

DC6.4.1. Fragen der zeitgenössischen Ontologie.
Band 1 S. 1 bis 200. 1986/1987
Hoger Instituut v. Opvoedkunde Antwerpen

Teil I. -- Historische Einführung.

I.A - Die drei wichtigsten ontologischen Positionen in der Antike.

Einleitende Bemerkung.

‘Ontologie’ oder Theorie der Wirklichkeit als Wirklichkeit (man sagt, in Anlehnung an Parmenides von Elea (-540/-475), der als Begründer der Ontologie gilt, auch “Theorie des Sei(n)s als Sein(e)”,-- so lautet das Lemma (Ausgangsgedanke oder ‘Gestalt’), mit dem wir diesen Kurs beginnen. Er ist als eine lange Analyse (Überprüfung) dieser ursprünglichen Idee konzipiert.

I.A.(I). -- Die nominalistische Ontologie (1/7)

Der “Nominalismus” kann kurz definiert werden als die Theorie der Wirklichkeit, die alle Dinge von den “onomata”, den Namen, mit denen wir die Dinge bezeichnen, her angeht. Wir können dies als denotativen Ansatz bezeichnen. Unter Denotation versteht man die Bezeichnung eines oder mehrerer Dinge mit Hilfe eines Zeichens (Denkzeichen, Sprechzeichen, Schreibzeichen). - Man kann dies mit der Anzahl der Elemente vergleichen, die gemeinsame Merkmale aufweisen und daher durch das Wort, das diese gemeinsamen Merkmale ausdrückt, zusammengefasst werden können.

In der klassischen Begriffstheorie wird dies als Geltungsbereich eines Begriffs (der im Wesentlichen einen Inhalt hat) bezeichnet, was bedeutet, dass der Nominalismus im Wesentlichen eine Zeichentheorie (Semiotik (C. Peirce), Semiologie (F. de Saussure)) voraussetzt.

Die protagoräische Ontologie.

Protagoras von Abdera (-480/-410), der erste Protestant, ist ein bemerkenswertes Beispiel für den antiken Nominalismus. Wir versuchen nun, eine (charakteristische) Skizze seines Nominalismus zu geben. Nicht umsonst berufen sich die heutigen “Humanisten” auf ihn als ihren antiken Vorläufer: Der einzelne Mensch ist nämlich “to metron”, mensura, das Messmodell (Maßstab, Norm) allen Seins.

(a): Der denotative Zusammenhang.

Kein Geringerer als Hippias von Elis (.../-343), einer der berühmtesten Sophisten, bringt uns auf den richtigen Weg, den wahren Geist des Nominalisten zu verstehen. Für Hippias ist das, was den wahren Nominalisten auszeichnet, “orthos legein”, sich genau auszudrücken.

Das bedeutet: sich so auszudrücken, dass genau ein Sachverhalt angegeben wird und sofort klar ist, dass kein Missverständnis möglich ist. Moderner Ausdruck: Ein Wort(-komplex) ist ein Hinweiszeichen, wie ein Wegweiser.

H.O. 2.

Platon von Athen (-427/-347), der berühmte Begründer der Ideenlehre, gibt uns in seinem *Hippias maior* (287 e) ein anwendungsbezogenes Modell.

Sokrates stellt in diesem Dialog eine drängende Frage: “Was ist Schönheit?” (to kalon), um seinen Gesprächspartner Hippias zu zwingen, eine universelle (allgemeine) Definition zu geben. Dies ist der Denkstil von Sokrates, Platon und Aristoteles (den so genannten großen Wissenschaftlern).

Antwort von Hippias: “Ein schönes Mädchen, das schön ist? Man versteht den Nominalismus: Jeder Sterbliche in Athen (und anderswo) versteht sofort richtig (ohne jedes mögliche Missverständnis), was ein schönes Exemplar der idealen Schönheit ist. Die ideelle Auffassung von Schönheit an sich interessiert den Nominalisten im Allgemeinen wenig: er findet leicht, dass sich eine solche Sache in der Unbestimmtheit verliert. Mit anderen Worten, dies ist für ihn keine korrekte Sprache mehr (orthos epein).

Hippias bringt uns auf einen zweiten Weg - er ist unter anderem für seine Mnemotechnik bekannt.

“(1) Bezüglich der Namen.

Denken Sie zum Beispiel an den Vornamen Chrus.ippus (Chrysippus): denken Sie an “chrusos” (Gold) und “hippos” (Pferd). Ein weiteres Beispiel: Wenn Sie an den Namen Puri.lampès denken, denken Sie an ‘pur’ (Feuer) und ‘lampein’ (leuchten).

(2) Das Gleiche, was die Dinge betrifft.

Wenn es um ‘Mut’ geht, denke an Ares (den Gott des Krieges); für die Kunst des Schmiedens denke an Hephaistos (den Schmied der olympischen Götter) (...). (J.-P. Dumont, *Les Sophistes (Fragments et témoignages)*, Paris, 1969, 246). Hippias’ Systechie (Gegensatzpaar) lautet schließlich “to sunolon”, concretum, die denotative Verbindung zwischen Namen und Dingen (wer denkt hier nicht an den Titel von M. Foucault (1926/1984; der berühmte Strukturalist) *Les mots et les choses* (Paris, 1966)?). Nach Dumont, a.a.O., ebd. bedeutet “sun.olon” (die Gesamtheit mehrerer Tatsachen) sowohl “onoma” (Name) und “pragma” (Sache) als auch “nomos” (Gesetz, Sitte) und “pragma” (Rechtsfall).

Damit kommen wir zur kulturellen und historischen Sphäre, in die der Nominalismus gehört. Schauen wir uns nun die beiden Hauptaussagen an.

H.O. 3.

(b).1. Der protagoräische Differentialismus.

Unter "Differenzialismus" (auch "Variologie") versteht man die Tendenz, nicht die Identität (Ähnlichkeit/Kohärenz), sondern die Nicht-Identität (Differenz/Unabhängigkeit) der Daten zu betonen.

Im Dialog *Theaetetus* 166d zitiert *Platon* Protagoras von Abdera: "Meiner Meinung nach ist die Wahrheit so, wie ich geschrieben habe: Jedes Individuum unter uns ist der Maßstab ('metron'), der Dinge, die existieren, als existierend und Dinge, die nicht existieren, als nicht existierend bezeichnet. Denn dieses Individuum hier und jetzt unterscheidet sich unter Tausenden von Gesichtspunkten von jenem Individuum dort und später, weil die wahre Wirklichkeit (*Anm.*: das Wesen) und die Erscheinungsweise (*Anm.*: das Phänomen) der Dinge - von einem Individuum zum anderen - unterschiedlich erscheinen.

Man bemerkt Protagoras' kohärenten Gebrauch der Sprache:

(a) er lediglich seine persönliche Meinung zum Ausdruck bringt;

(b) die Wirklichkeit, das Sein und der Schein, erscheint allen anderen anders. Es ist diese Dichotomie (Komplementarität) "Ich - die Anderen", die hervorsteht.

Eristisch

Diogenes Laërtios (3. Jh. n. Chr.), *Leben, Lehren und Thesen der berühmten Philosophen jeder Schule*, sagt: "Er war der erste, der die Ansicht vertrat, dass es in allen Bereichen zwei gegensätzliche Ansichten gibt".

Aristoteles, *Rhetorik* II:24, 1402 a 23, sagt: "(Für Protagoras ging es darum,) das schwächste Argument in das stärkste zu verwandeln". Hier kommt die Agonistik, der Kampf der Worte, ins Spiel - die "Dialektik", die Fähigkeit, mehr als eine Meinung zum selben Thema "wahr" zu machen. Protagoras zögert also nicht, um einen von Freud entlehnten Begriff zu verwenden, zu rationalisieren, d.h. unverantwortlichen Meinungen zumindest den Anschein von rational begründeten Aussagen zu geben.

Anwendungsmodell.

Platon, in seinem *Protagoras* 333 d, zitiert ihn: "Sind also die Dinge gut, die für den Menschen nützlich sind?"

Protagoras: "Verduveld: Selbst die Dinge, die den Menschen nichts nützen, erkläre ich für gut".

Sokrates: "Meinst du, Protagoras, dass das, was du 'nutzlos' nennst, den Menschen überhaupt nichts nützt, dass es also absolut nutzlos ist? Bezeichnen Sie diese völlige Nutzlosigkeit auch als 'gut'?"

H.O. 4.

Aber ich kenne viele Dinge, die für Männer schädlich sind - Essen und Trinken, Drogen und tausend andere Dinge. Andere, die ich kenne, sind nützlich. Wieder andere, die ich kenne, sind weder schädlich noch nützlich - zumindest für den Menschen, nicht aber zum Beispiel für Pferde und dergleichen”.

Schon Protagoras stellte fest, was später bei den Stoikern (Stoiker-Anhänger, Stoiker) seit Zenon von Kition (-336/-264) zu einem axiologischen Differential werden sollte: brauchbar - weder brauchbar noch unbrauchbar (schädlich) - unbrauchbar (schädlich).

Übrigens, haben wir nicht (im Rhetorikkurs) gesehen, dass Protagoras ein Utilist (Nützlichkeitsorientierter Denker) oder doch ein ‘Pragmatist’ (Nützlichkeitsorientierter Philosoph) war?

Mit anderen Worten, das protagoräische Denken beschäftigt sich so wenig wie möglich mit den Dingen selbst, mit ihrem Wesen (man erinnere sich an Parmenides’ Begriff: ‘cath’ heauto: secundum seipsum, etwas nach sich selbst zu betrachten, - und nicht nach seinen individuellen Eindrücken); es beschäftigt sich aber, abseits davon, mit ihrer Nützlichkeit. Pragmatismus also.

(b).2. - Protagoräischer Phänomenalismus.

Phänomen” ist das, was wir, naiv oder kritisch, direkt aus der Realität wahrnehmen. - Phänomenalismus”, d. h. die Denkschule, die behauptet, dass wir angesichts der Grenzen unseres Erkenntnisvermögens nur die phänomenale Seite der gesamten Realität kennen können.

Der Phänomenalist unterteilt die Wirklichkeit in zwei Bereiche:

(i) das Phänomenale und (ii) **das**, was man seit I. Kant (1724/1804), der Hauptfigur der deutschen Aufklärung, das No.oemenale (von ‘to no.oemenon’, intelligibile, das, was jenseits der phänomenalen Seite das wahre Sein selbst ist) nennt.

Anmerkung: *Dies* sollte nicht mit dem “Phänomenismus” oder “Bewusstseinswissenschaft” verwechselt werden, der behauptet, dass das Sein mit seinem Erscheinen in unserem subjektiven Bewusstsein zusammenfällt.

J.-P. Dumont, Les Sophistes, 35, zitiert einen gewissen Hermias, der in seiner Kritik der heidnischen Denker, 9, sagt, dass “Protagoras behauptet, dass das Etikett (Benennung, Definition) und der Richter der Dinge der Mensch ist: Einerseits schließt er auf die Existenz der Dinge, soweit sie sich innerhalb unserer Sinne befinden; andererseits schließt er auf die Nichtexistenz - zumindest in den Formen, die die Realität annimmt - der Dinge, soweit sie sich außerhalb unserer Sinne befinden”.

H.O. 5.

Man sieht in der Tat die Dichotomie “innerhalb/außerhalb” unserer Sinneserfahrungen. Die Ontologie oder die Lehre von der Wirklichkeit eines Protagoras steht und fällt mit dieser Komplementarität.

Sensibilismus/Sensualismus.

Protagoras nimmt - um diese Einteilung vorzunehmen - nicht z.B. das Bewusstsein als Maßstab (wie später der Cartesianer G. Berkeley (1684/1753) in Bezug auf die Natur). Er nimmt die Sinneswahrnehmungen als Maßstab. Nun, eine der Definitionen von “Sens(ual)ismus” lautet: “Die Lehre, dass der Mensch nichts anderes weiß als das, was er durch die Sinne erfährt: Das gesamte Wissen und das damit einhergehende Denken besteht aus psychischen Akten, die entweder Sinneswahrnehmungen empfangen oder verarbeiten.

Zwei Schlussfolgerungen.

(1) Die rein empirisch-sinnliche Geometrie.

Aristoteles, Metaphysik B: 2, 997 b 32, beschreibt zunächst seine “abstrakte” (auf der Isolierung von den Sinneseindrücken beruhende) Geometrie:

“Die Sinneslinien sind nicht der Gegenstand der geometrischen Darstellung. Der Grund dafür ist, dass keine der Sinneslinien wirklich eine Gerade oder eine Kurve im Sinne der geometrischen Exposition ist”.

Anschließend charakterisiert er die sinnvolle Geometrie: “Zum Beispiel trifft ein runder Gegenstand nicht nur in einem geometrisch definierten Punkt auf eine gerade Linie. Es ist so, wie Protagoras in seiner Kritik der Geometrie behauptet (*Anmerkung*: in mehr als einem wesentlichen Punkt).”

Hier zeigt sich die enorme Schwäche des Sensismus: eine intellektuelle und rationale Geometrie ist, sensualistisch gesprochen, ein Unsinn. Doch schon zu Zeiten des Protagoras, insbesondere unter dem Einfluss der Paläopythagoräer (-550/ -300) und vor allem der Eleaten (Parmenides und Zenon von Elea), gab es eine wirklich rationale Geometrie.

(2) Die rein empirisch-sinnliche Wissenschaft der Religion.

W. Jaeger, A la naissance de la théologie (Essai sur les Presocratiques), Paris, 1966, 185/203 (*Les théories sur la nature et l' origine de la religion*), beschreibt die protosofistische Position zur Religion.

In Hellas hatte sich seit den Paläomilesern (man denke an Thales von Milet (-624/-545) und seine Zeitgenossen) eine Denkweise entwickelt, die das “Sein” (ta onta) innerhalb der fisis, natura, der Natur verortet: Ihre Ordnung, ihre Gesetze regieren die Dinge.

H.O. 6.

So entstand - so Jaeger - die Idee, die Religion mit ihrem Glauben an Götter, Kräfte und Wirkungen als Produkt der menschlichen Natur in ihrer Wechselwirkung mit der gesamten Natur zu interpretieren.

Die Protosophen begründeten also in der Nachfolge der Ärzte und des Herakleitos von Ephesos (535/465) eine "rationale Wissenschaft vom Menschen", "ähnlich wie die Denker der Aufklärung (vor allem seit John Locke (1632/1704)) in der Neuzeit, die den Weg der Sophisten verfolgen und weiterentwickeln" (o.c. 188).

Agnostizismus.

1. - *Sextos Empirikos* (175/250), die Spitzenfigur der antiken Skeptiker, sagt in seiner Schrift *Gegen die Naturphilosophen*, 1:55v.: "Sind der gleichen Meinung wie sie (Euhemeros, Diagores, Prodikos, Kritias):

(i) Theodoros der Godloocheenaar (ein Kureniker, mit sehr nihilistischen Ansichten) und

(ii) Protagoras von Abdera, zumindest nach Meinung einiger, (...).

Er schreibt: "Was die Götter betrifft, so kann ich nicht sagen, ob sie existieren oder auf welche Weise sie existieren, denn die Hindernisse, denen ich begegne, sind zahlreich.

Aus diesem Grund wurde er durch ein von den Athenern gegen ihn erlassenes Dekret verurteilt. Er floh und kam bei einem Schiffsunglück ums Leben".

Der Begriff "Agnostiker" bezeichnet einen Menschen, der sens(ual)ist und daher alles, was außerhalb der Sinnesphänomene liegt, als unwissend betrachtet - ohne es jedoch zu leugnen: man weiß es einfach nicht.

2. Abgesehen von der Gottheit wird natürlich auch die Seele als unerkennbar abgetan: Diogenes Laertios sagt über Protagoras, die Seele des Menschen sei nichts "pare tas aistèseis", außer ihren Empfindungen. Mit anderen Worten: Protagoras hält an seinem Sensualismus fest. Die Seele ist die Sammlung von Sinneserfahrungen.

Kulturologie.

Der Gegenstand der Religion - vor allem die Seele und die Gottheit - ist daher unwissbar. Aber die Religion selbst ist ein wesentlicher Bestandteil der menschlichen Kultur. Dies geht aus *Platons Dialog Protagoras* hervor: Protagoras stellt fest, dass nur der Mensch von Natur aus an Götter glaubt, Altäre aufstellt und Statuen anfertigt.

H.O. 7.

Mit anderen Worten: Er analysiert die Religion von einem festen oder positiven (wissenschaftlichen) Standpunkt aus, wie Jaeger bemerkt (o.c.,189).

So haben die Bezeichnungen "Gott(in)", "Seele" zwar keine transempirische (transzendente) Bedeutung, wohl aber eine humanwissenschaftliche: Sie bezeichnen, was der religiöse Mensch in einer "anderen Welt" zu existieren glaubt.

Entscheidung.

1. O. Willmann, *Geschichte d. Idealismus*, I (*Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus*), Braunschweig, 1907-2, 355, stellt fest, dass die Eleaten auf ihre Weise bereits den Nominalismus verstanden hatten: "In der doxa, der Meinung, war, ist und wird nur das sein, was die Menschen mit Namen versehen haben, indem sie jedes Ding einzeln bezeichnen".

2. Sextos Empirikos, *Pyrrhonian Hypotyposes*, I: 216, charakterisiert Protagoras' Position wie folgt: "Protagoras behauptet, der Mensch sei das Maß aller Dinge, indem er das, was existiert, als existierend und das, was nicht existiert, als nicht existierend bezeichnet. Dabei bedeutet "Standard" das Kriterium (Mittel zur Beurteilung) und "Dinge" die tatsächlichen Dinge (...). Er sagt auch, dass, zumindest für ihn, nur Phänomene wirklich existieren (...).

Er sagt auch, dass die Erklärungen aller Phänomene in der Materie zu finden sind, in dem Sinne, dass die Materie, soweit sie von sich selbst abhängt, all die Dinge sein kann, die in unseren Vorstellungen erscheinen. Er behauptet auch, dass die Menschen aufgrund der Unterschiede zwischen ihren Zuständen (Bedingungen) manchmal das eine und manchmal das andere wahrnehmen: In der Tat nehmen normale Menschen Objekte, die sich in der Materie befinden, auf normale Weise wahr und abnormale Menschen auf pathologische Weise. Es ist dasselbe mit dem Alter, dem Schlaf und dem Wachen - mit jeder Art von Zustand. In diesem Sinne ist der Mensch das Maß aller Dinge. (...).

J.-P. Dumont, *Les Sophistes*, 34, nennt dies Materialismus (siehe auch o.c.,10). In der Tat: Logisch und kohärent gedacht, muss der Sensationalismus und der ihm innewohnende Phänomenalismus auf eine Art Materialismus hinauslaufen.

Materialismus" ist die Bezeichnung für die These, dass
(i) die gesamte Realität besteht aus Substanz oder
(ii) hat die Substanz als ihr Substrat, so dass jedes Phänomen als das Wirken der Substanz interpretiert wird. Die "Räumlichkeit" ist also eines der wesentlichen Merkmale dessen, was als "Substanz" (Materie) bezeichnet wird.

H.O. 8

Die begrifflich-abstrakte Ontologie. (8/26)

Der "konzeptuelle Realismus" ist eine Form des "Realismus". Der Realismus besteht darin, das, was real ist, als real zu bezeichnen. Begrifflicher Realismus bedeutet also, dass Begriffe, die die Realität abbilden, auch als objektiv und wirklichkeitsgetreu bezeichnet werden.

Der konnotative Ansatz, d. h. die Beachtung des Inhalts - und nicht des Umfangs - eines Konzepts, hat hier großes Gewicht. Der Begriff wird also als die mentale Repräsentation eines Gegebenen ("Seins") in unserem Geist verstanden.

Konnotation" ist der Akt, durch ein Zeichen (Denkzeichen oder Begriff) auszudrücken, was die reale Struktur einer Sache ist.

Ein Begriff im technisch-logischen Sinne ist der Name - die Bezeichnung, die Formulierung - in einer bestimmten Sprache, mit der wir einen Begriff in eine Sprache einbringen. Der Begriff ist also das Zeichen in Wort und Schrift, mit dem ein charakteristischer Inhalt (Konnotation) verbunden ist. Der begriffliche Realist kennt also auch seine Art der Semiotik (Semiologie).

Die Konnotation (Begriffsinhalt) ähnelt dem, was in der Mengenlehre als gemeinsame Eigenschaft bezeichnet wird: der Begriffsinhalt ist in allen seinen Kopien (Elementen, Mitgliedern) identisch. Die Kopien (applikative Modelle) des begrifflichen Inhalts (regulatives Modell) bilden den begrifflichen Rahmen (denotative Seite).

Die aristotelische Ontologie.

Aristoteles von Stageira (-384/-322), zwanzig Jahre lang Schüler von Platon von Athen, war unter anderem der Erzieher von Alexander dem Großen (-356/-323), dem Gründer des hellenistischen Reiches. - Aristoteles ist ein bemerkenswertes Beispiel für abstrakten Konzeptualismus. Im Folgenden finden Sie eine Charakterisierung seiner Lehre.

Zunächst einmal ist er derjenige, der in einem grandiosen Stil das ausarbeitet, was der Eleatismus (insbesondere Parmenides von Elea (-540/-475)) mit der Theorie des Seins als Sein(e) begonnen hat. Er ist auch der Entwickler der Logik, die Parmenides' Schüler, Zenon von Elea (-490/...), mit seiner eristischen Ontologie begründete. Das *Organon* oder die aristotelische Logik sind der Beweis dafür.

(a): *Die abstrakte Beziehung.* (8/12)

Was sein Lehrer Platon "das edle Joch" nannte, d.h. den Abstand zwischen Idee und Wirklichkeit, bezeichnete Aristoteles als das Paradebeispiel der Beziehung.

H.O. 9.

Anmerkung -- Was Hippias von Elis “sun.olon” (Wort-Ursache-Verbindung), Platon “das edle Joch” (zwischen wissendem Subjekt und wissendem Objekt), Aristoteles “die Beziehung schlechthin” nannte, nennen wir seit Franz Brentano (1838/1917), übrigens mit Scholastikern, intentio(nality). Jeder Kenakt hat eine Hauptattraktion, nämlich die Ausrichtung des Subjekts auf das Objekt (‘noësis / noëma’, wie Husserl sagen würde). Vgl. oben H.O 2.

Theoria.

Theoria’, speculatio, durchdringende Einsicht, ist ein Begriff, der auf Puthagoras von Samos (-580/-500), den Begründer des Paläopythagoräismus, zurückgeht. Der Lehrer des Aristoteles, Platon, bezeichnet die Wissenschaft als “theorètikè tou ontos”, das Verständnis des Seins. Aristoteles selbst unterteilte die Philosophie in theoretische und praktische Philosophie, eine Unterteilung, die seither üblich geworden ist (*O. Willmann, Die wichtigsten phil. Fachausdrücke in historischer Anordnung*, Kempten/München, 1909, 20f.). Wir werden sehen, wie diese Erkundung mit Aristoteles verläuft.

“Der Geist (nous, intellectus) ist einerseits so beschaffen, dass er alles werden kann, und andererseits, dass er alles freilegt, - er ist darin wie eine Kraft - man denke an das Licht -, die in gewissem Sinne die möglicherweise sichtbaren Farben in tatsächlich gesehene Farben verwandelt”. (*Aristoteles, De anima* 3:5,2). Diese Erleuchtung zeigt sich in der Abstraktion, d.h. in dem Vorgang, durch den unser Geist aus Sinnesdaten einen Begriff bildet.

Anwendungsmodell.

Verbinden wir uns mit H.O. 2 - “Was ist das Schöne? - an.

(1) Als Nominalist, der meint, dass nur singuläre Instanzen (Anwendungsmodell) im Sprachgebrauch ‘richtig’ dargestellt werden können, antwortet Hippias: “Die Schöne, -- das ist ein schönes Mädchen”.

(2) Aristoteles, der davon überzeugt ist, dass auch die Schönheit genau definiert werden kann, geht anders vor: wie Sokrates arbeitet er induktiv. Iris ist schön, Kalliopè ist nicht unansehnlich, Arètè ist schön. Es sind drei Frauen, die denselben Eindruck von Schönheit erwecken.

Wl. Tatarkiewicz, Geschichte der Aesthetik, I (Die Aesthetik der Antike), Basel / Stuttgart, 1979, 167/198 (*Die Aesthetik des Aristoteles*), sagt uns zusammenfassend, was Aristoteles mit dem universellen Begriff der “Schönheit” (schön, nett) meint.

a. Objektiv: Wie alle Hellenen teilte er die Überzeugung, dass in dem, was schön ist, Proportion (der Teile; Proportion), Ordnung(en), gelungene Integration (‘harmonia’) - die Schönheitsvorstellungen der Paläopythagoreer - überprüfbar sein müssen.

H.O. 10.

b. Subjektiv: Der Mensch, sofern er Zeit hat, kann, wenn er die oben genannten Merkmale erfasst, indem er sie anschaut oder sich an sie erinnert, einen Eindruck erleben, eine Erfahrung, die ein Glücksgefühl beinhaltet.

Iris, Kalliope (eine der Musen heißt übrigens so, und Musen sind schöne Frauen), Arètè (die Gemahlin des Fürsten Alkinoos (*Odusseia* 6/12)), einmal getroffen (intentio), entsprechen dieser objektiven und subjektiven Seite der ästhetischen Erfahrung. Daraus - aus diesen konkret-singulären Fällen (applikativen Modellen), die sich stark voneinander unterscheiden und eigenständige Frauen sind - abstrahiert Aristoteles die universelle Idee der "Schönheit".

Aristoteles - so Tatarkiewicz - verortet die Schönheit axiologisch:

(Diese weiter gefasste - typisch griechische - Definition bedeutet neben dem Schönsein z.B. auch ein gewissenhaftes Verhalten, das wir als "schön" bezeichnen.

(ii) "Schön" ist das, was wertvoll ist und auch gefällig erscheint. -- Dieser Begriff bezieht sich eher auf die Schönheit - zum Beispiel eines Mädchens.

Entscheidung.

Unsere heutige Sprache verwendet das Wort "abstrakt" in einem nominalistischen Sinne, um etwas als "lebensfremd", "vage" oder "vage" zu bezeichnen. -- Es ist zu beachten, dass Aristoteles mit "af.airesis", abstractio, Prozess der Abstraktion, nicht das Lebensfremde meint, sondern das Verallgemeinerte: die induktive Begriffsbildung.

Für den Nominalisten ist dies bestenfalls ein Gattungsbegriff, dem nichts Objektives im Singular, allzu Verschiedenes entspricht.

Anmerkung: Aristotelischer Essentialismus.

J. van Rijen, Essentialismus und Mystik, in: *J. van Rijen et al, Aristotle (His significance for the world today)*, Baarn, 1979, 9/34, wirft Aristoteles, nicht ohne ein gehöriges Maß an Missverständnis (als Positivist), eine Dosis "Essentialismus" vor.

P. Foulquié, L' existentialisme, Paris, 1951-6, 19/20 (*Le conceptualisme aristotelicien*) nennt die Position des Aristoteles als "Konzeptualismus" (dies in einem ganz besonderen Sinne, nämlich als begrifflicher Realismus) eine Art "konzeptualistischen Essentialismus".

Wie Platon macht sich Aristoteles die antike Maxime "Gleiches durch Gleiches" (similia similibus) zu eigen. Der Geist "wird" zu dem Phänomen, das er in seiner "ousia" essentia, seinem allgemeinen Wesen, erfasst.

H.O. 11.

(i) Gemeint ist hier der identitive Prozess, d.h. die partielle Identifikation mit dem bekannten Objekt, die Aristoteles vornahm. Die Seele ist in gewissem Sinne alles Sein” (“*anima quodammodo est omnia*”, wird Thomas von Aquin (1225/ 1274), die Spitzenfigur der Hochscholastik (1200/1300), Aristoteles wiederholen).

(ii) Hier wird sofort klar, dass die Kluft, die der Nominalist zwischen sich als wissendem und sich ausdrückendem Wesen und den Dingen zu denken meint, nur partiell ist: der abstrahierende Verstand versteht aus dem konkret-singulären Ding jene gemeinsamen Eigenschaften (= *ousia, essentia*), die es mit allen anderen, die dieselben Eigenschaften aufweisen, zu derselben Klasse (Sammlung) gehören lassen, natürlich durch Prüfung (Verifikation).

Entscheidung:

Solange dank der Verifikation gemeinsame Eigenschaften zwischen singulären (und daher manchmal sehr unterschiedlichen und voneinander unabhängigen) Daten gefunden werden können, wird der aristotelische Essentialismus eine gültige Meinung bleiben. Mit einer Prise Humor ausgedrückt: Solange es nicht nur schöne Mädchen gibt, sondern auch Schönheit als Gemeingut!

Aus modelltheoretischer Sicht kann man, solange es anwendbare Modelle gibt, durch induktive Abstraktion zu einem einzigen Regelungsmodell gelangen.

Die sokratische Induktion ist die Wurzel dieses Essentialismus. Ch. *Lahr*, *S. I., Logik*, Paris, 1933-27, 591, sagt: “Unter ‘Induktion’ versteht man diejenige intellektuelle Operation, die vom Singulären zum Universellen fortschreitet. Die sokratische Induktion besteht darin, vom Individuum zur Gattung, der Gattung (in der heutigen Theorie der Sammlungen: universelle Sammlung (Klasse)), im Allgemeinen zu entscheiden:

(iii) “Nicht der Stein (in seiner vollen Realität) ist in der Seele, sondern nur seine Essenz (‘*morphe*’, *forma*, übersetzt einfach ‘Form’)”. So *Aristoteles, De anima* 3: 8, 2.

“Das Erkenntnisvermögen entwirft ein Abbild (‘Modell’) an sich, als Darstellung der den Dingen innewohnenden Tatsachen - jedoch nicht, wie sie in ihrer vollen Identität sind, sondern nur nach ihrem ‘*eidōs*’, ihrer Art (*forma*), ihrer wesentlichen Form”. (O. Willmann, o.c., 549).

H.O. 12.

Die Form der Kreatur.

Form" ("Wesensform"), ein Begriff, der auch in der zeitgenössischen Informatik verwendet wird, bedeutet im Aristotelismus das, wodurch sich etwas von etwas anderem (auch von allen anderen Daten) unterscheidet und unabhängig ist; seine "Identität", (Singularität).

O. Willmann, a.a.O., 481, weist zu Recht auf den folgenden Irrtum hin. - Die Flüssigkeit (Inhalt) nimmt die Form des klaren Glases an. Gemeint ist hier die geometrische Form. Es stimmt, dass diese geometrische Form nur ein Teil der Gesamt- oder Wesensform sein kann. So etwas haben wir in H.O. 9 f. gesehen: Zu den objektiven Daten des griechischen Schönheitsbegriffs gehört die "harmonische" Gestalt eines Mädchens, die gerade deshalb als "schön" bezeichnet werden kann.

Mit anderen Worten, in modernen Begriffen ist die (Geschöpfes-)Form die gesamte Information über etwas, insofern sie von allen anderen Daten unterscheidbar ist. Deshalb kann in der aristotelischen Sprache eidos, Art, Geschöpfesform, sowohl die objektive Geschöpfesform der Daten in ihrer vollen Identität als auch den subjektiven abstrakten Begriff, die konnotative Darstellung, bedeuten.

Ebenso verhält es sich mit ousia, essentia, Essenz: manchmal ist damit die objektive Tatsache gemeint, manchmal die rein gedachte (subjektgebundene) Essenz, die Darstellung dieser Tatsache.

Dies beruht auf der archaisch-antiken Idee der "similia similibus" (das Gleiche (Modell) durch das Gleiche (Modell)), dem Grundprinzip der gesamten archaisch-antiken Modelltheorie.

(b).1. *Das aristotelische Analogiesystem.* (12/16)

Literaturhinweis :

-- H.-J. Hampel, *Variabilität und Disziplinierung des Denkens*, München/Basel, 1967, 17/19 (*Die klassische Logik als engeres Untersuchungsfeld*); 45/49 (*Vorläufige Darstellung der Logik*);

-- G. Jacobi, *Die Ansprüche der Logistiker auf die Logik und ihre Geschichtsschreibung*, Stuttgart, 1962. Einleitung.

"Im Mittelpunkt des klassischen (d.h. traditionellen, auf Aristoteles' Logik basierenden) Denkens steht die Forderung nach Eindeutigkeit. Sie wurde aus der Zuweisung von Zeichen entwickelt, aber sie wurde zur Zuweisung des gesamten Seins ohne mehr" erhoben. (Hampel, o.c.,45).

Eineindeutigkeit" oder auch, in reinerem Englisch, "Addition" (Zuweisung) beinhaltet das Hinzufügen, die Zuweisung, zu nur einem Datum (Zeichen, Wesen) auch nur ein Datum (Zeichen, Wesen). Hampel, der nicht gerade ein Aristoteliker ist, erkennt an, dass die akribeia, die Genauigkeit, das herausragende Merkmal des aristotelischen Logiktyps (der Analytiker) ist.

HO. 13.

Die Logik beginnt mit einer Klärung des Begriffs "logisch". Hinter "logisch" verbirgt sich, offen oder verdeckt, eine fachspezifische "deduktive" Schlussfolgerung.

Hinter der 'Ableitung' stehen - als ihre subjektfreie, objektive Grundlage - Identitäten zwischen Daten" G. Jacobi, o.c.,10).-- Der Kontext des ganzen Buches zeigt, dass Jacobi, der eine gründliche Kenntnis des traditionellen Denkens hat, genauso gut Analogien hätte schreiben können.

Analoges Leder.

Wer kennt nicht die Formel "partim idem partim diversum" - teils identisch teils nicht identisch, die uns die Scholastiker als Definition der Analogie hinterlassen haben? Jacobi meint also, wie er ausdrücklich feststellt, mit "Identitäten" eigentlich partielle Identitäten.

Geeignetes Modell.

Man kennt das berühmte Diktum (Sprichwort) des Begründers der modernen "rationalistischen" Philosophie, R. Descartes (1596/1650): "cogito; ergo sum" (Ich denke, also bin (existiere) ich). Wie *D. Vernant, Introduction à la philosophie de la logique*, Bruxelles, 1986, 177s. sagt: "Nach der traditionellen Logik beurteilt, könnte man darin ein Enthymem (einen unausgesprochenen Syllogismus) sehen. (...). Alles, was denkt, ist (existiert). Nun, ich denke schon. Also existiere ich".

Auch Jacobi spricht ausdrücklich in diesem Sinne. Aber wiederum als traditioneller Logiker, ganz anders als z.B. Vernant. Letzteres setzt voraus, dass die erste Präposition (VZ 1) kategorisch sein muss, d.h. eine Aussage, die auf gesicherten Tatsachen beruht. Jacobi bestreitet dies ausdrücklich. "Die rein hypothetische Formulierung des Syllogismus ist, wie allgemein anerkannt wird, die logischste. Sie formuliert die Präpositionen (Prämissen) in der grammatikalischen Form von Konditionalsätzen und beschränkt sich damit auf den rein logischen Bereich der Ableitung". (o.c.,60).

Hypothetisch formuliert: "Wenn alles, was denkt, ist, und wenn ich gleichzeitig denke, dann bin ich (existiere)".

Wo befindet sich nun die Analogie als Grundlage dieser kartesischen Argumentation? In der Tatsache, dass "Denken" (d.h. bewusstes Leben) niemals "sein" (tatsächlich sein, existieren) kann, ohne (zuerst) "zu sein" (d.h. als denkendes Wesen zu existieren).

HO. 14.

In der identitären Sprache der aristotelischen Ontologie ausgedrückt: “Bewusstsein” (in Descartes’ Sprache “Denken”) und “Sein” (vor allem im Sinne der tatsächlichen Existenz) sind nicht völlig identisch, aber teilweise identisch. Aber in gewissem Sinne sind sie identisch. Gäbe es diese Art von Identität nicht, wäre selbst die hypothetisch formulierte Argumentation ungültig.

Der Unterschied zwischen Logik und Ontologie.

Alle sagen es seit Jahrhunderten: Die Logik des Aristoteles geht Hand in Hand mit seiner Ontologie. Mehr als einmal wird er sogar dafür verantwortlich gemacht; schließlich will man eine reine, saubere, ontologiefreie Logik.

Es wird jedoch manchmal vergessen, dass die Logik im Sinne von Aristoteles Ontologie ist, da sie sich in rein hypothetischen Begriffen ausdrückt. Warum ist Logik auch Ontologie? Denn auch sie spricht von “Realitäten”, und zwar von hypothetischen Realitäten. Eine Bedingung, die an ein Urteil geknüpft ist, ist ein Nicht-Nichts, d.h. etwas. Als etwas unterliegt es also den Gesetzen aller Wesen, des kategorisch ausgedrückten Wesens und des hypothetisch formulierten Wesens.

Die Gesetze des Denkens und des Seins.

H. Hempel, a.a.O., 17f., sagt, dass die Gesetze des klassischen Denkens zweierlei sind.

(1) Das Identitätsgesetz

Man beachte den Wortlaut: Identitätsgesetze - “Was (so) ist, ist (so)” (die so genannte Tautologie); - “Was nicht (so) ist, kann unmöglich zur gleichen Zeit und unter dem gleichen Gesichtspunkt (sein)” (das so genannte Gesetz des Widerspruchs); - “Außer dem Sein (so) und dem Nichtsein (so) gibt es keine dritte Möglichkeit” (das so genannte Gesetz des ausgeschlossenen Dritten).

(2) Das Gesetz des hinreichenden Grundes oder der Begründung.

Obwohl bereits von den Vorsokratikern ausdrücklich als Grundlage allen archetischen Denkens anerkannt (die Präsokratiker suchen den hinreichenden Grund oder ‘archè’ der fisis, der Natur und ihrer Erscheinungen), wird dennoch behauptet (z.B. von Hempel, o.c., 18), dass erst G.W. Leibniz (1646/1716), der kartesisch-deutsche Rationalist, diesen Ausdruck in die Logik eingeführt habe.

Das traditionell formulierte Gesetz lautet: “Alles, was (ist), ist (ist), entweder weil es in sich selbst ausreichende (=/ individuell notwendige) Gründe (Gründe, Bedingungen) besitzt, oder weil es sie außerhalb seiner selbst besitzt”. Man sieht, dass die komparative Methode, verstanden als die Methode, die partielle Identitäten aufdeckt, hier am Werk ist: Man vergleicht ein Gegebenes (ein “Wesen”) intern und extern.

HO. 15.

(1) Erste Anwendung.

“Alles, was ist (das Sein als Sein), ist völlig identisch mit sich selbst (schleifenförmig, reflexiv) und teilweise identisch mit etwas anderem.” Das bedeutet, dass seine Intelligenz (das darin enthaltene “Sein”) entweder innerhalb dieses Wesens oder außerhalb desselben Wesens gesucht werden muss.

(2) Zweiter Antrag.

Der hinreichende Grund (d.h. die gemeinsam hinreichenden Bedingungen) des Nachsatzes (NZ) eines Syllogismus, der diesen Namen verdient, liegt in den beiden Präpositionen (VZ 1 und VZ 2). Dass $VZ\ 1 + VZ\ 2 = NZ$, hypothetisch formuliert werden kann und (rein oder rein logisch) hypothetisch formuliert werden muss, liegt im Prinzip der hinreichenden Bedingung(en) - Verständlichkeits- oder Verständlichkeitsbedingungen.

Mit anderen Worten: Die gesamte Logik - und unmittelbar auch die gesamte Ontologie, soweit sie logisch ausgedrückt wird - steht und fällt mit dem Prinzip der hinreichenden “Hypothese” (der angemessensten Bezeichnung für eine rein logische Bedingung).

(3) Dritte Anwendung.

Es handelt sich um eine Anwendung der vorherigen, der zweiten, Anwendung. Alle wissenschaftlichen Hypothesen - in der Sprache von C.S. Peirce (1839/1914) Abduktionen - sind lediglich anwendungsbezogene Modelle des vorhergehenden Prinzips. Sie haben, wenn sie wohlgeformt sind, folgende Sprachform: “wenn ... dann ist die festgestellte Tatsache sofort ‘vernünftig’, - verständlich; - ‘vernünftig’, - verständlich; - nicht absurd.

Mit anderen Worten, die reduktive Methode, das Rückgrat aller empirisch-experimentellen Methoden, hat - genau in diesem aristotelischen Prinzip - ihre Bedingung der Möglichkeit, d.h. ihre notwendige Hypothese oder ihren notwendigen hinreichenden Grund.

Die Analogie des Seins(der).

“Auch wenn wir, haplos, simpliciter, das Wort ‘be(de)’ aussprechen, verrät ‘be(de)’ eine Vielzahl von Bedeutungen. Manchmal bedeutet es das Zufällige (to sumbekos, accidens), manchmal das Wahre (to alèthes, verum), das Gegenteil von dem, was falsch ist und daher nicht (so).

Ferner: die Vielzahl von Grundbegriffen (kategoriai, categoriae), wie z.B. was (etwas) ist, wie (es) ist (Zustand, Zustand), wie groß (etwas) ist, wo (etwas) ist, wann (etwas) ist usw.; auch was möglich und/oder realisiert ist”. (*Aristoteles, Metaphys. 6:2,1*).

Alle diese Bedeutungsvarianten von “be(de)” werden “homoiotropos”, konvergent, d. h. teilidentisch, verwendet.

H.O. 16.

Aristoteles spricht vom analogen Sprachgebrauch u.a. in seiner "Dialektik" (vgl. Themen 1,15), in seiner Rhetorik (Tropologie: Metapher, Metonymie), in seiner Metaphysik 4,2; 7,4.

Anwendungsmodell.

Das Konzept der "Gesundheit": Wir werden als "gesund" bezeichnet.

(1) Das, was Gesundheit besitzt (z. B. ein gesunder Körper),

(2) was sie verursacht (eine gesunde Ernährung),

(3) was sie in ihrem Aussehen zeigt (eine gesunde Farbe),

(4) was dafür empfänglich ist (eine gesunde Mentalität).

In all diesen Fällen bedeutet "gesund" etwas grundlegend anderes, aber der Kern, eine für Variationen offene Struktur, ist der gleiche. Dies nennt Aristoteles "homoiotropia", Konvergenz, d.h. partielle Identität oder Analogie. Nun, in dem von Aristoteles entwickelten Beispiel der Sprache "gesund" ist die transzendente (allumfassende) Analogie des Seins am Werk: Wir sagen: "Der Körper ist gesund, die Nahrung ist gesund, die Farbe ist gesund, die Mentalität ist gesund:

Das "Sein" drückt nacheinander Besitz, Verursachung, Ansicht und Empfänglichkeit aus. Das Wesen des "Seins" ist eine Struktur, die für Variationen empfänglich ist, eine "Homiotropie", eine Konvergenz, die durch die Variationen hindurch identisch bleibt. Was Aristoteles auch "legesthai pros hen" nennt (so sprechen, dass eine Einheit in ihren Variationen ausgesprochen wird).

(b).2. Anwendungen des aristotelischen Analogiesystems. (16/26)

Im Zusammenhang mit dem vom Nominalismus des Protagoras aufgeworfenen Problem werden wir nun kurz einige Anwendungen analysieren, in denen sich die Analogie als nützliches Denkschema (Struktur) erweist.

1. Die Einzigartigkeit. (16/19)

Protagoras, Hippias - wir haben gesehen - betonen die Verschiedenheit (Ungleichheit, Unabhängigkeit) der einzelnen Daten (H.O. 3).

Aristoteles bewahrt diese Differenz, unterwirft sie aber dem, was die Alten "Katharsis" nannten, d.h. er nimmt sie an, läutert sie und hebt sie im Rahmen der Analogie auf eine höhere Ebene (in Anlehnung an Hegels Aufhebung, opheffing; u.a.).

O. Willmann, Gesch. d. Id., I, 546, sagt, dass Aristoteles seinen Lehrer Platon auf dem Gebiet des Individuums zweimal verbessert.

(1) "Jedes Wesen besitzt sein eigenes 'Selbst'. Das trägt sie in sich selbst - nicht als fremdes Lehen: Sie lebt ihr eigenes Leben, nicht ein fremdes Leben. (...). Es ist die volle Realität". Bei Platon wiegt die höhere Idee zu schwer.

H.O. 17

Bei ihm ist das "Ich", das Singuläre, gleichsam in Schöpfung und Verfall versunken, wobei der ewige Kern fremd, unbeteiligt bleibt; nur die Vernunftwesen sind in der idealen Welt wirklich zu Hause.

(2) Das Singuläre ist nicht nur volle Realität, in dieser Welt zu Hause, sondern auch zielgerichteter Prozess: Das "Selbst", das singuläre Wesen, ist zunächst nur Disposition ("dunamis", potentia, bloßes Vermögen); sobald es aber durch eine höhere Macht in den Prozess der Natur eintritt, wird es zur Verwirklichung ("energeia", actus, verwirklichte Möglichkeit). -- Bei Platon bleibt die Essenz zu sehr unbeteiligt, dem Weltgeschehen fremd.

Das Samen- und Keimungsmodell.

Ein Anwendungsmodell verdeutlicht, was soeben ganz allgemein gesagt wurde: "Der Same geht aus anderen Wesen hervor, die eine größere Vollkommenheit besitzen als der Same; es ist also nicht der Same der Erste, sondern derjenige, der eine größere Vollkommenheit besitzt; ebenso kann man sagen: Der Mensch ist Erster als der Same, und zwar nicht der Mensch, der aus dem Samen hervorgeht, sondern der Mensch, der den Samen verfügbar macht. (*Aristoteles, Metaph. 120, 20*).

Mit anderen Worten: Aristoteles denkt genetisch (genetisch): Die Natur in und um uns herum ist in ständigen Veränderungsprozessen aktiv. Das Wesen der Dinge befindet sich darin also in ständiger Entwicklung, im Entstehen und Vergehen. Die ousia, die Essenz, ist eine sich entwickelnde, genetische Essenz: Der aristotelische Essentialismus beinhaltet Dynamik. Die Essenz ist wie ein Keim, der sich entwickelt, sobald er in die Natur eingebunden ist. - Die Biologie ist ein starkes Modell; gleichzeitig ist die Weltanschauung des Aristoteles organisch geprägt.

Der Mensch ist also einzigartig,

(i) als singulär, vollständig real und

(ii) als singuläre, sich entwickelnde Realität.

Für den Wissenschaftler Aristoteles, d.h. für jemanden, der wirkliche Erkenntnis nur als Erkenntnis des Universellen (des Abstrakten) sieht, führt dies zu einer Aporie, einer Aporie, einem zumindest scheinbar unlösbaren Problem. "Wenn die Ideen (universelle Begriffe) als mit den singulären Daten übereinstimmend gezeugnet werden, bleiben nur die singulären Daten übrig, und zwar in einer verwirrenden Vielzahl. Wie kann ein Wissen, das nichts anderes als eine verwirrende Vielfalt hervorbringt, noch Wissen sein? Wir wissen etwas nur insofern wirklich, als es ein und dasselbe und allgemein ist (...).

H.O. 18.

In diesem Fall gäbe es keinen Gedankeninhalt, sondern eine Substanz, die sich aus der Wahrnehmung ergibt. Aber das ist kein "Wissen", es sei denn, man bezeichnet die Wahrnehmung als "Wissen". (*Aristoteles, Metaph. 3:4,1 und 4*).

Man sieht es: "Alle wahre Wissenschaft ist auf das Allgemeine gerichtet (das in einer Vielheit identisch ist). Der Singular "ousia" ("Substanz", unabhängiges Wesen) ist jedoch nicht etwas Allgemeines, sondern vielmehr ein "tode ti", etwas, das hier und jetzt ist und getrennt. (*Aristoteles, Metaph. 9:2,20*).

Das ist die Aporie, die Schwierigkeit, mit der Aristoteles konfrontiert ist, wenn er ein allgemeingültiges Wissen anstrebt. Protagoras oder Hippias (H.O. 2) warfen den universellen Begriffen "Unbestimmtheit" vor, Aristoteles den singulären Daten, die sie als "klares Wissen" (präzises Sprechen) verteidigten, eine verwirrende Vielfalt ohne Einheit, d.h. allgemeine Linien, die Ordnung schaffen.

Der Historiker Eduard Zeller (1814/1908) wirft Aristoteles hier wegen dieser Aporie "den Grundwiderspruch seines Systems" vor. *O. Willmann, Abriss der Philosophie*, Wien, 1959-5, 402, glaubt jedoch, dass Aristoteles eine Lösung hat: "Der von der Wissenschaft gesuchte universelle Begriffsinhalt liegt im singulären Menschen, nämlich als Begriff der Gattung".

Mit anderen Worten, durch die gemeinsamen Merkmale (H.O. 11) ist der einzelne Mensch teilweise identisch (analog) mit seinen Mitmenschen - Aristoteles führt sogar ein humorvolles Beispiel an: Jemand wurde von seinen Nachbarn 'Anthropos', 'Mensch', genannt - was bedeutet, dass 'Mensch' hier angemessen war. Dennoch gaben sie ihm ein Adjektiv: "Mann, der Sieger von Olumpia". Hier ist der allgemeine Begriff kaum vom singulären "Begriff" zu unterscheiden (ein Begriff, den nur die Romantiker tolerieren), aber nicht völlig identisch mit ihm (*vgl. Aristoteles, Eth. Nicomache. 7: 4*).

Aristoteles sagt: "Der Sehsinn (die Wahrnehmung) zeigt uns eine einzige Farbe. Aber damit einhergehend zeigt sie uns auch die Farbe ohne mehr. Der Linguist untersucht einen singulären a.-Buchstaben, der zugleich ein "ohne mehr" ist. (*Aristoteles Metaph. 13:10,12*).

Mit anderen Worten: Der Abstraktionsprozess findet gleichzeitig mit der Wahrnehmung statt. Vgl. H.O. 9/10. Übrigens kann der Begriff eidos (H.O. 11) in der aristotelischen Sprache sowohl singulär als auch universell verwendet werden: Das Singuläre ist das Universelle in einer singulären Form des Seins (eidos). Die Kluft, die nach Ansicht der Nominalisten zwischen dem Singulären und dem Universellen besteht, ist im aristotelischen System der Analogie nicht absolut, sondern relativ.

H.O. 19.

Dass das aristotelische Denken das Individuum im Menschen nicht verniedlicht, zeigt sich unter anderem in seinem Dreiklang von Analytik/Dialektik/Rhetorik.

1. Die Analytik, d.h. der Kern ihrer Logik, versucht, die Grundregeln der apodiktischen, wissenschaftlichen Art der Erkenntnis festzulegen (siehe H.O. 13v.). Wissen, das das Universelle in den Daten der Beobachtung (theoria; H.O. 9) offenbart, und zwar auf verifizierte, unwiderlegbare Weise, -- also gültig für alle Menschen, wie individuell verschieden und voneinander unabhängig.

2. Die Dialektik spricht von nicht-apodiktisch bewiesenem, kontradiktorischem Wissen (ähnlich der Eristik des Protagoras), bei dem das Individuum mit seinen individuellen Vorlieben bereits eine Rolle spielt. Doch auch hier ist die Wissenschaft am Werk.

3. Die Rhetorik bezieht sich auf die meist pathetischen Meinungen, die auf individuellen oder kollektiven Werten beruhen, ähnlich der pragmatischen Axiologie des Protagoras (H.O. 3v.). Auch hier zeigen sich, wie in der Dialektik, die Unterschiede und Klüfte zwischen den Menschen, vor allem zwischen den Individuen, wie sie von den Sophisten betont wurden. Aber bei Aristoteles herrscht die Analogie vor: Wie unterschiedlich und gegensätzlich die Menschen auch sein mögen, sie kommunizieren innerhalb eines starken gemeinsamen Datenbestands.

2. Aristotelischer Realismus. (19/26)

Das aristotelische 'sunolon' oder Singulär-Konkrete ist anders strukturiert als das sophistische (H.O. 19; siehe auch 9), bei dem es um die Verzahnung der Kluft zwischen Wort und Ding ging. Bei Aristoteles bedeutet "sunolon", das Ganze, das aus mehr als einem Teil besteht, Aspekt, die Einheit von Materie und Geschöpfesform.

Für Platon war die Substanz "mè on", das, was nicht wirklich ist (denn "Sein" im eigentlichen Sinne bedeutet in der höheren Welt des Denkens die Idee); es war auch "apeiron", die Leere, die alle Formen annehmen kann.

Für Aristoteles ist die Materie das, was "dunamei on" ist, das wirkliche Sein in der Disposition. Materie ist auch Nachsicht, die nach einer Form des Seins sucht. -- Es heißt, als Alexander der Große ihn fragte, woher er sein Wissen habe, habe er geantwortet: "Von Dingen, die nicht lügen". Darin drückt er seinen Realismus aus.

H.O. 20.

Die Vier-Faktoren-Theorie.

Nicht nur sein Lehrer Platon hat versucht, Aristoteles zu verbessern, sondern auch seine Methode, die von den Ansichten seiner Vorgänger und Zeitgenossen ausgeht, um sie auf seine persönliche Art und Weise wiederzubeleben und zu aktualisieren. Einer der großen Vorteile von Aristoteles besteht darin, dass er auf diese Weise eine Position zur Frage festlegt - von den Scholastikern "status quaestionis" genannt -, bevor er dazu Stellung nimmt. Er hat versucht, die Gesamtheit seiner Vorgänger - in Umdeutung - in der These von den vier 'aitia' zusammenzufassen; 'aitiai', - ein Begriff, der oft mit 'vier Ursachen' übersetzt wird.

Wenn "Ursache" die individuell notwendigen und kollektiv hinreichenden Gründe (Gründe; vgl. H.O. 14v.) zugleich nennt, dann müsste man statt "vier Ursachen" "vier Faktoren" (Gründe, Gründe oder auch "Hypothesen" (vgl. H.O. 15)) sagen. Dies, um die Fachsprache zu verdeutlichen.

(1) *Der Stoff- oder Materiefaktor.*

Wie *O. Willmann, Abriss d. Phil.*, 338ff. ausführt, geht dieser Faktor auf die Paläomileser (Thales, Anaximandros und Anaximenes von Milet) zurück, die von Aristoteles gewöhnlich als 'fusikoi' fusiologi, Physici (Physiologi), natürliche Denker bezeichnet werden. Sie gingen von einem dominanten Faktor aus, nämlich der smijge oder flüssigen Materie, auch Urmaterie genannt. Man erinnert sich an das "archè" principium, das Urprinzip, von dem sie sprachen. Das ursprüngliche Prinzip, das alle griechischen Denker in immer neuen Interpretationen verwirklicht haben.

Bei Aristoteles wird sie auf eine sehr dürftige Kreativsubstanz reduziert. Man sollte nicht vergessen, dass "Form" in seiner Sprache die geometrische Form einschließt (H.O. 12). Nun, letzteres bezieht sich direkt auf die Materie.

(2) *Die Form ist auch die Form.*

Siehe oben H.O. 11v.-- Dies stammt natürlich sowohl von den Paläopythagoräern, die zuvor von der Struktur "arithmos" (Harmonie) sprachen - mit "Zahl" zu übersetzen, wäre absolut missverständlich - als auch von Sokrates und Platon (Verstand, Idee).

(3) *Das Ziel.*

Um ein "sunolon"-Konkretum, ein singular-konkretes Wesen, vollständig zu verstehen, bedarf es, insbesondere für das aristotelische teleologische Denken, einer genauen Betrachtung der Zweckmäßigkeit (H.O. 17). Obwohl alle seine Vorgänger auf die eine oder andere Weise von der Zweckmäßigkeit ausgingen (mit Ausnahme des Atomisten Demokritos von Abdera (-460/-370)), hatte Aristoteles intellektuell gesehen einen ganz besonderen Respekt vor dem hochwissenschaftlichen Anaxagoras von Klazomenai (-499/-428).

H.O. 21

Indem Anaxagoras die Hypothese aufstellte, dass die Bewegung (Veränderung, Entstehen und Vergehen) und die darin deutlich sichtbare Zielgerichtetheit in den kosmischen Prozessen, in erster Linie den biologischen, auf einen universellen Verstand, 'nous', intellectus, zurückzuführen sei, gab er nach Platon der Idee der 'Teleologie' (Zielgerichtetheit) eine neue Wendung. Aristoteles drückte dies noch deutlicher aus: indem er die Vernunft an die erste Stelle setzte, verhielt sich Anaxagoras unter den ersten Denkern "wie ein nüchterner Mann unter Betrunknen" (*W. Jaeger, A la Naiss. d. l. théol.*, 175).

Ein späterer Milezier, Diogenes von Apollonia (tss. -500 und -400), identifiziert die Universumsseele ('Luft') mit dem Universumsgeist.

(4) Das Prinzip der Bewegung

Wie bereits oben erwähnt (H.O. 17: Prozess; gen(n)etisches Denken), gibt es eine vierte Sichtweise, die an Aristoteles anknüpft.

(i) mit Herakleitos von Ephesos (535/-465), für den alles Seiende einer geordneten, kontinuierlichen Bewegung gehorcht (mit der Umkehrung in das Gegenteil oder die sogenannte Harmonie der Gegensätze), genannt 'Logos' oder 'Weltgeist', und mit dem bereits erwähnten Demokritos von Abdera, mit Leukippos von Milet, dem Begründer des Denkens dessen, was ist, im Sinne von mechanisch bewegten 'Atoma', unteilbaren Teilchen.

Geltende Modelle

Diese vier Aspekte des Seins (Erklärungshypothesen) bleiben unklar, solange man Aristoteles in seinen Analysen nicht am Werk sieht.

(1) Das künstliche Modell.

Das hat man einst Aristoteles vorgeworfen, aber jetzt sieht man, worauf es hinausläuft.

1. In der Seele des Baumeisters oder Bauarbeiters (damals noch stark zusammen) steckt - nach Aristoteles - die Fähigkeit (dunamis, potentia), z.B. ein Haus zu bauen. Diese aktualisiert sich (energeia, actus), sobald er die Praxis, in diesem Fall: die professionelle Arbeit, beginnt (daher der Begriff "Artifizialismus").

2. In derselben Seele ist mit der Disposition (Fähigkeit) auch das eidos (Seinsform, H.O. 11v.) z.B. eines zu bauenden Hauses vorhanden, noch bevor der Bau beginnt. Dazu gehört der logos, der intellectus, der Verstand, der zielgerichtet gestaltet und wirkt. Bei A. Fouillée (1838/1912) könnte man von einer idee-force, einer Machtidee sprechen.

H.O. 22

3. Indem er auf die Baumaterialien (den Faktor Materie) einwirkt, "objektiviert" (um einen modernen Begriff zu verwenden) der Bauherr/Ingenieur das Ergebnis, die in der Materie (in diesem Fall: das Haus) geschaffene Form des Seins.

(2) Das biologisch-medizinische Modell.

Alles, was lebt, spielt im antiken Denken eine entscheidende Rolle; so auch - und mit Nachdruck - Aristoteles.

(1) In der Seele des Arztes schlummert die Möglichkeit, das durch die Krankheit gestörte Gleichgewicht wiederherzustellen. - Hier begegnet uns das lenkende Denksystem des *Aristoteles* deutlicher als im artifiziellen System. In seinem *Polit.* 5:5, wo er von Verfassungen spricht, die vom richtigen Typus (telos, Ziel) abweichen (par.ek.basis, Abweichung), drückt er sich entweder als "ep.an.orthosis" (correctio, Korrektur, Verbesserung) oder als "rhuthmosis", Wiederherstellung des richtigen Rhythmus (ein Begriff aus der Tanzkunst) aus.

Nun begeht der Arzt, ausgehend von der richtigen Seinsform (eidos), die das Ziel (telus) ist und bleibt, ungeachtet aller möglichen Abweichungen (par.ek.baseis), "Rhuthmose" (epanorhtosis), Wiederherstellung.

Es sei darauf hingewiesen, dass dieses Schema (Regel / Abweichung / Regelwiederherstellung) in aktualisierter Form seit Norbert Wiener (1894/1964), dem Begründer der heutigen Kybernetik, wieder verwendet wird.

(2) Die Möglichkeit, in der Seele des Arztes, wird offensichtlich, sobald er das eidos (die Wesensform) sowohl der Krankheit (Abweichung) als auch des Prozesses der Gesundung durch seine Behandlung erkennt - so objektiviert er, analog zum Baumeister/Konstrukteur, aber auf einer höheren Ebene (der biologischen), seine Idee der Macht (idée-force, in Fouilléés Sprache).

(3) Das humane Modell.

Wir haben dies bereits am Rande erwähnt (H.O. 17). Aristoteles meint ganz explizit die Genese (man beachte den Unterschied 'ge(n)netisch/ gen(n)esisch', obwohl beides miteinander verwandt ist).

P. van Schilfgaard, *Aristoteles*, Den Haag, 1965, 10v., erwähnt die hohe Wahrscheinlichkeit, dass Aristoteles, wenn auch nur durch seinen engen Kontakt mit den makedonischen Fürsten, die Mysterien von Samothrake (die kabeiroi, die cabiri) kannte. nun, wie in allen Mysterien, von denen wir wissen, ist das Sexualleben zentral. Lesen Sie jetzt H.O. 17.

H.O. 23.

“(Die Kabeiroi, Cabiri, die Kabires) sind chthonische (d.h. unterirdische) Fruchtbarkeitsgottheiten, die mit phallischen Riten verehrt werden. Sie sind mit Demeter und Dionusos verwandt. Aber sie schützten auch die Seeleute. Samothrake war auch ein Asyl (d.h. ein den Kabiren geweihtes Heiligtum): (P. v. Schilfgaard, o.c.,11).

(3).1. Das Reproduktionsmodell.

(i) Der biologische Prozess der Zeugung, der Geburt, des Wachstums und des Alterns - eines der unendlich vielen anwendbaren Modelle der Entstehung (genesis, fisis) und des Verfalls (phthora), die die Griechen - und insbesondere die Paläomileser - beeinflussten - ist für Aristoteles zentral. Das Samen- und Keimungsmodell (H.O. 17) wurde bereits erwähnt. Alles Lebendige - Pflanze, Tier, Mensch - existiert zunächst im Samen (Keim), d.h. dunamei, in potentia, in Disposition (potentiell, virtuell), -als vorerst nichts anderes als Disposition.

Sobald der Prozess des Universums diesen Samen / diesen Keim in den Kreislauf von Schöpfung und Verfall (auf und ab) einbezieht, wird die Disposition zu energiea, actus, verwirklichter Disposition. Die latente Form des Seins (eidos) wird offensichtlich.

Man sieht die proportionale Analogie (H.O. 15): der Same / Keimzustand verhält sich zum reifen Zustand, wie dunamis (Potential) zu energiea (Akt).

Die Beziehung zwischen Samen und Reife ist ein Anwendungsmodell des einen regulativen Modells “Potenzial/Akt”. Dieses Schema wird übrigens die gesamte Scholastik seit der Entdeckung der Werke des Aristoteles beherrschen.

Anmerkung -- Die energiea, der voll verwirklichte Zustand des Wesens, wird von Aristoteles auch en.tel.echeia, entelechy, wörtlich: Endzielzustand, genannt. Der aristotelische Organismus beschreibt jeden Prozess (kinesis, motus, Bewegung) in Form von Potenzialität/Akt,

Hinzu kommt natürlich das, was wir gerade über die kybernetische Struktur gesagt haben, die dem Potential-Ist-Schema innewohnt (H.O. 22). Das telos, finis, Ziel, spielt immer eine Rolle im Prozess, da es dem eidos, der Seinsform, inhärent ist. Die Essenzform - so haben wir gesagt - ist eine idée-force.

(ii) **Auf** die menschliche Fortpflanzung angewandt, ergibt sich daraus die Aussage des Aristoteles: zum Sperma echei dunamei zum eidos (das Sperma enthält potentiell das eidos).-- In der Linie der Paläomilesianer würde Aristoteles auch sagen: das, was sich fortpflanzt, ist eine fisis, eine Natur, die, sobald die befruchtete Eizelle reif ist, patent wird. Die “Natur” - im eidetischen Sinne - ist “homo.eidès”, von gleichem Wesen (wörtlich), also identifizierbar mit eidos (Wesen).

H.O. 24.

(3).2. Das Argumentationsmodell.

Das gen(n)esische oder auch generative Modell ist auch auf die Syllogistik anwendbar, so überraschend das auch sein mag. P.v. Schilfgaard, Aristoteles, 71/76 (*Die abschließende Rede*) erklärt dies.

(1) Das Diagramm.

$B = A$; nun, $C = B$; also $C = A$. So viel zum Regelungsmodell.

Anwendungsmodell zur Verdeutlichung): “Alle wahren Göttinnen sind schön. Nun, Iris ist eine echte Göttin. Iris ist also schön! Der mittlere Begriff B (wahre Göttin) verbindet das Dur A (schön) mit dem Moll C (Iris),-- nach v. Schilfgaard. Das Hauptfach umfasst (als größeren Bereich) das Nebenfach (Anwendung).

(2) Die generative Erklärung.

“Aristoteles nennt den mittleren Begriff - hier: reale Göttin - ‘aition’, den Grund. Mit dem Grund oder der “Ursache” (H.O. 20) beginnt die Wissenschaft. Wie bei der Paarung der männliche Same, so bringt die “Ursache” (aition) etwas hervor. Im Syllogismus ist das Lebendige und Zählende wirksam: er kann mit einem lebendigen, schaffenden Stammbaum verglichen werden” (P. v. Schilfg., o.c.,75). In unseren Augen ist das sicherlich weit hergeholt! Wer aber den Aristotelismus verstehen will, sollte sich mit seinem Denken identifizieren, -- sich in es einfühlen (Verstehensmethode).

Der doppelte aristotelische Realismus.

Wir können erst jetzt die Frage beantworten, die H.O. 19 aufgeworfen hat.

O. Willmann, *Abriss*, 400, stellt einen doppelten “Realismus” fest (H.O. 8).

a.-- Der Phänomenalismus (H.O. 4) reduziert die Daten unserer Erfahrung auf Darstellungen (“Repräsentationismus”) eines Subjekts. Der aristotelische Realismus - gewachsen aus Dingen, die nicht lügen (H.O. 19) - wird den realen Daten (H.O. 16) sowohl in ihrer Singularität (siehe seine Kritik am Platonismus) als auch in ihrer Struktur voll gerecht. Dies wird durch den Begriff “Hylemorphismus” (Substanz-Formen-Denken) repräsentiert.

b.-- Der Nominalismus (H.O. 2) betrachtet die vier Faktoren (H.O. 20) als bloße Mittel des Denkens, die gerade gut genug sind, um die Dinge vage “anzuzeigen” (denotativ: H.O. 1/2). Für jeden Aristoteliker, der diesen Namen verdient, sind die vier Faktoren reale Aspekte der Dinge.

H.O. 25.

Transhylemorphischer Realismus.

H.O. 5/7 haben wir gesehen, wie der phänomenalistische Nominalismus sowohl die transzendente Seele als auch die transzendente Gottheit mit Agnostizismus behandelt. Wie verhält sich Aristoteles in diesem doppelten Punkt? Alles in allem also nicht so viel besser.

Die Seele.

H.O. 21, 22, haben wir gesehen, wie Aristoteles in der Seele (des Handwerkers, des Arztes z.B.) den Beginn des Prozesses ansiedelt, wobei der in der Seele vorhandene und dem Prozess vorausgehende Verstand (eidos) die Hauptrolle spielt. -- Aber welcher Art ist die Seele selbst?

P. v. Schilfgaard, *Aristoteles*, 123/133 (*Die Seele*), formuliert das Problem wie folgt: "Das Leben im engeren Sinne zeigt sich in drei Bereichen: in den Pflanzen, den Tieren und den Menschen; in der Mitte, d. h. in den Tieren, hat das Leben seine klarste Form; im Menschen erreicht es seine Vollendung oder Entelechie. Das, was vor ihr liegt - die anorganische oder mineralische Natur - strebt nach Leben. Das, was dahinter liegt, ist das göttliche Leben, die vollkommene energiea.

Der Mensch bewegt sich, wiederum als Mittelweg, zwischen Tier und Gottheit.

- (i) Sein "Leben" verbindet ihn mit den Tieren.
- (ii) In seiner "Seele" findet der Mensch seine klarste Form.
- (iii) Sein "Geist" verbindet ihn mit der Gottheit.

Kurz gesagt, seine Seele ist also (i) ohne sein "Leben" unfruchtbar oder tot, (ii) ohne seinen "Geist" kraftlos.

Man mache sich keine Illusionen: "Eine getrennte Existenz (also auch Unsterblichkeit) der Seele wird von Aristoteles, im Gegensatz zu Platon, abgelehnt" (o cf. (o.c.,125). Mit anderen Worten: Die Seele, auch die des Menschen, ist lediglich ein belebendes Prinzip des Körpers, das entscheidend ist.

Nur das, was spätere Aristoteles-Interpreten mit Recht "nous pathètikos", intellectus agens, den abstrahierenden Verstand (H.O. 9/10) nennen - bei v. Schilfgaard "Geist" genannt - ist "getrennt", d.h. unabhängig von der Materie (transhylemorph).

Dieser "Geist" ist (i) **das** kollektive Eigentum aller Menschen und (ii) keine Gottheit, wie Averroës von Cordoba (1126/1198) es sah.

Die Gottheit.

Ebenso transhylemorph ist das, was Aristoteles "Gott" nennt: "Es ist widersinnig (H.O. 14), dass die Bewegung (*an sich*) entsteht oder vergeht (H.O. 23): sie ist immer (*an sich*: ewig): So Aristoteles.

H.O. 26.

Auf dieser naturphilosophischen Tatsache ruht seine Hypothese (H.O. 15): der hinreichende Grund (Erklärung). Eine solche, tatsächliche Gründung einer Bewegung (wir sagen nicht "schöpferisch", denn der biblische Begriff der Schöpfung ist Aristoteles natürlich nicht bekannt) "erklärt" die allgegenwärtigen Prozesse in den Fisis, der Natur (Prozessphilosophie).

Das erste Prinzip (primum principium) selbst - so nennt Aristoteles seine "Gottheit" - kann jedoch nicht innerhalb dieser Prozesse verortet werden. "Man kommt also nicht umhin, ein ewig aktives, wenn auch zurückhaltendes Wesen an die erste Stelle zu setzen! Das sagt Aristoteles selbst.

Die aristotelischen Interpreten fanden dafür einen wahrhaft aristotelischen Namen, der berühmt wurde: "der unbewegte Bewegter".

Anmerkung: Man vergleiche diese Gottheithypothese mit dem, was wir in H.O. 17 gesagt haben (Nicht der Same (verstanden: der Prozess) ist zuerst; sondern das, was den Same (den Prozess) verfügbar macht). Auch das Saatgut hat eine Erklärung (eine notwendige und hinreichende Hypothese), nämlich denjenigen, der es besitzt.

So auch der ganze Welt- und Universumsprozeß, von dem der Keim (Teilprozeß) nur ein Anwendungsmodell ist: auch das Ganze als solches (der Prozesse) bedarf einer Gesamterklärung, -- um verständlich zu sein (H.O. 15). -- Gerade wegen dieser totalen Erklärung(en) nennt Aristoteles seinen Vorgänger -- ebenfalls einen Naturphilosophen -- Anaxagoras (H.O. 21) "den einzigen Nüchternen unter den Trunkenen": Auch Aristoteles setzt das 'Wirken' (Einfluß, begründende Kraft) seines Universalen Geistes -- nicht in das verursachende, sondern -- in das zweckgerichtete Wirken, d.h.: wie der Weltgeist des Anaxagoras ist auch der des Aristoteles ein lenkend-teleologisches 'Wesen'. Er ist kein Schöpfer im ursächlichen Sinne.

Es ist daher schwer zu verstehen, wie die Kirche des Mittelalters nach Jahrhunderten des Patrizismus plötzlich eine so hohe Meinung vom actus purus, dem unbewegten Bewegter, hat, die sich stark von der biblischen und patristischen Gottheit unterscheidet. Es ist wahr, dass dieser Unbewegte Bewegter in den naturphilosophischen Realismus passt, den die Scholastiker praktizierten, genau wie Aristoteles.

H.O. 27.

I. A. (III). -- Die begrifflich-realistisch-idealistische Ontologie.

P. Foulquié, *L'existentialisme*, Paris, 1951-2 (*L'essentialisme théologique*), sagt, dass Platon von Athen (-427/-347) und vor allem der heilige Augustinus von Tagaste (354/430) die beiden großen Vertreter des begrifflichen Realismus in seiner ideativen Form sind.

Foulquié sagt, dass die Form der Kreatur im Idealfall entweder "quelque chose de divin" (etwas Göttliches) oder "Dieu lui-même" (Gott selbst) ist. Dies ist, wenn man es richtig versteht, wahr. Aber so einfach ist es nicht.

Was ist nun der wahre Kern der These von Foulquié? Kein Geringerer als *M. Eliade, De myth van de eeuwige terugkeer*, Hilversum, 1964, 12, führt uns in dieses Thema ein:

"Wenn man sich das allgemeine Verhalten des archaischen Menschen anschaut, fällt einem auf, dass:

(1) Die Objekte der "äußeren Welt" besitzen keinen eigenständigen inneren Wert,
(2) Übrigens auch nicht, wenn menschliche Handlungen in ihrem eigentlichen Sinne einen solchen Wert haben.

(1) ein Gegenstand, (2) eine Handlung erhalten einen Wert - und werden gerade dadurch 'real', weil sie irgendwie an einer Realität teilhaben, die über sie hinausgeht".

Der Vorschlagende gibt ein Anwendungsmodell an.

1. Unter einer neutralen Vielzahl von möglichen Steinen, die man auswählen und verehren kann, wird z.B. genau dieser Stein "heilig" und ist sofort "völlig von ihm durchdrungen" (o.c., ebd.), weil er "Mana" (d.h. extra- oder übernatürliche Kraft) besitzt,-- "Mana", das z.B. mit seiner klar definierten, "markanten" Form (geometrisch verstanden) verbunden ist, mit der Tatsache, dass er an ein mythisches Ereignis erinnert, etc.

2. Essen und Trinken zum Beispiel ist natürlich zunächst einmal, wie für uns moderne Menschen, auch für den archaischen Menschen eine "natürliche", unauffällige Routine. Aber der primitive oder alte Mensch, der noch archaisch denkt, isst und trinkt nach einem höheren Vorbild, das zum Beispiel in einem Mythos der Ahnen beschrieben wird. Indem er den Vorfahren nachahmt, nimmt er an seinem Ess- und Trinkritual teil. So ist sein Essen und Trinken ein Akt, der eine höhere, "realere" Realität sichtbar macht.

Die rein "profane" Selbsternährung wird zum "Mana", zur "höheren Wirklichkeit" - kurzum: Sie existiert, wenn ein Archetyp, ein außer- und/oder überirdisches Modell, heute sichtbar gemacht wird. Wir wissen, dass dieser Begriff "arche.tupos" auch von Platon verwendet wird.

H.O. 28.

Ein wenig weiter, o.c.,38, sagt Eliade: “Man könnte sagen, (...) dass diese ‘primitive’ Ontologie eine platonische Struktur hat. Platon könnte in diesem Fall als der Philosoph schlechthin der “primitiven” Geisteshaltung angesehen werden - d.h. als der Denker, dem es gelungen ist, die Existenz- und Verhaltensweisen der archaischen Menschheit philosophisch darzulegen.

Das schmälert natürlich nicht die ‘Originalität’ seines philosophischen Genies; denn das große Verdienst Platons liegt in seinem Versuch, diese Vision der archaischen Menschheit theoretisch zu begründen, und zwar mit Hilfe der dialektischen Mittel, die ihm die Spiritualität seiner Zeit zur Verfügung stellte”.

Anmerkung: Weiter oben (H.O. 22) haben wir gesehen, dass Aristoteles, höchstwahrscheinlich dank seines Kontakts mit dem mazedonischen Königshaus, die genetische Lehre der Kabiren kannte. Jedenfalls ist seine Philosophie ohne etwas in dieser Art nicht denkbar, wie v. Schilfgaard zu Recht feststellte.

Hören wir auf einen weltbekannten Experten wie Eliade. “Auch der Eheritus besitzt ein göttliches Urbild: Die menschliche Ehe ist das Abbild (*Anmerkung:* wieder ein typisch platonischer Begriff) der göttlichen Ehe, insbesondere der Vereinigung von ‘Himmel’ und ‘Erde’ (...).

1. Dido feiert ihre Hochzeit mit Aeneas inmitten eines heftigen Sturms (Virgil (-70/-19), Aeneis (-30/-19) 4:160): ihre Vereinigung fällt mit der der Elemente zusammen.
2. In Griechenland ahmten die Heiratsriten das Beispiel des Zeus nach, der sich im Geheimen mit Hera vereinigte (Pausanias (+/- +150) 2:36, 2).
3. Diodoros von Sizilien (-90/-20) 5:72, 4, versichert uns, dass die Hierogamie (*Anmerkung* : heilige Ehe) von den Einwohnern der Insel nachgeahmt wurde.

Mit anderen Worten: Die zeremonielle sexuelle Vereinigung wurde durch ein ursprüngliches Ereignis gerechtfertigt, das “in jenen Tagen” (in illo tempore) stattgefunden hatte.

Es ist wichtig, die kosmogonische Struktur all dieser Heiratsriten ans Licht zu bringen: Es geht nicht nur um die Nachahmung eines Bildes, d.h. um die Hierogamie zwischen ‘Himmel’ und ‘Erde’; es geht vor allem um das Ergebnis dieser Hierogamie, d.h. um die Erschaffung des Kosmos” (O.c., 26/29).

H.O. 29.

Man sieht nun den Kern der Wahrheit in Foulquiés Behauptung eines “theologischen” (im Sinne von “heiligen”) Essentialismus.

Platonische “Formen des Seins”.

H. von Glasenapp, Die nichtchristlichen Religionen, Antw./Utrecht, 1967, 225, stellt fest: “Sehr bemerkenswert ist eine Art platonische Vorstellung, die bei den Eskimos (wie auch bei vielen Indianern, Samojuden und Finnen) zu finden ist: jedes Lebewesen, ja sogar jeder Gegenstand besitzt einen überirdischen Schatten, ein unkörperliches Abbild”.

M. Eliade, o.c.,16, bestätigt dies: “So hat die Welt, die uns umgibt (...) - die Berge, die der Mensch besteigt, die besiedelten und kultivierten Ländereien, die schiffbaren Flüsse, die Städte, die Heiligtümer - ein außerirdisches Urbild, das entweder als ‘Grundriss’, als ‘Form’ verstanden wird - oder als ein ‘Doppel’ ohne mehr, das allein auf einer höheren, kosmischen Ebene steht”.

So viel zur Welt, soweit der Mensch sie geordnet hat, gegen wilde, ungeordnete “Archetypen”, die Unordnung (“Chaos”) repräsentieren.

Dies stellt die unmittelbaren archaischen Vorläufer der höheren platonischen Ideen oder Seinsformen dar.

Platon und die Mythen.

E. De Strycker, S.J., Beknopte geschiedenis van de antieke filosofie, Antw., 1967, 91, schreibt, dass Platon sich der radikalen Verarmung bewusst war, als er seine religiöse Erfahrung der Ideation in rationale Sprache umwandelte.

(1) Dieser Verarmung versuchte er durch Dramatisierung zu begegnen, d.h. in Dialogen treten Vertreter von Standpunkten als lebendige Ideen auf.

(2) “Ein zweites Mittel (...) ist die Verwendung von ‘Mythen’” (O.c.,91). So der Mythos von der Seelenwanderung, von der Vision der himmlischen Landschaft (siehe, was Eliade soeben zu diesem Thema sagte), im Dialog *Faidros*; ebenso der Mythos der Höhlenmenschen (Stand 7); ebenso die Endzeitmythen (Eschatologie) (*Gorgias, Faidon, Stand 10*).

Auch in dieser zweiten Lehrmethode verrät Platon, daß er mit dem aufkommenden einseitigen Rationalismus (Xenophanes von Kolophon (-580/-490),-- die Eleaten (Parmenides, - vor allem Zenon),-- auch und in nicht geringem Maße Herakleitos von Ephesos (-535/-465), der “Dialektiker”),-- bis hin zum Protosophismus (H.O. 1v.: Protagoras)) nicht Schritt gehalten hat.

H.O. 30.

Eliade, o.c., 16: “Auch Platons Idealzustand hat sein himmlisches Urbild (*Staat* 592 b; // 500 e). Die platonischen Formen sind nicht astraler Natur, aber ihre mythische Sphäre liegt dennoch auf der überirdischen Ebene (*Faidros* 247; 250).

Erläuterung: “astral” kann entweder “hohe Ebene verdünnter, feiner, urzeitlicher Stofflichkeit” (H.O. 20: flüssige, fluidische Art von Materie) oder, besonders im platonischen und postplatonischen Denken, “astro” bedeuten.theologisch’ (Platon begründete mit seinen Überlegungen zu den Gottheiten (und ihrem Wirken im Kosmos), die er in den ‘astra’, stellae, Sternen (= Himmelskörper) verortete, eine neue Religion, die in der Spätantike sehr viele Anhänger fand).

In Anbetracht des Kontextes muss die Bedeutung, die Eliade meint, “höchst subtil” sein (“subtil” ist im kirchlichen Sprachgebrauch gleichbedeutend mit “ursprünglich”).

Übrigens: Die Paläopythagoräer (-550/-300) hielten ihre ‘arithmoi (H.O. 20), ihre Bildgebilde (auch Seelen), für fein materialisiert (siehe Kurs Zweites Jahr). Sie waren also viel näher an der archaischen Menschheit.

Theologie.

1. Foulquié spricht von “theologischem” Essentialismus. Zu Recht: Die primitive (genauer: die archaische) “Theologie” (1/ theologia muthike, mythische Theologie (theologia fabulosa), 2/ sowie ihre “offizielle” Variante innerhalb der archaischen Kulturen, “theologia politikè”, theologia civilis, “politische Theologie” (allerdings ohne die linke Ideologie, die sich in den letzten Jahren diesen Begriff zu eigen gemacht hat), ist, wie oben, vor allem anhand von Eliade, erläutert, im Wesentlichen ein Vorläufer des Platonismus.

2. Foulquié meint aber vor allem die inzwischen etablierte “Theologie” (um es auf Niederländisch zu sagen), die sich seit der griechischen Antike durchgesetzt hat.

“Die Begriffe ‘theologos, theologia, theologein, theologikos’ wurden in der philosophischen Sprache von Platon und Aristoteles gebildet. Platon war der erste, der das Wort “Theologie” (theologia), das Wissen von Gott, verwendete. Natürlich war er gleichzeitig der Erfinder des Begriffs “Theologie”. In *Der Staat* führt er den Begriff (...) ein. (W. Jaeger, *A la naiss. d. 1, Theologie*, Paris, 1966, 10s.).

Mit anderen Worten, eine bestimmte Terminologie wurde bereits eingeführt, nur um vom Begründer der ideativen Begriffstheorie par excellence (wieder) wahrgenommen zu werden. Darauf werden wir später zurückkommen, wenn wir versuchen, den streng theologischen Aspekt der ideativen Philosophie zu definieren.

HO. 31.

Primitivologie.

1. - H. v. Glasenapp, o.c., 216, sagt, dass der Stoiker Poseidonios von Apameia (-135/-50), dessen Werke praktisch verloren gegangen sind, die Natur der Naturvölker in einem breiteren Kontext analysiert hat.

2. O. Willmann, *Gesch. d. Id.*, I, 696, sagt dazu folgendes:

(1) Schon Platon und Aristoteles wiesen den Weg zur Analyse der Urtraditionen, die allen Völkern gemeinsam sind;

(2) Die Stoiker (seit ihrem Begründer Zenon von Kition (-336/-264)), die sich auf die Idee des "Weltbürgertums" (kosmopolitisches Denken) stützen, setzen dies auf ihre sehr religiöse Weise fort;

(3) Die späteren Platoniker vom Typus des Ploutarchos von Chaironeia (+45/+125), der Priester in Delphi (Delphi) war, führten diese Analysen ebenfalls fort.

Anmerkung: O. Willmann, o.c., 593f. sagt, dass Ploutarchos wiederum zu erkennen begann, dass der Pythagoräismus und der Platonismus verwandt sind (H.O. 20): sowohl der Paläopythagoräismus als auch der Platonismus sind universell.

Sie blickten auch außerhalb der engen hellenischen Welt auf andere Kulturen, die in ihren Augen natürlich, rational gesprochen, "rückständig" ("barbaroi") waren. Das Makedonische und später das Römische Reich mit ihrer groß angelegten Vermischung von "barbarischen" Völkern, Religionen, Bräuchen usw. erweiterten die Sichtweise der späteren Denker. Die Ideen wurden von ihnen übernommen, und umgekehrt studierten die "Barbaren" die griechische Weisheit (Ägypter, Juden, Syrer, Römer, Etrusker usw.). Es entstand ein "gemeinsamer Korpus religiös-philosophischer Einsichten" (O. Willmann, ebd.).

Im Laufe der Zeit gab es drei bemerkenswerte Arten davon,

(i) die jüdisch-hellenistische Mystik von Philon dem Juden (-25/-50), die bereits auf dem Weg zur Theosophie ist (siehe unten),

(ii) Römische Sozialphilosophie (O. Willmann, o.c., 629/651 (*Römische Theologie und Philosophie*)),

(iii) Die neuplatonischen Philosophien (von Ammonios Sakkas (+175/+242), dem Lehrer von z.B. Plotinos von Lukopolis (203/269), der Spitzenfigur der neuplatonisch-theosophischen Metaphysik, von Origenes von Alexandria (+254), dem ersten christlichen Denker von Rang.

Entscheidung.

Nicht nur Poseidonios, der große Mann der Primitivologie, sondern auch der Paläpythagoräismus nahm sich bereits "fremde" Kulturen zu Herzen; er begründete eine sehr lange Tradition, zu der auch Platon, der Gegenstand dieser Seiten, gehörte. Die pythagoräisch-platonischen Ideen dienten als Grundlage für die ökumenische Idee, d. h. die mediterranen Kulturen.

H.O. 32.

Die platonische Ontologie.

W. Brugger S.J., hrsg., *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg, 1961-8, 415, charakterisiert den Aristotelismus als immanenten Idealismus: er verortet die platonischen Ideen in den Prozessen der Natur. Wir haben versucht, dies so genau wie möglich zu beschreiben.

Der Platonismus hingegen wird dort, o.c., 414, als transzendenter Idealismus bezeichnet: Diese Art des Denkens stellt nämlich die Ideen über (sic: 'über')

Die Prozesse der Natur

Unsere These wird dies bis zu einem gewissen Grad korrigieren: Die platonischen Ideen sind, zumindest im Wesentlichen, ebenso wie die aristotelischen Wesen ("Formen") in den Naturerscheinungen angesiedelt. Der Gegensatz "in/über" ist zu vereinfachend.

(a): *Die ideelle Verbindung.*

Wie wir gesehen haben, ist das Zentrum des platonischen Verständnisses "das edle Joch" (kalon zugon), wörtlich: das schöne und solide Mittel, um zwei Extreme eines Intervalls zu verbinden.

Das Bekannte und das Unbekannte sind nach dem Gesetz der similia similibus, des Gleichen durch das Gleiche, miteinander verbunden und modellieren sich gegenseitig (vgl. H.O. 8v.).

Bei Aristoteles war es dasselbe, aber rein abstrakt (H.O. 12).

Die spätantiken neuplatonischen Theosophen (+200/+525), mit Plotinos an der Spitze, hatten ein großes Anliegen: die Überwindung des sogenannten Widerspruchs - den sie als sehr real empfanden - so sehr, dass O. Willmann, o.c., 690f., schreibt:

"Man könnte sogar argumentieren, dass sie sowohl den Namen 'Neoaristotiker' als auch den Namen 'Neoplatoniker' verdienen, mit dem sie gewöhnlich bezeichnet werden (vgl. E. Erdmann, *Grundriss der Gesch. d. Phil.*, I: 126)".

Mit anderen Worten: Innerhalb der neuplatonischen Synthese (umfassendes Denksystem) haben die neuplatonischen Theosophen einen Naturphilosophen wie Aristoteles als integralen Bestandteil aufgenommen. Das bedeutet, dass reinrassige Platoniker nichts dagegen haben, "von Dingen zu lernen, die nicht lügen" (H.O. 19.24) - die Maxime des aristotelischen säkularisierenden (erdzentrierten) Realismus.

Mit anderen Worten: Aristoteles ist eine einseitige Beschreibung des Platonismus. Da Platon, wie Aristoteles (H.O. 20), einen ernsthaften Problemzustand (Problembeschreibung) entwarf, bevor er selbst dachte, haben wir es in rein platonischem Geiste (nicht nach dem rein historischen Platon) für natürlich gehalten, zuerst den Abstraktionismus des Schülers zu skizzieren, als Teil des Platonismus.

H.O. 33.

Zur Einführung.

1. Whitehead (1861/1947), der berühmte mathematische Philosoph, sagte einmal, dass "die gesamte westliche Philosophie eine Reihe von Fußnoten zu Platon" sei. Vielleicht hat *Russell* (1872/1970), mit dem *Whitehead* die *Principia mathematica* (1910/1913) schrieb, diese Aussage beeinflusst:

"Bis zu meinem vierzigsten Lebensjahr habe ich die Befriedigung gekostet, von der Platon sagt, dass die Mathematik sie bieten kann: es war eine ewige, zeitlose Welt, eine Welt mit der Möglichkeit einer gewissen Vollkommenheit. Das hat mir zweifellos so etwas wie eine religiöse Befriedigung verschafft". So beantwortete Russell für die BBC die Frage, ob die mathematische und/oder philosophische Beschäftigung ihm, Russell, eine Art Ersatz für das religiöse Gefühl geliefert habe (*R. Beerling, Bertrand Russell, in R. Beerling et al., R. Eucken, H. Bergson, B. Russell (Philosophical Writings)*, Hasselt, 1963,292).

2. Einstein (1879/1955), der Vater der Atombombe, behauptete, dass "alle Physikalität metaphysisch" sei - übrigens ganz im Sinne von Aristoteles (Natur als etwas Göttliches; H.O. 25v.), sagte er einmal: "Wenn es in mir so etwas wie ein religiöses Gefühl gibt, dann ist es die grenzenlose Bewunderung für die Struktur des Universums, wie unsere Wissenschaft sie uns offenbart". (*M. Paty, A. Einstein, in: D. Huisman, Hrsg., Dict. d. phil., Paris, 1984, 836*). - Wir werden noch sehen, wie platonisch diese Aussage interpretiert werden kann, nämlich H.O. 53; das Schöne als das, was Bewunderung erregt.

3. *L. Cohen, Epistemologie der Dritten Welt*, in: *G. Curry/ A. Musgrave, Hrsg., Popper and the Human Sciences*, Dordrecht/ Boston/ Lancaster, 1985, stellt fest, dass *K. Popper* (1902/1994), der berühmte Erkenntnistheoretiker, die Wirklichkeit in drei "Welten" einteilt:

(1) die physische Welt, (2) die Welt der Bewusstseinszustände und (3) "die dritte Welt des objektiven Wissens" (o.c.,2).

Er vergleicht, natürlich nur zur Erklärung - Popper ist kein echter Platonist - seine "dritte Welt" unter anderem mit Platons "Formenlehre".

So weit, einleitend, drei-vier Denker, die entweder ausdrücklich Platon erwähnen oder etwas Platonisches zum Ausdruck bringen. Obwohl er heftig kritisiert wurde, hat Platon bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts etwas Unersetzliches zu Tage gefördert, was man beispielsweise seinem Schüler Aristoteles nicht zutrauen würde. Was ist denn nun das typisch Platonische?

H.O. 34.

(a).1. Kurzer Abriss der ideellen Verbindung. (34/37)

Dieser Brief stammt zwar nicht direkt von Platons Hand, spiegelt aber - nach Meinung heutiger Kenner - die Lehre Platons sehr genau wider. *Platon, Der Siebente Brief an die Verwandten und Freunde des Dion zu Syrakus*, Verlag G.H. Calw, 1948, 36ff. beschreibt den ideativen Akt wie folgt.

Der Text fasst zunächst zusammen: "Jedes gegebene Ding hat zunächst drei Gesichtspunkte, durch die - dank einer ewigen Ordnung des Universums - allmählich sein vollständiges, geistiges Wissen zustande kommt; der vierte ist dieses vollständige, geistige Wissen selbst. Als fünftes muss sein Gegenstand an erster Stelle stehen: Dieser kann nämlich nur dank der Tiefe des Geistes erkannt werden und ist der wahre Archetyp ("Urbild") des Gegebenen. Der erste dieser Gesichtspunkte ist die Bezeichnung ("Name"), -- der zweite ist die - in einer Sprache formulierte - Vorstellung (Definition). -- Der dritte Gesichtspunkt ist das applikative Modell ("Bild"), das mit den Sinnen des Körpers wahrnehmbar ist.

Soviel zur Struktur, die der Genese (H.O. 17: gen(n)etisch) des vollwertigen spirituellen Wissens, genannt "Ideation", innewohnt.

Dann arbeitet Platon ein anwendungsbezogenes Modell des vollwertigen geistigen Wissens aus, das "Modell" für alle möglichen Anwendungen ist. Was der Text über das Runde (Kreis, Kreislauf, Kreis) sagt, das gilt ebenso für "eine geradlinige geometrische Figur und Zeichnung", "das Verständnis des Guten (Wertes), sowie des Schönen (*Anm.*: darüber hinaus) und des Gesetzmäßigen", "alles, was Körper besitzt, ob künstlich oder natürlich", "Feuer, Wasser und alle solchen Elemente", "jedes Geschöpf der allgemeinen Tierwelt", "jede individuelle Verwirklichung der menschlichen Seele", "alle Ursachen und Wirkungen". (o.c.,37).

Die Vorstellung dessen, was "rund" ist.

1. "Rundes Objekt"

(Namen' hatten in archaisch-antiken Kulturen eine sehr große Bedeutung: man denke an das Verbot der Namensgebung, etwa im *Alten Testament*. Der "Name" (Bezeichnung, -- war zunächst ein magischer Wert: mit dem Namen eines Menschen konnte man immerhin sein(e) Wesen erkennen - zumindest auf einer rein okkulten Ebene). Der oder die Magier haben darauf geachtet, dass sie immer einen völlig geheimen Namen haben.

H.O. 35.

Anmerkung - 1. Die Heraklitaner (H.O. 21) hatten eine "Methode" entwickelt, die sich auf den Gebrauch der Sprache stützt, um zum wahren Wesen vorzudringen, nämlich die etymologische Methode. Etumos" bedeutet, bezogen auf ein sprachliches Phänomen (eine Nachricht, ein Gerücht, einen Begriff), "wahr", real. Etumologia", veriloquium, bedeutet ursprünglicher und damit wahrer Sinn einer sprachlichen Tatsache!

Die Heraklitaner behaupteten daher, es genüge, das "etumon", das Wesen, eines Begriffs als Ausgangspunkt zu nehmen, um so direkt zum Wesen der Sache selbst (H.O. 2) zu gelangen (H.O. 9: theoria).

Die Prämisse (Axiom) lautete: Jedes Ding hat in der menschlichen Sprache einen Namen, der ihm von Natur aus zukommt. Dieser Name ist nun das ursprüngliche oder Urwort, das "die Alten" (die Vorfahren, die ersten Menschen), die den Gottheiten näher standen und gleichsam eine tiefere Einsicht hatten als die spätere Menschheit, der Sache gegeben hatten. leider: im Laufe der menschlichen Geschichte (kulturhistorischer Pessimismus) ist dieses Urwort immer wieder entstellt worden.

2. - Die Analyse von Platon.

A. Gödeckemeyer, *Platon*, München, 1922, 63, sagt folgendes.

Platon beschäftigt sich mit diesem etymologischen Problem im *Kratulos* (benannt nach einem Schüler des Herakleitos).

(1) Dass die frühe Menschheit nur aus "Weisen" bestanden haben soll, die allesamt den Göttern nahe standen, erscheint Platon suspekt.

(2) Selbst wenn sich diese Hypothese (H.O. 15) als völlig richtig erweisen sollte, hängt sie doch von der vollwertigen Kenntnis des Seins ab, die in den primitiven Worten niedergelegt war: die "Alten" konnten nicht den richtigen Namen geben, ohne vorher wirkliche Kenntnis des Gegebenen selbst zu haben. Schließlich konnten die ersten Namensgeber ihr Wissen unmöglich von bereits bestehenden Namen ableiten.

(3) Angenommen - rein hypothetisch -, dass die erste Benennung direkt durch göttliche Erleuchtung (z.B. Inspiration) zustande kam, -- wie ist dann zu erklären, dass dieselben Worte nicht-gleiche (H.O. 14) Dinge bezeichnen? Einige unter den Denkern von Hellas sagen nämlich, dass das Wesen der Dinge die immerwährende Bewegung ist (H.O. 21: *Herakleitos*); andere, dass es reine Unbeweglichkeit ('stasis') ist (Parmenides von Elea (-540/...)).

H.O. 36.

Entscheidung: Platon wendet hier die indirekte Methode an:

(a) Lemma (die von den Heraklitern vorgeschlagene Hypothese):

(b) Analyse (die Fälschungen, Widerlegungen).

2. Definition des Wesens

“Der zweite Gesichtspunkt in Bezug auf das, was rund ist, wäre die sprachlich ausgedrückte Definition des Begriffs. Dieser besteht aus Substantiven und Redewendungen (verbaler Teil). Hier gilt:“(Rund ist) das, was, ausgehend von seinen Extremitäten (Linien), überall gleich weit von einem Mittelpunkt entfernt ist”. Auf diese Weise könnte eine Definition des Seins formuliert werden, die das Runde (Rund, Kreis, Schleife) als Namen darstellt (O.c.,36).

Es ist klar, dass Platon hier - in gewisser Weise - die nominalistische Methode anwendet (H.O. 1: denotativer Ansatz): er geht von zwei linguistischen Ansätzen aus.

3. Anwendungsmodell ('Bild').

“Der dritte Gesichtspunkt ist das verkörperte Anwendungsmodell ('Bild'). So etwas liegt in der Reichweite unserer äußeren Sinne. Eine runde Linie, zum Beispiel, dargestellt von einem Zeichner oder einem Drechsler, ist leider anfällig für (passive) Schwächung oder (aktive) Zerstörung. Solchen Schicksalen - im Nichts unterzugehen, zerstört zu werden - unterliegt das regulierende Modell (Archetyp, Urbild oder Idee) “was rund ist” - das, womit sich alle “Meister” beschäftigen - nicht. Das Regulierungsmodell ist schließlich etwas anderes, es unterscheidet sich völlig davon”.

Anmerkung - Man sieht, dass Platon hier wieder die nominalistische Methode als Methode der Annäherung anwendet (H.O. 2: statt der schönen (reg. mod.) gibt Hippias ein schönes Mädchen (applic. mod.) als Annäherung an). - Aktuell: Visueller Unterricht!

4. Wissenschaftliches Verständnis.

Platon charakterisiert den vollen Grad der Fähigkeit folgendermaßen: “Der vierte Gesichtspunkt ist (1) wissenschaftliche Erkenntnis, (2) der Prozess des Verstehens durch den rational denkenden Verstand, (3) die objektiv wahre Darstellung des dargestellten Gegenstandes (Themas). Dieser Rechtsakt sollte in seiner Gesamtheit als ein einziger Rechtsakt betrachtet werden. Dieser Akt existiert nämlich weder (1) in äußeren Sprachlauten (Name, Definition), (2) noch in geometrischen Formen (vgl. H.O. 12), die nur der äußeren Wahrnehmung zugänglich sind. Gerade weil eine solche wissenschaftliche Erkenntnis im Inneren der Seele angesiedelt ist, unterscheidet sie sich natürlich von den ersten drei Perspektiven (Name, sprachliche Definition, -anwendbares Modell). Es unterscheidet sich jedoch gleichermaßen von dem regulativen Modell (Idee) “was ist rund” an sich.

H.O. 37.

Unter all diesen Wissenspunkten ist der innere Geist jedoch dem fünften Gesichtspunkt (der Idee) in Bezug auf Verwandtschaft und Ähnlichkeit am nächsten". (o.c.,37).

Mit anderen Worten: Im Gegensatz zum modernen 'Idealismus' - man denke z.B. an einen R. Descartes (1526/1650) und die aus seiner Denkweise hervorgegangenen Idealisten (bis hin zu dem von J.G. Fichte (1762/1814) z.B.) - ist 'Innerlichkeit' bei Platon nicht identisch mit 'medial gedachter Innerlichkeit': bei kartesisch gedachten Idealisten ist Innerlichkeit 'medial gedacht'. Für die cartesianischen Idealisten ist die Innerlichkeit zunächst eine von der Außenwelt abgeschlossene subjektive Anschauung; so O. Willmann, *Gesch. d. Id.*, I, 439, sagt, dass bei Platon die Seele unmittelbar (immediatistisch) mit der objektiv existierenden, realen Außenwelt verbunden ist, nämlich durch das edle Paar ('xu.zeuxis'; H.O. 8; 32). Mit anderen Worten: durch Intentionalität, d.h. das auf die objektive Realität gerichtete innere Sein (Realismus).

Die "Katharsis" des Nominalismus.

H.O. 16 (auch H.O. 22: Lenkungsschema des Denkens) lehrte uns bereits den archaisch-antiken Begriff "Reinigung". Wir nehmen hier das Wort "catharsis", lustratio (purificatio), Reinigung, im Sinne von W.B. Kristensen, *Verzamelde bijdragen tot kennis van de antieke godsdiensten*, Amsterdam, 1947, 231/290 (*Kringloop en totaliteit* (1938)), ausführlich, mit historischen Belegen.

Sehen Sie hier, wie im Schema selbst die Struktur (Anordnung) der dialektischen Methode, die für den wahren Platonismus typisch ist, die bewusste Reinigung vom Nominalismus widerspiegelt.

1 - Die nominalistische Seite.

A. der Name (Begriff; H.O. 8);

B. Die Nominaldefinition

(natürlich anders als die "echte" Definition);

1.C. Das anwendungsorientierte Modell (als visueller Unterricht).

2 - Die konzeptionelle Seite.

2.a. Subjektiv:

die theoria (speculatio; contemplatio; H.O. 9;19), d.h. das gründliche Verstehen;

2.b. Objektiv:

Das ist der wahre Umfang der fünf Momente (Gesichtspunkte) der "dialektischen Methode", wie Platon sie selbst umreißt. Das ideative Moment findet sich in der Theoria der Idee, nämlich in den Gesichtspunkten vier und fünf.

H.O. 38.

**(a).2. Kurzer Abriss über eine Aktualisierung der dialektischen Methode. (38/46)
Vorbemerkung.**

Die Aufzählung “aller möglichen” applikativen Modelle, höher (H.O. 34: z.B. “Körper”, “Tier”, “individuelle menschliche Seele”, zeigt deutlich, dass der “dialektischen” Methode zumindest ein empirisches, wenn nicht experimentelles Substrat zugrunde liegt.

Was *O. Willmann, Gesch. d. Id.*, I, 441, ausdrücklich bestätigt: “Insofern die ‘fainomena’ (phänomenalen Daten), d. h. die ‘sichtbaren’ Dinge:

(1) sind nicht nur unvollkommene Repräsentationen der (offensichtlich transzendenten) Ideen,

(2) aber dieselben (nun freilich immanenten) Ideen in den Phänomenen selbst vorhanden sind und sich in ihnen auswirken, besitzen die phänomenalen Daten in gleichem Maße einen intrinsischen Wahrheitsgehalt und bergen gerade deshalb einen Informationswert - in der Kommunikationssprache könnte man auch “Botschaft” sagen - für den menschlichen Geist.

Dieser Informationswert nimmt zu, je tiefer unser Geist in die Phänomene eindringt. Diese Einsicht liegt übrigens dem Schema der Studien (in der *Polteia*) zugrunde. Der Student:

(1) die Sinneswelt - die phänomenalen Daten - zu kontaktieren.

(2) Er versucht, sich gemäß seiner Seele in den Anwendungsmodellen (Abbilder) des Reinen bzw. Guten (Wert) zu Hause zu fühlen, wie es in den musikalischen Kunstwerken zu sehen ist.

(3) Danach durchläuft seine Seele - mit Hilfe der Mathematik - die Rotation (peri.agogè, meta.strofè) von dem, was in dieser zeitgebundenen Welt gegeben ist, zu dem, was in der transzendenten Welt ist.

(4) Schließlich erhebt sich seine Seele - dank der eigentlichen ‘Dialektik’ (*Anmerkung* : Ideen-Ansicht) - auf die Ebene der Noesis, der Idee, selbst”.

So viel zu Willmanns Text.

Wir werden dies nun auf der Grundlage von *Willmann, Abriss*, 366, -- aktualisieren, wo dieser ausgezeichnete Platoniker J. Locke (1632/1704), den Begründer der angelsächsischen Aufklärung, als Nominalisten im Stile von Wilhelm von Ockham (1300/1350), dem Konzeptualisten, angreift. Locke behauptete, dass ein Goldschmied besser weiß, was Gold ist, als ein Philosoph”. -- Wir werden dies nun besser als in der Skizze von Willmann erläutern.

Die Vorstellung davon, was Gold ist.

Wie oben (H.O. 37) dargelegt, unterteilen wir die dialektische Methode in ihre nominale und ihre begriffliche Seite.

H.O. 39.

(A).1. Die sprachliche Seite.

(1) - *Der Name "Gold"* - Mit diesem Namen ordnet ein Platoniker alles, was Gold ist, in der vorherrschenden Sprache ein.

(2) - Die Beschreibung ("Definition").

Schlagen Sie ein etwas umfangreicheres Wörterbuch - oder besser noch eine wissenschaftliche Studie - auf und fragen Sie sich, was "man" (die vorherrschende Sprache, das vorherrschende wissenschaftliche Verständnis) als "alles, was Gold ist" bezeichnet. In den platonischen Dialogen antwortet das Kapitel der (meist sokratischen) Definitionen auf diese Frage. Hier ist das, was man jetzt, kurz und knapp, findet.

a. - "Alles, was Gold ist" ist

(i) Metall,

(ii) gelblich, funkelnd, sehr formbar (verformbar), praktisch unveränderlich, löslich in Quecksilber und dergleichen;

(iii) mit dem chemischen Symbol Au (vom lateinischen "aurum"), der Ordnungszahl 79, einer genau definierten Masse und 18 bekannten Isotopen, mit einem Schmelzpunkt von 1.063° C (Internet-Thermometernorm) und einem Siedepunkt von etwa 9.600° C.

b.-- Es versteht sich von selbst, dass eine detaillierte wissenschaftliche Beschreibung viel mehr Informationen liefern wird - platonisch: Idee, Teilidee.

(A).2. Die visuelle ("phänomenale") Seite.

Alles, was Gold ist", ist in der Tat nie zusammen, in einem großen Klumpen oder einer Masse zum Beispiel. Alles, was Gold ist", besteht aus einer Vielzahl von "Teilen". Wer also ein Exemplar von "Gold" zeigt - als "visuellen" Kontakt (die Lehre ist nur ein Aspekt davon) -, nähert sich "Alles, was Gold ist", entlang genau eines Teils des Ganzen. Dabei bleibt im Wesentlichen der Nominalist - man denke an "Ein schönes Mädchen, - das ist 'Alles, was schön ist' (H.O. 2;36)" - auch wenn er die Stichproben vervielfältigt, steht. Er verfolgt nicht die eigentliche, vollständige Induktion oder Verallgemeinerung. Er rechnet sozusagen damit, dass der Rest irgendwie "ergänzt" wird, um eine "Repräsentation" von "allem, was Gold ist" zu "bilden".

Man vergleiche die aristotelische Abstraktion (H.O. 9v.). Die Abstraktion endet in einer wahren Essenz, die versucht, die allgemeine Form des Seins zu erfassen, z.B. von "alles, was Gold ist". Vgl. höhere H.O. 10/12 (Ar. Essentialismus).

(B): Die ideative Seite. (39/46)

Zunächst einmal gilt alles, was wir über die aristotelische Abstraktion gesagt haben, auch für die platonische Idee. Die platonische Idee ist mehr als nur eine Abstraktion.

H.O. 40.

Eine schwierige Definition von Idee.

1. O. Willmann, G. d. Id, I, 433, sagt, dass Xenokrates von Chalkedon, Leiter der Akademie, nach Speusippos, von -338 bis -314, den Begriff wie folgt definierte: aitia, ein Faktor, paradeigmatikè, der eine beispielhafte oder archetypische Funktion ausübt. ist exemplarisch oder archetypisch), ton kata fusin aei sun.estoton, in Bezug auf die Daten, die aufgrund ihrer Natur (fisis) immer (aei) ihre Einheit bewahren (d.h. ein einziges System bilden (aufgrund eines natürlich gegebenen Faktors)). Kurz gesagt: das, was inmitten einer Vielzahl von Daten, die (und insofern sie) eine Kohärenz aufweisen, genau diese Kohärenz als sein vorgegebenes Regelungsmodell (Paradeigma) gewährleistet.

2. Das bedeutet, dass wir uns mit der Idee im System der Analogie (teilidentische Daten) befinden - H.O. 12/16.

Die grammatikalische Analogie.

E.W. Beth, *De wijsbegeerte der wiskunde van Parmenides tot Bolzano*, Antw./Nijm., 1944, 36v., lenkt mit großem Grund die Aufmerksamkeit auf das Eine im Vielen, d.h. auf das, was (der Faktor, der) inmitten einer (manchmal auf den ersten Blick verwirrten) Vielzahl einer Reihe von Daten ihre Kohärenz, - 'Einheit', sagten die Antiken und die Scholastiker -, mit Platon gibt.

Beth fasst dies in dem platonischen Begriff stoicheiosis, 'elementatio' (die Aufteilung einer Sammlung in stoicheia, Elemente) zusammen, wofür der Dialog *Theaitetos* (Theaetetus) ein Beispiel gibt.

“Wenn jemand - sei es eine Gottheit oder ein gottgleicher und gottähnlicher Mensch - dies bemerkte, so ein ägyptischer Mythos (H.O. 29), der ihn Theuth (= Thot, Thoth) nannte - bemerkte, dass “alles, was Klang ist, unendlich vielfältig (= viele) ist, er war der erste, der erkannte, dass - in dieser Unendlichkeit - die Vokale nicht einer, sondern viele sind, und dass es wiederum andere Laute gibt, die zwar keine Vokale sind, aber dennoch einen bestimmten Klangwert besitzen, und dass es auch von diesen Lauten eine Anzahl gibt. Er unterschied auch eine dritte Art von Buchstaben, die wir heute Konsonanten nennen.

Daraufhin verteilte er (Klassifizierungsakt) die

(i) Konsonanten, bis er sie einzeln unterscheiden konnte,

(ii) in gleicher Weise die Vokale und

(iii) die Halbvokale, bis er auch deren Anzahl kennt. Jeder für sich und alle zusammen wurden stoicheia, Briefe, genannt (Namensgebung). Theuth erkannte jedoch, dass keiner von uns eines davon separat lernen kann, ohne alle anderen (*Anmerkung* : zweisilbiger oder komplementärer Akt).

H.O. 41.

Er überlegte und erkannte, dass es eine Verbindung war, die sie alle "eins" machte. Auf der Grundlage dieser Verbindung ordnete er ihnen daher eine einzige Wissenschaft zu, die er Linguistik - Grammatik - nannte.

So viel zum platonischen Mythos der Gottheit Thoth, deren Funktion es war, geistige Arbeit (Verzakerstyp (Söderblom)) zu verursachen (Funktionsgottheit (Usener)).

Man kann bereits erkennen, dass das "Bindeglied, das alles, was Klang ist, vereint", die Idee "Klang" (besser: "alles, was Klang ist") ist. Die Idee ist der Faktor (aitia), der die Analogie "vernünftig" (rechtfertigbar, erklärbar) macht.

Mit anderen Worten: die notwendige und zugleich hinreichende Bedingung der Analogie (die mehr als einen Typus umfasst, -- dazu später mehr), die als Tatsache natürlich erst einmal verifiziert werden muss (die empirische, ja experimentelle Grundlage: H.O. 38).

Anmerkung: Zu seiner logischen Struktur siehe H.O. 15 (// 25).

Auch für Platon ist das "Sein(e)" analog, d.h. es setzt sich zusammen (Stoicheiosis) aus "Sein(en)", die untereinander teilidentisch (analog) sind. Was er über die Buchstaben (Vokale, Halbvokale, Konsonanten) eines Alphabets (Sprachsystems) sagt, ist nur eines der unendlich vielen Anwendungsmodelle der Transzendental- oder Seinsanalogie.

Vergleichen Sie übrigens die Sprachanalyse von Aristoteles (H.O. 16). Nicht nur im heutigen Strukturalismus, sondern auch im Platonismus und Aristotelismus steht das sprachliche Anwendungsmodell der transzendentalen Analogie (= Beziehungssystem) immer irgendwo im Vordergrund, zumindest als Paradigma, als Lehrbuchbeispiel, - nicht als absolutes Modell.

Mit anderen Worten: Beide Denker verfallen nicht dem Linguismus, wie die Strukturalisten. Zugespißt formuliert: Die ganze Wirklichkeit - das Sein - mit sprachlichen Phänomenen und Modellen analysieren zu wollen, ist unverantwortlich: Für das "Sein" gibt es kein anderes Modell als das "Sein" selbst.

Sie - Aristoteles und Platon - sind und bleiben Ontologen. Sprache" ist nur eine Art von "Sein": nichts weiter.

Die drei Haupttypen der Analogie.

(1) Wenn der Mythos von "allen Klängen (zusammen)" spricht, dann liegt eine summative Analogie vor: Gerade auf der Grundlage der Ähnlichkeit ("alles, was Klang ist") bildet dieser Ausdruck die Summe (Totalität) aller (möglichen) Klänge.

H.O. 42

Der so genannte "Anwendungsbereich" einer Idee wird auf diese Weise ausgedrückt.

(2).1. - Wenn der Mythos von "jedem Klang einzeln" spricht, dann liegt eine distributive (sich ausbreitende) Analogie vor: dieselbe allgemeine (universelle) Idee wird in allen (möglichen) Kopien (Elementen) ausgedrückt. Die typische Kohärenz (Einheit in der Vielfalt), um die es hier geht, ist die der (kreatürlichen) Ähnlichkeit.

So klassifiziert Thoth - privat - in Unterklassen (Vokale, Halbvokale, Konsonanten) oder Teilmengen. Ch. Lahr, S.J., *Logique*, Paris, 1933-27, 493, n.1; 499, nennt diese Art von Analogie "logische Menge" ("allgemeine Idee") und gibt als Lehrbuchbeispiel "omnis homo", alle Menschen (// alle Laute).

(2).2. - Wenn der Mythos vom "Bindeglied, das alle Klänge vereint" spricht, versteht ein Platoniker dies nicht nur im distributiven, sondern auch im kollektiven Sinn. Denn "ein (Exemplar) davon kann nicht 'gelernt' (d.h. intelligent verstanden) werden ohne alle anderen (d.h. der Gesamtheit)". Wir würden dies nun als ein Merkmal des Begriffs "System" bezeichnen.

Ch. Lahr, ebd., nennt diese Art der Analogie (Teilidentität) "physische" Sammlung ("kollektive Idee") und gibt als Paradigma "totus homo", den ganzen Menschen (// das ganze Reich der Klänge) an.

Anmerkung: Wir werden später darauf zurückkommen, aber in der Zwischenzeit antwortet die summative Analogie auf die Synekdoche, die distributive Analogie auf die Metapher und die kollektive auf die Metonymie (tropologische Analogien).

Anmerkung -- Wie bereits oben (H.O. 14) explizit behandelt: der identitive Ansatz ist nichts anderes als die in Sprachformen ausgedrückte vergleichende Methode: durch den Vergleich von Lauten entdeckt Thoth partielle Identitäten (Analogien). Außerdem kann man dank des internen und externen Vergleichs (H.O. 14: Anwendung) diese partiellen Identitäten um einen Typus erweitern, was nun unmittelbar zur Anwendung kommt.

Der platonisch-ideologische Akt.

M. Scheler (1874/1928), der große Axiologe, spricht in *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, 1930, 60, vom "Akt der Vorstellung".

H.O. 43.

(1) Dies sei durchaus zu unterscheiden von dem, was er “technische Intelligenz” nennt: “Hier ist - um bei unseren Beispielen zu bleiben - ein klingendes System, ein goldenes Objekt: wie ist es zum Beispiel entstanden?”.

(2) Man kann aber auch einen anderen Ansatz wählen: “Hier ist ein System von Klängen, ein System von goldenen Gegenständen: Wie muss das Universum möglich sein, dass so etwas wie Klänge (System von Klängen), Gold (System von goldenen Gegenständen) usw. überhaupt möglich ist? Wer sich einer solchen Frageform bedient, bedient sich des Prinzips des hinreichenden Grundes (H.O. 15), und zwar in Form der kantischen Möglichkeitsbedingung (“Wie ist überhaupt etwas, ohne mehr, möglich?”). Peirce würde von Abduktion sprechen. Platon spricht von einem Lemma, - in einem universellen Maßstab.

Kehren wir nun zu H.O. 39 (ganz unten) zurück. Wir haben jetzt eine genaue Darstellung (reg. mod.) der Idee.

A.-- 1. Dass “Gold” (besser: alles, was Gold ist), verteilt auf alles mögliche Gold im Universum, ein Gattungsname (H.O. 11), d.h. eine Essenz (ousia) ist, ist unmittelbar einsichtig. Distributive Analogie der Exemplare!

A.-- 2. Dass “Gold” (alles, was Gold ist) zugleich eine kollektive Idee (Lahr) ist, geht aus dem hervor, was *O. Willmann, Abriss*, 366, zur Widerlegung von Locke sagt:

(a) Es gibt die sehr oft verifizierten (empirischen/experimentellen) Eigenschaften (gemeinsame Merkmale) - gelb, lächelnd usw. -;

(b) Für den Nominalisten Locke sind diese Merkmale ein loses Bündel von bestimmbar Eigenschaften; für den Platoniker Willmann ist es jedoch anders: Da alle kognitiven Merkmale immer, unveränderlich, in allem Gold (Exemplaren) nachweisbar sind, muss es einen notwendigen und hinreichenden Grund geben, der diese Kohärenz (partielle Identitätsanalogie: und kollektive Analogie) sinnvoll, verständlich, erklärbar macht. Genau das ist die Idee von “Alles, was Gold ist”: Sie verwandelt die einzelnen Eigenschaften in ein strukturiertes System von Eigenschaften. Diese Struktur, in, hinter und über den Immobilien, ist die Idee.

B.- Es gibt jedoch noch eine andere Art von kollektiver Idee. Der schelersche Typ, nämlich: Was bewirkt, dass das, über das Universum verteilt, immer nur diese kohärente Struktur, in endlosen Kopien vorhanden ist, -- war (Vergangenheit) und wird (Zukunft), -- hier, dort, dort und auch, wo immer die Kopien sind?

H.O. 44.

Was verursacht diese diachronen und synchronen Seinsweisen, die unendlich sind?
-- Die Idee 'alles was gesund ist, bzw. Gold' ist der Urheber - 'Urheberin' um mit Söderblom, Religionshistoriker zu sprechen.

Es ist daher nicht verwunderlich, dass *O. Willmann, G. d. Id.*, i, 398, sagt, dass - unter anderem nach Aristoteles - Platon die Idee als "gesamtname", kollektiv, sowohl distributiv (Klasse) als auch kollektiv (System, System) charakterisiert. Die Idee drückt nämlich gleichzeitig die Kollektivität von "allem, was ... ist" aus und verursacht sie.

Mit anderen Worten: Was später, vor allem in der Scholastik der Jahrhundertmitte, "essentia" (H.O. 11) und "existentia" (Faktizität) genannt werden wird, fasst Platon bereits unisono in dem zusammen, was die Idee ist und was sie bewirkt.

Das Siegelmodell. (44/46).

Wie für Aristoteles (H.O. 17), so gilt vielleicht auch für Platon ein einziges Hauptmodell. *O. Willmann, o.c.*, 294, sagt über den paläopythagoreischen Idealismus folgendes.

(1) Die Struktur ("arithmos") ist zunächst die allgemeine, universelle (distributive Analogie der Exemplare).

(2) Jenes Allgemeine (Typus) ist aber in der paläopythagoreischen Denkweise zugleich das Exemplarische,-- so dass das, was unter irgendeinem Gesichtspunkt vom Typus (Muster, Wesen) abweicht,-- z.B. aufgrund eines Defekts -- auch als irreguläres Exemplar gilt (H.O. 37: Reinigung;-- 22: Steuertafel): die Idee ist auch im Platonismus eine kybernetisch wirkende Struktur (Kreatur-Struktur).

Willmann nennt davon zwei applikative Modelle, die sowohl paläoptagoräisch als auch platonisch sind:

a. Alles, was viereckig ist, beherrscht (steuert) als Grundtyp oder bildet als Stempel "alles, was viereckig ist";

b. Der Akkord einer Tonartgattung beherrscht (kontrolliert) - wie ein Siegel, sphragis, alle Melodien innerhalb dieses Akkordes: selbst erklingt er jedoch nicht, während die Melodien verklingen (*Anmerkung*: bei den Antiken gab es schließlich keine polyphone (mehrstimmige) Aufführung).

So ist der Akkord der wahre Repräsentant des Gesetzes, der sowohl als regulierender Faktor in den Phänomenen wirkt und sich dennoch über die Phänomene (d.h. die Melodien) erhebt.

H.O. 45.

Anmerkung: Damit haben wir es mit einer neuen Art von Analogie (partielle Identität) zu tun, nämlich der exemplarisch-kybernetischen Analogie.

(1) Es ist offensichtlich, dass das Vorbild, das “Paradeigma” (lat.: paradigma), und die Kopie dieses Vorbilds als identisches Modell analog (teilidentisch) sind.

(2) Aber es ist ebenso klar, dass sowohl reguläre als auch irreguläre (abweichende) Exemplare in derselben Grundstruktur enthalten sind, d.h. Regel (Beispiel, Ziel) / Abweichung (Irregularität) / Reparatur (Neuordnung), d.h. der kybernetischen Struktur. Aber was in derselben Struktur enthalten ist, ist ipso facto teilweise identisch (analog).

Am Rande sei bemerkt, dass Erich Przywara (1889/1972), der polnisch-deutsche Jesuit, die Analogie “in/über” in den Mittelpunkt all seiner Werke stellt (vgl. *G. Copers, De analogieeer van Erich Przywara*, Brüssel, 1952). O. Willmann, ebd., geht jedoch noch weiter.

(3) Die Struktur ist nicht nur allgemein (distributiv, in allen Exemplaren vorhanden) und / oder exemplarisch-regulativ (in / über allen Exemplaren aktiv-zielorientiert (H.O. 17: Dynamik; 20: teleolog.)); sie ist auch generativ (H.O. 17: gen(n)etisch, H. O. 23: Reproduktionsmodell): bereits der Orphismus (eine vorpythagoreische Bewegung, in der die unsterbliche Seele, - sowie die Moral der Regeneration zentral waren) ab dem VII.O. 23: Fortpflanzungsmodell): Schon der Orphismus (eine vorpythagoreische Bewegung, in der die unsterbliche Seele sowie eine sterbliche Moral im Mittelpunkt standen, aus dem VII. Jahrhundert v. Chr.) dachte - nach Willmann - an das kosmische Siegel als Gebärmutter.

Vgl. O. Willmann, o.c., 41f, wo es u.a. heißt, daß schon die mythische Theologie (H.O. 30) die mit dem Element Wasser (alles, was Wasser ist) verbundenen Gottheiten als ‘sphragiei’, Siegel, d.h. als Siegel wirkende Kräfte (lenkende-allgemeine-bildschaffende Kraft) bezeichnete; daß dieselbe mythische Theologie ein nim. Kräfte, die wie ein Siegel wirken (lenkende-allgemeine-allgemeine-Kraft); dass dieselbe mythische Theologie eine Nymphenhöhle ‘sphragidion’ ein Siegel nannte, d.h. Mikrosphragis -oder kleinräumige Kopie der Makrosphragis, des ganzen Kosmos.

Vergessen Sie nun nicht, dass das “Siegel” eine oval-runde geometrische Form hatte, in deren Zentrum das generative oder erzeugende (verursachende) Feuer stand, das Herakleitos von Ephesos (H.O. 21;35) in seiner Kosmologie in den Mittelpunkt stellte (“Alles, was Feuer ist”) und das im Kabierencultus hierogamisch (magisch-sexuell) “zelebriert”, d.h. rituell vergegenwärtigt wurde.

Unter diesem Gesichtspunkt ist die Idee zu verstehen. Zumindest wenn man historisch genau sein will. Sagt nicht Willmann, o.c., 430f., dass eine Idee ein “zoon”, “thremma”, eine lebendige Kraft und ein Wesen ist?

H.O. 46.

Anmerkung: “Die Alten nannten Herakleitos von Ephesus ‘den Dunklen’. Nicht ohne Grund. Denn ganz im Sinne der Antike hielt er das Geheimnis der Totalität (d.h. die Harmonie der Gegensätze) für wichtiger als die rationalen Beziehungen der Existenz: “Die verborgene Harmonie (‘harmoniè afanes’) ist stärker als die wahrnehmbare” (Fr. 54).

Die griechische Philosophie sprach nicht die Sprache des religiösen Glaubens. Aber die Quelle ihrer Weisheit (Anm.: “sophia” als Kern von “philo.sophia”) war die religiöse Weisheit, die die geistige Grundlage aller antiken Völker, einschließlich der Griechen, war. Und sie war ausschließlich auf das Geheimnis des Lebens gerichtet”. (W.B. Kristensen, *Verz. bijdr. tot kennis der antieke godsdiensten*, A’m, 1947, 289).

Was der Experte für alte Religionen, Kristensen, über Herakleitos sagt, behauptet O. Willmann - übrigens nicht ohne starke Analogien zu Kristensen - über Pythagoras und Platon. Zum Feuer als “Element” (Idee) siehe Kristensen, o.c., 291/314 (The Wealth of the Earth in Myth and Cult (1942)).

Anmerkung. - Die generative (genetische) Analogie.

“Als ‘noèta’, intellegibilia, Daten des Wissens und Denkens, sind Ideen transzendent; als ‘zoa’, Lebewesen, sind sie zugleich in den Dingen immanent (H.O. 32): (O. Willmann, o.c., 432).

“Als Lebensgebilde sind die Ideen etwas Lebendiges, ja, der Ursprung des Lebens. Sie geben den Sinnesdaten (d.h. den Phänomenen) Anteil an ihrem Leben, ja, machen sie lebendig”. (Ebd.).

Die generative Form der “in/über”-Beziehung zwischen dem, was wir mit unseren Sinnen direkt sehen und berühren, und dem, was wir durch den Prozess der Vorstellung “sehen” (erblicken; theoria), ist eine Art von partieller Identität (= Analogie).

Zusammenfassend können wir mit E. De Strycker, *Bekn. geschied.v.d. ant. fil.*, 97, alles Vorangegangene, was die Ideenlehre betrifft, in drei Begriffen zusammenfassen:

1. pareinai (= par.ousia), praesentia, die Idee ist in dem Phänomen präsent, das sie “zusammenfasst” (HO 44);

2.1. metechein, methexis, participatio, die Idee gibt ihr(e) Sein(e) an das(die) in ihr zusammengefasste(n) Phänomen(e) ab; sie “partizipiert” an ihm;

2.2. Paradeigma, Exemplum, die Idee ist in dem darin zusammengefassten Phänomen als dessen regulatives Modell (Archetyp) vorhanden.

H.O. 47.

(b). Die Idee von “all dem, was sauber ist”. (47/53)

Erinnern wir uns noch einmal an die platonische Methode:

“(I)1. Erste Phase:

Wenden Sie die Methode des vertieften Vergleichs an. Dieser umfasst zwei Teilschritte.

(1) Nominale Phase:

1. ausgehend von den Namen (“Namen”);

2. mit den definierenden Beschreibungen fortzufahren; - das in Bezug auf die Sprache.

(2) Phänomenale Phase, die in visuell-perzeptiven Kontakt (mit einem oder mehreren Exemplaren) übergeht; - dies, um die vorherigen Aussagen über das sogenannte Wesen der Daten zu testen.

(A)2. Zweite Etappe:

Lassen Sie alles als Information ohne Leidenschaft durchgehen; wenden Sie die wahre dialektische Methode sofort an, ohne immer leidenschaftlich Recht haben zu wollen.

(B). Erst dann leuchtet uns das Licht einer rein geistigen Wahrnehmung und eines echten intellektuellen Verständnisses des Wesens der Daten auf. (*Siebter Brief, Calw, 40*).

Wie Sie sehen können, wiederholt Platon in seinem Brief immer wieder dasselbe Schema. Wir werden dies nun auf “alles, was sauber ist” anwenden.

Nebenbei bemerkt: *O. Willmann, Abriss*, 366, wo er sich mit John Locke darüber streitet, was man unter dem Begriff “Wesen” verstehen soll (H.O. 38), gibt bereitwillig zu, dass, soweit das “Wesen” noch nicht geklärt ist, dank empirischer und/oder experimenteller Überprüfungen, dasselbe Wesen als ein x “wirkt”, eine “qualitas occulta” (eine dunkle Qualität). In der Elektrizitätstheorie würden wir jetzt von einer “Black Box” sprechen: Man steckt einen Draht in eine Steckdose und das Licht geht an, obwohl man nicht (genau) weiß, was in dieser “schwarzen” (undurchsichtigen) Box vor sich geht. “Es funktioniert. So verhält es sich auch mit der Idee, unter anderem und vor allem mit der Idee von “all dem, was sauber ist”. Die Diskussionen darüber, was sauber ist, sind endlos. Und doch! Nicht alles ist rein subjektiv.

(A) Die präidektive Phase.

Wir übernehmen das, was *Wl.* Davon berichtet *Tatarkiewicz, Gesch. d. Aesthetik*, I, 139/167 (*Die Aesthetik Platons*).

(A).1.-- Der Name.

“Wer sauber tanzt und singt (*kalos*), der tanzt und singt wenigstens ‘*ta kala*’, das ist alles sauber”. So sagt Platon in Bezug auf das, was die alten Griechen *choreia* nannten, die Kunst des Tanzes, des Gesangs und der Musik. Der Begriff ‘*ta kala*’, die schönen Dinge (schlechte Übersetzung), wörtlich, - er ist da. Wir können also mit der Analyse beginnen.

H.O. 48,

(A).2. Die Beschreibungen.

Die Sprache, die in diesem Fall verwendet wird, ist eine doppelte: das, was der gewöhnliche, alte Grieche “sauber” nennt, und das, was die Intelligenzia (die Intellektuellen) “sauber” (definierend) nennt.

Der gesunde Menschenverstand.

Die ‘doxai’, opinionones, die Meinungen, die kursieren, mit oder ohne Begründung, gelten natürlich auch für die platonische Analyse.

In seinem Dialog “*Das Abendmahl*” sagt Platon: “Wenn es etwas gibt, wofür es sich zu leben lohnt, dann ist es, das Schöne zu erleben”. Dieser Dialog ist in der Tat nichts anderes als eine leidenschaftliche Lobrede auf die Schönheit (= alles Schöne) als höchsten Wert. Es ist die erste Hymne auf die Schönheit, die wir in literarischer Form kennen... In diesem Hymnus wird Schönheit so verstanden, wie die Griechen sie verstanden haben, d. h. anders als die meisten modernen Menschen sie verstehen.

Wenn Platon *also* die Schönheit preist, dann preist er etwas anderes als das, was man heute unter “Schönheit” versteht.

(a) Formen, Farben - Melodien waren für die Griechen und für Platon nur eine Art von “Schönheit”.

(b) In diesem Konzept wurden nicht nur physische (materielle) Objekte erfasst, sondern auch psychologische und soziale Daten, d.h. Charaktere, Konstitutionen, ethische Eigenschaften, Wahrheiten” (Tatarkiewicz, 140).

Mit anderen Worten: Tatarkiewicz selbst unterstreicht, ohne es zu wollen, die enorme Bedeutung, mit den Begriffen zu beginnen und sie innerhalb der gegebenen Sprache zu definieren. Die altgriechische Sprache ist nicht die von heute!

Hinweis - Kulturgeschichtliche Methode.

Vgl. die Kurse des ersten und zweiten Jahres. Auch die Philosophie ist in einer Sprache angesiedelt. Platon, wie auch die Protosophen, - sah dies deutlich, wenn auch nur, weil er so weit gereist war.

Anmerkung: Man vergleiche unsere heutige Umgangssprache mit “sauber”: “Das war nicht sauber von dir” (als Charakterisierung einer “hässlichen”, z. B. verräterischen Handlung gesagt). (soll eine “hässliche” Handlung kennzeichnen, z. B. Verrat). “Ich habe einen Haufen Geld damit verdient” (über etwas, das nur dem Profit dient), usw. m. denken Sie an “die reine Seele des Kindes”, “ein sauberes Ziel”.

Die Intelligenzija.

Tatarkiewicz, o.c., 147, fasst zusammen: Die Philosophen hatten bis dahin drei Maßstäbe (Kriterien) vorgeschlagen, um “Alles, was schön ist” vom Rest zu unterscheiden (H.O. 12: Die Wesensform).

H.O. 49.

(1) Die Sophisten schlugen ein subjektives Leben vor, insofern es ein gewisses Maß an angenehmer Erfahrung enthält.

In *Hippias Maior* 298 a sagt *Platon*, dass die Protosophen behaupteten: “Rein ist alles, was dem Gehör und dem Auge angenehm ist”. Was Aristoteles auch im Namen der Protosophen schreibt.

Das ist übrigens nicht verwunderlich: H.O. 6 hat uns gelehrt, dass für Protagoras die “Seele” nichts als Empfindungen ist.

(2).1. Die Paläopythagoräer verorteten, wie man nach H.O. 44 (Siegelmodell) folgern kann, alles Schöne in der Struktur (Geschöpfesform), besonders insofern, als in ihr Harmonie (angemessene Aggregation), erkennbar an Ordnung(en), Regelmäßigkeit, Gleichgewicht, Symmetrie, vorhanden ist (H.O. 10). -

(2).2. Die sokratische These war in diesem Zusammenhang, dass Effizienz (Funktionalität, Pragmatik) ein Kriterium ist: In dem Maße, in dem etwas an die Rolle angepasst ist, die es erfüllen soll, in demselben Maße bezeichnet Sokrates es als “sauber”. In Bezug auf die (subjektive) Wirkung:

(i) Für die Protosophen (Gorgianischer Typ) läuft es auf *apate* (illusorische angenehme Empfindung) hinaus;

(ii).1 Für die Paläopythagoräer geht es um *Katharsis*, Seelenreinigung (H.O. 16; 37): die Seele bleibt sie selbst, wird aber geläutert und auf eine höhere Ebene des Lebens erhoben;

(ii).2 Für Sokrates geht es um *Mimesis*, *imitatio*, um die richtige Darstellung.

(A).3. -- *Die Anwendungsmodelle (Phänomene)*.

Im *Dialog der Politeia* unterscheidet *Platon* drei Arten von Wirklichkeit.

(1) *Es gibt zwei Arten von Phänomenen:*

a. Das singular-konkrete Phänomen, in *fusis* (Natur), genannt “Bild” (d.h., wenn man von der Idee ausgeht);

b. das von Menschenhand geschaffene Kunstwerk (sei es künstlerisch oder handwerklich), das, von der Idee her gesehen, ein Bild des Bildes ist; so haben die alten Griechen zwischen Natur und Kunst unterschieden, so auch *Platon*.

(2) *Der Idealtypus, d.h. die Idee selbst;*

was, zumindest bei *Platon*, zu der Idee ‘*ta kala*’, ‘alles Schöne’, führt - die Idee ist nun etwas, das mit der Göttlichkeit zu tun hat (nicht mit der bloßen Menschheit).

Hippias Maior behandelt, als phänomenale Daten, um die Definitionen zu testen, die wir soeben besprochen haben,

(1) Ein schönes Mädchen (H.O. 2; 36; 39),-- ein Pferd, ein Musikinstrument, eine Vase -- (in anderen Dialogen: schöne Menschen, bunte Modelle, -- Bilder, Melodien, plastische Werke),-- alles Daten, die wir im heute vorherrschenden Sinne ‘ästhetisch’ nennen könnten;

H.O. 50.

(2) Aber Sokrates und sein Gesprächspartner Hippias nennen als Phänomene auch schöne berufliche Arbeit, saubere Gesetzgebung, das, was in der Politik und im Gemeinschaftsleben sauber ist, - Dinge, die den viel weiter gefassten griechischen Begriff des "Sauberen" widerspiegeln.

Der Utili(tar)ist Hippias zum Beispiel macht keinen Hehl daraus, dass für ihn persönlich "das Schönste dieses ist":

- a. einen Vermögenswert erwerben,
- b. **bei** guter Gesundheit sein,
- c. Erlangung von Ruhm bei den Hellenen,
- d. ein hohes Alter erreichen".

Für den ethisch sensiblen Sokrates hingegen ist das Schönste die "Weisheit".

Dies, während andere Dialoge andere Beispiele anführen: die weibliche Schönheit, die Schönheit der Aphrodite, die Schönheit des Nachdenkens, des Lernens, die Schönheit der "guten Sitten", der Gerechtigkeit, die Schönheit der Seele, die in moralischer Vortrefflichkeit besteht. - Die Phänomene, an denen die Definitionen getestet werden, spiegeln die weit gefasste, antike griechische Vorstellung von Schönheit wider.

Anmerkung -- Zu Sokrates' Definition und Beispielen: Die Körper der einen sind "sauber im Hinblick auf Geschwindigkeitsrennen", die der anderen sind "sauber im Hinblick auf Kämpfe" ("sauber" bedeutet hier: brauchbar, geeignet). Auch Platon fällt in gewisser Weise darauf herein: ein goldener Löffel ist zum Beispiel "sauberer im Hinblick auf den Gebrauch" als ein Holzlöffel (funktionaler, pragmatischer Schönheitsbegriff).

(B) Die ideelle Phase.

Sie lässt sich logischerweise in zwei Unterphasen einteilen:

- (1) Die Kritik an den bestehenden (möglicherweise etablierten) Definitionen;
- (2) im Namen seiner eigenen typisch platonischen Definition; Ausdruck der Idee.

1.-- a. Platon lehnt die sokratische Definition ab: wo "alles Schöne" (Idee) immer auch "gut" (Wert an sich) ist, kann das brauchbar-schöne an sich auch nicht "gut" (Wert an sich) sein; unter den "reinen" Körpern, Formen, Farben, Tönen gibt es solche, die um ihrer Nützlichkeit willen wertvoll ("rein") sind, aber auch solche, die "rein" sind, nur um ihrer selbst willen. In Sokrates' Definition ist kein Platz für das Reine um seiner selbst willen, das Reine an sich (das er allerdings diskutiert); seine Definition ist zu eng (nicht summativ (H.O. 41)).

H.O. 51.

1.-- b. Platon lehnt die protosophische Definition ab: Wenn die “angenehme Erfahrung” ein Kriterium ist, wie ist dann zu erklären, dass es angenehme Erfahrungen gibt, die nicht mit der Schönheit an sich einhergehen, wie Platon sie definieren will?

“Was den Augen und den Ohren gefällt” ist keine summative (H.O. 41) Definition (sie umfasst nur einen Teil): was beiden Arten (visuelle und auditive Schönheit) gemeinsam ist, wird nicht diskutiert.

2. a. Platon, besonders in seinen späteren Jahren, integriert die paläopythagoreische Definition:

(i) Das Universum, das Wesen, weist, wenn es ideell analysiert wird, Struktur auf (arithmos, das Zusammenfügen einer Anzahl von (arithmetischen) Teilen (geometrisch), und zwar auf harmonische Weise);

(ii) aber die Paläopythagoräer hielten diese Struktur entweder für grob (physisch) oder vor allem für fein (H.O. 30: astral). Auf jeden Fall materiell und damit erwiesenermaßen niedriger als die immaterielle Ebene der Ideen, bei Platon; deshalb vertieft Platon die Struktur zum Grob- und Feinstofflichen und vor allem zum Immateriellen: die Wesensformen, materiell und immateriell, des Seins zeigen Struktur (H. O. 44: Siegelmodell).O. 44: Siegelmodell), das sowohl allgemein (summative Seinsanalogie) als auch exemplarisch (exemplarisch-kybernetische Seinsanalogie) und vor allem generativ (generative Seinsanalogie) ist.

“Platon **(1)** hat nicht bestritten, dass der Durchschnittsmensch schöne Körper schön finden kann; aber er war der Meinung, dass es noch schönere Dinge gibt: schöne Gedanken und Taten; das geistig Schöne hatte seine Vorliebe;

(2) Diese Ebene der Schönheit ist jedoch noch nicht die höchste: Sie liegt in der Idee, die nur “das Schöne an sich” ist (“alles Schöne”):

(2).a. Wenn der Mensch etwas Schönes erkennen will, kann er dies nur mit Hilfe des bildhaften “Alles-Schöne” (das Schöne an sich) tun;

(2).b. Wenn Körper und Seelen schön sind, dann nur insoweit, als sie sich der Idee “alles Schönen” (H.O. 38: in/über) nähern bzw. annähern: diese Art von Schönheit (entsteht und) vergeht; nur die Idee “alles Schönen” ist ewig; außerdem: “Wenn du jemals diese Idee erblickst, werden dir Gold und Pracht, sowie die schönsten Knaben und Jünglinge wie nichts erscheinen. So Platons eigene Worte”. Vgl. Wl. Tatarkiewicz, o.c., 146.

H.O. 52.

Man sieht es, Zeichen wieder: die Idee “alles was sauber ist” ist ein Regulierungsmodell:

(1) es ist die Regel, die in allen Anwendungen vorhanden ist (= applikative Modelle; -- gemäß der distributiven Struktur);

(2).1 Es ist die Regel, in und vor allem Anwendungen als Modell, - was sich zeigt, wenn man die Regel mit ihren Abweichungen (irregulären Anwendungen) konfrontiert.

(2).2. Aber die Idee ist - als Funktionsgöttin und Ursachengeberin (Urheberin, in Söderbloms Sprache) - berechnende Kraft, die sich in allen Anwendungen (Anwendungsmodell) und sogar in allen abweichenden Anwendungen als die Quelle, der Ursprung, das “archè”, das Prinzip niederlegt. Mit anderen Worten, es handelt sich um ein Siegel, sfragis, sfragidion, im mythisch-antiken Sinne. Vgl. H.O. 44v. Verstanden, wie gesagt, Idee = Siegel = Regelungsmodell.

Anmerkung: Alle platonischen Ideen sind irgendwie göttlich. Aber die Idee “Alles, was schön ist”, ist in einem besonderen Sinne göttlich: Man lese z.B. *Th. Zielinski, La religion de la Grèce antique*, Paris, 1926: S. 49/70, wie sich die Gottheit in und zugleich über der Schönheit offenbart (*Révélation de dieu dans la beauté*).

Zielinski zitiert den eher trockenen wissenschaftlichen Aristoteles zu diesem Thema: “Wenn wir eines Tages zufällig einem Menschen begegnen würden, der so aussieht, wie die Bildhauer die Götter darstellen, wären wir sicher alle bereit, uns in Ehrfurcht vor ihm zu verneigen und ihm einen Gottesdienst zu bereiten, als wäre er ein höheres Wesen. Das zeigt sich vor allem in der absoluten Schönheit, von der Platon spricht.

2.--b. Platon integriert die subjektive Erfahrung, die protosophisch auf rein utilitaristisch-hedonistische Weise interpretiert wurde. Schönheit” ohne die Erfahrung von ihr ist so gut wie bedeutungslos: sie ist eine Art von edlem Joch (Intentionalität; H.O. 8; 32; 37;-- sowie 9/10).

Während bei Aristoteles die Erfahrung des Schönen eine Erfahrung des Glücks war, ist es bei Platon ebenso, allerdings mit einer Betonung des Staunens, das in Bewunderung mündet.

Das schließt Aristoteles keineswegs aus, im Gegenteil, siehe seine Reaktion auf ein Götterbild. Hier ist Platon wieder typisch antik-hellenisch (Wl. Tetarkiewicz, o.c., 140; 143).

H.O. 53.

Wie Taterkiewicz, o.c.,143, sagt: “Für Platon war etwas insofern ‘schön’, als es Bewunderung erregte; -- folglich sind auch Weisheit, moralische Überlegenheit, berühmte Taten, gesunde Gesetzgebung ‘schön’. Man sollte solche Dinge nicht aus dem Bereich der ‘Schönheit’ ausschließen, indem man diesen Begriff auf die ‘Schönheit der Form’ reduziert”. Vgl. H.O. 33 (*Einstein*).

Aber Vorsicht: Wenn Platon die subjektive Erfahrung als Attribut schlechthin setzt, unterscheidet er sich grundlegend von den Sophisten:

- (1) Was sauber ist, ist nicht auf die Sinne beschränkt;
- (2) Die Erfahrung von Schönheit ist mehr als nur eine subjektive Projektion: Es ist eine objektive Eigenschaft der Wirklichkeit, die uns dazu bringt, sie zu bewundern;
- (3) der Sinn für Bewunderung ist ein fester, angeborener Sinn für Schönheit (und nicht nur ein flüchtiger Moment des Vergnügens, wie bei den Sophisten);
- (4) Dieser Sinn für das Schöne ist ein Fall von edlem Joch (gegenseitigem Vorbild), durch das der Bewunderer zum Wesen der (schönen) Dinge vordringt: So ist es, dass der wahre Sinn für das Schöne im platonischen Sinne die falsche Schönheit von der wahren Schönheit unterscheidet (während für den Sophisten die Schönheit immer eine Form der Falschheit ist).

Anmerkung: Der Eros (lebensbejahende Leidenschaft) als Sinn für Schönheit.

Seit den Orpheern (H.O. 45) und in ihrem Gefolge den Paläopythagoräern spielt der “Eros” eine zentrale Rolle. Auch bei Platon. Er spricht darüber mit beeindruckender Beredsamkeit. Zum Beispiel in *Das Abendmahl (Symposion)*. Das Ziel des Eros ist “to kalokagathon” (alles, was rein und gut ist).

Es ist sogar als Teil der Kunsttheorie ausgearbeitet worden: Was in der Schönheit aufgeht, will sie objektivieren, sie in einem materiellen Objekt festhalten, sie darstellen. Zum Beispiel in einem Kunstwerk.

Anmerkung: Im *Dialog Ion* spricht Platon von der Inspiration (der mantischen Seite), unter anderem beim Dichter: Das ist ein Seher, der dank einer göttlichen (psychischen) Gabe unter Inspiration handelt. Die Inspiration jedoch, von der Platon spricht, ist eine Form von Manie, Furor, Ekstase.

Da Platon die (i) Annahme - spekulativer Grad - und (ii) Betrachtung - kontemplativer Grad (HO 9; 19; 35; 37) - der Idee als eine Angelegenheit des nous, des Verstandes oder des Geistes betrachtet (die noologische Seite der Ideenlehre), unterschätzt Platon die Inspiration eher.

H.O. 54.

(c): Der heilige Realismus.

Religion (H.O. 5/7 (*emp.- sens. Religionsrecht.*); 25v. (*transhyl. real.*)) dreht sich praktischerweise um zwei Hauptfaktoren: die Seele und die Gottheit.

Schauen wir uns in aller Kürze an, was diese beiden, zusammen mit Platon, sind.

1.-- Die Seele.

Ein Text: "Man sollte ... als Menschen leben, die von jenen alten heiligen Überlieferungen überzeugt sind, die uns, wie jeder weiß, offenbaren, dass wir eine unsterbliche Seele haben, - dass diese Seele, was ihren Lebensweg betrifft, einem Richter gegenübersteht und im Falle von Verbrechen die größte Strafe erfährt, nachdem sie den Körper verlassen hat.

Deshalb ist es ein geringeres 'Übel', Opfer großer Verbrechen (*Anmerkung: Platon bezog sich in diesem Zusammenhang auf das sizilianische politische Leben mit seinen großen Verbrechen*) und Frevel zu werden, als sie aktiv zu begehen - aber das ist eine Lehre, die der Mensch, der das Gold der Seele nicht besitzt und dessen Verlangen nur nach Geld und dem Erwerb von Besitztümern gerichtet ist, nicht hört". Vergleichen Sie diese Position von Platon mit Protagoras (die Seele ist ein Bündel von Empfindungen) und mit Aristoteles (die Seele ist sterblich)! (Vgl. VII-die Br., Calw, 24f.).

2. die Gottheit.

(1) Das Adjektiv "theios", divinus, göttlich, steht im Gegensatz zu "menschlich", "sterblich", "sichtbar". Sie transzendiert (Transzendenz) letztere.

(2).1. Im vollen Sinne des Wortes sind nur die Ideen (vor allem die Idee des "Guten") "göttlich" (H.O. 52).

(2).2. Was keine Idee ist - die Seele, die Gottheiten der Volksreligion - ist insofern "göttlich", als es mit Ideen verbunden ist (eine Art "Teilhabe" (H.O. 46)).

An erster Stelle stehen bei Platon die Astralgottheiten (H.O. 30), die aus sehr subtiler Materie bestehen und wie die Seelen diese himmlische Materie "lenken". Platons Gottheiten sind ethisch einwandfrei (daher seine Kritik an den "Unmoralitäten" des Volksmythos). Die Welt- oder Universumsseele ist für Platon eine Art Gottheit, die alles Sichtbare (Sterbliche und Unsterbliche) umfasst. Vielleicht ist der Demiürg (= Universumsordner) genau diese Weltseele.

(3) Kannte Platon das höchste Wesen, wie es die Bibel (Jahwe, Trinität) tut? Offensichtlich nicht. Konsequenz: Seine Ideen als Gottes Ideen zu interpretieren, wie z.B. bei S. Augustinus (HO 27), ist nicht richtig. In einer heidnischen Umgebung werden nur die Albinos von Smurna (+100/+175) die Ideen mit den Gedanken Gottes identifizieren.

H.O. 55.

Das Inhaltsverzeichnis.

I.A. Die drei afor. ontol. Positionen im Altertum.

I.a.(i). - Die nominalistische Ontologie (1/7).

Die protagoräische Ontologie (1/7).

(a) das denotative Glied (1/2).

(b).1. der prot. Differentialismus (3/4).

(b).2. der Prot. Phänomenalismus (4/7).

Sens(ual)ismus (5); Materialismus (7).

I.a.(ii) - Die begrifflich-realistisch-abstrakte Ontologie (8/26).

Die aristotelische Ontologie (8/26).--

(a) - die Zusammenfassung (8/12). theoria (9). - Aristotelischer Essentialismus (10/12). -- die Form des Seins (12).

(b).1.-- das aristotelische System der Analogie (12/16).-- der Unterschied zwischen Logik und Ontologie (14v.).-- die Analogie des Seins (15v.).

(Anwendungen des Analogiesystems (18/26).

1. das singuläre Wesen (16/19). -- das Saatgut- und Keimungsmodell (17).

2. die ar. realisle (19/26).-- die vier Faktoren (20v.).-- der duale ar. Realismus (24).-
- der transhylemorphe Realismus (25v.).

I.a.(iii) - Die begrifflich-ideale Ontologie (27/54).

Einleitung.-- Der archaische Mensch (27/29).-- Platonische Seinsformen (29).--
Platon und die Mythen (29v.).-- Theologie (30). - Primitivologie (31).

Die platonische Ontologie (32:54).

(a) die ideelle Verbindung (32v.).

(a).1.-- Kurzer Abriss der ideellen Verbindung (34/37).

Die Vorstellung von dem, "was rund ist" (34/37): Name, Seinsdefinition;--
anwendungsbezogenes Modell;-- wissenschaftliche Erkenntnis.-- die Katharsis des
Nominalismus (37).

(a).2.-- Kurzer Abriss über eine Aktualisierung der dialektischen Methode (38/46).
die Vorstellung von dem, "was Gold ist" (38/46).

-- die nominelle Seite (38/39).-- der Name (38). -- die Beschreibung (Definition)
(39).-- die visuell-phänomenale Seite (39).

-- die ideative Seite (39/46).-- Definition der Idee (40).-- das System der Analogie
(summative, distributive, kollektive Analogie; (40/42).-- der platonische ideative Akt
(42/44).

-- das Siegelmodell (44/46).-- das Allgemeine (distributive; 44).-- das
Exemplarische (44v). -- der Generativ (Genitiv; 45/46).

(b)... die Vorstellung von "allem, was rein ist" (47/53).

(c)... heiliger Realismus (die Seele, die Gottheit: 54).

H.O. 56.

I.A.(IV) Die Ontologie der Albinos von Smurna (+100/+175). (56/62)

Foulquié, L'existentialisme, Paris, 1951-2, 10/17, verwendet den Begriff "theologischer Essentialismus" (H.O. 27): "Die Essenzen (*Anmerkung* : Seinsformen, Ideen) sind "etwas Göttliches" (H.O. 54), sogar "Gott selbst".

E. De Strycker, S. J., Beknopte geschied. v/d. ant. wijsb., 114, sagt, dass die Ideen als Gottes Gedanken nur bei Albinos erschienen. Dieser Platoniker ist daher ein sehr wichtiger Wendepunkt in der Geschichte des Denkens über Ideen. Deshalb ein etwas genauerer Blick auf seine Philosophie.

I.- Situation.

Wir befinden uns seit +/- -320 in der Mitte der hellenistisch-römischen Philosophie, im so genannten "Mittelplatonismus", der dem Neuplatonismus vorausgeht.

1. Sein Lehrer Gaios (100/150) gibt als Sinn des Lebens "theiosis", deificatio, Vergöttlichung (einer "Gottheit" gleich werden) an - ein Lebensziel, das bereits bei den Orphikern, Paläopythagoräern, Platonikern und sogar Aristotelikern zu finden ist. Diese Denker konfrontieren sich nicht etwa mit berühmten Mitmenschen, sondern mit der einen oder anderen Gottheit. So leitet Gaios aus diesem Sinn des Lebens den Sinn des ethisch hohen Lebens ab (H.O. 54: Das Gold der Seele).

2. In Athen hat Gaios Albinos als Schüler. Später lehrt er selbst in Smurna (Smyrna), wo er wiederum den berühmten Arzt Galenos von Pergamon (129/199) zu seinem Schüler hat.

Seine Werke: *Über die körperlosen Eigenschaften, Prolog zu Platon (Art, Anordnung, Reihenfolge der platonischen Dialoge)*, besonders *Didaskelikos* (Epitome, d.h. Zusammenfassung; --ein systematischer Überblick über den Platonismus, aber mit vielen aristotelischen und einigen stoischen Lernpunkten (H.O. 32)).

II.1 Doktrinen.

Albinos unterteilt die Philosophie in drei Zweige.

a. **Dialektik/Logik**, in der er von den Universalien (= allgemeine Begriffe), den Kategorien (= Grund- oder Hauptbegriffe) - sie sind ihm zufolge angeboren - und den Syllogismen im aristotelischen Sinne spricht.

b.1. **Theoretische Philosophie**, die - wie bei Aristoteles - Mathematik, Physik (Naturphilosophie) und Theologie umfasst. Wie Aristoteles (H.O. 26), aber in einem höheren Sinne, postuliert Albinos einen unveränderlichen ("unbewegten") nous, intellectus, Verstand, Geist, der sich selbst "denkt".

H.O. 57.

Gott" - eben jener erhabene Geist - ist, zumindest was sein(e) tiefstes(n) Sein(e) betrifft, unbekannt und unerkennbar, - er ist also transzendent (= erhaben, das Phänomenale, ja alles Transphänomenale transzendierend).

Aber dieser "Gott" ist ansprechbar, und zwar auf dreifache Weise:

a. durch **Argumentation auf der Grundlage der Proportionalität** ('*analogia*', hier im engeren Sinne): man sagt, dass er z.B. schön ist, wie das, was wir um uns herum sehen, aber - proportional gesehen - viel, ja unendlich viel erhabener ist.

b. durch **Argumentation auf der Grundlage der Negation** ('*aphairesis*', nicht zu verwechseln z.B. mit der aristotelischen 'Abstraktion' (H.O. 10))-- man sagt, dass 'Gott' nicht so ist wie all die schönen Dinge, die wir um uns herum sehen; in diesem Sinne ist er transzendent oder erhaben, alles übersteigend.-- Später wird dies apophatische ('negative') Theologie genannt. Später wird dies apophatische ("negative") Theologie genannt. Auch die Reihenfolge ist umgekehrt: erst verneinen, dann bejahen - in der Argumentation.

c. mittels - nicht einer Begründung, sondern - einer identifizierbaren Erfahrung, der 'huper.oché', der Transzendenz (Überschreitung), nämlich der beiden vorangegangenen, bloß begründenden Akte.

"Der Gottheit (...) kann man sich nur in der mystischen Einigung nähern. Dies ist jedoch kein echtes, d.h. durch Vernunft erworbenes Wissen, da es nicht auf Vernunft beruht". So Albinos selbst. Vgl. *G. des Places, S. I., La religion grecque (Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique)*, Paris, 169, 303; 317; 336.

Später wird dies als mystische Theologie bezeichnet. - Später beschreibt Pseudo-Dionysios der Areopagit (tss. +400 und +500), ein patristischer Denker und Mystiker mit enormem Einfluss sowohl auf das östliche als auch auf das westliche christliche Denken, auf brillante Weise die bejahende, die verneinende und die transzendierende Methode (*F. Cayré, A.A., Patrologie et histoire de la theologie*, t. ii, Paris, 1945-3,97).

b.2. Praktische Philosophie, die die Bereiche Ethik, Wirtschaft und Politik umfasst. In der Ethik ist der Sinn des Lebens "telos", finis, Zweck des Lebens, theiosis, Vergöttlichung durch ein moralisches Leben. Eine wesentliche Bedingung dafür ist die "metriopatheia", die Mäßigung der Leidenschaften: unsere Begierden (Leidenschaften) werden nicht ausgelöscht, sondern angenommen, geläutert und dank der Vergöttlichung auf ein höheres, erhabeneres Niveau gehoben (H.O. 16: Katharsis, Läuterung; siehe auch 37 und 22). Sublimierung", Freudianisch.

H.O. 58.

II.2.-- Ideologie.

Zuvor deckte die strenge aristotelische Disziplin den echten Platonismus ab.

1. Ausgangspunkt sind die singulär-konkreten Phänomene und ihre Namen. In, aber gleichzeitig über diesen Phänomenen ist ihre Idee. Insofern diese Idee in den erfahrbaren Daten selbst steckt, werden sie "eidos", Wesensform, genannt (H.O. 12;48); das Bild (Archetyp) und der Ursprung dieser Daten ist jedoch dieses "eidos" und wird daher "Idee", höhere, göttliche Wesensform, genannt.

2. Diese Ideen, die sich jetzt in den sichtbaren Dingen zeigen, sind nichts anderes als die von Gott gedachten Ideen, die zusammengenommen die Struktur (den Plan) des Universums (der Natur) bilden. Mit anderen Worten: Das, was Platon "kosmos noëtos", mundus intelligibilis, die Welt des Wissens und des Denkens oder des Ideals nannte, die die Gesamtheit der Ideen umfasst - mit der höchsten Idee, dem Guten (das mit dem Schönen übereinstimmt (H.O. 53) -, ist durch Albinos in Gott angesiedelt.

III.-- 1.-- Vertiefung der bisherigen Lehren.

Der Ausgangspunkt ist das edle Joch (H.O. 8; 32; 37 (zweiseitig); 52 (anwendbar)), d.h. die grundlegende Zweifaltigkeit (Intentionalität). Dazu gehören:

(i) die Dualität "Name/Ding" (H.O. 2) und

(ii) die Dualität "abstrakter Begriff/singuläre Form" (H.O. 8v.; Arist.).

Aber im Platonismus wird diese Dualität zum "ideativen Begriff/Idee" (H.O. 32).

Mit anderen Worten, das Subjekt ist auf das Objekt ausgerichtet - phänomenal, abstrakt und ideell -, was Albinos uns über Ethik lehrt.

(A). - Der Problem-Modus.

Vgl. H.O. 20 (Stand des Themas) - Dies beinhaltet den Namen und die Definitionen (Meinungen).

1.-- Der Name.

Telos', finis, Ziel, - Sinn des Lebens. Ich, du, wir alle leben und geben dem Ganzen einen Sinn. Wir sind Dolmetscher. Das zeigt sich in der Aufnahme.

2.-- Die Definition(en).

Albinos berücksichtigt vor allem zwei konkurrierende Positionen, nämlich die der Sinne.

a. -- Der stoische Sinn.

Die Stoa, die um -300 von dem Zyprioten Zenon von Kition (Citium) (-338/-254) gegründet wurde, begründete eine Philosophie, die sich wie folgt zusammenfassen lässt:

(i) einen sekundären Teil, nämlich eine von den Megarikern abgeleitete Logik) und eine physikalische (eine heraklitische (H.O. 21; 35; 45) Naturphilosophie).

H.O. 59.

Natur, die -meist- mit der Gottheit identifiziert wird -- eine Art Universalseele (H.O. 26 (Weltgeist v. Anax.); 54 (Plat.)) -- steuert alle Prozesse nach einem gemeinsamen Plan (den 'logoi spermatikoi'), der in dieser Natur = Gottheit vorhanden ist.

Die Natur besteht nur aus materiellen - feinen und groben (H.O. 30: hylis pluralism) - Körpern, was, als Realität, einen religiösen Materialismus ergibt.

Es fällt auf, dass der natürliche Prozess deterministisch ist: Es gibt keinen Raum für freie Selbstbestimmung (Fatalismus oder Schicksalsglaube).

(ii) Ein Hauptteil: Ethik (Moralphilosophie) - hier ist der Stoiker kuniaker: strenges, asketisches, kasteiendes Leben, dessen Sinn in der Pflichterfüllung liegt. Das nennt man Pflichtmoral. Helden (Helden der Mythologie) sind das Beispiel.

Schlussfolgerung: Die Definition von Ethik ist: sich fatalistisch dem unausweichlichen Naturprozess unterwerfen, heroisch-streng seine Pflicht erfüllen, auch im Rahmen der Polis, die hier die Kosmopolis, das Universum und die gesamte 'oikoumenè' (Ökumene, die bewohnte Welt der Zeit) ist (Weltbürgerschaft).

Eine weitere gute Dosis an Pflichtethik im stoischen Sinne findet man bei I. Kant (1724/ 1804), dem Aufklärer.

b. Der peripatetische (=aristotelische) Sinn.

(i) Für die theoretische Seite vgl. H.O. 20v. (Teleologie).

(ii) Der Aristoteliker geht von der Essenz des Menschen ("Seele") aus, die zugleich seinen Sinn ausmacht: Der Mensch ist eine "Form", die im Prozess der Natur entsteht und vergeht. Der Mensch ist eine "Form", die im natürlichen Prozess entsteht und vergeht, der aber durch die Form des Seins ein "Telos", also ein Entstehen und Vergehen, beigelegt ist.

Dieser Sinn des Daseins ist "eudaimonia anthropine" (beatitudo humana), das menschliche Glück (H.O. 9v.: happiness). Was als Glücksmoral bezeichnet wird. Gewissenhaft oder ethisch gut zu leben bedeutet also, sein Glück zu verwirklichen.

Im Gegensatz zu den Stoikern versteht Aristoteles diesen Eigenwillen im Sinne der Vernunft (nächtlicher Aspekt). Edle Abstammung, Gesundheit, schöner Körper, langes Leben, Besitz, Kinderreichtum, Freundschaftsbande - all das liegt außerhalb des willenlosen Menschen und ist zweitrangig.

Schlussfolgerung: Die Definition von Ethik lautet: innerhalb des Prozesses der Natur, als ein selbst handelndes Wesen, sein Glück aufzubauen. Dabei spielen Theorien (H.O. 9) eine wichtige Rolle. Glücklich, wer Theoria machen kann!

H.O. 60.

Wer übrigens eine analoge, aber christianisierte Glücksethik im aristotelischen Sinne vertritt, ist S. Thomas von Aquin (1225/1274), die Spitzenfigur der Hochscholastik (H.O. 26).

(B) - Der theozentrisch-ideative Sinn.

Nicht die Ideen sind das Zentrum des Universums, wie bei Platon (H.O. 54: Ideozentrismus). Albinos denkt theozentrisch, ein unbekannter, aber zugänglicher Gott ist das Zentrum und die Ideen sind in ihm angesiedelt.

a. - Die summative (universelle) Idee.

Vgl. H.O. 41; 50v. - "Alles, was menschlich ist" (H.O. 39 (Gold); 47 (rein)) ist das, was der Platoniker zu definieren versucht. Ich, du, wir alle (summativ, universal) sind zwar singuläre Wesen, aber - vergleiche mit Tieren und Pflanzen - wir sind in unserem Wesen Träger einer allgemeinen Seinsform (eidos), unserer Seele, die, wie Stoiker und Peripatetiker sehr wohl sehen, in den phänomenalen Prozess der Natur eingebunden ist, - in dem wir entstehen und vergehen. Zumindest unser Körper (H.O. 54), nicht unsere unsterbliche Seele.

Obwohl wir in den Prozess der Natur hineingeworfen sind, entwerfen wir als fühlende Wesen auf der Suche nach einem Telos, dem Sinn des Lebens, unser Leben; hineingeworfen in die Praxis der Wirtschaft (H.O. 57) und der Politik (H.O. 57), entwerfen ich, du, wir alle irgendwo eine wirtschaftliche und politische Aktivität (denken Sie daran, dass die alten Griechen gerne am Leben der Polis beteiligt waren). - Eine kleine Anzahl schafft es ins theoretische Leben (H.O. 56): sie lernen Logik, theoretische und praktische Fächer.

Summativ:

a. diachron: es war so, es ist so und es wird auch in Zukunft so sein, im Rahmen unseres natürlichen Prozesses;

b. Synchron: so ist es hier, in Smurna (wo Albinos lehrte); so ist es in Athen (wo er gelehrt wurde); so ist es überall, in der Oikoumene, der bewohnten Welt, - auch außerhalb des römischen Reiches. - Überall, immer - im Unterschied zu Tieren und Pflanzen handeln Menschen als Gründer, die ein Telos, den Sinn ihres Lebens, zu verwirklichen suchen. Wir sind eine Idee.

b.-- Generativer Aspekt der Idee.

H.O. 45. - Die platonische Theoria - entweder spekulativ (Denken als Hypothese; H.O. 47, x, schwarzer Kasten) oder kontemplativ (mystische Kontemplation; H.O. 9; 57) - drängt hier, mit Albinos, zu Gott, als dem Ort der Ideen, die wir alle auf unsere besondere Weise sind.

H.O. 61.

In der Tat: Ich, du, wir alle, wir sind von Gott, von ihm verursacht (H.O. 45); von ihm entspringen wir, auf die eine oder andere Weise, wie geheimnisvoll auch immer. Unmittelbar, in uns allen (summativ), ist Gottes eigener Geist (Nous, Intellectus), mit der Idee, die uns betrifft, - die wir in der groben und der feinen oder zarten Substanz verkörpern. In jedem von uns ist "alles, was Mensch ist", einzigartig und sichtbar präsent. In uns, ja, aber als über uns hinausreichend in Gott - so haben wir Anteil an seiner Seinsweise, wenn auch nur annähernd (H.O. 57: nahbar). Das ist die Methexis (participatio, Beteiligung; H.O. 46).

Es sei darauf hingewiesen, dass das streng biblische Konzept der Schöpfung (freie Verursachung) nicht notwendigerweise im Theozentrismus von Albinos enthalten ist; es handelt sich vielmehr um eine Art Ausfluss (Emanatismus), - ein nicht-biblisches Konzept.

c. - Beispielhafter (paradigmatischer) Aspekt der Idee.

H.O. 44. -- Gottes Idee, in uns, zugleich über uns, nicht nur als verursachender Faktor, sondern auch als zielführender Faktor. Die Idee, dass wir durch unsere Teilnahme am kosmischen Naturprozess verkörpert sind, ist gleichzeitig Ideal und Wert. Es ist der Sinn (Telos) des verkörperten Lebens.

Hier nähern wir uns natürlich der aristotelischen Teleologie (H.O. 20): Unsere Grundform (eidos) ist zunächst nur potentiell in uns; dank des Prozesses, der unser Leben ist, auch dank unserer Selbstbeteiligung an der Verwirklichung unseres Modells in uns (eidos = Idee), wächst die Idee in uns zu ihrer idealen Form.

Dies zeigt sich vor allem in der Metriopatheia (H.O. 57), der Mäßigung. Maß" bedeutet Messmodell, regulierendes Modell, Ideal, so dass Mäßigung in der alten Sprache Sublimation, Erhebung zur idealen Form bedeutet. Dies von den Paläopythagoräern (H.O. 20: arithmos = metron).

Dabei geht es um die Lenkungsstruktur: Unser Drang nach Gewinn (wirtschaftliche Leidenschaft
) , unser Drang nach politischer Macht (H.O. 57) führen dazu, dass wir von unserer "wahren" (idealen) Seinsform abweichen, die durch den Geist in uns wiederhergestellt wird (nächtlicher Aspekt), der sich die Idee zum Vorbild nimmt (H.O. 45).

Anmerkung: Man kann sich fragen, wo der kollektive Aspekt der Idee bleibt (H.O. 42; 43).

H.O. 62.

Das grammatikalische Modell (H.O. 42), das u.a. in “Alles, was Gold ist” und “Alles, was schön ist” (H.O. 47vv) angewendet wird, kannte natürlich auch Albinos. Man sollte bedenken, dass die platonische Methode als solche (= an sich) ein Dialog ist (H.O. 47).

Dies erklärt, warum ein Albinos Eklektizismus praktiziert: Zur platonischen Ideenwelt fügt er viele aristotelische und sogar einige stoische Erkenntnisse hinzu, die er auswählt und in sein eigenes Ganzes (das “eklexis” ist) einfügt. Das System der Ideen ist niemals ein völlig geschlossenes, sondern ein offenes System. Haben wir nicht bemerkt, H.O. 32, dass die späteren neuplatonischen Theosophen versuchten, eine “Brücke” zwischen Platon und Aristoteles zu schlagen?

Wenn Albinos also über den Sinn des Lebens nachdenkt, weiß er, dass die Idee “Alles, was (sein Bereich) ist” in ihrer Kohärenz (“Einheit”: H.O. 40) - per definitionem - alles umfasst, und dass daher alle Menschen (summativ), kollektiv, auf die Verwirklichung ihrer Seinsform hinarbeiten sollten.

Zusammengefasst: “Werde dir dessen voll bewusst, was du bereits im Entstehen begriffen bist, nämlich Gottes Idee, die dich betrifft”. -Werde dir voll bewusst, dass du von Anfang an eine göttliche Idee bist und sie zur vollen Entfaltung, zur Realität bringen solltest.

Betrachten wir den ethischen Imperativ oder vielmehr das Exemplar oder regulative Modell (H.O. 46), das die albinische ethische Definition zusammenfasst.

Das ist die Ethik der Vergötterung. Indem man die Idee ausarbeitet, dass man von Gott ist, wird man gottgleich. theiosis, deificatio.

III.-- 2.-- Tugend Ethik.

Alasdair MacIntyre, After Virtue (A Study in Moral Theory) London, 1981, ist eine beißende Kritik an der Aufklärung in Westeuropa seit dem Ende des Mittelalters. MacIntyre argumentiert, dass nur eine Rückkehr zu Aristoteles’ Teleologie und dem Begriff der Tugend, der seine Bedeutung daraus ableitet (ist “tugendhaft” in der ethischen Sphäre, alles, was geeignet, aufrecht, nützlich ist, im Hinblick auf (H.O. 50) den gemeinsamen Lebenszweck aller Menschen), unsere ethische Krise seit der Aufklärung lösen kann.

Nach Albinos wird die Vergöttlichung, das Ziel, durch Tugenden erreicht, d.h. durch jene Eigenschaften im ethischen Bereich, die mich, dich, uns alle, für das ethische Ideal, die Idee Gottes in uns, geeignet und fähig machen.

Mehr noch, sie bilden ein einziges System, zumindest in seiner perfekten Phase. H.O. 43 (ein strukturiertes System von Eigenschaften).

H.O. 63.

I.A.(V). - *Die Ontologie des Heiligen Augustinus von Tagaste*. (354/430).

P. Foulquié, *L'existentialisme*, 14/17 (*L'essentialisme augustinien*)... In der Tat ist Augustinus, der vielleicht größte Kirchenführer der Welt, wie sein mittelplatonischer Vorgänger Albinos von Smurna ein radikaler Essentialist.

1. Und das, obwohl Gott bei ihm der lebendige Gott der Bibel ist, der dreipersönlich (trinitarisch) ist und im Bewusstsein seiner selbst aktiv in der ganzen Schöpfung handelt. Wir sind also sehr weit entfernt vom Ideozentrismus (H.O. 54; 60) Platons und sogar von dem eher vagen Theozentrismus der Albinos (H.O. 57).

2. Augustinus ist außerdem ein Essentialist, obwohl die zweite Person der Dreifaltigkeit, der Sohn oder "Logos" (Weisheit des Universums - aus dem Prolog des Johannesevangeliums), aus der Jungfrau Maria, einer Frau, Mensch wurde und, wie alle großen Religionsstifter, Geschichte hatte und sie selbst machte.

3. Der Essentialismus des Augustinus hängt drittens auch mit seiner äußerst lebendigen Persönlichkeit zusammen, die im Gegensatz zu den bisher überlagerten antik-hellenischen Essentialismen keine einseitig rationalistische Tendenz aufweist. "In seiner Lehre vom 'existentiellen' Zusammenhang aller menschlichen Fähigkeiten (wohlgemerkt: der Vernunft, aber auch der Willensfreiheit und vor allem des Geistes) - die 'ratio' ist nicht von S. Augustinus getrennt -, die im Akt des Erkennens miteinander verwoben sind, kann er als Vorläufer von Blaise Pascal (1623/1662) sowie der neueren Lebensphilosophie und des Existentialismus angesehen werden". (*M. Muller/A, Helder, Herders kleines philosophisches Wörterbuch*, Basel, 1958, 23).

Fasst man also die drei oben genannten Punkte zusammen (Dreieiniger Gott, Zweite Person, die sich inkarniert hat, die Persönlichkeit des Augustinus), so hat man es mit einem personalistischen Essentialismus zu tun, den Foulquié sehr deutlich begründet hat. Die Identifizierung des Essentialismus mit dem "leblosen Chosismus" (*Anm.*: la chose, das Ding, das nicht lebt), wie es die meisten existenzialistischen und vitalistischen Denker taten, ist zumindest für S. Augustinus keineswegs gültig.

Aber Vorsicht: Im Zentrum dieses Personalismus steht der augustinische Essentialismus selbst: Die Erkenntnis der menschlichen Person gemäß ihrer Natur und ihrer Lebensaufgabe (telos; H.O. 58) ist - nach Foulquié u.a.17 - nur möglich, wenn man von der Idee des Schöpfers ausgeht.

H.O. 64.

Der sogenannte romantische Appetit.

O. Willmann, *Gesch. d. Idealismus*, II (*Der Idealismus der Kirchenväter und der Realismus der Scholastiker*), 239, zitiert W. Menzel, *Die christliche Symbolik*, I: 491:

“Augustinus führte in die Kirche des Westens ein typisch romantisches Merkmal ein, nämlich die mystische Sehnsucht (Atmosphäre der Sehnsucht), in der man in tiefster Demut zum Unendlichen aufschaut - ein Merkmal, auf dem die ganze Poesie und Heiligkeit des Mittelalters beruht”.

I.- Situation.

Das patristische Denken (33/800) ist lediglich die biblische Umarbeitung des Grundmusters heidnischen Denkens, das in Hellas und im hellenisierten Osten vorherrschte.

(1) ***Puthagoras Platon***, z.B. definieren “Weisheit” (Allgemeinbildung) als “die Einsicht (theoria) in die kosmischen, menschlichen und göttlichen Dinge bis hin zu ihren notwendigen und hinreichenden Gründen (‘grounds’)”. Weisheit” war in ihren Augen eine wesentliche Eigenschaft, die ausschließlich den Göttern oder der einen oder anderen Gottheit gehörte. Der Mensch als fehlbares Wesen (pythagoreischer, platonischer Fallibilismus) war nur zum Streben (“Verlangen”, wie unsere niederländischsprachigen Vorfahren es übersetzten) nach jener göttlichen Weisheit fähig, deren Kern übrigens aus “fèmai”, göttlichen Verkündigungen (“Offenbarungen”), “teletai”, Einweihungszeremonien (Einschlüsse in “Mysterien” (H. O. 22)) und “Villen” bestand. O. 22)) und ‘manteia’, orakelhafte oder göttliche Mitteilungen (H.O. 54).-- Was unsere niederländischen Vorfahren mit dem Begriff ‘wijs-begeerte’ aufzeichneten,-- d.h. menschliches (d.h. fehlbares) Streben nach, zumindest prinzipiell, göttlicher(n) Erkenntnis(en).

(2) ***Neuplatonismus*** (-50/600),

Eine Reihe von im Wesentlichen verwandten, aber sehr unterschiedlichen Denksystemen, von denen das von Plotinos von Lukopolis (203/269) das berühmteste ist, verwandelt die pythagoreisch-platonische “sophia” (Weisheit) in “theo-sophia”, Theosophie.

”Theosophie” bedeutet

(1) eine allgemein-menschliche Veranlagung zum direkten Kontakt mit der Gottheit (Göttin, Gott, -- Daimon (göttlicher Geist),-- höchstes Wesen; H.O. 57)) vorauszusetzen,

(2) damit “Weisheit” (wie eben beschrieben) möglich und umsetzbar wird. Vgl. H.O. 31 (Theosophien).

H.O. 65.

Es war ja seit archaischen Zeiten die Überzeugung, dass es im Universum neben der Dunkelheit (lichtlose Wesen und Energien) auch Licht (lichterfüllte Wirklichkeit, Wesen und Energien) gibt. Vgl. H.O. 29, wo Eliade et al. von Ordnung und Unordnung ("Chaos") sprechen.

Illuminati / Lichtmetaphysik.

1. Im Paläopythagoräismus, besonders und sehr deutlich schon im Platonismus, entsteht eine Ontologie, eine Lehre von der Wirklichkeit (H.O. 1), die eben jenes orede(ning), jenes Licht als die wahre, d.h. nicht täuschende Wirklichkeit betrachtet.

Gerade der Prozeß des Erkennens, des rationalen Handelns, der das Thema jeder Noelogie (Lehre vom nous, intellectus, Intellekt bzw. der Vernunft (H.O. 9 (Ar.); 53 (Pl.); 56 (Alb.)) ist, steht und fällt mit dem Licht des als Intellekt/Vernunft verstandenen Geistes).

Im Neuplatonismus kursiert die Vorstellung, dass alles Sein aus dem Ersten Sein, dem so genannten Urlicht, hervorgeht; in den dualistischen Denksystemen (z. B. den gnostischen Systemen) gibt es Licht und Dunkelheit, zwei ursprüngliche Ursprünge der Wirklichkeit.

2. Die Patristik hat dies übernommen. Vor allem aber ist Augustinus für seine Erleuchtungstheorie und Lichtontologie bekannt. Im katholischen Mittelalter ist es vor allem S. Bonaventura (1217/1274), der ein leichter Ontologe ist, sowie S. Albertus der Große (Albertus Magnus: 1193/1280), der Lehrer der Spitzenfigur der Hochscholastik, Thomas von Aquin (H.O. 60). Eher naturalistisch (Optik) ist die Beleuchtungslehre von Robert Grosseteste (1175/1253).

Eine Analogie liegt der gesamten Aufklärungstheorie zugrunde: Wie bei der Sinneserfahrung insgesamt das natürliche Licht (optisch) eine entscheidende Rolle spielt, so auch beim Zustandekommen der rationalen Erkenntnis (noalogisch): Die ewigen Ideen in Gottes Geist kommen durch unser fehlbares, empfindsames Geistesleben nur dank eines "geistigen (unkörperlichen), inneren Lichts", das in der biblischen Offenbarung entweder das Licht des natürlich gegebenen Verstandes (lumen naturale) oder das Licht des o ist. Innerhalb der biblischen Offenbarung ist dies entweder das Licht des natürlich gegebenen Verstandes (lumen naturale) oder das Licht der durch die übernatürliche Gnade gewährten Einsicht (lumen superna-turale) oder auch beides irgendwo in einem. - Vgl. H.O. 16: Analogie (= teilweise Identität).

Weisheitsliteratur,

Sophiologie" ist der Inhalt der so genannten Weisheitsbücher des Alten und Neuen Testaments (sapientiale Texte).

H.O. 66.

Abgesehen von Texten, die sich explizit oder indirekt mit "Weisheit" befassen, sind in beiden Testamenten die

a.1. Hiob, Sprüche, Kohelet (= Qohelet), Ecclesiasticus (= Jesus ben Sirach), Weisheit, -- in ihrer Gesamtheit,

a.2. Tobit, Baruch, - teilweise, und

b. Psalmen, Hohelied - zu Unrecht zu den Weisheitsbüchern gezählt.

Nach Jeremia 18,18 ist das "Wort" charakteristisch für den Propheten, das "Gesetz" für den "Priester" und der "Rat" für den "Weisen" (*G. von Rad, Theologie des Alten Testaments, I (Die Theol. d. geschichtl. Überlieferungen Israëls)*, München, 1961, 428).

Grundsätzlich kann man vier Arten von biblischer "Weisheit" unterscheiden:

a das gewöhnliche, profane und/oder sakrale Erfahrungswissen über das Universum und das Leben, insofern sich darin Gesetze (Ordnung) entdecken lassen (o.c., 415);

b. die heiligen Erkenntnisse, die von Jahwe oder der Dreifaltigkeit ausgehen:

b.1. Gott wird in der Bibel immer wieder als die Weisheit schlechthin bezeichnet (*Jesaja 28,29*);

b.2. Gott kann seine Weisheit in charismatisch-außergewöhnlicher Form seinen "Auserwählten" mitteilen: z.B. ist Salomo ein Mann, der "von Gottes Weisheit inspiriert" ist (*1 Könige 3,28; 5,9*);

c. Neben diesen beiden Konzepten gibt es ein drittes: eine Art personifizierte, "hypostasierte" Gestalt von Gott, die über die Schöpfung erhaben ist, der große Erzieher der Völker, der die Weisheit Gottes in der gesamten Schöpfung verbreitet (a.a.O., 439);

d. Im Buch Daniel (2:31f) erscheint ein Typus von Weisheit, der apokalyptisch ist: er ist stark mit den Philosophien (H.O. 64) verwandt (v. Rad, o.c.), 450; *Theologie der prophetischen Überlieferungen Israëls*), München 1961, 314/328 (*Daniel und die Apokalyptik*); Apokalyptik ist nicht nur Endzeitdenken (Eschatologie), das alle Völker umfasst (Israel verliert seine Hauptrolle), sondern scheut auch paranormale und okkulte Erfahrungen (Esoterik) nicht. - Die Weisheitstexte waren für Augustinus etwas ganz Besonderes.

Theürgie.

Die Theosophie, ob heidnisch oder biblisch, kann niemals vollständig von Magie und Mantis (d.h. der Kontrolle von okkulten (paranormalen) Energien, Wesen, entweder als Werkzeug (Magie) oder als Mittel zur Erkenntnis (Mantis)) getrennt werden. Es kommt sogar vor, dass "theosophia" und "theourgia" synonym sind.

E.R. Dodds, The Greeks and the Irrational, Berkeley / Los Angeles, 1966, 283/311 (*Theurgie*), sagt, dass ein Ioulianos ho theourgos, Julianus der Theurg, der Begründer der neuplatonischen Theurgie (Parapsychologie, Okkultismus) ist.

H.O. 67.

Die Idee der "christlichen Philosophie".

Da wir nun ungefähr wissen, in welchem Klima das frühe Christentum zu philosophieren lernte (Rhetorik, Wissenschaft, Ontologie, Theologie, Literatur), halten wir kurz inne, um die Idee des "christlichen Philosophierens" zu betrachten.

(i) *E. Bréhier* (1876/1952) behauptet in seinem monumentalen Werk *Histoire de la philosophie* (1926/1932), dass das Christentum nach den Neuplatonikern zwar eine "ärgerliche geistige Revolution" darstellt, aber keine "wirkliche Philosophie" betreiben kann.

In dieser doppelten Aussage spürt man den modernen Rationalismus am Werk. Philosophieren' ist für den Aufgeklärten säkularisiertes Denken, was dann oft und fälschlicherweise von den heidnischen Denkern behauptet wird (dass dies eine vollkommene Unwahrheit ist, wird aus H.O. 25 (Ar.); 54 (P1.); 57 (Alb.) überdeutlich).

(ii) *Cl. Tresmontant* (1925/997), in *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, 1953;-- *Idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Paris, 1962;-- *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, 1961, der gegen Bréhier behauptet, dass die Bibel, obwohl sie kein Buch der Rhetorik, der Wissenschaft, der Philosophie oder der Theologie ist, dennoch eine mehr oder weniger explizit dargelegte oder sogar verdeckte angebliche Ontologie enthält.

Vom jahwistischen Text (-900/-800) bis zum Ersten Vatikanischen Konzil (1870) ist für den Unvoreingenommenen eine kohärente Ontologie am Werk: das transzendente (allumfassende) Sein, die besonderen Arten des Seins, wie z. B. Einheit/Multitude,-- Gottheit/endliches Wesen (geschaffenes Wesen), unveränderliches/veränderliches Wesen (Geschichte,-- heilige oder sakrale Geschichte), Zeit (Schöpfungsbeginn)/Raum, Materie/Geist (Seele, Engel/Teufel, Gott), Körper/entkörperlichtes Wesen (z.B. Auferstehungsleib), Mensch/Tier/Pflanze, Denken, Willens- und Handlungsfreiheit, etc. All dies hat einen manchmal sehr genau definierten Status (Wesen des Seins, Essenz).

Der heilige Klemens von Alexindreia (145/215), der erste christliche Philosoph.

Vertraut mit;

(1) die enkuklia mathèmata (Allgemeinbildung: Arithmetik, Geometrie, Astronomie,-- Musikwissenschaft (Paleopyth.);-- Grammatik, Rhetorik, Dialektik (Protosof.),

(2) die damalige hellenische Philosophie (Sachrecht, Ontologie, Theologie), er war zugleich Christ, der sein Christentum zu dem erheben wollte, was man damals oft "Gnosis", Erkenntnis, Einsicht nannte.

H.O. 68.

Er reiste von Griechenland nach Süditalien und dann in den Osten, um christliche Meister des Denkens zu treffen. In Ägypten fand er den Mann, der ihm "einen reinen Schatz der Erkenntnis" gegeben hatte.

Die Grundlage seiner christlichen Philosophie ist eine bewusste Erkenntnistheorie.

(1) Christus ist in seinem innersten Wesen, als zweite Person der heiligen Dreifaltigkeit, der Logos (oft übersetzt mit dem Wort, -- besser: Weisheit des Universums (vgl. H.O. 66: personifizierte Weisheit, die über die Gesamtheit der Schöpfung hinausreicht)): als solcher ist Jesus, als Licht der Geister (intellektuelle Aktivitäten), überall in der Welt, auf unsichtbare Weise, gegenwärtig -- im Alten und Neuen Testament, bei den heidnischen Denkern.

(2) Das Verhältnis zwischen dem natürlichen Wissen (H.O. 65: lumen nat.) einerseits und dem übernatürlichen oder Glaubenswissen (H.O. 65:1. supernat.) andererseits versucht er mit Hilfe der Logik (der aristotelischen und der stoischen) zu klären.

Bréhier kann nicht behaupten, dies sei kein wirkliches Denken, kein "Philosophieren"! Klemens hat seine Position lapidar zusammengefasst: "So wie die Fächer der Allgemeinbildung (enkuklia mathemata) eine Einheit im Dienste ihres Souveräns, der Philosophie, bilden, so wirkt die Philosophie ihrerseits an der Aneignung der (wohlgemerkt: christlich verstandenen) 'sophia' (Weisheit, d.h. philosophisch begründete Theologie) mit". (Stromata (=Mischungen), 1).

Diese erkenntnistheoretische Struktur - denn das ist ihr richtiger Umfang - ist für die gesamte Patristik, einschließlich Augustinus, entscheidend geworden. Die Kirchenväter (Bischöfe, Priester, Laien, Männer und... manchmal auch Frauen) sind gläubig, aber meist mit einer stark hellenisierten Denkkultur.

Wie Klemens von Alexandria sprechen sie über Glaubens- und Moralfragen in Begriffen der heidnischen Philosophie und Literatur, und umgekehrt sprechen sie über hellenistische, hellenistische (= späthellenistische) literarische und allgemein-kulturelle Punkte in Begriffen der biblischen Sprache. Eine einzige gut definierte und durchdachte Modelltheorie (im Sinne des Bekannten (= Modell) über etwas Unbekanntes), die auf der ebenso gut durchdachten Analogie zwischen Heidentum und Christentum beruht (H.O. 12/14; 41v.).

H.O 69.

Überblick über die patristische Philosophie.

Sie befindet sich zwischen 33 und 800.

(1) Frühe Patristik (33/325).

Dazu zählen zwei Figuren: der bereits erwähnte Klemens von Alexandria und in seinem Gefolge Origenes von Alexandria (185/251), der das erste christliche Denksystem entwickelt.

(2) Hohe Patristik (325/450).

Zwei Hauptfiguren: im griechischen Osten der heilige Gregor von Nussa (335/394), den wir am Rande wegen seiner methodischen Zweifel erwähnen, und in der westlichen Kirche der heilige Augustinus von Tagaste (354/430).

(3) Spätchristliche Zeit (450-800).

Außerdem sind zwei bemerkenswerte Persönlichkeiten zu erwähnen: im Osten der bereits erwähnte Pseudo-Dionysios, der Areopagit (zwischen 400 und 500; H.O. 57), und im Westen Boëthius von Rom (480/525), der zusammen mit dem heiligen Augustinus der große mittelalterliche "auctoritas" (maßgeblicher Denker) ist.

Die Vermischung des griechischen Denkens durch die Kirchenväter.

(1) wurden ausnahmslos abgelehnt:

(a) jede Form des Skeptizismus (nicht des methodischen Zweifels) (H.O. 4: Phänomenalismus ist der korrektere Name für Skeptizismus); denn der Skeptiker (= Skeptiker) lehnt systematisch alles ab, was über die Phänomene hinausgeht, soweit die sinnliche Wahrnehmung (H.O. 5) sie erfasst;

(b) jede Form von Epikuräismus.

Epikouros von Samos (-341/-271) begründete ein System des Denkens, das

(a) eine demokritisch-atomistische Physik (ein Materialismus, d.h. (H.O. 7)),

(b) eine kurenaische Ethik des Vergnügens (Hedonismus oder Phil. der reinen Lust als Handlungsnorm) verbunden.

Man muss nicht viel über biblische Ethik und das Christentum im klassischen Sinne wissen, um schnell zu erkennen, dass diese doppelte Ablehnung mehr als offensichtlich ist.

(2) Wurde wenig gewürdigt:

Aristotelismus (H.O. 25v.: für Aristoteles, wie übrigens auch für Epikouros, war die menschliche Seele sterblich und der Gottesbegriff zu naturalistisch (die Gottheit als bloßer Bestandteil der gesamten Natur).

(3) Er genoss eine hohe Wertschätzung aller religiösen Philosophien:

a. die Stoa (H.O. 58v.; der Materialismus wurde natürlich abgelehnt, obwohl er die grobe und zähe Substanz anerkennt; es ist die kurenaische Ethik, die geschätzt wird);

b. Platonismus (H.O. 32/62),-was im weiteren Verlauf sehr deutlich werden wird;

c. vor allem die Theosophien (H.O. 64), weil die Theosophie im Wesentlichen **(1)** den Gotteskontakt (ideativ) und **(2) die** Gottesschau (H.O. 57: mystische Theologie) voraussetzt.

H.O. 70.

Die Lehren des Heiligen Augustinus.

Wir werden jetzt natürlich nicht die gesamte Lehre darlegen. Die Ideenlehre (Platon), die Verortung der Ideen in Gott (Albinos), werden wir als bekannt voraussetzen (auch wenn dieser große Denker viel Neues in die Materie gebracht hat).

Wir betonen jedoch die neuen Momente, die er in die idealistische Philosophie und Theologie eingeführt hat. Der Idealismus ist schließlich ein lebendiger Organismus (H.O. 45: *kybernetisch; generativ*), der sich von Denker zu Denker weiterentwickelt.

a.-- Augustinischer Idealismus als Sieg über Skeptizismus und antiken Materialismus.

O. Willmann, Gesch. d. Id., II, 279, fasst dies wie folgt zusammen.

(a) Die Widerlegung der akademischen Skepsis.

Die skeptische Phase der Platonischen Akademie steht und fällt vor allem mit zwei Denkern:

1. Arkesilaos von Pitane (in Mysia, Kl.-Az.; -315/-240),

jemand, der keine Schriften hinterlassen hat, der aber offenbar hinter einer sokratisch-platonischen Fassade eine starke Dosis echten Skeptizismus vertrat.

2. Karneades von Kyrene (Kyrene; -214/-129),

dessen Lehren wie folgt charakterisiert werden können: "Im Kosmos regiert das Unvorhersehbare. In ihr lebt und stirbt der Mensch, der seinerseits ein unberechenbares Wesen ist:-- Dagegen setzt Augustinus die reflexive Methode. Sehen Sie, was sonst noch.

(b) Die Widerlegung des antiken Materialismus.

Die Form des antiken Materialismus, mit der unser heiliger Kirchenlehrer viele Jahre gerungen hat, ist der Manichäismus: Mani (griechisch: Manès; 216/270) ist der Begründer eines dualistischen religiös-philosophischen Gedankensystems (H.O. 65), das auch heute noch Anhänger findet, gegen das Augustinus die Ideenlehre vorbringt.

Die Thesen des Augustinus.

(1) Die Kenntnis des Menschen umfasst nicht nur unsere subjektiven Darstellungen der Daten. Sie ist durch das edle Joch (vgl. obj. 8; 32; 37; 52), das Augustinus gelegentlich auch mit dem Fachbegriff "intentio" bezeichnet, -in Kontakt mit der Wirklichkeit selbst. Mehr noch: In dieser konkret-singulären Wirklichkeit geht unser Wissen, zumindest das abstrakt-ideale (H.O. 10; 18; 25;-- 32) Wissen, von der idealen "Wirklichkeit" aus. Diese doppelte Wahrheit über unser Wissen ist das, was der alte Skeptizismus übersieht.

(2) Das konkret-singuläre Phänomen ist zumindest für uns Menschen mit unseren leiblichen Sinnen (unser Körper ist für Augustinus ein Vermittler zwischen der Seele und den uns umgebenden realen Körpern) zunächst einmal Körper, d.h. Materie, in geometrischer Form (H.O. 12).

H.O. 71.

Aber in ihr regiert die Substanz, nämlich die Ursubstanz (H.O. 20;30;51;59), mit ihren Gesetzen.

Die Manichäer verstehen alles, was Gott ist (die Idee von "Gott" selbst), und alles, was gut ist (Wert), d.h. die Idee der "Güte" (Wert an sich) - nicht nur die "Güter", in denen die Güte verkörpert ist - als das, was sie "Licht" nennen. Aber ... dieses "Licht" verstehen sie im rein materiellen Sinne des Wortes!

Für sie ist also alles, was böse ist, auch etwas Materielles. So interpretieren sie z.B. den Begriff "Reich Gottes" als eine materielle Lichtsphäre, ähnlich wie die materielle Sonne, die wir am Morgen in der Bucht aufgehen und am Abend im Westen untergehen sehen, mit ihrer Lichtsphäre (im optischen Sinn; H.O. 65; R. Grosseteste).

Übrigens: Die materielle Sonne unseres Sonnensystems ist für sie wie eine "Emanation" (emanatio) der göttlichen Lichtsphäre.

Augustinus bemerkt verächtlich: "Sie machten keinen Unterschied zwischen dem (transzendenten) Licht, das Gott ist, und dem (materiellen) Licht, das er geschaffen hat" (Contra Faust., 22: 8). In einem ähnlichen Sinne wurde auch die Heilige Dreifaltigkeit erdacht.

Dieser Materialismus, grob und fein, enthielt auch eine Katharsis - Idee im gleichen Stil.

Die Antwort des Augustinus.

1. Es gibt, was die Skeptiker leugnen, objektive Körper, die aus Staub bestehen (grob und zart in der Natur).

2. Diese Körper und die in ihnen enthaltene Substanz sind aber nur denkbar (H.O. 43: hinreichender Grund), d.h. haben in der Sprache des Augustinus nur dann eine Ratio, einen hinreichenden Grund, wenn sie die Verwirklichung (konkret-singuläres Abbild) der Idee 'alles, was Körper bzw. Substanz ist' sind.

Mit anderen Worten: Die ideale Realität ist auch hier, wie bei der Kritik der Skepsis, entscheidend.

Was O. Willmann, a.a.O., lapidar so zusammenfasst: "Die Wahrheit, in den eigentlichen Dingen selbst, ist:

(1) ist nicht unsere Repräsentation und doch ist sie wissend und denkend (intelligibilis, ideell),

(2) nicht körperlich und doch real". Sie steht sowohl über unseren bloßen Repräsentationen (Repräsentationismus) als auch über der Materialität (Materialismus), und diese beiden - Repräsentationismus und Materialismus - werden wir wiedersehen.

H.O. 72.

B.: Die reflexive Grundlage der augustinischen Ontologie.

P. Ricoeur (1913/2005), *Le conflit des interprétations (Essais d'herméneutique)*, Paris, 1969, 233 (238; 322), spricht von der 'philosophie réflexive' (reflektierendes Denken). Darin ist das cogito zentral, denke ich. Vgl. H.O. 13. Ricoeur zufolge gibt es eine ganze Tradition: das sokratische cogito ("Kümmere dich um deine Seele"; H.O. 54), das augustinische cogito ("Der innere Mensch, am Schnittpunkt des "Äußeren" (Körperlichen; H.O. 70: Zwischen-) Dinge und die 'höheren' (verstehen: idealen) Wahrheiten"); -- das moderne cogito von Descartes, Kant, Fichte, Nabert, Husserl, -- nicht zu vergessen das cogito von Maine de Biran und anderen.

Anmerkung: Warum sagen wir "reflexiv" und nicht "reflexiv"? Zu unterscheiden von 're.flexive' im Sinne von 'loopy' im allgemeinen Sinne; -- die Reflexion des Selbst auf sich selbst ist nur ein Fall von 'loopiness'.-- Wir wenden uns nun den augustinischen Texten zu diesem Thema zu.

Soliloquia 2:12:1, "-- 'Du, der du nach Selbsterkenntnis (reflexives Wissen) strebst, bist du dir bewusst, dass du existierst?!-- "Ja, ich bin mir bewusst!"-- "Wie kommst du zu dieser Erkenntnis?"-- "Ich weiß es nicht!"-- "Nimmst du dich selbst als Singular oder Plural wahr?"-- "Ich weiß es nicht!"-- "Bist du dir bewusst, dass du dich durch deine eigene Kraft und Fähigkeit bewegst?"-- "Ich weiß es nicht. - Bist du dir bewusst, dass du in diesem Moment denkst?" - "Ja, ich bin mir dessen bewusst.

De Trinitate 10,14: "Ob die Lebenskraft in der Luft (Anaximenes von Miletos (-588/-524) oder im Feuer (H.O. 45) liegt, daran können die Menschen zweifeln. Aber wer würde bezweifeln, dass er lebt, sich erinnert (= bewusst ist), realisiert, will, denkt, weiß und urteilt? Denn während er zweifelt, lebt er; er erinnert sich (ist sich seiner selbst bewusst), dass er zweifelt; er merkt, dass er zweifelt; er sehnt sich danach, zur Gewissheit zu gelangen; er grübelt; er merkt, dass er nichts weiß; er kommt zu dem Schluss (Urteil), dass er nichts vorschnell (= unkritisch) annehmen darf".

De vera religione 73: "Für alle, die sich selbst im Zweifel erkennen, ist es wahr, dass sie etwas erkennen, das die Wahrheit darstellt, und dass sie sofort Gewissheit darüber haben. Konsequenz: Für alle, die daran zweifeln, dass es Wahrheit gibt, gilt, dass sie ipso facto (= unmittelbar) etwas Wahres besitzen, woran sie nicht zweifeln.

H.O. 73

Aber etwas, das wahr ist, kann nur durch die Wahrheit selbst wahr sein”.

De civitate Dei (Über den Staat Gottes) 19,18.

Im vorigen Text war von Skepsis die Rede (H.O. 70): “Ein solcher Zweifel verabscheut den Staat Gottes (d.h. die Kirche) als ohne ausreichenden Grund (H.O. 14f.). Das liegt daran, dass es in Bezug auf die Daten, die von unserem Verstand (menschlich, vgl. mental) und unserer Vernunft (ratio) erfasst werden, ein Wissen gibt, das

(1) ist freilich begrenzt (H.O. 64: Fallibilismus) (...),

(2), die aber absolut sicher ist, während die Sinne unserer im Körper inkarnierten Seele (H.O. 70: Zwischenstufe) - unsere Seele benutzt sie - glaubwürdig sind”. So viel zur reflexiv-kritischen Methode des Augustinus.

Vor allem: Mehr als die nackte (d.h. unbestimmte, unerklärte) Tatsache gibt diese “intentionale” Methode nicht her. Etwas, worauf P. Ricoeur (in dem oben erwähnten Werk) zu Recht hinweist: “er kommt zu dem Schluss (= Urteil), dass er nichts vorschnell (d.h. ohne ‘ratio’ hinreichenden Grund) annehmen darf”.

C.: *Das vollständige menschliche cogito.*

Selbsterkenntnis ist bei den Paläopythagoräern (für die sie sich auf vergangene Leben erstreckte - man denke an die “Anamnese”) und bei Sokrates (für den sie in erster Linie eine ethische Überlegung war) - was Ricoeur in dem von ihm zitierten Text nicht deutlich macht - mehr als eine bloß reflexive, kritische Gewissheit der Tatsache, dass ich existiere. Die oben erwähnten Denkschulen beinhalten zugleich ein Menschenbild.

Bei Augustinus ist sie für uns, die wir in einer aufklärerisch-rationalistischen Atmosphäre leben (und denken), von ganz entscheidender Natur. Was u.a. M. Scheler (1874/1928) in seiner Axiologie sehr gut ausgedrückt hat.

Der augustinische Text selbst.

Der Zivillist. Dei 11:26: “Wir existieren; wir kennen unsere Existenz (das Sein); wir lieben unsere Existenz und unser Wissen. So wie wir in diesem Dreiklang verankert sind, kann uns keine unwahre Erkenntnis, auch wenn sie wahr zu sein scheint, aus der Ruhe bringen. Der Grund dafür ist, dass wir diese Dreifaltigkeit nicht so begreifen, wie wir die Dinge außerhalb von uns begreifen, nämlich durch die Sinne unseres Körpers”.

Dieser Text - so O. Willmann, o.c.,252 - liefert uns die Grundintuition des Augustinus, die mit der reflexiven Grundgewissheit Hand in Hand geht.

H.O. 74.

Den Sachverhalt des Bewusstseins, d.h. das, was mit der Gewissheit der Tatsache, dass jeder von uns als Ich (= Subjekt) existiert, in die Analyse einbezogen wird, fasst S. Augustinus in dem Ternarium (Dreifaltigkeit) "esse, nosse, velle" zusammen, d.h. Sein (d.h. tatsächliche Existenz), Wissen (Bewusstsein, Bewusstheit), "Wollen" (d.h. in der Sprache der Zeit ...: in sich gehen, lieben (oder auch viel haben)).

Manchmal gibt es auch eine Variante: memoria, intelligia, amor (= sich bewusst sein, sich als Tatsache bewusst sein; Einsicht; "Liebe", (= verliebt sein)).

Anmerkung - Mit der axiologischen Phänomenologie von Max Scheler kommen wir im weiteren Verlauf dieses Kurses darauf zurück. Hier liefert uns ein alter christlicher Denker wie Augustinus die Grundlage.

Die gründliche Unterscheidung von Descartes' cogito.

O. Willmann, o.c., 252, Anmerkungen:

(1) Augustinus wendet hier das edle Joch an (vgl. Offb 8; 32; 37; 52; 70): unser Erkennen, aber auch unser Lieben - sowohl der Prozess des Erkennens als auch der Prozess des Liebens - resultieren in einem objektiven, von diesem Erkennen und Lieben als Handlungen unabhängigen Realen. Mit anderen Worten: Die Introspektion - um einen rein psychologischen Begriff zu verwenden, der aber gleichzeitig auch ontologisch verwendet werden kann - ist gleichzeitig bewusst auf etwas Objektives gerichtet).

Descartes hingegen ist Illationist (aus der rein inneren, rein subjektiven Repräsentation (Repräsentationismus, Mediatismus) wird gefolgert, dass es "so etwas wie eine objektive Tatsache" geben muss); Descartes' "idées claires et distinctes" (klare und eindeutige Repräsentationen, - bitte nicht mit den platonischen oder platonisierenden "Ideen" übersetzen, denn diese sind etwas ganz anderes) sind für ihn zwar im Kopf, aber nur nominalistisch-denotativ (H.O. 1).

(2) Augustinus zählt zur Selbsterkenntnis das "Bewusstsein", das Wissen, aber auch das Wertgefühl und das Wertstreben (velle = Wille). Der menschliche Verstand ist in seiner vollen Ausprägung mehr als nur ein kognitiver Akt. Es ist auch und immer, und zwar sehr gründlich, Geist. Descartes hingegen interpretiert "Bewusstsein" auf einseitig rationalistische Weise.

Die reflexive Methode erfasst sowohl die Tatsache als auch die wesentliche Form, zumindest die wesentliche Form der psychischen Haupthandlungen, die dem tatsächlich Seienden innewohnen und es auch als selbstbewusstes "Sein" realisieren.

Anmerkung -- O. Willmann, o.c., 267, stellt fest, dass Augustinus' Trinitätsidee die gleiche Trias (memoria, intellectus, voluntas) widerspiegelt.

H.O. 75.

D. - Geschichtswissenschaft, ideelles Verständnis.

1. Augustinus' größtes Verdienst ist es, das - wie es in der Fachsprache heißt - naturgebundene, "zyklische" (=zirkuläre) Geschichtsbild der (heidnischen) Antike zu überwinden und durch ein (biblisches) "lineares" (geradliniges) Geschichtsbild zu ersetzen. Die universale oder planetarische Geschichte ist in ihren Grundzügen in *Augustinus' De civitate Dei* (Der Staat Gottes) dargelegt.

Für Augustinus ist alle Geschichte auch heilige oder Heilsgeschichte. Wenn das menschliche Handeln, das im Mittelpunkt der Geschichte steht, nicht in diese heilige und heilsame Geschichte eingebunden ist, ist es so gut wie nutzlos.

2. Die Nachwirkungen.

Wie bei vielen anderen Lehren, so auch bei seiner Geschichtsphilosophie (= Historiologie): Man behält sie entweder bei oder entwickelt sie weiter (*Bossuet* (1627/1704;-- *Discours sur l' histoire universelle* (1681)) oder man behält ein Grundschema bei, säkularisiert es aber.

Neben J. G. Fichte (1762/1814), sozusagen dem Begründer dessen, was *P. Borkenau, Karl Marx (Auswahl und Einleitung)*, Frankfurt a.M./Hamburg, 1956, 35, "das Marxsche Fünf-Akte-Schema" nennt, und P.W. Hegel (1775/1854), den man üblicherweise in diesem Zusammenhang erwähnt (mit seinem Schema "Selbst - sein / Selbstverlust (Entfremdung)/ Selbstwiederherstellung), gibt es - was für manche überraschend sein mag: Karl Marx (1818/1883).

Borkenau skizziert das Schema Fichtes wie folgt:

I (unschuldiges Stadium),

II (Herbst),

III (Fortsetzung Herbst),

IV (ethische Reue (Umkehr), die mit der Erlösung einhergeht),

V (neue Unschuld, aber auf einer höheren Ebene). Bei Fichte handelt es sich um eine ethische Geschichte.

Borkenau, o.c.,34, skizziert das marxistische Wirtschaftsschema wie folgt:

I (Paradies - unschuldig, aber der Natur unterworfen - soziale "Harmonie")

II (der "Sündenfall", die Einführung der Privatisierung des Eigentums, - mit ihren Folgen: soziale Ungleichheit, Staat, Religion, Familie),

III (Fortsetzung des wirtschaftlichen "Niedergangs": Kapitalismus),

IV (Erlösende Hülle: die Revolution der Proletarier),

V (der "Zukunftsstaat", ein neuer, "paradiesischer" und unschuldiger "kommunistischer" Staat, in dem der Urkommunismus (= Phase I) auf einer höheren Ebene, geläutert, entsteht). Vgl. H.O. 16 (Katharsis),-- 37; 57. Ein wahrhaft "hartes" Denkschema!

H.O. 76.

Augustinische Denkschemata.

O. Willmann trifft den augustinischen Nagel auf den Kopf, wenn er Augustinus zitiert: “Die sozialen Systeme - gemeint sind Kirche und Staat - dieser Welt (1) sind keine zufälligen Gebilde, sondern (2) aus einem Gesetz, aus dem Werk der Natur (synchrone Struktur) und im Laufe der Entwicklung (diachrone Struktur) entstanden und nur von Gott erkannt und durch seine freie Entscheidung begründet worden: “non temere et quasi fortuito (= nicht ohne Überlegung und(...), sed pro rerum ordine ac temporum occulto nobis, notissimo sibi (= Deo) (= aber kraft einer verborgenen Ordnung, -- uns verborgen, aber Gott bekannt, -- Ordnung, die sowohl die (Strukturen der Gesellschaft) als auch die Zeiträume regiert)”.

Augustinus bezeichnet Gott in diesem Zusammenhang mit den Fachausdrücken dominus” (Herr), moderator” (Führer). Nicht die Ordnung der Zeit - so Augustinus - regiert und lenkt Gott, sondern umgekehrt: Er - und Er allein - programmiert sie. Bis dahin die idealistische Grundlage: Kirche und Staat, wie alles, was ist, (H.O. 40: Alles, was gesund ist; 44 (Alles, was ...ist); 47 (Alles, was schön ist); 60 (Alles, was menschlich ist)), sind Ideen Gottes, die in den Erscheinungen (= Geschichte) wirken.

Erste Gedankenskizze.

O. Willmann, o.c.,306/308, veranschaulicht das ideal-kybernetische Schema (H.O. 45; 70) “Alles, was römisch ist”. Vorab eine Zusammenfassung: Roma antiqua (antikes, ursprüngliches Rom), Roma pagana (verfallenes, heidnisches Rom), Roma Christiana (christianisiertes Rom).

(1) Der “Ursprung” von Rom.

In seiner Analyse der römischen Kultur stellt Augustinus phänomenal fest: Rom (die römische Menschheit) war der Ort der “Tugend” (H.O. 62). Er untersucht die Ergebnisse: Nicht ohne Gottes Erlaubnis (d.h. ohne auf die ursprüngliche Idee Gottes, die das alte Rom verkörperte, einzugehen) wurde die Stadt Rom zum Zentrum eines Weltreichs, des Imperium Romanum, das die damalige bewohnte Welt (oikoumene, oecumene) beherrschte und sie der Pax Romana, dem durch das römische Staatssystem geschaffenen Frieden, unterwarf.

Was unser idealistischer Denker, der Augustinus ist, damit andeutet, ist, dass der ontologische Kern des “Volkes der Römer” eine göttliche Idee war, -- die “ratio”, d.h. die Idee als hinreichender Grund für die festgestellten Phänomene (H.O. 43; 71). Anders ausgedrückt: Der Ursprung ist die göttliche Idee; insofern die aktuellen Römer ethisch einwandfrei waren, sind sie originär.

H.O. 77.

(2) *Das gefallene / verfallene Rom.*

Alarich I. (370/410), Fürst der Westgoten, eroberte 410 die Stadt Rom. Der Schock war groß: Einige standen auf dem Kopf, andere sahen darin eine Strafe, wegen der Götter, wegen des Christentums (als Abtrünnigkeit von der alten römischen Religion). Augustinus schrieb zu diesem Thema einen Text der Ermutigung und Widerlegung, die *Civitate Dei* (*Der Staat Gottes*), sein Hauptwerk. "Der römische Staat betrachtete sein Recht und seinen Frieden als unantastbar, - als das, was jedes menschliche Stück Geschichte übersteigt. Diese Selbstverherrlichung wurde ihr zum Verhängnis. Sie wollte alles regeln, alles kontrollieren. Aber damit hat er Gott abgelehnt. Die von ihm begründete 'Ordnung' und 'Gerechtigkeit' laufen letztlich auf eine lächerliche Nachahmung, auf eine Entartung unheilvoller Art einer natürlichen und christlichen Ordnung hinaus". (*P. Ferrier, Saint Augustin, in: D. Huisman, Dir., Dict.d. phil., Paris, 1984, 141*).

Tatsächlich war Augustinus sein ganzes Leben lang mit dem heidnischen Rom konfrontiert. Bitte beachten Sie: Die Behauptung, er hätte gesagt, die Tugenden der Heiden seien ausgefeilte Laster, beruht auf einer Unwahrheit. Das "ursprüngliche" Rom - siehe oben - beweist dies. Doch für ihn, wie für jeden Christen jener Zeit, war Rom das Symbol für "die Blutspritzer der Märtyrer" (während der barbarischen Verfolgungen).

In der Tat war neben der göttlichen Idee eine zweifache andere Idee am Werk:

- (1) Die Idee von "Alles, was Laster ist" (wir werden darauf zurückkommen);
- (2) Die Vorstellung "Alles Dämonische", dass Rom - so O. Willmann, ebd. - der Sünde entsprungen und in Gestalten wie Kain, dem Brudermörder des Buches Genesis, erfunden worden sei.

Der starke Eindruck dieses doppelten Gedankens ist nicht nur in *De civitate Dei* zu spüren (wo er das Hauptthema ist), sondern auch in seinen *Bekennnissen* und in seinen antimanichäischen Schriften (vgl. Offb 70).

Erläuterung.

Lesen Sie H.O. 21/22 (künstliches, medizinisches Modell): Auch der Mensch, erst recht (in augustinischer Perspektive) die Dämonen (mit Satan an der Spitze), -- auch sie entwerfen eine Repräsentation (Kreaturform), die sie in sich selbst und in ihrer Umgebung verwirklichen. Das ethische Laster, die dämonische Eingebung, beide begründen als entgegengesetzte göttliche Macht das Böse.

H.O. 78.

(3) Christianisiertes Rom.

Die beobachtbaren Phänomene wiesen, abgesehen davon, dass sie ein makelloses, "ursprüngliches" Rom und ein verfallenes Rom zeigten, auf eine neue, geschichtsbildende Idee hin, die übernatürliche Gnade Gottes, die sowohl die Abweichung des verfallenen Roms wiederherstellte (H.O. 44v.) als auch die kerngesunde Ideentreue des ursprünglichen Roms auf eine höhere Stufe hob (H.O. 16; 75).

Gratia supponit, sanat et elevat naturam: Die Gnade - d.h. die göttliche Idee, die als das Übernatürliche in der Natur wurzelt - supponiert, reinigt und erhebt die Natur. So drückt es die scholastische Theologie - traditionell - folgendermaßen aus

Seit dem Tag, an dem Kaiser Konstantin I. der Große (°288) im Jahr 313 das Edikt von Mailand erließ, genossen die Christen im Reich Religionsfreiheit. Obwohl sich der Christ, der Augustinus war, aufgrund einer archaisch-natürlichen sittlichen Reife, die den Römern eigen war, im irdischen Rom zu Hause fühlen konnte - was in *De civitate Dei* von Zeit zu Zeit durchscheint -, schienen die wahrnehmbaren Phänomene - die Fakten einer wachsenden Zahl von Bekehrten, eines wachsenden Einflusses auf das kulturelle Leben der Gläubigen - darauf hinzuweisen, dass i. Anstelle von Feindseligkeit war eine friedliche Koexistenz von Kirche und Staat möglich. Einige hegten sogar die utopische Vorstellung, dass die Einheit von Kirche und Staat eines Tages Wirklichkeit werden würde. Auch dieser Aspekt kommt in *De civitate Dei* nicht zu kurz.

Nach O. Willmann, o.c., 308, neigte das spätere mittelalterliche Christentum - einschließlich der Scholastik - dazu, die Säkularität des Gnadenmoments zu überschätzen.

O. Willmann, o.c., 306, schreibt: Wie Augustinus der griechischen Philosophie das Verdienst zuschrieb, sie auf die christliche Wahrheit vorbereitet zu haben, so erkannte er auch, dass die natürliche Tugend und Kraft des römischen Volkes irgendwie auf die Fülle der Zeit (= die biblische Definition des Christentums) gerichtet war

Das bedeutet, dass die Analogie - hier eine Art kollektive Analogie (H.O. 42) - die Grundlage einer Verständigung - bei Augustinus pax, Frieden, genannt - zwischen heidnischen und christlichen Lebensauffassungen ist. Anstatt den Unterschied zu betonen (H.O. 3: Differenzialismus) - dazu gab es mehr als Grund -, hält Augustinus den loveespathos (H.O. 73v.), um die Ähnlichkeit zu unterstreichen.

H.O. 79.

Zweiter Gedankenplan.

Wir haben ihn noch im Gedächtnis: *rerum et temporum ordo occultus nobis, notissimus Deo* (eine Ordnung der Dinge und Zeiten, uns verborgen, Gott bekannt).

Wir werden nun auf eine zweite ideale Ordnung diachroner Natur eingehen. Die Idee "Alles, was Mensch (Kirche, Staat) ist", verläuft nach Augustinus in fünf Stufen.

1. Die erste Menschheit.

Es gab eine "Einheit" von "Kirche" (Religion) und "Staat" (Gesellschaftsordnung), die auf Tugendhaftigkeit beruhte (H.O. 76).

2. Die Dyarchie.

Die Sünde (die Praxis des Lasters) ist die "ratio" (der hinreichende Grund) und die Idee einer "civitas terrena" (einer säkularen, irdischen Gesellschaft oder eines "Staates"), aber die wiederherstellende Idee Gottes, seine Gnade, gründet die "civitas coelestis", die "himmlische" Gemeinschaft gottesfürchtiger Menschen.

Anmerkung: "Dyarchie" (duo + archè: zwei kontrollierende Instanzen) ist einer der Fachausdrücke, um eine Situation zu beschreiben, in der die Mitglieder einer Gesellschaft neben dem Staat z. B. in eine Kirche eingebunden sind - diese Phase entspricht der biblischen Vorstellung vom Sündenfall.

3. Erbe und Vererbung.

Sowohl die himmlische als auch die irdische Menschheit pflanzen sich fort, aber mit der Übertragung auf die Nachkommen der Gottesfurcht und der Gottesfurcht.

Anmerkung: Augustinus beruft sich auf biblische Gestalten, die sowohl Begründer als auch Vorbilder sind: Abel und Seth sind Gottesfreunde (De Civ. D. 15: 1; 15: 17); der bereits zitierte Kain ist gottesfürchtig (ibid. 15:5; // Genesis 4:17).

4. Der zunehmende Kampf zwischen Gut und Böse.

Gott hat offenbar - das zeigen sowohl die Phänomene als auch die mythische und die wissenschaftliche Geschichte - die Idee des "Kampfes zwischen Gut und Böse" zusammen mit den Ideen von "allem Guten" und "allem Bösen" gedacht.

Das ist die "Ratio" (Erklärung, hinreichender Grund) dafür, dass zwischen Gott-Freund und Gott-Fürchtung bzw. Gott-Feind keine Verständigung möglich ist, zumindest nicht ansatzweise.

Die Zunahme des Lasters im Laufe der Geschichte führte zu einem göttlichen Gericht. Augustinus sieht z.B. in der Sintflut diese Idee der "Wiederherstellung" (H.O. 45) am Werk. Als Herr der Geschichte (H.O. 76) hat Gott seine Ideen kybernetisch strukturiert: Jede Abweichung wird gleichsam gesetzmäßig von einer wiederherstellenden Bewegung begleitet (wenn auch auf der Grundlage einer immanenten Sanktion, d.h. der Tatsache, dass eine Handlung in ihren Folgen (Ergebnissen) beurteilt wird).

H.O. 80.

Die Menschheit, die nach einem göttlichen Gericht wie der Sintflut wiederhergestellt wird, entwickelt dieselbe Dyarchie: Figuren wie Cham und Japheth sind biblische Vorbilder des Lasters; Sem ist eine Figur, die die Tugend verkörpert.

Dies ist letztendlich eine Anspielung:

a. Der Gottesstaat (*civitas caelestis*) tritt mit der Berufung Abrahams in eine neue Phase ein (die Gründung des Gottesvolkes Israel, -- mit Priestern, Propheten, Weisen, Apokalyptikern (H.O. 66),-- mit Mose (mosaische Offenbarung),-- mit den Richtern, den Königen usw.);

b. der säkulare Staat entwickelt sich zu gigantischen Imperien, Weltreichen, wie dem assyrischen und dem ägyptischen, - ganz zu schweigen vom römischen (vgl. Daniel; H.O. 66). Apokalyptisch ausgedrückt: Beide Systeme, das gottesfürchtige und das gottesfürchtige, werden zu einem Ende kommen und zu einer Spitzenkonfrontation führen. Das wird zu einer Gegenbewegung von Gott führen.

5. Die christliche Endzeit.

Die erste und zweite Wiederkunft Christi kündigt das Endgericht an. Augustinus weiß, dass er sich mitten in diesem letzten Kampf befindet.

Lesen Sie nun H.O. 75, das Fünf-Akte-Schema: Die Analogie im Sinne einer völligen Ähnlichkeit ist frappierend. Auch der Marxismus enthält eine "heilige Geschichte".

Anmerkung: Aufklärer wundern sich, dass ein großer Denker wie Augustinus die "Mythen" der biblischen heiligen Geschichte so einfach ("unkritisch") in sein idealistisches Denken einbezieht.

1. Lesen Sie jetzt noch einmal H.O. 29 (Plat.-Mythen).

2. Man sollte nicht vergessen, dass Augustinus über die Oberflächenstrukturen (die Phänomene) die Tiefenstrukturen (= Ideen) als "rationes", notwendige und hinreichende Gründe ("Erklärungen") sucht. Nun, in mehr als einem Fall bietet der Mythos anstelle einer oberflächlichen Erkenntnis eine Tiefenstruktur, eine Idee.

Anmerkung: Auch die antiken und biblischen Schriftsteller kannten die Unterscheidung 'Mythos'/'Phänomen'. Sagt nicht Petrus (2 Petr 1,16), dass er nicht "komplizierten Mythen" folgte (vielleicht waren die mythischen Spekulationen der Gnostiker gemeint), sondern als Augenzeuge der Verherrlichung Christi (Verklärung) die Tatsachen feststellte. Mythos" kann übrigens sowohl meliorativ (in einem positiven Sinne) als auch pejorativ (in einem kritischen Sinne) verstanden werden.

Wenn ein Mann wie Platon zu dem Schluss kam, dass manche Ideen nur in einer mythischen Geschichte wahrhaftig diskutiert werden, dann ist das eine Warnung für uns.

H.O. 81.

E. Soziologie, ideologisch gesprochen: die augustinische Methode.

Zunächst einmal ein kurzer Überblick über die Methode. Nach einigen Anwendungsmodellen (Widerlegung des antiken Skeptizismus und Materialismus; reflexive Meth; volles menschliches Bewusstsein (cogito); Geschichtsphilosophie) sollte die Methode dem Leser des vorliegenden Textes normalerweise klarer sein. -- Wir fassen sie daher kurz zusammen.

(1). Die Essenz ist "das edle Joch" (H.O. 70v.).

Allerdings fügt Augustinus, anders als z.B. Platon, dem Gegensatzpaar 'Sinneswahrnehmung' / 'rationales Denken' (dies, wenn der Mensch selbst Augenzeuge ist (historia, Augenzeugenwissen (Herodot von Halikarnassos (-484/-425) macht diese Unterscheidung bereits)), das Gegensatzpaar 'Glaube'/'Anschauung' (Wissen, durch die Person und die Glaubwürdigkeit eines oder mehrerer Augenzeugen) hinzu, d.h., in herodoteischer Sprache: historia, Wissen über den Glauben. Es versteht sich von selbst, dass Augustinus in der Erkenntnistheorie, die im Wesentlichen die Analyse des edlen Jochs ist, den biblischen Glauben als rechtfertigungsfähig (d.h. als der "ratio" (hinreichenden Vernunft) zugänglich) einführt. Vgl. H.O. 67v: Christliches Gedankengut.

(2) Die Idee der "Ordnung".

Wie gründlich dieser Gedanke ist, haben wir bereits in H.O. 76; 79 erfahren. Aber dann haben wir mit Augustinus die Diachronie betont. In diesem "soziologischen" (gesellschaftsanalytischen) Kapitel ist es vielmehr die Synchronität, die sich zeigt (Ordnung).

1. D. Nauta, *Logica en model*, Bussum, 1970, 175, definiert "System" als "eine Sammlung mit einer Struktur". Und 'Struktur' wird dort definiert als "das gesamte Netzwerk (= Gesamtheit, Totalität) von Beziehungen (Relationen) - wir als Aristoteliker (H.O. 13v.) sagen ideelle Identitäten (H.O. 41) - eines Systems (= Systems)".

2. Für Augustinus sind, abgesehen von Freundschaft und Ehe, civitas dei (Gottesstaat) und civitas terrena (irdischer, 'weltlicher' Staat) zwei Gesellschaftstypen (soziale Systeme) (-- H.O. 47: qualitas occulta, black box, x) oder soziale Essenzen (Essenzen: 'wesentlich, wesentlich, die Struktur einer Sammlung von Eigenschaften). oder noch: Ordnung(en) Typen.

Augustinus, Der Civ. D., 19:13, definiert - die Formel ist berühmt - Ordnung als "die Anordnung, die gleichen und ungleichen Daten ('Dingen') jeweils den ihnen zustehenden Platz zuweist.

H.O. 82.

Anmerkung: Die Idee des “Gesetzes(mäßigung)” ist eine Art von Ordnung(en): “Das ewige Gesetz(mäßigung) - lex aeterna - ist so, dass nur “rechtmäßig” (“gerecht”) eine Ordnung(en) der Dinge ist, in der alles Sein so geordnet wie möglich ist”. (De lib. arb.,1:6).

Anmerkung: H.O. 51v. (Palopyth. Moment in Platons Idee von “Schönheit”) lehrte uns bereits, dass das, was Bewunderung (= Schönheit) hervorruft, Ordnung(en) zeigt.

Auch der Schönheitsbegriff des Augustinus ist harmologisch fundiert: “Schön ist alles, was die erforderliche Proportion (proportio) aufweist”. Darunter wird das Zusammenfügen der Teile mit dem, was ihnen ihren gegenseitigen Zusammenhalt gibt, verstanden (nach O. Willmann, o.c., 303). Mit anderen Worten: Das Konzept des Systems - um es in seiner jetzigen Form zu formulieren - ist entscheidend. Im Grunde ist jeder Idealismus eine Systemtheorie.

Es wird behauptet, dass (1) jeder Idealismus und (2) das augustinische Wesen fremd sind. Alles - so Augustinus - würde sich zwischen Gott und der individuellen Seele (introspektiv verstanden (H.O. 72)) abspielen. Aber hören Sie auf De civ. Dei 22:24:

“Wer könnte die malerische Natur mit bloßen Worten beschreiben? (...). Wer könnte die bildhafte Schönheit der Natur in bloße Worte fassen (...) Man denke zum Beispiel an die Pracht des Himmels, der Erde und des Meeres; an den wunderbaren Glanz des Lichts; an die Pracht der Sonne, des Mondes, der Gestirne, -- an das Grün unserer Wälder, -- an die Düfte und Farben unserer Blumen; an die bezaubernde Vielfalt der bunten Vogel- und Tierwelt (...); an das eindrucksvolle Schauspiel, das uns das Meer bietet, wenn es sich der Welt zu ergeben scheint....); das beeindruckende Schauspiel, das das Meer bietet, wenn es immer neue Gewänder und immer neue Farben zu tragen scheint - mal grün in allen Schattierungen, mal violett oder blau”.

O. Willmann, a.a.O., 317, fügt hinzu: Als wolle Augustinus sich gegen jede Überschätzung der Kultur wappnen, entwirft er in diesem Text eine Natur, in der das Schöne - das, was Bewunderung gebietet (H.O. 33 (Einstein) und 53) - nichts anderes ist als die Ideen, insofern sie der Natur immanent sind (H.O. 32).

Augustinus selbst erläutert, was wir soeben gesagt haben: “Seht den Himmel, die Erde und das Meer an - mit allem, was in ihnen oder über ihnen leuchtet, mit allem, was sich in der Tiefe bewegt und schwimmt, alle Wesen haben Geschöpfesformen (H.O. 12), denn sie besitzen ‘numeri’, Strukturen. Nimm diese Formen des Seins weg und sie sind nichts!

H.O. 83,

Es wird auch behauptet, dass insbesondere der Augustinismus ein Gott-und-die-seele-Christentum ist (ein Christentum, das nur die Gott-Seele-Beziehung kennt).

Doch lassen Sie uns nun kurz auf die Soziologie des Augustinus eingehen. Das Individuum, wie es sich sieht, wird personalistisch (H.O. 63), als freie, selbstbestimmende Person konzipiert. Aber der augustinische Personalismus ist im Wesentlichen ein "Solidarismus". Das Individuum, auch wenn es autonom (unabhängig) ist, wird nicht als "anarchisch" angesehen. Lesen Sie jetzt zuerst H.O. 34, 47 (Plat. Dialektik). Die Vorstellung von "allem, was sozial ist", lässt sich mit Platons Methode erklären.

I. - Die Namen und die Definitionen.

Civitas", "Staat" (im Sinne von Gesellschaft, Denken mit oder ohne Autorität) ist der Name.

M.T. Cicero (-106/-43), der große römische Redner, definierte "Gesellschaft" wie folgt: "(1) eine Vielzahl von Menschen, (2) miteinander verbunden, (3) dank der Verständigung auf der Grundlage eines Rechtsstaates und der Wohlfahrt, die beide gemeinsam sind".

Man sieht, dass alle Komponenten des Begriffs "System" (im soziologischen Sinne) vorhanden sind:

- (1) Menge(n) von Elementen, mit gemeinsamer(n) Eigenschaft(en),
- (2) aber dies nach der kollektiven Analogie (H.O. 42 (// 61;78) oder "Struktur".

Cicero war ein Politiker,-- folglich spiegelt sein Sprachgebrauch (H.O. 48) sein individuelles Engagement (telos; H.O. 20; 45; 59; 61) wider. Augustinus war in erster Linie ein Seelsorger. Hören Sie sich seine eigene Definition an: Gesellschaft ist die Bezeichnung für "alles, was sich auf eine Vielzahl von Menschen bezieht, die durch irgendeine Form der Verständigung (concordia) miteinander verbunden (solidarisch) sind".

Um mit einem Mal ein anwendbares Modell des Verstehens zu präsentieren, das von Augustinus selbst stammt, hier ist: "Das ganze Leben des Menschen beruht auf Glauben (H.O. 81) und Treue: Freundschaft, Ehe, Gesellschaft.

Wenn die Prämisse lautet, dass man nur das glaubt, was streng bewiesen ist (apodiktisch), dann impliziert dies angeblich den Zusammenbruch der gesamten menschlichen Gesellschaft (De utilitate credendi 12:26). Wenn man darüber hinaus weiß, dass für Augustinus glauben im Wesentlichen bedeutet, das akzeptieren zu wollen, was der Mitmensch mitteilt, dann misst man die Reichweite des augustinischen Begriffs "Verstehen" (concordia). Auch seine Exegese (Auslegung) der "heidnischen" Definition von Cicero.

H.O. 84,

H.O. 74 lehrte uns das vollständige menschliche cogito ((Selbst-)Bewusstsein), das einen dritten Aspekt enthält, den Augustinus “Wollen” oder “Lieben” nennt. Hier haben wir es mit einer Anwendung zu tun. Vielleicht ist das niederländische “mag” eine bessere Übersetzung: “Ich mag sie” (sagt jemand), im Sinne des augustinischen “wollen”, “lieben”. Wer glaubt oder gläubig ist, liebt, “darf” seine Mitmenschen. Dieses affektive Klima kennzeichnet sowohl das Leben als auch das Denken des Augustinus. Keine trockene Argumentation!

Geisteswissenschaftliche Methode.

W. Dilthey (1833/1911) führte die Idee der “Geisteswissenschaft” ein. Es handelt sich um eine menschliche Wissenschaft, die jedoch auf gegenseitigem “Verstehen” beruht.

Hören Sie sich die folgende augustinische Beschreibung an. “Es gibt drei Arten von glaubwürdigen Dingen.

1.1. Die Dinge, die geglaubt werden, aber nicht verstanden werden. Also “Alles, was Geschichte ist”, d.h. Wissen, das menschliche Handlungen in der Zeit zum Gegenstand hat.

1.2. Die Dinge, die man glaubt und sofort “verstehet”. Also die “rationes”, die Erklärungen, des Menschen, - entweder von Strukturen (*Anm.*: numeri, eine Anzahl von (Zahlen-)Elementen, versehen mit einer Einheit (Kohärenz (H.O. 82)) oder von allen möglichen Wissensgebieten.

2. Was zuerst geglaubt und erst später, mit der Zeit, “verstanden” wird, sind die göttlichen “Dinge” (*Anmerkung*: Augustinus meint die göttlichen “rationes” (= Ideen)). Nur wer reinen Herzens ist (H.O. 16: Katharsis), kann “verstehen” (die Einhaltung der empfangenen Gebote im Hinblick auf ein gewissenhaftes Leben führt zu dieser Reinheit)”. (Qaest. oct. 48 (De credibilibus)).

Es ist der Zusammenhang zwischen den Punkten 1.1. und 1.2., der uns auffällt: 1.1. spricht von rein “gegläubter” (missverstandener) “Geschichte”; 1.2. spricht von den Motiven (Beweggründen), bzw. Motiven (unbewussten Motiven), “rationes” (hinreichenden Handlungsgründen) eben dieser “Geschichte” (= Sammlung von “Alles, was menschliches, vernunftgeleitetes (von “rationes” geleitetes) Handeln ist”).

Auch bei Dilthey findet man beide Ebenen: die Beschreibung der Sichtweise (des Verhaltens); aber wenn man sie verstanden hat, offenbart sie die “rationes”, die Motive oder Anreize, die sich hinter dieser Sichtweise (dem Verhalten) verbergen. Augustinisch ausgedrückt: erst an das Verhalten “glauben”, dann durch die Analyse der “rationes” “verstehen”, was bei diesem Verhalten am Werk ist (die bewegenden Kräfte in der Seele).

H.O. 85.

Mit anderen Worten: Das edle Joch (H.O. 8) wird zum “edlen Joch” der Humanität, insofern es das menschliche Handeln mit seiner Erklärung (“rationes”) zum Gegenstand hat. Sagte nicht ein Platoniker im vollen XVIII. Jahrhundert: “factum (*Anm.*: die historische Tatsache, -- das, was durch menschliches Handeln zustande kommt) est verum (*Anm.*: ‘wahr’; -- im platonisch-augustinischen Sinne, nämlich der Erkenntnis- und Denkinhalt, im ‘factum’ selbst, als ‘ratio’, Vernunft, davon, am Werk)?”

Anders ausgedrückt: ein historisches (d.h. menschliches) Faktum ist intellegibel (vgl. H.O. 12: *similia similibus*), verständlich; denn im wissenden Subjekt und im gewussten Subjekt (Objekt?) ist ein intellegibler, wissender und denkender Aspekt am Werk. Vgl. H.O. 32.

Oder wie Vico, der Vorläufer der Diltheyschen Methode der Geisteswissenschaften, zu sagen pflegte: “Was der Mensch bei sich selbst findet (factum), weiß er am besten bei seinen Mitmenschen”.

Vgl. *K. Vorländer, Geschichte der Philosophie, Utr./Antw.*, 1971, 3, 187v. (wo der Autor sagt, dass Vico auf diese Weise die Geisteswissenschaft begründet hat).

Vico bewunderte zwei antike Denker:

(1). C. Tacitus (55/119), der römische Geschichtsschreiber, der hinter dem Äußeren (Verhalten) z.B. der römischen Kaiser vor allem die Seele mit ihren Motiven freilegte;

(2). Platon von Athen (7427/-347), der nach Vico den reinen Fakten der Geschichte (der Mensch, wie er faktisch ist) einen idealen, göttlichen Ideenhintergrund gab.

Vgl. *J. Chaix-Ruy, Vie de J.B. Vico*, Paris, 1943, 58 S. -- Es ist, als ob wir Augustinus, Jahrhunderte vor Vico, dasselbe behaupten hören, natürlich mit etwas anderen Worten. -- “Humanities” ist eine Form von “concordia” (H.O. 83). Es ist ein Verstehen, das als historische Methode erarbeitet wurde - es ist “civitas”, Mitbürgerschaft der Menschheit, diachron. Lassen Sie uns nun den Faden unserer Ausführungen wieder aufnehmen.

Platon, H.O. 47, wendet sich nach den Namen oder den Definitionen, die den Gebrauch der Sprache widerspiegeln, dem “Punkt 3” (H.O. 34) zu, der in Namen und Definitionen gemeinten Wirklichkeit.

H.O. 86.

II.- Die Phänomene (= Fakten)

Drei Teilphänomene, die zu einem Gesamtphänomen, der “civitas” (Gesellschaft), gehören, nennen wir kurz.

(1) Die Untergattung “Volk” (populus),

Augustinus kannte aus eigener Erfahrung (H.O. 81) viele “Völker”, wir notieren kurz seine Definition:

- a. eine Vielzahl (= Sammlung) von Menschen,
- b. die als gemeinsames Merkmal die “Angemessenheit” (ratio) haben,
- c. unter denen ein Einvernehmen über die Bewertung von Gütern besteht, die sie besitzt (res).

(2) Die Untergattung “Kirche (Weltkirche)” (ecclesia).

Augustinus, Bischof von Hippo, kannte die Kirche, ja die Weltkirche, aus eigener Erfahrung. Er charakterisiert sie - nicht wie unsere heutigen Religionssoziologen, sondern - als Pfarrer: “Die Kirche ist und ‘familia’ (Familie), bzw. ‘domus’, Haus (Heim, Heimat) und ‘civitas’ (Gesellschaft):

a. Die kleinste Form der Gesellschaft - die von Mann und Frau - ist ihr Symbol (En. in Psalm 138:2);

b. die größte Form der Gesellschaft - die gesamte Menschheit - ist der ihr (von Gott) zugewiesene Tätigkeitsbereich”. (O. Willmann, o.c., 311). Natürlich ist die (Welt-)Kirche auch eine Art des Verstehens. Augustinus nennt so etwas regelmäßig “pax” (Frieden), auch “socialis vita” (*De civ. D.* 19:5). Selbst diejenigen, die kein Latein können, verstehen diesen Begriff.

Soziales Leben

Hören Sie: “Der himmlische Staat (= Gesellschaftsform) rekrutiert, während er auf der Erde unterwegs ist, Mitglieder von Völkern (‘Bürger’; Singular) und Nationen (privat), - versammelt auf seiner Pilgerreise Mitpilger aus allen Sprachen. Dabei lässt er die Unterschiede in Bezug auf Moral, Gesetze und Institutionen unangetastet. Er beseitigt oder vernichtet keine von ihnen. Im Gegenteil, er bewahrt und verteidigt alles, was - auch hier - zu ein und demselben Ziel führt, nämlich dem Frieden auf Erden. Zumindest insofern, als dies nicht in direktem Widerspruch zur Religion steht, die versucht, die Verehrung des einen, wahren Gottes zu verstärken. (Das Bürgerliche Gesetzbuch 19:17).-

(3) Das Untergenre “Römisches Reich”.

Das Gegenstück der Weltkirche ist “eine ‘civitas’, die nicht einen Staat (politisches System), sondern das System (aller) Staaten und Generationen darstellt, die für das irdische Wohlergehen verantwortlich sind”. (O. Willmann, o.c., 309).

H.O. 87.

Zwei charakteristische Texte werden hier zitiert.

a. Die Rechtsordnung(en). -- (H.O. 83; Cicero's def.).

Augustinus in De civ. D. 18,22 interpretiert er das Faktum (Phänomen) 'Römisches Reich' als "das eine (einzige), ökumenische (die damalige Welt, soweit sie bewohnt war, betreffende) Staatswesen" (O. Willmann, a.a.O., 315), das sich durch eine Gesetzgebung auszeichnet, so dass die Pax Romana, der vom Reich (freilich mit Kriegsgewalt) geschaffene Frieden, durch diese einheitliche Gesetzgebung möglich wird. Unter "Frieden" versteht man hier die Grundlage eines Gesetzes.

b. Das imperium romanum als Idee von Gott.

O. Willmann, a.a.O., 314, fasst Augustinus' Sicht von Kirche und (römischen) Staat wie folgt zusammen: "Beiden 'Reichen' (Kirche und Staat) liegt derselbe göttliche Plan zugrunde (obj. 43: reason; ratio)". H.O. 76 lehrte uns, dass die verborgene(n) Ordnung(en), syn- und dia-chronisch, die Schöpfung beherrschen. Dies wird hier wiederholt.

Für Augustinus, einen von biblischen Reminiszenzen durchdrungenen Denker, ist das Römische Reich "Babylon", sowohl im historischen Sinne (die Stadt, Hauptstadt von Chaldäa, am Euphrat, - einst die bevölkerungsreichste und reichste Stadt der antiken Welt) als auch im "mythisch-biblischen" Sinne (die Kultur, die sich von dem einen, wahren Gott abwendet).

Hören Sie auf Augustinus selbst: "Selig ist das Volk, dessen Herr Gott ist. Unglücklich aber sind die Menschen, die sich von Gott abgewandt haben. Doch auch diese Art von Menschen besitzt einen Frieden (H.O. 86 (Frieden auf Erden)), der nicht verwerflich ist. (...). Dass ein solches Volk während dieses irdischen Lebens Frieden besitzt, ist auch für uns (Gottesgläubige) wichtig: Solange beide "Gesellschaften" ("Staaten") - Kirche und Staat - in einem bestehen, genießen wir die Vorteile des babylonischen Friedens. (De civ. D. 19:26).

Um es auf den Punkt zu bringen: Der weltliche Friede auf Erden ist ein "Gut" (Wert), das von der Kirche geschätzt werden muss. Trotz seiner übernatürlichen Ausrichtung weiß Augustinus, dass er sich in der phänomenalen Welt befindet. Auch ein rein phänomenaler (im Grunde trügerischer) Friede ist und bleibt zum Beispiel, getreu dem platonischen Denken, eine Realität. Ein "Weltflug" ist, zumindest im Moment, keine Option!

Das Phänomen der Autorität (Autoritätsstrukturen).

Die Mitglieder eines antiken "Reiches" wussten aus eigener Erfahrung, was "Autorität" ist (H.O. 81).-- Frieden, d.h. Verständigung, die auf Ordnung(en) beruht, schließt Autorität ein. Autorität wird nicht als ein absolutes "Gut" an sich vorausgesetzt (= die Autoritätshypothese).

H.O. 88.

(a) *Das Prinzip der Subsidiarität.*

Besser wäre - in augustinischer Sprache - der "Subsidiaritätsgedanke", denn für unseren Denker ist die Subsidiarität (kundenorientiertes, helfendes Handeln) eine "ratio", ein hinreichender Grund, der im Plan Gottes für das Universum selbst liegt. Werden in der Bibel zum Beispiel Engel (Wesen, die göttliche Aufgaben erfüllen) nicht als "Helfer" bezeichnet? Ist nicht Gott, biblisch gesprochen, der Erzieher - in Ehrfurcht vor der Autonomie seines Geschöpfes? -- "Der Friede mit allen Menschen wird hier durch das Gebot 'schade niemandem, sondern sei wertvoll' begründet". (O. Willmann, o.c., 310).

(b) - *Die Behörde, eine "subsidiäre" Angelegenheit.*

Dass unsere Interpretation richtig ist, beweist folgender Text von Augustinus: "Im Haus der Gerechten (*Anm.*: verstehen: gottesfürchtig) ist es so, dass sich auch die Autoritätspersonen so verhalten, als ob sie im Dienst derer stünden, die vordergründig gehorchen sollten. Der Grund dafür ist, dass diejenigen, die Autorität ausüben, dies nicht aus Herrschsucht tun (*Anmerkung*: autoritärer Typ), sondern weil sie sich verpflichtet fühlen, liebevoll und fürsorglich zu handeln. (The Civ. D. 2:14). Diese Rede kann wohl kaum falsch interpretiert werden.

Die ethische Grundlage.

J. Burnaby, *St. Augustinus von Hippo und die augustinische Ethik*, in: J. Macquarrie, Hrsg., *A Dictionary of Christian Ethics*, London, 1967, 22/24, charakterisiert die augustinische Ethik als gottesfürchtig. "Da die Wirkung aller Liebe darin besteht, dass derjenige, der liebt, demjenigen ähnlich wird, den er liebt, sollte die Liebe zu Gott die Seele zum vollkommensten Ebenbild Gottes erheben". (A.c., 23). Das ist natürlich agape, caritas, die hohe, gewissenhafte, aufopfernde Form der alttestamentlichen und vor allem neutestamentlichen "Liebe". Nicht umsonst bezieht sich Augustinus regelmäßig auf *1 Johannes*: "Niemand (...) kann bezweifeln, dass Augustinus als Prediger wusste, worum es bei 'agape', caritas, der Liebe als Mitmensch geht" (ebd.). (Ebd.).

Es ist klar, dass die Idee des Friedens, die für den augustinischen Idealismus so zentral ist, mit dieser Art des "Wollens", des "Liebens" (H.O. 73v.; 84) steht und fällt - ein Thema, das man, beiläufig erwähnt, bei dem Katholiken Scheler findet, über den weiter berichtet wird.

Wir werden sofort mit der Idee des Albinos konfrontiert: H.O. 62 lehrte uns, dass Tugendethik auch Vergötterungsethik sein kann.

H.O. 89,

Die wichtigste Tugend, die unser Denker hervorhebt, scheint das Friedenstiften zu sein. Der Wille zum Frieden - die Lust am Frieden - ist nämlich eine Form der Tauglichkeit für das Zusammenleben - mit anderen Worten: eine soziale Tugend. In De civ. D. 22: 24, heißt es wie folgt: "Tugend ist die Kunst (Fähigkeit, Eignung), sich gewissenhaft zu verhalten und unmittelbar die ewige Glückseligkeit zu erlangen". Angemessenheit ist die Essenz der Tugend. -- Frieden definiert Augustinus als "omnium rerum tranquillitas ordinis" (die ungestörte(n) Ordnung(en), die den Dingen innewohnen).

Es gibt viele Arten dieser Ungestörtheit: Körper, Pflanzen- und Tierseelen (geistlose Seele), Körper und Seele (in der Einheit dessen, was lebt), der Mensch als Sterblicher, der Mensch als solcher, die Familie, die Gesellschaft, der "Gottesstaat" (himmlische Gesellschaft), alle diese Realitäten haben ihre eigene(n) Ordnung(en) und damit Frieden. Frieden ist also eine ontologische Idee in augustinischer Sprache: "Sein" und "Ordnung(en)" und "Frieden" sind "konvergent" (identisch, austauschbar). Harmologie ist der Name für eine solche Denkweise. (Wir werden darauf zurückkommen).

Entscheidung: - Der Mensch ist tugendhaft, tauglich zum "Sein", wie alles Sein, in dem Maße, in dem er einen Sinn für (gottgegebene) Ordnung und Ordnung, d.h. einen Sinn für Frieden entwickelt. Daher auch der augustinische Irenismus (eirènè, pax, Frieden) bzw. Pazifismus.

Man kann sehen, dass der gegenseitige Friede in der Gesellschaft, socialis vita, nur eine Art von "allem, was Friede ist (Sinn der (gottgegebenen) Ordnung(en))" ist.

Frieden" ist zugleich eine (platonische) Idee: Er ist summativ (Zusammenfassung aller Teilphänomene (H.O. 41), distributiv (H.O. 42: in allen Exemplaren vorhanden), kollektiv (H.O. 42: alle Arten sind so aufeinander bezogen, dass, wenn eine Art von Frieden fehlt, der gesamte Frieden des Universums gestört ist),-typisch platonisch: die Idee "Frieden" ist vorbildlich (H.O. 44), d.h. normativ (leitend); sie ist als Idee Gottes generativ (H.O. 45), d.h. Gott als Verursacher macht in, durch, seine Idee "Frieden" Frieden. - Dies ist eine der Stärken des augustinischen Irenismus, der ethischen Grundlage der Soziologie im Sinne des Augustinus. Sie ist im Kern nicht differenzialistisch (vgl. Offb 3; 78), obwohl sie Unterschiede, z.B. in der Kultur, nicht auslöscht, verdrängt oder unterdrückt (vgl. Offb 86), sondern im Gegenteil. Es ist die Analogie: ein Sinn des Verstehens (H.O. 83;-- 12).

H.O. 90.

F.: Augustinische Konfliktforschung.

Literaturhinweis :

-- R. Stagner, comp. / introd., *The-Dimensions of Human Conflict*, Detroit, 1967 (insb. V (*Die Analyse des Konflikts*, von Ross Stagner selbst,-- o.c.,131/165, ist aufschlussreich);

-- R. Denker, *Aggression (Kant, Darwin, Freud, Lorenz)*, Amsterdam, 1967;

-- Y. Michaud, *Die Gewalt*, Paris, 1986;

-- R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris 1972.

R. Stagner versucht zu definieren: "Konflikt" (clash) ist eine Situation, in der mindestens zwei Menschen Ziele verfolgen (H.O. 20), die nach ihrer Auffassung nicht von allen Beteiligten erreicht werden können (o.c.1136). Es reicht aus, dass mindestens eine der beteiligten Parteien ("Parteien") der Meinung ist (auch wenn diese Meinung unbegründet ist), dass das Ziel unerreichbar ist, weil es zu viele Kandidaten (Parteien) für zu wenige erreichbare Daten gibt. Triebkonflikt, um es mit den Worten Freuds zu sagen. Was R. Girard, o.c. 249/281, hervorhebt: ein und dieselbe Frau (die Mutter) wird sowohl vom Vater als auch vom Sohn "begehrt"! Zu wenig Objekt für zu viel Verlangen! Das ist der erste große Konflikt, mit dem die Menschheit - zumindest aus Freudscher Sicht - konfrontiert ist.

Eine "Analyse des Konflikts" bietet auch *H.J. Robinson, Renascent Rationalism*, Toronto, 1975, 171:

1. mindestens zwei Antagonisten,
2. in einer gemeinsamen Situation,
3. mit sich gegenseitig ausschließenden Zielen,
4. damit sie dies zumindest ansatzweise erkennen (Bewusstsein) und
5. zumindest teilweise beherrscht.

Es wäre verwunderlich, wenn der Idealismus, der im Wesentlichen eine irenische Philosophie ist, keinen Begriff von "Konflikt" hätte. Wir wollen dies mit Augustinus untersuchen.

1.-- Die Oberflächenstruktur.

H.O. 80 lehrte uns, dass der Idealismus im Wesentlichen zuerst die Phänomene (Oberflächenstrukturen) analysiert.

Ein anwendungsorientiertes Modell.

J. Burnaby, Augustinus von Hippo, 23, verkörpert den inneren Konflikt des Augustinus (auch das ist möglich) zwischen seinem Sinn für das Ideal und seinem sexuellen Verlangen.

Konfliktträchtig ist ein und dasselbe Leben ('Existenz') der Einsatz für mehr als ein Ziel (idealistisch, libidinös). -- Ethisch gesehen ist es wie folgt.

(1) Die Menschen, wie sie tatsächlich (= phänomenal) sind (HO 85: Tacitian), bevorzugen niedrigere Werte ("Güter"), - nach unten.

H.O. 91

(2) Die Menschen, so wie sie sind, erreichen einen Tiefpunkt in dieser Abwärtsbewegung, nämlich die Sucht nach sexuellem Verlangen (was wir heute im Freud'schen Sinne "Libido", Sexualtrieb, nennen würden). Oder, in der Sprache der "sexuellen Revolution" (Ende der fünfziger Jahre) "Sex").

2.-- Die Tiefenstruktur.

Augustinus, Trakt.1, in Johannem, ruft den Christen, die "liebe Brüder (und Schwestern)" genannt werden, zu: "Ihr seht die Erde. Daher gibt es in der göttlichen Schöpfung eine "Erde" (*Anmerkung*: Idee). Du siehst den Himmel. Deshalb gibt es in diesem schöpferischen Vermögen einen 'Himmel' (*Anm.*: *eine Idee*)".

Mit anderen Worten, nichts von dem, was Phänomen ist - in oder um uns herum - oder eine hohe, göttliche Idee, ein funktionierendes Konzept (H.O. 21), ist in, hinter oder über diesem Phänomen verborgen. - Wäre nun Augustinus ein strenger logischer Idealist, so müsste auch er seinen "liebsten Brüdern und Schwestern" zurufen: "Du siehst den Geschlechtssinn. Deshalb gibt es den 'Geschlechtssinn' (die göttliche Idee, oben) H.O. 45) das bestimmbare, lebbare Phänomen)".

Dies ist ein konsequenter theozentrischer Idealismus. In den Tiefen des Phänomens ist ein göttlicher "Entwurf" (hier: "Sexualsinn") am Werk. -- auch in ihren abweichenden Formen, die man als "Karikaturen" bezeichnen könnte (H.O. 44: cybern.).

Erläuternde Anmerkungen: Der "Christliche Realismus" (H.O. 8: Konzeptueller Realismus), der in Russland mit G. Skovoroda (1722/1794) begann, mit Vl. Solovjef (1853/1900) als seiner Leitfigur, hat u.a. in Nikolai Gogol (1809/1852) einen künstlerischen Interpreten gefunden.

L. Kobilinski-Ellis, *Die Macht des Weinens und Lachens (Zur Seelengeschichte Nikolaus Gogols)*, in: R. von Walter, *Uebertr. Nikolaus Gogol, Betrachtungen über die gottliche Liturgie*, Freib.i.Br., 1938, 80/100, erklärt uns das tragische Lachen aus dem Grunde der Karikatur der göttlichen Idee. "Die Kontemplation (H.O. 9 (theoria); 60 (kontempl. Typus der 'theoria')) der Idee ('Urbild') des Seins erzeugt Seligkeit (H.O. 89) und Ernsthaftigkeit, die Feier selbst.

Die Begegnung mit den glücklichen Phänomenen ("Abbild"), sofern die Idee, das "principium aeternum" (das ewige Prinzip des Phänomens) in Gott, noch nicht verloren ist, erweckt das glückliche, reinigende Lachen,-- dies, weil die endgültige Rückkehr zur Idee noch erhofft wird.

H.O. 92.

Nur im Bereich der Karikaturen (*Anm.*: der gescheiterten, abweichenden Phänomene), - jedenfalls dort, wo eine Rückkehr zum 'wahren Gesicht' (Archetyp; H.O. 36) und zur exemplarischen Vollkommenheit der gefallenen Geschöpfe (H.O. 77) nicht mehr für möglich gehalten wird ('Zerrbild'), erklingt das Dämonische, das alles Sein verletzende Lachen, das für denjenigen, der diese Art von Lachen erlebt, ein Selbstzweck ist".

Leo Kobilinski-Ellis meint in Gogols Werken die Tatsache, dass Gogol - in dieser Hinsicht ähnlich wie Augustinus - einerseits ein anagogisches, auf höhere Ideen, Ideale und Werte gerichtetes Wesen war, andererseits aber gerade in seinen Werken nur die Zerrbilder davon darstellen konnte. - Auch Augustinus hatte in seinen frühen Jahren ein bewegtes "Sexualleben" hinter sich. Offenbar konnte er sich mit diesem schändlichen Versagen nicht abfinden.

Kehren wir nun zum Thema der Rede zurück.

J. Burnaby, ebd. sagt: "Anstatt den Wert des Sexuallebens an sich, wie es vom Schöpfer eingepflanzt wurde, aufrechtzuerhalten, sah sich Augustinus aufgrund seiner individuellen Erfahrung des Sexualsinns als unkontrollierbarer Trieb dazu veranlasst, den Sexualsinn - zumindest in seinem gefallenem (*oder* ursprünglichen) Zustand, da er in der Tat unser Schicksal ausmacht - als 'ein Übel' zu bezeichnen. Dieses "Böse" könne nur insofern in ein "Gut" verwandelt werden, als es kein Selbstzweck sei - also insofern es sich um Lust handele -, sondern ein Mittel zur Reproduktion.

Mit anderen Worten: Augustinus hat entgegen der Gründlichkeit seines eigenen Gedankensystems ("Selbst die Karikatur, auch wenn sie verzerrt ist, enthält immer noch das Urbild, den göttlichen Entwurf") - man lese seine "gnädige" Beurteilung von "Rom" (H.O. 76) - seine eigene individuelle Frustration mit sexuellen Idealen in seine Theorie der Sexualität projiziert.

Dies veranlasst Burnaby (ebd.) zu der Feststellung: "Augustinus' Theorie der Übertragung der Erbsünde durch den Sexualtrieb, -- den Sexualtrieb, der für ihn die typische Form der 'Lust' (in der traditionellen Sprache: 'die fleischliche Lust') darstellt.

Anm.: Paulus stellt den 'fleischlichen Lüsten' den 'göttlichen Geist (= Lebenskraft)' gegenüber, d.h. die augustinische Theorie hat den verhängnisvollsten Einfluss auf einen wichtigen Teil der traditionellen christlichen Ethik gehabt".

H.O. 93.

2.-- Die Tiefenstruktur ist konfliktreich.

Wir haben uns mit einem anwendungsbezogenen Modell (und seiner Projektion auf das Denken des Augustinus) beschäftigt, nämlich mit dem gescheiterten Sexualleben des Augustinus. "Stark war sein Wunsch, das Heilige (d.h. die Idee) zu verkörpern. Doch der Spiegel seiner Seele blieb nach unten gerichtet, in die Unterwelt der Karikatur! (L. Kobilinski - Ellis, o.c.,93).

Was Kobilinski-Ellis von Gogol sagt, kann man - analog (H.O. 13v.) - auch von Augustinus sagen. - Doch der Unterschied (Kap. 3; 78; 89) ist groß: Wo Gogol ins Lachen-nicht-Weinen verfällt (ohne das Dämonische zu idealisieren (falscher Idealismus), wie z.B. Lord Byron (1788/1824), Edgar Poe (1809/1849, die "Poetes maudits" (in Frankreich), die "Dekadenten" (in Russland), Giosue Carducci (1835/1907)), da trauert Augustinus im Grunde sein Leben lang. Aber mit der Traurigkeit der Reue, die Freude bringt.

Denken Sie an H.O. 76 (die göttliche Ordnung der synchronen und diachronen Phänomene). Jemand, der wie Augustinus den Konflikt so intensiv in sich selbst gelebt hat (H.O. 81), der ihn gleichsam "aus eigener Anschauung" kennt, muss normalerweise tief über das Wesen (die Idee) "all dessen, was Konflikt ist" (H.O. 39: // Alles, was Gold, Klang, Schönheit ist) nachgedacht haben.

Dieses Lemma (Vermutung) wird in der Tat bestätigt. "Der Weltplan (...) bestimmt auch die Antithesen und Kämpfe, die den Lauf der Welt abwechseln, -- wie die Antithesen in der Sprache. So kommt die Geschichte in Gang: im Konflikt der Gegensätze". (O. Willmann, o.c., 314).

"Der Glanz dieser Welt gleicht einem Lied (Carmen) von großer Größe, komponiert von einem geheimnisvollen Komponisten (Modulator), der uns zum ewigen Anblick der Herrlichkeit Gottes führt. (Epis. 138 ad Marc.).

Seht den Paläopythagoräer Augustinus: Man würde sagen "Nur Schönheit!" -- Aber "der Glanz dieser Welt" schließt Dissonanzen ein: "Die Harmonie (pulchritudo) dieser Welt wird durch (nicht beredete Worte, sondern) beredete Tatsachen aus dem Gegensatz der nicht zusammenpassenden Dinge (als Materialien) zusammengefügt (componitur)." (De civ. D. 11:18). Mit anderen Worten: Konflikte sind "Material", aus dem Geschichte gemacht wird.

H.O. 94.

Lesen Sie jetzt noch einmal H.O. 75/80 (Geschichtswissenschaft): zwei Gedanken-Chemata (ursprungsgläubiges/verfallenes/christianisiertes Rom; Dyarchie (Kampf zwischen Gut und Böse)) veranschaulichen, was Augustinus soeben in rein allgemeiner (“theoretischer”) Weise behauptet hat.

Das Einzige, was wir jetzt noch tun müssen, ist, den Konflikt als solchen ideell zu verorten (“alles, was Konflikt ist”).

Der “diabolische” (teuflische) Moment.

Wir haben ganz kurz die Oberflächenstruktur des dämonischen Aspekts erwähnt, H.O. 77, mit dem Begriff “Alles, was dämonisch ist”.

1. Anmerkung: Hier wie auch in H.O. 77 verwenden wir diesen Begriff im religionswissenschaftlichen Sinne, d.h. als Darstellung der Harmonie der Gegensätze, - über die, wohl als erster Denker, Herakleitos von Ephesos (-535/-465), der Begründer dessen, was seit dem absoluten “deutschen” Idealismus (Fichte, Schelling,- Hegel, - und dessen “Umkehrung”, dem Marxismus), “Dialektik” genannt wird. Das ist jene Denk- und Argumentationsweise, die systematisch von These (einer Behauptung) und Antithese (einer Gegenbehauptung) ausgeht, um beide in einer “Aufgehobenen”, d.h. aufhebenden und erhebenden “Synthese” (umfassenden Behauptung) zu “versöhnen”.

Anmerkung: Man kann dies - ohne den tiefgreifenden Unterschied zu schmälern - mit dem vergleichen, was wir bereits in H.O. 16; 37; 57; 75; 78; 84 (Katharsis) festgestellt haben.

2. Augustinus verwendet in der Tat den Begriff “contrariorum oppositio”, die Opposition der nicht übereinstimmenden Daten. Genau daraus konstruiert die “Geschichte” ihr “pulchritudo”, ihre harmonische Schönheit.

Anmerkung: Daß “pulchritudo”, wörtlich: Schönheit, nicht mit “Schönheit”, sondern mit “Harmonie” bzw. “harmonischer Schönheit” zu übersetzen ist, ergibt sich aus der ganzen augustinischen Philosophie, die nach O. Willmann, der sie gründlich kannte (er war Pythagoräer bzw. Augustiner), stark pythagoräisch war (O. Willmann, o.c. 258; -- besonders 279ff. wo Willmann dafür die formal unwiderlegbaren Beweise liefert).

Entscheidung.

“Geschichte” ist “carmen” (Gesang, - ein paläopythagoreischer Begriff), “pulchritudo” (Harmonie), - aber komponiert, - Synthese von Gegensätzen. Das ist die individuelle (H.O. 90vv.: innerl. confl.) und mitmenschliche (H.O. 75/80: hist.) Beobachtung des Augustinus, aber das ist nur die Oberfläche.

H.O. 95.

Die platonische Natur von "Alles, was dämonisch ist (Harmonie der Gegensätze).

Bevor wir dieses Thema weiter erörtern, möchten wir betonen, dass die Identifizierung des Konflikthaften in der Geschichte rein platonisch ist.

Beweis: E. De Strycker, *Concise History of Ancient Philosophy*, Antw., 1967, 97, sagt daher, was folgt.

(1). *Die Phänomene* (H.O. 36 (= appl. mod.); 39 (procure., 'image'); 49), die unter dem Begriff 'genesis', Werden (Vergehen ist Mitverstehen), zusammengefaßt werden, sind singular (individuell) in Zeit und Raum (dia- und synchron) situiert.

Aber es gibt nach Platon noch mehr: die Phänomene sind immer im Wandel, tragen "Widersprüche" (sic) in sich: die Kurve ist nur teilweise gekrümmt (sie enthält in der materiellen Verwirklichung auch Geradheit; vgl. Protagoras' Geometriekritik (H.O. 5); das Weiß, einmal auf eine Wand aufgetragen, ist zumindest teilweise unweiß (farbig) - wer von uns macht nicht die Erfahrung, dass eine "reine" weiße Wand kurzlebig ist? - Das Schöne (pulchritudo; H.O. 93v.), einmal verkörpert, z.B. in einem Teppich, ist zumindest teilweise auch hässlich ("Schöne Lieder halten nicht lange" sagt unser volkstümlicher Mann); das Lebendige, einmal in einem biologischen Körper verwirklicht, ist auch tot (sagte nicht Heidegger, dass wir als eigentliche Menschen "Sein zum Tode" sind?

"An sich - sagt P. De Strycker in Anlehnung an Platon - besitzt das, was 'wird', keine Regelmäßigkeit (H.O. 44) und es unterliegt nicht einmal den Gesetzen der Logik. Auf dieser Ebene (Anm.: Punkt) gilt die Lehre des Herakleitos von Ephesus (H.O. 94) in der radikalen Form, die Platon in seiner Jugend (H.O. 35) aus dem Munde des Kratulos" gehört hatte. (o.c.,97).

(2). *Die Ideen* hingegen, die mit Begriffen wie "ousia", Wesen (H.O. 11; 44: essentia), -- "to on" (das Sein), -- "hè alètheia" (die Wahrheit) bezeichnet werden, sind, was sie sind, vollkommen und rein. Sie "lügen" nicht (könnte man sagen): Sie reden nicht um den heißen Brei herum.

Es ist zweifellos klar, dass Augustinus diese rein platonische Lehre als seine eigene anerkennt. Aber mit einem starken pythagoreischen Moment. Dass dies so ist, zeigen die Begriffe "imago" (Bild, Darstellung), die auf Engel und Menschen (d.h. mit Vernunft und Verstand begabte Geschöpfe) angewandt werden, und "vestigum", (Fußspur), die auf alle anderen Geschöpfe (die infrarenal sind) angewandt werden. Alles Geschaffene" ist wurmartig" ("dämonisch", anfällig für das Gegenteil).

H.O. 96.

Aktualisierung.

J. Derrida (1930/2004), einer der vier "Differenzialisten" (H.O. 3; 78; 89; 93), entwickelt mit Nietzsche, Heidegger und Deleuze innerhalb des modernen Rationalismus analoge Ideen. "Alles, was einen Sinn oder eine Bedeutung hat, enthält eine wesentliche Zweideutigkeit (*Anmerkung* : Dualität), eine innere Spaltung, die sowohl den Verlust von Bedeutung als auch die Konstruktion von Bedeutung ermöglicht". (A. Burms / Chr. De Landtsheer, *Dekonstruktivismus*, in: *Streven* 1986: 8 (Mai), 701).

Und: "Das Konkrete spielt eine dekonstruktive Rolle gegenüber dem Allgemeinen" (a.c., 705). Mit anderen Worten, der so genannte Dekonstruktivismus des Grammatikers Derrida ist, obwohl Derrida - wie die anderen drei Differenzialisten - eine antiplatonische Haltung einnimmt, eine rein platonische Angelegenheit: Lesen Sie, was Derrida und seine Schüler schreiben, und denken Sie daran, dass die Idee, sobald sie in den Phänomenen (dem Konkreten) verkörpert oder in einem sprachlichen Kontext (dem Sprachlichen) artikuliert ist, anfällig für eine Bedeutungsauflösung wird.

Aber die "essentielle Zweideutigkeit", die innere Dualität, liegt nicht in der Idee - sie ist rein, ungeteilt, nicht widerspruchsanfällig -, sondern in ihrer Verwirklichung entweder in irdischen Phänomenen oder in irdischen Formulierungen. Siehe H.O. 34;-- 37 (am nächsten an (subsumieren: aber nicht identisch mit)); 47 (Erst dann geht das Licht an usw.).

Mehr als das: Willmann, obwohl ein echter Idealist, stellt fest, dass die Idee - meistens - ein x ist und bleibt, *qualitas occulta* (vgl. H.O. 47) eine "schwarze Tür". Genau das, was in Derridas Ideenkritik immer vorausgesetzt (und vergessen) wird! Die platonisch-augustinische Idee (Augustinus verwendet gerne 'ratio') ist also in einem rationalistischen Kontext anfällig für eine Konstruktion, indem sie x , *qualitas occulta*, *ordo occultus* ist.

Seine Verborgenheit in den Phänomenen und in den Worten (Namen) verbirgt für den Nicht-Platoniker die Tatsache, dass er über den Phänomenen und den Namen zu stehen hat, als unerschöpfliche Quelle (H.O. 45: generativ) von Phänomenen und Namen.

Literaturhinweis : P. Laruelle, *Les philosophies de la différence* (*Kritische Einführung*), Paris, 1986,

2.-- Die Tiefenstruktur: satanisch.

M. Müller/A. Halder, *Herders kleines philosophisches Wörterbuch*, Basel, 1959, 24, sagt, dass für Augustinus die *civitas terrena* (irdische Gesellschaft, "Staat") identisch ist mit der *civitas diaboli* (Gesellschaft des Teufels). Dies, weil diese Art von Gesellschaft aus Wesen besteht, die "sich selbst suchen".

H.O. 97.

Dem stellt Augustinus die Liebe zu Gott entgegen, die die "himmlische" Gesellschaft kennzeichnet. Diese Liebe zu Gott (und zu dem, was Gottes ist, einschließlich und vor allem zu den Ideen Gottes als Grundlage und Norm des Lebens in dieser Welt) gilt ihm als "die Tugend ohne Frage" (H.O. 89).

(1) - Die Menschheit, - nach der Gottesidee.

Lesen Sie H.O. 60v. (Alb.). - Für Augustinus würde dies in existenzieller Hinsicht folgendermaßen lauten: Ich, du, -- jeder Mensch als Individuum (distributiv), -- wir alle (summativ), ja, wir gemeinsam (kollektiv), -- wir sind die Gottheit 'Mensch' (Alles, was Mensch ist). Wir sind das, in unserem tiefsten Wesen,

(a) Leitend (= normativ), weil wir dank dieser Idee und dem Licht, das sie auf unser Leben wirft, die Norm für unser Verhalten erkennen;

(b) Generativ (hier: kreationistisch, weil die Bibel sagt, dass wir geschaffen sind); denn in jedem von uns ist die Idee Gottes als Lebenskraft am Werk. Das ist ähnlich wie bei A. Fouilleé's idea-force.

Anmerkung: Zu diesem generativen Moment (= Aspekt) siehe, was O. Willmann schreibt:

"(1) Wo Platon die Welt der Ideen höher ansiedelt als das Bündel aller Lebenskräfte, die Weltseele (H.O. 54; 60 : Ideozentrismus),

(2) Hier folgt Augustinus dem Evangelium, das "Geist" und "Leben" in einem denkt: Die Ideen sind nicht nur lebensspendend, sondern sie sind das Leben selbst (vgl. (o.c., 290). Vgl. H.O. 45.

Vergleichen Sie diese Sammlung und Systemlehre z.B. mit H.O. 15v. (Arist. Analogie); 40 / 42 (Pl. Analogie); 44/46 (Siegelmodell).

(2) - Die Menschheit, - nach der Idee Satans.

Für Augustinus würde dies in etwa wie folgt lauten.

(a) Ich, du,-jeder für sich, jeder für sich (distributiv),-wir alle (summativ, aber als vage beschreibender "Arname" (H.O. 2v.)), -ja, wir alle kollektiv (kollektiv, aber individualistisch, antagonistisch (H.O. 3))

"Wir sind Individuen, die sich voneinander unterscheiden, und dieser Unterschied ist tiefgreifend. Wir sind alle gleich in Egoismus und Selbstliebe; wir ahmen einander nach, aber in Selbstliebe. So bauen wir eine antagonistische Beziehung auf: Wir verstehen uns sehr gut in unserem egoistischen Streben.

HO. 98.

Für Augustinus ist diese Art von Menschlichkeit eine Karikatur des Gottesbildes des Menschen (H.O. 91v.). Siehe auch H.O. 93 (Die Unterwelt der Karikaturen) -- Siehe auch H.O. 77: Der Mensch, der Dämon, Satan (der Teufel), -- sie konzipieren als freie Wesen eine Darstellung, eine "Idee", die sie in die Praxis umsetzen.

Für Augustinus ist sein Wesen der Egoismus, aktuell ausgedrückt als "Geldgier" (Nietzsche, Adler). Das ist für ihn das Laster, die Untauglichkeit für das von Gott gesetzte Ziel.

a. Wer so lebt, hat einen Lenkungsgedanken, der gottlos, ja, antigöttlich ist. Eigenwillig.

b. Derjenige, der so lebt, wird von seiner eigenen Lebenskraft (der Ablenkung der göttlichen Lebenskraft in unseren Tiefen) erzeugt, - ja, er wird, wie inspiriert, von dämonisch-satanischen Lebenskräften bewegt.

Erläuterung.

(1) Die antiken Theosophen (H.O. 64; 66 (apokal.; Theurgie): 69 (Patr.), die Denker der Patristik und Augustinus, identifizierten die pythagoreischen "Strukturen" (H.O. 44) mit den platonischen Ideen und verorteten sie in der Gottheit (pantheistisch-monistisch; monotheistisch (biblisch); polytheistisch). Aber abgesehen von dieser Gemeinsamkeit stellten sie auch Zwischenwesen zwischen der Gottheit und der irdischen Menschheit dar, mit denen sie im Übrigen Kontakt suchten, um die Philosophie (Rhetorik, Wissenschaft, Theologie) aus der Sackgasse der Skepsis zu befreien. Ja, der heilige Augustinus denkt in ähnlichen Kategorien.

Aus der grandiosen Intuition des Buches Hiob (Altes Testament), wonach die Morgensterne mit ihrem freudigen Chor und die Gottessöhne mit ihrem einmütigen Jubel (*Hiob 38,7*) Gott umgaben, als er den Grundstein des Universums legte, schöpft Augustinus die Kühnheit, einen Blick in das Geheimnis des "Werdens" (*a.a.O.*: der Schöpfungsakt) zu werfen.

a. Die göttlichen Schöpfungs Ideen sind natürlich "von aller Ewigkeit",

b. Aber dank eines göttlichen Informationsaktes dringen sie in den Geist der reinen Engel ein. Die Entstehung der Vorstellungen von den zu schaffenden Wirklichkeiten in den Köpfen der Engel ist der erste Grad der Externalisierung der göttlichen Schöpfungskonzepte außerhalb des Geistes Gottes. Dadurch entsteht in den Köpfen der reinen Engel eine Art ideale Schöpfung, die ihrer Verwirklichung in der Schöpfung selbst vorausgeht - nicht zeitlich, aber ideell. (O. Willmann, o.c. 293f.).

H.O. 99.

Das bedeutet zum Beispiel, dass "alles, was Mensch ist", sowohl von Gott als auch von seinen Engeln entworfen wurde, wenn auch natürlich auf sehr unterschiedliche Weise. In unserem Innersten - so Willmann, a.a.O., 295 - ist jeder einzelne Mensch "in Gott vorgezeichnet und im Anfang von den Engeln geschaut worden".

Das bedeutet aber gleichzeitig, dass wir seit dem Sündenfall (H.O. 79) sowohl von "reinen" (d.h. gottesfürchtigen) als auch von "unreinen" (d.h. gottesfeindlichen) Geistern "angeschaut", d.h. gestaltet werden. Was wir, H.O. 79, als den "Kampf zwischen Gut und Böse" sahen, in einem seiner generativen Aspekte.

Anmerkung: Max Scheler spricht in seiner Schrift *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1930, 83, vom Dämonischen, das er als blinden Trieb charakterisiert, der sich gegen "alle geistigen Ideen und Werte" richtet.

Die Bibel verortet alles Dämonische, alles Satanische, in der Sphäre des (großen) Tieres. Scheler erwähnt in einem analogen Zusammenhang auch "den ewigen Faust, die 'bestia cupidissima rerum novarum' (das Tier, das auf etwas Neues (als das Bewährte) scharf ist - das seinem blinden Trieb frönt; o.c.,65). Blind" in dem Sinne, dass das Licht der höheren Ideen verdunkelt wurde.

Übrigens: Jemand hat 'Satanismus' einmal definiert als "die Auffassung, die die Verneinung aller Werte zu einem 'Wert' erhebt" (*J. Grooten / G. Steenbergen, Filosofisches Lexikon, Antwerpen/ Amsterdam, 1958, 250*). In Nietzsches Sprache würde man dies als Nihilismus bezeichnen, d. h. als die Verneinung aller höheren Ideen, Ideale und Werte.

Dass es Augustinus ernst war mit der Lehre, dass neben der für ihn grundlegenden menschlichen Freiheit auch - und nicht nur - unser tatsächliches Verhalten (auch das eines jeden Menschen) durch außerirdische und vor allem übernatürliche Faktoren bestimmt wird, zeigt sich in seinem Kampf gegen den Pelagianismus.

Pelagius (360/422), ein bretonischer Ketzler, behauptete, dass der Mensch
(1) nicht durch die Erbsünde außer Kraft gesetzt wird (H.O. 79: Erbsünde; 92) und
(2) sich durch ihre eigene Kraft (Lebenskraft) für immer retten können.

Dagegen legte Augustinus die Lehre der Kirche vor:

(1) Die Erbsünde befällt den Menschen zutiefst (nach Jahrhunderten immer noch eine Quelle der schlimmsten Missverständnisse und Irrtümer, so Willmann, o.c., 276); das Gnadenwerk Gottes in der Tiefe des eigentlichen Menschen ist notwendig.

(2) Die Selbstbeweihräucherung (H.O. 77) ist also ohne hinreichenden Grund.

H.O. 100.

Die Position von Augustinus wird aus einem zweiten Blickwinkel deutlich.

1. Der Mensch der teuflischen Gesellschaft zieht sogar selbstsüchtig Nutzen aus dem, was Gott in die Schöpfung gelegt hat. Religion" ist für ihn kein Wert an sich, sondern ein Mittel zu egoistischen Zwecken.

2. Die Wurzel allen Übels in einer solchen Gesellschaft ist jedoch die Abkehr von Gott und die Hinwendung zu Dämonen in Form von "Religion". Augustinus versucht, diesen Punkt in seinem *De civitate Dei* (2-7) in einer gründlichen Kritik der römischen Religion ausführlich darzulegen.

Unmittelbar steht er im Widerspruch zum Kult der Vergöttlichten (man denke an die späteren römischen Kaiser, die sich nach östlicher Manier als Götter verehren ließen).

3. In diesem Zusammenhang unterzieht er die heidnische Philosophie einer ebenso gründlichen Kritik: Sie sieht das Dämonisch-Satanische einfach nicht, zumindest nicht gründlich genug. Die Staatsphilosophie der Römer zum Beispiel färbt die harte Realität zumindest teilweise mit den Farben des Geschwätzes. Offenbar ist auch das philosophische Denken - was für Theosophen nicht verwunderlich ist - im System der Religion verhaftet, das unter anderem die Grundlage des von den Römern gegründeten Staates ist (politische Theologie; H.O. 30).

In diesem Zusammenhang müssen wir einen seiner Texte zitieren: "Wenn die Gerechtigkeit (d.h. die Freundschaft Gottes) aus dem Lande ist, was sind dann große politische Systeme ('regna'), wenn nicht große Mafias ('latrocinia')? Schließlich sind Mafias ihrerseits was, wenn nicht politische Systeme, aber in kleinem Maßstab? Scheint es nicht, dass so etwas auch heute noch Wahrheit enthält? Kann sie verwirklicht werden?"

Anmerkung: Zu Zeiten des Augustinus herrschte, zumindest in einigen Kreisen, die Theurgie (H.O. 66) vor. Daher ist es nur natürlich, dass er in seinen Werken seine Ideen zum Okkultismus darlegt.

Literaturhinweis : J. Feldmann, *Okkulte Phänomene*, Brüssel, 1936-1, Den Haag, 1949-2, 299 (*dämonische Hypothese*); 207; 297, bieten z.B. eine erste Information zu diesem Thema.

G. - Augustinische Sozialkritik.

Wir verfügen nun über einen ausreichenden Hintergrund, um die Sozialkritik des Augustinus zu verstehen.

1. die Unterscheidung zwischen dem Gegensatzpaar "Kirche/Staat" und dem Gegensatzpaar "Gut/Böse".

Es ist nicht so, dass Augustinus seine eigene Kirche nicht der Kritik unterworfen hätte, so sehr er ihr auch zugetan war:

H.O. 101.

“Der Kampf zwischen dem Reich Gottes und dem weltlichen Reich (darunter sind in erster Linie die beiden Gesellschaftsformen zu verstehen) nimmt für den Denker Augustinus die Form des Gegensatzes zwischen Kirche und Staat an”. (O. Willmann, o.c., 307). Zum Beispiel im alten Rom, wo er sich befand.

Derselbe Willmann, a.a.O., 313, weist jedoch darauf hin, dass die völlige Identität zwischen den beiden Ideen (verstehen: geschichtsbildende Entwürfe) von Augustinus bestritten wurde. Und zwar in folgendem Sinne.

A. - (a) Die tatsächliche, realisierte Kirche auf Erden während ihrer Pilgerreise zur Parusie (Wiederkunft Christi) ist oft nur eine Karikatur (H.O. 91v.), eine verzerrte Vorstellung von Gott. In De civ. D. 18/49 sagt er in Anlehnung an die Worte Jesu (*Mt 13,47; // 1 Kor 15,28*), dass sowohl die Guten als auch die Verworfenen (Bösen) unverschieblich im “Netz” der Kirche leben. Erst die Trennung auf der Grundlage eines endgültigen Gerichts (= letzte oder endzeitliche Trennung) wird die beiden Typen trennen.

A.-- (b) Anwendungsmodell.

- Obwohl Augustinus - wie übrigens auch Sokrates und die großen Sokratiker, Platon und Aristoteles, jeder auf seine Weise - den Theorien den Vorrang einräumte (Obj. 9; 19; 35; 37; 53; 59; 60 (speculari/ contemplari); 91), und zwar sowohl im Sinne einer rein denkenden - spekulativen Tätigkeit als auch im Sinne eines unmittelbaren kontemplativen Lebens, hinderte ihn dies daran, weltliche Dinge zu tun. H.O. 88, der von der Pflicht zur Subsidiarität spricht, die in der allgemeinen Soziologie des Augustinus (Soziologie der Vernunft: H.O. 89) zu verorten ist, lehrte uns den Grund.

Daher seine Kritik an der faktischen Weltflucht gewisser Christen, die sich einer aktiven Rolle in dieser säkularen Welt entziehen (De civ. D. 19:19).

B.: (a) Die aktuelle heidnische Gesellschaft hat offensichtlich “Gerechte” (gottesfürchtige Menschen) in ihren Reihen. So ist De civ. D. 10:25. Übrigens: H.O. 76 (aus Rom stammend) z.B. hat uns bereits die Augen für diese Realität geöffnet.

Schlussfolgerung: Die Gemeinschaft des Teufels und der Staat stimmen nicht vollständig überein. Es gibt nur eine Teilidentität, so wie die himmlische Gemeinschaft und die Kirche (die verwirklichte, irdische Kirche) ebenfalls Teilidentitäten sind (H.O. 13).

B.-- (b) Anwendungsmodell Die alten Römer z.B. hielten an der Tugend der “probitas”, der Rechtschaffenheit (auch in Form der Vernünftigkeit) fest. Dies bildete die Grundlage ihrer säkularen Staatsgemeinschaft (Epist. 138: 3 (17) ad Marc).

H.O. 102.

2. die Sozialkritik.

Aber auch in der heutigen säkularen Gesellschaft leben Gut und Böse unverschiebt zusammen. Ja, der Haupteindruck von Augustine war sehr ungünstig.

(a) H.O. 92 lehrte uns, dass er in seinem eigenen Leben, ja in seiner eigenen Seele, die Unfähigkeit des Menschen erfahren hatte, die Idee Gottes in ihrem höheren (anagogischen) Charakter zu verwirklichen. Das gab ihm eine pessimistische Grundstimmung.

(b) H.O. 95 lehrt uns, dass schon der Platonismus an sich mit seinem hohen Gefühl für das Ideal die Phänomene mit einem sehr strengen Maßstab beurteilt: alle materiellen Errungenschaften sind notwendigerweise partielle, ja fehlerhafte "Karikaturen" der hohen Idee, die hinter ihnen steht. Das Faktische, das Böse (vor allem), wird im Gegensatz zu vielen modernen naturalistischen und nihilistischen Denkern und Schriftstellern nicht idealisiert (H.O. 93: falscher "Idealismus"), was oft dazu führt, alles zu rechtfertigen.

Anwendungsmodell. - Hier sind, spärlich gehalten, einige Beispiele.

2.a. - Der Stolz (Selbstgerechtigkeit, Narzissmus).

Der Egoismus, in all seinen Formen, beherrscht den weltlichen Menschen (H.O. 97). Unsere Vorfahren nannten dies "Stolz". Auch als staatliche Gemeinschaft zeigt die aktuelle Kultur Stolz: Sie bedeutet Herrschaft, genannt Imperialismus. In *De civ. D.* Praef. kritisiert und entlarvt Augustinus diese Art von Staat: Ein solcher Staat erobert vollständig, wird aber selbst vom Imperialismus beherrscht, der in seinen Augen die Sklaverei der Sünde ist.

2.b. - Die Maske (der "Schein") der Tugend.

(H.O. 62 (Tugendeth.)), im Sinne der staatlich-bürgerlichen "Tauglichkeit" (zur Beherrschung der Völker), ist nur ein Anwendungsmodell des Lasters: auch andere Laster tarnen sich in der gleichen Maske: z.B. dort, wo lockere Sitten (H.O. 91: Sklavenlust, als abwärts gerichtete Lebensweise) und andere Übel (evtl. staatlicherseits) unterdrückt werden, nur um äußerer Werte willen. In diesem Fall fehlt der "aufrichtige", moralisch ernsthafte Charakter. So etwas ist in den Augen des Augustinus Stolz (besser: Narzissmus, Selbstherrlichkeit und Aufgeblasenheit), was für ihn eher ein Laster ist. (Bürgerliches Gesetzbuch 19:25). Die Unauthentizität ist fingerdick aufgetragen.

2.c.: Imperialismus und Kapitalismus.

Hinter der Maske (H.O. 63; 66v.) der römischen Rechtsstaatlichkeit und "pax" (Frieden) verbergen sich Formen der Ungerechtigkeit.

H.O. 103.

1. Sehen Sie sich die Fakten an: Der römische Staat (die Gemeinschaft) schwelgt in den Erträgen des Krieges. In einer solchen Struktur (H.O. 44) kann es sich die wohlhabende Klasse leisten, immer mehr Reichtum anzuhäufen und sogleich den Grundstein für ein Leben voller Vergnügungen zu legen (was an La Dolce Vita erinnert; es sei darauf hingewiesen, dass bereits *Platon* im *Siebten Brief* - verärgert - auf die analogen Verhältnisse in Sizilien hinweist).

2. Sehen Sie sich die Fakten an: Wer solche Formen des "Glücks" (Lebenszweck; vgl. H.O. 59) nicht als das wahre akzeptiert, wird als Staatsfeind gebrandmarkt. Die Befürworter des absolut freien Eigentumsrechts (als Nutzung des "erworbenen" Eigentums) sollten sich von solchen Äußerungen nichts anmerken lassen. Und nicht nur das: Wer eine solche Sprache spricht, soll verbannt werden; als Exilant ("Dissident") soll er/sie aus der Gemeinschaft der Lebenden ausgerottet werden wie Unkraut (De civ. D. 2:20). Mit anderen Worten: Wie damals, so auch heute, wird der bloße Sprachgebrauch von Andersdenkenden als gemeinschaftsfeindlich angesehen.

Entscheidung: Ausgehend von der reinen, ungetrübten Idee von Gott, Kirche, Staat stellt Augustinus fest, "von den Dingen, die nicht lügen" (H.O. 19; 24; 32), - was unsere heutigen Soziologen "die Tatsachen" nennen würden, dass die (phänomenale, irdische) Wirklichkeit nicht der höheren Wirklichkeit, die die Idee ist, entspricht.

Unmittelbar müssen wir kurz auf das von *M. Scheler, Die Stellung d. M.i.K., angesprochene* Problem verweisen: "Mächtig (*Anmerkung* : lebensspendend) ist ursprünglich das Niedere (H.O. 91; 93 (Gogol)), aber ohnmächtig ist das Höchste". (o.c.,77).

Die große westliche (stark platonisierende) Tradition sagt es dagegen umgekehrt: Geist (verstanden: Intellekt, Vernunft) und Idee (H.O. 45: generat.) besitzen eine ursprüngliche (verstanden: generative) Kraft (o.c.,74).

Der Scheler der zweiten (nicht-katholischen) Periode sieht die Kraft, die Geist und Idee haben können, nur aus dem Lebenstrieb entspringen (der vitalistische Scheler), den er ausdrücklich (o.c.,70;-- 66; 79; 81) mit Freuds Libido verbindet. Auch Scheler hatte in seiner Seele diese Ohnmacht des Geistes und der Idee erfahren.

Er stellt jedoch fest, dass der niedere Lebenstrieb im Laufe des kosmischen Prozesses,

- (1) angenommen,
- (2) geläutert (z.B. durch Geist und Idee),
- (3) auf ein höheres Niveau gehoben werden, was als Sublimation bezeichnet wird (H.O. 16).

H.O. 104.

Anmerkung -- H.O. 56/103 skizziert in zwei Zeiten (Alb.v.Sm./ S.Aug.) die Entwicklung der theozentrischen Ideenlehre, wie sie das Christentum auf biblischer Grundlage, vor allem in der Person des heiligen Augustinus, aufbaute.

I.a.(iv) - Die Ontologie der Albinos gegen Smurna (56/62).

Situation (62) - Lernen (56/62).

a.: Dialektik (56);

b.1.: Theoret. fil. (Mathematik, Physik, Theologie; 56v.;-- affirmative, negative und mystische Theol;

b.2: Prakt. fil. (57v.: telos).-- Ideenlehre (58).-- Vertiefung (58/62): stoische, aristotelische, theozentrische Bedeutungen (ebd.);-- Tugend(en)ethik (62).

I.a.(v) - Die Ontologie des Augustinus v. Tagaste (63/103).

Einleitung. Lebensphilosophie, Existenzialismus, personalistischer Essentialismus (63v.).

I.-- Situation.-- (64/69).-- Weisheit, bzw. Theosophie (64).-- Illuminatenlehre / Lichtmetaphysik (Sophiologie: 65v.), Theurgie (66);-- Christliche Fil. (Klemens v. Al.; 67/69; Umfrage d. Patrist. fil.: 69).

II.-- Lernen.-- (70/103).-- Aug. bereichert den bisherigen Idealismus.

A. Aug. Der Idealismus überwindet den Skeptizismus und den Materialismus (70v.).

B. Der Aug. Idealismus beruht auf der reflexiven Methode (72/73), die bei Aug. intellektuell - rational und affektiv (Axiologie) ist (73v.).

C. Der augustinische Idealismus begründet die Geschichtswissenschaft, wie sie es für Jahrhunderte sein wird (75/80).

Gedanklicher Plan:

1 (entstanden, gefallen (hinfällig), christianisiertes Rom (76/78)); Denkschema

2 (Fünf-Akt-Schema (79/80)).

Anmerkung: Oberfläche, Tiefenstrukturen (80).

D. Aug. gründet der Idealismus eine spezifisch idealistisch-christliche Geistesgesellschaft (81/89).

Die Aug. Methode (Glaube und Wahrnehmung (81); Ordnung: Idee (81/83: System-Soziologie).

(I) Namen und Definitionen (concordia; verstandh. 83v.; geisteswetensch. Methode (84v.; Vico (85)).

(II) Phänomene (86/89) -- Volk, (Welt-)Kirche, Röm. Reich (86v) Autorität (87v); ethische Grundlage (Tugend; 88/89).

E. Aug. begründet der Idealismus seine eigene Konfliktthematik (90/100).

(1) oppervl.-str. (90v.).

(2) Tiefenstr. (91/100) (Gogol: Karikatur; 91v.);-- reine Konflikttheorie (93/96); Satania (96/100).

F. Aug. begründet der Idealismus seine eigene Gesellschaftskritik (100/103).

H.O. 105.

I.b. Die Gründung einer vollwertigen Ontologie durch die Scholastiker.
(105/128)

Einleitung.

1. Die Patristik (33/800) hat der mittelalterlichen Scholastik (800/1450) keine Ontologie hinterlassen, die diesen Namen verdient. Sie stand nämlich für zwei Arten von vollwertiger Ontologie:

a. Die aristotelische „erste Philosophie“ (der aristotelische Name für Ontologie) war dem (Neo-)Platonismus, der Patristik, zu fremd (H.O. 69), um ohne Schwierigkeiten als kirchliche Lehre angenommen zu werden;

b. Die neuplatonische (insbesondere die von Plotinos (H.O. 64) war zu „monistisch“ (d.h. sie bot zu wenig Raum für den einen, erhabenen („transzendenten“) Gott der Bibel).

2. Was stand den Scholastikern zur Verfügung?

a. Aristotelische Logik,-- zumindest im frühen Mittelalter ein Teil davon (Über die Kategorien (= Grundbegriffe), Über das Urteil),-- zusammen mit Darstellungen der aristotelischen Logik aus zweiter Hand (Porphyrios von Turos (233/305; Schüler von Plotinos); Boëthius von Rom (480/525; genannt „der letzte Römer und der erste Scholastiker“; auch Neuplatoniker); Marcius Capella (410/439), Neuplatoniker).

b. Die (neo)-platonischen Erkenntnisse -- („philosophemen“), soweit die Kirchenväter (H.O. 69), vor allem natürlich Augustinus, sie sich angeeignet und christianisiert hatten (HO 67v.).

3. **Der** Aufbau einer vollwertigen christlichen Ontologie beginnt im XI. Jahrhundert mit der Diskussion über die Universalien: man könnte heute sagen „die Essenzialismus-Diskussion“ (H.O. 10/12), eine immer noch hochaktuelle Frage. Diese Diskussion ist insofern „ontologisch“, als sie die Frage aufwirft, ob und inwieweit unsere allgemeinen (entweder abstrakten oder ideellen) Begriffe („Universalien“ im Latein des Mittelalters) die Realität widerspiegeln (vgl.)

Im XI. e. war:

(a) die der aristotelischen Logik innewohnende Begriffstheorie, die Ausgangspunkt und

(b) Platons Ideenlehre ist der letzte Punkt. -- Jetzt versteht man, warum wir, H.O. 1/104, so viel über die alten Ansichten zu diesem Thema ausgearbeitet haben.

4. **Die Ausarbeitung..** - Es geht weiter mit dem Unterscheidungs- bzw. Oppositionspaar „essentia / existentia“ (Sein / tatsächliche Existenz), das z.B. bei Anselm von Aosta (1033/1109; Bischof von Canterbury) mit seinem „ontologischen“ Gottesbeweis als Hauptbegriffspaar erscheint.

H.O. 106.

Ein zweiter Schritt in dieser vollständigen Entwicklung ergibt sich aus der Entdeckung des Gesamtwerks von Aristoteles (einschließlich des vollwertigen Organon (= Logik)).

Ein dritter Schritt in dieselbe Richtung ist die Lektüre der islamisch-arabischen Philosophie (Theologie), d.h. der Philosophie des Mystikers (H.O. 57; 60; 64; 69) oder Sufi (der Sufismus existiert noch heute) Al-Farabi (870/950), der die aristotelische Logik in die islamische Welt einführte; er wies auf die Unterscheidung zwischen “Wesen/Existenz” hin; ferner von Avicenna (= Ibn Sina (980/1037)), im Osten, und, im Westen (Spanien), Averroës (Ibn Rosjd von Cordoba (1126/1198)).

Anmerkung: Es wird gesagt, manchmal immer noch, dass die mittelalterliche Kirchenphilosophie “eng” (nicht pluralistisch) war: man schaue auf “die Fakten, die nicht lügen” (H.O. 19). Schließlich haben die Scholastiker nicht nur die islamische, sondern auch die jüdische und bis zu einem gewissen Grad sogar die byzantinische Philosophie assimiliert! So übte Moses Maimonides von Cordoba (1135/1204; ein jüdischer Aristoteliker) großen Einfluss auf die Scholastiker aus.

5. Thomas von Aquin (1225/1274), der “engelsgleiche Lehrer” (Doctor angelicus), wurde nach allgemeiner Auffassung der Begründer der ersten, stark aristotelisch geprägten Ontologie auf christlicher Grundlage. -- die Neo-Scholastik (1850/ Gegenwart).

Es ist nun nicht so, dass das kirchliche Denken von der Entwicklung der modernen und zeitgenössischen Mentalität unberührt bliebe. Es gibt die spanische Scholastik (1450/1640), die moderne Scholastik (XVII. Jh.), die Scholastik der Aufklärung (XVIII. Jh.), bis die Neo-Scholastik aufkommt.

Papst Pius IX. (1792/1878 (Papst: 1846/1878)) sagte in einem Brief an den damaligen Erzbischof von München: “Wir halten es für eine Unverschämtheit, dass die scholastische Art des Philosophierens aufgegeben worden ist”. *Papst Leo XIII.* (1810/1903) ließ 1879 in seiner *Enzyklika Aeterni Patris* die Scholastik als offizielle Philosophie der Kirche verkünden.

Der historische Grund für diese doppelte päpstliche Aktion war, dass die scholastische Bewegung um 1800 tot und ausgestorben zu sein schien. Sie wurde beschuldigt:

1. die Einbeziehung der Theologie in das Philosophieren selbst (H.O. 67v.),
2. Es handelt sich nicht um einfache logische Anforderungen und Techniken (obwohl die derzeitige Logistik weit darüber hinausgeht),
3. seine Unkenntnis der modernen Philosophie und Wissenschaft.

H.O. 107.

Anmerkungen.

1. Seit 1900 finden (in der Regel) alle vier Jahre internationale Kongresse für Philosophie statt; 1937 wurde das Internationale Institut für Philosophie gegründet, das jährlich eine Bibliographie erstellt.

2. Am 13.09.1948 wurde in Amsterdam die "International Federation of Philosophical Societies" gegründet. Zu dieser Zeit gab es etwa sechzig nationale oder internationale Gesellschaften (elf internationale), die meisten davon in Europa. Dem Zentralkomitee für 1948/1953 gehörten dreißig Persönlichkeiten an. Unter den europäischen Mitgliedern befanden sich vier Thomisten und ein Augustiner.

Fazit: Seit dem Tiefpunkt im Jahr 1800 sind solide Fortschritte erzielt worden.

(A) Das Konzept des Mittelalters

Im weitesten Sinne bezeichnet der Begriff "Mittelalter" einen Kulturtypus, der nach dem Zusammenbruch der alten Kulturen von Irland bis Japan entstand.

1. Kein Geringerer als der Philologe *Gianbatista Vico* (H.O. 85) behauptet in seinem berühmten Werk *Scienza Nuova* (1725), dass Europa nach den Volksbewegungen und dem Untergang des Römischen Reiches den dreifachen Zyklus der Kultur - hieratisch (den Göttern folgend), heroisch (den Helden folgend) und menschlich (den Menschen folgend) - wieder aufnimmt, den das Altertum durchlaufen hatte. Dies, ohne dass der vorherige Zyklus vollständig verloren geht.

Das Mittelalter ist in dieser Sichtweise eine originelle Fortschreibung des vorangegangenen Kulturkreises. Dies ist ein positives Urteil.

2. Mit dieser Position erholt sich Westeuropa von der verächtlichen Wertschätzung, die - als erste - die Renaissanceisten (besser: Humanisten) im XV. Jahrhundert einführen, um (a) eine "barbarische" Periode zu brandmarken, (b) in der die "klassische" (griechisch-lateinische) Kultur "unterbrochen" wurde.

Anmerkung: Man muss die beiden vorangegangenen Seiten durchgehen, um zu sehen, welches enorme Maß an Unwissenheit (was sicherlich zum Teil richtig ist) oder Unwillen in diesem abwertenden Begriff zusammengefasst wurde.

Literaturhinweis : *W. Jaeger, Humanisme et théologie*, Paris, 1956, 16/19.

M. Luther (1483/1546), der Begründer des Protestantismus, teilte die Verachtung der Humanisten, obwohl er die Werke von Thomas von Aquin kaum kannte... Den Tiefpunkt erreichten die Aufklärer (vor allem die Enzyklopädisten), die in der Regel sowohl die Humanisten als auch die Protestanten nachplappern... Selbst die Geschichtsschreibung des 19.

H.O. 108.

3. Die von Vico eingeleitete Wende setzt sich mit der Romantik fort (Ende XVIII - der / erste Teil XIX. Jh.).

Die Geschichtsschreibung des XX. Jahrhunderts, insbesondere in den letzten beiden Jahrzehnten, hat mit der radikalen Revision des humanistischen Vorurteils begonnen.

Literaturhinweis : A. Verrycken/ D. van den Auweele, Jacques Le Goff und die "Nouvelle Histoire", in: *Unsere Alma Mater* 37 (1983): 1, 21/36...,

Selbst eine Zeitschrift wie *Paris-Match* (13.05.1983) rief aus: "In Frankreich grassiert ein neuer Rausch: die Geschichte des Mittelalters. Das Vorurteil vom (mittelalterlichen) "obscurantistischen Europa" (Anm.: die Aufklärer verbreiteten diese Verleumdung systematisch) schwindet. Dasselbe Mittelalter, diesmal als 'Kontinent in voller Wandlung', drängt sich auf". Dies, n.a. v. P. Barret / J.-N. Burgand, *Si je t 'oublie, Jérusalem* (Buch über den ersten Kreuzzug (1095)).

Anmerkung - H.F. Davis, *Thomas von Aquin und die Theologie des Mittelalters*, in: R.C.Zaehner, Hrsg., *So sucht der Mensch seinen Gott*, Rotterdam 1960, 110, Nr.1 (mit Verweis auf F.B. Artz, *The Mind of the Middle Ages*, New York, 1953, ix und x), sagt: "So wie man die Wissenschaft (insbesondere Albert der Große (1200/1280), Roger Bacon (1210/1292)) des dreizehnten Jahrhunderts als Vorläufer der modernen experimentellen Wissenschaft bezeichnen kann, so war der Humanismus des zwölften Jahrhunderts (Anmerkung: Johannes von Salisbury war eine Spitzenfigur) der der Renaissance". - Aber selbst die Humanisten der Renaissance - so der Antragsteller - wussten einfach nicht, dass der Humanismus des dreizehnten Jahrhunderts!

Der Erste Internationale Kongress für mittelalterliche Philosophie (Leuven/Brüssel, 1958) hatte als Hauptthema "Der Mensch und sein Schicksal nach den mittelalterlichen Denkern".

wurde die abwertende Bedeutung des Wortes "scholastisch" untersucht, da

- (1) diese Art des Denkens,
- (2) die, logisch und streng argumentierend, von geoffenbarten Wahrheiten (Dogmen) ausgeht, die niemals auf ihren Wahrheitswert hin überprüft werden können oder gar dürfen,
- (3) und schließt daher jede empirische Prüfung aus.

Ergebnis: Die tatsächliche Scholastik war anders. Vielleicht war die Spätscholastik (die verfallene Form) so etwas wie das (im XIV. / XV. Jh.).

Literaturhinweis : C. Verhaak, *Zin van de studie der Middeleeuwse wijsbegeerte*, in: *Tijdschr. v. Fil.* (Leuven: Wijsgerig Gezelschap, 25.02.1962).

H.O. 109.

(B) Die wahre Scholastik.

Die historisch überprüfbare Idee der “Scholastik” kann wie folgt skizziert werden.

a.- “Schola”;

Das altgriechische Wort “Scholè” bedeutet “Freizeitbeschäftigung” (einschließlich Lernen). Scholastikos” ist jemand, der sich mit (gelegentlichen, studierenden) Freizeitaktivitäten beschäftigt. Der Begriff “Schule” stammt von dort.

H.-I. Marrou, Histoire de l'éducation dans l'antiquité, Paris, 1948, 435/447, weist auf die Entstehung der ersten christlichen Schulen nach 300 hin, und zwar der klösterlichen Schulen; dann, als Folge unruhiger Zeiten (Untergang des Römischen Reiches), entstehen die bischöflichen Schulen; im sechsten Jahrhundert entsteht das Netz der presbyteralen Schulen in den Außengemeinden. Hauptzweck: Ausbildung von Mönchen oder Geistlichen.

Wie in so vielen Bereichen basiert auch das Schulsystem des Mittelalters auf dem antiken christlichen System. Mit einem großen Unterschied: Die christliche Antike kannte nie die systematische, reguläre Schulform. So ist unter anderem die moderne Volksschule entstanden. Wir sind Lichtjahre vom “obskurantistischen Mittelalter” entfernt!

b.: “Sic et non”.

Eine gründliche Untersuchung zeigt, dass die “Scholastik” auf Folgendes hinausläuft.

1.-- Hermeneutische Methode.

Hermeneutik” bedeutet hier “Textauslegung”. Im Mittelalter gingen die philosophischen oder theologischen Schulen systematisch von einem bestimmten Text aus. Aufgabe (angefordert): Kommentar (Texterklärung, Interpretation)

2. der Lehrer war lateinischsprachig.

3.-- Er/sie wendet eine feste hermeneutische Methode an - die “methodus scholestica” (scholastische Methode) - auch “sic-et-non”-Methode genannt. Sic et non” bedeutet “dafür” (ja, es ist so) und “dagegen” (nein):

Anmerkung: Lesen Sie jetzt H.O. 3 (die ‘Dissoi logoi; ‘zweifache Aussagen’ des Protosophen):-- Ihr Gründer ist der berühmte Petrus Abailardus (Abaelardus; 1079/1142),-- berüchtigt für seine Beziehung zu Heloise. Er war vertieft in disputatio, redoubt (Eristik). Von der allgemeinen mittelalterlichen Einführung in die Philosophie (oder Theologie) kannte er nur das Trivium (artes sermonicales, sprachliche Fähigkeiten: Grammatik, Dialektik, Rhetorik). Das Werk von Abelardus besteht aus einer Reihe von patristischen Texten, die vorzugsweise unterschiedliche, wenn nicht sogar widersprüchliche Meinungen widerspiegeln.

H.O. 110.

Es gibt eine Einführung , deren Methode Alexander von Hales (1186/1245; Augustiner) und Thomas von Aquin beeinflussen wird. Außerdem enthält *Sic et non*, das Werk von *Abelardus*, 158 Textgruppen (theologische Fragen zum Wesen des Glaubens, zu den Sakramenten, zur Nächstenliebe).

Anmerkungen -

P. Masson, Pierre Abélard, in: *D. Huisman, Hrsg., Dict. des phil.*, Paris, 1984, 8, sagt: "Was haben wir damals unter 'Dialektik' verstanden? Es scheint ein sehr wichtiger Teil der Logik zu sein - manchmal ist es eine Logik ohne Grund. Einerseits ist sie die "Wissenschaft der Unterscheidung", da sie dazu dient, Wahres von Falschem zu unterscheiden; andererseits ist sie die "Wissenschaft des Wortschatzes", da sie sich mehr mit den "voces", den Wörtern, als mit den "res", den Wirklichkeiten, beschäftigt.

H.O. Taylor, der die mittelalterliche Mentalität durchdrungen hat, konnte sie mit den folgenden drei Merkmalen beschreiben: Grammatik, Logik, Metalogik".

Anmerkung: Der Begriff "Metalogik" leitet sich von einem Werk des mittelalterlichen Humanisten Johannes von Salisbury (H.O. 108) *metalogicus* (wörtlich: das, was die gewöhnliche Logik übersteigt) ab, d.h. einer Semiotik (H.O. 1), die die Axiome (Voraussetzungen) der Logik im Hinblick auf die Zeichentheorie analysiert.

Werturteil.

O. Willmann, II, 329f. charakterisiert die *sic-et non* - Methode kritisch wie folgt.

(a) Der Gegenstand ist in der *disputatio* redetwist nicht strukturell, d.h. ausgehend von grundlegenden Einsichten (Strukturen), sondern problemlösend, d.h. ausgehend von "quaesti-ones", zusammenfassenden Themen, unterteilt in "articuli", Artikel.

(b).1. Vorteil: alle Perspektiven, d.h. Mehrdeutigkeiten, werden diskutiert; nicht selten kommen historische Informationen durch.

(b).2. Nachteil: der Lerninhalt wird in seiner Geschlossenheit (Struktur) zerstreut, zerrissen, in Einzelpunkte zerlegt,-- "ein Mangel, den aber auch die berühmte euklidische Methode in der Geometrie in ähnlicher Weise aufweist" (O. Willmann, o.c., 330).

Hinzu kommt: Hermeneutisch besteht der Nachteil, dass der einseitig auf das Für und Wider einer Position (*quaestio*, *articulus*) ausgerichtete Kommentar manchmal nicht die historisch korrekte Meinung des zitierten "auctor" ("auctoritas") wiedergibt.

H.O. 111.

Der unbestreitbare “sophistische” Einschlag wurde jedoch in kirchlicher Manier dadurch neutralisiert, dass am Ende der Diskussion (besser: Eristik) eine verbindliche Aussage folgte.

R. Barthes, L'aventure sémiologique, Paris, 1985, 112/114, charakterisiert sic et non als ‘un dialogue agressif’ (einen aggressiven Dialog), der nichts Platonisches an sich habe (H.O. 34 (volle geistige Erkenntnis); insb. 47 (ohne immer leidenschaftlich Recht haben zu wollen), u.a. über das Verhältnis ‘Meister/Schüler’. -- Es war ein Streit zwischen den beiden, ein Kampf der aristotelischen Syllogismen. Einmal pro Woche streiten sich die Professoren in Anwesenheit der Studenten untereinander, die Studenten streiten sich nach den Prüfungen.

Fazit - Die “disputatio” ist die “dialectica in actu” (die in der Praxis geübte Dialektik). Barthes verwendet in diesem Zusammenhang, vielleicht aus Voreingenommenheit (er “mag” (H.O. 73v.) die mittelalterliche Scholastik nicht), den Begriff “neurotisch”: dem Gegner mit Hilfe von Syllogismen zu beweisen, dass er sich selbst widerspricht (H.O. 90: innerer Konflikt), bis er dies erkennt und ihm emotional erliegt, muss wohl zu den Ablegern der sic-et-non-Methode des Abelardus gehört haben.

Das erklärt, warum sowohl die Mystiker (dazu später mehr) als auch vor allem die kirchlichen Autoritäten ernsthafte Einwände gegen diese Methode hatten. Wie weit sind wir von der oben erläuterten platonischen “Dialektik” entfernt!

Anwendungsmodell. -- Nehmen wir die Struktur (d.h. die hermeneutische Struktur), wie z.B. Thomas von Aquin, *Questio XLVI*, art. ii, “Ob die Tatsache, dass das Universum einen Anfang in der Zeit hatte, ein Glaubensartikel ist oder nicht”, zeigt.

A. Doxographischer Abschnitt (doxa = Meinung), -- der in der Tat ein Problemzustand ist (‘status quaestionis’ (H.O. 20).

A.1: - Gegenmodell. -- “Es scheint, dass die Tatsache, dass die Welt in der Zeit einen Anfang hatte, kein Glaubenspunkt ist, sondern eine Schlussfolgerung, die aus der Vernunft abgeleitet werden kann (rationalistische Position)”.

A.2: - Modell: “Andererseits sind Glaubensartikel nicht rational beweisbar” (= die offizielle Position der Kirche).

H.O. 112.

Selbstverständlich können innerhalb der Rubriken A.1. und A.2. bis zu acht Texte zur Begründung angeführt werden.

B. Kritische Haltung: “Respondeo dicendum quod ...” (Ich antworte mit “das”) ist die übliche Einleitung. Hier z.B.: “Dass das Universum nicht schon immer existiert hat, beruht allein auf dem Glauben (‘sola fide’ - eine berühmt gewordene Formulierung).

B.1. - “Der Grund dafür ist ...” (dann folgt das Argument für das Modell).

B.2. - “Um auf den ersten Punkt (des Gegenmodells) zurückzukommen, muss man also sagen, dass...” (die Widerlegungen folgen).

Anmerkung: Dies hat einen gewissen ästhetischen Aspekt: Gegenmodell/Modell - Modell/Gegenmodell. Eine “harmonische” (pythagoräisch-platonische Struktur).

Anmerkung: Die Sic-et-non-Methode kann in gewisser Hinsicht mit dem Proliferationsprinzip von Paul Feyerabend (1924/1994) verglichen werden, einem der gegenwärtigen Erkenntnistheoretiker, der für eine Vielzahl sich gegenseitig widersprechender oder gegensätzlicher Theorien eintritt, insbesondere im Bereich der professionellen Wissenschaft. Die abelardische Methode, die zu einer von fast allen Scholastikern akzeptierten und angewandten Methode geworden ist (S. Thomas ist der ausgewogenste), hat in der Tat die Verbreitung ermöglicht... In unserem Anwendungsmodell: Rationalismus und Fideismus.

c. - Vier Hauptmerkmale.

C.S.S. Peirce (1839/1914), der berühmte amerikanische Erkenntnistheoretiker und Semiotiker, hat irgendwann im vergangenen Jahrhundert die vier erkenntnistheoretischen Merkmale notiert, die für ihn herausragend waren.

1. Die Scholastiker haben die Grundwahrheiten nie in Frage gestellt, weil nach Peirce jeder Mensch auch angesichts des methodischen Zweifels (H.O. 13; 72) nie von wohldefinierten Voraussetzungen ablässt, selbst wenn er sie nicht wissen will.

Im Übrigen ist bekannt, dass z. B. der heilige Thomas, um den streng wissenschaftlichen Status der Theologie zu präzisieren, ihre Methode mit derjenigen z. B. der Astronomie vergleicht. So wie der Astronom beispielsweise die Mathematik als bewiesen darstellt (ohne alle mathematischen Sätze wiederholen zu müssen), so stellt der Theologe bzw. der christliche Philosoph Dogmen (Glaubenssätze) als bewiesen dar (in der Art von supra-rationalen Gewissheiten), ohne sie “beweisen” zu müssen.

Dies ist eine rationale Position: Man erkennt seine Prinzipien an.

H.O. 113.

Anmerkung - Lesen Sie jetzt H.O. 14: "Logik - die abelardisch-scholastische Methode ist im Wesentlichen 'Logik' - ist Ontologie (Theorie der Wirklichkeit), aber ausgedrückt in rein konditionalen Sätzen".

Hier: "Wenn die Dogmen, die Prämissen des Christentums, wahr sind, dann folgt daraus, dass ..." (dann folgt die gesamte Theologie, bzw. die gesamte christliche Philosophie (H.O. 67vv.).

Wie Peirce sehr gut erkannt hat: Die scholastische Bewegung war religiös-wissenschaftlich. Aber sie wusste es und erkannte es. Das ist ohne Frage rational. Axiomatik-Bewusstsein.

2. Die Scholastik stützte sich **(a) auf** das Zeugnis großer Gelehrter und **(b) auf** die allumfassende ("katholische") Kirchengemeinschaft als letzte Grundlage.

Mit anderen Worten: Der Einzelne war gültig, aber die Gruppe als Prüfstein (Kriterium) erweiterte die Basis der Überprüfung. -- Man kann dies mit Thomas Kuhns "normaler Wissenschaft" vergleichen: im Mittelalter hat sich ein, wenn auch flexibles Paradigma (Muster wissenschaftlicher Praxis) herausgebildet, das, einmal von Abelard begründet, von Tausenden von (weniger) begabten Menschen angewandt werden konnte,-- bis es im XIV. Jahrhundert seinen Zweck erfüllt hatte.

Natürlich steckt hinter Peirces Betonung der allumfassenden Interpretationsgemeinschaft das, was er selbst (mit einem sehr metaphorischen Begriff) "logischen Sozialismus" nannte. Josiah Royce (1855/1916), der in die Fußstapfen von Peirce trat, sprach von "interpretierender Gemeinschaft". - H.O. 83 (Soziologie des Verstehens) könnte uns hier dazu bringen, von einem christlichen logischen Solidarismus zu sprechen.

3. Die Arten von Beweisen waren in der Scholastik mannigfaltig - das ergibt sich schon aus H.O. 112 (Proliferation) - aber es gibt noch mehr:

- (1) von der natürlichen (für jeden religiösen Glauben zu stellenden), allgemeinen - menschlichen Vernunft ('ex ratione'),
 - (2) aus dem Glauben ("ex fide"),
 - (3) von der Autorität großer Denker aller Art ("ex auctoritate"),
 - (4) von dem, was wahrscheinlich ist ('probabile'),
- Hier sind vier Arten von Argumenten.

Ganz zu schweigen von der Dichotomie "Deduktion" (genannt "Syllogismus") / "Induktion", -- Gegensatzpaar, das auf *Aristoteles (Prior. anal., 2; 23)* zurückgeht,-- allgemein akzeptiert. Denken Sie dabei daran, dass sowohl der Syllogismus als auch die "Induktion" einen Plural von Typen umfassen (*A. Mansion, L' induction chez Albert le Grand*), in: *Revue Néo-scholastique* 1906 (Mai-Août).

H.O. 114.

Die Scholastiker hielten die Geheimnisse des Glaubens für nicht beweisbar/erklärbar durch die natürliche Vernunft; aber sie unternahmen es dennoch, alles Geschaffene zu erklären (H.O. 39; 47; 60).

Ab 1868 betont Peirce mit Nachdruck, dass eine echte wissenschaftliche Haltung keine "völlig unerklärlichen" Daten akzeptiert. In diesem Sinne ist die Scholastik mit ihrem "Rationalismus" (denn sie ist eine Form des rationalen Denkens) auf dem besten Weg zu dieser Art moderner Wissenschaftlichkeit.

Unglücklicherweise verschwand aus diesem Anlauf die Dynamik; man denke nur an den Tod der scholastischen "Rationalität" (H.O. 71: augustinischer Prototyp) um 1800 (H.O. 106). Es ist, als ob der kirchliche Rationalismus im XIV. Jh. an Malakie, Denkschwäche, Denkmüdigkeit litt. Bis dies den "Tod der Scholastik" brachte (Ende des XVIII. Jh.).

Natürlich kann ein Peirce als reine Fachwissenschaft weiter "rationalisieren" als z.B. eine kirchengebundene, bibelfeste Bewegung (die himmlische Gesellschaft; H.O. 95: Dämonismus), die mit anderen, "tiefer liegenden" Problemen kämpft als die säkulare Fachwissenschaft. Die für die dämonische Struktur so typische Bedeutungsreduktion (Untergang nach Aufstieg) ist viel stärker als im rein säkularen Bereich (H.O. 96: Derrida). In diesem Sinne hatte es die Scholastik viel, viel schwerer.

(C) Die wahre Scholastik.

Bisher wurde die Methode "Schulen" genannt, jetzt ist sie haltvoller. O. Willmann, II, 621/623, zitiert Justus von Liebig (1803/1873), den Begründer der Agrarchemie (Entdecker des Chloroforms), um die aristotelische Naturwissenschaft in ihrer besten Form zu charakterisieren.

"Jeder, der sich einigermaßen mit der Natur vertraut gemacht hat, weiß, dass jede einzelne Naturerscheinung, jeder einzelne Vorgang in der Natur, isoliert betrachtet (Anm.: als Einzelfall, Exemplar), das gesamte Gesetz oder alle Gesetze, aufgrund derer er entsteht, in sich trägt.

Konsequenz: Der Ausgangspunkt der wahren Methode ist nicht, wie *Francis Bacon* oder *Verulam* (1561/1626; *Novum organum* (1620: der Empiriker), sie aus einer Vielzahl von Exemplaren abzuleiten.

Die richtige Methode geht nämlich von einem einzigen Fall aus. Sobald dieser erste Fall erklärt ist, sind ipso facto alle analogen Fälle erklärt: Unsere Methode ist die aristotelische Methode, aber mit großem Geschick und Erfahrung aktualisiert.

H.O. 115.

Wir untersuchen die Einzigartigkeit, und zwar jede einzelne Tatsache. Vom ersten gehen wir zum zweiten über, sobald wir vom ersten das Wesentliche verstanden haben (H.O. 11v.: Essenz; 47 ("Es wirkt": x)). Mit anderen Worten, wir entscheiden nicht (*man beachte* Bacons empiristischen Stil) vom Singulären, das wir kennen, zum Allgemeinen, das wir nicht kennen. Im Gegenteil, im Laufe der Untersuchung (Analyse), der wir eine Vielzahl von Einzelfällen unterziehen, finden wir das, was ihnen allen gemeinsam ist. (...)

Die Methode von Bacon läuft auf eine Reihe von Fällen (Proben) hinaus. Aber jeder Einzelfall für sich bleibt (seinem Wesen nach) unerklärt, d.h. eine Art Nullfall. Aber Tausende von Nullen - in welcher Reihenfolge auch immer - zusammengenommen ergeben noch keine echte Zahl. Man sieht also, dass Bacons gesamter Induktionsprozess darauf hinausläuft, nicht verstandene Sinneserfahrungen hin und her zu manipulieren (jede für sich, ihrem Wesen nach). (...).

Eine empirische (*Anm.:* im Sinne Bacons verstanden) Erforschung der Natur im heutigen Sinne gibt es nicht: Ein Experiment, dem keine Theorie, also eine Idee vorausgeht, verhält sich zur (wahren) Erforschung der Natur wie das Klappern einer Kinderrassel zur (wahren) Musik. Das Experiment ist nur ein Hilfsmittel für den Denkprozess - in dieser Hinsicht vergleichbar mit der Arithmetik. Der Gedanke muss in jedem Fall und notwendigerweise dem Experiment vorausgehen, wenn es überhaupt eine Wirkung haben soll.

Was bedeutet diese lange Zitierung?

(1) Dass die Intelligenz seit Aristoteles, ja seit Platon (H.O. 38: Experimentelle Basis), im Prinzip weiß, was empirische, experimentelle Wissenschaft ist.

(2) Dass der bloße Empirismus (H.O. 5f.), indem er die wesentliche Form (Form, Idee) prinzipiell eliminiert (was im Grunde auch Bacon tut, wenn auch mit viel mehr Sinn für Induktion als die Antike und das Mittelalter), die Allgemeinheit (Begriff, Idee), die Gesetzmäßigkeit (= allgemeine Eigenschaften), wie sie aus der Induktion hervorgeht, nicht erklären kann. Etwas, das der Aristotelismus (abstrakt) und der Platonismus (ideativ) können,

Den Grund dafür haben wir erläutert, H.O. 43 (Eigenschaften als strukturiertes System von Eigenschaften).

H.O. 116.

Die Frage der Verwirklichung der Induktion.

Es ist sicher, dass Anaxagoras von Klazomenai (H.O. 21; 26), der zusammen mit Aristoteles sehr hoch geschätzt wurde, einen zaghaften Anfang der experimentellen Methode zeigt.

Dies zeigt die gründliche Studie von *D. Gershenson / D. Greenberg, Anaxagores and the Birth of Scientific Method*, New York, 1964, insb. 38/46 (*Spezifische physikalische Theorien*). "Die Tatsache, dass Anaxagoras seine wissenschaftlichen Lektionen mit Demonstrationen veranschaulichte, ist an sich schon von Bedeutung. Es zeigt, dass es zu seiner Zeit nicht unüblich war, die direkte Beobachtung durch aktives Experimentieren zu ergänzen". (O.c., 42).

A. Mansion, L' induction chez Albert le Grand, Louvain, 1906, 39, fasst zusammen, was die Hochscholastiker des XIII-d' Jahrhunderts daraus machten.

(1) Der Fachbegriff "inductio", Induktion, Verallgemeinerung, hat in dieser Zeit eine fließende Bedeutung.

(2) Die eine Sache, die in allen Beschreibungen immer wieder auftaucht, ist "Inductio est a singularibus in universalibus progressio" (Die Induktion ist die Argumentation, die von singulären zu universellen Wirklichkeiten fortschreitet).

(3) Abgesehen von der präpositionalen (vorwissenschaftlichen, volkstümlichen) Induktion, die allgemein-menschlich ist (und ihren unbestreitbaren Wert hat), kommen die Denker des XIII. Jahrhunderts selten zu einer wirklichen Anwendung ihrer Theorie, wenn sie überhaupt existiert, in der Sache.

A. Mansion, o.c., 32, kommt im gesamten Werk Alberts des Großen (1200/ 1280), der das gesamte "naturwissenschaftliche" Wissen seiner Zeit beherrschte, auf kaum zwei, heute in der Fülle der professionellen Wissenschaft, einigermaßen vertretbare Anwendungen. Zum einen geht es um die Tatsache, dass biologische Körper irgendwo im Hinterkopf das Prinzip ihrer Bewegungen haben (wir würden jetzt das Gehirn und das Nervensystem mit einbeziehen); zum anderen um die Gleichzeitigkeit von Mondphasen und Ebbe und Flut. Und: zwischen sehr soliden Überlegungen, die auf sehr präzisen Beobachtungen beruhen (was beweist, dass Albert die Tragweite verstanden hat), gibt es manchmal "Absurditäten" (zumindest für unser heutiges Verständnis von Wissenschaft).

Was die Induktionstheorie betrifft, so ist Johannes Duns Scotus (1266/1308; doctor subtilis) immer noch am weitesten fortgeschritten, aber auch er verwechselt - wie Albert und Thomas von Aquin - die summative Induktion mit der wirklich experimentellen Induktion, die auf der Analyse von verstandenen Proben beruht. Vgl. a.a.O., 11 s..

H.O. 117.

In den Entscheidungen H.O. 106 (unten), 108 (Versuch und Irrtum) wurde darauf hingewiesen, dass der scholastischen Kirche aufgrund der modernen Mentalität bis heute vorgeworfen wird, sie habe

(1) mit der modernen Berufswissenschaft nicht vertraut ist und

(2) schließt sogar empirische Methoden aus. Wir wissen jetzt, warum. An diesen Vorwürfen ist etwas Wahres dran. Obwohl es bis zu einem gewissen und nicht zu leugnenden Grad ein solides theoretisches Verständnis, ja eine allgemeine menschliche Praxis gab, hat die scholastische Bewegung nie die moderne, massive Anwendung davon erreicht.

Die Vorgeschichte der modernen Wissenschaft.

(1) ***Frühe Scholastik*** (1000/1200)

Die Schule von Chartres hatte eine naturphilosophische Ausrichtung, die mit naturwissenschaftlichen Theorien verbunden war.

(2) ***Hochscholastik*** (1200/1300).

Dies wurde bereits oben bei den für die aristotelische Tendenz charakteristischen Spitzenfiguren (Albert der Große, Thomas von Aquin, Johannes Duns Scotus) erörtert.

Roger Bacon (1210-1292) hatte jedoch einen besonders wissenschaftlichen Geist: Er war ein scharfer Kritiker der "theologischen" Methode; er forderte einen zusammenfassenden Überblick über die weltlichen ("profanen") Wissenschaften (was ihm nur zum Teil gelang).

Er war empirisch (experimentell) orientiert und arbeitete mit einer pragmatischen (ergebnisorientierten) Vorstellung von Wahrheit; - er verortete all dies innerhalb einer Illuminaten-Doktrin (H.O. 65).

Kurios: Mathematik schien ihm die Grundlage einer wissenschaftlichen Ausbildung zu sein.

(3) ***Spätscholastik*** (1300/1500).

Die nominalistische Strömung, die vor allem in Paris und Oxford aktiv war, löste sich teilweise vom vorherrschenden Aristotelismus (als Autoritätsposition) und praktizierte eine unabhängige Wahrnehmung (losgelöst von der Buchweisheit des Aristoteles). Sogar der quantitative Aspekt trat in den Vordergrund (allerdings ohne Messungen).

Figuren: John Buridan (1300/1358), Logiker und Physiker (mit, neben Albert von Sachsen (= Albert von Helmstedt (1306/1390)), Einfluss auf Leonardo da Vinci (1452/1519), Galileo Galilei (1564/1642), Begründer der modernen exakten Wissenschaft); -- Nikolaus von Oresme (1323/1382), u.a. bekannt als Ökonom, war vor Copernicus (1473/1543; die Erde bewegt sich täglich), R. Descartes (1596/1650; Koordinatengeometrie), G. Galilei (Entdeckung des Gesetzes der fallenden Körper)-- Sie sehen: die moderne professionelle Wissenschaft (insbesondere die Physik) ist nicht vom Himmel gefallen.

H.O. 118.

(D) Die wahre Scholastik.

Schulbildung und Dialektik, bis zu einem gewissen Grad naturalistisch - ja, aber auch sehr mystisch.

1. Interesse an "mystischen" Phänomenen.

Seit R.C. Zaehner, *Mysticism, Sacred and Profane*, Oxford, 1957, und vielen anderen Werken (z.B. Gerda Walther, *Phänomenologie der Mystik* (1955)) ist eine Welle des Interesses an "mystischen" Phänomenen über den aufklärerisch-rationalistischen Westen hinweggefegt. Zunächst einmal sind mystische Phänomene sowohl eine uralte als auch eine planetarische Tatsache. Keine Kultur hat ihre Mystiker, mysticae.

2. Eine knappe Beschreibung.

Mustikos", mystisch, kommt vom altgriechischen Wort "mueint die Augen und / oder schließt die Lippen".

a. Gemeint ist zunächst "alles, was mit den Mysterien zu tun hat" (H.O. 22 (Mysterien von Samothrake); 64): In diesem sehr eingeschränkten, kulturgeschichtlichen Sinn handelt es sich um eine kleinräumige, oft stark rituell und/oder magisch (H.O. 66: Theurgie) geprägte Gemeinschaft, die ein heiliges, oft mit dem Jenseits verbundenes Ereignis betrachtet, d.h. verständnisvoll (ggf. mantisch (H.O. 66)) daran teilnimmt.

b. Hier - und in einem philosophischen Kontext ist es oft so (außer in den Theosophien (H.O. 64), wo der magisch-rituelle Aspekt zuweilen sehr wichtig gewesen sein muss) - wird "mystisch" in einem viel weiteren, ja manchmal so "verwässerten" Sinn verstanden, dass das Wort nicht mehr viel bedeutet, außer "geheimnisvoll", "emotional-geheimnisvoll" und dergleichen.

Dennoch ist sie (z. B. in der Scholastik) ein reales, nicht nur imaginäres Phänomen. Das Göttliche bzw. die persönlich erscheinende Gottheit wird nicht nur auf rationale Weise erkannt und erfahren (H.O. 57), sondern auch auf eine überrationale, "mystische" Weise. Gottheit" kann in diesem Zusammenhang polytheistisch, mono- oder pantheistisch verstanden oder interpretiert werden. Daher gibt es polytheistische, monotheistische und pantheistische Mystiker. Man spürt bereits die Zweideutigkeit, um nicht zu sagen Unklarheit!

Anmerkung - Wie z.B. G. Walther, ein Mystik-Schüler Husserls, sagt, ist Mystik fast zwangsläufig mit paranormalen ("okkulter") Phänomenen bzw. Begabungen verwoben. Daraus ergeben sich die Probleme aus dieser Sicht.

Fazit - Mystik und Magie bzw. paranormale Phänomene bilden zusammen ein sehr heikles und - offen gesagt - sehr schwieriges Terrain.

H.O. 119.

Mystik, -- Eine der Bedeutungen dieses Wortes ist: 'falsche', verdächtige, perverse Mystik.

Heterodoxe (= rationalistische) Mystik”.

Dieser Fachbegriff bedeutet, dass es eine

(a) ist das Überleben (supra-rationaler Aspekt),

(b) sondern dass gleichzeitig oder danach rationale, oft "kühne" Interpretationen, Erklärungen zu diesen Erfahrungen hinzugefügt werden - lediglich der natürlichen Vernunft folgend ("Rationalisierung").

Um ehrlich zu sein, ist es oft sehr schwierig, mit absoluter Sicherheit festzustellen, ob eine Mystik "heterodox" (säkular) ist. Die Sprache der Mystik (wie auch der Magie - und der Paranormalität) ist von anderer Art als die alltägliche und ganz sicher von einer genau definierten Art "wissenschaftlicher" (oft "szientistischer") Sprache.

Anmerkung -- H.O. 9 (theoria), insb. 60 (speculari/ contemplari) lehren uns das altgriechische Wort "theoria", das sowohl Kontemplation als auch (modern ausgedrückt) "Theorie" bedeuten kann. Das beweist, dass Rationalisierung und Kontemplation leicht miteinander verwoben sind.

Anmerkung -- Über die Magie, die im Mittelalter sehr speziell und verwandt war, wird auf J.-A. verwiesen. Rony, *La magie*, Paris, 1950, ab S. 54. Die islamischen und jüdischen (kabbalistischen) Mystiker und Magier sind, manchmal sehr tief, in unser Abendland eingedrungen und leben bis in unsere Tage fort. Vgl. H.O. 106.

Anwendbares Modell: O. Willmann, II, 559f. sagt zu diesem Thema folgendes. Angesichts dieses göttlichen "Seins" verblasst das geschaffene ("geschöpfliche") Sein für den Mystiker zur Bedeutungslosigkeit, ja es droht, sich ihm gänzlich zu entziehen.

(a) Der Mystiker kann sich nun an dem Wissen festhalten, dass, wenn für ihn diese Welt (diese irdische Wirklichkeit) vergeht, auch die Welt, in der die Erlösung (*Anm.:* durch Jesus Christus) stattgefunden hat und die Kirche (durch ihn) gegründet wurde, "zu nichts wird". In diesem Fall hat er das Gesetz (*Anmerkung:* die etablierten ethischen Werte) und die Geschichte (*Anmerkung:* das Tagesgeschehen) fest im Griff.

(b) Er/sie kann sich aber auch dieser Schlussfolgerung entziehen oder sie herunterspielen. In diesem Fall besteht die Gefahr, dass er/sie im Monismus landet (d. h. in einer einzigen, übernatürlichen Welt lebt).

H.O. 120.

Denn dann kommt in ihm/ihr folgender Gedanke voll zum Tragen: “Was nicht Gott ist, ist gar nicht”. Wenn dieser Gedanke erst einmal Fuß gefasst hat, verdrängt er sogar die Erinnerung an das Gesetz (*Anm.*: den etablierten moralischen Kodex)”.

Anwendungsmodell : Einer der führenden Denker der Hochscholastik, Meister Eckhart (1260/ 1327), der Begründer der “spekulativen” (d.h. rationalisierenden) Mystik im Westen - übrigens stark neuplatonisierend (H.O. 32) -, kam zu folgender Aussage: “Alle Geschöpfe sind ‘purum nihil’, reines Nichts - Gott erzwingt keinen äußeren Akt”. Mit dieser letzten Aussage meint Eckhart, dass die rein inneren Handlungen ethisch gesehen ausreichend sind.

Mit anderen Worten: “das Gesetz” verpflichtet zu körperlichen, mitmenschlichen Handlungen (H.O. 88; 101: Pflicht zur Subsidiarität). - Wenn man solche Aussagen aus dem Zusammenhang reißt (d.h. die Sprache der Mystiker/Mystiker, die weit entfernt ist von der reinen Vernunftsprache), dann kann man natürlich die Mitgläubigen verärgern. Das Innenleben als Wert an sich, mit der Jenseitigkeit, die einem solchen Kult des Inneren innewohnt, kann verlockend sein. Verständlicherweise sind die kirchlichen Behörden darüber besorgt.

Übrigens wurde Eckhart nicht wegen solcher Äußerungen als “Ketzer” verurteilt, sondern nur als jemand, der “schlecht klingende Lehren” verbreite, die “leichtsinnig” und “häretikerverdächtig” klingen... Siehe ein Musterbeispiel für heterodoxe Mystik.

Allgemeine Entscheidung.

O. Willmann, II, 322ff. umreißt den eigentlichen kirchlichen Charakter der Scholastik wie folgt.

(1) Wie die Patristik, so auch die Scholastik (vgl. H.O. 70: Ak. Scept.): die Patristik verteidigte das Abstrakt-Ideale (Inhalt des Wissens und des Denkens) als kirchlich und im wissenden Geist (Subjekt) und in den bekannten Daten, -- dies, gegen die Skeptiker, die unseren Inhalt des Wissens und des Denkens nominalistisch, prinzipiell, als denotative Ansätze, ohne Grund in den Dingen selbst, auffassen (H.O. 1v.).

Auch in bestimmten dialektischen Kreisen herrschte der Nominalismus vor (H.O. 110): das sic et non wurde zu einem Jonglieren mit bloßen Namen, allenfalls Begriffen, die als bloße Produkte des menschlichen Geistes verstanden wurden, denen keine objektive Realität entsprach.

Die kirchlichen Scholastiker waren also Realisten (abstrakt (H.O. 8ff.) und/oder ideativ (H.O. 27ff.),--zumindest prinzipiell (natürlich sind nicht alle unsere Wissens- und Denkinhalte ipso facto real) und insofern Verifikation vorhanden ist.

H.O. 121.

(2) Im Gegensatz zu den Patristikern hatten die Scholastiker weniger oder gar nichts mit dem antiken Materialismus zu tun (H.O. 70). Umso mehr aber bei der (heterodoxen) Mystik. Dies führte dazu, dass die Sinnesphänomene auf eine eher “unwirkliche” Realität reduziert wurden. Diese wird vielmehr zu einem reinen Abbild entweder der Ideen (Ideozentrismus; H.O. 54; 60) oder der Gottheit (H.O. 60; 120), ohne viel von ihrem eigenen ‘Sein’ (‘Realität’).

Hier ist natürlich der Platonismus oder Neuplatonismus, der in erster Linie missverstanden wird, die Ursache für diesen “Unrealismus” in Bezug auf die materielle und geschaffene Welt, die uns umgibt.

Die kirchliche Scholastik hat immer radikal den unverwechselbaren, wesentlichen Charakter der Wirklichkeit verteidigt, sowohl von allem Geschaffenen als auch von “allem Materiellen”. Gerade hier erschien der Realismus des Aristoteles (HO 19; 24) als die gewünschte Lösung.

Was O. Willmann, o.c.,323, gesagt hat: die Scholastik ist ein Realismus - zumindest eine echte, kirchliche Scholastik. Und zwar im Sinne des Aristotelismus.

a. Sie schreibt den Sinnesdaten wahre Realität zu (gegen die mystischen Flüchtlinge).

b. Gleichzeitig verweist sie auf die Verständlichkeit des Wissens und des Denkens als Repräsentation der Wirklichkeit, - also mehr als ein bloßes Produkt menschlichen Einfallsreichtums (gegen den Nominalismus der Dialektiker).

(E) Die wahre Scholastik.

Schulen und Dialektik, etwas Wissenschaftliches, Mystisches, -- aber alle diese Aspekte, vorzugsweise, geordnet zusammengefügt (Harmonie), -- das ist das Bild, das die Scholastik bis jetzt erweckt.-- Die Scholastik besitzt außerdem Autorität.

1.-- Wir haben mit Peirce, H.O. 113, berührt, daß große Gelehrte und die umfassende Kirchengemeinschaft entscheidend sind,-- wenn auch nicht Zone der mehr.-
- Es gab ja das Prinzip der Subsidiarität (H.O. 88), das u.a. Augustinus vertreten hatte.

2) Die solideste Grundlage und das größte Maß an Autorität wird unter anderem durch den “princeps scholasticorum” (die Spitzenfigur der Scholastiker), Thomas von Aquin (1225/1274), dem bisherigen Denker des Vatikans, ausgedrückt.

H.O. 122.

Werner Jaeger, *Humanisme et théologie*, Paris, 1956, 112, zitiert den folgenden Text:

“Denn das Studium der Philosophie dient nicht dazu, zu wissen, was die Menschen denken, sondern es dient dazu, zu wissen, was die Wahrheit über die Daten ist”. (*Expositio in libros Aristotelis de coelo et mundo*, Romae, 1886 (editio Leonina), lib. I, doziert. 22, Nr. 8 (S. 91)).

Anmerkung: Dies ist die direkte Anwendung des edlen Jochs (H.O. 8v.): je nominalistischer, desto autoritärer; je konzeptualistischer, desto subsidiärer!

Et. Gilson, La philosophie au Moyen Âge (des origines patristiques à la fin du XIVe siècle), Paris, 1944-2, 761, sagt Folgendes.

Das Mittelalter war das erste, das eine Philosophie praktizierte, die sich aus dem Griff jeder Autorität befreite - was nicht bedeutet, dass die Scholastik keinen Sinn für Autorität hatte. Das bedeutet nicht, dass die Scholastik keinen Sinn für Autorität hatte, sondern nur, dass sich der Einzelne und/oder die (kleine) Gruppe aus dem autoritären Griff befreit hat - immer auf der Grundlage des Subsidiaritätsprinzips, zusammen mit dem “edlen Joch”.

P.L. Landsberg, Die Welt des Mittelalters und wir (Ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters), Bonn, 1925-3, 9, charakterisiert das Autoritätssystem der Kirche wie folgt: “Es liegt in der Natur des Mittelalters, dass es außerhalb der Kirche nur Häresien gab, die gegen das eindrucksvolle, positive System der Weltkirche (H.O. 66) vergeblich anrannten und gleichsam nur eine untergeordnete Rolle spielten (...).

Im Mittelalter konnte aufgrund der Macht der Kirche als dem damaligen Rezeptionssystem des “Positiven” nur die positive Bewegung fortbestehen. Beispiele für positive Bewegungen des Mittelalters, die in den Ozean der Kirche mündeten, sind die franziskanische Bewegung (*Anmerkung:* S. Franciscus v. Assisi (1182/1226; t.v. die frühe hochscholastische Bewegung; gründete seinen Orden 1209), die verschiedenen Kreuzzugsbewegungen (Erster Kreuzzug: 1096/1099; Letzter (Achter): 1270, ebenfalls hochscholastische Zeit), die mystische Bewegung (Bernhard von Clairvaux (1091/1153) begründete die mittelalterliche Mystik)”. Hier sind drei sich gegenseitig ergänzende Zeugnisse von Menschen, die sich ernsthaft in den mittelalterlichen Bereich eingebracht haben.

H.O. 123.

3. das Verhältnis Augustinismus / Thomismus.

1. Willem van Moerbeke und andere übersetzten Aristoteles im Laufe des dreizehnten Jahrhunderts sowohl aus dem Arabischen als auch aus dem Griechischen. Dies löste die aristotelische Kontroverse aus. Die kirchlichen Autoritäten ließen dies stillschweigend zu, obwohl der Augustinismus bis dahin die gängige Lehre war. Dies beweist, dass eine echte Erneuerung oder Wiederbelebung für möglich gehalten wurde. Dies setzt die Offenheit der kirchlichen Behörden voraus. Vgl. H.O. 69.

2. Vor diesem Hintergrund wird der Vergleich zwischen Augustinismus und Thomismus interessant. P. Monnot, *Philosophie scolastique*, in: G. Jacquemet, *Dir., Dict. prat. d. connaissances religieuses*, I Ve suppl. (1932), Paris, 1932, 984s. fasst es wie folgt zusammen.

1. Es gibt

(a) die Konkordisten (es besteht eine weitgehende Übereinstimmung zwischen den beiden Denkweisen, eine starke Strömung unter den Fachleuten),

(b) die Differenzialisten (es besteht eine unüberbrückbare Differenz, ja ein Antagonismus (H.O. 3; 96v.)),

(c) die Identifikatoren (es besteht Analogie, d. h. teilweise Zustimmung, teilweise Widerspruch) (H.O. 12/16; 98)).

2. Etienne Gilson, *L'idée de philosophie chez S. Augustin et S. Thomas d'Aquin*, in: *La vie intellectuelle* 1930 (Juill./Août), 46.

(a) **Zusammengefasst.**

1. Beide Denker sind sich - als gläubige Christen - völlig einig.

2.1. Als Artikulation, als durchdachte Form beider Glaubensrichtungen, sind beide Philosophien (z.B. als Theologie) durchaus deckungsgleich.

2.2. Thomas von Aquin war offensichtlich davon überzeugt, dass sein - individuelles - System (H.O. 81v.) nicht dasselbe war wie das individuelle System seines illustren Vorgängers in der rationalen Verarbeitung des existentiellen (H.O. 63), d.h. des einfach gelebten, aber nicht reflektiert (H.O. 72) geklärten Glaubens, d.h. des gläubig Existierenden.

Auszug. (123/125) Zur Erläuterung der Dualität der Antithese 'Existenz / Reflexion' sei zunächst auf A. de Waelhens, *Existence et signification*, Louvain/ Paris, 1958, 74/103 (*Signification de la phénoménologie*) verwiesen, wo der Autor von 'la philosophie nouvelle' spricht (H. Bergson (1859/1941; um 1910 beginnt man, 'All that is Bergsonism' als 'new philosophy' zu bezeichnen). Diese Philosophie ist "neu" in dem Sinne, dass sie vom unreflektierten ("existentiellen") Leben ausgeht, um über dessen Sinn und Situation nachzudenken, während sie es lebt.

H.O. 124.

Neben dem Bergsonschen spiritualistischen Vitalismus sieht de Waelhens G.F.W. Hegel (1770/1831), K. Marx (1818/1883), -- beide Begründer dessen, was man "moderne Dialektik" nennt, -- S. Kierkegaard (1813/1855), den Begründer des existenziellen Denkens, -- P. Nietzsche (1844/1900), den Nihilisten. Diese Denker und die Strömungen, die sie hervorgebracht haben, seien - jeder auf seine Weise - Anwendungsmodelle der Idee: "Alles, was lebt, alles, was existiert, denkt über dasselbe Leben nach bzw. existiert".

J.Ed. Erdmann (1805/1892), Hegelscher Philosophiehistoriker, zitiert von O. Willmann, II, 550, sagt: "Die Philosophie einer Periode ist "ihr Selbst-verständnis" (wörtlich: die Periode, insofern sie sich selbst versteht), sie formuliert lediglich 'Alles, was in dieser Periode unbewusst lebte, instinktiv arbeitete'; sie drückt das Geheimnis dieser Periode aus". Was de Waelhens früher im individuellen Sinne verstand, wird hier vom Kollektiv der denkenden Köpfe bewahrt - immer innerhalb derselben Epoche. Das "Lebendige" oder "Existierende" in ein und demselben Zeitraum kommt dank der Reflexion in seinem Philosophieren zum vollen Bewusstsein.

Diese Auffassung wird als "Histor(ic)ismus" bezeichnet. Der Grund wird von demselben Erdmann, ebenda, angegeben: "Der Aufstieg und Fall (H.O. 94) eines Systems trägt eine weltgeschichtliche Notwendigkeit in sich: ein Denksystem ist nämlich in seinem Aufstieg durch die Natur der Epoche bestimmt, die es zum vollen Bewußtsein seiner selbst bringt; weil die betreffende Epoche durch eine nachfolgende Epoche verdrängt wird, ist es seinerseits in seinem Fall durch die Tatsache seiner epochalen Bindung bestimmt".

Schöner kann man es nicht ausdrücken: Geschichte, verstanden als eine Abfolge von Zeiträumen, bestimmt das Wesen und den Verlauf des Denkens. Das ist reiner Hegelianismus. Wenden wir nun diese beiden Einsichten auf Augustinus und Thomas an, so haben wir vielleicht einen der wichtigsten Gründe ('rationes'; H.O. 76;79), warum sich die beiden Denker bis zu einem gewissen Grad unterscheiden. Auch wenn sie ein und derselben christlichen Bewegung angehören.

Idealistisch ausgedrückt bedeutet dies, dass die Wahrheit im Laufe der Zeit unterschiedlich angegangen, interpretiert und ausgedrückt wird. Man lese H.O. 95 (Phänomene als historische Errungenschaften bzw. als (in materiellen Zeichen realisierte) Ausdrucksformen einer oder mehrerer Ideen).

H.O. 125.

Im Vorgriff auf das, was später noch näher erläutert wird (universalia ante rem (die Ideen in Gott), universalia in re (die in den Phänomenen verwirklichte Idee), universalia post rem (die in unseren Begriffen verwirklichte Idee)), können wir mit O. sagen Willmann, II, 552, insofern die Wahrheit im Verlauf der Geschichte erarbeitet wird, ist sie ein Produkt der Zeit; insofern sie einen Inhalt darstellt, der außerhalb der Zeit liegt und daher die Geschichte transzendiert, ist sie eine Emanation der Ewigkeit (verstanden: die Ideen Gottes).

Die philosophischen Systeme sind “universalia post rem” (Erkenntnisse aus den Dingen selbst), aber was wir dank dieser Systeme mit unserem Verstand (Vernunft) zu erfassen versuchen, sind “universalia in re” (in den Dingen selbst verkörperte Erkenntnisse) und schließlich “universalia ante rem” (Erkenntnisse für die Dinge selbst, Vorstellungen von Gott).

So werden wir dem historischen (menschlichen) Aspekt gerecht (die Phänomene, die Namen; H.O. 34; 47), ohne den ideellen Aspekt zu vernachlässigen (ebd.).

Mit den Begriffen ‘universalia’ (Begriffe), ‘res’ (Phänomene) und ‘post’, ‘in’, ‘ante’ (nach, in, vor) befinden wir uns jedoch in der vollen scholastischen Ontologie, die offenbar nicht so unhistorisch ist, wie manchmal behauptet wird. - So viel zur Abschweifung.

(b)1. Die gemeinsamen Lehrpunkte von Augustinus und Thomas (vgl. E. Gilson) sind:

(i) Gott, als der erhabene (“transzendente”) Schöpfer aller endlichen (geschaffenen) Wesen, ist unendlich verschieden von allen Geschöpfen;

(ii) Gott ist in der gleichen Perspektive so beschaffen, dass das Geschöpf wesentlich von seinem Schöpfer abhängig ist.

(b)2. Die Lehrpunkte von Augustinus bis Thomas sind unterschiedlich:

(i) theologisch:

a. Der Beweis für die Existenz Gottes wird anders erbracht,

b. Gott als “erste Ursache” (d.h. als Ursache für alle möglichen endlichen (geschaffenen) kausalen Vorgänge und Taten) wird anders ausgedrückt;

(ii) Anthropologie (Philosophie des Menschen):

a. die Lehre von der Erleuchtung (H.O. 65; 117), die beiden innewohnt, wird unterschiedlich ausgearbeitet;

b. die Erkenntnistheorie ist in beiden unterschiedlich (**1.** die Abstraktion, Kern der Thomas’schen Erkenntnistheorie, ist in der augustiniischen Lehre nicht vorhanden; **2.** der “intellectus agens, (der abstrakte Aspekt unseres Geistes)”, der mit dieser Abstraktion verbunden ist, ist in der augustiniischen Lehre ebenfalls nicht vorhanden; -- methodisch: die Methode, mit der die verschiedenen Arten der Wirklichkeit rational angegangen werden, sind unterschiedlich.

H.O. 126

Schlussfolgerung. -- Zwischen Augustinus (354/430) und Thomas (1225/1274) liegen etwa neun Jahrhunderte. Die Weltkirche hat sich in dieser enormen Zeitspanne erheblich weiterentwickelt. Beide Giganten des katholischen Denkens spiegeln die historische Entwicklung wider.

Unerschütterlich ist jedoch die doppelte Grundlage der Existenzklärung des Glaubens:

a. Das edle Joch (H.O. 8v.; 122), durch das jeder Mensch individuell und persönlich mit der objektiven Wirklichkeit konfrontiert wird;

b. der Solidarismus (H.O. 83; 113), der letztlich auf die Paläomileser zurückgeht (Thales v. Mil. (-624/-545) und Nachfolgern) und den Paläopythagoräern (Puthagoras v. Sam. (6580/-500) und seiner Schule), die beide in Bezug auf das Denken die hetaireia, die denkende Gemeinschaft, bzw. die denkende Gemeinschaft (als eine abgegrenzte Gruppe) vertraten.

Auf diesen beiden Grundlagen beruht die uralte Idee der “*philosophia perennis*” (“ewige Philosophie”), die von *Agostino Steuco* (Steuchus Eugubinus) in seinem Werk *De perenni philosophia* (1557) formuliert wurde.

4. das Scheitern der Kirche.

Wer sich mit der Geschichte der mittelalterlichen Kirche beschäftigt, vor allem wenn er dies “kritisch” tut, wird mit schöner Regelmäßigkeit auf autoritäre Züge stoßen. - Nach dem, was wir über den Idealismus gesagt haben, kann die Erklärung kurz sein. Lesen Sie H.O. 90ff. (konflikthafter Idealismus). Es ist klar, dass die Idee der Autorität, wie sie in Gott ist und durch die Schöpfung und auch direkt (Erleuchtung) in unser Denken eindringt, sobald sie in der phänomenalen Welt verwirklicht ist (Ob. 95), in Autoritarismus ausarten kann. Als “autoritär” bezeichnen wir das, was die Autorität aus anderen Gründen als dem Subsidiaritätsprinzip dem Subjekt auferlegen will: Vgl. H.O. 88. Siehe auch H.O. 102 (Gesellschaftskritik: Narzissmus; Maske), aber auf die Autoritätsstruktur anwendbar. Siehe auch H.O. 101; 120 (Rückzug).

Anmerkung: Im Mittelalter war die Weltkirche eine gewaltige Autorität. Das hat natürlich die Versuchung zum Autoritarismus erhöht. Aber wir werden feststellen, dass das westliche Geistesleben seit der Renaissance wie zwei Fußballmannschaften ohne Schiedsrichter ist. Das eine geht in das andere über.

H.O. 127.

(F) Die wahre Scholastik.

Schulische Dialektik, mit einer Dosis wissenschaftlichen Interesses, mystisch (Mystizismus), "autoritär" (mit einer starken Dosis Subsidiarität) - das ist das Bild, das die Scholastik charakterisiert... Aber kann ihre Ontologie kurz skizziert werden?

A. -- Das edle Joch.

Der unsterbliche Sockel ist und bleibt die Relation "wissendes, wollendes, schätzendes Subjekt / gewusstes, gewolltes, geschätztes Objekt" (H.O. 8 + H.O. 73 (voll. cogito)).

Wie wir nach und nach festgestellt haben, wurde diese Grundbeziehung sowohl nominell (Dialektik; H.O. 110: Metalogik) als auch abstrakt (H.O. 115: Ar. Methode; 125) und vor allem ideell (H.O. 121; 125) - post, in, ante - verstanden.

Anmerkung: Der Begriff "intentio" ("intentionalis") im Gefolge von Augustinus (H.O. 70) ist gebräuchlicher.

B.I. - Sein, synchron und diachron.

Wie bereits erwähnt (H.O. 105), wird das Sein synchron zu essentia (Modus) und existentia (Tatsache). Diachron wird potentia (Disposition, Möglichsein) und actus (Verwirklichung; H.O. 17 (Samen, Keim); 23), potentiell und tatsächlich.

Die naturphilosophisch-naturwissenschaftlichen Tendenzen der Scholastik werden dazu führen, dass das Gegensatzpaar "Potentialität/Akt" in der Sprache alltäglich wird. -- manchmal bis zum Gehnichtsmeer.

B.II. - Gottheit als reine Wirklichkeit.

Die oben erwähnte dynamisch-genetische Paarung von "Potentialität/Akt" ist jedoch in der Theologie von großem Nutzen. Um das göttliche Sein vom transzendentalen (allumfassenden) Sein und vom endlichen, geschaffenen Sein zu unterscheiden, sagt der Scholastiker, dass:

(i) "Alles Endliche (Geschaffene)", das ebenfalls dem Entstehen und Vergehen unterworfen ist (H.O. 95: Phänomene) und somit gleichzeitig ein Potenzial und eine Wirklichkeit ist,

(ii) dass die Gottheit jedoch nur tatsächliches Sein ist. Gott ist reiner "Akt" (d.h. verwirklichte göttliche Natur) - man sieht, dass Gegensatzpaare (Systechen, in der Sprache der Paläopythagoreer) als Analogiemodelle besonders nützlich sein können (H.O. 13). Die Begriffe sind untereinander inklusiv, nicht exklusiv.

B.III. - Das Transzendente.

"Res (gegeben), ens (be(de)), verum (wahr, d.h. in Übereinstimmung mit Vernunft und Verstand), bonum (wertvoll, 'gut'), aliquid (be(de)), insofern vom Rest (etwas) unterschieden), unum (eins, d.h. be(de), insofern in sich ungeteilt); - für die Kenner des antiken Denkens stammen diese Begriffe von Platon, Aristoteles, Augustinus.

H.O. 128.

B. IV. Begrifflicher Realismus.

Ob abstrakt (H.O. 8vv.) oder ideativ (H.O. 27vv.), der Essentialismus enthält eine brillante Modelltheorie.

1. S. Augustine hatte:

- (1) das vorbildliche (toonbeeldig) göttliche Denken (als ein System von Ideen),
- (2) die ideale Essenz der erstellten Daten,
- (3) die beiden vorangehenden, die menschlichen Gedanken darstellend (reflektierend), in einer lichterfüllten (lichtmetaphysischen) Weise, das Denken einschließend, (O. Willmann, II, 288f.).

Die Scholastiker (zumindest die begrifflichen Realisten) taten etwas Analoges: die “Intellektuellen” (= Universalien) sind die Ideen Gottes (die ein System bilden), “ante multiplicitem” (für jede geschaffene, endliche Vielheit, Verteilung); die “naturalia” (die Wesensformen in den Daten selbst) bilden die Natur (hier: Die “Logik” (die Ideen in unserem Geist (Intellekt, Vernunft), sind die Reflexion der beiden vorhergehenden, “post multiplicitem”, nach der Vielfalt der Daten (naturalia), die wir dank der Analogie auf die Einheit reduzieren können (Reflexion, auf einer endlichen Ebene, von Gottes einem System von Ideen). Vgl. O. Willmann, o.c, 357.

2. (a) Zwischen Gott und dem Geschaffenen zirkulieren seine Ideen (Kommunikation, Interaktion), als Modelle.

(b) Gottes Ideen zirkulieren (Kommunikation, Interaktion) zwischen dem geschaffenen und unserem Verstand.

(c) Zwischen unserem Verstand und unseren Handlungen zirkulieren dieselben Ideen (Kommunikation, Interaktion - zwischen unserem theoretischen und unserem praktischen Verhalten). Zumindest im Prinzip. Denn, einmal phänomenal, sind Abweichungen möglich, - faktisch, wie uns die Konfliktologie (H.O. 90vv.) lehrt.

Präkonstitutiv sind sie Gottes Ideen, konstitutiv sind sie die Formen der Natur (naturalia), informativ sind sie unsere Vorstellungen, deontisch und technisch sind sie unsere Entwürfe (Modelle des Denkens und Handelns).-- Umfassende Kommunikation bzw. Interaktion auf der Grundlage von Modellen (wechselseitigen Bildern), die “Essenzen” genannt werden, sehen für den Augustinus bzw. den Scholastiker das, was Sein ist.-- Dies ist zugleich Wahrheitslehre.

Die präkonstitutive Wahrheit, d.h. die Ideen Gottes, denen das Wesen der Dinge entspricht; die konstitutive Wahrheit, d.h. das Wesen der Dinge, insofern es den Ideen Gottes oder den Entwürfen der endlichen Wesen entspricht. Informationswahrheit: insofern unsere Vorstellungen an den Dingen überprüfbar sind. Praktische Wahrheit: unsere Handlungen als Entsprechung von “Essenzen” (Normen),

H.O. 129.

(G) Chronologische Darstellung.

Die "Auctoritates" (H.O. 111), die bevorzugt wurden, waren, kurz gesagt, die folgenden.

1. (Neo)Platonismus

1.1. Die heidnischen Philosophen Plotinos v. Lukopolis (203/269), der Ontologe; Proklos v. Konstantinopel (410/485), genannt 'der Scholastiker';-- entlang der jüdischen die islamischen Fil., ebenfalls Einflüsse.

1.2. Ps. Dionysios der Areopagit (480/510) und S. Augustinus v. Tagaste (354/430), als Christen.

2. Aristotelismus.

2.1. Boëthius v. Rom (480/525); +/- 1150: alle Werke des Aristoteles ins Lateinische übersetzt;

2.2. entlang der jüdischen und islamischen Aristoteliker, Einflüsse.

Anmerkung: byzantinischer Einfluss.

A. Vorscholastik (700/900). Karolingische und osmanische Renaissance -- Joh. Scottus Eriugena (810/877): erstes umfassendes theologisch-philosophisches System.

B. Frühscholastik (1000/1200). Französische Renaissance (XII. Aufl.) Das Verhältnis 'Glaube/Wissen', die Universalien Diskussion, die Schule v. Chartres (Neoplat.), der Mystizismus, sie bilden die vier vorderen Themenbereiche.

Vier Figuren: S. Anselmus v. Aosta (Canterbury; 1033/1109), Petrus Abelardus (1079/1142), Johannes v. Salisbury (1110/1180), S. Bernardus v. Clairveux (1091/1153). - Getrennt: die "libri sententiarum" (Sammlung von biblischen und patristischen Texten), die "summae" (systematische Abhandlungen).

C. Hochscholastik (1200/1300).

Die Blütezeit der Scholastik. Die großen Systeme... Situation:

a. die Entdeckung der Gesamtheit von Aristoteles (1150+);

b. ab 1200: Gründung der Universitäten;

c. Die Bettelorden (Franziskaner, Dominikaner).

Die großen Richtungen:

1. der traditionelle Augustinismus (u.a. Heinrich v. Gent (1217/1293)),

2. Aristotelismus (S. Albert der Große (1200/1280), sein Il. S. Thomas von Aquin (1225/1274)).

3. Skotismus (Johannes Duns Skotus (1266/1308)).

4. Neuplatonismus (Meister Eckhart (1260/1327)),

5. Naturwissenschaften (Roger Bacon (1210/1292)).

6. Denkleer (Raimundus Lullus (1235/1315)),

7. der anfängliche Nominalismus (Petrus Aureolus (1250/1322)). -- Man sieht: die Hochscholastik verdient wahrlich ihren Namen.

D. Spätscholastik (1300/1450).

Sowohl die früheren Strömungen (via antiqua genannt) als auch der aufkommende Nominalismus (Terminismus), die "via moderna", setzten sich fort.

H.O. 130. Aber eine Figur dominiert das Feld: Wilhelm von Ockham (auch: Occam; 1300/1350), -- zusammen mit den aufkommenden Naturwissenschaften (Johannes von Buridan (1300/1358), Nikolaus von Oresme (1323/1382), der u.a. Galilei vorbereitet hat.

Die Gründung einer vollwertigen Ontologie durch die Scholastiker. (105/129).

Einleitung: (105/107). Zwei vollwertige Ontologien, die aristotelische "erste Philosophie" und die plotinische Ontologie, standen den Scholastikern zur Verfügung, aber sie waren heidnisch und unbiblich. Die Scholastiker begründeten mit Thomas von Aquin (1225/1274) die erste vollwertige christliche Ontologie, die bis heute die Grundlage des vatikanischen Denkens bildet.

(A) Der Begriff des "Mittelalters" (107v.); Befürworter und vor allem Gegner.

(B) Die wahre, d.h. die kirchliche Scholastik (109/129).

1.-- Schola (109); sic et non des Petrus Abelardus, als hermeneutische Methode (109/114),-- Dialektik (109/111), appl. mod. (S. Thomas von Aquin; 111v.), vier Hauptmerkmale (vgl. CSS Peirce; 112/114).

2.-- Scholastische Naturwissenschaft (114/117).-- Justus von Liebig zur aristotelischen Induktion (114v.),-- Praxis (116v.), Vorlauf zur modernen induktiven Methode (117).

3.-- Scholastische Mystik (118/121).-- Definition von 'Mystik' (Magie, Theurgie), 'Mystik' (heterodoxe, meist rationalistische, Mystik; 118v.);-- appl. mod. (Meister Eckhart; 119v.).

Anmerkung: Der scholastische Realismus überwindet sowohl den Nominalismus der Dialektiker (sic-et-non) als auch den weltlichen und lebenslosen Mystizismus (besonders den neuplatonischen) der Mystiker (120v.).

4.-- Scholastische Autorität (121/126).

1. Die Subsidiarität mildert den "Autoritarismus" (121).

2. Zeugnisse v. W. Jaeger, Et. Gilson, P.L. Landsberg terzake (122).

3. Das Verhältnis 'Augustinismus/Thomismus' (Aristotelismus; 123/126): drei Positionen (Konkordismus/ Differentialismus/ Identivismus (= Analogie) (123).

Die Ähnlichkeit und vor allem der Unterschied zwischen den beiden größten katholischen Denkern - Augustinus und Thomas - wird anhand der Ideen der "neuen Philosophie" (Bergson) und des "hegelschen Historismus" (123/125) erläutert.

4. Autoritäre Züge in der mittelalterlichen Hierarchie (125).

5.-- Schulische Entwicklung (129).

Anmerkungen zu diesem Kurs (1/130) - Es mag den Anschein haben, dass es sich bei den vorangegangenen Ausführungen um "nutzlose" Abstecher in eine moderne und zeitgenössische Ontologie handelt.

1.- Ein systematisches Werk ist nie mehr als eine "Systematisierung" dessen, was historisch gewachsen ist (H.O. 123/125).

Es ist auffällig, dass die Katholiken in den letzten Jahren ihre eigenen ontologischen Positionen erstaunlich wenig kennen, ja sogar verachten. Sie wissen in der Regel nichts Genaueres als das, was die Weltkirche über Jahrhunderte hinweg durch solidarischen Denken formuliert hat. Wenn es wahr ist (was die katholische Arbeitshypothese ist - platonisch ausgedrückt: "Lemma"), dass Gott selbst die Kirche durch ihre Autoritäten, ihre Denker, leitet, dann ist dies der Weg.

H.O. 131.

(H) Die "neue" ("zweite", auch "spanische") Scholastik.

A. Nach 1450 kam es, ausgehend von dem Dominikaner Petrus Crockaert (+1516) und vor allem Franciscus de Vitoria (1485/1546), der in Salamanca die "neue" Scholastik begründete, zu einer selbstkritischen Neubegründung der mittelalterlichen Denkform. Dies gibt Anlass zu einer Reihe von Kommentaren zu Thomas von Aquin.

B. In Coimbra (course conimbricium) übernehmen die Jesuiten die gleiche Aktualisierung. - Hauptfigur: Francesco Suarez, s.j. (1548/1617).

Spanien wird von den Mauren befreit, blüht auf und wird zur Weltmacht. Bewegungen wie der Humanismus (Renaissance) und die protestantische Reform berührten Spanien kaum. Infolgedessen konnte sich die katholische Tradition des Mittelalters auf modernisierende Weise entwickeln.

Suarezianismus.

Papst Benedikt XIV. (1740/1758; kunst- und literaturbegeisterter Papst) bezeichnete Suarez als doctor eximius ("hervorragender Lehrer"). Zwei Werke sind sehr bekannt: *Disputationes metaphysicae* (1597) und *De legibus* (1612; seine Lehre vom Recht).

Suarez' Gelehrsamkeit war außerordentlich groß: Er war mit der Antike, der jüdischen und islamischen Gedankenwelt und dem Humanismus der Renaissance vertraut. Er ist Thomist, aber in einer kritisch autonomen Weise.

Ontologischer Suarezianismus.

Nach Aristoteles und Plotinos (H.O. 105) ist Suarez der erste, der eine vollwertige systematische (thomistische) Ontologie schreibt.

(1) Dieser Vertreter der Barockphilosophie entwickelt eine von der Theologie völlig unabhängige Ontologie.

(2) Er geht immer von der Einzahl aus. Obwohl er ein abstrakter begrifflicher Realist ist (H.O. 8; 120), behauptet er, dass unser Geist eine wohldefinierte Intuition des singulären (individuellen) Seins besitzt.

(3) Er reduziert die Transzendentalismen (H.O. 127) auf drei: eins (Harmologie, in der die Analogie die Grundlage der Ontologie ist), wahr (Erkenntnislehre), "gut" (wertvoll, Axiologie).

(4) Für Suarez ist die natürliche Theologie eins mit der Ontologie: Man versteht das Sein nur, wenn man es von Gott her versteht.

Legal suarezianisne.

Die Staatsgewalt kommt von Gott, aber er verleiht sie erst durch ein Naturgesetz). Der Träger der Staatsgewalt kann z.B. ein Fürst sein (aber mehr auch nicht). das ist scholastische Demokratie.

Suarez' Einfluss war sehr groß, sogar in protestantischen Ländern.

H.O. 132.

(I) Anwendbares Modell des neoscholastischen Denkens. (132/143)

Es könnte der (falsche) Eindruck entstehen, dass die mittelalterlichen Argumentationsweisen als überholt erscheinen. Dass dies keineswegs der Fall ist, zeigt eine Position, die ein französischer Denker der Neo-Scholastik in Bezug auf "Alles, was moderne Vernunft ist" eingenommen hat. Wir erklären dies so deutlich wie möglich.

1. Literatologische (= rhetorische) Einführung.

R. Barthes, *L' aventure sémiologique*, Paris, 1905, 1375s. spricht von den Gemeinplätzen ('loci communes', 'lieux communs'), die in der Regel in dem, was die antik-mittelalterliche Rhetorik 'topiek' ('topos' = Gemeinplatz) nannte, angesprochen werden,

Nun, einer der vielen Gemeinplätze ist die Systematik (Gegensatzpaar) "These/Hypothese (causa)". -- Der Gegenstand einer quaestio, der erörterte Punkt, wird systematisch in zwei Aspekte unterteilt.

(a) Die These (positio, auch: propositum) ist der allgemeine Standpunkt zu einem umstrittenen Thema, z.B. "moderne Freiheiten" - platonisch ausgedrückt: die Idee als Regelungsmodell.

(b) die huphotesis (lateinisch "Hypothese") oder, lateinisch, causa, Streitgegenstand (Thema), - . in Rechtssachen: der Fall, auf den man sich beruft; platonisch: die Position, die man gegenüber den Phänomenen einnimmt, die, in der Zeit (diachron) und im Raum (synchron) gelegen, die reine Idee darstellen.

Anwendbares Modell: "Wie ist der schulische Allgemeinplatz praktisch in Zeit und Raum, d.h. in singulär-konkreten Verhältnissen zu konzipieren?"

Anmerkung: R. Barthes, der den Scholastikern nicht wohlgesonnen ist, gibt ein (eher lächerliches) Beispiel:

(a) These: "Sollte man heiraten?"

(b) Hypothese: "Sollte Ornella heiraten?". Zuerst das universelle, dann das singuläre bzw. das private Modell - in platonischen Begriffen.

Anmerkung: Barthes reduziert diese doppelte Plattitüde auf einen rein rhetorischen Fall: Es ist sofort klar, dass es sich auch um eine philosophische (logische) Art des Denkens handelt.

Anmerkung: Das altgriechische Wort "hupo.thesis" bedeutet u. a. "Gegenstand einer Debatte". Sie wird also nicht als "Vermutung" umformuliert.

So kann man z.B. in L. Méridier, Hrsg., *Euripide*, t. I, Médée, Paris, 1947, 121, lesen: die 'huphotesis' (fr.: Argument) des Dramas Mèdeia (Medea), nach Aristophanes lautet der grammatikos wie folgt:

H.O. 133.

“Mèdeia, getrieben von ihrem Groll gegen Jason (= der Anführer der Argonauten), weil er (obwohl mit Mèdeia verheiratet) Glaukè, die Tochter von Kreon (dem König von Theben), geheiratet hatte, tötete (*Anmerkung* Glaukè mit Kreon und ihren eigenen Kindern (*Anm.*: die sie mit Jason hatte), -- dies, um Jason loszuwerden und mit Aigeus (*Anm.*: Fürst von Athen) zu leben.

Dieses Thema wird von keinem der beiden anderen Tragödiendichter (*Anm.*: Aischulos von Eleusis (-525/-456), dem ältesten der antiken griechischen Tragödiendichter, und Sophokles von Kolonos (-496/-406); -- Euripides von Salamis (-480/-406)) behandelt (...). Daraus geht hervor, dass “hupo.thesis” hier *den behandelten Gegenstand* meint, und zwar dramatisch.

2. Neoscholastisches Applikativmodell.

J. Rivière, *Libertés modernes*, in: J. Bricout, *Dir., Dict. prat. d. conn. relig.*, IV, Paris, 1926, 370/375, unterteilt die Darstellung wie folgt:

1. allgemeiner Begriff; **2.** das Problem des Liberalismus (*Anmerkung*: hier im Sinne von “Liberalität”); **3. die** katholische Lehre (die These und die Hypothese).

Der kirchlich-scholastischen Lehre wird regelmäßig “Dogmatismus”, (lehrmäßiger) “Absolutismus” usw. vorgeworfen: wir werden prüfen, inwieweit dieser Vorwurf der Realität entspricht... Da der Artikel zu lang ist, erlauben wir uns, eine Zusammenfassung (zumindest der wesentlichen Teile) zu geben.

2.1.-- Allgemeiner Begriff der “modernen Freiheiten

a. Unter den “modernen Freiheiten” verstehen die Neo-Scholastiker “die Rechte, die die heutigen Staaten ihren Bürgern in ethischen (= moralischen, sittlichen) und religiösen Fragen gewähren” (a.a.O., 370).

Als anwendbare Modelle werden kurz genannt: Gedanken-, Rede- und Pressefreiheit; Gewissensfreiheit als Freiheit des religiösen Glaubens und der Religionsausübung; - als anwendbares Modell eines modernen Staates werden vor allem die USA genannt.

b. Der kulturgeschichtliche Hintergrund wird wie folgt skizziert.

(1) Die Unterscheidung “konfessioneller (doktrinär festgelegter) Staat (Gesellschaft) / konfessioneller (doktrinärer) Staat (Gesellschaft).

a. Die Staatsform der Antike und der Mitte des Jahrhunderts (Scholastik) - seit der Französischen Revolution (1789) üblicherweise als “ancien regime” bezeichnet - ist durch die Vorherrschaft der Autorität bzw. der Autoritätsträger (l'état despotique) gekennzeichnet.

H.O. 134.

b. Der moderne Staat hingegen, soweit er wirklich modern ist (dazu später mehr), rühmt sich natürlich, die Freiheit in allem durchzusetzen (a.a.O.,370). Mit anderen Worten: Er ist “demokratisch”. Das “souveräne Volk” regiert.

(2) Der moderne Staat mit seinen parlamentarischen Institutionen, mit oder ohne die älteren Fürstenhäuser, ist nicht nur nicht-autoritär (‘despotique’), sondern auch liberal.

a. Das Ancien Régime (Antike, Mittelalter) hatte als Staatsregierung ein System der Doktrin und orientierte seine Praxis an dieser Doktrin, in der altherwürdigen heiligen Tradition. Das wird in Freidenkerkreisen gewöhnlich als “Dogmatismus” gebrandmarkt. Oder als “dunkles Mittelalter”.

b. Die modernen Staaten hingegen verzichten als moderne Staaten auf jeden ethischen oder religiösen (sakralen) Dogmatismus: Sie sind dogmatismusfrei. Ihr Ziel ist einzig und allein (Reduktionismus) das öffentliche (allgemeine) Wohl ihrer Bürger. Jede philosophische, “erzieherische” Rolle wird im Namen der Freiheit rücksichtslos ausgeschlossen.

Zusammengefasst.

(1) Der antik-mittelalterliche Staat (Gesellschaft) glaubt an ein Absolutes (die höhere Idee, - platonisch). Ihre erste Aufgabe ist daher die Durchsetzung ethischer und sakraler (religiöser) Werte (Ideen), notfalls durch den “säkularen Arm”, d.h. durch die Ausübung von Macht.

(2) Der moderne Staat hingegen basiert auf der Kritik (“Unterminierung”) von “allem Höheren”: keine Ethik, keine Religion (Kirche) wird als Leitlinie der staatlichen Autorität akzeptiert. Der moderne Staat ist in diesem Sinne “a.dogmatisch”, säkularisiert. Sie wird auch als “entweiht” bezeichnet.

Anmerkung --- J. Rivière, a.c.,370s, sagt auch, dass der Rationalismus des 18. Jahrhunderts in seiner Säkularisierungstendenz diese moderne Idee des Staates durchgesetzt hat,--insbesondere in der Französischen Revolution (1789+) tritt an die Stelle der kirchlichen “Einmischung” (Despotie) nun die Toleranz (“tolérance”), d.h. jeder einzelne Bürger bestimmt selbst, autonom (unabhängig), ohne autoritäre Einmischung, seine eigene Ethik und Religion. Der moderne Staat ist “neutral” (ethisch, heilig).

H.O. 135.

“Die Französische Revolution vollendete dieses Werk der Emanzipation, indem sie die Staaten des doktrinären Typs einen nach dem anderen zerstörte. Von da an war - sowohl aus politischer Opposition als auch aus Überzeugung - ‘Toleranz’ die allgemeine Regel”. (A.c., 370). Die erste Anwendung davon war die Abschaffung des ausschließlichen Privilegs der Staatskirchen.

Menschenrechte.

Der typisch moderne, freiheitsliebende Staat - so Steller, a.c.,371 - neigt immer mehr dazu, die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (La déclaration des droits de l’homme et du citoyen,--nach der Abschaffung der Feudalherrschaft (04.08.1789), am 27. 08.1769) als sein “Evangelium” zu nehmen. - Er hatte 1926 Recht, denn am 10.12.1948 ließen die Vereinten Nationen in Paris die Internationale Erklärung der Menschenrechte verkünden. Am 20.11.1959 verabschiedeten die Vereinten Nationen die Erklärung der Rechte des Kindes. Natürlich sind diese Themen aktuell.

2.2.-- Die Frage des Liberalismus.

a. Steller sagt, dass sich neben den politischen Fragen auch philosophische und theologische Fragen im Zusammenhang mit den modernen Freiheiten, dem Werk des Liberalismus, stellen. Nehmen Sie die Freiheit der Gedanken und des Gewissens.

(a) Auch bei der rein inneren Freiheit stellt sich die Frage nach dem objektiven Wahrheitswert einer innerlich vertretenen Meinung.

(b) Sobald sich diese innere Freiheit jedoch zu einer äußeren Freiheit entwickelt (Redefreiheit, Pressefreiheit, Propagandafreiheit usw.), betrifft sie die Mitmenschen, das Gemeinwohl, den Staat und sogar die Kirche.

Innere und äußere Freiheit berühren zugleich Gott als den Ordnungsgeber des Universums und insbesondere des Menschen. Dies ist die heilige, religiöse Seite.

Zusammenfassend: Freiheit ja, moderne Freiheit ja, aber sie bewegt sich innerhalb der Grenzen der objektiven Menschlichkeit und der heiligen Ordnung.

b. Darauf - auf diese Fragen - gibt es zwei Arten von Antworten, die in einer anderen, anderen Sprache formuliert sind.

(a) Agnostischer (septischer, “absoluter”) Liberalismus.

These: Alle Meinungen - als Ausdruck der menschlichen (d.h. individuellen) Vernunft (Rationalismus) - sind gleichwertig. Daraus folgt, dass alle ethischen oder religiösen (z. B. kirchlichen) Meinungen nur als Einzelmeinungen gültig sind. Als solche sind sie

(a) respektiert werden,

(b) sondern sie auf den individuellen, privaten Bereich zu beschränken (“Religion ist Privatsache”), der durch die öffentliche Ordnung begrenzt wird.

H.O. 136.

(b). Der kirchlich-katholische Standpunkt.

These: Nicht alle Meinungen sind - im Rahmen **(i) der** objektiven Wahrheit, **(ii) der** Humanität und **(iii) der** heiligen Ordnung - gleich.

1. Kein wahrer Katholik - so der Kläger - kann dem absoluten Liberalismus zustimmen, denn er bedeutet Skepsis, Agnostizismus (nur die Phänomene sind wissbar; was darüber hinausgeht, ist nicht wissbar).

2. Seit der Einführung der modernen Freiheiten durch die Staaten sind die Katholiken jedoch gespalten: Die einen, konservativ, vom Ancien Régime geprägt, kritisieren, dass es die Quelle aller möglichen Übel sei (z. B. Robert de La Mennais (1782/1852), Priester, Philosoph, der in seiner ersten Periode ein "Theokrat" (Anhänger des Königtums als gottgewollt) war, und andere, ein "Theologe" (Anhänger der katholischen Kirche). Robert de La Mennais (1782/1854), Priester, Philosoph, der in seiner ersten Periode ein "Theokrat" (Anhänger des Königtums als gottgewollt), Ultra-Royalist war), die anderen (z.B. derselbe Lamennais in seiner zweiten Periode (L'Avenir)), die Progressiven, befürworten die Tatsache, dass die modernen Freiheiten Vorteile beinhalten. Sie können sich zu liberalen Katholiken entwickeln.

Fazit:-- Man sieht es: die Sprache des Liberalismus und des Kirchentums (Scholastik) steht und fällt mit dem Hauptaxiom (Lemma): einerseits befreit sein, andererseits Freiheit (situiert). Ein und dasselbe Wort deckt eine zutiefst unterschiedliche Perspektive ab; - Ergebnis: die einen sagen "Freiheit", die anderen sagen "keine Freiheit, es sei denn, sie ist situiert"!)

2.3.a. - Die These der kirchlichen Lehre.

Typisch für Scholastic, begründet J. Rivière in zwei Schritten:

- a. theologisch (das kirchliche Lehramt (Lehramt des Lehramtes; Päpste); Theologen)
- b. philosophisch (natürliche Vernunft).

A. Theologisch.

A.1.-- Das Lehramt.

Die Prämisse ist natürlich, dass der Papst (möglicherweise ein "Konzil") eine "unfehlbare" oder zumindest sehr wahrscheinliche Meinung äußern kann.

These: "Im Namen der göttlichen Wahrheit, die sie vertritt, hat die Kirche zunächst wiederholt und feierlich die modernen Freiheiten verurteilt". (A.c., 372).

Man kann sehen, dass die unausgesprochene Prämisse ("Freiheit ist in einer Ordnung zu verorten") hier stark nachhallt. Dieser Sprachgebrauch hat natürlich viele Demokraten (Katholiken und andere) abgeschreckt.

H.O. 137.

Anwendungsmodell.

Die erste Position stammt von Papst Gregor XVI. (1765/1846; Papst: 1831/1846), mit seiner Enzyklika *Mirari vos* (15.08.1832). Dieses Dokument richtet sich an den liberalen Katholiken Lamennais und seine Denker und verurteilt die These, dass "jeder Glaube für das Heil ausreicht" (religiöser Indifferentismus).

Dreißig Jahre später wiederholte Pius IX. (1792/1878; Papst: 1846/1878) - nicht ohne zuvor liberalisierend gewirkt zu haben - dieselbe Verurteilung (Enzyklika vom 08.12.1864 *Quanta cura*; dieser war ein Syllabus (Zusammenfassung) der Irrtümer beigefügt, der berichtigt wurde).

Dritte Zahl: Leo XIII. (1810/1903; Papst: 1878/1903): Er leitete eine neue Phase ein. Er setzte sich für die Wiedervereinigung der Anglikaner mit Rom und der orthodoxen Kirchen ein; er drängte die Katholiken, die Französische Republik als Ergebnis der Aufklärung zu akzeptieren; er begründete formell den Sozialkatholizismus (*Rerum novarum* (1891)).

In der Enzyklika *Libertas praestantissimum* (20.06.1888)

(a) Er wiederholt die Verurteilungen seiner Vorgänger,

(b) sagt, dass die Kirche nicht gegen die Zugeständnisse an moderne Freiheiten ist, die die moderne Situation manchmal erfordert. "Viele sind der Meinung, dass sich die Kirche dem gegenwärtigen Zeitgeist anpassen muss (...).

(i) Es handelt sich um eine Stellungnahme, die Respekt verdient, wenn sie eine klug ausgewogene Sichtweise enthält. (...).

(ii) Anders verhält es sich jedoch bei den Dingen und Lehren, die das Ergebnis des Sittenverfalls und unwahrer Einsichten sind (...)"

J. Rivière: "Man sieht, dass die Kirche einem wohlverstandenen Liberalismus nicht feindlich gegenübersteht. Sie kann und will jedoch nicht akzeptieren, dass die 'Regel' der 'Ausnahme' geopfert wird". (A.c., 373).

A.2. Die Theologen.

Sie sind die Interpreten der päpstlichen Dokumente. Das lässt natürlich Raum für individuelle Unterschiede.

B. Philosophisch.

Das nennt man Argumentation aus der Vernunft heraus (natürliche, nicht durch übernatürliches Licht erleuchtete Vernunft, die Grundlage der Philosophie).

B.1.-- Philosophie der Freiheit.

Freiheit bedeutet unter anderem zweierlei:

(i) Handlungsfreiheit ("Ich kann jemanden töten"), das Merkmal des normalen Menschen (körperliche Freiheit);

(ii) die Entscheidungsfreiheit ("Darf ich ihn töten?"), die den gewissenhaften, "moralischen" oder "ethischen" Menschen kennzeichnet (ethische Freiheit = Zulässigkeit).

H.O. 138.

Mit anderen Worten: Ich kann frei sein, etwas physisch zu tun, aber ich kann nicht frei sein, es in meinem Gewissen zu tun.

Die Freiheit der (physischen) Fähigkeit wird durch physische Bedingungen begrenzt (z.B.: der andere ist stärker als ich, so dass ich ihn nicht töten kann); die Freiheit der (moralischen) Erlaubnis wird durch ein Gewissen höherer Ordnung ethischer Natur begrenzt. Ich darf z.B. meinen Mitmenschen nicht töten, es sei denn, es handelt sich um eine rechtmäßige (moralisch vertretbare) Selbstverteidigung.

“Es besteht kein Zweifel: Der Mensch ist so beschaffen, dass er die körperliche Fähigkeit besitzt, sich der moralischen Ordnung zu entziehen (‘son devoir’). Wenn er sich jedoch dazu entschließt, ist dies ein Missbrauch seiner eigenen Freiheit (*Anmerkung*: seiner körperlichen Fähigkeiten). So etwas kann unmöglich als ‘Recht’ im wirklich ethischen Sinne des Wortes ‘Recht’ bezeichnet werden”. (A.c., 374).

Richtig” bedeutet hier - mit anderen Worten - “falsches Recht”, Machtmissbrauch; - wie in der angelsächsischen Maxime “Right or wrong: my right” (“Richtig (im ethischen Sinne) oder falsch (idem): mein “Recht” (im rein physischen Sinne des Machtmissbrauchs).

Fazit: Während der “absolute” Liberalismus das Wort “Freiheit” eher vage verwendet, definiert die Kirchenscholastik es sehr klar, oder besser gesagt:

(i) Der “absolute” Liberalismus kennt im Grunde keine Grenze zwischen “vertretbarem” Gebrauch der Freiheit und dem, was seit einiger Zeit als “permissiver” (alle möglichen Arten von Handlungen erlaubender) Gebrauch der Freiheit bezeichnet wird. Dies ist seit 1926, dem Datum von Rivières Artikel, mehr als deutlich geworden. Die kirchliche Schule der Scholastik erkannte schon früh eine solche Begriffsverwirrung als eine der vielen Möglichkeiten, die dem “absoluten” Liberalismus innewohnen.

(ii) Der “absolute” Liberalismus wollte in erster Linie durch dick und dünn die Befreiung, die Emanzipation, die “Freiheit” (im modernen Sinne) aus dem erdrückenden Griff einer sich selbst erhaltenden “feudalen” (d.h. dekadent-feudalen) Kultur, die vom höheren Klerus, dem Adel und den Königshäusern beherrscht wurde, die als nutzlose “Oberschicht” auf dem Volk lastete und diese Situation meist mit einem falschen Christentum überdeckte.

H.O. 139.

B.2. - Pragmatisches Argument.

Mit C.S. Peirce (1839/1914) bezeichnen wir das, was Rivière dann als Argument vorbringt, nicht als “pragmatisch” (d.h. ziel- und ergebnisorientiert), sondern als “pragmatisch” (d.h. das, was eine Idee auf ihre Anwendbarkeit und ihre Konsequenzen prüft, wenn sie in die Praxis umgesetzt wird).

“Aus ‘allem, was wahr ist’, folgt logischerweise ‘alles, was wertvoll’ (‘gut’) ist. Das bedeutet, dass unwahre Lernsysteme notwendigerweise unheilig sind”. (A.c., 374). Steller fügt hinzu: “Unter diesem (effektiven) Gesichtspunkt bilden alle Wahrheiten ein kohärentes Ganzes (System). - Die effektiven Ergebnisse bestätigen, was die Vernunft erkennt, nämlich dass die Lernsysteme, die scheinbar zu den “spekulativsten” (scheinbar unpraktischsten) gehören, früher oder später Auswirkungen auf das Wohlbefinden haben.

Die katholische “These”, die allein “allem Wahren” Gerechtigkeit verleiht, erfüllt neben der Rolle einer rein logischen Wahrheit auch die einer scheinbaren sozialen Absicherung”. (Ebd.).

Mit anderen Worten: Das Anliegen der katholischen Scholastiker war nicht nur eine rein theoretische Erkenntnis, sondern zugleich das Gemeinwohl, dessen sich die “absoluten” Liberalen so sehr rühmten. Freilich in der Kirche, nicht in der liberalen Art.

In der Umgangssprache: “Worauf wird der ‘absolute’ Liberalismus effektiv hinauslaufen (gemessen an seinen ‘Auswirkungen’)? Welche Auswirkungen wird sie auf Dauer auf die ‘Interessen’ der Menschen haben?

B.3. - Dialektisches (eristisches) Argument.

Seit Zenon von Elea (-500/...), dem Schüler des Parmenides von Elea und Begründer des logischen Denkens, ist das “Du-gleich-als-Ich”-Argument in Gebrauch, von dem wir hier eine Anwendung haben.

(1) “Ich”.

Es liegt auf der Hand, dass die Kirche nicht ohne beides auskommen kann, ohne das Lehrsystem und die Treue zum Lehrsystem in der Praxis.

(2) “Weder du noch ich”.

Nach Riviere betrachtet man das praktische Verhalten der “laizistischen” Regierungen während des Ersten Weltkriegs (1914/1918). Die modernen Freiheiten (der Presse, der Meinungsfreiheit und viele andere) wurden beschnitten... im Namen eines “höheren” Gutes, des “Vaterlandes in Not”. Die hohe Idee des “Gemeinwohls” rechtfertigte die mitunter radikale Beschneidung der “modernen Freiheiten”, die plötzlich nicht mehr dem Zeitgeist entsprachen.

H.O. 140.

Dieses repressive Verhalten des laizistischen Staates ist auf rationaler Ebene ("absoluter" Liberalismus rühmt sich, "rational" zu handeln) nur dann zu rechtfertigen, wenn derselbe permissive laizistische Staat sich an ein Minimum an essentieller "Doktrin" hält (z.B. bezüglich der "höheren Interessen" des Volkes). Sowohl der Laienstaat als auch die Kirche" kommen also nicht ohne ein System der Lehre aus. - Ganz zu schweigen von der liberalen Doktrin selbst.

2.3.b.: Die Hypothese der kirchlichen Lehre.

a. - Anmerkung: Die kirchlich-scholastische Lehre ist mit der These (in der Umgangssprache: "Theorie", Ideensystem) nicht abgeschlossen. Ganz im Gegenteil! "Man würde der (kirchlichen) Lehre Unrecht tun, wenn man nur ihre These (Teil 1) kennen würde, ohne den zweiten Aspekt, die Hypothese, zu berücksichtigen: Die Hypothese fungiert nämlich als Ergänzung". (A.c., 374).

Mit anderen Worten: In den Begriffen der Logik und der Mengenlehre, wie in denen der klassischen Logik, wird eine Totalität in eine Dichotomie ('komplementärer Ring') unterteilt, - hier: These und Hypothese.

b. Während die These "in abstracto", im reinen, "ungebundenen" Denken verortet wurde, verortet die Hypothese dieselbe Lehre "in concreto", in der Praxis - unter anderem: im Mitgefühl, in der Debatte. Siehe oben H.O. 132. Dies entspricht der neoscholastischen Form des Pluralismus. Der Scholastiker kennt auf der Grundlage der sic-et-non-Methode (H.O. 109vv.) von Geburt an einen Pluralismus der Perspektiven (= Standpunkte).

In diesem Sinne vertritt er methodisch, in der Struktur seiner Methode selbst, einen "Perspektivismus" (Begriff, den P. Nietzsche (1844/1900) gab Autorität).

"Der der Kirche innewohnende Kult der Prinzipien, auch wenn sie von den Massen nicht gesucht werden, hindert sie nicht daran, die Augen für die zufälligen 'kontingenten' Bedingungen zu öffnen, unter denen ihre Anwendung steht". (A.c., 374).

H.O. 95 (96) hat uns bereits gelehrt, wie Platon die hohe Idee in den phänomenalen Daten verortet. Das System "These/Hypothese" ist reiner Platonismus.

Wir werden nun untersuchen, wie Rivière dies im Hinblick auf die modernen Freiheiten erreicht.

Die Frage des Modernismus.

J. Bricout, *Modernismus*, in: J. Bricout, *Dir., Dict. Prat. d. conn. relig.*, IV, Paris, 1926, 1052/1068, sagt: "Nicht nur bei den Katholiken entstand der Wunsch, die Religion mit den modernen Ideen in Einklang zu bringen. Bei Protestanten, Juden, sogar bei Islamisten und Buddhisten findet man analoge Tendenzen". (A.c., 1052).

H.O. 141.

Im engeren Sinne, d.h. was den spezifisch katholischen Modernismus oder die Anpassung an die moderne Kultur betrifft, versteht man unter Modernismus" den Modernismus (aggiornamento), wie man später sagen wird, der sich in katholischen Kreisen zwischen 1896 und 1910 vollzog. Es wäre besser, dies als "Krise der Moderne um die Jahrhundertwende" zu bezeichnen:

Die Hauptpersonen waren G. Tyrrell (1861/1909) in England und A. Loisy (1857/1940) in Frankreich, die beide von Rom verurteilt wurden. - In der Tat waren sie die Spitze eines Eisbergs, der in katholischen Kreisen vor allem seit der Säkularisierung (Laizisierung) der westlichen Kultur wuchs.

Der Ausbruch des "Progressismus" nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) beweist dies deutlich - die kirchlichen Autoritäten werfen den "Modernisten" (analog auch den "Progressisten") nicht vor, zu modernisieren, sondern den Glauben zu weit zu modernisieren. In scholastisch-rhetorischer Hinsicht bestimmt nicht die These die Hypothese (die Einfügung in die Praxis) (= Roms Position), sondern zumindest bei vielen Modernisten die Hypothese die These (das, was heute manchmal "Orthopraxie" genannt wird (ich adaptiere und transformiere diese Adaption in Theorie)).

Für den Modernismus der Jahrhundertwende standen Gestalten wie P. D. Schleiermacher (1768/1834), der Begründer der modernen Hermeneutik, und G. Fr. Hegel (1770/1831), der Begründer der modernen Dialektik, beide Führer des liberalen oder freidenkerischen Protestantismus, mit Aug. Sabatier (1839/1901), dem protestantischen Symbolisten (rein symbolische Auslegung der Dogmen), als Vorbilder. Was "Rom" natürlich nicht akzeptieren konnte. Dies war nicht nur der Weg zu einer "Protestantisierung" des katholischen Glaubens, sondern auch der Weg zu einer freidenkerischen Protestantisierung desselben. So lief der katholische Modernismus in seiner scharfen Form auf einen liberalen Katholizismus hinaus (H.O. 135).

Das neoscholastische "aggiornamento".

Modernismus bzw. Progressismus und (Neo)Scholastik werden als Gegensätze betrachtet. Was zum Teil auch stimmt. Und doch: Die "Hypothese", die der neoscholastische Gedanke der These aufstellt, zeigt, dass dieser Gegensatz nur partiell ist.

(i) Die kirchlichen Autoritäten verhandelten und schlossen trotz ihrer prinzipiellen Festigkeit (These) Verträge mit den laizistischen Staaten (auch in Form eines "Konkordats", d.h. eines Abkommens zwischen dem Papst und einer Regierung über die Religion), in denen die Freiheit der Religionsausübung (natürlich eine der modernen Freiheiten) vorherrschte.

H.O. 142.

Dies nicht nur in "heterodoxen" (nichtkatholischen) Gesellschaften, in denen die Anerkennung der Kirche einen relativen "Fortschritt" darstellte, sondern auch in Ländern, in denen der Katholizismus eine alte Tradition war (z. B. Frankreich). -- wo die Assimilierung von Protestantismus und "Synagoge" (jüdischer Gottesdienst) als "Rückschritt" interpretiert werden könnte.

(ii) In den laizisierten Staaten gibt es mitunter noch Fürsten und Regierungschefs (Prinzen), die offen als Katholiken geführt werden. Wegen "Rom", das - so die These - so streng geradlinig ist, konnten diese Katholiken nie daran gehindert werden, für eine Verfassung oder eine ordentliche Gesetzgebung zu stimmen, die liberal, laizistisch und säkularisierend war. Keiner von ihnen wurde von diesem Rom "zur Rechenschaft gezogen", im Gegenteil, sie wurden zusammen mit den Bischöfen dieses Landes dazu gebracht, einen Treueeid auf eine ... liberale Verfassung zu leisten.

(iii) Dort, wo die Kirche selbst die öffentliche Macht innehatte, verteidigte sie auch gegen die Leidenschaften des Volkes, z. B. die Juden, und sicherte ihnen, vorbehaltlich einiger leichter Verpflichtungen, die Freiheit der Religionsausübung zu.

Entscheidung: "Anpassung" hat es in den Tatsachen (in den Phänomenen, in der platonischen Sprache) sicherlich gegeben. Nicht nur aus politischem Kalkül des Vatikans (das noch kein Fehlverhalten beinhaltet). "Diese Tatsachen", sagt Rivière, a.c., 375) - als eine Interpretation der katholischen Lehre selbst gelten".

"Die Kirche", sagt Leo XIII. (Enc. Libertas), "gewährt (im Prinzip, als These) nur dem 'Recht', was wirklich moralisch gültig ist. Sie wendet sich jedoch nicht gegen die Nachsicht, mit der eine Regierung ihrer Meinung nach gegen bestimmte Dinge vorgehen darf, die der Wahrheit und dem Gesetz widersprechen, um ein größeres Übel zu vermeiden oder ein größeres Gut zu erreichen oder zu bewahren". (A.c., 375).

Dieses höhere Gut - wir haben es dem Text entnommen - besteht darin, "diese Erde für alle lebenswert zu machen oder zu erhalten". Dies ist ein ausgeklügeltes Modell der (neo)-scholastischen Philosophie. Wir denken, dass dies auch heute noch eine gültige Denkweise ist.

H.O. 143.1.

Nachwort.

Eine zweifache Bemerkung kann das Vorangegangene ergänzen.

(1) Der “*thetische*” (*theoretische, abstrakt-ideative*) Aspekt.

Auffällig ist aus platonisierender Sicht, dass Rivière immer wieder auf die modernen Freiheiten als eine in unserer westeuropäischen Kulturgeschichte auftauchende Gottesidee (H.O. 58; 91) hinweist, die z.B. im “absoluten” Liberalismus in unserer irdischen Welt eher als Karikatur (H.O. 77 (lach); 91) erscheint.

Sein erster Gedankenreflex ist immer noch “verurteilend” (H.O. 136v.), der markante Kirchenreflex. Er selbst stellt jedoch fest, dass die Kirche einen wohlverstandenen Liberalismus akzeptieren kann (H.O. 137): Das “Wohlverstandene” daran ist die Gottesidee.

(2) Der “*hypothetische*” (*praktische, situative*) Aspekt.

Es gibt drei Möglichkeiten, das System These/Hypothese zu interpretieren.

(1) Der Fall.

Wo die theoretische Ethik (Moralphilosophie) die These ist, ist die Kasuistik die Hypothese. Das Wort kommt von “casus conscientiae” (konkreter Gewissensfall). So ist die Rechtswissenschaft die These und die konkrete Rechtswissenschaft (Jurisprudenz) die Hypothese, und die Medizinwissenschaft ist die These und die Therapeutik die Hypothese. Sie sind komplementär.

(2).1. Die Situation der Ethik.

Situative Moral ist eine Form der Kasuistik. Unter dem Einfluß des Existentialismus, der in seiner extremen Form jede Idee (Begriff, universale) leugnet (Nominalismus), sagt der (extreme) Situationsmoralist, daß der moralische Wert einer Handlung an der augenblicklichen (momentanen) - innerlich-subjektiven und äußeren - Situation (= die Gesamtheit der Umstände), in ihrer Einzigartigkeit und Differenz zu allen anderen Situationen zu messen ist (Differentialismus: H.O. 3; 123). - Universelle Ideen, Ideale und Werte, die für alle Menschen gelten, gibt es also nicht.

(2).2. Die kontextbezogene Ethik.

Der Kontext (d.h. die Gesamtheit der Umstände) einer Handlung bestimmt ihren gewissenhaften Charakter”, so die kontextualistische Behauptung. Doch der Kontextualist steht im Gegensatz zum (existenzialistischen) Situationisten: In jedem Kontext, der sich von allen anderen Fällen des Bewusstseins unterscheidet, ist mehr vorhanden: Es gibt eine Richtung, die über ihn hinausreicht. Hier ist ein Minimum an Idee vorhanden: hier wird die These nicht völlig von der Hypothese (in der Sprache der Scholastiker) aufgefressen.

H.O. 143.2. 6.-- *Moderne Scholastik* (131/143).

(H) *die spanischen Scholastiker*, (131): P. Suarez: systematische Ontologie; - seine Idee der "Volkssouveränität".

(1) *Angewandtes Modell vs. neoscholastische Argumentation* (131/143).

a. - Grundlage ist die der Rhetorik entnommene Dualität "These/Hypothese" (= Theorie/Praxis; reine Idee/phänomenale Manifestation der Idee).

b. Anwendung: Wie bewertet die vatikanische Philosophie (= Neo-Scholastik) die "modernen Freiheiten" (// Menschenrechte)? -- Die Antwort ist zweifach.

2.1. Allgemeiner Begriff der "modernen Freiheiten" (133/135) -- Unterscheidung zwischen konfessionellem Staat und Gesetzgebung (Ancien Régime) und konfessionsfreiem Staat und Gesetzgebung (Laienstaat) (133/134) -- Säkularisierung von Staat und Gesetzgebung (134v.: Fr. Revolution) -- Menschenrechte (135).

2.2. Liberalismus (135v.)-- Die Idee der "Freiheit" (135)-- Perspektive des agnostischen (skeptischen, "absoluten") Liberalismus (135v.): alle Meinungen sind für den Laienstaat gleichwertig;-- Perspektive des kirchlichen Denkens (136): nicht - alle Meinungen sind, objektiv betrachtet, gleichwertig.

2.3.a. Die These der kirchlichen Lehre (136/140).

Dies ist die reine Idee der Kirche.

A. Theologisch (136v.)-- **1.** Das Lehramt: Verurteilungen - Veränderungen seit Leo XIII. (die Kirche ist einem wohlverstandenen Liberalismus nicht feindlich gesinnt (136v.)) - **2.** Die Theologen (als Interpreten;137).

B. Philosophisch (137/140),-- **1.** Philosophie der Freiheit (siehe H.O. 135; Physische und ethische Freiheit (may / may); - begründbare und erlaubte Freiheit (138).-
-

2. Pragmatisches Argument (= Idee, einmal in die Praxis umgesetzt; der Zusammenhang zwischen wahr und gut (wertvoll) (139).

3. Dialektisches (eristisches) Argument: weder du (Laienstaat) noch ich (Kirche) können auf ein Lehrsystem verzichten, das die modernen Freiheiten beschneidet; oder: weder du, Laienstaat, noch ich, Kirche, sind frei von Werten (139 ff.);-- dies wird auch "argumentum ad hominem" genannt.

Anmerkung: Dies war eine Anwendung von H.O. 112/114 (vier Headkentr.)

2.3.b. Die Hypothese der kirchlichen Lehre (140/143).

Dies ist die These als Arbeitshypothese im praktisch-konkreten Leben. Pluralismus (= Perspektivismus), neuscholastisch konzipiert (140) - Die Frage der Moderne: Wie kann man Religion(en) mit den Ideen und der Gesellschaft der Moderne vereinbar machen? (140v.)-- Aktueller Progressismus (140), verglichen mit dem liberalen Protestantismus; (141)-- Neoscholastisches Aggiornamento. die Fakten (Verhandlungen, Verträge;-- Handlungsfreiheit der Gläubigen; -- positive Verteidigung der Freiheit der/des Ungläubigen (141/142)).

Nachwort (143) -- Moderne Freiheitsrechte als Gottesidee -- Situationsethik -- Kontextuelle Ethik -- Kasuistik.

H.O. 144.

II. Die Haupttypen des modernen und zeitgenössischen Rationalismus (1450 bis heute).-

Einleitung: Als Ausgangspunkt haben wir *M. Milner/A. Halder, Herders Kleines philosophisches Wörterbuch*, Basel, 1959-2, 141/143, der zwischen einem allgemeinen und einem speziellen Rationalismus unterscheidet.

1. Allgemeiner Rationalismus.

a. Zunächst einmal zitieren wir drei berühmte charakteristische Aussagen.

(i) Aristoteles (H.O. 8) sagt vom Menschen, wie er ihn sich vorstellt, dass er “zoön logon echon” (ein lebendiges Wesen, das Geist (“logos”) besitzt) ist;

(ii) Thomas von Aquin (H.O. 106) sagt, dass der Mensch “tierische Vernunft” ist (ein Lebewesen, das “ratio” (Geist) besitzt),

(iii) G.Fr.W. Hegel (1770/1831) sagt, dass “alles Menschliche dadurch und dadurch allein menschlich ist, dass es durch das Denken bewirkt wird”.

Diese antiken, mittelalterlichen und modernen Aussagen weisen auf eine feste Tradition hin.

b. Was ist nun das gemeinsame Merkmal dieser drei Arten von “Rationalismus”?

(i) der Mensch selbst (menschlicher Rationalismus), die Welt (das Universum; kosmologischer Rationalismus) und sogar die Gottheit (theologischer Rationalismus) sowie die Beziehungen zwischen diesen drei Wirklichkeitssphären (ontologischer Rationalismus; vgl. H.O. 128), - all dies ist entweder Geist (Vernunft und Verstand) oder Wissen und Denken (intelligibel, “rational”), d.h. einem rationalen Zugang zugänglich.

(ii) Ganz konkret, wie H.O. 128 in seinem Mittelalter sagt, sind verständliches (begriffliches) Denken und Wissen zentral. In diesem Sinne ist jeder traditionelle Rationalismus essentialistisch. Zumindest die drei oben genannten Haupttypen. Vgl. H.O. 10/12 (“Form des Seins”). Das bedeutet, dass der Verstand (nous, intellectus) aus Sinnesdaten (Wahrnehmungsphänomenen (aisthèsis, sensatio)) frei (= Abstraktion, Vorstellung) einen Begriff bzw. eine Idee vorbereitet, mit dem die Vernunft (dianoia, ratio, der diskursive Aspekt des Verstandes) argumentativ arbeiten kann, so dass universelle Aussagen möglich sind. So unter anderem auch ontologische Aussagen.

Müller/Halder stellen fest, dass auch in den Gegenbewegungen (Irrationalismen aller Art) der Rationalismus als Hauptkraft vorherrscht. Das ist nicht verwunderlich: Man kann den Geist nur mit dem Geist aufheben.

H.O. 145.

2. Moderner/ aktueller Rationalismus.

Mit dem Spätmittelalter entsteht eine neue, angreifende Form des 'Rationalismus', die wir mit *G. und I. Schweikle, Metzler Literaturlexikon*, Stuttgart, 1984, 29/31 (*Aufklärung*) charakterisieren können.

(1) Der moderne Rationalismus durchdringt alle Lebensbereiche. Dieser Typus setzt sich im Laufe des XVII. und vor allem des XVIII. Jahrhunderts durch, wurde aber bereits in der Übergangszeit davor vorbereitet. Sie befindet sich in Westeuropa und unmittelbar im gesamten Westen mit seiner so genannten "westlichen Zivilisation".

(2) Sie führt in den Säkularisierungsprozess ein, der der modernen Welt innewohnt. Siehe oben H.O. 133/135.

(3) Der Name Rationalismus wird dieser Bewegung gegeben, weil sie von einem Optimismus bezüglich des "Geistes" (der Vernunft) getragen wird.

a. Der Mensch als "rationales" Wesen kann logisch denken (reiner Rationalismus) und/oder Sinneserfahrungen sammeln (empirischer Rationalismus). Dieses "rationale" (reine und/oder empirische) Eindringen in den Menschen selbst (rationale Humanwissenschaft) oder in die Natur (rationale Naturwissenschaft) oder in die Religion (rationale Religionswissenschaft) ist fortschrittlich (Fortschrittsglaube).

b. Dieser rationale Fortschritt wird es ermöglichen, alle Probleme des (modernen) Menschen - wirtschaftliche, soziale, politische, künstlerische, philosophische, theologische Fragen - rational ("aufgeklärt") und nicht mehr mit den veralteten, überholten Methoden der Vergangenheit zu lösen (Problemlösungswille).

(4) Die Bezeichnung "Aufklärung" (Lumières) - ein Begriff, der die Lichtmetapher verwendet - stammt aus dem Bereich der Bildung am Ende des 18. Jahrhunderts. Die Bildung sollte von nun an eine Bildung des Geistes (der Vernunft) sein.

Dies im Gegensatz zu früheren Epochen, insbesondere dem "dunklen" (obskurantistischen) Mittelalter (H.O. 108). In der Tat blickt der aufgeklärte Geist mit Verachtung auf alle früheren, prärationalen Kulturstufen herab (insbesondere auf die irrationale "Zwischenzeit" (Mittelalter)), vor allem was die Bildung betrifft.

Dieser pädagogische Name wurde mit der Zeit zum Namen der gesamten "rationalen" kulturellen Bewegung.

H.O. 146.

Auch der allgemeine Rationalismus stellte auf seine Weise die geistige Bildung in den Mittelpunkt. Aber der säkularisierende Rationalismus tat dies auf eine Art und Weise, die er "autonom" nannte.

I. Kant (1724/1804), Leitfigur der deutschen Aufklärung und zugleich Aufklärungskritiker, hat dies trefflich charakterisiert: "Aufklärung ist das Herausarbeiten des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Minderwertigkeit. Inkompetenz ist die Unfähigkeit, den eigenen Verstand ohne die Anleitung der Mitmenschen zu gebrauchen". (*Kant, in: Berliner Monatsschrift, 1783*). Vgl. H.O. 134.

"Autonom" setzt also u.a. voraus, daß die Kirche (aufgeteilt in konfessionelle Kirchen (Kath., Prot., Angl.,-- Orthod.)) ihre Autoritäts- und Machtposition (negativ) verliert,-- mit ihrer scholastischen Philosophie (H.O. 121/122;126),-- die den Antiklerikalismus einschließt.

Positiv gesehen beinhaltet "autonom" die Idee des "Naturrechts", nicht nur im antikmittelalterlichen Sinne (der in der gottgegebenen "Natur" des Menschen liegt), sondern im emanzipatorischen Sinne: Die menschliche Natur ist so beschaffen, dass das Individuum für sich selbst verantwortlich ("frei") ist, o.auch, dass das Volk (H.O. 136; 131 (Suarez)) autonom, für sich selbst verantwortlich ("frei") ist, u.a. gegen jede "feudale" Staatsform (Volkssouveränität).

Letztere fand ihren Ausdruck in den Rechtstheorien von *N. Machiavelli* (1467/1527: *Il principe*), - *J. Althusius* (1557/1636), *H. Grotius* (1583/1645: *De iure belli at pacis* (1625)), *S. von Pufendorf* (1632/1694).

Zur "Autonomie" gehört schließlich, dass sich der mündige Mensch von der Theologie und sogar von der Ontologie ("Metaphysik") frei macht, insofern diese Bindungen, Ordnungen formulieren, an die der Mensch als Individuum und als Kollektiv "gebunden" wäre.

Daraus ergibt sich die Krise der Entsakralisierung und der Metaphysik. In diesem Sinne weist die "autonome" Bildungs- und Kulturrevolution eine deutliche nominalistische Tendenz auf (H.O. 1/7; insb. 5vv.),-ohne freilich immer in einen radikalen Nominalismus zu verfallen.

Es gibt nicht nur eine Laizierung (der Klerus wird durch die Laien ersetzt); es gibt eindeutig eine Tendenz zur Entsakralisierung (das Wesen der Natur, des Menschen usw. wird ohne Grundlage in der Gottheit (und ihren Ideen) artikuliert, was im Angriff auf Materialismus und Atheismus sehr deutlich wird). Die Autonomie hat von Anfang an etwas Nihilistisches".

H.O. 147

II.A.: Die Ansätze der Jahrhundertmitte. (147/160)

E. Goreth, *Einführung in die Philosophie der Neuzeit (I: Rationalismus / Empirismus : Aufklärung)*, Freiburg, 1972, 11, sagt, dass vor dem Rationalismus im modernen Sinne eine lange Übergangszeit liegt, deren "Vorlauf tief ins Mittelalter hineinreicht".

II.A.(1). Vom Solidarismus zum Liberalismus.

G. Dumézil (1898/1986), *Mythe et épopée (L'idéologie des trois fonctions des peuples indo-européens)*, Paris, 1968, sagt, dass bereits vor Alfred dem Großen (1075/1100) der "Beterstand" (Klerus, Mönchsorden), der "Kriegerstand" (Heerführer (Ritter)) und der "Arbeiterstand" die dreifache - typisch indoeuropäische - Sozialstruktur bildeten. Es ist diese letzte Klasse, die uns hier interessiert.

O. Brunner, *Bürger und Bourgeois*, in: *Wort und Wahrheit VIII* (1953): Juni, 419/426, sagt, dass - anders als die typische antike Stadt ('poli', 'civitas') und die orientalische Stadt - im XI. Jahrhundert in Westeuropa, zwischen Seine und Rhein und in Nord- und Mittelitalien (Lombardei, Toskana), das Bürgertum und die bürgerliche Stadt entstanden sind.

Jean Gimpel, *La révolution industrielle du Moyen Âge*, Paris, 1975, stellt fest, dass die "große" Industrielle Revolution, deren Ursprung in England und im XVIII. Jahrhundert vermutet wird, in Wirklichkeit bereits im Mittelalter und zweifellos in Westeuropa ihren Anfang nahm.

"Vom XI. bis zum XIII. Jahrhundert erlebte Westeuropa eine Periode intensiver technologischer Aktivität. Es ist eine der fruchtbarsten Perioden der Geschichte, was Erfindungen angeht. Diese Periode hätte eigentlich als "erste industrielle Revolution" bezeichnet werden müssen, wenn nicht die englische industrielle Revolution des 18. und 19. Also Gimpel. Was J. Rosmorduc, *De Thales à Einstein (Histoire de la physique et de la chimie)*, Paris / Montréal, 1979, 19s. (auch: 31), befürwortet.

Es entsteht sofort eine neue Art des Denkens.

W. Sombart (1863/1941), *Der moderne Kapitalismus*, München, 1902/1908, sah bereits den Mentalitätswandel in diesem wirtschaftlich-sozialen Phänomen. In seiner Beschreibung der wirtschaftlichen Entwicklung der europäischen Völker vom Mittelalter bis zur Gegenwart unterscheidet Sombart vier Phasen:

H.O. 148.

- (1) Getrennte Wirtschaft,
- (2) Handwerk (Kunsth Handwerk),
- (3) Progressiver Kapitalismus,
- (4) **Der** schwindende Kapitalismus.

Sombart hebt die Psychologie des Übergangs vom Handwerker zum Kapitalisten hervor:

a. Der Handwerker arbeitet, um das Nötigste zu erwerben; Gewinnstreben kommt für ihn überhaupt nicht in Frage;

b. aber im Mittelalter taucht die Figur des “kapitalistischen Kaufmanns” oder (wie L.B. Alberti ihn malte) auf. In der neuen wirtschaftlichen Phase, die bereits am Ende des Mittelalters in den italienischen und deutschen Städten aufblühte, war der kapitalistische Kaufmann die zentrale Figur. Nun, diese Art von Wirtschaft wird die moderne Kultur bestimmen. Unmittelbar wird die Gewinnmaximierung zum “Geist” des modernen Lebens.

J. Van Houtte, Wirtschaftsgeschichte, 1938, 103, schreibt: “Während des Mittelalters hatte das sozioökonomische Denken (....) größtenteils einen kollektiven (vgl. H.O. 83: Solidarismus) Charakter (...). Vertreter eines recht fortgeschrittenen Industriekapitalismus, wie die flämischen und italienischen Tuchmacher, dachten dagegen schon viel egozentrischer und individueller (...). Dieser Wandel (...) wurde durch den Durchbruch der Renaissance und des Humanismus beschleunigt”.

Th. Suranyi-Unger, Wirtschaftsphilosophie des 20. Jahrhunderts, Stuttgart, 1967, 27, charakterisiert den Wandel wie folgt: “Abgesehen von der wichtigen Rolle, die der merkantile Kapitalismus spielt, basiert die Kultur der Renaissance auf dem Prinzip der handwerklichen Produktion, das aus dem Mittelalter übernommen und nun verabsolutiert wurde. Daraus entwickelte sich der bürgerliche Geist des ‘homo faber’ (des Handwerkers): “Was ich mit der Geschicklichkeit meiner Hände und der Einsicht meines Verstandes zu machen weiß, kann ich beherrschen” (...).

(i) das Leistungsprinzip, **(ii)** das Streben nach Fortschritt, **(iii)** die individualistische Mitbestimmung verändern den stagnierenden Charakter der mittelalterlichen Wirtschaft. Soweit bekannt, sind Handelshäuser und Zünfte von erheblicher Bedeutung mit ihrer Geldwirtschaft über den gesamten Globus verteilt.

Die Bauern, angeregt durch das Beispiel der freien städtischen Bourgeoisie, streben nach größerer Unabhängigkeit”.

Entscheidung: Wie so mancher Historiker feststellt, prägt die wirtschaftlich-soziale Entwicklung das Denken.

H.O. 149.

II.A.(2) - Der Terminismus des Wilhelm von Ockham (1295/1350).

E. Coreth, Einf., I, 11, sagt, zu den Ansätzen des modernen Rationalismus gehöre der Nominalismus (H.O. 1/7), wie er unter dem Namen "via moderna" (H.O. 129) vor allem am Ende der mittelalterlichen Philosophie, in ihrem Niedergang, entstanden sei.

1. die Bezeichnung "Nominalismus".

R. Poirier, Préface, in: *J. Largeault, Enquête sur le nominalisme*, Paris / Louvain, 1971, v/vi, gibt uns - semasiologisch (d.h. inhaltlich) - den begrifflichen Inhalt des Begriffs "Nominalismus".

(a) Erkenntnistheoretisch.

Nominalismus" bedeutet in erster Linie eine Theorie des Wissens. Unsere Begriffe (bzw. Ideen) sind nicht die Repräsentation des "Wesens" (der Seinsform) der realen Dinge, sondern nur Namen, Zeichen, "Begriffe" (termini), die nur ein Produkt unseres Verstandes sind und vorerst nichts anderes bedeuten als einen Verweis (denotativ,-- mit vager Konnotation) auf reale Daten. In unserem Denken über die Wirklichkeit treten die "Begriffe" (Termini) an die Stelle der realen Daten ("Sie stehen für Dinge"), - nichts weiter.

Es ist anzumerken, dass der Nominalismus von Occam "Terminismus" genannt wird, weil er das Wort "terminus" (vv.: termini) so oft verwendet, Wenn ich "Schönheit" sage, bleibt dies für die meisten Menschen vage (konnotativ, nach dem begrifflichen Inhalt), aber der Begriff "Schönheit" bezieht sich (denotativ, nach der begrifflichen Reichweite, d.h. auf die Dinge, die mit diesem "Begriff" bezeichnet werden) auf "alles, was schön ist", - z.B. dieses schöne Mädchen (H.O. 2).

(b) Ontologisch.

Aber, wie schon bei Protagoras von Abdera (H.O. 1; 3/7), dem großen Sophisten und Humanisten, auch bei William von Occam: eine ganze Lehre von der Wirklichkeit (Ontologie) begleitet diese Lehre vom Wissen. Poirier zählt einige ihrer Hauptmerkmale auf: das Primat des Singulären und seiner unmittelbaren Erkenntnis, das Primat der Erfahrung (Beobachtung, empirisches Verhalten),-- die Eliminierung "nutzloser" Entitäten wie abstrakter Begriffe und Ideen, die Eliminierung von Vermittlern zwischen Gott und Mensch,-- die Betonung der radikalen Überhöhung ("Transzendenz"; H. O. 57) Gottes, -- die Eliminierung der "Transzendenz" Gottes.O. 57) Gottes,-in Gott selbst das Zusammentreffen von Geist (Vernunft/Intellekt) und Wille (Voluntarismus),--ein wohlverstandenes Recht auf "freie" Untersuchung auf der Grundlage individueller Erfahrung,--Individualismus in der wirtschaftlichen (H.O. 148) und politischen Sphäre,- -die Autonomie (H.O. 146) der Macht des Laien.--. Mit anderen Worten: der aufkommende Liberalismus.

H.O. 150.

(c) Kulturgeschichtlich.

Poirier fügt hinzu, dass alle diese Darstellungen, auch wenn sie nicht in einem strikten logischen Zusammenhang stehen, dennoch Ausdruck (Projektion) einer Lebensweise sind, die sehr wohl miteinander verbunden ist. -- Dies impliziert, dass Occams Lebensgefühl, das sich um seinen Terminismus dreht, Ausdruck eines Zeitgeistes ist (H.O. 123 / 125: Neue Philosophie; Historismus).

A. Weber, *Hist. d. l. philos. européenne*, Paris, 1914-8, 234, sagt: "Wilhelm von Ockham war in sich selbst so überzeugt, dass er es gut mit der Kirche meinte. Aber sein Nominalismus ist - wie alle Philosophie - im Grunde der Spiegel, in dem sich das Hauptanliegen seiner Zeit spiegelt, nämlich das Joch des christlichen Roms abzuschütteln, das große Anliegen "all dessen, was in der Macht der Laien stand": die Staaten und Nationen, die geistige Bildung, die Künste und Wissenschaften, die Philosophie.

Sobald der Nominalismus wieder auftaucht, kommt es zur ersten Entwicklung des nationalen Lebens und der modernen Sprachen, die sich der Einheit widersetzen, die Rom als Erbe der Tradition der römischen Kaiser Europa auferlegt hatte.

Unter der Maske einer tiefen Verbundenheit mit der Kirche und einer extremen Frömmigkeit verbarg der Nominalismus in Wirklichkeit eine Vielzahl von Tendenzen, die dem Katholizismus feindlich gegenüberstanden".

Entscheidung: Occam hat kein System, sondern eine Erkenntnistheorie ausgearbeitet. Aber diese Erkenntnistheorie war die Zusammenfassung, die Aggregation der Beziehungen der Zeit. Daher seine enorme Bedeutung.

2 - Occams Konzeptualismus.

Als Begriff aus der mittelalterlichen Philosophie bedeutet er Folgendes. Unsere Begriffe (lat.: conceptus) sind eine Art "Realität", d.h. in unserem Geist (nicht außerhalb davon) existiert z.B. von einer Anzahl schöner Mädchen, die singulär existieren, eine allgemeine Vorstellung (conceptus), nach der wir entscheiden, ob ein bestimmtes Mädchen schön ist oder nicht. Allgemeine Begriffe existieren mit anderen Worten nicht als platonische Ideen an sich (H.O. 42/46: Idee).

H.O. 151.

Sie sind auch keine bloßen Worte (“Namen”). In diesem Sinne unterscheidet sich der Konzeptualismus natürlich vom reinen Nominalismus.

Das edle Joch (H.O. 8), Kernstück allen begrifflichen Realismus (abstrakt oder ideativ), fällt in der Tat weg: die universellen Begriffe (‘universalia’):

(i) sind nicht die - eindeutige - Repräsentation von realen Wesen oder von Aspekten realer Wesen (die *similia similibus*, Kern des edlen Jochs, fällt weg) - das wäre begrifflicher Realismus -;

(ii) Nein: Die universellen Begriffe “bedeuten” lediglich, d.h. sie stehen als Zeichen an der Stelle der tatsächlichen Daten - im Denken (Zeichen des Denkens) und in der Sprache (Zeichen der Sprache: Sprache und Schrift). -- Die Zeichentheorie, Semiotik (Peirce), Semiologie (de Saussure) ist vorherrschend.

Nominalistisch-terministisches Konzept der Wissenschaft.

Welchen objektiven Wert haben dann unser (tägliches) Wissen und unsere Wissenschaft (einschließlich Philosophie und theologische Wissenschaft)? “Damit Wissenschaft Wirklichkeit bedeutet, ist es nicht notwendig, dass die ‘extrema propositionis’ (die Hauptbestandteile eines ‘Satzes’ oder Urteils, einer Aussage), d.h. das Subjekt und/oder die Aussage, Wirklichkeiten (‘realia’) sind. Es reicht aus, dass Subjekt und Prädikat ‘supponant pro realibus’ sind, Substitute von Realitäten”. (J. Largeault, o.c., 35; Occams Worte selbst aus seinem *Sent. I, dist. 30, q. 1, x*). Mit anderen Worten: Die Begriffe beziehen sich (denotativ) auf reale, singuläre Daten als deren Substitute.

Kritik - Ch. Lahr, *Logique*, Paris, 1933-27, 670, kritisch: die Widerlegung des Konzeptualismus liegt in der Überlegung, dass, wenn unsere Begriffe keinen Repräsentationswert haben, sie dann auch keinen Bedeutungswert haben. Denn unsere Darstellungen haben an sich keinen wirklichen Wert, solange sie nicht - im übertragenen Sinne - anhand der tatsächlichen Daten geprüft werden.

Mit anderen Worten: Es muss etwas wirklich Universelles in den realen Daten geben, das dem Universellen in unserem Geist entspricht (die Einheit, das edle Joch). Ansonsten ist unsere Begriffswelt eine rein psychische Realität ohne objektiven Wert.

Anmerkung: P. Foulquie, *L’existentialisme*, Paris, 1951-6, 18/26, spricht von “konzeptualistischem Essentialismus” (mit Aristoteles, Thomas v. Aquin, moderner Wissenschaft (Francis Bacon, Descartes), traditioneller Laienmoral als Beispiel). In diesem Sinne sollte sie eher vermieden werden.

H.O. 152.

Die Kritik.

a. R. Jolivet, *Les sources de l'idealisme*, Paris, 1936, 24/30 (*L'epirisme occamien*), stellt fest, dass Ockham das einführt, was er mit einem französischen Begriff "chosisme" nennt. Chose" bedeutet hier eine an sich bestehende Sache, die ihrer Natur nach einzigartig ist. Tatsächliches" bedeutet in Occams Sprachgebrauch immer "etwas an sich Existierendes (Singular)". Es ist dieser enge ontologische Begriff des 'reale' (an sich existierende Sache), der es Occam unmöglich macht, an etwas anderes zu denken als das, was tatsächlich existiert.

Daraus ergibt sich eine Form des Differentialismus (H.O. 31): Die "realia", die (singulär) existierenden "Dinge", unterscheiden sich in einem solchen Maße voneinander, dass sie keiner wesentlichen Ähnlichkeit zugänglich sind. Die gesamte Wirklichkeit wird so zu einer "Staubwolke von getrennten realen Dingen, deren Zusammenhang unbegreiflich bleibt" (a.a.O., 29),--"eine Wolke von Phänomenen, ein diskontinuierliches Universum von koexistierenden Dingen" (a.a.O., 32).

Mit anderen Worten, die Analogie verschwindet (H.O. 12v.).-- Auch das singuläre (individuelle) Ding ist nach Occam nur eine Menge von Eigenschaften und Phänomenen, die synchron und diachron eine mehr oder weniger lose Kohärenz aufweisen: es ist unsere Vorstellung, die seine "Einheit" überhaupt erst konstituiert (o.c., 27). Seine Einheit und Kohärenz liegen im "bezeichnenden" (bezeichneten) Subjekt und nicht im Objekt selbst.

b. R. Jolivet, o.c., 30/35 (*La science du singulier*), wirft Ockham Subjektivismus vor ("Immanenzphilosophie", wobei der Begriff "Immanenz" das innere Wesen des Subjekts bezeichnet).

Ockham erkennt zwei Arten von Zeichen an:

a. die natürlichen Zeichen (z. B. das Ertönen von Lachen deutet auf das Lachen selbst hin; eine aufsteigende Rauchwolke deutet auf ein Feuer hin);

b. Die willkürlichen Zeichen (also die Wörter, mit denen wir die von ihnen gemeinten Dinge "bezeichnen" (mit einem Sprachzeichen versehen)).

Nun, das Universelle ist nur ein Zeichen, das auf etwas hinweist, das sich radikal von diesem Zeichen unterscheidet, und zwar in einer grob zusammenfassenden Weise.

Der Gegenstand unseres Wissens, unserer Wissenschaft, sind in erster Linie nicht die Dinge (les choses), die an sich existieren, sondern die Gedanken selbst, in unserem Bewusstsein. Was wir wissen, ist das Mentale, nicht die Daten, die außerhalb unseres Bewusstseins existieren. Der moderne Subjektivismus ist geboren.

H.O. 153.

Anmerkung: Es wird verwiesen auf *F. Cromphout, Narzissmus als soziales Phänomen*, in: *Streven* 1982: Okt., 29/36 (zu *Chr. Lasch, The Culture of Narcissism*, London, 1980,-- 'Narzissmus' wird hier verstanden als imaginärer Traum von Allmacht (in einem mehr oder weniger freudschen Sinne)); *Leo Loewenthal, Goethe und die falsche Subjektivität*, in: *Streven* 1982: Dec., 250/259 (bezieht sich hier auf den Kult der Introversion).

Dass der philosophische Subjektivismus auch heute noch relevant sein kann, beweist *Herman De Coninck, Uren van admireerd : Leo Apostel*, in: *Humo* Nr 2247 (29.09.1981, 50/53. Leo Apostel (1925/1995) war ein international renommierter Erkenntnistheoretiker. Hier ist, was Leo Apostel in dem Interview sagt:

“Philosophie ist fast religiös, sie ist die Sehnsucht nach der Einheit von allem. Daran arbeite ich immer noch... Damals hatte ich eine Phase, in der ich dachte: Wenn es Gott nicht gibt, existiert dann die Welt, existiere ich? Ist das nicht alles ein Traum?

Vida es sueno. Wenn man das wirklich existenziell begreift, ist das eine schreckliche Erfahrung, vor allem für einen Jungen in einem nicht allzu kultivierten Umfeld. Was mich gerettet hat, war, glaube ich, dass ich mich getraut habe, es auszusprechen - ich konnte den Tisch immer noch vor mir sehen, aber ich war nicht mehr davon überzeugt, dass er real war. Wenn ich das laut gesagt hätte, hätte man mich wahrscheinlich gefärbt. Das verschwand nach einer Weile.

Aber es blieb, auch heute noch, ein intensives Interesse an Erkenntnistheorie und Logik: Kann ich beweisen, dass dieser Tisch wirklich existiert? Das war für mich noch nie ein akademisches (*Anmerkung:* rein theoretisches) Problem. - Gott scheint nicht zu existieren: aber dann muss sich die Welt doch anders erklären lassen! Und die religiöse Ethik fällt also weg: Aber dann muss man doch irgendwo anders Vorschriften finden können! -

Außerdem haben Sie keinen unmittelbaren Zugang zur extremen Realität. In der Literaturgeschichte finden sich immer wieder Beispiele für den Verlust des Realitätssinns: Du gefällst mir, aber vielleicht bist du nur Dekoration, alles ist unwirklich. Wenn man sehr müde ist, hat man oft das Gefühl, dass alles wie Pappe ist.

H.O. 154.

Dann muss man sich wirklich überzeugen: Nein, es gibt eine reale Welt, und ich kenne sogar ein bisschen davon. Diese Wissensvermittlung ist also wirklich das Ergebnis meines Bedürfnisses, zur Welt und schließlich zu den Menschen zu gelangen. Ich frage mich selten, woher dieses Bedürfnis nach Philosophie kommt; im Gegenteil, ich frage mich, wie der Mensch ohne sie leben kann. -

Aber die Besonderheit eines solchen philosophischen Lebens ist natürlich, dass man sich so sehr in der Technizität (*Anm.*: gründliche Erforschung) seines Themas verliert, dass man auch mit achtundfünfzig Jahren die Grundfragen aus der Jugendzeit noch nicht gelöst hat. In der Erkenntnistheorie habe ich es zumindest versucht, aber in der Metaphysik sehr wenig. Aber ich stelle immer wieder dieselben Fragen, und zwar sehr hartnäckig”.

1. So viel zu diesem berührenden, ehrlichen Zeugnis von jemandem, der sich als ausgesprochener Rationalist bezeichnet. Von einem Occam an wird die gesamte typisch “moderne” Philosophie dieses sehr innerlich subjektive Merkmal aufweisen Um es mit den Begriffen von Pater Ch. Lahr zu sagen: Der Rationalist kennt die Welt nur mittelbar, indirekt, d.h. über den Zwischenbegriff, der seine subjektiven Durchdringungen (z.B. Denkzeichen) ausmacht (“Mediatismus”), während der Konzeptualist (abstrakt oder ideativ) über das edle Joch meint, die Welt unmittelbar, ohne diesen Zwischenbegriff zu kennen (“Unmittelbarkeit”).

2. Bemerkenswert ist auch, dass Leo Apostel das Gefühl der Unwirklichkeit (Mediatismus) zumindest teilweise mit der Abwesenheit Gottes verbindet. Vor allem die idealistische Tradition (z. B. Augustinus) sah das so: Die Daten sind “real”, insofern sie von Gott ausgehen, in ihm begründet sind (die mystische Seite). Als Gegenmodell: Sobald Gott abwesend ist, erscheint die Welt unwirklich. Lesen Sie den Text des Apostels zu diesem Thema noch einmal. Vgl. H.O. 27; 95/96; 119v. (Mystik); 131 (natürliche Theologie). Der Tod Gottes schafft die “große Leere”. Der Angriff auf die “Autonomie” (H.O. 146) beinhaltet so etwas wie “den Tod Gottes”.

3. Es ist auch bemerkenswert: Der tiefere Kontakt (“Begegnung”) mit dem Mitmenschen leidet ebenfalls unter dem Unrealismus der autonomen Subjektivität. Welch ein Unterschied zum Verständnis eines Augustinus (H.O. 84: Verstehen; 83 (Verständnis: concordia)). - Die gesamte Ontologie (Lehre von der Wirklichkeit) verschiebt sich!

H.O. 155.

Zur soziologischen Seite des modernen Subjektivismus siehe: A.G. Zijderveld, *Institutionalisation (A study on the methodological dilemma of the social sciences)*, Hilversum/ Antwerpen, 1966,-wobei der Nominalismus die sozialen Daten vom Individuum aus betrachtet, während der Konzeptualismus die gleichen sozialen Phänomene von umfassenden Strukturen aus betrachtet (vgl. H.O. 82v.).

P. Hsu, *Clan, Caste and Club*, New York, 1963, zeigt so etwas im Weltmaßstab.--
Übrigens: Die liberale Soziologie hat sich das Ziel einer nicht-autoritären Gesellschaft gesetzt, die nur durch die "Menschenrechte" (H.O. 135), abgeleitet vom Naturrecht (H.O. 146), verstanden als "autonomes" Recht, "gebunden" wäre.

Ergebnis: der Gesellschaftsvertrag ("le contrat social"), so dass der Staat nur dazu dient, die Selbstentfaltung des autonomen Subjekts in seinen "modernen", "bürgerlichen" Freiheiten zu gewährleisten. Die autonomen Subjekte vereinigen sich zu einem Staat in diesem individuell-subjektiven Sinne. Der Nominalismus ist die Erkenntnistheorie der verschanzten Subjekte. Soviel zu dieser Bemerkung über die nominalistische Menschheit, die im Text des Apostels kurz gestreift wird.

Die Abgrenzung der Wissenschaften.

A. Boulenger, *Le Moyen Âge (De Clément V à la Réforme (1305/1517))*, Lyon/ Paris, 1936-4, 343/346 (*L'école occamiste*), umreißt das sogenannte Demarkations- oder Abgrenzungsproblem mit Ockham wie folgt.

(A) Ontologie

Entia non sunt multiplicanda sine necessitate" (Die Dinge dürfen nicht ohne ausreichenden Grund vermehrt werden) ist das große ökonomische oder wirtschaftliche Prinzip. Petrus Aureoli (1250/1322), ein Franziskaner, hatte dieses ebenfalls nominalistische Prinzip bereits eingeführt.

Praktisch: alle 'essentialistischen' Entitäten (platonische Ideen z.B.) sind überflüssig, weil 'unwirklich' (H.O. 152: Chosismus). Ihre Beseitigung ist eine "Rettung".

2.a. "Real", vollständig, sind die singulären Daten. "Real", als Produkte unseres Geistes, sind die Zeichen des Denkens, der Sprache (Sprache und Schrift), mit denen wir von den einzelnen Dingen sprechen.

2.b. Die Grundlage des Wissens ist der Wille, reale Dinge zu akzeptieren, d.h. der "Glaube". Dies impliziert Voluntarismus: Alles Wissen ist mehr als reine Einsicht; es ist zugleich das für ein autonomes Subjekt typische Sehnenwollen.

H.O. 156.

(B) Technische Wissenschaften.

a. Im Geiste Oxfords, aus dem Ockham stammte (R. Bacon (H.O. 117; 129)), erklärte er die experimentelle Methode als die einzige, die zu apodiktischer Gewissheit führen könne.

b. Die traditionelle scholastische Ontologie ist insofern sinnlos, als sie "überflüssige" Entitäten wie allgemeine Begriffe (Ideen) verwendet, in dem Glauben, dass dies ein rational gerechtfertigtes Verhalten darstellt.

Anwendungsmodell. - : Gott (seine Existenz und seine Attribute);-- die Seele (ihre Existenz, ihre Attribute "Unsterblichkeit");-- die Freiheit (ihre Existenz und ihre Attribute),-- all dies ist rational (verstehen: experimentell) unbeweisbar im apodiktischen Sinne; man kommt lediglich zu Argumenten für und gegen (d.h. Wahrscheinlichkeiten),-- mehr nicht.

Man vergleicht diese Hauptpunkte - Gott, Seele (Freiheit) - mit dem, was ein Protagoras von Abdera (H.O. 6: Agnostizismus) und was ein Aristoteles von Stageira (H.O. 25v.) darüber sagen. Nur der Platonismus (H.O. 54) hält die natürliche Vernunft für fähig, Gott und Seele zu begreifen.

Fideismus: Wie gesagt, der Glaube (das Sehenwollen) - das voluntaristische Verständnis - "rettet" Daten wie Gott und Seele (Freiheit): eine "Metaphysik" (Ontologie) steht und fällt mit der frei gewollten Überzeugung, dass Gott, Seele (Freiheit) reale Daten sind. Entscheidend ist der freie Wille des Subjekts. Wobei die moderne Autonomie natürlich zum Tragen kommt.

(C) Ethik.

a. Die Seele ist im Grunde genommen ein Subjekt mit freiem Willen.

b. Die Unterscheidung zwischen gut (gewissenhaft) und böse (skrupellos) beruht nicht auf einer Unterscheidung im Wesen dessen, was wir als "gut" bzw. "böse" bezeichnen: Nur ein freier Willensakt Gottes als des autonomen Subjekts schlechthin begründet diese Unterscheidung. "Und zwar so sehr, dass, wenn Gott sein Werturteil über Gut und Böse ändert, das, was (bisher) heilig und gerecht ('heiß') ist, (unheilig und) ungerecht wird". Sehen Sie sich den Wortlaut von Ockhams Sprache an!

Anmerkung: Die These der begrifflichen Realisten lautet: Nicht einmal Gott, so allmächtig er auch sein mag, kann die Natur von Gut und Böse ändern. Die Qualität von "gut" und "böse" ist schließlich etwas Objektives, das der Struktur (Ordnung) der Wirklichkeit selbst inhärent ist - man sieht, wozu die Lehre vom autonomen Subjekt führen kann.

H.O. 157.

(D) *Biblische Theologie.*

Wissen" (insbesondere Wissenschaft) und "übernatürliche" Theologie (nicht zu verwechseln mit dem "rationalen" oder "wissenschaftlichen" von oben, - Teil der Ontologie) sind in Ockhams Denken strikt getrennt. Anstelle der "eitlen", irdischen Wissenschaft der (Natur-)Theologie: dass die Kirche sich an die Bibel und ihr eigenes Lehramt hält, gestützt auf den biblischen Glauben (nicht zu verwechseln mit dem natürlichen "Glauben" von oben, dem Willensakt eines freien Subjekts in Bezug auf alle möglichen Erkenntnisse)! Hier - in diese Sphäre der Offenbarung - gehören Gott und Seele (Freiheit): Wenn die Bibel und das Lehramt (Magisterium) uns sagen, dass Gott und Seele (Freiheit) existieren, dann ist diese Einsicht garantiert.

Entscheidung: Ockhams Konzeptualismus (Terminismus, "Nominalismus") stellt eine echte Revolution dar.

(A) P. Baumgärtner, Uebers. / Einl., Briefwechsel zwischen Abaelard und Heloise (mit der Leidensgeschichte Abaelards), Leipzig, 1894, 10ff. sagt, die Sic-et-non-Methode (H.O. 109vv.) sei eine "Dialektik" (Eristik), die Abelardus sowohl auf die Philosophie als auch auf die gesamte Theologie anwenden wollte. Er wollte "die Vernünftigkeit bestehender Dogmen auf rationale Weise nachweisen". (o.c.,12). Was die gesamte Scholastik in ihrer Theologie auf die eine oder andere Weise anstrebte. In diesem Sinne ist die Scholastik eine Art Rationalismus: Cfr. H.O. 144; allgemeiner Rationalismus.

Die Methode von Abelardus war schon damals eine rationale Revolution:

a. Die Patristik und die Voorscholastik (HO 69; 129) hatten als Axiom: "Credo ut intellegam" (Ich glaube, um zu verstehen - erst glauben, dann verstehen);

b. Abaelardus und ein Teil der Scholastik vertraten die Prämisse: "Erst zweifeln, dann sehen; erst sehen, dann glauben". Der Ausgangspunkt aller Erkenntnis ist der (methodische) Zweifel (H.O. 72 (reflexive Meth.); 114: Scholastische Rationalität). Ist diese Grundgewissheit erst einmal hergestellt, beginnt die rationale Vertiefung: Etwas zu glauben, ohne es vorher gesehen zu haben (d. h. es rational zu begründen), ist für Leute wie Abelard und einen Teil der Scholastiker unsinnig und unter der "Würde" des recht denkenden Menschen.

(B) Aus dieser Einsicht heraus versteht man Ockhams Reaktion gegen die (übertriebene) Rationalisierung der Scholastik besser.

H.O. 158.

Die Nachwirkungen des Occamschen Nominalismus.

Es gibt kein besseres Buch, um die enormen Nachwirkungen von Occam zu verstehen, als *R. Van Zandt, The Metaphysical Foundations of American History*, Den Haag, 1959, insbesondere 124/156 (*Realismus versus Nominalismus*).

a. Der Nominalismus ist die Grundlage des Empirismus (H.O. 145),-- aus dem der Materialismus (H.O. 146) und der Positivismus (die Philosophie, die die Philosophie auf (die Ergebnisse) der positiven oder subjektiven Wissenschaften reduziert) entspringen; -- der Nominalismus - sagt immer Van Zandt -, der den Säkularismus (H.O. 146), die moderne subjektive Wissenschaft (H.O. 156: exp. w.), den Protestantismus (H.O. 141: vrijzinn, Pr.), den Individualismus (H.O. 134; 146), die Industriegesellschaft (H.O. 147) und die Technik (ebd.); -- der Nominalismus, der den Faktizismus (Betonung der Fakten statt der Einsichten) und den Anti-Intellektualismus pflegt, -- dieser Nominalismus ist, wie Poirier (H.O. 149), der ein Nominalist ist, deutlich sagt, eine ganze Lebens- und Weltanschauung, die mit einer ganzen kulturgeschichtlichen Epoche (der Moderne) eins ist.

b.1. Der von Occam begründete Nominalismus untergräbt die Scholastik und begründet das gesamte moderne Denken. Van Zandt zitiert J. Feibleman: "Es gab eine Flutwelle des Nominalismus

1/ Descartes war ein Nominalist.

2. Locke und alle Denker, die aus ihm hervorgingen - Berkeley, Hartley, Hume und sogar (der Commonsensist) Reid -, sie sind Nominalisten.

3/ Leibniz war ein extremer Nominalist. Kant war ein Nominalist. Hegel war ein Nominalist mit realistischer Nostalgie. -- Um es mit einem Wort zu sagen: "Die gesamte moderne Philosophie" war nominalistisch.

Die nominalistische Weltanschauung ist - wie ich es zu nennen wage - in das wahre Fleisch und Blut der durchschnittlichen modernen Mentalität übergegangen. (*J. Feibleman, An Introduction to Peirce's Philosophy*, 171; o.c., 125f.).

Leute wie Dewey, Cohen, Randall, Burt, Dampier, Carré - sie alle schließen sich der Beobachtung von Feibleman an. Ja, in dem Maße, in dem niemand über den Nominalismus diskutierte (erst kürzlich kam er wieder zur Sprache), war er die stillschweigend akzeptierte Grundphilosophie.

b.2. Der Nominalismus - so Van Zandt - ist in erster Linie eine angelsächsische Philosophie. Occam kam aus Oxford. Das englische und amerikanische Denken ist durch und durch nominalistisch.

H.O. 159.

3. das bewegte Leben von William von Occam.

Der Mann, dessen Philosophie eine Reihe von Fußnoten ist, war ein überzeugter Anhänger des heiligen Franz von Assisi (1182/1226), dem Gründer der Minderbrüder. Die Rückkehr zu einem frischen, ursprünglichen Christentum war ihm sehr vertraut. Die Kirche war für ihn eine "himmlische Gesellschaft" - groß, heilig, gereinigt von jedem weltlichen Makel. Mit der Zeit war Wilhelm der Meinung, dass der Papst von Rom sich nicht in die weltlichen Angelegenheiten der europäischen Staaten einmischen sollte.

Franziskaner, ja, aber auch grimmiges Temperament. In Oxford, wo er studierte, wurde er zu einem bestimmten Zeitpunkt "wegen dialektischer Kühnheit" ausgeschlossen (H.O. 109: sic et non). Aufgrund bestimmter theologischer Aussagen wird er nie ein "Doktor" (Lehrer) werden können und daher nur ein "Inceptor" (wörtlich: Anfänger) bleiben. Seine nominalistischen Anhänger werden daraus einen Ehrentitel machen: 'venerabilis inceptor' (Ehrwürdiger Novize).

In Oxford ausgegrenzt, fand er in Frankreich Zuflucht. Dort stellte er sich an die Spitze einer Gruppe von Franziskanern, die als Mönche zur strengen Armut zurückkehren wollten, wie es die 1209 eingeführte Regel des heiligen Franziskus vorschrieb. Dieses Engagement bringt ihn in Konflikt mit Papst Johannes XXII. (1245/1334).

Die Päpste in Avignon.

Um das zu verstehen, muss man wissen, dass die Päpste von 1309 bis 1376 in Avignon residierten. Papst Klemens V. lässt sich dort unter dem Einfluss des französischen Monarchen Philipp IV. der Schöne (1268/1314) nieder.

Nach einem Konzil in Avignon, das die Lehren des Dominikanerpaters Meister Eckhart (1260/1327; H.O. 120) zum Gegenstand hatte, dessen Aussagen manchmal heterodox klangen, entstand ein neuer Konflikt. Als Franziskaner glaubte Wilhelm, sich gegen die Dominikaner stellen zu müssen, die Eckhart auf dem Konzil unterstützten. Doch gerade deshalb gerät er erneut in Konflikt mit Papst Johannes XXII., dem Verbündeten der Franziskaner. William wird von beiden Lagern verstoßen.

In den Konflikten zwischen Philipp dem Schönen und Ludwig IV. von Bayern (1286/1347; Kaiser von 1314 bis 1347) auf der einen und dem Papst auf der anderen Seite stellte sich Wilhelm natürlich auf die Seite der beiden Prinzen.

H.O. 160.

Ludwig IV. von Bayern führte in der Tat eine neue Vorstellung von Autorität ein: Der Souverän (der Kaiser) gründet seine Autorität auf die Volksautorität (H.O. 131; 146: später Anmerkung), die autonom (H.O. 156), d.h. radikal unabhängig von der päpstlichen Autorität, konzipiert ist.

Das provoziert natürlich eine radikale Unnachgiebigkeit von Johannes XXII. in Avignon. Doch Ludwig umgab sich mit Feinden des Papstes, Ketzern aller Art. Mehr noch, er stellt die Leichtgläubigkeit des Papstes in Frage (auch Wilhelm von Ockham wollte den Papst als häretisch absetzen lassen), ja, er wollte die Idee (das Prinzip) der "päpstlichen Macht" in Frage stellen.

Wilhelm wurde vom Papst denunziert und 1324 nach Avignon berufen. Dort blieb er während der vier Jahre seines Prozesses. 1326 werden die 51 Thesen Wilhelms zensiert. 1328 flieht er zu Ludwig von Bayern. Er wird exkommuniziert. Er wird auch von der Universität Paris in den Jahren 1339 und 1340 verurteilt. Im Jahr 1346 wird er auch von Papst Klemens VI. verurteilt (in Avignon: 1342/1352). Nach Ludwigs Tod im Jahr 1347 sucht er erneut den Kontakt zur Amtskirche. Sein vorzeitiger Tod verhindert jedoch eine Versöhnung.

Der Name der Rose.

Umberto Eco (1932/2016), Semiologe an der Universität Bologna, hat 1980 in Mailand *Il Nome della Rosa* veröffentlicht. Niederländische Übersetzung: *De naam van de roos*, Amsterdam, 1985 (mit U. Eco, *Postscript to De naam van de roos*, A'm, 1984-3), zehnte Auflage. Ende 1986: Dieser Roman, der auf verschiedene Weise lesbar ist, wurde in nicht weniger als vierundzwanzig Sprachen übersetzt!

Zwischen Ligurien und der Provence ereignete sich 1327, während Johannes XXII. und Ludwig von Bayern im Streit lagen, in einer Benediktinerabtei "ein großes und himmlisches Gemetzel" (o.c., 53): ein Mönch nach dem anderen wurde tot aufgefunden. William von Baskerville (man denke an William von Ockham) und sein Schüler Adso versuchen anhand der Zeichen und Spuren, dieses Massaker zu entschlüsseln.

Jean-Jacques Annaud (1943/...) verfilmte den Roman. Er läuft wochenlang. In Genf wurde er vorgestellt: "Lachen ist immer eine Gefahr für die Macht; es tötet den Respekt und die Angst der Mächtigen. "Leute wie Jacques Le Goff (H.O. 108) haben dazu beigetragen, das Mittelalter sehr getreu darzustellen. Das ausklingende Mittelalter, versteht sich.

H.O. 161.

II. B.-- Die Philosophie des Übergangs (1450/1640).

H.O. 123 (neuer phil. Historismus); 150 (Kulturh.) hat uns gelehrt, dass das autonome Subjekt nur entweder als Ausdruck des Zeitgeistes oder als in demselben Zeitgeist befindlich erscheint - was auf die sehr begrenzte Reichweite des Individuums als Zentrum hinweist.

1450/1640 - über die Datierung macht man sich heute keine großen Gedanken mehr - gilt im Allgemeinen als Übergangszeit.

1. Wir haben oben gesehen, dass derselbe "Übergang" schon seit einiger Zeit im Gange war, als das Jahr 1450 anbrach. Die mittelalterliche Wirtschaft (H.O. 147v.), die mittelalterliche Politik (H.O. 159v.), der mittelalterliche Terminismus (H.O. 149/160) - diese drei "Faktoren" (Elemente) gehören bereits zum "Geist der neuen Zeit". Dies ist wie das System, das die Elemente enthält.

2. Wir werden die neuen Faktoren (Elemente) später erörtern, aber wir werden sie jetzt zusammenfassen:

a. extra-intellektuelle "Faktoren" (zunehmender Individualismus; -- Entwicklung des Nationalstaates, die Entdeckungsreisen (Amerika); -- die Kunst des Buchdrucks);

b. intellektuelle "Faktoren" (Humanismus (Renaissance), Reformation und Gegenreformation, - moderne Naturwissenschaften). - Auch wenn sie in einigen Unterelementen alt sind (z.B. lässt die Renaissance den antiken Humanismus wieder aufleben), so sind diese "Faktoren" (Elemente) doch neu und gehören somit zu einem Ganzen ("System"), das "neu" genannt wird.

Vor allem seit Jakob Burckhardt (1818/1897) hat jeder Intellektuelle die Augen für diese Neuheit geöffnet. Aber z.B. die Renaissancisten selbst sehen sich als "neu": Sie sind entschieden gegen das "Mittelalter" (H.O. 107). Mit anderen Worten: Wie unmerklich auch immer - Leute wie Michel Foucault (1916/1984) legten großen (zu großen?) Wert auf das Unmerkliche, das Unbewusste - die Humanisten der Renaissance wussten sich als Innovatoren. Der Übergang war also gar nicht so unbewusst.

Anmerkungen. - M. Foucault ist bekannt für seine Studien über den epistemologischen Schnitt, d.h. den Übergang von einer Interpretation zur anderen. Zusammen mit (obwohl anders als)

(i) die erkenntnistheoretische Schule des Dialektikers G. Bachelard (1884/1962) und des Wissenschaftshistorikers G. Canguilhem (1904/1995) und

(ii) der "Neuen Geschichtsschreibung" (Nouvelle Histoire) (H.O. 108) hat Foucault die Geschichtsschreibung (zumindest die gründliche Geschichtsschreibung) erneuert. (J. Rajchman, Michel Foucault (Le liberté de savoir), Paris, 1987,68).

H.O. 162.

Seine "Archäologie", die Wissenschaft vom Ursprung der Übergänge in der Geschichte, betont die Tatsache, dass sich irgendwo in der Struktur selbst, tief im Seelenleben, die Art und Weise, sich selbst und die Dinge auszudrücken, verändert - aber auf unbewusste Weise. So wie Aristoteles seinerzeit sagte, dass im einzelnen Arzt die Medizin am Werk ist, so auch, analog zu Foucault: Im individuellen Sprachgebrauch, der dem Übergang eigen ist, spricht die (neue) Sprache des Zeitgeistes anders, auf neue Weise. (Vgl. J. Rajchman, o.c., 19ss.: "*langage sans discours*").

J. J. Lacan (1901/1981), der strukturelle Psychoanalytiker, verteidigt bereits in seinen Dreißigern eine These über den klinischen Fall einer Frau, deren von inneren Stimmen inspirierte Schriften von P. Eluard (1895/1952), dem Surrealisten, unter dem Titel "*poesie involontaire*" veröffentlicht wurden. Mit anderen Worten, ganz im Sinne der Surrealisten, die als Freudianer das "Unbewusste" erforschten, hatte die betreffende Frau unfreiwillig "Poesie" betrieben.

Übrigens, die Musen in der heidnischen Antike - die heiligen Schriftsteller in der Bibel - sie inspirierten oder schrieben (bewusst oder unbewusst) Texte, als Inspirationen. Dieses Phänomen ist in okkultistischen Kreisen wohlbekannt. Ganz zu schweigen von den Mystikern (H.O. 116), versteht sich. "Mediales Schreiben" nennt man das.

Lacan bezeichnet dies strukturell als "automatischen Sprachgebrauch" - für ihn der "Beweis", dass Freuds Unbewusstes "est structuré comme un langage" (wie ein Sprachsystem strukturiert) ist.

So etwas passt natürlich auch in die Geisteshaltung eines Foucault (zumindest in seiner ersten Periode). Solange es unbewusst und Sprache (System) ist, -- Saussurian. Wenn nur das autonome Subjekt "als Schaum" daraus hervorgeht (d.h. völlig kontrolliert, "alias", durch die Struktur "der" Sprache, die im angeblich autonomen Subjekt "spricht" (so auch M. Heidegger, der grundlegende Ontologe))!

Aber es gibt noch eine andere Interpretation, sowohl der inspirierten Rede (Schrift) als auch der Übergangserfahrung.

H.O. 163.1.

In der theologischen Interpretation der platonischen Ideenlehre (H.O. 56/62 (Alb.v.Sm.); 63/103 (S. Aug.)) ist die Idee ein zusammenfassender Wissens- und Denkinhalt, der, verteilt auf eine (im Grunde unbegrenzte) Anzahl von Individuen (Phänomenen), die untereinander ein einziges System (Kohärenz) bilden, aus der anderen - nennen wir es mit den Tiefenpsychologen "unbewussten" - Welt, die tief in der Seele zugänglich ist, hervorgeht.

Übrigens: Jemand wie S. Augustinus (und mit ihm die Theosophen) kennt diesen tiefenpsychologischen Aspekt sehr gut! Lesen Sie einfach H.O. 98vv. Nun denn:

(1) Suarez, der große Ontologe nach Augustinus und Thomas, bezeichnet die Volkssouveränität im offensichtlich modernen Sinne als "von Gott (von einer entsprechenden Gottesvorstellung) herrührend" (H.O. 131);- (2) Die Volkssouveränität ist das Ergebnis einer

(2) Die modernen Freiheiten werden von Rivière als in ihrem Wesen für die Scholastik gültig akzeptiert (H.O. 137; 143). - insofern sie "gut verstanden" werden. Jemand wie Albinos von Smurna oder der heilige Augustinus von Tagaste hätte die Volkssouveränität und die modernen Freiheiten ebenso gut als Ideen Gottes bezeichnen können! Ohne also die Nachteile zu ignorieren. Im Gegenteil: lesen Sie nur H.O. 93/96 (insb. 95: die in unserer irdischen Welt verkörperte Idee) - die Inhalte des Wissens und der Gedanken Gottes kommen jetzt durch - nicht so sehr als laute 'Offenbarungen' durch andere als uns selbst, sondern - als wörtlich formulierte 'Sprache' in unserem Unterbewusstsein. So ist es nach Ansicht einiger Exegeten durchaus möglich, dass die heiligen Schreiber der Bibel nie bewusst wussten, dass sie unter der Inspiration des Heiligen Geistes schrieben (dachten).

Nun, nach diesem Modell können wir den Übergang und die Sprache, in der er sich ausdrückt, interpretieren: platonisch, mit dem Vorteil, dass die Konfliktuologie (kritische Trennung von Bild der Idee und Karikatur der Idee (H.O. 77 (ludicrous imitation); 91; 93; 98) in der Struktur der Idee selbst enthalten ist, soweit sie erreichbar ist. Mit anderen Worten, man muss nicht naiv alles Moderne idealisieren, um darin eine Idee von Gott durchscheinen zu sehen - trotz vieler Widersprüche und Fehlschläge zum Beispiel. All das ist eine gesunde Theorie der Ideen.

Ein Foucault will um jeden Preis 'bestreiten'! Nun, das ist sein gutes Recht. Aber nicht nur sein historischer Nominalismus (dixit Rajchman) ist "kritisch". Auch der historische Idealismus (H.O. 75/80), wie er z.B. von S. Augustinus begründet wurde, kann "kritisch" sein, ohne Nominalismus.

163. 2.

Vergleich.

1. Die Archäologie Foucaults ist vergleichbar mit der Lehre vom Wandel oder der Metabletik.

1956 machte J.H. van den Berg, *Metabletica oder die Lehre vom Wandel*, Nijkerk, 1957- 41, eine neue Form der Geschichtsschreibung bekannt. Der Untertitel lautet: *Beginselen van een historische psychologie (Grundsätze einer historischen Psychologie)*, -- Es wird verwiesen auf S. *Parabirsing, De metabletische methode (Eine Analyse der Lehren von J.H. van den Berg)*, Meppel.

Van den Bergs Buch verweist auch auf "Das Unbewusste als Beweis für eine andere Gesellschaft" (o.c.,173/201).

Anmerkung: Ein Buch wie J. Claes, *Psychologie, eine doppelte Geburt* (1590 und 1850: *Leuchttürme für ein modernes Bewusstsein*), Antw./Amsterd., 1980 kann als Anwendung der metabletischen Methode gelesen werden,

2. Die historische Erkenntnistheorie von Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Meppel, 1976-2, die eine vergleichende Studie über

(1) die "normale" Wissenschaft, d. h. das Verhaltensmuster von Wissenschaftlern, nachdem ein beispielhafter Pionier ein neues Paradigma (Modell der wissenschaftlichen Praxis) vorbereitet hat, und

(2) Die "wissenschaftliche Revolution".

Beide Bücher sind mehr als bloße Psychologie oder Erkenntnistheorie; sie stellen ihren Gegenstand in den großen Rahmen der Gesamtkultur, in dem sie zu einem bestimmten Zeitpunkt eine Reihe gleichzeitiger Phänomene auf ihre tiefere Kohärenz hin untersuchen. Das ähnelt der Methode von Foucault.

Anmerkung: J. Ortega y Gasset, *Das Wesen geschichtlicher Krisen*, Berlin/Stuttgart, 1943, ist ein Buch, das sich mit dem Zeitraum 1550/1650 beschäftigt. -- Sie geht - lebensphilosophisch (vitalistisch) - davon aus, dass unser Geist auf prärationale, "vitale" Bedürfnisse (o.c.19) des Lebens reagiert.

So spricht Ortega: "Im 14. Jahrhundert ist der Mensch durch seine soziale Rolle geschwächt: alles ist Verein, Zunft, Rang. Jeder trägt die "Uniform" seines Büros, auch in seiner Kleidung. Alles ist konventionell, vorgeschrieben, festgelegt: alles ist rituell, unendlich kompliziert.

Das Wissen zum Beispiel ist dort in einer so verworrenen Form fixiert, überladen mit Unterscheidungen, Klassifizierungen, Argumenten, dass es keine Möglichkeit gibt, in einem so dichten Wald das System klarer und einfacher Ideen zu entdecken, die (...) den Menschen in seiner Existenz leiten". (a.a.O.,57). Das ist die Krise der Zeit.

H.O. 164.

II.B. (A): Die nicht-intellektuellen Faktoren. (164/185)

Nach dem, was wir über die wirtschaftliche und politische Entwicklung im Spätmittelalter gesagt haben (H.O. 161), ist es klar, dass nicht-intellektuelle Faktoren (Verhaltensweisen) das Denken beeinflussen, zumindest teilweise beeinflussen. Wir werden kurz auf die neueren nicht-intellektuellen Faktoren eingehen.

(A).1. Aufkommender Individualismus.

Mit *G. Legrand, Vocabulaire Bordas de la philosophie*, Paris, 1986-2, 176, können wir "Individualismus" als Bezeichnung für eine Reihe von Lehren oder, einfach gesagt, Mentalitäten charakterisieren, deren gemeinsames Merkmal die Betonung des Wertes (der Würde) und der Rolle des Individuums ("Individuum") ist.

Geeignete Modelle können sein:

a. Demokratie, von der antiken hellenischen Polis (Stadtstaat) bis zu den Bürgerrechten (H.O. 134), die in der Französischen Revolution (1798+) durchgesetzt wurden (und einen Höhepunkt des "Individualismus" darstellen);

b. wirtschaftlicher Individualismus (H.O. 148),--besonders seit dem XVIII. Jahrhundert (nach Karl Marx "versucht er, das eisige Wasser der egoistischen Berechnung bis zum Maximum auszudehnen"); er verschmilzt mit der Idee des "Kapitalismus" (d.h. jenes Wirtschaftssystems, das als Grundlage der Gesellschaft das individuelle ("private") Eigentum an Produktionsgütern (Grund und Boden, Unternehmen,-- Geld- und "Wert-Kapital") angibt);--.

Historisch gesehen kommt der Kapitalismus als Einzeleigentum erst dann zu seinem Recht, wenn der Maschinismus (H.O. 147: die erste ind. Rev.) die Großindustrie hervorbringt und daher ein Maximum an Investitionen (zu denen das "Kapital" gehört) erfordert.

Wir möchten eine weitere Besonderheit hervorheben. Bereits zur Zeit der antiken griechischen Philosophie (-450/-350) geht mit dem Individualismus der Differentialismus (H.O. 3), d.h. die Tendenz (ggf. die Ideologie) zur Betonung der Unterschiede, der gegenseitigen Unabhängigkeit ("Autonomieformen") einher.

Was sich zur Agonistik entwickelt, d.h. zum gegenseitigen Austausch von Macht (man denke an den ökonomischen Wettbewerb, man denke an die politischen "Ellbogenbewegungen" - sich gegenseitig zu übertrumpfen (erstens "Differenz/Unabhängigkeit"), zu eliminieren (zweitens "Differenzierung"), zu unterwerfen (drittens "Differenzierung")). Statt in den Mitmenschen ein "ich-noch-einmal" (A. Schopenhauer) zu sehen, sieht man in ihnen ein "nicht-ich" (H.O. 97: Gegensätze aller Art).

H.O. 165.

Das moderne autonome Subjekt (H.O. 156) gibt sich dem hin: die Leistungsgesellschaft entsteht. Wer nicht "leistet", geht in dieser agonistischen (Macht messenden) Ideologie unter. Man denke nur an die Viertwelter, die typischerweise unter dem geforderten Leistungsniveau bleiben (sie "differieren"): Unsere individualistische Gesellschaft, sofern sie denn individualistisch ist, weiß natürlich nicht, was sie mit solchen "Nachzüglern" ("Differenzierern") anfangen soll. So ist es das Gesetz, etwas zu leisten, sich zu messen, zu übertreffen, "voranzukommen", zu übertreffen, usw.

Der ethische Individualismus ist eine weitere Variante des allgemeinen Individualismus: Er trägt oft den Namen Hedonismus (lustvolle Ethik). Sie wird auch als "Eudämonismus" bezeichnet (was jedoch zu Missverständnissen führt (H.O. 59: Glücksmoral oder Eudämonismus)). Glück ist nämlich nicht dasselbe wie Vergnügen, Genuss.

Anmerkung: Es ist sofort klar, dass der "Anarchismus" mit dem Individualismus verschmilzt.

Nach G. Legrand, o.c., 16s. ist "Anarchismus" die Denkschule, die "Anarchie" als Ideal hat. "Anarchie" bedeutet das Individuum in seiner "freien" (= ungehinderten) Selbstentfaltung, so dass kein Druck (Hindernis), der außerhalb des Individuums liegt, ausgeübt wird. Zum Beispiel Gesetze, Staatsregierungen, ja jede Regierung ("autoritäre Ordnung"), - sie sind Formen von Druck, Hindernisse.

Doch es gibt sie:

- (i) (singuläre) rein individualistische Anarchismen (M. Stirner (1806/1856): und
- (ii) (privat) partikularistische, "sozialistische" Anarchismen (M. Bakunin (1814/1976).

So versteht man die tiefe Abneigung des kirchlich-scholastischen Solidarismus (H.O. 83; 147;-- 165: "absoluter" Liberalismus, freizügig), -- wie die eines Karl Marx, gegen den Individualismus, der jeden Sinn für Gemeinschaft in Frage stellen kann.

(A).2. Die Entwicklung des Nationalstaates. (165/170)

Der Nationalstaat ist in gewissem Sinne die Antithese zum Individualismus (Liberalismus, Anarchismus).

Wir versuchen zunächst, einige grundlegende Begriffe zu klären.

(1) Staat.

In erster Linie ist ein "Staat" eine Gemeinschaft/Gesellschaft, die sowohl auf Recht basiert als auch "souverän" ist (d. h. nicht anderen Staaten oder Gruppen unterworfen).

H.O. 166.

Die zweite Bedeutung: "Staat" ist die Regierung, mit allem, was sie umfasst, die den "Staat" als souveräne Rechtsgemeinschaft führt; -- "das gemeinsame oder öffentliche Wohl" ist ihr wichtigster Gesichtspunkt; -- was "die politische Klasse" genannt wird, sind die Menschen, die entweder diese Regierungsgewalt innehaben oder eng mit ihr verbunden sind.

A. Hitler (1889/1945), in *Mein Kampf*: "Oberstes Ziel des rassistischen Staates muss es sein, die Vertreter der ursprünglichen Rasse zu erhalten, die die Zivilisation begründen und zugleich die Schönheit und den sittlichen Wert eines höheren Menschentyps ausmachen".

J. Stalin (1879/1953), in *Die Prinzipien des Leninismus*: "Der Staat in den Händen der herrschenden Klasse ist eine Maschine zur Zerschlagung der Klassengegner (...). Der proletarische Staat ist eine Maschine zur Zerschlagung der Bourgeoisie". -- Man sieht, dass der Hitlerismus und der Stalinismus die Regierung als eine Schlüsselposition betrachten (daher ihr Etatismus, auf den später noch eingegangen wird).

Nationalstaat.

Eine souveräne Rechtsgemeinschaft und/oder eine Regierung, soweit sie durch ein Territorium definiert ist, das mit den Begriffen "Heimat" oder "Nation" ("Volk") beschrieben werden kann, ist ein Nationalstaat. Man denke an den 'Staat Oklahoma' in den USA. Oder man denke an unseren belgischen Staat, der mehr als ein Sprachgebiet umfasst.

Man sieht, dass der Nationalstaat im Laufe der Kulturgeschichte das erobert hat, was der Familie (Sippe) oder dem Stamm gehörte. Diese Vergrößerung ist charakteristisch.

P.J. Bouman, *Leerboek voor economische geschiedenis*, Amsterdam, 1947, 74, sagt: "Im späten Mittelalter entstand der moderne, zentralisierte Staat: Burgund, Frankreich, England. (...) Der moderne Staat hat alle Interessen der Aufrechterhaltung seiner Unabhängigkeit untergeordnet. Sie erkannte keine höhere Macht über sich an, nicht einmal die Kirche (H.O. 160).

Die Doktrin der staatlichen Souveränität (H.O. 146) implizierte die Anerkennung des Rechts des Stärkeren (...). -- *H. Védrine*, *Les philosophies de la Renaissance*, Paris, 1971, 86, sagt: "Das Mittelalter hatte von zwei Mythen gelebt, die die Tatsachen nie Wirklichkeit werden ließen: der Einheit des Reiches musste die Einheit der Christenheit gegenüberstehen. (H.O. 150). National" liegt zwischen lokal und international.

H.O. 167.

Etatismus (Philosophie des Verstehens).

Neben der liberalen Staatsauffassung (H.O. 133/135) gibt es in der modernen Gesellschaft den etatistischen Typus.

Mit *D. Julia, Dict. de la philosophie*, Paris, 1964, 92 (Etatisme), definieren wir "Verständnis" als: das System der Gesellschaft, das die Regierungsgewalt maximieren will. Das Gegenmodell der Liberalen ist die "Privatisierung".

1. Wirtschaftsetatismus.

Das Verständnis kann alle kulturellen Bereiche umfassen (man denke an das Hitlersche oder Stalinsche Regierungsmodell). Aber vor allem die Wirtschaft ist in der Hand der Versteher.

P.J. Bouman, o.c.,74, schreibt: "Im Spätmittelalter entstand der moderne, zentralisierte Staat (...): diese Tatsache wurde auch für die Wirtschaftsgeschichte von großer Bedeutung. (...) Wo immer in der Neuen Geschichte mächtig regierte und streng zentralisierte Staaten entstanden, sah man diese Staaten auch das Wirtschaftsleben in ihre Machtpolitik einbeziehen. Das Streben nach staatlicher Wirtschaftsorganisation wird als Merkantilismus bezeichnet.

2. Merkantilismus.

In Frankreich unter Ludwig XI. (1461/1483), später unter Colbert (1619/1683), dem Minister Ludwigs XIV. (Colbertismus);-- in England unter Heinrich VII. (1485/1509);- - in Deutschland nach 1648, wo es als Kammertum bezeichnet wird, entsteht das, was man später etatistischen Dirigismus oder Protektionismus nennen wird.

Zwei Jahrhunderte lang wird der Merkantilismus die Volkswirtschaften beherrschen - heute herrscht in den kommunistischen Ländern ein aktualisierter Wirtschaftsetatismus. So auch in der Sowjetunion. Die Sowjets sehen die Verwirklichung des kommunistischen Ideals (des künftigen Staates) in zwei Etappen.

a. die gegenwärtige Etappe, in der sich der Sowjetmensch noch im "Fegefeuer" des "sozialistischen" Staates befindet; in dieser Etappe gibt es absolut keine Gleichheit oder Freiheit unter den Sowjetbürgern; im Gegenteil: der Sowjetmensch sollte höchstens mit den Staatszwecken beschäftigt sein, deren Ausdruck die Kommunistische Partei ist (nicht eine Klasse, die die anderen Klassen beherrscht, wie in den bürgerlichen Staaten); -- wirtschaftlicher Dirigismus ist also die Regel;

b. Nur dann kann die "kommunistische" Gesellschaft entstehen, die auf der gegenwärtigen völligen Selbstverleugnung der arbeitenden Gemeinschaftswesen, die Sowjetbürger sind, beruht: Nur dann sind alle frei und gleichberechtigt mit den anderen.

H.O. 168.

So sieht man, dass der heutige Dirigismus ein typisch modernes Produkt ist, das im Spätmittelalter seinen Anfang nahm: das sowjetische System ist in der Tat in unserer Tradition verwurzelt (*Bib. stichpr.: K Malfliet, Achter het mask van het recht (Het individu als rolspeler)*, in: *Unsere Alma Mater* 37 (1983) 2, 137/153,-- insb. 142v.).

Natürlich gibt es die Evolution:

a. Der frühere Merkantilismus hatte zwei Hauptmerkmale:

(i) die Staatskasse bis zum Maximum mit Edelmetallen füllen (es war noch kein Papiergeld im Umlauf);

(ii) die günstige Handelsbilanz (d.h. das Verhältnis von Einfuhren zu Ausfuhren, so dass die Zahlungsbilanz einen Anstieg der Staatskasse aufweist);

b. Die derzeitige staatliche Politik - dirigistisch oder nicht - hat, abgesehen von der hohen Rolle der Edelmetalle (wenn auch noch gut), immer noch den Fiskus als Schwerpunkt. Mit anderen Worten: Was das späte Mittelalter begründete, gilt auch heute noch.

Was der Etatismus heute favorisiert, ist die Planwirtschaft, die alle wirtschaftlichen Anstrengungen individueller ("privater") Natur (Makroökonomie) zusammenfasst, was nicht verhindert, dass sich innerhalb dieser Planwirtschaft, die der Staat ist, ein Wirtschaftsliberalismus entwickelt. Das sieht man in den USA.

Machiavellismus.

Literaturhinweis : *E. Faul, Der moderne Machiavellismus*, Köln / Berlin, 1961.

Dieses Buch beschäftigt sich mit der Zeit von Nicolo Machiavelli (1469/1527) und der Lösung, die Machiavelli für die Probleme seiner Zeit fand. Sie befasst sich auch mit der Entwicklung des Staatsutilitarismus (der typisch machiavellistischen Auffassung, dass das, was für den Staat nützlich ist, auch gut ist), darunter nach Machiavelli: Walter Raleigh (1552/1618), englischer Staatsmann,-- Oliver Cromwell (1599/1658), englischer Staatsmann,-- Denis Diderot (1713/ 1784), Begründer der Encyclopédie (Aufklärung),-- *J.-J. Rousseau* (1712/1778), bekannt für seinen *Contrat social* (1762). - Nach diesem historischen Überblick beschreibt Faul den Machiavellismus (= Realpolitik): die rationale Verschmelzung von

a. staatliche Politik,

b. Wirtschaft und

c. (nicht zuletzt) die militärische Notwendigkeit.

Man sieht, dass der Machiavellismus eine Form des Etatismus ist. Die Staatsgewalt, souverän mit allen Mitteln! Es hat den Anschein, als ob die nationalen Freiheitskriege, insbesondere die Französische Revolution, die Grundlage der heutigen Realpolitik oder des Machiavellismus sind. Faul geht auch auf die machiavellistischen Elemente in den gesellschaftlichen Ideologien ein: K. Marx und der Marxismus, P. Nietzsche und der Nietzsche'sche Nihilismus, *G. Sorel* (1847/1922: Theoretiker des Syndikalismus, bekannt durch seine *Réflexions sur la violence* (1906)).

H.O. 169.

Literaturhinweis : A. Glucksman, *Le discours de la guerre*, Paris, 1979, 93s, stellt auf die gleiche Linie N. Machiavelli, Karl von Clausewitz (1780/1831), preußischer General und Polemologe, der mit Machiavelli zusammenstieß, Vl. Lenin ((1870/1924), der Bolschewik, der als russischer Emigrant in Bern 1915 in die Vorlesung von Clausewitz eintaucht, dessen Theorie er beim Aufbau des Sowjetstaates anwenden wird.

“Macchiavelli - so schreibt Glucksman, o.c. 93- : im Alter von dreiundvierzig Jahren, ausgeschlossen vom politischen Leben in Florenz. Untröstlich. In den fünfzehn Jahren seiner erzwungenen Untätigkeit schreibt er die erste politische Abhandlung, das erste Buch über Strategie (*Anmerkung:* Strategie ist die Fähigkeit, eine Schlacht unter allen Aspekten zu führen) und die erste moderne Geschichte. Drei Wege, die endgültig das einzige Objekt der Leidenschaft definieren, unter dem Europa leidet: das politische Handeln”.

B.-H. Lévy, *La barbarie à visage humain*, Paris, 1977, 71, wirft Francis Bacon (H.O. 114v.), dem Schöpfer der kausalen Induktion (der Untersuchung des Verhältnisses “Ursache/Wirkung”), seinen neuen, “modernen” Begriff der “Kausalität” vor: die Momente, aus denen sich die Zeit zusammensetzt (Vorzeichen/Fortsetzung), sind nach den Vorstellungen der techno-kapitalistischen Bourgeoisie (H.O. 148: der kapitalistische Kaufmann) durch wissenschaftliche Disziplinen strukturiert).

B.-H. Lévy wirft Bacon gerade deshalb vor, das moderne Konzept von “Geschichte” mitkonstruiert zu haben, nämlich als Geschichte der politischen (staatlichen) Macht.

Anmerkung: *Les nouveaux philosophes* (Die Neo-Philosophen).

Beide, Glucksman und Lévy, gehören zu den “Neuen Philosophen”, die seit Juni 1976 (B.-H. Lévy, in: *Nouvelles Littéraires*), stellen in Frankreich eine neue Tendenz dar: sie sind von der Révolte des Mai 1968 enttäuscht und schließen sich der Sprach- und Sprachgebrauchskritik des Poststrukturalismus (R. Barthes (1915/1980; der berühmte Semiotiker), M. Foucault (H.O. 161v.), J. Lacan (H.O. 162)),--unter anderem hinsichtlich einer unpolitischen Haltung,-- an. Sie sind mit der Princeton-gnosis verwandt, einer Gruppe angelsächsischer oder asiatischer Physiker, Astronomen, Biologen und Ärzte, die seit 1968 unter diesem Namen bekannt ist.

H.O. 170.

Beide Tendenzen kritisieren die etablierten politischen Systeme - ob humanistisch-kapitalistisch oder materialistisch-marxistisch - in gleicher Weise: Sie können als Produkte des aufgeklärten Rationalismus (vor allem ab dem 18. Jahrhundert) interpretiert werden, die nie ihr Wort gehalten haben. Dies ist zum Teil auf den anthropozentrischen (im säkularen Sinne auf den Menschen bezogenen) Charakter der Denksysteme zurückzuführen, auf denen sie beruhen.

Diese Denksysteme tendierten dazu, den Menschen, den sie in den Mittelpunkt stellten, allmählich jenen Mächten auszuliefern, was seine schlimmste Form in der Einführung der Allmacht des modernen Staates fand, und zwar anstelle der Allmacht Gottes.

Fazit: Sowohl die Neuen Philosophen als auch die Gnosis-of-Princetensianer stellen das Problem des Etatismus dar.

Für weitere Informationen:

-- S. Bouscasse/D. Bourgeois, *Faut-il brûler les Nouveaux Philosophes? (Le dossier du procès)*, Paris, 1978;

-- G. Schiwy, *Les Nouveaux Philosophes*, Paris, 1979 (Übers. v. *Die Kulturrevolution und 'Neue Philosophen'*, Hamburg, 1978);

-- R. Ruyer, *Die Gnose von Princeton*, Paris, 1974.

Anmerkung: Dass es enge Verbindungen zwischen Machiavelli und dem Marxismus gibt, wird auch in *E. Mead Earle et al, Makers of Modern Strategy (Military Thought from Machiavelli to Hitler)*, Princeton, P.U.P., 1944, 25, gezeigt:

“Wie P. Engels (1820/1895; Mitarbeiter von Marx) hatte Lenin von Clausewitz gelesen, kommentiert und über ihn nachgedacht - über Clausewitz' berühmten Satz “Krieg ist die Fortsetzung der Politik mit anderen (*d.h.* gewaltsamen) Mitteln” sagte Lenin: “Die Marxisten haben dieses Axiom immer als theoretische Begründung für den Sinn jedes Krieges interpretiert” (*V.I. Lenin, Works (English Translation)*, New York, 1929, XVIII, 224).

Lenin war außerdem davon überzeugt, dass es einen engen Zusammenhang zwischen dem Staatsaufbau und dem Regierungssystem einerseits und der militärischen Organisation und der Kriegspolitik andererseits gibt.

Von Marx und Engels u.a. erwarb Lenin den Blick für “die wirklichen Dinge, die der Machtpolitik innewohnen” (o.c., 323).-- Nochmals: Marxismus und Leninismus sind in unserer Tradition verwurzelt.

Anmerkung .-- P.Vervaeke, *Verkoop-actualiteiten*, in: *De Nieuwe Gids* (Gent), 09.11.1962 (sowie in einer Reihe von Folgeausgaben) weist auf den sehr großen Einfluss von Machiavelli auf unsere westliche Verkaufswissenschaft (Marketing) hin.

H.O. 171.

(A).3. Die Entdeckungsreisen. (171/180)

Bei dem Begriff Entdeckungsreise denkt man unwillkürlich an Christoph Kolumbus (1450/1506), der am 03.08. 1492, brach er auf und entdeckte am 12.10.1492 die Insel Guahani und besuchte später Kuba und San Domingo.

J. de Mahieu, L'imposture de Christophe Colomb (La géographie secrète de l'Amérique), Paris, 1979, behauptet, dass ihm die Ehre, Amerika entdeckt zu haben, nicht gebührt, aber in der Zwischenzeit werden auf beiden Seiten des Atlantiks Vorbereitungen getroffen, um diese Entdeckung 1992 in großem Stil zu feiern.

1. die Entdeckung Amerikas als "Machtidee".

Alfred Fouillée (1838/1912) begründete die "Idee der Macht". Es ist ein psychischer Inhalt, dessen sich das Subjekt, der Mensch, bewusst ist. Neben Wissen und Gedankeninhalten enthält sie auch Energie: Sie treibt den Menschen buchstäblich zum Handeln an.

In seinem *L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience*, Paris, 1889, 273 s., gibt er ein anwendungsbezogenes Modell der "Ideenkraft".

"Der Glaube von Chr. Kolumbus bestand aus Gedanken und Gefühlen, nicht aus willkürlichen Behauptungen. Dieser Glaube war eine Idee, die ihn beherrschte, eine Idee der Macht, in der Kolumbus' Wille nur die innere Ausdehnung dieser Macht war und seine Entdeckungsreise die äußere Verwirklichung.

Diese Idee wurde mit jeder Welle, die durch sein Schiff rollte, zu einem sichtbaren Phänomen. Die materielle Spur, die sein Schiff im Meer hinterlassen hat, ist aus den Augen unserer Zeitgenossen verschwunden (...). Aber die Spur seiner Idee im Wasser - diese Spur ist immer noch "sichtbar" (in den Augen unseres Verstandes). Solange es in Amerika eine neue Zivilisation gibt, -- solange es eine Kommunikation zwischen Amerika und Europa gibt (...), bis dahin wird die Idee (die Kolumbus antrieb) niemals untergehen".

A. Fouillée ist ein Ontologe, der unter dem Einfluss der Naturwissenschaft einen Idealismus begründete, der eine der vielen Ausprägungen des Idealismus ohne Ausnahme ist.

(1) Fouillée nahm sich zum Beispiel die Geometrie zum Vorbild: Der Geometriker stellt eine Machtidee, ein Lemma, eine vermeintliche Lösung (Hypothese) auf, deren Konsequenzen er auf einer rein ideellen Ebene überprüft.

H.O. 172.

(2) Mit *Cl. Bernard* (1813/1878), dem Begründer der experimentellen Methode in der Physiologie (*Einleitung zu l' étude de la médecine expérimentale* (1865)), behauptet Fouillée, dass jede experimentelle Handlung, zu der er die Ausführung seiner 'idée-force' als eine Art von Anwendungen zählt, nur auf der Grundlage einer leitenden Idee (= l' idée-force) möglich ist.)

Für den Physiologen, der Bernard war, könnte dies z.B. die Potenzidee eines physiologischen Gesetzes sein (man denke an die Steuerungsstabilität der Innentemperatur eines biologischen Körpers). Solange das Experiment die Idee der Kraft nicht bestätigt (verifiziert) hatte, blieb sie "une loi imaginée" (= ein Produkt der Phantasie). Mit Bernard sagt Fouillée, der Ontologe: "Der Empirismus (H.O. 114v.: Idee) kann z.B. dazu dienen, Fakten zu sammeln. Für den Aufbau der Wissenschaft ist sie jedoch ungeeignet. Der Experimentator, der die Idee, die er zu testen versucht, nicht kennt, versteht nicht einmal, was er an experimentellen Ergebnissen findet". (o.c., 79s.).

Mit anderen Worten: Mit der Idee der Macht, wie sie von Fouillée konzipiert wurde, haben wir es mit einem echten Idealismus zu tun, der sowohl in der modernen Geometrie als auch in der modernen experimentellen Wissenschaft zu Hause ist. Diese Art von Idealismus ist in der Psychologie vollkommen zu Hause und ergänzt den Ansatz von Augustinus (H.O. 73: das vollständige cogito).

Doch zurück zu den Entdeckern selbst: Hat Fouillée nicht auf brillante, idealistische Weise die Psychologie der Entdeckung skizziert? Menschen, die mit dieser Art von Psychologie begabt sind, haben seit Beginn der Neuzeit dazu beigetragen, unseren gegenwärtigen planetarischen Lebensraum zu entwickeln, der die Erweiterung der antiken Oikoumene (H.O. 86: Weltkirche) ist, die Augustinus idealistisch zu definieren versuchte. Ist hier nicht eine Idee von Gott, nämlich "alles Menschliche, die Menschheit" am Werk?

2. die Entdeckung Amerikas als modernes oder postmodernes Problem des Verstehens.

Lies jetzt H.O. 63v.: concordia; geesteswet. meth.). Der Idealismus des heiligen Augustinus hatte jahrhundertlang die Grundgedanken zum Ausdruck gebracht, die ein "Verstehen" dessen vorbereiten sollten, was man in der fraglichen Zeit "die Wilden" nannte.

Sehen wir uns nun an, was moderne Christen, die praktisch alle Entdecker und Kolonisatoren waren, ganz zu schweigen von Missionaren und Missionierern, aus dieser augustinischen Idee gemacht haben.

H.O. 173.

(i) Sahen sie, wie der berühmte Vorgänger des heiligen Augustinus, Klemens von Alexandria (H.O. 67v.), Jesus als aktiv im Universum, auch in den Köpfen der Inder?

(ii) **Sahen** sie in der gefallenen/verfallenen Lebensweise der “Wilden” - wie Augustinus (H.O. 76v.) - auch die “ursprungsgebundenen” “Wilden”?

(iii) Haben sie mit einem verständnisvollen Auge, wie der berühmte Kirchenvater (H.O. 86), die Unterschiede der Kulturen gesehen?

(A) - Die Meinung von *Gustave Welter, Les croyances primitives et leurs survivances (Précis de paleopsychologie)*, Paris, 1960. (173/177) - O.c., 20/31, fasst diesen Ethnologen wie folgt zusammen.

(a) Bis einschließlich des Mittelalters, ja bis zum Beginn der Renaissance, hält man sich an das, was die Alten (die Altertümer) über “die barbarischen Völker”, über “die Fabelwesen” (Kentariae, Amazonen, Satyrn, Kukwu) am Rande der bewohnten Welt (oikoumene) geschrieben hatten.

(b) Mit den Entdeckungen tritt an die Stelle des geschriebenen Buches der Alten die direkte Begegnung: Welter unterscheidet grundsätzlich zwei Haupttypen.

(1) Die Missionare.

Sie gingen von einem verständnisvollen (‘humains’) Standpunkt aus: in diesem Sinne

a. Sie notierten sorgfältig die Lebensgewohnheiten, - wie aus den *Relations des Jésuites* (1633) über indianische Stämme (von denen einige heute völlig verschwunden sind) hervorgeht.

Hauptindruck: Die unverständlichen Umgangsformen der “Wilden” sind nicht das Ergebnis einer “natürlichen Tugend”, sondern einer völlig anderen Interpretation der Dinge als bei den entwickelten Völkern.

b. Oder auch: Sie versuchten, in die Seele (H.O. 84) “dieser entfremdenden Neophyten (Glaubensschüler)” einzudringen. (o.c.,20).

(2) Die Eroberer.

Die Spanier in Südamerika, die Franzosen und Engländer in Nordamerika, die russischen Kosaken in Sibirien, sie haben sich darauf beschränkt, die Eingeborenen zu töten, um ihr Land und ihre Frauen zu “erobern”.

Welter verweist gleich zu Beginn auf die Idee des “guten Wilden”, die von Michel Eyguem, seigneur de Montaigne (1533/1592) und von den - naiv benannten - Geschichten von James Cook (1728/1779) und L.A. de Bougainville (1728/1811) sowie von J.-Fr. de La Pérouse (1741/1788), Entdecker von hauptsächlich ozeanischen Völkern,-- Idee, die Leute wie J.-J.Rousseau (1712/1778) und J.H. Bernardin de Saint-Pierre (1737/1814), als exotische Lektüre, weltberühmt machte (übrigens von der Romantik aufgewertet).

H.O. 174.

Aber diese Idee entstand durch das Lesen von Berichten, nicht durch direkte Bekanntschaft.

Welter verweist auch auf eine typisch rationalistische "Lesart": Die Enzyklopädisten (H.O. 107; 146) benutzten die Berichte, um die Kirche anzugreifen (antiklerikale "Lesart"). So *Diderot* (1713/1784; Leiter und Inspirator der *Encyclopédie* ((1747/1766)), in seinem *Supplément au voyage de Bougainville*: die "Naturmoral" der "Kinder der Freiheit" (H.O. 146) - so interpretiert der aufgeklärte Geist die "Wilden", insofern sie als Argument gegen die Kirche verwendet werden können - ist eine höhere Stufe als die "Vorurteile", die uns die (kirchliche) "Religion" einflößt!

H.O. 145 lehrte uns jedoch, dass der "rationale" Mensch "alles Vorrationalen" mit Verachtung betrachtet! Man sieht, dass ein und derselbe "Wilde" in den Augen der Rationalisten, die nicht immer kohärent denken, für mehr als eine Interpretation offen ist.

Wobei Welter feststellt: "Dies ist ein Beispiel, das zeigt, wie sehr politische Leidenschaft oder ideologische Vorurteile der objektiven Wahrheitsfindung schaden können". (o.c. 23).

Schließlich verweist Welter auf die Entstehung einer modernen Religionswissenschaft (siehe den Text von Hiero-Analysis). Sein Büchlein ist übrigens eine hervorragende Einführung in die archaischen Religionen, die die Grundlage aller nicht-rationalistischen Kulturen bilden. Es sollte übrigens bis 1833 dauern, bis unsere vom Rationalismus geprägten Universitäten einen Lehrstuhl für Religionswissenschaft zuließen: Johann Georg Müller beginnt im Jahre des Herrn 1837 in Basel (Schweiz), Vorlesungen über 'die polytheistischen Religionen' zu halten, -- im Sommer, vor einem stark interessierten studentischen Publikum, ... von 6 bis 7 Uhr morgens!!! Wie (rationalistisch) "weltoffen" die Wissenschaft doch war!

Der zweite Lehrstuhl, immer in der barmherzigen Schweiz, folgte erst 1873, in Genf! Im Jahr 1883 folgte das Institut Catholique de Paris und 1884 die Université Libre de Bruxelles. Vgl. *G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1956-2, 797.

Entscheidung: Welter unterscheidet deutlich zwischen mehreren Arten der "Rezeption" (Interpretation) von "Die Wilden".

H.O. 175.

Literaturhinweis : Für weitere Informationen über die Entwicklung einer Religionswissenschaft siehe:

-- P.W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion (Les théories et les faits)*, Paris, 1931 (Neoscholastik);

-- M. Eliade, *La nostalgie des origines (Methodologie et histoire des religions)*, Paris, 1971 (zuvor Patristik-Griechisch);

-- M. Meslin, *Pour une science des religions*, Paris, 1973 (Geisteswissenschaften).

Anwendbares Modell der Verarbeitung.

Lafcadio Hearn (1850/1904) *Esquisses martiniquaises*, Paris, 1924-6, 182 S., gibt uns eine Kostprobe der Schwierigkeiten, auf die die entdeckten Kulturen stießen. Er hielt sich am 15.02.1887 auf La Martinique (Antillen) in Saint-Pierre auf, wo Aschermittwoch gefeiert wurde (der Karneval dauert einen Tag länger).

In jenem Jahr gab es die Pocken, und es wurde eine Art religiöse Prozession abgehalten, bei der zwei Prozessionen aus entgegengesetzten Richtungen aufeinander trafen: die Sans-Souci und die Intrépides, die beide Karnevalslieder schrieben und sangen.

“Aber sieh mal: Da ist die Gruppe (‘bande’) von les Intrépides, die la Bouéné spielen. Es ist ein Tanzlied, aber auch ein auffälliger und ausgelassener Tanz. Die Tänzerinnen und Tänzer, die sich gegenüberstehen, kommen sich näher; sie drücken sich aneinander, pressen sich aneinander und gehen wieder auseinander, um sich zu umarmen.

Es handelt sich um einen sehr alten Tanz, der aus Afrika stammt. Es ist vielleicht derselbe Tanz, über den Pater Jean-Baptiste -Labat (1663/1738; Dominikaner, französischer Missionar auf den Antillen, ab 1693, zunächst Professor für Mathematik und Philosophie in Nancy, 1705 zurück in Europa) 1722 schrieb: “Dieser Tanz ist gegen die Ehre”.

Trotzdem ist es bei den kreolischen Spaniern so beliebt und hat eine solche Anziehungskraft auf sie, dass es die Krume ihrer Vergnügungen ist. - Er ist sogar Teil ihres religiösen Lebens: Sie tanzen ihn sogar in ihren Kirchen und bei ihren Prozessionen. Sogar die Frauen des Klosters versäumen es nicht, diesen Tanz am Heiligen Abend auf einem Podest zu tanzen, in ihrem Chor, vor ihrer Pforte, die offen ist, damit die Menschen an der Freude teilhaben können, die diese guten Seelen bei der Geburt des Erlösers zeigen”.

H.O. 176.

Pater Labat ist eine berühmt-berüchtigte Figur, aber hier stellt er zwei Arten der Interpretation dar:

(i) seine eigene, die vielleicht das widerspiegelt, was wir in H.O. 90v. gesehen haben. (die Schwierigkeiten des Augustinismus mit der Sexualität), -- typisch für den Intellektuellen und den Missionar, -- obwohl er die Schwestern, die in ihrem Kloster in der Weihnachtsnacht "unanständige" Tänze tanzen, gnädigerweise mit dem Begriff "gute Seelen" bezeichnet (man erinnere sich, wie die These (H.O. 132v.) durch die Hypothese (H.O. 140v.) "aufgeweicht" wird:

(1) These: Der Tanz ist unehrenhaft,

(2) Hypothese: wer ihn tanzt, kann trotzdem eine "gute Seele" sein); das ist scholastisch, -- typisch;

(ii) der Typus des Arbeiters: Die kreolischen Spanier bezeugen, dass auch der Andere, der "Andersartige" (H.O. 3: Differenzialismus; 123: drei Haltungen), mit einer verständnisvollen Haltung akzeptiert werden kann. Höchstwahrscheinlich erkannten die Europäer, Arbeiter, die nicht mit intellektuellen Vorurteilen behaftet waren, schnell, dass das Unkorrekte hier unter den Neger-Afrikanern -(bzw. Indern, Kariben) nicht sündhaft und irreligiös war, sondern tief religiös (siehe oben H.O. 22v.; 28v.; 45v. -- 53).

Apropos 'verstehen'! Sie - und nicht die Ideologen - haben die mittel- und südamerikanische Art der Rassen- und Kulturmischung begründet, die unser derzeitiger Papst auf seiner Reise nach Brasilien als ein Modell des gegenseitigen Verständnisses gepriesen hat.

Der Platonismus als Modell der Interpretation.

Die oben zitierten Texte zeigen ganz klar, dass der Platonismus mit einer gewissen Anpassung jene Art von Ontologie bietet, die einen Zugang zu den entdeckten außereuropäischen Kulturen ermöglicht, wenn es um die Interpretation anderer, anderer Kulturen geht.

Wenn der moderne Rationalismus so große Schwierigkeiten hatte - und immer noch hat -, nicht-westliche Kulturen zu verstehen, so liegt das mit Sicherheit größtenteils daran, dass er die platonische, nominalistische Sichtweise eliminiert hat. Lesen Sie jetzt noch einmal H.O.27/30 (Plat. "Modelle"; 31: Primitivologie).

Hat nicht *Basil Davidson*, z.B. in unserem BRT (25.06.1984) in der achteiligen britischen Dokumentation *Africa*; zu Recht gezeigt, dass David Hume (1711/1776), die Spitzenfigur der Aufklärung, zusammen mit anderen Denkern, die behaupteten, Afrika habe keine Handwerke, Künste, Wissenschaften, grob falsch lagen?

H.O. 177.

Anmerkung: Zur Kommunikation und Interaktion zwischen Philosophien “unterschiedlicher”, “anderer” Kulturen, siehe:

-- J. Plott / P. Mays, *Sarva-Darsana-Sangraha (A Bibliographical Guide to the Global History of Philosophy)*, Leiden, 1969 (der Begriff “global” bedeutet hier “planetarisch”, denke “Globus”),-- Buch, in dem der westliche “Ethnozentrismus” vehement überschritten wird;

-- P.T. Raju, *Oriental and Western Philosophy*, Utr./Antw., 1966,-- Buch, in dem die westliche Philosophie (die Wirklichkeit außerhalb des Menschen), die chinesische Philosophie (der Mensch) und das indische Denken (das innere Wesen) erläutert werden.

(B) - *Die Stellungnahme von Tzvetan Todorov, la conquête de l' Amérique (la question de l'autre)*, Paris, 1982.

Literaturhinweis : -- Ch. Crego/G. Groot, *Das Rätsel des Anderen (Tzvetan Todorov und die Entdeckung Amerikas)*, in: *Streven* 1964: Oct.,42/55.

G. Welter war der Typ des positiven Wissenschaftlers (Ethnologen); Todorov ist der Typ des Poststrukturalisten (H.O. 161v. (Foucault, Lacan; 169: New Phil.) Semiologe, der als Differenzialist Geschichte macht.

Zum Differentialismus haben wir bereits, H.O. 123 (die Differenz Augustinus/Thomas),-- 96 (J. Derrida), außer natürlich H.O. 3, und H.O. 164 (Agonistik), jene Abweichung vom identitären (analogen) Denken angetroffen.

P. Nietzsche (1844/1900), M. Heidegger (1889/1976),-- Gilles Deleuze (1925/1995), J. Derrida (1930/2004) gelten als führende Vertreter des Differentialismus. Vgl. P. Laruelle, *Les philosophies de la différence (Kritische Einführung)*, Paris, 1986.

“Zum ersten Mal fand die Begegnung mit einer Welt statt, mit der man nichts gemeinsam hatte: keine Sprache (nicht einmal eine vermittelnde dritte Sprache), kein Zeichensystem, keine Bräuche, keine Werte”. (A.c.,42): So charakterisieren Grego und Groot die Probleme, die sich an Kolumbus' Fuß an Land ergaben. Man spürt das Differential (nichts Gemeinsames, keine, keine, keine...) und das Semiologische (kein Zeichensystem).

Beide Todorov-Interpreten ordnen die Entdeckung Amerikas philosophisch ein: “Die Entdeckung Amerikas bedeutete für die europäische Zivilisation eine Konfrontation mit dem, was radikal anders war. In diesem Sinne ist dieses Ereignis mehr als nur eine historische Begebenheit. Die Eroberung Amerikas hat eine starke philosophische Bedeutung (Tragweite).

H.O. 178.

Seit Platon ist das Thema des Gleichen und des Anderen einer der großen Stolpersteine des philosophischen Denkens: Wie kann das Andere als Anderes erfasst werden in einem Bewusstsein, das sich selbst und die ganze Welt zwangsläufig zu vereinheitlichen, d.h. auf ein und dasselbe Feld zu reduzieren versucht, in dem allenfalls Nuancen (Schattierungen), aber keine radikale - sich dieser Einheit entziehende - Alterität (*Anm.*: Differenz, Andersartigkeit) existieren kann?

Sind wir tatsächlich in der Lage, das Andere zu denken, ohne sofort die Kraft der Assimilation (*Anmerkung*: die Reduktion des Anderen auf das Gleiche) auf es anzuwenden? Ist unser Denken nicht im Grunde genommen "totalitär"? Insbesondere das aktuelle, so genannte poststrukturalistische französische Denken hat dieses Thema der Alterität und Differenzierung zu einem seiner Kernpunkte gemacht.

Aufbauend auf Nietzsche und in Auseinandersetzung mit Hegel (dem Systematiker der einheitsstiftenden - 'gleichen' - Sichtweise schlechthin) versucht man, Wege zu finden, die diesem 'imperialistischen' Denken entgehen - Wege, auf denen das Andere weder ignoriert noch reduziert, sondern als das Andere an sich gedacht und anerkannt wird". (A.c., 42v.).

Eine kurze sprachliche Analyse des soeben gelesenen Textes zeigt, dass hier zwei Gegensätze thematisiert werden:

(1) Es ist nicht so sehr der Unterschied ("Differenzierung"), das Anderssein, sondern die radikale Differenz, die betont wird;

(2) sein Gegenstück wird "Assimilation" genannt (was wir, H.O. 123, als "Konkordanz" bezeichnet haben), d.h. Nun aber in einem politischen Sinn: Diese "Assimilation" - das Ausbügeln von Unterschieden - wird als "im Wesentlichen totalitär" (im Sinne von "die Totalität umfassend" und "politisch totalitär") und "imperialistisch" (H.O. 102v.) bezeichnet, wie das Römische Reich seinerzeit von Augustinus kritisiert wurde.

Der Titel von Todorovs Werk "la conquete" (die Eroberung) - nicht etwa "die Begegnung" oder "die Mission" oder "die Interpretation" oder so - erinnert uns an das, was Welter, H.O. 173, über den Eroberungsansatz sagte. Boden und Frauen" waren der Gesichtspunkt, nicht die Sitten oder gar die "Seele" der Eingeborenen, der "Wilden". Wenn man mit diesem politischen Hintergedanken liest, versteht man den Text.

H.O. 179.

Wenn man diesen politischen - u.a. etatistischen (H.O. 167f.) - Aspekt vertieft, offenbart sich ein weiteres (uns seit H.O. 164 (dritte Differenzierung) bekanntes) Moment von Todorovs Differenzierungsdenken: Todorovs Frage ist vor allem, ob es in jenen Zeiten der Entdeckung eine Fähigkeit gab, den Anderen als den Anderen anzuerkennen, ohne den Anderen in seiner Unterscheidung als weniger, als minderwertig zu betrachten (a.c.,52).

Mit anderen Worten: Die Agonistik des altgriechischen Philosophen Protagoras von Abdera (H.O. 1), wie wir sie im letzten Jahr (Rhetorik) kennengelernt haben - sich verteidigen, damit man oben ist -, spielt in dieser politischen Differenzierung eine tragende Rolle.

Einige Texte von Bartolomé de Las Casas (1474/1566), dem "Apostel der Indianer", der um 1514 zu der Überzeugung gelangte, dass die Zwangsarbeit, die den Indianern auferlegt wurde, ein unbestreitbares Übel darstellte, zeugen von dem, was Todorov das Gleichheitstheorem nennt (Eroberer und Eroberte sind gleich (würdig)).

(a) Als Menschenfresser und Menschenopfer erschienen die Wilden (Indianer) als "ein wildes und grausames Volk". Darauf antwortet Las Casas: "Die Menschen, die ihren Gottheiten Menschenopfer darbrachten, zeigten in Wirklichkeit sofort als irregeleitete Götzendiener, welche Hochachtung sie vor der Vortrefflichkeit der Gottheit hatten (...)". (A.c., 52).

Nach Crego/Groot bedeutet dies, dass Las Cases den absoluten Charakter des Christentums (als nicht durchsetzbar) "relativiert": er schätzt das (postmoderne) religiöse Gefühl und seine verschiedenen, kulturell bedingten Ausdrucksformen (a.a.O.,52).

Es ist natürlich möglich, dass der alternde Dominikaner, der bei seinen Versuchen, die Indianer zu "zivilisieren", ohne sie zu unterjochen, kläglich gescheitert war, begann, "in Perspektiven zu denken".

Für uns ist dies jedoch einfach die scholastisch-kirchliche Methode, bei der sie rhetorisch die These ("Die Wilden sind Götzendiener") durch die Hypothese ("Auch als Götzendiener, Menschenopfer, haben sie Hochachtung vor 'allem Göttlichen' (wie wir Katholiken)") abschwächen (H.O. 140: neoscholastischer Pluralismus). Die Dichotomie "These/Hypothese" ist schließlich eine Form der Akzeptanz des Anderen als etwas anderes als die eigene These.

H.O. 180.

(b) Die Wilden wurden in ihren Sprachen als “Barbaren” bezeichnet (ein Zeichen für schlechte Sprache). Darauf antwortet Las Casas: “Wenn wir davon ausgehen, dass jede Sprache eine Sprache ist, dann werden - wie wir es nennen - die barbarischen Wilden (Indianer) uns, den spanischen Eroberern, mit ‘weder ihr noch ich’ antworten (H.O. 139): ‘Ihr Spanier, versteht unser Kauderwelsch nicht. wir Indianer, verstehen euer Kauderwelsch auch nicht’”. (A.c.,52). Crego / Groot bezeichnen diese Argumentation als “Perspektivismus” (H.O. 140).

Möglicherweise mit einem Las Cases, der viel gereist ist. Es gibt eine einfachere Interpretation: die scholastische Methode “sic-et-non” (H.O. 109) (abelardisches Modell) ; 111 v. (thomistisches Modell)) musste Las Casas als Dominikaner mehr oder weniger vertraut sein. Die gesamte Scholastik war auf dieser Methode aufgebaut; sie “hing an den Wänden” jeder kirchlichen Einrichtung.

Mit Crego/Groot sagen wir: “Am Ende seines Lebens erreichte Las Casas eine Form des Denkens, die die Gleichheit des Anderen anerkannte, sie aber nicht mehr mit der Idee der Assimilation verband.

In dieser perspektivischen Sichtweise wurde es möglich, den Anderen und seine Kultur zu verstehen, ohne sie gleich einem gleichen, undifferenzierten Maßstab zu unterwerfen, was in diesem Fall die Werte des Spaniens des sechzehnten Jahrhunderts bedeutete”. (A.c., 52v.).

Ontologisches Nachwort.

Assimilismus/Differentialismus”, -- das ist das System (der Gegensatz), mit dem Todorov, Crego, Groot und andere “Differentisten” arbeiten.

Wir halten uns hier an die Analogie (H.O. 12/14; 68; 89; etc.). Denn nur die analoge Idee des Seins kann das Andere als Anderes ohne logische Sprünge erklären. Parmenides von Elea hat uns gelehrt, die Idee “kath’ heauto” (secundum seipsum; nach sich selbst, d.h. wie sie in sich selbst ist) zu betrachten.) Das ist Ontologie.

Etwas, das anders ist, “an sich” zu betrachten, bedeutet, es als anders zu betrachten. Erst dann wird ihre eigene Identität (“Singularität”) deutlich. Das Identitätsprinzip “Was (so) ist, ist (so)” (H.O. 14; 35) gilt hier: “Was anders ist, ist anders”.

Wenn man dann noch das Prinzip der Subsidiarität (H.O. 88) hinzunimmt: “Schade niemandem (auch nicht dem, der anders ist), sondern sei wertvoll für ihn (auch nicht für den, der anders ist)”, dann argumentiert man wie ein echter Augustiner gegenüber fremden Kulturen.

H.O. 181.

(A).4. Die neue Textverbreitung. (181/185)

Laurens Janszoon, genannt Coster (kurz Coster; 1370/1440) veröffentlicht um 1430 den Spiegel, der mit "beweglichen" Buchstaben gedruckt wird;

Johann Gensfleisch, genannt Gutenberg (1397/1468), perfektioniert etwa zur gleichen Zeit das Costersche System (bewegliche und metallene Buchstaben); veröffentlicht 1450 die lateinische Bibel.

Literaturhinweis : -- P. Schneiders, *Paper Memory (Buch und Schrift in der westlichen Welt)*, Weesp, 1985 (historischer Überblick),

Marshall McLuhan (1911/1980), der Kulturphilosoph und Theoretiker der Massenmedien - bekannt für seine Werke *The Gutenberg Galaxy* (1962) und *Understanding Media* (1964) - wurde zu einer Autorität für die alternativ denkende Jugend.

Mit "Medium" (lat.: tussentem) meint McLuhan jedes Element, das die menschliche Fähigkeit (zu kommunizieren und mit anderen Wesen zu interagieren) verbessert (ein Rad, eine Maschine, eine Brille, ein beliebiges Werkzeug (Instrument)).

Dabei unterscheidet er drei Phasen:

(a) Die archaische Phase, in der das gesprochene Wort (die Sprache oder das Sprachzeichen (H.O. 151)) das Mittel der Wahl ist;

(b) die Schreibphase, in der neben dem Sprechzeichen auch das Schreibzeichen (H.O. 151) erscheint. Um 3.300 wird in Niedermesopotamien (Mesopotamien; Uruk IVb) die Bilderschrift erfunden; um 3.100 gibt es in Ägypten den Beginn der Hieroglyphenschrift; um 2.800/2.600 wird die sumerische Schrift zur Keilschrift (kuneiform); um 2-300 verwenden die Völker des Indus-Tals ihre eigene Schrift, die nicht entzifferbar ist; um -1.800 wird Akkadisch zur internationalen Sprache der Diplomatie im gesamten Nahen Osten.

Um das Jahr -1.550 findet sich auf Bronzegefäßen und Orakelknochen die ideografische Schrift der Chinesen sowie auf Kreta die minoische Schrift vom Typ "Linear B"; um -1.100 sind die ersten bekannten Inschriften im linearen Alphabet spezifisch für das phönizische Alphabet.

Um -800 erfanden die Griechen das "moderne" Alphabet mit Vokalen. Cfr *Naissance de l'écriture (Cuneiformes et hiéroglyphes)*, Paris, 1982, 42.

Nun, McLuhan zufolge erlebte die alphabetische Schrift mit Coster und Gutenberg im XV. Jahrhundert (etwa zur Zeit der Renaissance) einen Durchbruch, der sich in der massiven Verbreitung des gedruckten Wortes zeigte: Buch, Zeitung, Zeitschrift.

H.O. 182.

In der Tat: Das, was wir mit Gimpel (H.O. 147) “die erste industrielle Revolution” genannt haben, findet seine Fortsetzung in der Druckerpresse. Aber in einer zweiten Unterphase geht es um die Kunst des Druckens. Unter “Presse” versteht man regelmäßig erscheinende Zeitungen mit Nachrichten (“Nachricht” in der Kommunikationssprache), “Informationen” (in der idealistischen Sprache: ausgedrückte Ideen). Daran waren bald viele Menschen interessiert.

Mehr noch: Schon vor 1700 gibt es Anfänge der Pressewissenschaft - siehe: *Kaspar von Stieler, Zeitungslust und Nutz* (1695), und im 18. Jahrhundert an deutschen Universitäten Vorlesungen über Zeitungen und Zeitschriften.

Literaturhinweis : J. Hemels, *Die Eulen der Minerva in der Kommunikationswissenschaft*, in: *Streven* 1972: dec., 259v..

Vorneweg, mit den Büchern von McLuhan,

(c) **Das Aufkommen** der elektronischen Medien, insbesondere des Fernsehens, in den letzten Jahrzehnten hat der literarischen Gutenberg-Ära, die im späten Mittelalter begann, einen letzten Schlag versetzt.

Nach McLuhan ist die Gutenberg-Ära durch logisches Denken (Klassifizierung, Systemorganisation) gekennzeichnet, Hand in Hand mit den Berufswissenschaften, die im typisch modernen Sinne dieses Begriffs in Gang kommen - Hand auch mit der modernen Industriegesellschaft, in der - mit Verlaub - die Berufsideologen, die in McLuhans Augen (und in denen vieler alternativer und anarchistischer Denker) eigentlich die Berufswissenschaftler und Technokraten sind, zu verorten sind.

Wie alle kühnen Übersichten ist auch McLuhans Einteilung (archaisches Zeitalter, Druckmaschinensturm, Elektronisierungsphase) umstritten. Nicht mehr in Frage zu stellen ist jedoch die anarchistische Behauptung von McLuhan, dass “die Gutenberg-Produkte” (ein Begriff, der nicht ohne Ironie ist) unsere Kultur stark beeinflusst haben: So haben beispielsweise Philosophen heute ein weitaus größeres Publikum als je zuvor in der Kulturgeschichte.

Theodor Geiger, De creatieve voorhoede (Über die sozialen Funktionen der Intelligenz), Rotterdam/Antwerpen, 1970, 101/104 (Die Presse verrät ihre Berufung), liefert uns eine wichtige Erkenntnis.

H.O. 183.

1. Ein "fait divers": der aufklärerisch-rationalistische Friedrich II. (1712/1786), der den Spitznamen "der Große" von Preußen erhielt,

(a) wollte in der Theorie (/ /thesis, H.O. 132 ff), dass jede Zeitung interessant ist,

(b) hatte jedoch (Hypothese: H.O. 132v.; ein Schreiber der Kölner Tageszeitung, der durch zu kritische Bemerkungen über den aufgeklärten Fürsten sein Blatt "etwas zu interessant" gemacht hatte, von gedungenen Meuchelmördern halb totgeschlagen.

Nebenbei bemerkt: Die Kirche hat sich in den Augen der Aufklärer durch die Zensur von Büchern und Presse verhasst gemacht, z.B.. Aber rhetorisch-argumentativ könnte sie ihrerseits anmerken: "Ihr Aufklärer, so wie ich" respektiert die so viel gepriesene Pressefreiheit (H.O. 139; 180).

Was auch als "argumentum ad hominem" (Argument gegen den Menschen selbst) bezeichnet wird.

2. Geiger betont bitter den Wandel der Presse "von der Informations- zur Propaganda- und Hetzpresse" (o.c., 102/104).

Geiger nennt sie insofern "informativ", als sie die Leser zu eigennützigen Urteilen anregen (H.O. 134: autonom), eines der Steckenpferde des Rationalismus.

Agitatorisch" ("propagandistisch") nennt er sie insofern, als sie mit allen möglichen (ehrlichen und auch unehrlichen) Mitteln dieselben Leser manipuliert, "opinionates" (eine Meinung erzwingt).

Letzteres gilt - so Geiger - vor allem dann, wenn es massenhaft wird, also nach 1848. Dies sei insbesondere bei Menschen der Fall, die nur eine Glocke hören (z.B. eine Tageszeitung lesen).

Semiotisch-semiologischer Aspekt.

Wir könnten als furchtbar 'veraltet' erscheinen, wenn wir nicht, nur für einen Moment, auf den Aspekt der Zeichendoktrin hinweisen würden.

S. *IJsseling, Rhetorik und Philosophie (Was geschieht, wenn man spricht?)*, Bilthoven, 1975, 158/168 (*Wer spricht, wenn man spricht?*), weist auf drei Haupttypen der Interpretation hin, die sich sowohl auf das sprechende Zeichen als auch auf das schreibende Zeichen beziehen.

(a).1. Die Philosophie des autonomen Subjekts (H.O. 146; 156)

Die "Philosophie der Subjektivität" oder der "humanistische" Standpunkt - toleriert nicht die Namenlosigkeit (Anonymität) des Autors (die in der Antike und im Mittelalter toleriert wurde) und behauptet, dass ein Text (= Zeichenfolge) das Produkt der schöpferischen Persönlichkeit ist.

(a).2. Die dialogische oder intersubjektive Philosophie

M. Buber (1878/1965; Hauptwerk: *Ich und Du*, Frankfurt, 1923) z.B. behauptet, dass das autonome Subjekt nur im und durch den Dialog entsteht.

H.O. 184.

Die Dialogisten behaupten nicht nur, dass ich als autonomes Subjekt immer in wechselseitiger Beziehung zu Ihnen als autonomes Subjekt stehe; - viel mehr noch: dass ich nur deshalb zu einem autonomen Subjekt werde, weil Sie mit mir in ein (tieferes) Gespräch kommen und vice versa. Dies wird lapidar in der Maxime 'Kein Ich ohne Du' ausgedrückt.

Wir tauschen zum Beispiel Erkenntnisse untereinander aus, ja, aber sie werden erst durch den Austausch selbst zu Erkenntnissen. Angewandt auf die Textwissenschaft: Ein Text ist immer möglich als ein Text, der auf einen anderen Text reagiert (auf ihn reagiert, ihm zustimmt, ihm widerspricht usw.).

Fazit: Der individuelle Charakter des (autonomen) Subjekts wird so geschwächt, dass man den Eindruck gewinnt, dass nur alle Subjekte gleichzeitig (synchron) und in gegenseitiger Interaktion (kollektiv) möglich sind. Dasselbe gilt für die Texte.

Dies ist ein Verstoß gegen die Idee des "Autors" eines Textes, die seit der Übergangszeit (1450/1640) an die Stelle des antiken Mittelalters getreten ist.

Anmerkung -- Dieser Dialogismus hat etwas Platonisches: "(...) Aus dem wiederholten Gespräch, gerade über dieses Thema, wie aus dem innigen Zusammensein, entspringt plötzlich diese Idee in der Seele, -- wie aus einem Feuerfunken das Licht, das angezündet wird, -- und dieses findet dann von selbst seinen Weg weiter" (*Platon, Der siebente Brief*, H. Calw, 1948, 35). Vgl. H.O. 47.

(b).1. M. Foucaults *strukturalistisches Konzept des "Autors"* (H.O. 161; 169; 177) wurde in einem Vortrag "Qu'est-ce qu'un auteur?" für die Société Française de Philosophie im Jahr 1969 zur Sprache gebracht.

Wie sein denkender Vorfahre P. Nietzsche (1944/1900), der als Philologe (d.h. jemand, der alles wie die klassischen Philologen sieht) behauptete, dass "alles, was Autor ist", auf ein Phänomen der Sprache und der Zeichen reduzierbar ist (H.O. 151), so tut dies auch Foucault: was als "Autor" bezeichnet wird, ist - bis zu einem gewissen Grad - eine Art des "Sprechens", ein Phänomen der Sprache und der Zeichen, das durch unsere Art zu sprechen konstruiert wird.

Im Klartext: Auch in die Texte, die man selbst - sozusagen "kreativ" - verfasst, fließt vieles ein, was man von anderen, von Vorgängern und Zeitgenossen, entlehnt hat.

Zunächst einmal: die Muttersprache, die Terminologie, die Art der Erklärung usw. Unserer Meinung nach bedeutet dies jedoch nicht, dass "der Autor" eine Konstruktion ist. Das autonome Subjekt verarbeitet auf individuelle Weise, was "von anderen" ist.

H.O. 185.1.

Analog dazu ist der Intertextualismus von *Julia Kristeva* (1941/...) in ihrer *Sèmeiotikè (Recherches pour une sémanalyse)*, Paris, 1969. Jeder Text ist ein Zitat, d.h. die Aufnahme und Umgestaltung bereits existierender Texte - so sehr, dass (statt von Intersubjektivität zu sprechen) der Begriff "intertextualite" die Situation korrekt beschreibt. Der sogenannte "Autor" eines Textes ist nicht derjenige, der selbständig arbeitet, sondern derjenige, der durch das Netzwerk von Texten, das historisch gewachsene Zeichensystem (die Gesamtheit der Texte, "All that is text"), produziert wird.

M. Foucault: "Es sind nicht die Denker, die denken, sondern es gibt ein System, das als eine Art Netz von Notwendigkeiten ('nécessites') die unterscheidbaren Singularitäten ermöglicht, die wir dann z.B. Hobbes, Berkeley, Hume oder Condillac nennen".

Wie weit sind wir plötzlich vom autonomen Subjekt (H.O. 146; 156) entfernt, mit dem die Neuzeit beginnt.

(b).2. Die poststrukturalistische Konzeption des Autors eines Textes geht sogar noch weiter: Nach Lacan (H.O. 162) ist sogar das Unbewusste im Menschen wie eine Sprache strukturiert, die in der Tiefe der Seele ein System von "Zeichen" (ein "Text" - natürlich metaphorisch) ist, in das das autonome Subjekt, noch bevor es sich dessen bewusst wird, "eintritt" (voraussieht, vorschreibt), was es in Texten festhält.

Literaturhinweis : *G. Schiwy, Les nouveaux philosophes*, Paris, 1979, 23/48 (*Sous le signe du Post-structuralisme*).

Die "Macht" der "Sprache in unseren Tiefen" - die sich im Übrigen vor allem im politischen Sprachgebrauch bemerkbar macht - ist vielleicht das Hauptthema des Poststrukturalismus. Was die "humanistisch-personalistische" Tradition als Person identifiziert, ist mit anderen Worten nur ein Produkt eines gigantischen kollektiven Systems (H.O. 25: abstr. verst.).

Anmerkung: Der Strukturalismus heilt jedoch diesen "Kollektivismus": siehe *Tzvetan Todorovs Mikhaïl Bakhtine (Le principe dialogique)*, in dem das Subjekt innerhalb des strukturellen Systems der Sprache wieder einen Platz erhält.

Vergleichbar mit dem Literaturwissenschaftler Leo Spitzer (1887/1960), der in seinen Literaturanalysen Sprachstrukturen, aber auch einzelne Persönlichkeiten untersuchte (*H. Weber, La méthode de L. Spitzer*, in: *La Pensée* (Rev. du rat, mod.), Paris, 1967, oct., 175/181).

H.O. 185.2. **Die Haupttypen des modernen und zeitgenössischen Rationalismus** (ab 1450). Einführung (144/146).-- Allgemeiner Rationalismus (144).-- Moderner/aktueller Rationalismus (145v.): westlich, säkular, rein oder empirisch, problemlösend, “aufgeklärt”-- Autonom (146), d.h. unabhängig von der Theologie.

II.A. Die Ansätze aus der Mitte des Jahrhunderts (147/160).

(1) Vom mittelalterlichen Solidarismus zum neuzeitlichen Liberalismus (147v.): Bürgertum, Stadt,-- ‘Erste industr. rev.’. -- Kapitalismus;-- Homo faber.

(2) Der Terminismus von William v. Ockham (= Occam) (149/160).

1.-- (Der Begriff “Nominalismus” (149v.). -- erkenntnistheoretisch, ontologisch, kulturgeschichtlich

2. der Occamsche Konzeptualismus (150/158).

a. - Unsere Begriffe bezeichnen die singulären Wirklichkeiten durch denkende, sprechende, schreibende Zeichen (150v.).-- Kritik (Lahr; Jolivet : Differentialismus (152); Subjektivismus (152/154; Aussage von Prof. Apostel (Mediatismus): “Kann ich beweisen, dass dieser Tisch wirklich existiert?” (153).-- soziologische Reichweite (155).

b. die Abgrenzung der Wissenschaften (155/157) : (A) Ontologie (156);-- (B) Berufswissenschaften: experimentelle Methode; die traditionelle schol. Metaphysik ist unbrauchbar;-- (C) Ethik (der freie Willensakt des autonomen Subjekts);-- (D) biblische Theologie.

c. Die enormen Nachwirkungen (158).

3.-- Ockhams bewegtes Leben (159v.): Der Name der Rose.

II. B. Übergangphilosophie (1450/1640;-- 161vv.).

Einleitung (161/163.2): Die verschiedenen Faktoren bilden ein System des Übergangs. Anmerkungen: Foucault: erkenntnistheoretischer Schnitt: Lacan: poësie involontaire (unbewusster Sprachgebrauch) (162); idealistische Interpretation;-- Metabletik (v.d. Bergh, Claes), historische Erkenntnistheorie (Th. Kuhn).-- Ortega y Gasset's Idee der “Krise” (163.2).

II.B.(A) - Nicht-intellektuelle Faktoren (164/185).

(1) Steigender Individualismus (164v.) -- Das Individuum, differentialistisch (agonistisch);-- Anarchismus (165). (2) Entwicklung des Nationalstaats (165/170) - Die Idee des “Staates” (souveränes Territorium), Nationalstaat (lokal, international). Staatskunst (Etatismus; 167). - Merkantilismus (167v.) - Machiavellismus (168/ 170; Realpolitik). (3) Entdeckungsreisen (171/180).

1. Als Macht-Idee (Fouillée) (171v.);

2. Als ein Problem des Verstehens (172/180). -- Die “Wilden”:

(a) G. Welter (Berufsrecht) (173/177;-- Miss. / Eroberer; mod. Religionen; Labat; Platonismus als Interpretationsmodell (176);

(b) T. Todorov (177/180) (Differentialismus (radikal anders; 177v.)) ;-- appl. Modell (Las Casas (179v.)).-- Nachwort : Assimilismus (Konkordismus) / =/ Differentialismus und Analogie (identitativer Ansatz) (180).

(4) Neue Textverbreitung (181/185). -- McLuhans Dreiteilung; -- semiotischer / semiologischer Aspekt: Was ist ein Autor? (183vv.);-- subjektivistisch; dialogisch; strukturalistisch, poststrukturalistisch.

H.O. 186.

II.B.(B): Die intellektuellen Faktoren.

Renaissance-Humanismus, Reform und Gegenreform, moderne Naturwissenschaft sind zwar sehr eng mit nicht-intellektuellen Faktoren verwoben, aber dennoch eine Klasse für sich.

Einleitend sprechen wir kurz von den Trägern, die mit dem Sammelnamen "Intelligenz" bezeichnet werden. Dieses Wort russischen Ursprungs ("intelligencia") bezeichnete ursprünglich "alles, was in Russland vor der Revolution von 1917 intellektuell war". Heute ist er Ausdruck der sozialen Schicht der "Intellektuellen" (einschließlich der Kunstwelt), die jedem Volk eigen ist.

Die wirtschaftliche Grundlage.

Th. Geiger, The Creative Vanguard, Rotterdam/Antwerpen, 1970, 74, beschreibt dies wie folgt.

(a) In der als "feudal" bezeichneten Agrargesellschaft des Mittelalters gab es nur den Klerus (weltlich und klösterlich) als kulturtreibende Klasse. Die Kirche beherrschte den gesamten Kontinent und gab dem Rest der - oft sehr armen - Bevölkerung eine Kultur, die im Wesentlichen religiöser Natur war.

(b) Die wirtschaftliche Revolution (H.O. 147v.), die u.a. durch die Kreuzzüge (H.O. 122; XII./XIII. Jh.) ausgelöst wurde, begünstigte - so Geiger - das Wachstum der Städte.

In diesen Städten entsteht großer Reichtum, der einer selbstbewussten Bourgeoisie gehört, die nach und nach ein wirtschaftliches Netz über den gesamten Planeten spannt. - Im Rahmen dieser Wohlstandsgesellschaft entsteht zum einen der nationale ("territoriale") Staat (H.O. 165vv), zum anderen eine profane Repräsentationskultur, die vor allem von der Intelligenz geschaffen wird.

Diese Kultur ist "profan" und steht im Gegensatz zu der heiligen Kultur (H.O. 174: Rat. reading), die der vorrationalen Menschheit eigen ist. Sie ist "repräsentativ" (nach Geiger), insofern sie sich von der namenlosen (H.O. 183) Kultur einer ganzen Gesellschaft (z.B. ihrer Sprache) unterscheidet, während "repräsentative" Kultur eine individuelle Leistung voraussetzt (z.B. eine neue Richtung in der Kunst, eine Erfindung).

Die Intelligenzija.

Die "Intelligenzia" sind die Befreiten, die sich der neuen Kultur widmen können.-- Der Name selbst weist auf die primär rationale (HO. 145: geistige) Tätigkeit hin, schließt aber die musikalisch-ästhetische Tätigkeit (Kunst, Poesie) nicht aus,-- im Gegenteil.

H.O. 187.

So gibt es an den Höfen in Italien eine musikalisch-künstlerische Intelligenz und in Deutschland den "Gelehrten", der in der Bourgeoisie zu Hause ist und an der Universität lehrt.

In der Renaissance stand der Ästhet auf der Werteskala ganz oben; im XVII. Jahrhundert (Barockzeit) wurde er vom Naturwissenschaftler verdrängt; am Ende des XVIII. Jahrhunderts stellte die Romantik die ästhetischen und musikalischen Werte teilweise wieder her; Mitte des XIX.

Man kann diese Dualität auch mit den Namen "integrales (=musikalisches) und spaltendes Denken" bezeichnen (S.W. Couwenberg, *Integrales und spaltendes Denken (zwei Denkweisen in der bürgerlichen Kultur)*, in: *Streven* 1985, Feb., 407/417).

Anmerkung: Eine marxistische, aber relativ offene Sicht der Intelligenz wird von Antonio Gramsci (1891/1937) vertreten. Gramsci sieht keine strikte Trennung zwischen der Intelligenz und den Massen: alle Menschen "denken" und betreten die "philosophische Ebene". Schließlich verfügen sie über eine Welt- und Lebensanschauung, die es ihnen ermöglicht, "alles, was sie erleben", rational zu verarbeiten (benennen, einordnen, bewerten). Dies ist eine Art der Philosophie des gesunden Menschenverstands.

Der so genannte professionelle Weise hat jedes Interesse daran, seine "hohen" Ansichten zu vermitteln und das Verständnis der Menschen zu fördern.

Für weitere Informationen: R. Devos, *Antonio Gramsci (Die Rolle der Intellektuellen)*, in: *Streven* 1985, Feb., 418/430.

(B).1.-- Humanismus der Renaissance. (187/198)

E. Coreth, I (Rat.- Emp.-Aufkl.) 14f. sagt, dass der von Italien ausgehende Humanismus auch den Spätschulismus überwinden will.

Betrachten wir zunächst den Begriff des "Humanismus" selbst.

(1) Allgemeiner Humanismus.

G.u.I. Schweikle, Hrsg., *Metzler Literaturlexikon (Stichwörter zur Weltliteratur)*, Stuttgart, 1984, 200f. sagt uns, dass - vom lat. 'humanus' kommend,

(i) Menschen,

(ii) geformt, entwickelt - "Humanismus" bedeutet die Sorge um die "humanitas", um das Menschsein - vorzugsweise so, dass es sich um ein entwickeltes Menschsein handelt, wobei "Menschsein" bedeutet, eine "Person bzw. Persönlichkeit" zu sein, d.h. ein individuelles Menschsein, - allerdings eingebettet in eine Kulturlandschaft und eine Gesellschaft, die dazu passen (H.O. 164: Individualismus).

H.O. 188.

(2) Humanismus der Renaissance.

Dem besagten Wörterbuch zufolge werden die Begriffe "Humanismus" und "Renaissance" manchmal als Synonyme verwendet, manchmal - wie bei *Jakob Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860-1; 1976-10) - in der Weise, dass der "Humanismus" die Voraussetzung bzw. der Teilaspekt der gesamten "Renaissance" ist. Diese Art von "Humanismus" ist - immer dem besagten Wörterbuch zufolge - zwischen 1350 und 1600 angesiedelt

a. - Die Daten.

1. Eine erste Meinung lässt die humanistische Bewegung (und das "Rinascimento") mit Petrarca (1304/1374) beginnen - nicht ohne in der Regel Boccaccio (1313/1375) zu erwähnen - und identifiziert Petrarca als "den Vater des Humanismus und den ersten modernen Dichter, dessen Vorläufer nach Ansicht einiger Dante (1265/1321) ist. -- in diesem Fall beginnt die Renaissance bereits im Spätmittelalter.

Anmerkungen. *J. Claes, Psychologie, een dubbele geboorte (1590 en 1850: Leuchttürme für das moderne Bewusstsein)*, Antwerpen/Amsterdam, 1980, 31/64 (*Trecento: beginnende Lücke*), beschreibt aus psychologischer Sicht die Besteigung des Mont Ventoux (in Haute-Provence (Vaucluse: 1912 Meter hoch)) durch Petrarca im Jahr 1336 als ein neues, nicht mittelalterliches Phänomen. Der Panoramablick (Blick auf die Natur- und Kulturlandschaft), d.h. der Aspekt: "Welt" (Objekt), führt zur "Introspektion", d.h. dem Aspekt: "Reflexion" (H.O. 72vv. (Thema). "Statt einfach nur er selbst zu sein in einer selbstverständlichen Welt (*Anmerkung*: typisch für das Mittelalter), wird Petrarca von der neuen, fernen, leeren Welt auf sich selbst zurückgeworfen" (o.c.140). - Man kann diese Ansicht mit H.O. 153v vergleichen. (Leo Apostel): Ein analoger Mediatismus (Erreichen der objektiven Realität nur durch eigenes inneres Erleben) ist erkennbar.

Literaturhinweis : -- *E. Cassirer* (1874/1945; bekannt durch seine *Philosophie der symbolischen Formen* (1923/1929)), *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, New York / Evanston, 1964 (*Individuum und Kosmos in der Renaissancephilosophie*, Leipzig / Berlin, 1927);

-- *A. Vloemans, De heroïeke wijsbegeerte van de Renaissance*, Zutphen, 1926 -- Unverkennbar entsteht bei Petrarca das autonome Subjekt (H.O. 146) mit seinem "distanzierten Blick" auf eine Wirklichkeit, die - zunächst - als "nicht-ich", "fremd" daherkommt.

H.O. 189.

Anmerkung: Natürlich sollte man Leute wie Petrarca in den wohlhabenden Städten (H.O. 147: civil, st.; 186: high welst.) Italiens ansiedeln: Florenz (mit dem Hof der Medici), Ferrara, Mantua, Neapel,-- Rom.

2. Eine zweite Meinung sieht den Fall von Konstantinopel (1453) als Beginn an.

Literaturhinweis : *Francois Masai, Plathon et le Platonisme de Mistra*, Paris, 1956 (nach der Schließung der Platonischen Akademie in Athen durch den christlichen Kaiser Justinian 1 (482/565) im Jahr 529 ist der Platonismus (in seiner neuplatonischen oder nicht-neuplatonischen Form (H.O. 31)) nicht tot: er lebt weiter, intensiv, in der Stadt Mistra).

Der IV. Kreuzzug (1202/1204), der an sich unglücklich verlief, hatte einen Vorteil: Der Kontakt zwischen dem Westen und der byzantinischen Kultur wurde hergestellt.

Um 1438, in der Zeit der Versöhnungsversuche zwischen Rom und Konstantinopel, verstärkte sich der byzantinische Einfluss: Platonische und aristotelische Intellektuelle kamen nach Italien, - was zur Entstehung der Philologie (Studium der Sprache, der Literatur in ihrem kulturgeschichtlichen Rahmen) führte, wie sie von den Humanisten betrieben wurde... Der Fall Konstantinopels 1453 verstärkte den byzantinischen Einfluss ein zweites Mal.

3. Nach einer dritten Auffassung beginnt die Renaissance mit der Entdeckung Amerikas (H.O. 171v.), und zwar aus dem Grund der Horizonterweiterung, die sich - wie der erneute Kontakt mit Byzanz und der Antike - vom "engen" Mittelalter löst. Unter diesem Gesichtspunkt sollten Sie vielleicht noch einmal nachlesen, was oben über die Erweiterung des Horizonts im Zusammenhang mit den Entdeckungsreisen gesagt wurde.-- 1492 entdeckt Kolumbus Amerika.-- Zusammengefasst: 1336 (Ventoux), 1453 (Herbst v: Const.), 1492.

b.-- Die Ausdehnung, -- geographisch.

M. Nauwelaerts, Die Universität Leuven und der Humanismus, in: *Onze Alma Mater* 1980: 2, 104/109.

Humanismus" - so heißt es in diesem Artikel - ist in erster Linie die kulturelle Bewegung, die,

(1) fährt von Italien aus,

(2) - vom 14. bis zum 17. Jahrhundert - besuchten hauptsächlich Westeuropa und in geringerem Maße auch Mitteleuropa. Um 1460 dringt der Humanismus - man denke an Erasmus von Rotterdam (1496/1536) - in die (südlichen) Niederlande ein (man denke an die Gründung der Universität Löwen im Jahr 1425).-- Nach Nauwelaerts ist der Humanismus in der gelehrten und wissenschaftlichen europäischen Welt angesiedelt.

H.O. 190.

Anmerkung .-H.O. 131 (Sp. Schol. hat uns gelehrt, dass, zumindest was die spanische Scholastik betrifft, Spanien z.B. vom Humanismus "kaum" berührt wurde.

Ein Korrektiv hierzu ist vielleicht *C. Norena, Studies in Spanish Renaissance Thought*, Den Haag, 1970. Vor allem unter Karl V. (1500/1558) und in geringerem Maße unter Philipp II. (1527/1598) hielt Spanien noch mit dem übrigen Europa Schritt und war ein Weltreich.

C. Norena, Juan Luis Vives, Den Haag, 1970, stellt uns Vives (1492/1540) als einen beispielhaften Humanisten vor, der versuchte, Tradition und Moderne miteinander zu versöhnen. Im Jahr 1524 veröffentlichte er die *Institutio (Ausbildung) der christlichen Frau*.

Vgl. auch: *J. Ortega y Gasset* (1883/1955), *Das Wesen geschichtlicher Krisen*, Stuttgart/Berlin, 1943 (zum Zeitraum 1550/1650).

c. - Charakteristisch für den Humanismus.

Nach ihrer zeitlichen und räumlichen Verortung werden die Merkmale dargestellt.

(1)1. *W. Jaeger, Paideia (die Formung des griechischen Menschen)*, 3 Bde, Berlin, 1934/1936-1, hat uns - zusammen mit *H.I. Marrou, Histoire de l' éducation dans l' antiquité*, Paris, 1948 (mindestens o.c., 27/309) - gelehrt, was der Inhalt der antiken griechischen paideia (= 'Humanismus') war.

-- H.I. Marrou, o.c. 311/447, lehrte uns, was Rom daraus machte.

(1)2. *R.M. Brown, A Study of the Scipionic Circle*, Iowa Studies, 1934, legt dar, inwieweit in Rom der scipionische Kreis um -150/-130 im Kontext von Freundeskreis und Konfession die griechische paideia in die lateinische humanitas übersetzte. Umgeschrieben", "aktualisiert" - könnte man sagen.

Zentrale Figur: P. Cornelius Aemilianus Africanus (Scipio der Jüngere (-185/-129), Eroberer von Karthago (-146)); - andere Figuren: Panaitios von Lindos (-180/ -110; mittelstoischer Denker), Polubios von Megalopolis (-200/-125; der berühmte Historiker); Publius Terentius Afer (-190/-149; der Komödiendichter); Gaius Lucilius (-170/-103; satirischer Dichter);-- weitere Politiker wie Caius Laelius Sapiens (-185/ -115) und P. Rutilius Rufus.

Die Wiederbelebung ist in der Tat eine Verschmelzung der hellenischen paideia (Philosophie und Literatur) und der römisch-lateinischen Kultur, die ein politisch-militärischer Realismus ist (H.O. 168: Realpolitik).-- Neben dem Redner M.T. Cicero (-106/-43) und seinen philosophischen Werken hat vor allem der skipionische Kreis die gesamte westeuropäische Kultur tiefgreifend beeinflusst.

H.O. 191.

Die Dualität des lateinischen Humanismus.

Heerführer, Politiker, Historiker, Dichter - dieses Sammelsurium von Humanisten zeigt gleichzeitig eine entgegengesetzte Tendenz.

1. K. Vorländer, *Philosophie der Renaissance. Beginn der Naturwissenschaft*, Rowohlt, 1965, 100, stellt fest, dass Machiavelli (H.O. 168f.) die "virtu", die wirksame, weil rationale Kraft, die dem Menschen innewohnt, verehrte, was ihn das alte Rom bewundern ließ: Roms Armeen, sein Imperialismus (H.O. 102), erzielten Ergebnisse, weil sie intellektuell und rational entwickelt waren (sie waren in diesem Sinne das ewige Modell für alle (National-)Staaten). Man sieht, wie die Realpolitik - nach Jahrhunderten (seit den scipionischen Humanisten) - immer noch als Ideal funktioniert.

2. Erasmus, ebenfalls ein Humanist, schreibt jedoch sein *Lehrbuch des christlichen Monarchen* (1516), um Machiavellis Realpolitik zu widerlegen. Das geht natürlich eher in Richtung der griechischen Demokratie. Auch dies gab es bereits im Scipionischen Kreis.

(2) Die "studia humanitatis" (humanistische Fächer).

a. Die für den Humanismus des XV. Jahrhunderts spezifischen Themen, wie sie in Buchhandlungen, Schulen und Universitäten üblich waren, spiegeln den Scipionischen Kreis wider:

(a) Grammatik, Rhetorik, Poetik, --

(b) Geschichte, --

(c) Moralphilosophie (Ethik).

Man vergleiche Punkt (2) mit H.O. 109, wo anstelle der Poesie die Dialektik praktiziert wurde.

b. Die "Humanisten" waren Lehrer für genau diese Fächer. --- Man vergleicht das Ganze mit der Rhetorik, wie sie bis zum letzten Jahrhundert war: Es gibt - außer vielleicht in der Geschichte (und noch immer) - Identität. Der Begriff "Rhetorik" wird dann aber nicht nur als Teil der studia humanitatis verstanden, sondern als deren Gesamtheit. Man bezeichnet das Ganze durch den Teil (stilistische Figur).

Es ist klar, dass auf der ethischen Ebene ein Machiavelli mit seinem römischen Pragmatismus (Realpolitik) nicht mit einem Erasmus koexistieren kann!

Es ist auch sofort klar, dass das, was man Philologie nennt, mehr oder weniger mit diesen Themen zusammenfällt. Die Humanisten waren im Wesentlichen Philologen, -- nicht Scholastiker (die sie teilweise wegen ihrer Dialektik (Sic et non) bekämpften), -- nicht Naturwissenschaftler (denen sie teilweise fremd waren).

H.O. 192.

Man darf nicht denken, dass die Humanisten nur Lehrer waren: Sie waren Autoren von Briefen und Reden (vgl. die Sophisten im antiken Griechenland); sie spielten eine Rolle als Sekretär, Verwalter, Diplomat in den italienischen Staaten; außerdem suchten sie eifrig nach antiken Texten und veröffentlichten sie.

Man könnte sie als die Geisteswissenschaftler ihrer Zeit bezeichnen (wenn dieser Begriff nicht erst um 1950 aufgetaucht wäre). Oder wie der "Geisteswissenschaftler" (Dilthey) aus derselben Zeit. *Vico* konnte mit seiner *Scienza nuova* (1725; H.O. 85) als Philosoph des Humanismus gelten. Diese Behauptung ist umso wahrer, als die Humanisten der Naturwissenschaft gegenüber eher distanziert waren.

c. W. Jaeger, *Humanisme et théologie*, Paris, 1956, 41 S., beschreibt, was die Humanisten der karolingischen und osmanischen sowie der scholastischen (= XIII. Jh.) "Renaissances" hinzugefügt haben (H.O. 129).

(i) Sie beleben das Griechische in ganz Europa.

(ii) Sie tragen Platon, platonisch und neuplatonisch (H.O. 31; 64; 189), von denen das Mittelalter zum Teil weniger direkt wusste, in.

(iii) Sie führen die Stoa (H.O. 58; 69) und - was weder mit den Patristikern noch mit den Scholastikern übereinstimmte - den Epikureismus ein (H.O. 165: Epikureismus ist eine Form der lustvollen Ethik).

Übrigens: Auch hier konnten sich die Humanisten in einem der Themen (Ethik) nicht einigen: Die Stoa ist harte Pflichtmoral, der Epikureismus ist Vergnügungsmoral! Beide Philosophien passen als nominalistische nicht zum Platonismus oder Neuplatonismus (Theosophie).

(iv) Sie führten in literarischer Hinsicht Homer und die attische Tragödie (Aischylos, Sophokles, Euripides) ein. Vgl. H.O. 108: Der Humanismus eines Johannes von Salisbury (1110/1180) war den Humanisten kaum bekannt!

Fazit - In dieser Liste steht vor allem Griechenland im Vordergrund. Auch die Scholastiker hatten einen Aristoteles aufgenommen. Aber die Humanisten waren einseitig poetisch, - nicht streng philosophisch. Sie wollten vor allem antike Vorbilder imitieren. Doch war ihre Kenntnis des griechischen Denkens nicht so gründlich wie die eines Thomas von Aquin oder der (vor allem deutschen) Klassiker des XIX. Jahrhunderts (nach der Aufklärung).-- So immer W. Jaeger.

Im Vergleich zum Mittelalter gibt es also Gewinne und Verluste.

H.O. 193.

Klassisch und manieristisch.

Gewöhnlich werden die studia humanitatis wegen ihres klassischen Charakters gelobt, was soviel bedeutet wie: geordnet, kontrolliert, ausgeglichen, unbeschwert, optimistisch.

Wenn die angezeigten Zeiträume gültig sind, dann,

(i) Athen - die Perikleische Zeit (-492/-429) - und

(ii) Rom - die augusteische Zeit (Kaiser Augustus (-63/+14; ab -31 Alleinherrscher)

Manierismus.

1. G.R. Hooke, *Die Welt als Labyrinth (Manier und Manie in der europäischen Kunst: Beiträge zur Ikonographie und Formgeschichte der europäischen Kunst von 1520 bis 1650 und der Gegenwart)*, Hamburg, 1957 (insb. o.c.,44ff.; 225ff.), lehrt uns, in der Linie von E.R. Curtius, M. Dvorak, E. Panofsky, dass es eine andere Seite gibt, die manieristische.

2. Anwendungsmodell.

Der Maler Jacopo Carucci, genannt Pontormo (1494/1557), gehört der Florentiner Schule an. Er ist ein Einzelgänger, - melancholisch; er leidet an einem "temocramento lunatico" (er liebt das Unheimliche der Nacht, - ist "launisch") und ist ein "uomo fantastico e solitario" (fantastischer und einsamer Mann; nach Giorgio Vasari (1511/1574)). Außerdem: er ist erotisch und frauenfeindlich (frauenfeindlich), Da Pontormo (er wurde in Pontormo geboren) ist genial, subjektiv, "bizarr" (exzentrisch).

Hooke schreibt, o.c.,21 : "Der Mensch, befreit von der alten 'ordo' (Ordnung) - H.O. 76, sucht seinen eigenen neuen Weg. In der Tat: ungeordnet, unkontrolliert, unausgeglichen, -- dunkel, pessimistisch, -- das sind die Merkmale des Manierismus, der das tägliche Leben, aber auch die Kunst (Literatur, Musik, bildende Kunst), die Philosophie, die Theologie betrifft. In den Tiefen des Manieristen ist etwas zutiefst Anarchisches am Werk, das an die chthonischen oder Unterwelt-Gottheiten der antiken Mythologien erinnert.

3. Zeiträume.

Die Welt als Labyrinth (auch der Semiotiker Umberto Eco sagt, die Welt sei ein Labyrinth (H.O. 160)), typisch für den Manierismus, ist in einigen Epochen besonders deutlich:

(i) Alexandriner

(ii) die silberne Latinität (14/138; nach dem augusteischen Zeitalter, in Rom),

(iii) die Spätrenaissance/Barock (z. B. mit Gongorismus, Marinismus, Préciosité (1520/1650)),

(iv) Die Romantik (in ihrer unausgewogenen Seite; 1800/ 1830; besonders in den romanischen Ländern,

(v) 1880/1950 (Surrealismus, Expressionismus, Naivität).

HO 194.

Unter den jüngeren Künstlern erwähnt der Autor Max Ernst (1891/1976; Surrealist), Pablo Picasso (1881/1973), Salvador Dali (1904/1989), Marc Chagall (1887/1985), ja sogar Henri Rousseau (le Douanier; 1844/1910; Naivist).

Alle diese "modernen" Künstler seien als "Manieristen" nicht so neu, im Gegenteil.

d.- Charakteristisch für den Humanismus.

Man kann den Humanismus in Bezug auf die Vergangenheit charakterisieren. -- aber es war eine Aktualisierung dieser alten Vergangenheit.

1. Soziologisch gesehen ist der Bürger (H.O. 147; 189) der Träger des Humanismus. In der Burg, d.h. einem befestigten und sicheren Wohnort, vor allem in Notzeiten, ggf. umgeben von Wällen oder Mauern, ggf. mit einer Handelsniederlassung, hebt sich der Bürger von

(i) der Landstreicher (Pilger, Minnesänger, Hausierer, Seemann, wandernder Ritter, Abenteurer) und

(ii) der Herr, der sich mit Leibeigenen oder Leibeigenen umgibt - etwas, zu dem der Bürger sicherlich niemals gehören möchte.

2. *Hélène Védrine, Les philosophies de la Renaissance*, Paris, 1971, 15 S., charakterisiert den Humanismus: "Zweifellos werden in Florenz, einer reichen und (relativ) demokratischen Stadt, die großen Themen des Humanismus in einem neuen Rahmen des Lebens ausgearbeitet:

(i) Die Macht des Menschen,

(ii) die Verantwortung des Bürgers,

(iii) die Freiheit der Forschung.

Daher die seit dem Roman de la Rose (*Anmerkung*: zweibändiges Werk, +/-1237, +/- 1277) überlieferte Kritik an der Nutzlosigkeit der Mönche und der Bettelorden: Statt Armut und Einsamkeit zu verteidigen, verherrlichen sie Arbeit und Familie. Eine ganze Ethik betont die bürgerliche Tugend, das Engagement für das Diesseits, die profane Kultur (...) sowie den durch Handel und Gewerbe erworbenen Reichtum.

Weit ist die Zeit, in der der heilige Franz von Assisi (1182/ 1226; H.O. 159) die heilige Armut predigte. Auch der alte Traum vom Zusammentreffen weltlicher (weltlicher) und geistlicher (kirchlicher) Macht war zusammengebrochen: man seufzte zu sehr unter den Päpsten und den Kaisern (H.O. 159v.), um noch an ihre Versprechen zu glauben". (o.c.,15). Mit anderen Worten: Die Laizisierung (H.O. 146) setzt sich im Humanismus fort.

H. Arvon, La philosophie du travail, Paris, 1961v 9ss. sagt, dass in der Renaissancezeit das aktiv-produktive Verhalten - außerhalb jeder sakralen Bedeutung - gegenüber der "Kontemplation" überwiegt (H.O. 119).

H.O. 195.

3. *Karl Vorländer, Phil. d. Renaiss.*, 14f., sagt: "In Italien steht die Wiege des Humanismus.

(i) Inmitten der ungeheuren Erweiterung des Horizonts und des Verkehrs durch geologische Entdeckungen (H.O. 172ff.; 189) und bald auch begünstigt durch die Erfindung des Buchdrucks (H.O. 181ff.) erscheint der Mensch - nicht nur in Universitäten und Schulen - als etwas Eigenständiges, das sich selbst kennen und leben will, der Welt gegenüber, die ihm begegnet.

(ii) Allmählich hat diese Bewegung alle gebildeten Schichten erfasst: Kaufleute, Fürsten, Päpste, wie das illustre Haus der Medici (in Florenz), gehören zu ihren berühmtesten Förderern".

4. *Ad fontes*" ("Zu den Quellen") - d.h. zur Sprache, zur Kunst und zu den Vorstellungen der vorchristlichen Antike - : so lautet der Ausruf. Vor allem: jenseits des Mittelalters ("Gotik")! -- "Die Renaissance selbst erfand zu ihrer eigenen Verherrlichung die später allgemein akzeptierte Dreifaltigkeit 'Antike/Mittelalter/Neuzeit', in der das Mittelalter wie ein schattiges Tal zwischen den leuchtenden Höhen lag." (*Th. Geiger, The Creative Vanguard*, 67).

Aber der Rationalismus sei das Kennzeichen des neuen Zeitalters: die "rationale" Sicht auf das Leben und die Welt und die "rationale" Revision aller Lebensbedingungen: "Niemand wird bestreiten, dass das frühe 'Rinascimento' (d.h. der italienische Humanismus) eine große 'rationale' Kultur war", so Geiger. Die 'rationalen' Züge des späteren west- und mitteleuropäischen Humanismus stammen, wenn man das Ganze betrachtet, nicht aus der Wiederbelebung der Antike, sondern aus anderen Quellen". (O.c.,68).

Es ist jedoch anzumerken, dass ein Machiavelli (H.O. 191) bereits "rational" denkt - daran besteht kein Zweifel. In diesem Sinne muss die Stellungnahme von Geiger verbessert werden. Aber es ist wahr: Der Rationalismus entwickelt sich mit der Zeit weiter.

5. *Bruce Cole, The Renaissance Artist at Work (From Pisano to Titian)*, New York, 1983, weist darauf hin, dass der Renaissancekünstler einerseits noch sehr traditionell denkt (Mitte des Jahrhunderts), andererseits aber modern ist in seiner Betonung des individuellen Subjekts und des rein Ästhetischen (frei von Religion). Übergangszeit".

H.O. 196,

6. *Das Metzler Literatur Lexikon* (1984), 201, bestätigt die Ansichten von Geiger und Cole: Gegen die These von Burckhardt et al. wird dort behauptet, dass Humanismus und Renaissance ‘voraufklärerisch’ (noch nicht wirklich rationalistisch) geblieben seien. Die Humanisten bleiben zu sehr in der Verarbeitung kulturgeschichtlicher Modelle (‘auctoritates’; H.O. 111), nämlich der Antike. Sie diskutieren unter sich, wer von diesen Vorbildern die höchste Anerkennung verdient.

Dennoch gibt es einen Punkt, der “aufklärerisch” ist, nämlich der Kampf des Niederländers Erasmus gegen (i) Aberglauben und (ii) Dogmatismus (H.O. 134).

Fazit: Zusammen mit Machiavellis hartem Rationalismus in Staatsangelegenheiten (H.O. 195) zeugt der Waldorf eines Erasmus davon, dass der Humanismus zum Teil auf dem Weg zur Aufklärung war.

e.-- Humanismus und Christentum.

Literaturhinweis : -- W. Jaeger, *Humanismus und Theologie*, Paris, 1956;

-- R. Niebuhr, *Christ and Culture*, London, 1952 -- Niebuhr typisiert fünf Beziehungstypen “Humanismus (‘Kultur’) und Christentum”.

(1) H.O. 27/31 lehrte uns, dass der archaische Mensch Kultur und Religion (Sakralisierung) zusammen dachte. Mit anderen Worten: Es gibt kein “Kultur/Religion”-Problem, da die Kultur durch und durch sakralisiert ist.

(2) Die Dinge ändern sich, in der Antike z.B. mit der durch das protagoräische Modell (-450/-350; H.O. 5/7: Protagoräisches Modell) eingeleiteten Säkularisierung (Entsakralisierung; H.O. 146): wenn “Kultur” im Wesentlichen ohne Gottheiten abläuft, stellt sich die Frage “Wozu dient dann die Religion?”.

Ebenso am Ende des Mittelalters: Wenn der Staat (Macchiavelli), die Wirtschaft (H.O. 147 ff.), die Bildung usw. ohne Sakralität auskommen, wozu dient dann das Christentum? Aber auch umgekehrt: “Was bedeutet die profane Kultur, die vom Humanismus gefördert wird, für das Christentum? Niebuhr unterscheidet fünf Arten von Antworten.

(i) Es besteht ein unüberbrückbarer Gegensatz zwischen den Kulturen (Humanismus).

Dies wurde von Tertullian (155/230) verteidigt, der ein Montanist war (Montanus, ein Konvertit aus Phrygien (tss. 100 und 200), wollte die kirchliche Hierarchie durch inspirierte Propheten ersetzen (H.O. 162)),-- wie auch von Lew Tolstoi (1828/1910; Apostel der Gewaltlosigkeit; Anhänger eines asketisch-mystischen (H.O. 118) Christentums, vermischt mit Rationalismus.

Fazit - Der Mensch muss sich **also** radikal zwischen Humanismus und Christentum entscheiden.

H.O. 197.

(ii) Zwischen der Kultur und dem Christentum besteht ein tiefer Widerspruch: Die Kultur ist zutiefst sündhaft; aber Christus bekehrt und erneuert den Menschen auch kulturell, so dass die Kultur christianisiert wird.

Dies wurde von Augustinus von Tagaste (H.O. 100vv.: Aug. societyr.) verteidigt, sowie, natürlich auf moderne Weise, von Jean Calvin (= Cauvin; 1509/1564; Gründer der calvinistischen oder reformierten Kirche in Genf; er war außerordentlich dogmatisch und intolerant, begründete aber ein kapitalistisches Christentum: Arbeit, Finanzen usw. sind religiös).

(iii) Es besteht ein relativer Gegensatz zwischen Kultur und Christentum, da die Kultur das Werk des Sünders und der Glaube das Werk des gnädigen Christus ist; ein gewisses Engagement für die Kultur ist daher möglich und wünschenswert.

Dieser Typus wird von M. Luther (1483/1546), dem Begründer der Reformation, vertreten.

(iv) Zwischen Kultur und Christentum gibt es eine Unterscheidung: Das Christentum transzendiert die Kultur, so wie die Natur durch die Übernatur transzendiert wird; aber da die Natur durch die Übernatur auf eine höhere Ebene gehoben wird (Läuterung), trägt das Christentum wesentlich zur Kultur bei - dies wird von Thomas von Aquin verteidigt (H.O. 106; 111; 125).

(v) Zwischen Kultur und Christentum gibt es im Grunde keinen Unterschied: Das Christentum bringt die wahre Kultur -- nach Niebuhr ist dies die Position der liberalen Christen -- H.O. 136; 141 gab uns Beispiele dafür (Lamennais; Liberale oder freidenkerische Protestanten).

Das Verhältnis zwischen "Humanismus und Christentum" in der Renaissance.

Literaturhinweis :

-- H.J. Blackham, *Humanism*, Middlesex (Eng.), 1968, 112/116 (Renaissance),-- religionsfeindlich;

-- E. Coreth, *Einf. i. d. Phil. d. Neuzeit*, I (*Rationalismus- Empirismus- Aufklärung*), Freiburg, 1972, 14f. (Humanismus),

-- katholisch; -- insbesondere: P. Hermans, *Histoire doctrinale de l' humanisme chrétien*, I/IV, Tournai /Paris, 1948,-- in dem M. Ficino (1443/1499; neuplatonischer Humanist), Pico della Mirandola (1463/1493; Neuplatoniker), Lefèvre d' Etaples (1455/1537; humanistischer Theologe), Erasmus (1469/1536; HO 191), Thomas Morus (1478/1535; heilig gesprochen), S. Franz von Sales (1567/1622; Bischof von Genf; heilig gesprochen) werden als die christlichen Humanisten der ersten Stunde diskutiert.