier mittels des stoischen Universal determinismus der Notwendigkeit und des epikureischen Freiheitsprinzips des universalen Indeterminismus. Der Widerspruch in terminis ist manifest. Die Definition kann nicht nur auf das Wesen Gottes bezogen werden. Denn gemäß der Definition sind „alle Dinge“ (auch die Menschen), die aus Einsicht in die Notwendigkeit sich zum notwendigen Handeln entschließen, „frei zu nennen“. Die dialektische Formel, daß „Freiheit Einsicht in die Notwendigkeit“ sei, ist bekanntlich zur Maxime vieler revolutionärer Bewegungen geworden.

Die 8. Definition liefert die Bestimmung der in Def. 6 schon erwähnten „Ewigkeit“ (aeternitas). Sie lautet: „Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur“. Die Ewigkeit gehört zu den Gottesattributen aller abrahamitischen Religionen und wurde daher stets auch ein herausragendes Thema der Metaphysik. Als Hauptbedeutung erhielt sich stets ihr Gegensatz zum Zeitbegriff für begrenzte Dauern in der geschaffenen Welt, wie es schon Platon (im *Timaios*) herausarbeitete. Die platonisch-neuplatonische *Unio mystica* mit dem Göttlichen verbreitete im christlichen Denken dann auch die Idee der Teilhabe an der göttlichen Ewigkeit im „ewigen Leben“ nach dem Tode, sei es im Paradies oder in der Gottesferne. Antike Metaphysiker versuchten, die göttliche Ewigkeit aus Zeitlichkeitsvorstellungen zu erklären: entweder als unbegrenzte (infinite) Dauer, oder als ein „stehendes Jetzt“ (nunc stans). Augustinus und Boethius vertraten letztere Theorie mit dem Argument, daß die Vergangenheit nicht mehr und die Zukunft noch nicht existiere und beide Zeitdimensionen deshalb überhaupt kein Sein hätten. So könne göttliche Ewigkeit nur eine Gegenwärtigkeit in einem stehenden Jetzt sein. Dies zumal in einem Zeitalter, wo man allenthalben vom Uhrmacher-Gott redete, der seine Schöpfungsprodukte perfekt in gleichgehendem Ablauf hält, sie aber nach ihren mechanisch-notwendigen Gesetzen auch zum Stillstand bringt – was ersichtlich ein sehr anschauliches „Uhrenvergleichnis“ für das *Nunc stans* und zugleich für eine unbegrenzte Dauer anbietet. Beide Definitionen stehen ersichtlich im kontradiktorischen Gegensatz zueinander.

Den Definitionen folgen sieben Axiome.¹⁶² Aristoteles hat bekanntlich drei Axiome für die Logik aufgestellt, Euklid mehrere für die Mathematik, jedoch ohne die logischen Axiome zu erwähnen. Da von den logischen Axiomen hier nicht die Rede ist, sollen die von Spinoza aufgestellten Axiome gemäß dem *Mos geometricus* die logischen Axiome wohl einschließen oder gar ersetzen. Es handelt sich jedoch nicht um Grundsätze der Geometrie und der Arithmetik, sondern um solche, die für die mathema-

¹⁶² Benedicti de Spinoza Opera, Tomus I, *Ethices Pars Prima De Deo*, S. 38.

tische Denkweise auch in ihren Anwendungen gelten sollen. Als nach allgemeinem Verständnis unbeweisbare und auch keines Beweises bedürftige allgemeine Grundsätze, aus denen alle weiteren Theoreme abzuleiten sind, suggerieren sie eine Selbstverständlichkeit der in ihnen behaupteten „Wahrheiten“, die Spinoza auch für seine Axiome in Anspruch nimmt. Allerdings sind die Formulierungen schwer durchschaubar.

Das gilt schon für das 1. und das 2. Axiom, die man auf die Axiome und die ableitbaren Sätze selbst beziehen kann. Sie lauten: 1. „*Omnia quae sunt, vel in se vel in alio sunt*“. 2. „*Id, quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet*“. Die Formulierungen sollen jedoch für „alles“ gelten. Daß etwas „in sich selbst“ enthalten ist, ist hinsichtlich der Dinge, Sachverhalte und Begriffe eine falsche Behauptung, denn für sie gilt logisch, daß sie sich niemals selbst enthalten. Nur Mathematiker halten das für Zahlen, Mengen und geometrische Gebilde für möglich. Und sie haben sich damit die zahlreichen mathematischen Paradoxien eingehandelt, die sie bisher als grundsätzlich falsch nachzuweisen suchen.

Das 3. und 4. Axiom behaupten, daß die (aristotelische) Wirkursache die einzige Erklärung für Wirkungen sei. Das richtet sich gegen die übrigen aristotelischen Form-, Materie- und Finalursachen, mit denen man in den trivialen Wissenschaften arbeitete. Sie zeugen von der Wiederaufnahme des stoischen Universal determinismus. Zugleich ist es Ausdruck des damals und wohl noch jetzt anzutreffenden mathematisch-naturwissenschaftlichen Methodenverständnisses, das vor allem J. St. Mill in seiner „Logik“ (1843) als Induktionsmethode der Ursachenfindung expliziert hat. Die beiden Axiome lauten: 3. „*Ex data causa necessario sequitur effectus, et contra, si nulla detur determinata causa, impossibile est, ut effectus sequatur*“. 4. „*Effectus cognitio a cognitione causae dependet, et eandem involvit*“.

Das 5. Axiom ist auf die Begriffsverhältnisse innerhalb der Attribute des Ausgedehnten und des Psychischen zugeschnitten. Diese schließen jeweils ihre Modi als Arten und Unterarten ein und lassen sich so definieren und verstehen. Es lautet: „*Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit*“. Spinoza berücksichtigt nicht, daß die unterschiedenen Attribute das generische Merkmal des Substanzbegriffs (Substantialität) gemeinsam enthalten und nur dadurch verstanden werden können. Das zeigt sich u. a. darin, daß auch die mathematischen und naturwissenschaftlichen ausgedehnten Gegenstände nur durch begriffliche Denkkakte verstanden werden. Das Axiom ist daher wahr bezüglich der Attribute und falsch bezüglich des Substanzbegriffs und daher dialektisch.

Das 6. Axiom ist als Postulat und zugleich als Definition eines Wahrheitskriteriums formuliert. Es lautet: „*Idea vera debet cum suo ideato convenire*“. Es fällt auf, daß Spinoza hier von „Idee“ anstelle von „Begriff“ spricht. Er bedient sich der Sprache Platons und des Platonismus mit ihrer

Unterscheidung von unanschaulichen Ideen und anschaulichen Phänomenen. Daraus läßt sich entnehmen, daß auch hier eine „Idee“ unanschaulich, und das „Ideatum“ ein anschauliches Phänomen sein muß.¹⁶³ Das Wahrheitskriterium unterscheidet die wahren Ideen von den falschen Ideen, deren „Ideatum“ in „konfusen Perzeptionen“ bzw. Vorstellungen besteht, wie im „Tractatus“ gezeigt wird.

Das 7. Axiom ist ein Kriterium für mögliche Gegenstände, deren Existenz nicht aus ihrer Definition bewiesen wird. Es lautet: „Quicquid ut non existens potest concipi, eius essentia non involvit existentiam“. Mögliche Gegenstände sind – im Unterschied zu Gott und zu den mathematischen Objekten – Vorstellungen wie Fabelwesen (Pegasus), Fiktionen und Phantasiegebilde oder Träume, die auf „konfusen Perzeptionen“ beruhen. Es kann sich dabei nur um „falsche Ideen“ (nach Axiom 6) handeln. Spinoza begründet mit diesem 7. Axiom in dem folgenden Abschnitt seinen „Satz“ Nr. 33 über die Modalitäten des Notwendigen, Möglichen bzw. Kontingenten und des Unmöglichen.¹⁶⁴ Spinoza behauptet nach traditioneller mathematischer Methode, daß das Unmögliche (eigentlich das Nicht-Sein) dasjenige ist, dessen Definition einen Widerspruch enthält oder für das eine Ursache nicht bekannt ist. Das Mögliche bzw. Kontingente aber sei dasjenige, „von dem wir nicht wissen, ob seine Definition einen Widerspruch enthält, oder, falls sie keinen Widerspruch enthält, wir keine Ursache dafür kennen“.

Der Satz war gewiß von weitreichenden Folgen. Denn die Behauptung über das Notwendige befestigte bis heute merklich die Überzeugung der meisten Wissenschaftler, daß die Widerspruchsfreiheit das Hauptkriterium der Wahrheit sei. Der zweite Satzteil aber verhinderte die Einsicht, daß das Mögliche stets den Widerspruch von Sein und Nichtsein enthält.

¹⁶³ Das wird im Traktat „De Intellectus Emendatione“ am Beispiel des Verhältnisses der unanschaulichen Idee des Kreises zum anschaulichen geometrischen Kreis näher ausgeführt: „Idea vera (habemus enim ideam veram) est diversum quid a suo ideato: Nam aliud est circulus, aliud idea circuli. Idea enim circuli non est aliquid, habens peripheriam et centrum, uti circulus, nec idea corporis est ipsum corpus: et cum sit quid diversum a suo ideato, erit etiam per se aliquid intelligibile; hoc est, idea, quoad suam essentiam formalem, potest esse objectum alterius essentiae obiectivae, et rursus haec altera essentia obiectiva erit etiam in se spectata quid reale et intelligibile, et sic indefinite.“ In: Benedicti de Spinoza Opera, Tomus I, S. 11.

¹⁶⁴ „Res aliqua necessaria dicitur, vel ratione suae essentiae, vel ratione causae. Rei enim alicuius existentia vel ex ipsius essentia et definitione, vel ex data causa efficiente necessario sequitur. Deinde his etiam de causis res aliqua impossibilis dicitur; nimirum quia vel ipsius essentia seu definitione contradictionem involvit, vel quia nulla causa externa datur, ad talem rem producendam determinata. At res aliqua nulla alia de causa contingens dicitur, nisi respectus nostrae cognitionis. Res enim, cuius essentiam contradictionem involvere ignoramus, vel de qua probe scimus, eandem nullam contradictionem involvere et tamen de ipsius existentia nihil certo affirmare possumus, propterea quod ordo cau-/sarum nos latet; ea nunquam, nec ut necessaria, nec ut impossibilis videri nobis potest, ideoque eandem vel contingentem, vel possibilem vocamus“ (Scholium I zur Demonstratio des 33. Satzes der Ethik, in: Benedicti de Spinoza Opera, Tomus I, I, S. 63f.).

Der *Mos geometricus* drang mit G. W. Leibniz (1646-1717) auch in Deutschland ein. Das sieht man an Leibniz' kleinen Schriften und Notizen, die erst lange nach seinem Tode veröffentlicht wurden. In seinen zu seinen Lebenszeiten veröffentlichten Schriften hat er allenfalls und nur für Kenner merklich Bezug darauf genommen. Und doch ist sein Denken nachhaltig durch den *Mos geometricus* geprägt. Leibniz verknüpfte die Anregungen mit den älteren Motiven des Raimundus Lullus und des Nicolaus von Kues. Daraus entstand die für ihn typische und durch ihn verbreitete „*Mathesis universalis*“, die die mathematische Denkart als die einzig wissenschaftliche propagierte. Sie wurde geradezu populär unter der Bezeichnung „wissenschaftliche Methode“. Und sie wurde auch zum Ausgang späterer Bestrebungen, die Philosophie selbst als „Wissenschaft“ erscheinen zu lassen.

Seine früheste Bemühung, in der Philosophie und in den Wissenschaften fußzufassen, war seine kleine Schrift „*De arte combinatoria*“ von 1666. Sie war in der damaligen Hochkonjunktur der lullianischen Rhetorik und Sprachwissenschaft der Versuch, ein „Gedankenalphabet“ zu erarbeiten, durch das die Kategorien der Metaphysik und aller Einzelwissenschaften im Stile der „lullischen Kunst“ etabliert und durch geeignete Buchstaben repräsentiert werden sollten. Damit sollten sich durch (mechanische) Verknüpfung der allgemeinsten Begriffe bzw. der dafür stehenden formalen Zeichen alle spezielleren Begriffe der jeweiligen Disziplin „kombinieren“, d. h. mittels Kunstwörtern bzw. Ausdrücken aus den alphabetischen Zeichen darstellen, ableiten und so begründen lassen.¹⁶⁵

Das Programm erregte großes Aufsehen und findet bis heute Gefolgsleute. Aber es scheiterte schon daran, daß keine Einigung darüber erreicht werden konnte, was die tatsächlichen „höchsten Gattungen“ bzw. die Kategorien der Disziplinen sind. Noch mehr aber daran, daß Leibniz und die Lullianer davon ausgingen, jeder Begriff sei ein einheitlicher Gedanke, und durch die Kombination dieser gedanklichen Einheiten entstünden alle wissenschaftlichen Ausdrücke und Behauptungssätze.

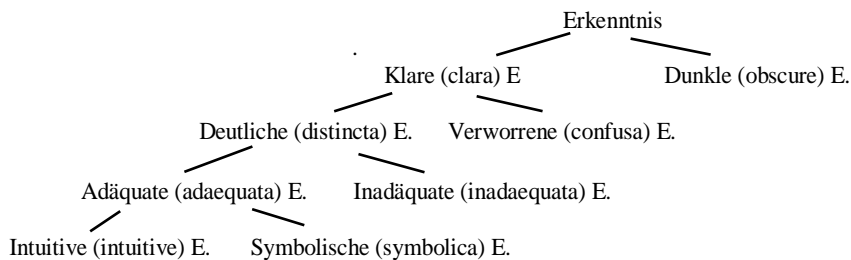
Daß Leibniz sich auch in der klassischen Logik auskannte und sich auch darin auszeichnen wollte, zeigte er in der kleinen von ihm in den „*Acta Eruditorum*“ 1684 veröffentlichten Abhandlung „*Meditationes de cognitione, veritate et ideis*“ / „Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und

¹⁶⁵ Noch in der kleinen, wohl zwischen 1679 und 1685 verfaßten Schrift *Über die universale Synthese und Analyse oder über die Kunst des Auffindens und Beurteilens / De synthesi et analysi universali seu arte inveniendi et iudicandi*, in: G. W. Leibniz, *Philosophische Schriften Band IV, Schriften zur Logik und zur philosophischen Grundlegung von Mathematik und Naturwissenschaft*, hgg. und übers. von H. Herring, Darmstadt 1992, S.131-151, schlug Leibniz vor, die Gattungen, Arten und Unterarten durch einfache und komplexe Buchstaben darzustellen. Sein „*Neues Alphabet des Denkens*“ sei „ein Verzeichnis der höchsten Gattungsbegriffe (oder solcher, die man dafür hält), wie a, b, c, d, e, f, aus deren Kombination dann die niederen Begriffe entstünden. ... daß die auf die höchsten zunächst folgenden Gattungsbegriffe als Binomen- wie ab, ac, bd, bf -, die Gattungsbegriffe dritten Grades als Ternionen – wie abc, bdf – zu bezeichnen wären, und so weiter“ (S.134 f.).

die Ideen“.¹⁶⁶ Es handelt sich um die Aufstellung einer Begriffspyramide der Gattungen, Arten und Unterarten der Begriffe selber. Sie schließt kritisch an die Diskussionen der Kartesianer über die Klarheit und Deutlichkeit „wahrer Begriffe“ an. Und sie übernimmt von diesen die falsche Voraussetzung, daß Begriffe überhaupt wahr oder falsch sein könnten.

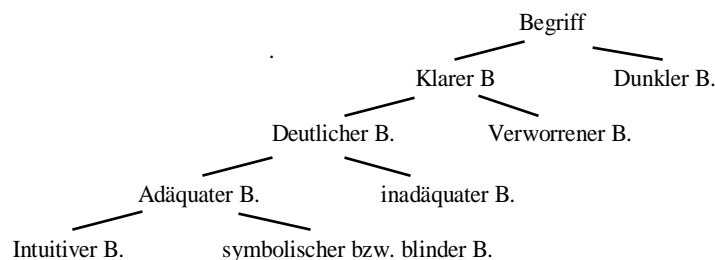
Zuerst erklärt Leibniz hier sehr apodiktisch, daß die Erkenntnis klar oder dunkel sein könne, klare Erkenntnis deutlich oder verworren, deutliche Erkenntnis adäquat, bzw. intuitiv oder inadäquat bzw. symbolisch. Das ergibt eine Pyramide der Erkenntnisweisen, die folgendermaßen aussieht:

Leibnizsche Pyramide des Erkenntnisbegriffs und seiner Arten und Unterarten



Dieselben Merkmale werden anschließend direkt zur Definition der unterschiedlichen Begriffsarten verwendet. Die Pyramide der Begriffe und ihrer Arten und Unterarten sieht so aus:

Leibnizsche Pyramide des Begriffs des Begriffs und seiner Arten und Unterarten



Erst nach diesen Vorschlägen zu den Arten der Erkenntnisse und der Begriffe äußert sich Leibniz zu der Frage, was überhaupt ein Begriff ist. Und dies ganz im Sinne der aristotelischen Korrespondenztheorie „nach gewöhnlicher Logik“ (communis logica) oder gemäß „Rechnung. „Wahre Begriffe“ sind solche, die etwas bedeuten, was „möglich ist“. „Falsche Begriffe sind

¹⁶⁶ G. W. Leibniz, Philosophische Schriften Band I. Kleine Schriften zur Metaphysik, Darmstadt 1965, S. 32 – 47.

solche, die einen Widerspruch enthalten“ (so daß das damit Gemeinte „unmöglich“ ist). Das muß dann auch von den Erkenntnissen gelten, in denen diese Begriffe verwendet werden. Diese Feststellung hätte eigentlich als erste Unterscheidung an der Spitze der Pyramiden stehen müssen. Aber damit hätte Leibniz eingestehen müssen, daß alle angeführten Arten von Erkenntnissen und Begriffen „wahr“ seien, und er hätte eine besondere Pyramide der „falschen“ Erkenntnisse und Begriffe ausarbeiten müssen.

Immerhin hat er für jede Begriffsart Beispiele und Umstände angegeben, die die Sache plausibel erscheinen lassen. *Dunkel* seien Begriffe, die „nicht zur Wiedererkenntnis einer Sache“ geeignet seien, darunter auch alte Begriffe wie „Entelechie“ (Die „Entelechie“ hat er dann als klares Synonym seines Monadenbegriffs definiert). *Klare* Begriffe sind zum Wiedererkennen der gemeinten Sache geeignet. *Verworrene* Begriffe sind solche, deren Merkmale (notae) nicht „aufzählbar“ sind, wie dies bei allen Sinneseindrücken der Fall sei. *Deutliche* Begriffe dagegen sind „Nominaldefinitionen“, deren Merkmale aufzählbar sind, wie „Zahl, Größe und Gestalt, sowie Affekte wie Hoffnung und Furcht“. Vor allem aber sind es alle „undefinierten einfachen Begriffe ohne Merkmale, die nur durch sich selbst eingesehen werden“, d. h. die Kategorien. Sie sind zusätzlich *adäquat*, wie das am meisten bei Zahlen der Fall sei, und darüber hinaus *intuitiv*, wenn alle Merkmale vollständig erfaßbar sind. Ist das nicht der Fall, wie beim tausendseitigen Vieleck, so handelt es sich um *symbolische* bzw. „*blinde*“ Begriffe. *Inadäquate* Begriffe seien solche zusammengesetzte, die zwar deutlich sind, deren Merkmale jedoch nur verworren erfaßt werden, wie das bei handwerklichen Fachleuten (den Goldscheidern) vorkomme.

Dazu ist jedoch kritisch anzumerken: Leibniz macht die „Wahrheit“ der Begriffe von der Widerspruchsfreiheit ihrer Merkmalskombinationen abhängig, die dadurch einen „möglichen Sachverhalt“ bedeuten. Sind jedoch, wie in den meisten seiner Beispiele, die Merkmale gar nicht übersehbar oder doch verworren, oder besitzen sie als „undefinierte einfache Begriffe“ gar „keine Merkmale“ (!), so ist nicht prüfbar, ob sie widerspruchsfrei sind. Und solange das nicht festgestellt werden kann, ist ihre vorgebliche Wahrheit zweifelhaft. Daß das „Mögliche“ dabei selbst widerspruchsfrei sei (während es geradezu der Prototyp des Widersprüchlichen als Wahr-falsches „Drittes“ ist) ist eine bis heute sowohl in der Logik wie in der Mathematik verbreitete Überzeugung.

Man muß diese logische Unternehmung deshalb als Rückfall hinter Descartes einschätzen, der mit seiner Definition der „wahren“ Begriffe als *klar* (hinsichtlich der Unterscheidung untereinander) und *deutlich* (hinsichtlich der einzelnen Merkmale) überzeugender argumentiert hat. Vermutlich hat Leibniz selber diese Schwäche seiner hier vorgeführten traditionellen (intensionalen) „logischen“ Erkenntnis- und Begriffslehre gespürt. Denn das konnte ein wesentlicher Ansporn für ihn gewesen sein, sich umso mehr der

mathematischen (extensionalen) Logik und ihrer andersartigen Begriffsauffassung zuzuwenden.

Man kann nun voraussetzen, daß Leibniz auf Grund seiner Ausbildung und seines privilegierten Zuganges zur gesamten Literatur seiner Zeit als Bibliothekar der umfassenden Sammlungen derselben in Hannover und Wolfenbüttel, nicht minder aber durch seine Korrespondenzen mit den meisten wissenschaftlichen Autoren seiner Zeit, einen ebenso umfassenden Überblick über alle philosophischen Disziplinen und die Einzelwissenschaften seiner Zeit besaß. Aber dominant war dabei sein Interesse für Mathematik und Logik und für deren methodische Perfektionierung. Die Zuverlässigkeit und Sicherheit von Berechnungen und die Eindeutigkeit von Rechenresultaten müssen ihn immer fasziniert haben. Und gerade das vermüßte er an der Logik¹⁶⁷. Daher sein Bestreben, die Logik dadurch zu verbessern, daß er sie „mathematisierte“. Er nannte das „Kalkülisierung der Gedanken“. Das hieß in erster Linie: Vereinfachung ihrer Elemente und Reduktion derselben auf schon etablierte mathematische Muster. Und gerade das war es, was er durch den Anschluß an den *Mos geometricus* erreichen wollte.¹⁶⁸

Was er dabei auf keinen Fall verändern wollte, war das traditionelle logische und mathematische Verständnis, das er in einem Brief an Samuel Clarke vom Dezember 1715 noch immer aufrechterhielt: „Die Hauptgrundlage der Mathematik ist das *Prinzip des Widerspruchs* oder *der Identität*, d. h. daß eine Aussage nicht gleichzeitig wahr und falsch sein kann, daß folglich $A = A$ ist und nicht = $\text{non } A$ sein kann“.¹⁶⁹

Daß Leibniz den *Mos geometricus* nach Euklid und Spinoza für seine Zwecke genauestens zur Kenntnis genommen hat, läßt sich vor allem aus seiner Abhandlung „*Non inelegans specimen demonstrandi in abstractis*“ / „Ein nicht unelegantes Beispiel abstrakter Beweisführung“ entnehmen, die er etwa 1685-1687 verfaßt, aber nicht veröffentlicht hat. Der Titel stammt von Leibniz selbst, er hat ihn jedoch im Manuskript wieder gestrichen.¹⁷⁰ Es handelt sich um einen kurzen Traktat in der Darstellungsform Euklids.

¹⁶⁷ Vgl. seinen deutschen Brief an Gabriel Wagner von 1696, in: G. W. Leibniz, Philosophische Schriften Band IV, S.1-21.

¹⁶⁸ Vgl. seine oft zitierte Prognose für alles wissenschaftliche Arbeiten: „Danach wird, wenn eine Meinungsverschiedenheit entsteht, eine Auseinandersetzung zwischen zwei Philosophen nicht mehr notwendig sein, (so wenig) wie zwischen zwei Rechnenden. Es wird vielmehr genügen, die Feder zur Hand zu nehmen und sich an die Rechentische (ad abacos) zu setzen und ... zueinander zu sagen: Rechnen wir.“ In: J. M. Bochenski, *Formale Logik*, 3. Aufl. Freiburg-München 1970, S. 321.

¹⁶⁹ G. W. Leibniz, *Philosophische Schriften* Band V/2, Darmstadt 1989, S. 363: „Le grand fondement des Mathematiques est *le Principe de la Contradiction, ou de l'Identité*, c'est à dire, qu'une Enonciation ne sauroit être vraie et fausse en même temps, et qu'ainsi A est A , et ne sauroit être non A .“ Man beachte, daß man aus der Formulierung „*das Prinzip des Widerspruchs* oder *der Identität*“ nicht entnehmen kann, ob es sich bei Widerspruch und Identität um ein einziges Prinzip oder um zwei alternative Prinzipien handeln soll.

¹⁷⁰ G. W. Leibniz, *Philosophische Schriften* Band IV, hgg. von Herbert Herring, Darmstadt 1992, S. 156-177.

Der kurze Traktat beginnt unmittelbar mit acht Definitionen. Einigen sind „Corollarien“ und „Characteres“ (Symbole), auch „Scholien“ (Anmerkungen) angefügt. Es folgen zwei „Axiome“ mit Scholien und zwei Postulate, sodann dreizehn Theoreme. Zum 13. Theorem gibt es ein „Problem“ und die „Solutio“. Das erweist, daß Leibniz sich für die Disposition – mehr als an Descartes und Spinoza – direkt an diejenige Euklids angeschlossen hat.

Die mathematische Logik insgesamt begründete Leibniz in den Begriffen. Die Begriffe jedoch verstand er jetzt als reine Begriffsumfänge. Damit legte er sich auf eine rein extensionale Logik fest und begründete damit auch das, was man seither so nennt. Die Lehre von den Urteilen reduzierte er auf begriffsdefinierende Gleichungen, in denen das Enthaltensein (inesse) der Prädikate im Subjekt erwiesen wird. Damit verfestigte er den Irrtum seiner Vorgänger, daß Gleichungen Behauptungssätze mit Wahrheitswerten seien, während es sich doch um nicht-wahrheitswertfähige logische Äquivalenzen handelt.¹⁷¹ Die Schlußlehre (Syllogistik) konstruierte er durch drei Gleichungen, in denen mittels Additionen und Subtraktionen „berechnet“ wird, ob die in ihnen vorkommenden Begriffe dieselben sind („koinzidieren“) oder nicht. Die Funktion der begriffsverknüpfenden Junktoren schränkte er auf die Darstellung von Identitäten und Unterschieden zwischen Begriffen bzw. ihren Umfängen ein. Als Junktoren verwendete er das Gleichheitszeichen (d. h. die logische Äquivalenz, die er als Kopula versteht) sowie die Rechenarten der Addition und der Subtraktion. Und er veranschaulichte die begriffsarithmetischen Sachverhalte mit einer geometrischen Zeichnung. Diese besteht in einer Linie als Umfang eines „größten“ Begriffs, dessen Teile „darin enthaltene“ Teilbegriffe darstellen.

Was Leibniz damit erreichte, empfahl sich durch die Vereinfachung und die Sparsamkeit der logischen Elemente. Das war schon lange ein Ziel aller Methodologie. Der Beifall dafür unter Mathematikern und Logikern ist ihm dafür bis heute erhalten geblieben. Dafür spricht die Tatsache, daß die so begründete „mathematische Logik“ ungeschmälert in dem Ruf steht, die

¹⁷¹ Gleichungen werden in der Mathematik seit Euklid als Formalisierung wahrer Erkenntnisse verstanden, somit als mathematische Pendant zu den logischen Urteilen. Das gilt auch jetzt noch für die sogenannten „Funktionsgleichungen“, deren Normalform „ $y = f(x)$ “ ist. „ y “ und „ $f(x)$ “ bezeichnen dabei Zahlenwerte auf der Y- und der X-Achse des kartesischen geometrischen Koordinatensystems. Diese Normalform ist jedoch doppeldeutig. Einerseits wird sie mit Recht auch als „Definitionsgleichung“ benutzt, sofern die verschiedenen Ausdrücke links und rechts vom Gleichheitszeichen unterschiedlichen „Sinn“, der dadurch definierte Sachverhalt jedoch eine und dieselbe „Bedeutung“ des definierten Begriffes hat (G. Frege). Als „Funktionsgleichung“ stellt sie jedoch die Abhängigkeit eines bestimmten Zahlenwertes „ y “ vom größeren oder kleineren Zahlenwert des Ausdrucks „ $f(x)$ “ dar, wobei die Zahlenwerte links und rechts des Gleichheitszeichen in der Regel unterschiedlich sind. In diesem Falle wird die Gleichung jedoch zu einer Ungleichung. Logisch ist die „Funktionsgleichung“ also keine definierende Gleichung, sondern ein wahres oder falsches implikatives Urteil. Das Gleichheitszeichen wäre in der „Funktionsgleichung“ durch ein „wenn ... dann“ („ \rightarrow “) zu ersetzen, um den Behauptungscharakter kenntlich zu machen. Da Leibniz Gleichungen als Urteilsformen versteht, werden für ihn alle Urteile „analytisch“ im Sinne Kants. Die Funktionsgleichungen, die Leibniz nicht kannte, sind dagegen „synthetisch“.

„aristotelische oder traditionelle Logik“ gänzlich ersetzt und obsolet gemacht zu haben.

Was man allerdings bisher nicht bemerkt hat, ist die Tatsache, daß Leibniz durch seine Mathematisierung der Logik auch die in der Mathematik angewandte dialektische Denkweise in die Logik übernommen hat. Das zeigt sich vor allem in den beiden mit seinem Namen verknüpften Prinzipien oder „Sätzen“, die seine logischen Innovationen regieren. Es ist sein „Prinzip der Identität des Nicht-Unterscheidbaren“ (*principium identitatis indiscernibilium*) und sein „Kontinuumssatz“ (*lex continui*).¹⁷²

Der *Kontinuumssatz* besagt, daß Begriffe keine feste Begrenzung hätten, sondern kontinuierlich ineinander übergangen. Dies Prinzip steht jedoch im Widerspruch zu seiner Begriffslehre, nach welcher die Umfänge Begrenzungen der Begriffe markieren. Deshalb konnte Leibniz „Ruhe als unendlich kleine Schnelligkeit oder als unendlich große Langsamkeit“ und „Gleichheit als unendlich kleine Ungleichheit, ... wo der Unterschied kleiner ist als eine beliebig kleine gegebene Größe ist,“ bezeichnen.¹⁷³ Hier wird ganz offensichtlich des Nikolaus von Kues „*Coincidentia oppositorum in extremis*“ auf einzelne Begriffe bezogen, ohne daß Leibniz den Cusaner erwähnt. Was der Cusaner jedoch nur von den Maxima des unendlich Großen und den Minima des unendlich Kleinen behauptet hatte, bezieht Leibniz auf das Verhältnis von Begriffen zueinander.¹⁷⁴

Das „*Identitätsprinzip*“ – als vorgebliche Verbesserung des aristotelischen Identitätsprinzips (daß jeder Begriff und jedes Ding mit sich selbst identisch sei) – behauptet in dialektischer Formulierung, daß *verschiedene Begriffe identisch*, d. h. ein und derselbe Begriff sein könnten, wenn sie „*ununterscheidbar*“ (*indiscernibel*) seien. Man kann das ganz logisch im aristotelischen Sinne verstehen, und so wird es meistens erklärt. Angeblich hat man ja anhand der unterschiedlichen Blätter eines Baumes im Park von Herrenhausen in Hannover, von denen jedes nur mit sich identisch und von allen anderen unterschiedlich befunden wurde, dieses Prinzip empirisch bewiesen. Tatsächlich ersetzt Leibniz jedoch die logische Identität durch die mathematische Gleichheit in den Gleichungen.

Der Unterschied zwischen logischer Identität und der vorgeblichen Identität in der mathematischen Logik besteht darin, daß in der traditionellen Logik seit Aristoteles die Identität eines Begriffs durch einen einzigen Buchstaben dargestellt wird. In der mathematischen Gleichungslogik von Leibniz wird sie jedoch durch zwei Buchstaben repräsentiert, die durch das

¹⁷² Vgl. Ein allgemeines Prinzip, das nicht nur in der Mathematik, sondern auch in der Physik von Nutzen ist (Über das Kontinuitätsprinzip, 1687), in: G. W. Leibniz, Philosophische Schriften Band IV, hg. von Herbert Herring, Darmstadt 1992, S. 227-247.

¹⁷³ Vgl. Ein allgemeines Prinzip, S. 233 und S. 235.

¹⁷⁴ Seine geometrischen Beispiele für den kontinuierlichen Übergang der Begriffe ineinander sind die Kegelschnitte Kreis, Ellipse, Parabel und Hyperbel. In der Arithmetik sind es die „Zwischenzahlen“ zwischen den sogenannten natürlichen (positiven ganzen) Zahlen.

Gleichheitszeichen gleichgesetzt werden. Was in der Gleichung links und rechts vom Gleichheitszeichen steht, wird jeweils formal unterschieden und soll doch dasselbe bzw. Identische bedeuten. Logisch entsteht die dialektische Aufforderung, dasselbe als Verschiedenes zu lesen und als dasselbe zu verstehen. Das zeigen Leibnizens Formalisierungen durch die beiden Gleichungen „ $A = A$ “ als Identitätsformel und „ $A = B$ “ für koinzidierende, d. h. austauschbare Begriffe. Sie stehen ersichtlich in manifestem Widerspruch mit sich selbst und zueinander (Def. 1 und 2).

Auf dieser Grundlage behauptet Leibniz die gegenseitige Ersetzbarkeit gleicher Begriffe. „Eadem sunt quorum unum potest substitui alteri salva veritate“ / „Solche Begriffe sind *dieselben*, deren einer für den anderen ohne Wahrheitsverlust gesetzt werden kann“ (S. 157). Das gilt gewiß für sprachliche Synonyme in Sprachwörterbüchern (wo man sie ohne Gleichheitszeichen nebeneinander stellt) und entspricht dem mathematischen Verständnis der Gleichungen.¹⁷⁵ Aber Gleichungen sind logische Äquivalenzen, die keinen Wahrheitswert besitzen. Keineswegs aber trifft das für wahre (oder auch falsche) logische Urteile zu.

Man wird jedoch auch bemerken, daß das Identitätsprinzip selbst im Widerspruch zum Kontinuumsgesetz steht. Denn ersteres macht nur Sinn, wenn jeder Begriff etwas Identisches und von allem anderen Unterscheidbares bedeutet. Letzteres Prinzip (als „Gesetz“ bezeichnet) besagt, daß es keine begrifflichen Identitäten gibt, weil Begriffe kontinuierlich ineinander übergehen bzw. sich überlappen können. Dies zu bemerken wurde wohl bisher dadurch verhindert, daß man Prinzipien bzw. Axiome für von einander unabhängig hält, so daß man sie auf diesen Zusammenhang nie überprüft hat.

Leibniz erregte darüber hinaus mit seinem Prinzip vom „zureichenden Grunde“ (principium rationis sufficientis) Aufsehen. Es dient den Mathematikern und mathematischen Logikern als Postulat, bei allen Erklärungen von zureichenden Begründungen auszugehen und unbegründete Thesen niemals zu akzeptieren. Das hat sich als allgemeine Maxime im Wissenschaftsbetrieb bewährt und durchgesetzt. Es war daher auch nur in der Formulierung neu. Denn nicht nur in der Mathematik, sondern auch in der traditionellen Logik war es schon immer Praxis, Begründungen für Argumentationen zu liefern („logon didonai“). Doch ist das Prinzip des „zureichenden Grundes“ als logisches Axiom ebenso widersprüchlich wie die beiden anderen. Denn alle Begründungen und Ursachen führten stets auf

¹⁷⁵ Als Hauptbeispiele für diese „Koinzidenz“ nennt Leibniz die Begriffe Dreieck und Dreiseitiges: „So koinzidiert tatsächlich der Begriff des Dreiecks mit dem Begriff des Dreiseitigen“ / „notio trianguli coincidit in effectu notioni trilateri“, in: *Elementa calculi* / *Elemente eines Kalküls* (1679), in: G. W. Leibniz, *Philosophische Schriften* Band IV, S. 78f.

die sogenannten Letztbegründungen durch Grundsätze bzw. Axiome zurück, von denen sowohl in der Logik wie in der Mathematik angenommen wurde und noch wird, daß sie „grundsätzlich“ unbegründbar seien.¹⁷⁶

Ein weiteres Indiz für Dialektik in der mathematischen Logik tritt bei der Übernahme der Rechenarten in die Logik (Kalkülisierung) zutage. So, wie Descartes in seinen Gleichungen Summen, Differenzen, Multiplikationen und Potenzen nebst Wurzeln derselben sowie Quotienten benutzt hatte, um geometrische Längen „arithmetisch“ darzustellen, wollte Leibniz in seinen Definitionen die wissenschaftlichen Begriffe generell, vor allem aber die physikalischen, durch solche Rechenausdrücke darstellen.¹⁷⁷ Das ist heute in der mathematischen Logik gängige Praxis. Das Verfahren ist jedoch untauglich, sobald Merkmale (Intensionen) von Begriffen zu ihrer Definition herangezogen werden, wie das in der traditionellen aristotelischen Logik der Fall ist.

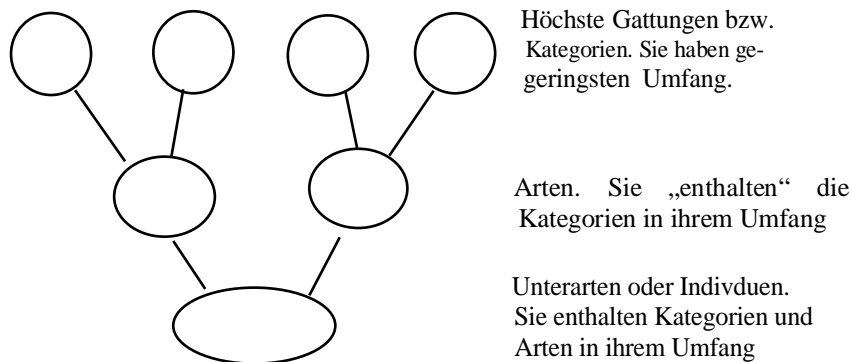
Zum Verständnis der leibnizschen extensionalen Logik muß man sich stets vor Augen halten, daß er „Begriffe“ nur als Umfänge behandelt und „berechnet“. Das hat zur Folge, daß sich die Allgemeinheit von Begriffen umgekehrt proportional zu ihren Umfängen verhält: Je allgemeiner ein Begriff, desto geringer sein Umfang, und je spezieller (oder konkreter) der Begriff, desto größer sein Umfang. Das ist das Gegenteil der traditionellen (und durch die Logik von Port-Royal von 1662 befestigten) Ansicht, daß mit der Allgemeinheit der Umfang eines Begriffs zunimmt, und daß speziellere Begriffe abnehmenden Umfang haben. Man beachte jedoch, daß Leibniz seine Beispielsbegriffe benennt. In diesem Fall benutzt er die Begriffszeichnungen zugleich als Merkmale der Begriffe

¹⁷⁶ Das Prinzip ist nicht auf logische Begründungen und auf Anwendungen in „kausalen“ Erklärungen beschränkt. Leibniz schreibt damit vielmehr die aristotelische Vier-Ursachenlehre fort. Das zeigt sich daran, daß er – gegen Francis Bacon und die Physiker – auch die Zweckursachen für alle moralischen und biologischen Sachverhalte in Anspruch nimmt. Ebenso die Formursachen als logische, und die materiellen Ursachen als ontologische Gründe. Das Wort „zureichend“ kann keine Beschränkung auf schon geprüfte und bewiesene Theoreme bedeuten (mit denen man sich in der Praxis oft begnügt), da Begründungen ohne prinzipiellen Rückgriff auf Axiome als unzureichend begründet gelten.

¹⁷⁷ In den „Elementa calculi“ von 1679, in: G. W. Leibniz, Philosophische Schriften Band IV, Schriften zur Logik und zur philosophischen Grundlegung von Mathematik und Naturwissenschaft, hgg. und übers. von H. Herring, Darmstadt 1992, S. 70-91, hat Leibniz Begriffsverbindungen durch Produkte und Divisionen in der Gestalt „ar“ bzw. „a / r“ zu formalisieren versucht. Aber er endet hier mit der Einsicht: „patet etiam quod non esse necesse ut subiectum per praedicatum vel praedicatum per subiectum dividi possit“. So wolle er sich später dieser Problematik erneut zuwenden. (S. 90 f.). Das hat er in Auseinandersetzung mit Decartes über den Kraftbegriff getan, als er dessen Kraftbegriff „m · v“ (Masse mal Geschwindigkeit) durch seine „lebendige Kraft“ „m · v²“ ersetzte. Vgl. „Kurzer Beweis eines merkwürdigen Irrtums des Descartes und anderer in bezug auf ein Naturgesetz, das auch in der Mechanik uneingeschränkt angewendet wird“ (Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii et aliorum, 1686) in: G. W. Leibniz, Philosophische Schriften Band IV, S. 215-225. – Was den Produktausdruck „ar“ betrifft, hat Leibniz zwar bemerkt, daß a und r in Rechnungen austauschbar sind ($a \cdot r = r \cdot a$), aber er hat nicht bemerkt, daß dies in logischen Ausdrücken nicht der Fall ist, wie die Ausdrücke „Gasthaus“ und „Hausgast“ zeigen. Auch dies ist ein wichtiger Hinweis auf den Unterschied zwischen mathematischer und traditioneller Logik in der Behandlung kombinierter Begriffe.

Verdeutlichen wir die extensionalen Verhältnisse nach Leibniz' Konzeption, und vergleichen wir sie mit der die Intensionen und Extensionen der Begriffe integrierenden klassisch-aristotelischen Vorstellung von den Begriffshierarchien in der Begriffspyramide.

Extensionales Begriffsschema der Leibnizschen Begriffsbildung

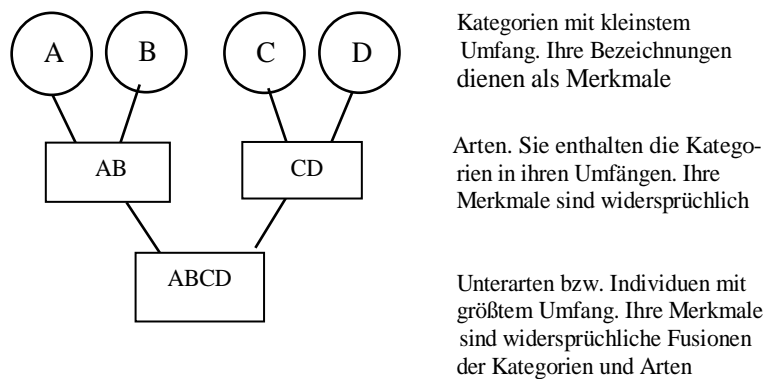


Die **Begriffsanalyse** geht bei Leibniz vom Individuum (oder einer Unterart) mit größerem Umfang aus und analysiert – nach oben aufsteigend – die allgemeineren Begriffe mit kleinerem Umfang, die in den unteren Begriffen „enthalten“ sind. Prädikationen solcher Begriffe in behauptenden Urteilen erweisen dann alle Urteile als „analytisch“, da die Prädikate nach Voraussetzung stets in den Subjektsbegriffen schon „enthalten“ sind.

Die **Begriffssynthese** kombiniert – von oben nach unten – jeweils „konkretere“ Begriffe aus „allgemeineren“ bis zu einzelnen Individuen. – Das Schema ist offensichtlich einer Familiengenealogie nachgebildet: Die Großeltern vererben ihre Eigenschaften an ihre Kinder, diese geben ihre Eigenschaften an das Enkelkind weiter. Jede Generation „enthält“ somit die Eigenschaften der vorigen Generation als „Durchschnitt“ (communicantia). Wittgenstein hat diese „dialektische“ Verschmelzung gegensätzlicher Familieneigenschaften als „Familienähnlichkeit“ beschrieben.

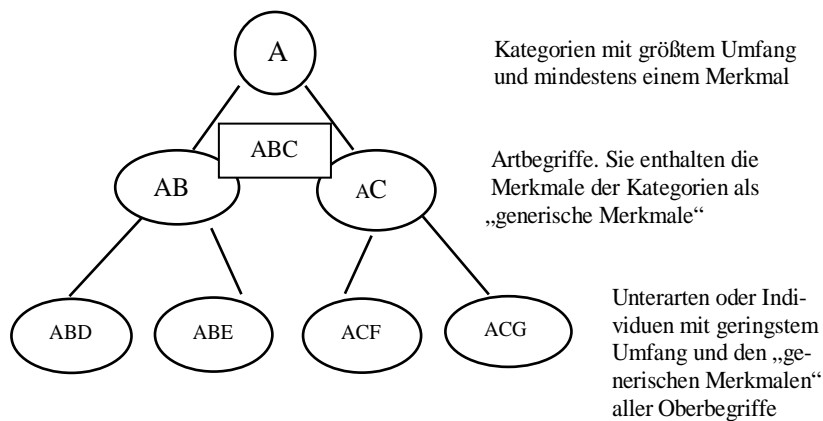
*Vergleich der Leibnizschen (oben) Begriffsbildung
mit der aristotelischen (unten).
Formalisierte Merkmale sind mittels Buchstaben in den
Extensionen dargestellt*

1. Leibnizens Begriffsschema als „porphyrianischer Baum“.



Die Bezeichnungen der einzelnen Begriffe treten an die Stelle von Intensionen der extensionalen Begriffe. Dadurch wird die Widersprüchlichkeit der abgeleiteten Unterbegriffe sichtbar.

2. Aristotelisches Begriffsschema als Begriffspyramide



Erläuterung: AB, CD und ABCD oben und ABC unten stellen widersprüchliche Begriffe dar, weil sie die im Negationsverhältnis zueinander stehenden spezifischen Differenzen der über ihnen stehenden Begriffe gemeinsam enthalten. Bei Leibniz handelt es sich um „Durchschnitte“ (communicantia). - Leibniz hat gelegentlich darüber spekuliert, die Primzahlen (mit einem Merkmal) als Kategorien zu behandeln, die Arten (mit zwei Merkmalen) in ungerade und gerade Zahlen einzuteilen, und die einzelnen natürlichen Zahlen (mit drei Merkmalen) als Individuen. Daß die Arten und Individuen als widersprüchlich zu denken sind, ergibt sich daraus, daß sie alle allgemeineren (höheren) Begriffe, die sich durch gegenseitige Negationen unterscheiden, zugleich enthalten.

Um die hier sichtbar gemachten Unterschiede besser zu verstehen, lohnt sich eine genauere Sicht auf den Gehalt der „Nicht uneleganten Abhandlung“.

Sie beginnt unmittelbar mit einer 1. *Definition* der „Substituierbarkeit“ von „übereinstimmenden“ Begriffen. Der berühmt gewordene Spruch lautet: „*Eadem sunt quorum unum potest substitui alteri salva veritate*“ / „Solche Begriffe sind *dieselben*, deren einer für den anderen ohne Wahrheitsverlust gesetzt werden kann“ (S. 156 f.). Der Text erläutert das anhand zweier „gegebenen Begriffe“ A und B, die „Bestandteil einer wahren Proposition“ sind, und deren Substitution zu einer anderen „ebenfalls wahren Proposition“ führt.

Die Übernahme der Substitution von der Mathematik in die Logik markiert die wesentliche Umgestaltung der klassischen Logik zur sog. mathematischen Logik. Denn darin lag der Anspruch und die Verheißung, man könne mittels dieser Logik die kompliziertesten Argumentationen durch iterierte Substitutionen auf einfachste Grundbegriffe herunterbrechen. Und das wurde und wird seither in allen Anwendungen der mathematischen Logik praktiziert. In der klassischen Logik gibt es jedoch keine Substitution von wohldefinierten Begriffen.

Die weiteren Definitionen führen neue mathematisch-logische Begriffe ein. Die 2. *Definition* definiert die „Verschiedenheit“ mittels der Ungleichung: „ $A \neq B$ oder $B \neq A$ bedeutet, daß A und B *verschieden* sind“.¹⁷⁸ Die 3. *Definition* definiert die Inklusion (contineri, inesse), und zwar von Oberbegriffen in unteren. Die 4. *Definition* führt den Begriff des Durchschnitts ein. Leibniz verwendet das Wort „Durchschnitt“ nicht, sondern nennt es „Gemeinsames enthaltend“ in zwei Begriffen (communicantia). Die 5. *Definition* bestimmt einen Begriff durch Subtraktion eines Teiles als „Rest“ (residuum). Die 6. *Definition* führt die Termini „konstituierend“

¹⁷⁸ Die Verschiedenheit von Begriffen wird in der 2. Definition also als Ungleichung notiert: „ $A \neq B$, vel $B \neq A$ significat A et B esse diversa“. Leibniz verwendet die ältere mathematische Schreibweise „ $A \text{ non } \infty B$ “ für „ $A \neq B$ “. Man erinnere sich, daß das Zeichen ∞ eigentlich ein um 90 Grad gedrehtes griechisches ϵ (= esti) bedeutet. Daran zeigt sich, daß Leibniz das Gleichheitszeichen als logische Kopula „ist“, und die Ungleichung als einen negierenden Satz (A ist nicht B) versteht. Vgl. Specimen S. 156 f. Man bemerke, daß Ungleichungen logisch negierte Äquivalenzen, d. h. ebenfalls Definitionen sind, wie die Beispiele „ $<$ “ und „ $>$ “ (= „kleiner als...“ und „größer als...“) in „Gleichungen“ mit diesen Zeichen zeigen.

und „konstituiert“ für die Begriffsbildung ein. Die 7. *Definition* definiert „ausdrückliche“ und „stillschweigende“ Additionen und Subtraktionen bei der „Konstitution“ von Begriffen. Die 8. *Definition* ist der „Compensatio“ (oder *constitutio*) und der „Destructio“ (Nullsetzung) gewidmet.

Nicht alle so definierten Begriffe sind in den Wortschatz der mathematischen Logik übernommen worden. Man bemerke jedoch, daß Leibniz hier grundsätzlich das traditionelle (falsche) Vorurteil befestigt, daß Gleichungen Behauptungen bzw. Aussagen (logische Urteile) mit Wahrheitswerten seien. Daraus ergibt sich schon in der 2. *Definition* der Fehler, daß Ungleichungen (negierte Gleichungen) falsche Behauptungen seien, während sie doch – ebenso wie Gleichungen – logische Äquivalenzen sind. Das zeigt sich z. B. an solchen Definitionen, die größere oder kleinere Zahlenwerte in der Gleichungsform „ $A = >$ oder $< B$ “ ausdrücken.

Gemäß der extensionalen Begriffsauffassung kann sich das in der 3. *Definition* genannte Enthaltensein nur auf Begriffsumfänge, keineswegs aber auf die Merkmale bzw. Intensionen von Begriffen beziehen. Es handelt sich um die Inklusion (des Umfangs) des Gattungsbegriffs in den Artbegriffen. Das hat Leibniz schon in den „*Elementa calculi*“ verdeutlicht.¹⁷⁹ Wobei er die „Schulphilosophen“ für ihre gänzlich „falsche Behauptung“ tadelt, der Begriff Metall „enthalte“ den Begriff des Goldes. Leibniz beweist zusätzlich in einem Scholion auf geometrische Weise, daß zwei Teile eines Ganzen größer sein können als das Ganze. Er erläutert das wiederum am Beispiel der „Überschneidung“ (*communicantia*) der beiden „Teile“ in einer Strecke. Zieht man sie auseinander, so sind sie zusammen länger bzw. größer als der Umfang des Ganzen. Dies steht im Gegensatz zum traditionell-logischen Verständnis des Inklusionsbegriffs sowie zur traditionellen Vorstellung vom Ganzen und seinen Teilen.

Bemerkenswert an der 4. *Definition* ist, daß Leibniz bei den „*Communicantia*“ nicht bemerkt, daß es sich um sogenannte Durchschnitte handelt. Insbesondere bemerkte er nicht, daß es sich beim Durchschnitt um den Grundtyp eines dialektischen Begriffs, eine *Contradictio in terminis* handelt. Dies wird freilich in den Zeichnungen sich überschneidender drei Kreise, die Leibniz selbst in seinen Manuskripten verwendet hat, und die

¹⁷⁹ „Zwei Termini, die ineinander enthalten sind, nicht aber koinzidieren, nennt man gemeinhin Gattung und Art. Diese unterscheiden sich, indem sie Begriffe oder Termini bilden (und so werden sie hier von mir betrachtet), wie Teil und Ganzes, derart, daß der Gattungsbegriff Teil und der Artbegriff das Ganze sei, da er nämlich aus dem Gattungsbegriff und der spezifischen Differenz gebildet ist. Zum Beispiel unterscheiden sich der Begriff des Goldes und der Begriff des Metalls wie Teil und Ganzes; denn im Begriff des Goldes ist der Begriff des Metalls und etwas anderes enthalten, z. B. der Begriff des schwersten der Metalle. Folglich ist der Begriff des Goldes umfangreicher als der Begriff des Metalls“. In: *Elementa calculi / Elemente eines Kalküls* (1679), S. 78f. – Das gegenteilige Verständnis des „Inseins“ (*in esse*) trat schon im scholastischen Universalienstreit zutage. Für die Platoniker war das Individuelle und Partikuläre *im* Allgemeinen enthalten, für die Aristoteliker umgekehrt das Allgemeine *im* Speziellen bzw. Individuellen. In Hinsicht auf das „Insein“ konnte sich Leibniz auf die Aristoteliker berufen.

durch Leonhard Euler popularisiert wurden, nicht sichtbar. Durchschnittsbegriffe enthalten die sich widersprechenden Eigenschaften (die spezifischen Differenzen) der *Communicantia* gemeinsam. So ist es Leibniz und der mathematischen Logik entgangen, daß z. B. der Wahrscheinlichkeitsbegriff ein Durchschnitt der Gegensatzbegriffe Wahrheit und Falschheit ist, auch daß der Möglichkeitsbegriff ein Durchschnitt der Begriffe Sein und Nichts ist, und nicht zuletzt auch, daß ein Differentialquotient der Durchschnitt der mathematischen Begriffe Null und eines beliebig kleinen (aber nicht quantifizierbaren!) Zahlbegriffs ist.

Seine Fruchtbarkeit in wissenschaftlichen Theorien hat der „Durchschnitt“ seither bewiesen. Daher wäre es falsch, die widersprüchlichen Begriffsarten, die als Durchschnitte gebildet werden, für „falsch“ zu halten. Sie sind oft schwierig zu handhaben, jedoch schon immer das Vehikel vieler heuristischer Forschungskonzepte und praktischer Realisierungen in allen Anwendungen gewesen.¹⁸⁰ Der Durchschnittsbegriff dürfte überdies geeignet sein, die in der Wissenschaftslogik noch immer als rätselhaft erscheinenden Dispositionsbegriffe dialektisch zu erklären, die aus konträren Gegensatzbegriffen verschmolzen sind (z. B. enthält der Dispositionsbegriff „Schmelzbarkeit“ die konträren Begriffe des Festen und des Flüssigen zugleich. Er besitzt aber kein beobachtbares Merkmal des Festen oder des Flüssigen).

Die 5. *Definition* führt die Rechenart der Subtraktion in diese Logik ein, die es in der klassischen Logik nicht gibt. Sie ermöglicht es, Begriffe zu „vernichten“. Dadurch wird auch das „Nichts“ (die arithmetische Null) ein Gegenstand logischer Operationen. Evident ist diese Definition die Matrix der späteren mengentheoretischen „leeren Begriffen mit Null-Extension“ geworden. Diese sind jedoch logisch widersprüchlich, denn Begriffe ohne Umfang sind Begriffe, die keine Begriffe sind.

Die 6. *Definition* wiederholt in neuen Wendungen, daß Begriffe aus anderen Begriffen zusammengesetzt („konstituiert“) werden. Leibniz bemüht sich hier, die „Bestimmung“ der Zahlenwerte von Unbekannten als substituierbare Lösungen von Gleichungen begrifflich abzubilden.

¹⁸⁰ Die heuristische Fruchtbarkeit dieser widersprüchlichen Durchschnittsbegriffe ist manifest. Leibniz hat das selbst schon bemerkt, indem er durch solche Begriffe die „Lücken“ in der Natur auszufüllen empfiehlt. So etwa durch den Begriff „Zoophyten“ („Pflanztier“, nach Buddeus) die Lücke zwischen Pflanzen und Tieren als Arten des Lebendigen. Vgl. seinen Brief an Varignon von 1702, in: G. W. Leibniz, Philosophische Schriften Band IV, S.264 f. In den Korallen hat man solche Pflanzentiere später gefunden, heute werden derartige Lücken technisch durch Genverschmelzung von bisher unterschiedenen Arten ausgefüllt. Insgesamt handelt es sich – wie schon beim antiken „Pegasus“ – um „Ideale für kreative Forschung und Entwicklung“. Sind sie erfolgreich, so sind die Befunde und Realisierungen allerdings als Unterarten von Artbegriffen einzuordnen. Sie verlieren dadurch ihren widersprüchlichen Charakter. Z. B. ist die hybride „Kartoffeltomate“ als kartoffelartige Tomatenpflanze“ oder als „tomatenartige Kartoffelpflanze“ taxonomisch einzuordnen.

Darauf trifft die erwähnte Nichtumkehrbarkeit zu. Von logischen Äquivalenzen gilt sie allerdings nicht.

Die 7. *Definition* schlägt vor, in Analogie zur arithmetischen Subtraktion jenseits der Null bei logischen Subtraktionen sich ergebende negative Begriffe „stillschweigend“ als positive Begriffe zu behandeln, sie aber als „Nullwerte“ zu formalisieren. Das erinnert an das Verfahren der Bankiers im Umgang mit Krediten. Nicht einzutreibende Kredite werden „auf Null abgeschrieben“, aber ihr Umfang wird „in roten Zahlen“ notiert und so (evtl. für spätere Aktivierung) stillschweigend als positives Vermögen der Bank in Erinnerung behalten.

Die 8. *Definition* ist der „Compensatio“ (oder *constitutio*) und der „Destructio“ (Nullsetzung) gewidmet. Sie liegt vor, „wenn der gleiche Begriff dem gleichen Begriff hinzugefügt oder von ihm abgezogen wird. *Destruction* liegt vor, wenn ein Begriff wegen der Kompensation aufgegeben wird, so daß man ihn nicht weiter ausdrückt und statt $M - M$ ‚Nichts‘ gesetzt wird“. In der traditionellen Logik kann jedoch ein Begriff niemals (anders als die damit gemeinten Gegenstände) „mit sich selbst genommen“, also vermehrt werden. Ebenso wenig läßt sich ein Begriff von sich selbst „abziehen“. Die Anerkennung der Null als Zahl in der zeitgenössischen Mathematik bewog Leibniz dazu, Nullextensionen für den „wissenschaftlichen Begriff“ des metaphysischen Nichts zu halten.

Von den anschließenden *zwei Axiomen* sollte man erwarten, daß hier etwas über die bekannten logischen Prinzipien des Aristoteles oder die mathematischen Axiome des Euklid und das Verhältnis der neuen Logik dazu ausgesagt wird. Dies umso mehr, als Leibniz durch sein vorn genanntes Prinzip der Identität des Ununterscheidbaren, das „Gesetz des Kontinuums“ und den „Satz vom zureichenden Grunde“ diese Erwartung nahelegt. Seine Axiome dekretieren jedoch nur, daß in der neuen Logik nur die Substitution von Begriffen und die beiden Rechenarten der Addition und der Subtraktion anzuwenden seien. Das wird an einigen Formeln mittels Buchstaben und ihrer Verknüpfung durch das Gleichheitszeichen sowie das mathematische Plus- und Minuszeichen demonstriert.

Das wohl verblüffende Ergebnis ist jedoch, daß in dieser neuen Logik anders „gerechnet“ wird als in der Arithmetik. Deshalb ist das „Rechnen mit Begriffen“ in der mathematischen Logik ein irreführender Ausdruck.

Das 1. *Axiom* behauptet in offensichtlichem Widerspruch zur 8. *Definition* und auch zur mathematischen Summenbildung, daß die „Addition eines Begriffes mit sich selbst“ keinen anderen Begriff konstituiert, sondern mit dem Ausgangsbegriff gleich sei. Das Beispiel im beigefügten Scholium soll das erläutern: Bei Münzen oder Zahlen gelte „ $2 + 2 = 4$ “, weil die einzelnen Münzen bzw. Zahlen unterscheidbar verschieden seien. Bei Begriffen gelte die logische Summation $A + A = A$.

Das 2. *Axiom* dekretiert: „Wenn derselbe Begriff hinzugefügt und abgezogen wird, stimmt, was immer daraus in einem anderen bestimmt wird,

mit Nichts überein, d. h., A (wie oft es auch immer in der Bestimmung eines Dinges hinzugefügt wird) – A (wie oft es auch immer von demselben Ding abgezogen wird = N (Nichts)“. Kurz gesagt: beliebig (gleich)häufiges Addieren und Subtrahieren von Begriffen mit und von sich selbst führt zu „Nichts“. Ein inhaltliches Beispiel für dieses logische Prozedere zu suchen dürfte allerdings auch zu Nichts führen.

Es folgen noch *dreizehn Theoreme*, also aus den Definitionen und Axiomen ableitbare Sätze über Relationen zwischen Begriffen, speziell über Schlußbildungen. Sie beanspruchen, die „Gesetze“ der extensionalen Syllogistik darzustellen. Das Neue daran ist, daß Leibniz die Gültigkeit bzw. die Wahrheit einiger traditioneller Schlußformen (über die Anzahl der „gültigen Schlüsse“ äußert er sich an dieser Stelle nicht) ausschließlich mittels des Enthaltenseins oder Nichtenthaltenseins der in den Schlüssen vorkommenden Begriffe beweisen will. Das Muster für diese Vorgehensweise sind einige euklidische Theoreme über Summen und Differenzbildungen in Gleichungen.¹⁸¹

Schon das *1. Theorem* ist aus Euklids Grundsätzen übernommen. Dort lautet der 1. Satz: „Was einem und demselben gleich ist, ist einander gleich“. Bei Leibniz wird es durch einen vermeintlichen Syllogismus in der ersten Figur (Barbara) bewiesen. Das 1. Theorem lautet fast wörtlich wie bei Euklid: „Begriffe, die einem dritten gleich sind, sind auch untereinander gleich“. Die leibnizsche Formalisierung und der Beweis dafür ist: „Wenn $A = B$ und $B = C$, wird $A = C$ sein. Denn wenn in der Proposition $A = B$ (die nach der Hypothese wahr ist) C an die Stelle von B gesetzt wird (was man nach Definition 1 tun darf, da nach der Hypothese $B = C$ ist, ergibt sich $A = C$. Q. e. d.“. Hier verstößt Leibniz gegen die Grundregel der Syllogistik, die für diese Begriffe im Modus Barbara nach ihrer

¹⁸¹ In den Neuen Abhandlungen über den menschlichen Verstand / *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (1765), IV Buch S. 542 ff. geht Leibniz näher auf die Syllogismen ein. Er will die Zahl der gültigen Modi in Barbara und Celarent von vier auf sechs erhöhen, indem er auch die Subalternationen als gültige Modi einführt. Insgesamt erhält er die Zahl 26 gültiger Modi (gegenüber den 14 traditionell gültigen Modi). Seine Innovationen beruhen 1. auf der (in der traditionellen Logik unzulässigen) „Gleichsetzung“ aller drei Begriffe in den positiven Sätzen des Syllogismus. 2. in der Verkennung des logischen Status der Subalternationen. Diese sind (auch schon bei Aristoteles) keine Behauptungssätze, sondern Begriffsdefinitionen. Das erkennt man daran, daß sie stets zugleich positiv und verneinend auftreten: Wenn *einige* A B sind, dann müssen *einige* (andere) A nicht-B sein. Als Behauptungssätze würden diese sogenannten partikulären Urteile im Widerspruch zueinander stehen und dennoch beide als „wahr“ gelten. Leibniz „beweist“: „Jedes [= alle] A ist [sind] C, folglich Einiges A ist C [dann auch: einige A sind nicht-C!], ebenso: Kein A ist C, folglich Einige A sind nicht C“. Beweis: „Jedes A ist C, Einige A sind A, folglich Einige A sind C; ebenso, Einige A sind A, folglich Einige A sind nicht C“. Vgl. *Neue Abhandlungen / Nouveaux Essais*, hg. und übers. von W. von Engelhard und H. H. Holz, in: Leibniz, *Phil. Schriften* Band III/2, Darmstadt 1961, S. 553.

Abstraktionshöhe unterscheidbare (wie in einer „Leiter“), nicht aber identische Begriffe erfordert.¹⁸² Das 4. Theorem formuliert denselben Sachverhalt in der Terminologie des „Enthaltenseins“.

Das 2. *Theorem* lautet: „Wenn von zwei Begriffen, die untereinander gleich sind, einer von einem dritten verschieden ist, wird auch der andere von diesem verschieden sein.“ Dieses Theorem versteht sich als Beschreibung eines Syllogismus in zweiten aristotelischen Figur (wie im „Riß“) und beruht auf derselben falschen Voraussetzung der Identität einer Gattung mit einem ihrer Artbegriffe.

Das 3. *Theorem* ist nach Euklids 2. Grundsatz „Gleiches Gleichem zugesetzt, bringt Gleiches“ so formuliert: „Wenn Übereinstimmendes demselben Begriff hinzugefügt wird, ergibt sich Übereinstimmendes“. Euklids 2. Grundsatz ist am Beispiel einer geeichten Balkenwaage ad oculos demonstrierbar, wo sich der Gleichgewichtszustand bei zusätzlicher Belastung beider Hebelarme durch gleiche Gewichte nicht verändert. Aber es handelt sich bei dieser Veränderung des Gleichgewichts um drei verschiedene Gleichheiten, die sich logisch genau unterscheiden lassen. Leibniz „beweist“ das Theorem auf Grund der (fragwürdigen) Gleichsetzung „ $A = B$ “ und der Addition von C auf jeder Seite der Gleichung, was „ $A + C = B + C$ “ ergibt. Ein logisches Beispiel läßt sich für diese Additionen nicht finden.

Die restlichen Theoreme sind Thesen über das Enthaltensein und Nicht-Enthaltensein sowie die Substitution von „Begriffen“, die dann ebenso in Buchstabenadditionen und Subtraktionen formalisiert und „bewiesen“ werden. Überall ist Leibniz bemüht, die arithmetischen Umgestaltungen von Gleichungen in seiner Terminologie nachzuahmen. Diesem Verständnis der leibnizschen extensionalen Logik kommt immer wieder das traditionelle Verständnis von Begriffen als auf Extensionen bezogene Intensionenkomplexen gleichsam in die Quere, das Leibniz genau kannte und von dem er an anderen Stellen seines Werkes ausführlich gehandelt hat¹⁸³

Der wichtigste und folgenreichste Ertrag der Leibnizschen Version des *Mos geometricus* war gewiß die mathematische Logik. Und in dieser neuen Logik war für die Metaphysik am wichtigsten und folgenreichsten

¹⁸² Zur Begriffsstruktur der aristotelischen Syllogismen und die Relationen der darin vorkommenden Begriffe in der „Leiter,“ im „Riß“ und in der „Spitze“ vgl. L. Geldsetzer, *Logik*, Aalen 1987, S. 291; ders., *Graphs for Concepts*, in: *Internet der HHU, Duesseldorf* 2013.

¹⁸³ Das Referenzwerk für die traditionelle aristotelische Logik ist für Leibniz des Joachim Jungius' „*Logica Hamburgensis*“, Hamburg 1638, neu hg. von R. W. Meyer, Hamburg 1957. Über Jungius sagt Leibniz in seinen „Anfangsgründen einer allgemeinen Charakteristik“ von 1677, in: G. W. Leibniz, *Philosophische Schriften* Band IV, S. 49: „Joachim Jungius aus Lübeck, der freilich selbst in Deutschland nur wenig bekannt ist, ist ein Mann von solcher Urteilskraft und von so umfassendem Geist, daß man von ihm wie keinem anderen, Descartes selbst nicht ausgenommen, eine grundlegende Erneuerung der Wissenschaft hätte zutrauen dürfen, wäre dieser Mann nur erkannt und unterstützt worden.“

seine Theorie der „communicantia“, d. h. der Teilhabe eines Begriffs an zwei anderen Begriffen, deren spezifische Differenzen sich gegenseitig negieren. Das wurde vorne als Durchschnitts-Begriff bezeichnet. Und es bedeutet, daß Leibniz damit die bislang uneingestandene Dialektik des mathematischen Denkens in die Logik übernahm. Was Nikolaus von Kues von der „Coincidentia“ der extremsten Gegensätze als höchste Vernunftleistung im Erfassen sowohl des Gottesbegriffs wie der geometrischen „Übereinstimmung“ und Substitution ihrer extremalen Unendlichkeiten behauptete und bewies, das übernahm Leibniz in seine Begriffslogik als kreative Dimension der Forschung: das Schließen der Lücken zwischen den tradierten Begriffen durch Bildung begrifflicher Koinzidenzen.

Für die Mathematik mündete das in die Erfindung der Differential- und Integralrechnung als neuer Methoden. Das Differential schloß die Lücke zwischen der Null und der traditionellen Zahleinheit in Gestalt einer Proportion (Quotient) beider. Der „Differentialquotient“ brachte ein „Gemeinsames“ von „nicht quantifizierbarer“ (!) Zahleneinheit und Null auf den Begriff. Er wurde zu einem der wichtigsten Rechenausdrücke – und zugleich war und blieb er eine nicht durch Zahlen darstellbare Denkform. Ebenso der Integralbegriff. Er wurde als summierende Rechenart eingeführt, obwohl die summierte Integralsumme nicht errechenbar ist, sondern – immer noch wie bei Archimedes – aus Tabellen empirischer Erfahrungswerte entnommen werden muß. Das Integral füllt die Lücke zwischen dem Begriff der addierbaren Summenfaktoren und den nicht addierbaren Faktoren, die aus Differentialquotienten bestehen.

Für die Metaphysik wurde diese Bildung dialektischer Begriffe bei Leibniz ebenso fruchtbar. Das zeigen seine neuen Termini, die nachmals heftig diskutiert wurden.

Schon der Titelbegriff seines Hauptwerkes, der zugleich seine Metaphysik bezeichnet, „*Monadologie*“ (verfaßt in Französisch 1714, dt. Erstausgabe Frankfurt-Leipzig 1720), ist nur von daher verständlich. Der Monadenbegriff stammt von Euklid und bezeichnete die „Einheit“ der Zahlen. Es blieb lange umstritten, ob diese Einheit die erste Zahl „1“ oder das Wesen „aller Zahlen“ zum Ausdruck bringen sollte, wie es sich auch in den besonderen griechischen und lateinischen Bezeichnungen für Zahlgruppen (die Zehn, die Hundert, die Tausend, die Zehntausend usw. als „Einheiten“) im Dezimalsystem darstellt. Tatsächlich bedeutete Monas die „Einheit von allem“ und zugleich jede „einzelne Einheit“ in der Einheit eines Ganzen. Plotin hat die „Monade“ als diese Vermittlung von Allem und jedem Einzelnen benutzt und der neuplatonischen Metaphysik insgesamt zugrunde gelegt. Bei Leibniz blieb der Monadenbegriff in dieser Funktion: Jedes Einzelne vom untersten Element bis zum Gottesbegriff ist „Monade“ und enthält zugleich „alles in der Welt“.

Auch der Begriff der „*prästabilierten Harmonie*“ ist so gebildet. Er hat am meisten Aufmerksamkeit unter den Zeitgenossen erregt, weil er den

Gegensatz zwischen Geist und Natur bzw. Seele und Körper durch einen „Durchschnittsbegriff“ vermittelte. Prästabilisiert – d. h. in der Schöpfung selbst unterschieden und getrennt - sind Seele und Körper; ihre Harmonie hebt die Trennung zugleich auf und bringt das Anteilige beider in eine begriffliche Einheit.

Die „*Fensterlosigkeit*“ der Monaden isoliert jede von ihnen gegenüber allen anderen. Und doch besitzt jede Monade auf ihre jeweilige Weise eine Erkenntnis vom Bestand und der Eigenart aller anderen Monaden. Diese Einheit des Verschiedenen wird bei Leibniz im spezifischen perzeptiven und apperzeptiven Bewußtseinsbegriff gefaßt. Daß dieses Bewußtsein obendrein „sich selbst enthält“ (intellectus ipse), wie Leibniz gegen Locke hervorhebt, ist schon paradox. Daß es auch seiner selbst (wie im Tiefschlaf) oder bei gewissen Sinneseindrücken (den „*petits perceptions*“) nicht bewußt sein kann, ist ebenso paradox, und doch wurde es Ausgangspunkt aller späteren Reflexionsanalysen des Bewußtseins und des Unbewußten.

Die Einheit von Handeln und Erkennen wird nach gleichem Muster auf den Begriff des „*dynamischen Wesens*“ der Substanzen („être capable d'action“) gebracht. Denn die Erkenntnisbildung ist zugleich das wichtigste Handeln der Monade. Da die Monaden für Leibniz individuelle Substanzen als „geistige Atome“ sind, ist auch die göttliche „Zentralmonade“ eine einzelne Substanz. Und da alle einzelnen Substanzen aus der „lebendigen Kraft“ der Zentralmonade „effulgurieren“, bezeichnet der Substanzbegriff (mit Spinoza) sowohl das Ganze wie (mit Aristoteles) jedes Einzelne.

Auch der altherwürdige aristotelische Begriff der *Möglichkeit* (dynamis, potentia) wird für Leibniz zum dialektischen Vermittlungs- und Durchschnittsbegriff zwischen Sein und Nichts. Und dies nicht ohne Zusammenhang mit seinen mathematischen Überlegungen zum Verhältnis von Zahlquantitäten und Nullbegriff, durch den Leibniz den metaphysischen Nichts-Begriff mathematisch beglaubigte. Zwischen dem Seins- und dem Nichtsbegriff steht der Begriff der Möglichkeit als dasjenige, was an beidem teilhat, indem es zugleich „ist“ (als Gedanke) und „nicht ist“ (als Wirkliches). Auch hier unterstellt Leibniz, daß das Mögliche dasjenige sei, was „widerspruchslos denkbar“ sei, während es logisch nur als widersprüchliche Vereinigung des Wirklichen und Unwirklichen denkbar ist.

Das spricht eigentlich dafür, daß es nur jeweils eine wirkliche und eine mögliche Welt geben könnte, von denen das Nichts als die Welt des „Unwirklichen“ und zugleich „Unmöglichen“ abgrenzbar sei. Für die These, daß es viele oder gar unendlich viele mögliche Welten geben könnte (die auf Epikur zurückgeht und vom Kusaner wieder aufgenommen wurde), mochte Leibniz bei seinen fürstlichen und gelehrten Bewunderern darauf

rechnen, daß sie die „Utopien“ von Campanella, Thomas Morus und Francis Bacon kannten, die ja verschiedene „mögliche“ Staats- und gesellschaftliche Welten (mondes) entworfen hatten. Die ebenso merkwürdige These, daß aus diesen möglichen Welten eine Auswahl zu treffen sei, war für Herrscher und Politiker gewiß interessant und schmeichelhaft und für handelskluge Kaufleute pure Gewohnheit. Für letztere war der „bestmögliche“ Handel ihr entscheidender Lebenszweck und jeder wußte, daß auch das beste Geschäft mit Unzuträglichem belastet war.

Deshalb war auch das „Theodizeeproblem“, das seit dem alttestamentlichen Hiob Juden und Christen beschäftigt hatte, nur eine Gelegenheit, den Mos geometricus als Lösungsmethode vorzuführen. Denn sie verhielß, nunmehr auch das Maximum des Guten mit dem „kompossiblen“ Minimum an Übel zu berechnen. Und das haben später Jeremy Bentham und J. St. Mill in ihren utilitaristischen Glücks- und Elendsberechnungen für die gesellschaftsplanenden Gesetzgebungen in Angriff genommen.

Auch der *Entwicklungsbegriff* (evolutio), der, obwohl schwer verständlich, heute in aller Munde ist, erweist sich als dialektischer Durchschnittsbegriff, nämlich der zeitlichen Dimensionen. Das lateinische Wort erinnert noch an die Erfahrungen im Umgang mit den Buchrollen, die zum Lesen „aufgewickelt“ wurden. Was man schon gelesen hat, kennt man, und es wird nach dem Lesen wieder eingewickelt; was man gerade liest, belehrt uns, und was noch unaufgerollt ist, ist noch unbekannt, aber der ganze Inhalt der Rolle steht schon fest.

Für Leibniz und die Zeitgenossen war alles Vergangene dasjenige Wirkliche, das in der Geschichtsschreibung als „Faktenkunde“ beschrieben wurde. Diese „historische Realität“ war, wie er meinte, von der Zentralmonade schon in der Schöpfung in all ihren Entfaltungen „präformiert“. Das Wort ist wohl Leibnizens Übersetzung von „Entelechie“, der aristotelischen Bezeichnung für das Enthaltensein des Ziels und Zweckes in den sich bewegenden und verändernden Dingen. Deshalb nennt Leibniz die Monaden selbst auch Entelechien. Und sein Rückgriff auf diesen alten Begriff war die Folge der damals von Leeuwenhoek und Swammerdam verbreiteten mikroskopischen Beobachtung von Mikroorganismen im Wasser. Leibniz schloß daraus, daß auch schon in den menschlichen Samenzellen die nächste Generation und alle folgenden „vorgeprägt“ vorhanden seien. Jede Monade ist deshalb von ihrer Vergangenheit präformiert und zugleich „mit ihrer Zukunft schwanger“. Ihr jeweiliger „Entwicklungszustand“ ist also die Einheit beider Dimensionen. Deshalb ist für Leibniz ebenso wie für Spinoza die Zukunft nach dem ehernen Gesetz der Notwendigkeit (fatum) präformiert, zugleich ist sie – dialektisch – auch das Produkt der Willensfreiheit.

Es ist nicht verwunderlich, daß sich auch in dreihundert Jahren nach Leibniz niemand gefunden hat, der diesem anerkannt „großen Philoso-

phen“ ein Lexikon seiner philosophischen Begriffe hat verfassen wollen.¹⁸⁴ Gewiß liegt es nicht daran, daß auch sein ungeheures hinterlassenes Schriftgut bisher nicht vollständig veröffentlicht worden ist. Jeder, der sich in diesem Genre hätte versuchen wollen, wäre alsbald über die Widersprüche und Paradoxien in den Begriffen und Thesen in diesem Werk geradezu gestolpert. Und er wäre dann gezwungen gewesen ein Urteil darüber abzugeben, welche Sinnnuance in seinen Begriffen der eigentliche Sinn und welcher Behauptungsanteil in seinen Aussagen der wahre (widerspruchsfreie) Gehalt, und was deshalb daran falsch sein mußte.

Sind nun schon die Hauptbegriffe von Leibniz nur dialektisch zu verstehen, so erst recht die Metaphern und Modelle, mit denen er seine Monadenlehre den fürstlichen Gönnern und den Laien plausibel zu machen versuchte. Sie trafen regelmäßig auf das wohlwollende hermeneutische Vorurteil, daß sich nur durch sie das Tiefgründige und Schwierige in irgendeiner Weise verständlich machen lasse.

Die wohl am häufigsten genannte Metapher sowohl bei Leibniz selbst wie seinen Interpreten dürfte die von der „*Monade als Spiegel der Welt*“ sein. Spiegel sind bekanntlich ein beliebter Ersatz für Fenster, durch die man die Außenwelt sieht. Da seine Monaden „fensterlos“ sein sollen, hat er die Fenster durch Spiegel ersetzt, in denen man nun die nicht sichtbare Außenwelt als Innenwelt sehen kann. Das ist gewiß ein hübscher und suggestiver Einfall. Aber Leibniz unterschlägt, daß Spiegel nur dasjenige „in sich“ bzw. „hinter sich“ sehen lassen, was „vor ihnen“ steht. Sie täuschen in doppelter Hinsicht, indem sie alles vor ihnen als hinter ihnen und zusätzlich seitenverkehrt darbieten. Spiegel sind selbst Modelle der Verkehrung des Wahren (Vorliegenden) ins Falsche, das als das Wahre erscheint.

Daß die „*Schwangerschaft*“ als zeitliches Element der Evolution eine recht suggestive Metapher ist, erkennt man schon daran, daß sie seither fast zu einem geflügelten Wort der Prognostiker geworden ist. Sie bringt gewissermaßen alle Ergebnisse der historischen Forschung als Präformationen der Gegenwart und ebenso alle Bestrebungen auf wissenschaftliche Prognosen der Zukunft auf den „evolutionären“ Punkt. Und doch beruht sie auf einem Fehlschluß von Leibniz aus mikroskopischen Beobachtungen der Biologen und perenniert so einen wissenschaftlichen Irrtum in den Evolutionstheorien.

Nennen wir als letztes Beispiel auch das *Uhrengleichnis*, mit dem die obenerwähnte prästabilisierte Harmonie so eindrücklich plausibilisiert wird. Noch immer dient sie als Widerlegung der cartesischen und okkasionalistischen Theorien vom Verhältnis von Leib und Seele, obwohl Leibniz

¹⁸⁴ Das gilt aus den genannten Gründen auch für Spinoza und Descartes. Nur zu Descartes gibt es einen „Index scolastico-cartesien“ von Etienne Gilson, Paris 1913, der die Hauptbegriffe des Descartes registriert und mit scholastischen Äquivalenten konfrontiert.

damit nur deren „Uhrenmodelle“ verbessert hat. Die Metapher setzt ja voraus, daß Seele und Leib selbständige und unterscheidbare Substanzen sind, was Leibniz gerade bestritten hat. Hätte er seine eigene Meinung dazu offenlegen wollen, so hätte er eher von einer einzigen „geistigen“ Uhr mit einem einzigen Uhrwerk und zwei Zifferblättern sprechen müssen. Doch das war auch die Position, die man Spinoza zuschreiben könnte, den Leibniz jedoch als gottlosen Materialisten ablehnte.

Wir haben uns dem *Mos geometricus* bei seinen prominentesten Vertretern so ausführlich gewidmet, um vor allem auf die Folgen dieses methodologischen Paradigmawechsels für die weitere Entwicklung der Metaphysik vorzubereiten, die später zu betrachten sein wird. Der kritische Maßstab der klassischen Logik (und einiger Vorschläge zu ihrer Verbesserung), der dazu benutzt wurde, wird heute im Zeichen der herrschenden mathematischen Logik kaum angelegt. Das kann man an den einschlägigen Veröffentlichungen zum Thema leicht erkennen.¹⁸⁵

Wie will man aber erklären, daß gerade die hier behandelten berühmten Vertreter der großen metaphysischen Systeme des 17. Jahrhunderts so unterschiedliche, ja gegensätzliche Interpretationen und Nachfolge gefunden haben. Für alle gilt ja, daß sich jede Gestalt des neuzeitlichen metaphysischen Idealismus und ebenso jeder metaphysische Realismus gleichermaßen auf Descartes, Spinoza und Leibniz als ihre neueren Gründerväter berufen. Und dies stets unter Hinweis auf ihre „logischen Systeme“. Man sollte doch beim Stande der modernen Methodologien erwarten, daß sich zumindest eindeutig entscheiden lasse, ob die „nach Prinzipien geordneten Systeme der Erkenntnis“ dieser Philosophen idealistische oder realistische Systeme sind.

Die Situation erklärt sich dadurch, daß viele im Stil des *Mos geometricus* definierten Begriffe und die damit gebildeten Thesen diese Widersprüche selbst schon enthalten. Das erkennt man aber erst, wenn man einsieht, daß der Satz Widerspruch (der sich auch aus der Verwendung widersprüchlicher Subjekte oder Prädikate in Urteilen ergeben kann), stets eine falsche mit einer wahren Behauptung verknüpft, wie es jedes inhaltliche Beispiel zeigt. Und weil das so ist, ergeben sich aus widersprüchlichen Sätzen sowohl falsche als auch wahre Folgerungen. Die logische Form eines widersprüchlichen Satzes gibt jedoch nicht zu erkennen, welcher Satzteil der falsche und welcher der wahre ist. In den Interpretationen jedoch tritt stets zutage, was der Interpret für falsch und was er

¹⁸⁵ Vgl. Hermann Schüling, *Die Geschichte der axiomatischen Methode im 16. Und beginnenden 17. Jahrhundert*, Hildesheim-New York 1968; Hans Werner Arndt, *Methodo scientifica pertractatum. Mos geometricus und Kalkülbegriff in der philosophischen Theorienbildung des 17. Jahrhunderts*, Berlin-New York 1971.

für wahr hält, weil es mit seinen eigenen Überzeugungen entweder übereinstimmt oder nicht übereinstimmt.

Das hat wohl auch Otto Willmann in seiner monumentalen „Geschichte des Idealismus“ erspürt, als er die auf den Mos geometricus gegründeten Systeme von Descartes, Spinoza und Leibniz als „unechte Idealismen“ kritisierte.¹⁸⁶ Was ja bedeutet, daß diese Systeme seiner neuthomistischen Meinung nach als Idealismen auftraten ohne es zu sein. Was sie tatsächlich waren, ergab sich aus dem, was sie von den zeitgenössischen echten idealistischen Systemen in der augustinisch-neuplatonischen Tradition und den echten Realismen der aristotelischen, stoischen und epikureischen Tradition übernahmen und dialektisch miteinander verschmolzen.

Bei allen drei Vertretern des Mos geometricus war das einigende Band jenseits aller kritischen und oft polemischen Auseinandersetzungen mit ihren realistischen und idealistischen Gegnern ihr unerschütterlicher Gottesglaube. Und dieser gründete sich auf ihr Vertrauen auf die neue mathematische Logik und deren Anwendung in der Naturforschung. Die „Theologia naturalis“ war die einzige damals offenstehende Alternative zur philologisch-metaphysischen Auslegung der heiligen Schriften, die noch überall in den theologischen Fakultäten herrschte. Man hat in der Philosophiegeschichtsschreibung weithin vergessen, daß auch schon die Kirchenväter neben der Offenbarung Gottes durch das Wort stets die Erforschung der Spuren Gottes im „Buch der Natur“, das in mathematischen Buchstaben und Zeichen geschrieben sein sollte, als Gottesdienst hochgeschätzt und den Gläubigen als Weg zum Gotte empfohlen hatten. Daran erinnerte nur noch das Wort „Mos“ in der Bezeichnung der geometrischen Methode. Aber es wurde ein Ausgang zur mathematischen Natur- und Technikmetaphysik, die seither als „Aufklärung“ die traditionelle „Theologia biblica“ im öffentlichen Bewußtsein ersetzt hat.

Stand: 1. 8. 2018

Fortsetzung folgt

¹⁸⁶ O. Willmann, Geschichte des Idealismus in 3 Bänden, 2. Aufl. Braunschweig 1907, 3. Band Kap XIV. „Der unechte Idealismus, S. 207 – 318.

