Version *22. 3. 2009* (1. Version 1. 3. 2006)
http://www.fheh.org/images/fheh/material/ordo-inversus-v01.pdf

Ordo inversus

Sein Zerbrechen in Hermeneutik und (Natur-)Philosophie und die Versuche seiner Heilung und Ersetzung (Kant, Hegel, Fichte, Goethe, Schleiermacher, Ast, Schelling und andere des 19. Jahrhunderts)

Lutz Danneberg

This circle within which we come and go
Has neither origin nor final end.
Will no one ever tell us truthfully
When we have come, and whither we go?
Omar Kahyyām (ca. 1044-1131)[1]

Die erkenntnismäßige Forschung fordert zu einem immer von neuem einsetzenden Kreislauf induktiver und deduktiver Elemente auf und damit zu einer ständigen Rückkehr zu den ursprünglichen Elemente auf und damit zu einer ständigen Rückkehr zu den ursprünglichen Ausgangspunkte. Jedes Einsetzen eines solchen Kreislaufes hat den Vorzug, mit reicherer innerer Erfahrung, d.h. mit reicherer Kenntnis und Erkenntnis beginnen zu können.[2]

---

[1] Zitiert nach Ali Dashti, In Search of Omar Khayyām. Translated From the Persian by Lawrence P. Elwell-Sutto. London 1971, S. 111.

[2] Paul Volkmann, Kant und die theoretische Physik der Gegenwart. In: Annalen der Philosophie und philosophischen Kritik 4 (1924), S. 42-68, hier S. 59.

I. Zur Figur des *ordo inversus* – Begriffliches und Metaphorisches

II. Explizierendes Intermezzo

III. Exempel

III.1 Kant: der *ordo inversus* als Probe in der Philosophie – mit Blicken auf das Problem von Finden (*ordo inventionis*), Begründen (*ordo probationis*) und Darstellen (*ordo expositionis, ordo doctrinae*)

III.x Fichte: der *ordo inversus* als *Gleichgerichtetheit* des *ordo cognoscendi* mit dem *ordo naturae* – mit Blicken auf die Auflösungs- und Wiederverbindungsverfahren der Chemie

III.y Hegel: der *ordo inversus* als ein *Kreis von Kreisen* ohne „*Anfangspunkt* und *Ende*" – mkit Blicken auf die Lösung des Anfangs in der Philosophie

III.2 *Analysis textus* und die Unterbrechung des *ordo inversus* – mit Blicken auf das Entstehen des Wahrnehmens ästhetischer Eigenschaften an Texten

III.3 Goethe: das Zerstückeln des Homer wie des Lichts, die Zurückweisung der Eminenzrelation und die Implementierung eines Richtungssinns in den *ordo inversus* – mit Blicken auf die Dignität epistemischer Instrumente

III.4 Schleiermacher: der renovierte *ordo inversus* des Nachkonstruierens als Probe des Verstehens – mit Blicken auf die *analysis textus* und *rerum*

III.5 Das Problem des *ordo inversus* als *probatio circularis* und als *syllogismus reciprocus* im Allgemeinen – mit Blicken auf die *scientia naturalis* im Besonderen (Thomas von Aquin, Zabarella, Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza, Newton)

III.6 Friedrich Ast: der sogenannte hermeneutische Zirkel beim Zusammenspiel von analytischer und synthetischer Methode – mit Blicken auf die Konzepte des Verstehens und Erklärens in der Auslegungslehre sowie der *probatio circularis* in der Theologie sowie der ordo inversus in der Anordnung der Fächer des Triviums im Mittelalter

III.7 Schelling: durch Umkehr des *ordo inversus* zur Rückkehr der Einheit des Anfangs – mit Blicken auf die antiken grammatischen und kosmologischen Teil-Ganzes-Vorstellungen als imaginierter *ordo inversus*

IV. Impressionistische* Ausblicke auf das 19. und das 20. Jahrhundert

I. Zur Figur des *ordo inversus* – Begriffliches und Metaphorisches

Ordo inversus meint im Folgenden *allgemein* die Bewegung eines Ausgehens von einem Ausgangspunkt, die sich im Zuge eines Zurückkehrens wieder mit ihm verknüpft. Historisch findet sich die Bezeichnung *ordo inversus* für diese Form der Bewegung vergleichsweise selten – denn weder handelt es sich um einen mehr oder weniger spielerischen *ordo* oder *mundus perversus* noch um einen *mundus inversus*.[3] Wenn es in Lukrez *De rerum natura*

[3] Vgl. u.a. Hedwig Kenner, Das Phänomen der verkehrten Welt in der griechisch-römischen Antike. Klagenfurt 1970, u.a. S. 163: „Der mundus inversus hat noch jede Zeit bis herauf in die Gegenwart gereizt, sei es wegen seines magisch-dämonischen oder seines revolutionären Charakters, sei es wegen seiner paradiesischen Verheißungen voll ausgleichender Gerechtigkeit oder seiner Möglichkeit, ein Instrument der Zeitkritik bzw. ein Spiegelbild der Verdrehtheiten der eigenen Umwelt zu sein, schließlich aber vor allem seiner unbezwinglichen Komik willen.“ Ferner Ernst Robert Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter [1948]. Sechste Auflage. Bern 1967, S. 104ff, Giuseppe Cocchiara, Il mondo alle rovescia. Torino 1963, Gerhard J. Baudy, Die Herrschaft des Wolfes. Das Thema der 'verkehrten Welt' in Euripides' Herakles. In: Hermes 121 (1993), S. 159-180, Frédérick Tristan, Le Monde à l’envers. Paris 1980, Barbara A. Babcock (Hg.), The Reversible World. Symbolic Inversion in Art and Society. Ithaca/London 1978, Harald Haferland, Verkehrte Welt. Zu einer Poetik der Umkehrung. In: Hans-Jürgen Bachorski (Hg.), Lektüren. Aufsätze zu Umberto Ecos ‚Der name der Rose‘. Göppingen 1985, S. 165-194, auch Werner Welzig, Ordo und verkehrte Welt bei Grimmelshausen. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 78 (1959), S. 424-430 und 79 (1960), S. 133-141, Robert Scribner, Reformation, Karneval und die ‚verkehrte Welt‘ [Reformation, carnival and the world turned upside-down, 1978]. In: Richard van Dülmen und Nobert Schindler (Hrg.), Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags, einer verdrängten Dimension der Geschichte (16. – 20. Jahrhundert). Frankfurt 1984, S. 117-152, Norbert Schindler, Karneval, Kirche und die verkehrte Welt. Zur Funktion der Lachkultur im 16. Jahrhundert. In: Jahrbuch für Volkskunde NF 7 (1984), S. 9-57, Dietz-Rüdiger Moser, Fastnacht – Fasching – Karneval. Das Fest der „Verkehrten Welt“. Graz/-Wien/Köln 1986; Eckard Lefèvre, Die Bedeutung des Paradoxen in der römischen Literatur der frühen Kaiserzeit. In: Poetica 3 (1970), S. 59-82, hier S.71: „Paradoxie als ideale Figur „zur Beschreibung einer Welt, in der Recht und Unrecht, Gut und Böse vertauscht sind, in der überhaupt alle konventionellen Werte auf den Kopf gestellt sind – einer Welt, in der […] weder Recht moch das allgemeine Unrecht haben, […].“ Ferner Gottfried Mader, *Quis queat digne eloqui*? Speech, Gesture and the Grammer of the *mundus inversus* in Seneca’s *Thyestes*. In: Antike und Abendland 46 (2000), S. 153-172. Zudem Christopher Hill, The World Turned Upside Dowan. Radical Ideas During the English Revoluion. London 1972. Bei Swift, Gulliver’s Travells. Ed. Harold Williams. London/New York 1960, Teil I, Kap. 6, S. 56, heißt es*: „They bury their dead with their heards directly downwards; because […] the arth […] will turn upside down.“

heißt: „hunc igitur contra mittam contendere causam,/ qui capite ipse sua in statuit vestigia sese“ – also: „Gegen den also geb auf ich, die Sache zu führen,/ der mit dem Kopfe sich selbst gestellt in die eigene Fußspur“.[4] So dürfte diese verkehrte Anordnung weniger die Idee eines *ordo inversus* zum Ausdruck bringen als vielmehr die Darlegung einer Selbstwiderlegung darstellen – in diesem Fall des Skeptikers.[5] Ähnliches gilt für Hegels: „Solange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herumkreisen , war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf , das ist auf den Gedanken stellt, und die Wirklichkeit nach diesem erbaut.“[6] Auch das im Mittelalter auf Aristoteles und Platon zurückgehende Bild des *homo*, respektive *anthropos* als *arbor inversa* spielt keine sonderliche Rolle.[7]

Häufiger als *ordo inversus* für das Ganze werden seine Teile benannt: Es sind Ausdruckspaare wie *fluxus* (*efluxus*)/*refluxus*, *exitus*/*reditus* (*reversio*), *progressio* (*egressio*)/*regressio* und recht häufig *ascensus*/*descensus*. Letzteres ist zudem ein Begriffspaar, das die betreffende Bewegung in sehr unterschiedlichen Bereichen zum Ausdruck bringen konnte. In der Suppositionslehre wurde beispielsweise der Übergang von einer Allaussage zu einer Konjunktion von singulären Sätzen als *descensus* bezeichnet und der umgekehrte Weg als

---

4 Lukrez, De rerum natura, IV, 471/72; Übersetzung von Karl Büchner.

5 Zu einer solchen Deutung Myles F. Burnyeat, The Upside-Down Back-to-Front Sceptic of Lucretius IV 472. In: Philologus 122 (1978), S. 197-206; der vermutet, dass Lukrez eine Formulierung Epikurs (*perik£tw prštesdai*) übernimmt. Zur Figur der Selbstwiderlegung in der Antike, freilich nicht mit dieser Metaphorik, Burnyeat, Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Philosophy. In: Philosophical Review 85 (1976), S. 44-69, und S. 436, Id., Protagoras and Self-Refutation in Plato’s *Theaetetus*. In: ebd., S.172-195, Gail Fine, Relativism and Self-Refutation: Plato, Protagoras and Burnyeat. In: Jyl Gentzler (Hg.), Method in Ancient Philosophy. Oxford 1988, S. 137-164, D. J. Chappell, Does Protagoras Refute Himself. In: Classical Quarterly 45 (1995), S. 333-338; Alex Long, Refutation and Relativism in *Theaetetus* 161-171. In: Phronesis 49 (2004), S. 24-40, zudem George I. Mavrodes, Self-Referential Incoherence. In: American Philosophical Quarterly 22 (1985), S. 65-72.

6 Hegel, Philosophie der Geschichte, S. 529.*

7 Vgl. Platon, Timaios, 90a-b, Aristoteles, De longitudine et brevitate vitae 6 (467^{b}1-2), dazu auch W. K. Kraak, Aristote est-il toujours reste fidele à sa conception que la plante se tient la tête en bas? In: Mnemosyne 10 (1941) 251-262. – Zur Wirkung des einen oder anderen Aspekts dieser komplexen Vorstellung, die sich aus recht unterschiedlichen Quellen speist, aus der Vielzahl von Untersuchungen Ruth Finckh, Minor Mundus Homo. Studien zur Mikrokosmos-Idee in der mittelalterlichen Literatur. Göttingen 1999.

ascensus.[8] Bonaventura (1217-1274) verwendet die Ausdrücke *descendere* und *ascendere* beispielsweise im Zusammenhang mit der Bewegung weg von der Heiligen Schrift (*originalia*) und hin zu den Schriften der Väter, der *magistri* oder gar zu denen der Philosophen. Zu den zahlreichen Gefahren dieser Wegbewegung gehört nach Bonaventura, dass man bei einem solchen ‚Hinabsteigen' nicht wieder den Weg zurück finde.[9] Die Vorstellung hingegen, auch sie findet sich bei Bonaventura, dass der Mensch in der Erprobung seiner Unabhängigkeit und seiner Macht vom Höchsten der Gottähnlichkeit zum Tiefsten der Tierähnlichkeit herabsinken könne, stellt dagegen einen anderen Bewegungsgedanken dar. Er rührt aus der christlichen Vorstellung der Positionierung des Menschen in der kreatürlichen ‚Mitte' her (*infimum*, *summum* und *medium*).[10] Obwohl dieser Gedanke in dem Sinn weiter geht, dass der Mensch dabei Gefahr laufe, dass ihm irgendwann der Rückweg versperrt sei und diesen Rüclkweg dann nurmehr die Gnade eröffnen könne, bietet es trotz des Rückkehraspekts nicht eine allgemeine Vorstellung eines *ordo inversus*. Im Unterschied zu anderen Bewegungen handelt es sich beim *ordo inversus* nicht von vornherein um die durch eine feste Wertskala strukturierte Hierarchie ontologischer Ebenen.[11] XXX

---

8 Vgl. Paul Vincent Spade, The Logic of the Categorical: The Medieval Theory of Descent and Ascent. In: Norman Kretzmann (Hg.), Meaning and Inference in Medieval Philosophy. Dordrecht 1988, S. 187-224.

9 Vgl. Bonaventura, Collationes in Hexaëmeron [1273], XIX, 10 (*Opera Omnia*, V, S. 327-454, hier S. 422a): „Est ergo periculum descendere ad originalia, quia pulcher sermo est originalium; Scriptura autem non habet sermonem ita pulchrum. […] maius autem periculum est descendere ad Summas magistrorum, quia aliquando est in eis error; et credunt, se intelligere originalia, et non intelligunt, immo eis contradicunt. Unde sicut fatuus esset qui vellet semper immorari circa tractatus et nunquam ascendere ad textum; sic est de Summis magistrorum. In his autem homo debet cavere, ut semper adhaereat viae magis communi."

10 Vgl. auch Bonaventura, In Secundum Librum Sententiarum Petri Lombardi [um 1250], d. 1, p. II, a. 1, q. 2, f. 1, 2, 3 (*Opera Omnia*, II, S. 41b-42a). - Vgl. auch Alexander Schaefer, The Position and Function of Man in the Created World According to saint Bonaventure. In: Franciscan Studies 20 (1960), S. 261-316, sowie 21 (1961), S. 233-382, Id., Der Mensch in der Mitte der Schöpfung. In: S. Bonaventura, 1274-1974. Tom. III: Philosophica. Roma 1974, S. 337-392.

11 Zu einem Beispiel Wolfgang Hübner, Der *descensus* als ordnendes Prinzip in der ‚Naturalis historia' des Plinius. In: Christel Meier (Hg.), Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur Frühen Neuzeit. München 2002, S. 25-41.

Darüber hinaus finden sich bei Bonaventura, etwa im *Itinerarium mentis in Deum*, die in der Zeit mehr oder weniger gängigen Aufstiegsvorstellungen.[12] Das strukturiert zugleich seine *Collationes* als Gesamtes in Gestalt eines sechsfach gestaffelten Aufstiegsvorgangs. Dabei werden von Bonaventura allerdings nur die ersten vier Formen der *visio intelligentiae* näher umschrieben: *per naturam inditae* (4. bis 9. Vorlesung mit der Darlegung der neun Wissenschaften), *per fidem sublevatae* (etwa 9. bis 12. Vorlesung), *per scripturam erudiate* (13. bis 19. Vorlesung), *per contemplationem suspensae* (20. bis 23 Vorlesung); die letzen beiden – *visio per prophetiam illustrate* und *per raptum absorbtae* – werden nur aufgeführt.

Das Ganze, also der *ordo inversus*, konnte als *regressus*, aber auch als *revolutio* bezeichnet werden, ein Ausdruck, der traditionell sowohl im astronomischen als auch im politischen Bereich eine ‚rückwärtsgerichtete', ‚wiederherstellende', ‚kreisende Bewegung' bezeichnet. *De revolutionibus* – so der Titel vor der Druckfassung[13] – des Kopernikus (1473-1543) bedeutet womöglich letztlich beides: die Kreisbewegung der Weltkörper (*orbium coelestium* – in der *Praefatio* auch: *sphaerum mundi*) wie der Rückgang auf ältere kosmologische Vorstellungen. Hierzu gehört denn auch der Rückgang auf den Peripatetiker und Zeitgenossen des Ptolemäus (ca. 100 – ca. 170), Sosigenes, und zwar hinsichtlich des Prinzips, dass alle himmlischen Bewegungen einen gemeinsamen Mittelpunkt haben, also konzentrisch sein müssen.[14] Das verlorene Werk des Sosigenes trug zudem den Titel *Per^ twn*

---

[12] Hierzu u.a. Werner Beierwaltes, Aufstieg und Einung in Bonaventuras mystischer Schrift ‚Itinerarium mentis in deum'. In: Id., Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte. Frankfurt/M. 1985, S. 385-423, Hubert Benz, Der (neu)platonische Aufstiegsgedanke bei Bonaventura und Nikolaus von Kues. In: Wissenschaft und Weisheit 64 (2001), S. 95-128, Bonaventure Hinwood, The Principles Underlying Saint Bonaventure's Division of Human Knowledge. In: S. Bonaventura, 1274-1974. Tom. III, S. 471-504, insb. S. 495ff, sowie in einer Vielhahl weiterer allgemeinerer Darstellungen der Theologie Bonaventuras .

[13] Erst der Betreuer der Ausgabe, Andreas Osiander, fügte bei der Drucklegung „orbium coelestium" hinzu, hierzu auch Edward Rosen, The Authentic Titel of Copernicus' Major Work. In: Journal of the History of Ideas 4 (1943), S. 457-474.

[14] Hierzu Fritz Krafft, Hypothese oder Realität: Der Wandel der Deutung mathematischer Astronomie bei Copernicus. In: Gudrun Wolfsschmidt (Hg.), Nicolaus Copernicus (1473-1543). Revolutionär wider Willen. Stuttgart 1994, S. 102-115, insb. S. 108. – Zum Revolutionsbegriff und seinen Wandlungen neben Karl Griewank, Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Geschichte [recte: Entwicklung] [1955]. Frankfurt/M. (1969) 1973, vor allem I. Bernard Cohen, Revolutionen in der Naturwissenschaft [Revolution in Science, 1985]. Frankfurt/M. 1994; zum politischen Revolutionsbegriff - als zum einen gewaltsam, zum anderen nicht zurückgewandt, sondern als ‚linear' u.a. Christopher Hill, A Nation of Change and Novelty. Radical Politics, Religion and Literature in Seventeenth-century England. London 1990, S. 82-101, sowie Ilan Rach-

¢nelittousîn: *Über die zurückrollenden* (*Sphären des Aristoteles*). Die Ausgabe von 1617 des kopernikanischen Werks trägt den Titel *Astronomia instraurata*, doch bezeiht sich das auf die Ausgabe, die Nikolaus Mulerus (1564-1630), der Irrtümer korrigierte und anderes hinzugab.[15]

Kepler – Abkehr von der Kreisvorstellung; elliptische Bahn – größere ‚Revolition' als die des Kopernikus (Hanson und andere)[16] Obwohl er Keplers Ansichten bis 1630 bei nur wenigen Autoren erwähnte wurden, haben die meisten französischen bis 1645 und englischen Astronomen bis 1655 die eliptischen Planetenbahenen nicht nur gekannt, sondern auch akzeptiert.[17] Allerdings bedeutet das nicht, dass man auch die physikalischen Erklärungen Keplers akzeptierte; man sah darin allein eine „bloße mathematisch-kinematische Hypothese".[18]

Nach Heraklit besteht eine Koinzidenz des Anfangs mit dem Ende: Beim Kreisumfang sei Anfang und Ende gemeinsam (xunÕn g¦r ¢rc¾ kaˆ pšraj ™pˆ kÚklou perifere…aj)[19] sowie findet sich bei ihm das immer wieder angeführte Diktum vom ‚Weg

---

um, The Meaning of „Revolution" in the English Revolution (1478-1660). In: Journal of the History of Ideas 56 (1995), S. 195-215.

15 Hierzu Djoeke van Netten, *Astronomia Instaurata*? The Thrid Edition of Copernicus's *De Revolutionibus* (Amsterdam, 1617). In: Journal for the History of Astronomy 43 (2012), S. 75-91

16 Vgl. Norwood Russell Hanson, The Copernican Disturbance and the Keplerian Revolution. In: The Journal of the History of Ideas 22 (1961), S. 169-184.

17 Hierzu J. L. Russell, Kepler's Law of Planetray Motion: 1609-1666. In: The British Journal for the History of Science 2 (1964), S. 1-24, auch Wilbur Applebaum, Keplerian Astronomy after Kepler: Researches and Problems. In: History of Science 34 (1996), S. 451-504, ferner D. T. Whiteside, Newton's Early Thoughts on Planetary Motion. In: British Journal for the History of Science 2 (1964), S. 117-137, J. W. Herivel, Newton's First Solution to the Problem of Kepler Motion. In: ebd., S. 350-354, Curtis Wilson, From Kepler's laws, so-called, to universal gravitation: empirical factors. In: Archive for History of Exact Sciences 6 (1970), S. 89-170, Id., From Kepler to Newton: Telling the Tale. In: Richard H. Dalitz und Michael Nauenberg (Hg.), The Foundations of Newtonian Scholarship. Singapore 2000, S. 223-242.

18 Fritz Krafft, Johannes Keplers Beitrag zur Himmelsphysik. In: Id., Karl Meyer und Bernhard Sticker (Hg.), Internationales Kepler-Sympositumn Weil der Stadt 1971. Hildesheim 1973, S. 55-139, hier S. 133.

19 Heraklit (*ed. Diels*), fr. 103. - Freilich ist nicht sicher, was die enstprechenden Fragmente meinen, so deutet sie beispielsweise Heinrich Gomperz, Über die ursprüngliche Reihenfolge einier Bruchstücke Heraklits. In: Hermes 58 (1923), S. 20-56, vor allem S. 48-56, nicht als Kreislauf, als

aufwärts' und vom ‚Weg abwärts' (*Ðdòj ¥nw k£tw m…a kaˆ æut»*).[20] Nach Ansicht der Eleaten kann das, was Anfang und Ende besitzt, nicht dasselbe sein oder bleiben; es könne daher überhaupt nicht ‚sein'.[21] Mit der Bewegung im Ganzen verknüpft sich im *ordo imversus* nicht selten die Vorstellung des in zwei Halbkreisen mit jeweils umgekehrten Bewegungsrichtungen aufgespalteten Kreises und gedeutet als *auf-* und *absteigende* Bewegung. Jeder der Halbkreise konnte dabei selber als eine Aufstiegs- *und* Abstiegsbewegung gesehen werden, die freilich allein genommen noch nicht schließt wie beim Sonnenaufgang und Sonnenuntergang. Das schematische Bild konnte und kann sich in zahllosen konkretisierenden Gestaltungen manifestieren: in dem aus seiner Asche wiedererstehenden Vogel Phönix[22] oder im alchemistischen Bereich im Symbol (unter anderem für die *aeternitas*) der Ouroboros (Schwanzfresser),[23] wobei mitunter kreisförmige

---

anhaltende und umfassende ‚Bildung' und ;Rückbildung'. Zum Hintergrund u.a. Olof Gigon, Untersuchungen zu Heraklit. Leipzig 1935, „Kosmologie" S. 43-89.

20 Ebd., fr. 164, 141, 142.

21 Vgl Melissos (*ed. Diels*), fr. 2; auch Parmenides, fr. 8, 3-5.

22 Hierzu neben Jean Hubaux und Maxime Leroy, Le Mythe du Pénix dans les littératures grcque et latine. Paris 1938, Marialuise Walla, Der Vogel Phönix in der antiken Literatur und der Dichtung des Laktanz. Wien 1969, Roloef van den Broek, The Myth of the Phoenix. According to Classical and Early Christian Tradition. Leiden 1972, u.a. Johannes Hoffmeister, Kaspar von Barths Leben, Werke und sein deutscher Phoenix. Mit einem Manuelneudruck des deutschen Phoenix. Heidelberg 1931, insb. S. 78-141, Heimo Reinitzer, Vom Vogel Phoenix. Über Naturbetrachtung und Naturdeutung. In: Wolfgang Harms und H. Reinitzer (Hg.), *Natura loquax*. Naturkunde und allegorische Naturdeutung vom Mittelalter bis zur frühen Neuzeit. Frankfurt/M. 1981, S. 17-72, Antonie Wlosok, Die Anfänge christlicher Poesie lateinischer Sprache: Laktanzens Gedicht über den Vogel Phoenix [1982]. In: Ead., Res humanae – res divinae. [...]. Heidelberg 1990, S. 250-278, Erik Leibenguth, Hermetische Poesie des Frühbarocks. Die ‚Cantilenae intellectuales' Michael Maiers. Edition mit Übersetzung, Kommentar und Bio-Bibliographie. Tübingen 2002, S. 111-116, ferner Herward Tilton, The Quest for the Phoenix: Spiritual Alchemy and Rosicrcianism in the Work of Count Michale Maier (1569-1622). Berlin/New York 2013; zu ihm als ‚Paradiesvogel' sowie zu den Versuchen, ihne mit vorhandenen Tieren zu identifizieren, Thomas P. Harrison, Bird of Paradise: Phoenix Redivivus. In: Isis 51 (1960), S. 173–180. Albertus Magnus schreibt über Eistenz, Herkunft sowie der Lebensweise des Vogle Phönix, dass darüber diejenigen schreiben würden, die eherdie mytischen theologischgn Dingen als die Natur erforschten, vgl. Id., De animalibus libri XXVI. Nach der Cölner Urschrift hg. von H. Stadler, 2. Bd. Münster 1920, lib. XXIII, cap. 24, S. 1493: "Fenicem avem esse Arabiae in Orientis partibus scribunt hii qui magis theologyca mistica, quam naturalia perscrutantur."

23 Vgl. Harry J. Sheppard, The Ouroboros and the Unity of Matter in Alchemy. A Study in Origins. In: Ambix 10 (1962), S. 83-86, wo zudem eine Zusammenhang gesehen wird zu den Formeln *Ÿn dè tÕ p©n* (das Ganze ist Eins) oder *Ÿn dè t¦ p£nta* (Alle Dinge sind Eins); ferner Manuel

Schlangendarstellung bei genauer Sicht, sich die Schlange des Schwanzendes sich bedient, um ihr Gehör zu schützen (*aspis surda*) , mit ganz andere Bedeutungszuschreibungen.[24]

In der Literatur, aber auch Musik werden ähnlich strukturierte Phänomene und Gebilde als Palindrome bezeichnet. In der (antiken) Literatur findet sich die ‚Ringkomposition' – eine neuere Bezeichung für dieses Phänomen, auch wenn man sich offenbar dessen bewußt war[25] - als Rückkehr zum Ausgangspunkt durch die Verwendung etwa des selben Wortes am Beginn und am Ende.[26] In dem Adagium *festina lente* des Erasmus heißt es, dass die Ägypter das Jahr so darstellten, dass eine „Schlange, die sich so windet, daß sei mit dem Maul ihr

---

Bachmann, Das hermetische Wissenschaftsparadigma und seine rationalitätstypologischen Konstanten. In: Karen Gloy und M. Bachmann (Hg.), Das Analogiedenken. Freiburg/München 2000, S. 86-116, insb. S. 95-101, auch László Kákosy, Uroboros. In: Oriens antiquus 3 (1964), S. 1-25, ferner Hans Leisegang, Das Mysterium der Schlange. In: Eranos-Jahrbuch 7 (1939), S. 151-250 sowie Bernhard Dietrich Haage, Das Ouroboros-Symbol im ‚Parzifal'. In: Würzburger medizinhistorische Mitteilungen 1 (1983), S. 5-22, sowie Id., Der Ouroboros in Hartmanns ‚Erec' Vers 7669-7679. In: Lambertus Okken, Kommentar zur Artusepik Hartmanns von Aue. Amsterdam/-Atlanta 1993, S. 555-564. Nach Allsion Coudert, Der Stein der Weisen. Die geheime Kunst der Alchemisten. Gütersloh 1992, S. S. 129, so es sich dabei um "*das* alchemistische Symbol schlechthin" handeln, Karin Figala, [Art.] Quecksilber. In: Claus Preisner und K. Figala (Hg.), Alchemie. Lexikon einer hermentischen Wissenschaft. München 1998, S. 295-300, hier S. 299: "Der Oruoboros […] verdeutlicht den ständigen Kreislauf des Sterbens und der Wiedergeburt in der Natur." – Bei Nietzsche, Die Geburt der Tragödie auf dem Geiste der Musik. In: Id., Werke – Kritische Gesamtausgabe. III. 1. Hg. von Giorgio Colli und Wolfgang Müller-Lauter. Berlin 1972, S. 17-152, hier S. 92, heißt es, dass „die Logik sich an diesen Grenzen [scil. den Grenzen der Wissenschaft] um sich selbst ringelt und endlich in den Schwanz beißt". Vollkommen belanglos sind die Assoziationen bei Silviano Santiago, Ouroboros. In: Modern Language Notes 86 (1971), S. 790-792.

24 Mit Hinweise auf verscheidene Deutungen Vosbert Schüßler, Die ‚kluge Schlange Aspis' auf den Medaillen des Lorenzo di Pierfrancesco de' Medici un in anderen Werken der italienischen Renaissance. In: Ulrich Pfisterer und Max Seidel (Hg.), Visuelle Topoi. Erfindung und tradiertes Wissen in den Künsten der italienischen Renaissance. München/Berlin 2003, S. 385-437

25 Platon, *Politeia*, 456b, wo über die eigene Darstellung heißt: So kommen wir also wieder auf das Frühere zurück […] (Übersetzung Schleiermacher) - *¼komen ¥ra e„j t¦ prÒtera periferÒmenoi.*

26 Hierzu Wilhelm Aanton Adolf van Otterlo, Untersuchungen über Begriff, Anwnedung und Entstehung der griechischen Ringkomposition. Amsterdam 1944, ferner am Beispiel Ingrid Beck, Die Ringkomposition bei Herodot und ihre Bedeutung für die Beweistechnik. Hildesheim/New York 1971, Norbert Schmidt, Kleine ringförmige Komposition in den vier Evangelien und in der Apoestelgeschichte. Untersuchungen über eine Stilfigur. Diss. Theol. Tübingen 1961.

Schwanzende fraß; damit werde angedeutet, daß das Jahr mit seinen stetigem Rhythmus wechselnden Zeiten immer wieder in sich selbst verläuft.“[27] Mitunter auch gedeutet als große Himmelsschlange (*draco caelestis*). Erasmus geht in diesem Zusammenhang und im Blick auf die Formulierung *in sese recurrere* noch auf weitere Zeugen (Macrobius und Vergil) ein, mit dem Hinweis, dass in der Ausweitung über den Lauf der Jahreszeiten es auch ‚immerwährende Zeit' bedeuten könne.[28]

Abgesehen davon, dass solche Bilder mitunter als *ex-post*-Deutungskonzepte für ringartige (imaginierte) Strukturen, etwa dem ‚Benzolring',[29] zum Einsatz gelangen, konnten und können solche symbolischen Darstellungen zweifellos mehr, vor allem aber auch anderes meinen als einen *ordo inversus*.[30] Und nicht jede literarische Darstellung einer Auftsiehsbewegung führt zu einem mehr oder weniger expliziten ordo inversus.[31]

---

[27] Vgl. Erasmus, Adagiorum Chiliades/Mehrere tausend Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten [1500, 1533]. In: Id., Ausgewählte Schriften. 7. Bd. Darmstadt (1972) 1990, S. 358-633, hier S. 475.

[28] Zum *circle of perfection* auch Marjorie H. Nicolson, The Breaking of the Circlke. Evanston 1950, ergäzned Samuel I. Mintz, Galileo, Hobbes, adn the Circle of Perfection. In: Isis 43 (1952), S. 98-100.

[29] So z.B. von S. Mahadchassan, Kekulé's Dream of the Ouroboros and the Significance of the Symbol. In: Scientia 55 (1961), S. 187-195, auch bereits Hans Eduard Fierz-David, August von Kekulé's chemische Visionen. In: Gesnerus 1 (1943/44), S 156-151; aber auch Pierre Thuillier, D'Archimède à Einstein: Les faces cachées de l'invention scientifique. Paris 1988 ch. XII: „Du rêve à la science: le serpent de Kekulé, S. 301-316; zu den Inanspruchnahmen und Ausdeutung dieser Episode sehr kritisch auch Susanna F. Rudofsky und John H. Wotiz, Psychologists and the Dream Accounts of August Kekulé. In: Ambix 35 (1988), S. 31-38; vgl. auch Beiträge in Wotz (Hg.), The Kekulé Riddle: A Challenge for Chemistry and Psychology. Boulder 1993, zudem die Reaktion bei Howard E. Gruber, Insight and Affect in the History of Science. In: Robert J. Sternberg und Janet E. Davidson (Hg.), The Nature of Insight. Cambridge/London 1995, S. 397-431, insb. S. 407-412. Diese Episode lebte ein Geisterleben nicht zuletzt in der Literatur über die Kreativtität in den Wissenschaften, dabei vollständig befreit vo ihrem Kontext des wissenschaftlichen Prozesses, hierzu Alan J. Rocke, Hypothesis and Experiment in the Early Development of Kekulé's Benzene Theory. In: Annals of Science 42 (1985), S. 355-381.

[30] Der ‚Schlangenring' konnte in der Emblematik auch das Ewige darstellen, vgl. Arthur Henkel und Albrecht Schöne, Emblemata. Handbuch der Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrunderts. Stuttgart 1967, S. 654, S. 656 und S. 1277/78.

[31] So wohl auch nicht in Dantes *Göttlicher Komödie* trotz der Untersuchung von Romano Guardini, Seinsordnung und Aufstiegsbewegung in Dantes Göttlicher Komödie. In: Historisches Jahrbuch 53 (1933), S. 1-26.

Unabhängig davon findet sich ein gemeinsamer Hintergrund: Die Kreisbewegung galt in der Antike als perfekte Bewegung, der Kreis als die vollkommenste Figur und die Kugel als die vollkommenste Gebilde. Allerdings sieht Aristoteles die ‚vollkommene Kreisbewegung' nur für den ‚ersten Körper' (*prîton sîma*) und der Sphäre des Äthers als gegeben an; für die Bewegung vor allem aller irdischer Elemente sei sie widernatürlich.[32] Der Kreis galt von allen Figuren nicht nur als die einfachste - und Augustinus erscheint er als Ausdruck des Ewigen.[33] Als *Figur* konnte sich aber auch *quadratus* zur Bezeichnung eines Ideals für moralische Perfektion finden,[34] aber auch für vieles andere[35]; später dann als *homo vitruvianus* (*homo ad quadratum* und *homo ad circulum*) und *divina proportione quadratus*.[36] Dabei – wie bei der Bezeichnung Roma qudrata – konnte quadrata viergeteilt meinen, bei einem kreiförmigen Rom.[37] Wichtiger ist freiulich die *Bewegung*: der *motus circularis*, der Weg von etwas zu diesem wieder zurück,[38] gesehen daher als der vollkommenste *motus*, der

---

32 Vgl. u.a. Wilhelm Kullmann, Zur wissenschaftlichen Methode des Aristoteles. In: Hellmut Flashar und Konrad Gaiser (Hg.), Synusia. [...]. Pfullingen 1965, S. 247-275, insb. S. 255ff. Im Blick auch auf andere Kulturkreise Manfred Lurker, Der Kreis als symbolischer Ausdruck der kosmischen Harmonie. In: Studium Generale 19 (1966), S. 523-533.

33 Vgl. Augustin, De immortalitatae animae [389] (*PL* 32, Sp. 1021-1034, hier Sp. 1024) ; Meister Eckhart z.B. beszieht sich explizit auf dises Stelle, vgl. Meister Eckhart, Die lateinischen Werke. Bd. 1. Hg. von Konrad Weiss. Stutttgart 1964, S. 534: „Et Augustinus dicit rationem circuli esse aeternam."

34 So bei Aristoteles, *Rhet*, III, 11 (1411^b27), oder *Eth Nic*, I, 11 (100^b21).

35 Vgl. Barbara Bronder, Das Bild der Schöpfung und Neuschöpfung der Welt als *orbis quadratus*. In: Frühmittelalterliche Studien 6 (1972), S. 188-210.

36 Kritisch zu den mitunter angenommenen metaphysisch-symbolischen Ausdeutungen beim Rückgriff auf den *homo vitruvianus* Frank Zöllner, Vitruvs Proportionsfigur. Quellenkritische Studien zur Kunstliteratur im 15. und 16. Jahrhundert. Worms 1987, zur Rezeption ferner Bruno Reudenbach, *In mensuram humani corporis*. Zur Herkunft der Auslegung und Illustration von Vitruv III 1 im 15. und 16. Jahrhundert. In: Christel Meier und Uwe Ruberg (Hg.), Text und Bild. Aspekte des Zusammenwirkens zweier Künste im Mittelalter und früher Neuzeit. Wiesbaden 1980, S. 651–688.

37 Hierzu Àrpád Szabó, Roma Quadrata. In: Maia. Rivista di letterature classiche 8 (1956), S. 243-274.

38 Vgl. Aristoteles, *Phys*, VIII, 8 (264^b18-19): ¢f' aØtoà e„j aØtÒ; Platon, *Timaios*, 34a. Dazu, dass es keine gerade Beweigzung ins Unendliche geben könen, auch Aristoteles, *Metaph* II. 4. (999^b8ff) sowie Id., *Physica*, (251^b9-20).

einzige *motus perfectus*[39] - perfekt in dem Sinn, dass es nichts gibt, das hinzugefügt zu einer Verbesserung führt.[40] Dieses Muster konnte unterschiedlich variieren und eingebettet sein in übergreifende Vorstellungswelten. Der *ordo inversus* konnte sich dabei mitunter indirekt, oft aber auch direkt ausdrücken.

Nicht selten scheinen kosmologische Vorstellungen eine Art *ordo inversus* zu verwirklichen. Beispielsweise konnte das der Fall sein als ‚unverrückbar im Kreislauf' des Wirkens, bei dem *Φ…lo* die vier Elemente immer wieder zusammenführe, während *Ne‹koj* sie immer wieder trenne.[41] Aufgenommen findet sich Derartiges unter Verwendung der

---

39 Allerdings ist die Ansicht, dass die griechische Zeitvorstellung im wesentlichen zyklisch gewesen sei, nicht unwidersprochen geblieben, vgl. Arnaldo Momigliano, Time in Ancient Historiography. In: Time and History (Beiheft 6 von History and Theory) 1966, S. 1-23, insb. S. 7-18. Zu Aspekte der christlichen Zeitvorstellung Theodor E. Mommsen, St. Augustine and the Christian Idea of Porgress: The Backgrund of the City of God. In: Journal of the History of Ideas 12 (1951), S. 364-374. – Überhaupt nicht ergibig für die hier verfolgte Fragstellung ist Peter Czerwinsko, Gegenwaärtigkeit. Simulatne Räume und zyklische Zeiten, Formen der von Regeneration und Genealogie im Mittelalter. Exempel einer Geschichte der Wahrhnehmung II. München 1993, obwohl es dort u.a. heißt (S. 8): es handle sich um eine „Denkform", die um die Vorstellung einer „zyklischen Bewegung" kreise als einer „regenartiven Einheit von Formauflösung […] Formerneuerung".

40 Vgl. Thomas, Sententia de caelo et mundo [1273], I, lect 4 (*Opera Omnia* 27, ed. Parmae, S. 1-266, hier S. 15): „[...] perfectum dicitur cui non potest fieri additio, […]." Auch Id., In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio [1269-72]. Editio iam a M.-R. Cathalia […]. Taurini/Romae (1950, 1964) ^{2}1971, V, lect 8, 871: „Perfectum est enium et totum, cui nihil deest: quod quidem contingit lineae circulari. Non enim potest sibi fieri additio, sicut fit lineae rectae."

41 Vgl. Empedokles, fr. 29 (*DK*, fr. 26). In: Jaap Mansfeld, Die Vorsokratiker II: Zenon, Empedokles, Anaxagoras, Leukipp, Demokrit. Stuttgart (1986) 2000, S. 84/85. Zu den Deutungsproblemen der Fragmente des Empedokles u.a. die geradezu entgegengesetzten Interpretationen bei Uwe Hölscher, Weltzeiten und Lebenszyklus, eine Nachprüfung der Empedokles-Doxographie. In: Hermes 93 (1965), S. 7-33, und Denis O'Brien, Empedocles' Cosmic Cycle. In: The Classical Quarterly N.S. 17 (1967), S. 29-40, ferner die Hinweise und Überlegungen bei Id., Empedocles' Cosmic Cycle. A Reconstruction From the Fragments and Secondary Sources. Cambridge 1969, zudem Edwin L. Minar, Cosmic Periods in the Philosophy of Empedocles. In. Phronsesis 8 (1963), S. 127-145, A. A. Long, Empedocles' Cosmic Cycle in the ‚Sixties'. In: Alexander P.D. Mourelatos (Hg.), The Presocratics […]. Princeton (1974) ^{2}1993, S. 397-425, Gustav Adolf Seeck, Empedokles B 17, 9-13, B 8, B 100 bei Aristoteles. In: Hermes 95 (1967), S. 28-53, Friedrich Solmsen, Love and Strife in Empedokles' Cosmology. In: Phronesis 10 (1955), S. 109-148; dabei auch zu dem Umstand, dass die Darlegungen des Aristoteles nicht immer vertrauenswürdig erscheinen und zur Verwendung des Ausdrucks *kÚkloj* (u.a. S. 138). Zu der Einschätzung von Aristoteles als vertrauenswürdiger Philosophiehistroiker u.a. W. K. C. Guthrie, Aristotle as a Historian of Philosophy: Some Preliminaries. In: The Journal of Hellenic Studies 77 (1957), S. 35-41. Catherine Collobert, Aristotle's Review of the Presocratics: Is Aristotle Finaly a Historian of Philosophy. In: Journal oft he History of Philosophy 40 (2002), S. 281-295.

Ausdrücke *sugkrisij* und *diakrisij* später etwa bei Ralph Cudworth (1617-1688).[42] Nach der nicht geringe Interpretationsprobleme aufwerfenden Charakterisierung bei Aristoteles sind die diesbezüglichen Auffassungen des Empedokles (500-430) als ein Kreislauf aufgefasst worden, der aus zwei Phasen der Bewegung und zwei der Ruhe bestehe: Auf die vollkommene Einheit der Elemente (im Sphairos) folge eine Phase der allmählichen Trennung, die in der völligen Trennung zur (zeitweiligen) Ruhe finde, die von einer Phase der Wiedervereinigung in die Einheit (des Sphairos) zurückkehre.[43] Am Beginn seiner *Metaphysik* sagt Aristoteles: „Sooft das All durch den Streit in die Elemente sich scheidet [...]. Sooft diese wiederum durch die Liebe in Eines zusammentreten [...]“,[44] und in *De caelo* heißt es: Wenn man die Welt abwechselnd (™*nall¦x*) sich bilden und auflösen läßt, dann bedeute das nichts anderes als eine Welt anzunehmen, die ewig ist und nur ihre Gestalt ändere.[45] In seiner Physik (*G*, 5, 204[b]33): Woraus nämlich alles ist, in das löst es sich auch wieder auf (*¡panta g¦r ™x oá ™sti, ka^ dialÚetai e„j toàto*).[46]

Hier zeichnet sich ein Modell ab, in das der *ordo inversus* integriert sein konnte: Der *ordo inversus* ist iterierbar und ergibt so ein Ganzes, das selbst allerdings keinen schließenden *ordo inversus* bildet. Aristoteles selber wurde eine Definition ‚Gottes‘ zugeschrieben, nach der Gott das sich bewegende Universum mit einer Art umkehrender Bewegung (*replicatio*) leite (*quaedam preficit mundo eique eas partes tribuit ut replicatione quaedam mundi motum*

---

42 Vgl. Cudworth, The True Intellectual System of the Universe [1678]. Hildesheim 1977 (Collected Works. Facsimile Editions Prepared by Bernhard Fabian), I, 1, S. 14 und S. 40.

43 Vgl. Aristoteles, *Phy* (250[b]25ff). Vgl. auch Dennis O’Brien, Empedocles‘ Cosmic Cycle. A Reconstructiuon from the Fragments and Secondary Sources. Cambridge 1969.

44 Aristoteles, *Metaph* (985[a]25).

45 Vgl. Aristoteles, *De caelo* I, 11 (280[a]11ff).

46 Bei H. B. Gottschalk, Anaximander’s Apeiron. In: Phronesis 10 (1965), S. 37-53, wird festgehalten (S. 52/53): „In all passages where *¥peiroj* or *¢pe…rwn* refer to circular or spherical objects, they are used as adjectives; their meaningh is still something like ‚interrupted’, and the notion of circularity is contained in the nouns to which they are attached. There is no reason to believe that this notion can attach to the word *¥peiroj* by itself, particularly when it is used as a noun.” Zum Hintergrund auch C. Joachim Classen, Anaximander and Anaximines: The Eraliest Greek Theories of Change? In: Phronesis 22 (1977), S. 89-102, ferner Charles H. Kahn, Anaximander and the origins of greek cosmology. New York 1960.

regat atque tuatatur); allerdings ist strittig, was damit genau gemeint ist.[47] An anderer Stelle erörtert Aristoteles Vorstellung, dass die Kette der Ursachen von einem gegebenen Endpunkt ‚nach oben' unbegrenzt aufsteige sowie von einem gegebenen Anfangspunkt ‚nach unten' unbegrenzt absteige.[48]

Sowohl die aristotelische ™pag ωγ» (*epagoge*): zu etwas hin oder an etwas heranführen (die ‚Induktion'), aber auch die ¢pag ωγ» (*apagoge*): dem Wegführen von etwas (der ‚indirekte Beweis'), sind mit dem Ausdruck *deducere* wiedergegeben worden[49] – wobei sich bei Aristoteles hierzu weder eine ausgearbeitet Lehre findet noch klar ist, inwiefern er das als einen ‚Schluß' aufgefaßt hat (abgesehen vom epagogischen Syllogismus, in dem sich die ™pag ωγ» als eine Art vollständiger Induktion darstellt).[50]

---

47 Vgl. hierzu Anton-Hermann Chroust, The Concept of God in Aristotle's Lost Dialogue *On Philosophy*. In: Emerita 33 (1965), S. 205-228, insb. S. 212-217, wo auch die verschiedenen Deutungen angesprochen werden.

48 Vgl. Aristoteles, *Metaph*, II, 2 (insb. 994[a]20-[b]9), dazu auch Olof Gigon, Versuch einer Interpretation von Metaphysik Alpha Elatton. In: Paul Moraux und Jürgen Wiesner (Hg.), Zweifelhaftes im *Corpus Aristotelicum*. Studien zu einigen Dubia. Berlin/New York 1983, S. 193-220, insb. S. 204-211.

49 Zu letzterem auch der Hinweis bei Kurt von Fritz, Versuch einer Richtigstellung neuerer Thesen über Ursprung und Entwicklung von Aristoteles' Logik. In. Id., Schriften zur griechischen Logik. Bd. 2. Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, S. 63-75.

50 Es gibt zahlreiche Untersuchungen zu dieser diffizilen Frage, die zudem strittig behandelt wird, vgl. Kurt von Fritz, Die ™pag ωγ» bei Aristoteles. In: Sitzunsgberichte der bayerschen Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Kl., Jg. 1964, H. 3. München 1964, Werner Schmidt, Theorie der Induktion. Die Prinzipielle Bedeutung der ™pag ωγ» . München 1974, S. 119ff, Wayne N. Thompson, Aristotle's Deduction and Induction: Introductory Analysis and Synthesis. Amsetrdam 1975, David W. Hamlyn, Aristotelian Epagoge. In: Phronesis 21 (1976), S. 167-184, Troels Engberg-Pedersen, More on Aristotelian Epagoge. In: Phronesis 24 (1979), S. 301-319, dazu Thomas von Upton, A Note on Aristotelian ™pag ωγ» . In: Phronesis 26 (1981), S. 172-176, ferner Jaakko Hintikka, Aristotelian Induction. In: Revue Internationale de Philosophie 34 (1980), S. 422-439, Richard D. McKirahan, Aristotelian Epagoge in *Prior Analytics* 2.21 and *Posterior Analytics* 1.1. In: Journal of the History of Philosophy 21 (1983), S 1-13, Simo Knuutila, Remarks on Induction in Aristotle's Dialectic and Rhetoric. In. Revue Internationale de Philosophie 47 (1993), S. 78-88, Michael-Thomas Liske, Gebrauchte Aristoteles ‚Epagoge' als Terminus technicus für eine wissenschaftliche Methode? In: Archiv für Begriffsgeschichte 37 (1994), S. 127-151, Greg Bayer, Coming to Know Principles in *Posterior Analytics* II 19. In: Apeiron 30 (1997), S. 109-142.

Wie auch immer die Auffassung des Empedokles gedeutet wurde, sie zeigt, dass der *ordo inversus* in weitere Phasen als die beiden des *Aufstiegs* und des *Abstiegs* differenziert sein konnte.

Schon früh konnten allerdings auch schon in dieser Weise geistige Bewegungen umschrieben sein. In Platons *Timaios* wird gefordert, dass sich die Bewegung des philosophischen Denkens den in sich zurückkehrenden, um eine ruhende Mitte kreisenden Kosmos nachbilden solle.[51] Dass hier so etwas wie ein Zurückgehen im Zuge der methodischen Bewegung im Kreis gemeint ist, macht vielleicht die Stelle in Platons *Politikos* deutlich, wo es heißt, man dürfe sich nicht gegen die Länge des Gedankenganges und nicht gegen die „Umwege im Kreise“ wehren (*yšgonta lÒgwn m»kh kaˆ ™n kÚklœ periÒdouj oÙk ¢podecÒmenon*).[52] Ein Echo bietet Seneca in *De vita beata*:

> Die Vernunft stelle Fragen durch die Sinnesempfindungen angeregt, und indem sie von da einen Ausgangspunkt gewinnt (nichts nämlich hat sie, von wo aus sie [sonst] einen Versuch oder von wo sie den Weg zur Wahrheit einschlagen kann), kehrt sie in sich selbst zurück. Denn auch die Welt, alles umfassend, und der Lenker des Alls, Gott, strebt zwar nach außen, aber dennoch kehrt er nach innen von überallher in sich zurück. Dasselbe tue unsre Seele: wenn sie gefolgt ist bei ihren Wahrnehmungen und durch sie in die Außenwelt sich ausgestreckt hat, sie sei jener *und* ihrer mächtig.[53]

An anderer Stelle kann es bei Platon angesichts der ‚experimentellen‘ Überprüfung spekulativer Betrachtungen der Farben und ihrer Mischung heißen: „Wollte aber jemand dies handelnd überprüfen und davon ein Probe nehmen,[54] (gemeint ist in etwa: Wenn jeman dies durch Versuch (*Ÿrgœ*) statt druch den e*„kÒta m*àdon nach) so zeigte er damit seine Unkenntnis des Unterschiedes zwischen göttlichem und menschlichem Wesen: Gott ist, das Viele zu Einem zu vermischen und wieder aus Einem in viel auflösen, hinreichend kundig und zugleich auch fähig, von den Menschen dagegen ist keiner zu einem davon in

---

51 Vgl. Platon, *Timaios*, 47b.

52 Platon, *Politikos*, 286e. - Zum Vergleich ‚logischer‘ und ‚empirischer Kreisläufe‘ und Aristoteles’ Kritik an ersteren Jonathan Barnes, Aristotle, Menaechmus, and Circular Proof. In: The Classical Review 26 (1976), S. 278-292.

53 Seneca, *De vita beata*, 8, 4; Übersetzung Manfred Rosenbach.

der Lage, jetzt nicht, und wird es auch hinkünftig nicht sein.“[55] Hier spricht sich ein weiteres wichtiges Moment aus, das sich mit der Vorstellung eines *ordo inversus* verbinden kann: Er ist zwar grundsätzlich verwirklichbar, aber die Verwirklichung kann an Bedingungen oder Voraussetzungen geknüpft erscheinen, die in bestimmten Fällen nicht gegeben oder erfüllt sind – und das schließt dann womöglich ein Dynamisierung in dem Sinn ein, dass die Wiederherstellung des ursprünglich intakten *ordo inversus* als *Aufgabe* angesehen wird. Zumindest in der Deutung von Hermann Diels bringt Parmenides in seinem Lehrgedicht die Auffassung zum Ausdruck, dass es keine Rolle spiele, wo man beginne: „Bei Parmenides begreift sich das Bild aus der ihn beherrschenden Anschauung seines runden Weltsystems. Es ist einerlei, wo man mit dem *’EÒn* beginnen. Anfang und Emndpunkt ist wie bei dem *¨peiroj daktÚlioj* (Arist. *Phys* I, 6) gemeinsam. Wo man beginnt, dorthin kommt man wieder zurück.“[56]

Die Seele vorangeschritten (*proelϑoàsa*) kehre wieder zurück (™*pistršfei*) zum Anfang und beschreibe so einen Kreis, heißt es bei Proklos (ca. 411-485).[57] Besonders wirkungsvoll sind seine Vorstellungen gewesen, nach denen zum Aufbau des Kosmos und zur Beschreibung der Beziehung zwischen Ursache und Verursachtem die Triade des Verharrens (*mon»*), des Hervorgehens (*prÒodoj*)

---

55 Platon, *Timaios*, 68d; Übersetzung Hans Günter Zekl. – Allgemein, wenn auch kaum mit Blick auf den Gesichtspunkt der Rückkehr, Lynne Ballew, Straight and Circular: A Study of Imagery in Greek Philosophy. Assen 1979, ferner Ead., Straight and the Circular in Parmenides and the *T-imaeus*. In: Phronesis 19 (1974), S. 189-209, sowie Edward N. Lee, Reason and Rotation: Circular Movement as the Model of Mind (*Nous*) in the Later Plato. In: William H. Werkmeister (Hg.), Facets of Plato’s Philosophy. Assen 1976, S. 70-102, auch Raoul J. Mortley, Plato’s Choice of the Sphere. In: Revue des études grecques 82 (1969), S. 342-345. – Bei Platon, Phaedros, 255c-d, heißt es: „Wie ein Windstoß oder ein Schall, von einer glatten und harten Fläche zurückgeworfen, wieder zu seinem Ausgangspunkt zurückkehrt, so kommt auch der Strom der Schönheit zu dem Schönen zurück; [...].“

56 Diels, Parmenides, Lehrgedicht, griechisch und deutsch. Berlin 1897, S. 67. Hierzu eher kritisch G. Jameson, ‚Wel-rounded truth‘ and circular thought in Parmenides. In: Phornesis 3 (1958), S. 15-30.

57 Vgl. Proklos, *In Tim*, II, 222, 23.

und des Zurückkehrens (™*pistro*φ») gehöre[58]: Alles das, was verursacht wird, verharre in seiner Ursache, gehe aus ihr hervor und kehre in ihr zurück. Ursache und Verursachtes hängen, wie Proklos meint, durch eine Kette zusammen, und die Bewegung gleiche einem Kreisvorgang (*kÚklo*ς).[59] Vermutlich durch Porphyrios' (ca. 234- 301/05) *De regressu animae* inspiriert,[60] finden sich solche Gedanken vielfach bei Augustin, etwa als der *ascensus* des (gefallenen, ‚abgestiegenen') Menschen, der vom Elend zur *eÙdaimon…a* aufsteige, oder im Rahmen von *De doctrina christiana* als siebenstufiger Aufstieg, wobei die dritte Stufe die *scientia* einnimmt.[61] für *regressus* verwendet Augustin gelegentlich auch den Ausdruck *progressus* und es finden sich bei ihm nicht wenige Verwendungen der Ausdrücke von *ascendere* und *descendere*.[62] *Patria* ist ein im Mittelalter ubiquitärer

---

58 Vgl. Proklos, Elementatio theologica, prop. 35 (ed. E.R. Dodds, S. 38): *P©n a„tiaton kaˆ mšnei ™n tÍ aÝtoà a„t…v kaˆ prÒeisin ¢p' aÝtÁj kaˆ ™pistršfei proj aÝt»n.*

59 Vgl. Werner Beierwaltes, Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik. Frankfurt/M. (1965) [2]1979, S. 118ff. – Der Emanationsgedanke vertikal (hylemorphisch) bei Plotin und horinzontal im späteren Neuplatonsimus erörtert Gerd van Riel, Horizontalism or Verticalism? Porclus vs Plotinus on the Porcession of matter. Phorsensis 46 (2001), S. 129-153.

60 Vgl. Heinrich Dörrie, Porphyrios als Mittler zwischen Plotin und Augustin [1962]. In: Id., Platonica Minora. München 1976, S. 454-473, u.a. S. 471/2, vgl. auch Id., Das fünffach gestufte Mysterium. Der Aufstieg der Seele bei Porphyrios und Ambrosius. In: Alfred Stuiber (Hg.), Mullus. Münster 1964, S. 79-92, Willy Theiler, Antike und christliche Rückkehr zu Gott [1964]. In: Id., Forschungen zum Neuplatonismus. Berlin 1966, S. 313-325, ferner S. Connolly, The Platonism of St. Augustine's ‚Ascent' to God. In: The Irish Ecclesiastical Record 78 (1952), 44-53, 79 (1953), S. 28-36, 80 (1954), S. 120-133 und S. 260-269, vor allem John J. O'Meara, Porphyry's *Philosophy From Oracles* in Augustin, Paris 1959, Id., Porphyry's Philosophy From Oracles in Eusebius's *Praeparatio Evangelica* and Augustine's Dialogues of Cassiacum. In: Recherches Augustiniennes 6 (1969), S. 103–139, ferner Bernd Reiner Voß, Spuren von Porphyrios „De regressu animae" bei Augustin „De vera religione". In. Museum Heleveticum 20 (1963), S. 237-239, M. Cutino, I *Dialogi* di Agostin dinanzi al *De regressu animae* di Porfirio. In: Recherches Augustiniennes 27 (1994), S. 41-74; kritisch zu diesem Einfluß Pierre Hadot, Citations de Porphyre chez Augustin (A propos d'un ouvrage récent), in: Revue Études Augustiniennes 6 (1960), S. 205–240.

61 Vgl. Augustinus, De doctrina christiana [396/7 und 425/6], II, 7, 10 (*CCSL* 32, S. 32). – Zu wieteren Verwendungen u.a. Augustin, De ordine*, II, 39/31.

62 Vgl. u.a. Augustin, Tractatus in Evangelium Ioannis […*] VII, 23 (*CC* 86, S. 80) oder im Blick auf das Predigen (S. 81): „Si ipse Dominus ascendit et descendit, manifestum est quia et praedicatores ipsius adscendunt immitatione, descendunt praedicatione."

‚augustinischer' Ausdruck für das Leben als Wanderschaft auf dem Weg vom *exsilium* zur Heimkehr („quasi nauigationem ad patriam"), zu Gott und zur Teilhabe an der göttlichen Weisheit.[63] Konzentriert in einem Wort Bernhards von Chartres, das sowohl Johannes von Salisbury[64] als auch Hugo von St. Viktor, wenn auch unterschiedlich zitieren: „Mens humilis, studium quaerendi, vita quieta, / Scrutinum tacitum, paupertas, terra aliena:/ Haec reserare solent multis obscura legendo".[65]

Das Aufstiegsbild – etwa per corporalia […] ad incorporalia"[66] - ist bei Augustinus überall gegenwärtig; dieser Aufstieg kann bei ihm denn auch ein ‚Fliegen' sein, so wie es in den Erläuetrungen zu Ps. 121 und 122 deutlich wird: Durch die Liebe fliegen wie aufwärts.[67] Seine siebenstufige Aufstiegsbewegung (*gradus*) sollen über unterschiedliche Vorformen zu einer von allem Irdischen befreiten Gottesliebe führen.[68] Es ist die Parallelisierung der sieben Seligpreisungen als Stufen auf dem Weg zur Seligkeit mit den Wirkungsweisen oder Gaben des Heiligen Geistes, die Augustinus in *Jes* 11, 2 findet. In der Verbindung ergeben sich die *Timor*- oder *pauperes-spiritu*-Stufe, die *pietas*- oder *mites*-Stufe, die Stufe aller derjenigen, die nach Gerechtigkeit hungert und dürstet, die *miserircordia*- oder *consilium*-Stufe, die *intellectus*- und schließlich die *sapientia*-Stufe.[69] Dieser siebenstufig Übergang überlagert

---

63 Vgl. Augustinus, De doctrina christiana [396/7 und 425/6], I, 10-12, 10/11 (*CCSL* 32, S. 12). - Vgl. u.a. R. D. Crouse, Honorius Augustodunensis. The Arts as *Via ad Patrem*. In: Arts libéraux et philosophie au moyen age. [...]. Montréal/Paris 1969, S. 431-439.

64 Vgl. Johannes von Salisbury, Polycratius [1159], VII, 13 (PL 199, Sp. 379-823, hier Sp. 666).

65 Hugo von St. Viktor, Didascalicon [vor 1130, 1997], III, XII (S. 250).

66 Augustinus, Retractationes [427]. 1, 6.

67 Vgl. Augustins, Enarrationes [392-420, 1956]*, zu *Ps* 121, 1 (S. 1801) sowie *Ps* 122, 1 (S. 1814).

68 Augustinus, De doctrina christiana [396/7 und 425/6], II, 7, 9-11 (S. 36-38), auch die sieben *spirituales aetates* in Id., De vera religione [391], 49.*, ferner Id., De quantitate [387/88] (*PL* 32), 33.* - Eine Adaptation findet sich Hildeberts von Lavardin (Tours 1056-1133) Gedicht *Liber de querimonia et conflictu carnis et spritus seu animae*, hierzu Peter von Moos, Hildebert von Lavardin, 1056-1133: Humanitas an der Schwelle des höfischen Zeitalters. Stuttgart 1965, S. 118-130. Zu der Siebenzahl in diesem Zusammenhang auch Margot Schimdt, Rudolf von Biberach, Die siben strassen zu got. Quaracchi 1969, S. 184-194.

69 Vgl. Ulrich Duchow, Der Aufbau von Augustins Schriften Confessiones und De Trinitate. In: Zeitschrift für Theologie und Kiche 62 (1965), S. 338-367, wo zugleich anhand dieser Stufen als Muster versucht wird, intrikate Probleme des Gesamtaufbaus der *Confessiones* zu lösen, vor allem des Bruchs nach dem X. Buch sowie der sich anschließenden *Genesis*-Exegese als Ausdruck des Voranschreitens in der *intelligentia* intelligibler Dinge. Dass die *Confessiones*, zumidest bis zu einer bestimmten Stelle, ein Aufstiegsmuster in ihrem Aufbau realisieren ist weniger die Frage, als wie sich dieses Musters beschreiben läßt.

bei Augustinus die verschiedentlich dargebotene dreistufige Aufstiegsbewegung von *corpus* (*sensibilis mundus*) über *anima* (*ratiocinans potentia*, *sensus interior*, *sensus exterior*) zu *deus* (*veritas*, *sapientia*, *summum bonum*). „Corpus" bezeichnet für ihn das sinnlich Wahrnehmbare, letztlich das Sichtbare. Wie er zumindest in *Contra academicos* sagt, gibt es über die *corpora*, über den *mundus sensibilis*, überhaupt kein Wissen (*scientia*), sondern nur Meinungen (*opiniones*). *Scientia* gebe es allein im Blick auf den *mundus intellegibilis* und seine Wahrheiten lassen sich ohne die Hilfe der Sinne erkennen.[70]

Vergleichbares konnte man schon in der Heiligen Schrift angelegt finden: Origenes, herausgegriffen aus einer Fülle von Beispielen, deutet 1 *Kor* 15, 28, nach der der ‚Sohn' einst dem ‚Vater' alles übergeben werde, wie folgt: „Wenn wir eine solche Vorstellung vom Ende haben, wo ‚alle Feinde Christus unterworfen sind', [...]: dann können wir von diesem Ende her auf den Anfang der Welt blicken. Denn immer ist das Ende dem Anfang ähnlich; und daher muss, so wie das Ende von allem *eines* ist, so auch *ein* Anfang von allem angenommen werden; und so wie die vielen Dinge *ein* Ende haben, so entspringen die vielen Unterschiede und Abweichungen aus *einem* Anfang."[71] Zugrunde liegt bei Origenes der (aristotelische) Grundsatz: *semper enim similis est finis initiis*. Hier spricht sich ein weiteres Moment aus, das sich bei der Vorstellung eines *ordo inversus* finden lässt und die Charakterisierung des Ausgangspunkts im Vergleich zum Rückkehrpunkt betrifft: Oftmals handelt es sich (nur) um eine in *bestimmter Hinsicht* ausgezeichnete Ähnlichkeit, zu dem ein *ordo inversus* bei verbleibender Unähnlichkeit führt. Gleichwohl kommen kaum als Beispiele in Betracht wie die programmatischen Rückkehraufforderungen, die zumeist nicht so strikt gemeint sind, wie sie vorgetragen oder rezipiert werden (etwa *das retour à la nature*).

Mit einem Sprung ins Mittelalter kann es bei Johannes Scotus' (Eriugena, um 810 - um 870) *Periphyseon* heißen, dass alle Dinge zu ihrem Ursprung zurückkehren würden: „Finis enim totius motus est principum sui", und er illustriert diesen Grundsatz anhand einer Vielzahl von Geschehnissen aus der sinnlich wahrnehmbaren Welt: seien es die Aktivitäten der

---

70 Vgl. Augustinus, Contra Academicos [386], III, 11, 26 (*PL* 32, Sp. xyx-ycy, hier Sp. 947/48*); auch Id., Epistolae [386- 395, 1865]*, *Ep*. 13, 2 (Sp. 78).

71 Origenes, De principiis libri IV [verm. vor 230]/Vier Bücher von den Prinzipien/ Zweisprachige Ausgabe. Hg., übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen vers. von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp. Darmstadt (1976) 1992 (3., gegenüber der zweiten verbesserten und um einen Nachtrag erweiterten Auflage unverändert), I, 6, 2 (S. 216/17); in der Anmerkung wird darauf verwiesen, dass Origenes diesen Gedanken der valentianischen Gnosis oder aber im Pythagoreismus und Platonismus finden konnte.

Sonne, der Planeten, des Mondes, der Luft, der Meere mit Ebbe und Flut. Aber die gleiche Bewegung sieht er nicht allein beschränkt auf die den Sinnen zugängliche Welt.[72] Die *septem artes liberales* erscheinen als großes Zusammenfließen, das in Jesus Christus, „summus fons totius sapentiae", münde.[73] Die allgemeine Kreisbewegung gilt denn auch innerhalb *artes* – etwa bei der *dialectica*, die er als *ars sermocinalis* auffasst, aus der sich dann die *grammatica* und die *rhetorica* wie aus einem Hauptstrom abzweigen. Sie gehen jeweils von ersten Prinzipien aus und kehren zu diesen gleichsam kreisförmig wieder zurück.[74] Hinzutritt seine Zahlenlehre: Hier sei die Monade der Beginn, die Mitte und das Ende aller anderen Zahlen. Sie haben in ihr ihren Urspung, und kehren zu ihr wieder zurück.[75]

Die philosophischen Grundlagen sind dabei mehr oder weniger traditionell: „Ac per hoc intelligitur, quod ars illa, quae dividit genera in species, et species in genera resolvit, quae

---

72 Johannes Scotus, De divsione Natura [Periphyseon, 864-866] (*PL* 122, Sp. 439-1022, hier Sp. 866-870). – Zu den Deutungsproblemen u.a. Donald Duclow, Dialectic and Christology in Eriugen's Periphyseon. In: Dionysius 4 (1980), S. 99-118, Stephen Gersh, The Structure of the Return in Eriugena's Periphyseon. In: Werner Beierwaltes (Hg.), Begriff und Metapher. Sprachformen des Denkens bei Eriugena. Heidelberg 1990. S. 108-125, Willemien Otten, The Dialectic of the Return in Eriugena's Periphyseon. In: Harvard Theological Review 84 (1991), S. 399-421.

73 Vgl. Johannes Scotus, Expositiones in Ierarchiam Coelstem (*CCCM* 31, ed. Jeanne Barbet, S. 16).

74 Johannes Scotus, De divsione Natura [864-866], IV (Sp.748D-749A).

75 Vgl. ebd., III, 11, Sp. 652: Numerorum itaque, quorum scientia arithmetica est, monada esse principium non dubitas, ut opinor. DISC. Quisquis in hoc haesitat, arithmeticus non est. Est enim principium, et medium, et finis omnium numerorum monas, id est unitas, omniumque terminorum totum, et pars, et omnis quantitas. MAG. Dic itaque. Num omnes numeri, quos ratio, quantum vult, multiplicare potest, causaliter in monade sunt et aeternaliter? DISC. Non aliter vera docet ratio; in ea enim causa, in ea enim causaliter sunt, quia omnium numerorum subsistit principium, et ibi omnes unum sunt individuum simpliciter, hoc est, universaliter, et multipliciter sola ratione, non autem actu et operatione, neque unum ex multis cumulatum, sed unum sua simplici et multiplici singularitate praeditum, ita ut et omnes numeri in ea sint simul et simpliciter secundum causam, et ipsa in omnibus multipliciter ineffabili distributione intelligatur secundum substantiam. Ipsa est enim omnium numerorum causa et substantia, et dum statum immutabilem suae naturae non deserit, se ipsam in omnes multipliciter diffundit; aeternaliter vero in ea subsistunt, quoniam in ea esse temporaliter non incipiunt. Nam non erat unitas multiplicibus omnium numerorum rationibus, in quibus subsistunt, carens." – Wie Eudoros (bei Simpikios, in phys (CAG 9) 181, 10ff) hätten die Pytharorreer seiner Zeit den Dualismus zwischen der Eins und der Zwei druch eine höheres Einbs, den Øper£nw ϑεÒj überwunden. Nach Moderatos von Gados (Porphy<rios, vita Pyth 48, 43, 7ff (Nauck) sei das so zu verstehen, dass die Zahlen lediglich Symbole seien für ein in Worten nicht ausdrückbares Wissen um die höchsten Dinge; da sich der lÒgoj tÁj ˜nèsewj gar nicht anders ausdrücken lassew, seine Pytagoreer dazu gekommen, ihn mit der Zahl Eins zu bezeichnenen So stehe auch das ‚Eine' in den Teilkdingen in anhaltender Beziehung und Teilhabe zur höchsten Eins (vgl. ebd., 49, 44, 12).

dialektik» dicitur, non ab humanis machinationibus sit facta, sed in natura rerum, ab auctore omnium artium, quae verae artes sunt, condita, et a sapientibus iventa, et ad utilitatem solerti rerum indagine usitate." Dieser Zusammenschluss beider Bewegungen habe Gott selbst in die Natur gelegt,[76] und der Mensch erkennt durch den Vollzug nur das, was in der Natur liege.[77] Eine Passage, in der Eriugena die *reversio* („humanae naturae reversio") beschreibt, macht für viele andere Ansichten beispielhaft deutlich, dass es sich dabei um einen komplexen Prozess handeln kann, für den recht unterschiedliche Teilmomente eine Rolle spielen – in diesem Fall: Zuerst die Auflösung des Körpers in die vier Elemente der sinnlichen Welt, hier wird der Ausdruck *solvere* und *compositus* gewählt („quando corpus solvitur, et in quattuor elementa sensibilis mundi, et quibus compositum est"), der zweite Schritt besteht in der Widerherstellung des Körpers aus den vier Elementen („Secunda in resurrectione implebitur, quando unusquisque suum proprium corpus ex communione quattuor elementorum recipiet."), hier wird der Ausdruck *communio* verwendet; der dritte Schritt besteht in der Veränderung des Körpers in Geist („Tertia, quando corpus in spiritum mutabitur", hier lautet der Prozessausdruck *mutare*; der vierte Schritt ist der Rückgang des Geistes (der ‚ganzen Natur') zu den ersten Ursachen, die in Gott seien („Quarta, quando spiritus, et, ut apertius dicans, tota hominis natura in primordiales causas revertetur, quae sunt semper und incommutabiliter in Deo."); hier findet sich als Prozessausdruck *revertere*; schließlich der fünfte Schritt, wenn die ‚Natur' samt ihrer Ursachen zu Gott vorrückt („Quinta,, quando ipsa natura cum suis causas movenbitur in Deum, sicut aer movetur in lucem.")[78], hier ist es das *movere*, das allerdings verdeutlicht werden muss durch ein Beispiel.

---

[76] Johannes kennt zudem den Ausdruck *processio* und *¢n£lusij*, vgl. auch Id., ebd. II, 1 (Sp. 526): „ANALTIKH a verbo ANALYW derivatur, is est resolvo vel redeo […].ANALTIKH vero de reditu divisionis fromarum ad principium divisionis [dicitur] [...]. Omnis vero recollectio veluti quidam reduitus iterum a specialissimo inchoans et usque ad generalissimum ascendens ANALTIKH vocatur." Die Quelle ist Boethius, De differentiis Topicis [vor 523] (PL 64, Sp. 1173-1216, hier Sp. 1173. Hierzu auch Jean Trouillard, La notion d',analyse' chez èrigène. In: René Rouques (Hg.), Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie. Paris 1977, S. 349-356.

[77] Zu der speziellen Auffassung des Kreises, der sich immer schon geschlossen hat und der daher keine Vorstellung verschiedener Bewegunsgrichtungen erlaubt, Kurt Flasch, *Converti ut imago* – Rückkehr als Bild. Eine Studie zur Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiburg und Meister Eckhart. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 45 (1998), S. 130-150, hier S. 136-139.

[78] Johannes Scotus, De divsione Natura [864-866], V, (Sp. 876).

Thomas von Aquin (1224/25-1274) kann vierhundert Jahre später sagen, dass derjenige Effekt größere Nobilität besitze, der zu seinen Prinzipien zurückkehre: „Tunc enim maxime perfectus est, quando in suum redit principium" – und sich daraus folgern lasse: „[...] unde et circulus inter omnis figuras et motus circularis inter omnes motus et maxime perfectus, quia in eis ad principium reditur."[79] Nur erwähnt sei, dass man versucht hat, den Aufbau der *Summa Theologica* des Aquinaten nach dem Schema von *exitus* und *reditus* zu verstehen; freilich scheint das ihren Aufbau nicht reibungslos wiedergeben zu können.[80]

Für den *ordo inversus* können hinsichtlich des Rückkehrgedankens drei Lehrstücke als zentral gelten.[81] Obwohl Ursache und ihre Wirkungen weder gleichartig noch ebenbürtig (Dominanz) sind (und nicht einmal *in eodem genere* übereinkommen müssen), stellt bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts die Ähnlichkeit von Ursache und Wirkung (*causatum causae simile*) einen wichtigen Grundsatz der Kausalauffassung dar, etwa von Gott und seiner Schöpfung, von Künstler und Werk (im Unterschied zur *causa exemplaris*): Es findet sich eine Vererbung von Eigenschaften des Verursachenden auf das Verursachte statt, ein *ordo transmittendi*: „Alle geschaffenen Dinge sind gewissermaßen Abbilder der Erstursache, Gottes also: denn das Tätige bringt ein Ähnliches hervor. Die Vollkommenheit des Abbilds: Die Vollkommenheit des Abbildes besteht aber darin, daß es sein Urbild durch Ähnlichkeit

---

79 Thomas von Aquin, Summa contra gentiles [1259-64]. Ediderunt, transtulerunt, adnotationibus instruxerunt Karl Albert et Paulus Engelhardt cooperavit Leo Dümpelmann. Darmstadt 2001, II, 46 (S. 182), auch Id, Summa Theologica [...1266-73]. Editio [...] Josepho Pecci [...]. Editio Tertia. Roma 1925, I, q 33, a 2, ad 4 (S. 191): „Generatio accipit speciem a termino, qui est forma generati. Et qunto haec fuerit propinquior formae generantis, tanto verior et perfectior est generatio. Sicut generatio univoca est perfectior quam non univoca. Nam de ratione generantis est quod generet sibi simile secundum formam.

80 Hierzu u.a. Wilhelm Metz, Die Architektonik der *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin. Zur Gesamtsicht des thomasischen Gedankens. Hamburg 1998, dort (S. 192-204) auch eine Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung; ferner Brian V. Jonstone, The Debate on the Structure of the *Summa Theologiae* of St. Thomas Aquinas. From Chenu (1939) To Metz (1998). In: Paul van Geest et al. (Hg.), Aquinas as Authority. Leuven 2002, S. 187-200; einen Überblick bietet auch Otto Hermann Pesch, Thomas von Aquin: Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung. Mainz 1988, S. 387-400.

81 Zu den ersten beiden, wenn auch nicht im Blick auf das *ordo-inversus*-Szenario, Anthony C. Lloyd, The Principle that the Cause is Greater Than Its Effect. In: Phronesis 21 (1976), S. 146-156.

mit ihm darstellt: denn dazu wurde das Abbild geschaffen.“[82] Bei Leibniz heißt es , dass jede Wirkung ihre Ursache ‚ausdrücke’.[83] Unter anderem ausgedrückt in der ¥nϑρωποj-¥nϑρωπον-genn´-Formel – und vom Aquinaten zusammengefasst: „Sicut dicit Philosophus in II *De Generat*., in generatione est quaedam circulatio. Quae tamen non redit in idem numerio, sed ad specie: homo enim generat hominem, non Socrates Socratem.“[84] Eine fortwährende Erneuerung der Art durch die Fortpflanzung der Individuen. Diese Zirkulation hat zwei Eigenschaften, nämlich Gleichförmigkeit (Permanenz) und Regularität (Ausgerichtetheit): „Est autem in motu circularis duo considerare: unum, scilicet quod es uniformis; aliud vero, quod motus circularis est sine principio et fine.“[85]

Dazu gehört zudem die Vorstellung, das Verursachte, Bewirkte sei in irgendeiner Weise bereits im Verursachenden, Bewirkenden angelegt. Spinozas Axiom IV in seiner *Ethik* besagt, dass die Erkenntnis einer Wirkung von der Erkenntnis nicht nur abhänge, sondern dass sie dieselbe auch einschließe („Effectûs cognitio à cognitione causae dependet, et eandem involvit“). Das 5. Axiom besagt, dass Dinge, die nichts mit einander gemeinsam haben, auch nicht wechselseitig auseinander erkannt werden können („Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, [...].“). Daraus folgert Spinoza unter anderem: Von Dingen, die nichts miteinander gemein haben, kann nicht eines die Ursache des anderen sein („Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa non potest.“)[86] Es ist in diesem Zusammenhang erörtert worden, inwiefern sich darin ein

---

82 Vgl. z.B. Thomas, Summa contra gentiles [1259-64], III, 19 (S. 67); auch Id., De malo [1266/67], I, 3: „Praeterea, effectus habet similitudinem in sua causa; quia omne agens agit sibi simile“, und: „Praeterea, ea quae sunt causatorum, substantialiter praeexistunt in causis.“

83 Vgl. Leibniz, Die philosophischen Schriften IV, ed. Gerhardt, S. 453: „tout effect exprime se cause“. An anderer Stelle sagt er (ebd., VII, S.264): „[...] omnis efefctus integer reprasentat causam plenam, possum enim smper ex cognitione talis effectus devenire in cognitionem suae causae.“

84 Thomas, Scriptum super libros Sententiarum [1252-56]. Ed. Mandonnet […] lib. I et II […]. Paris 1929, II, 20, 2, 3.

85 Vgl. Thomas, In Librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus Expositio [1265-67]. Cura et studio Ceslai Pera [...]. Taurini/Romae 1950, c. IV, lect 7, 371.

86 Spinoza, Ethica/Ethik [1675, 1677]. In: Id., Opera - Werke. Lateinisch und Deutsch. 2. Bd. Hg. von Konrad Blumenstock. Darmstadt (1967) 1989, S. 84-557, hier S. 88-91. - In seinem Schreiben vom 17. September 1661 sind Heinrich Oldenburg just diese beiden Axiomem nicht ohne weiteres einleuchtend, und zwar auch mit dem Hinweis, dass es Verursachung gebe auch ohne Ähnlichkeit. Oldenburg führt als Beispiel Gott an, der mit den von ihm geschaffenen Dingen nichts gemein habe; in Spinozas Antwort verteidigt er die ‚Wahrheit’ der Axiome, vgl. Spinoza, Briefwechsel. [...]. Hamburg 1986, S. 9/10 sowie S. S. 13/14.

Prinzip der Ähnlichkeit zwischen Ursachen und Verursachtem ausdrückt,[87] ein Prinzip, mit dem Spinoza zumindest durch Descartes prinzipiell vertraut war.

Als *zweites* kommt hinzu, dass grundsätzlich dabei angenommen wird, dass die Ursache ihre Effekte übersteige; immer die Ursache die größere Eminenz oder Perfektion besitze. Das Verursachen lässt zwar das Verursachte teilhaben, aber kann hinsichtlich der auszeichnenden Eigenschaft vom Verursachten niemals überboten werden. Das geht auf verschiedene Ansichten in der Antike zurück: Bei Aristoteles findet sich zumindest an zwei Stellen ein solcher Gedanke;[88] bei Proklos heißt es, dass alles, was eine anderes hervorbringt, selbst vollkommener als die Natur dessen sei, was hervorgebracht wurde (*P©n tò paraktiòn ¥llou kre‹ttÒn ™stin tÁj toà paragomšnou fÚsewhj*);[89] Plotin hält fest, dass das Kunstwerk des Künstlers geringer sei als die Schönheit der Kunst, die der Künstler im Geist sieht;[90] vermutlich ein Echo ist, wenn es bei Augustin heißt: „Prorsus noverat [scil. artifex] intus in animo [scil. bonum], ubi ars ipsa pulchrior est, quam illa quae arte fabricantur. Sed quod videt artifex intus in arte, hoc foris probat in opere.“[91]

Die Ursache ist immer (im ganzen wie in ihren Teilen) superior, letztlich dabei dem Grundsatz *perfectum enim est prius imperfecto* folgend. Der *ordo eminentiae* setzt dabei immer den *ordo dependentiae* voraus und qualifiziert ihn in *asymmetrischer* Weise. Diese Vorstellung einer geringeren Vollkommenheit oder eines geringeren Seinsgehaltes des Bewirkten ist seit alters gegenwärtig, auch wenn es nicht immer als allgemeine metaphysische Annahme formuliert wird,[92] sondern oftmals nur in spezieller Hinsicht wie etwa bei Aristote-

---

87 Vgl. z. B. Harold Zellner, Spinoza's Causal Likeness Principle. In: Philosophy Research Archives 11 (1983), S. 453-461.

88 Vgl. Aristotels, *Metaph*, II, I (993^{b}24-26), sowie *An post*, I, 2 (72^{a}29-30).

89 Vgl. Proklos, Elementatio theologica, prop. 7.

90 Vgl. Plotin, Enneade, 5, 8, 1, 15-21.

91 Vgl. Augustin, De Genesi contra Manichaeos [388/89], 1, 8, 13 (*PL* 34, Sp. 173-220, hier Sp. yxy*), auch Id., De diversis quaestionibus LXXXIII liber unus, 2 ([388-395] (*PL* 40, Sp. 11-100, hier Sp. 11).

92 Vgl. z.B. Cicero, *De nat deo*, II, 33, 86: *ea quae efferant aliquid ex sese perfectoriores habere naturas quam ea quae ex his efferantur*.

les.[93] Dieses Eminenzbeziehung zwischen Verursachendem und Verursachtem überdauert das Mittelalter[94] und erlangt in einer speziellen Verwendung einen seiner Höhepunkte bei Descartes, wenn er dieser Relation voraussetzend, im *Discourse* und in den *Meditationes* seinen Gottesbeweis formuliert. Allerdings führt Descartes dieses Prinzip weder explizit noch bestimmt es eindeutig.[95] Auch Spinoza ist mit ihm vertraut. [96] Beide Lehrstücke beginnen spätestens in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts an Plausibilität zu verlieren.

Wichtig ist als *drittes*, dass der *ordo inversus* keine kreisartige Bewegung (*motus circularis*) in dem Sinn sein darf, dass er *sine principio et fine* ist oder sich *ab eodem in idem* bewege; denn das anzunehmen, droht den *ordo inversus* als zirkulär auszuweisen – im Sinn einer *petitio principii*, als ein Schließens *idem per idem*. Die kreisartige Bewegung des *ordo inversus* schließt mithin einen qualitativen Unterscheid oder eine qualitative Veränderung gerade nicht aus.

Solche oder ähnliche Gedanken eines *ordo inversus*, freilich nicht immer sonderlich spezifiziert, waren wohl an zahlreichen Orten der Tradition präsent, wenn auch in der einen oder anderen Variation: Nach dem Zeugnis des Macrobius (um 400) ist für Porphyrios die Wahrheit deshalb verborgen (*latet omne verum*), weil die Seele im Zuge ihres Abstiegs aus dem Himmel das Wissen über die göttlichen Dinge, das sie besessen hat, größtenteils verloren habe und hieraus erkläre sich, dass der Mensch so unterschiedlichen Auffassungen vom Göttlichen folge und sich nur zur Vermutung (*opinio*, *dÒxa*) aufschwingen könne.[97] Zudem finden sich im *Somnium Scipionis*, einem im Mittelalter überaus verbreiteten Werk,[98] Dar-

---

93 Vgl. u.a. Aristoteles, *Metaph*, XII, 7 ($1072^{b}30$ – 1073a2), auch XIV, 4 ($1091^{a}30$ – $^{b}18$) sowie 4/5 ($1092^{a}11$-17).

94 Vgl. z.B. Thomas von Aquin, De veritate [1256-59], q. XI, a. 1 (*Opera omnia*, ed Parmae, IX, S.181): „[...] effectus [...] non est potior sua causa; [...].“ Ferner Id., Summa Theologica [1266-73], I, q. 60, a. 4 (S. 314): „[...] causa est potior causato, et principium eo quod ex principio derivatur.“

95 Hierzu Kenneth C. Clatterbaugh, Descartes's Causal Likeness Principle. In: The Philosophical Review 89 (1980), S. 379-402, Lois Frankel, Justifying Descartes‘ Causal Principle. In: Journal of the History of Philosophy 24 (1986), S. 323-341

96 Vgl. Spinoza, Descartes' Prinzipien der Philosophie auf geometrische Weise begründet [1663]. [...]. Hamburg 1987, Erster Teil, Gr. 8 (S.27): „Alles, was als Realität oder Vollkommenheit in einem Ding ist, ist formal oder eminent in seiner ersten oder zureichenden (*adaequata*) Ursache.“

97 Vgl. Macrobius, *Somnium Scipionis*, 1, 3, 18 (1, 12, 9).

98 Zur Verbreitung u.a. Albrecht Hüttig, Macrobius im Mittelalter. Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte der *Commentarii in Somnium Scipionis*. Frankfurt/M. 1990, ferner Edouard Jeauneau, Macrobe, source du platonisme chartrain. In: Studi Medievali 3 (1960), S. 3-24, Clemens Zintzen, Bemerkungen zur Nachwirkung des Macrobius in Mittelalter und Renaissance [1988]. In: Id.,

legungen zum Ab- und Aufstieg der Seelen.[99] Für Marsilio Ficino (1433-1499) gibt es einen stufenweise prozedierenden Aufstieg zur Erkenntnis Gottes, an dessen Ende einige von besonderer ‚Weisheit' sogar noch zu Lebzeiten gelangen könnten.[100] In viellen Fällen drüfte das Aufspüren konkreter intertextueller Textbezügen aufgrund der Ubiquität des Gedankens eines *ordo inversus* zumeist kaum sinnvoll erscheinen, und die Einflussmöglichkeiten sind schier grenzenlos, wenn man beispielsweise an das *Carmen II, 9* aus Boethius' (ca. 480-524) *Consolatio Philosophiae* denkt[101] oder an III, 11: „Quisquis profunda mente vestigat verum/ Cupitque nullis ille deviis falii,/ In se revolvat intimi lucem visius/ Longosque in orbem cogat inflectus motus [...]"[102] – und damit dann an ein Werk denkt, das im Mittelalter so durchgängig wie nur wenige andere rezipiert wurde.[103] Zuem heiußt es bei ihm: „Das ist usnere Kraft, wir spielen dieses unaufhörlcihe Spiel: Wir drehen das Rad in periodischem Kreisen und freuen uns daran, das Niedrigste zum Höchsten und das Höchste zum Biedrigsten zu waneln."[104]

Athen – Rom – Florenz. Ausgewählte Kleine Schriften. Hg. von Dorothee Gall und Peter Riemer. Hildesheim/Zürich/New York 2000, S. 303-322.

99 Vgl. Macrobius, *Somnium Scipionis*, I, 12, 2.

100 Vgl. Paul Oskar Kristeller, Die Platonische Akademie von Florenz. In: Id., Huamismus und Renaissance II. München 1976, S. 101-114, hier S. 108.

101 Hierzu die Zusammenfassung bei Beierwaltes, Trost im Begriff. Zu Boethius' Hymnus ‚O qui perpetua mundum ratione gubernas'. In: Id., Denken des Einen. Frankfurt/M. 1985, S. 319-335, hier S. 326: „Das Gedicht als Ganzes macht eine vornehmlich aus neuplatonischen Philosophemen zu begreifende Grundstruktur des Seins deutlich. Dieses ist eingespannt in die dialektisch sich entsprechenden Bewegung von Hervorgang und Rückkehr – ‚prohodos' und ‚epistophé'."

102 „Wer tiefen Sinnes auf der Wahrheit Spuren geht, / Wer nie auf falschen Wegen straucheln mag, / Der wende zu sich selbst des inneren Blickes Licht, / Den weiten Bogen zwingend, schließe er den Kreis [...]." Übersetzung Olaf Gigon.

103 Neben Pierre Courcelle, La consolation de philosophie dans la tradition littéraire: antécédents et postérité de Boèce. Paris 1967, die Beiträge in Maarten J. F. M. Hoenen und Lodi Nauta (Hg.), Boethius in the Middle Ages. Latin and Vernacular Traditions of the *Consolatio Philosophiae*. Leiden/New York/Köln 1997, ferner die Hinweise bei Aliastair J. Minnis und Lodi Nauta, *More Platonico loquitur*: What Nicholas Trevet Really Did to William of Conches. In: Alistair J. Minnis (Hg.), Chaucer's *Boece* and the Medieval Tradition of Boethius. Woodgridge 1993, S. 1-33, ferner Max Reinhart, Die *Consolatione Philosophiae* in Seventeenth-Century Germany: Translation and Reception. In: Daphnis 21 (1992), S. 65-94, sowie Noel Harold Kaylor, The Medieval Translations of Boethius' *Consolation of Philosophy* in England, France and Germany. New York 1992.

104 Boethius, De consoliatione philsophiae 2, 2, 9: „Haec nostra uis est, hunc continuum ludum ludimus: rotam uolubili orbe uersamus, infima summis, summa mutare gaudeamus."

Freilich lassen sich die beiden Bewegung auch in der Weise deuten, dass sie sich nicht zu einem Kreisschließen, sondern in entgegengesetzter Richtung progredieren. Das ist nicht allein beim Menschen der Fall, der als ‚Mitte' sich in das Tiefste wie in das Höchste begeben könne, sondern beispielsweise auch bei dem Teilen eines Ganzen ins potentiell Unendliche (intensives *infinitum*) und die endlose Addition zum Unendlichen (extensives *infinitum*).[105] In den Vorstellungen des Nikolaus von Kues (1401-1464) schließt sich dann auch das noch zusammen in der Formel des Minimums, das zugleich das Maximum ist und umgekehrt, auch wenn sicherlich erklärungsbedürftig ist, in welchem Sinn das der Fall sein kann.[106] Selbstverständlich ist auch der Cusaner der Ansicht, dass Ziel und Sehnsucht alles Geschaffenen (Beseelten), ihr *desiderium naturale*, bestehe darin, zu einer unteilbaren Vereinigung mit dem Anfang zurückzukehren.[107]

Es finden sich aber auch Vorstellungen, die auf entgegengesetzten Bewegungen beruhen und die sich gerade nicht harmonisieren lassen: etwa Vorstellungen eines ‚Fluges des Geistes', der ‚Seele' – ein Bild, das wohl zuerst bei Pindar (geb. 522/518) belegt zu sein scheint, das Platon im *Theaitet* zitiert[108] und wirkungsvoll wird es im *Phaidros* dargeboten als der Seelenaufschwung des von göttlicher Begeisterung erfüllten, der endlichen Sinnenwelt entrückten, zu Gott aufsteigenden Menschen – und die begleitende Vorstellung der entgegengesetzten Bewegung, nämlich des Absturzes, gestaltet nicht zuletzt im Rahmen des *Dae-*

---

[105] Bei Aristoteles, *Phys*, II, 6 (206^{a}3ff), werden endloses Teilen und endloses Hinzufügen als reziprok gesehen.

[106] Vgl. u.a. Kurt Flasch, Nikolaus von Kues: Die Idee der Koinzidenz. In: Josef Speck (Hg.), Grundprobleme der großen Philosophen. Göttingen (1972) ^{2}1978, S. 221-261, hier S. 242: „Da das absolute Maximum alles ist, was sein kann (cum sit omne id quod esse potest), ist es gänzlich Akt. Nichts an ihm ist nur Möglichkeit. Es kann nicht größer sein. Aus demselben Grund kann es nicht kleiner sein; es schließt auch die kleinste Möglichkeit ein. Minimum ist das, im Verhältnis zu dem es ein Kleineres nicht geben kann. Da dies für das Maximum gilt, fällt offenbar das Minimum mit dem Maximum zusammen. Um das Argument noch einmal zusammenzufassen: Wenn das Maximum alle Möglichkeiten in sich verwirklicht, dann ist es auch das Minimum."

[107] Vgl. z.B. Nikolaus von Kues, De Beryllo (h XI, S. 21, Z. 1-6, Z. 3-6; ed. L. Baur 1940). - Zu den Aufstiegs- und Rückkehrvorstellungen des Cusaners neben vielen anderen auch Benz, Der (neu)-platonische Aufstiegsgedanken, sowie Rudolf Haubst, Das Neue in *De Doctrina Ignorantia*. In: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 20 (1992), S. 27-53, zudem Karl Bormann, Die Kordinierung des Erkenntnisstufen (descensus und ascensus) bei Niklaus von Kues. In: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 11 (1975), S. 62-78.

[108] Vgl. Platon, *Theaitet*, 173E.

dalus-Ikarus-Mythos. Das geschieht allerdings mit recht unterschiedlichen Ausdeutungen: etwa die Deutungen, die Daedalus (*Daedalus sive mechanicus*) und Ikarus (*Icarus volans, item Scylla et Charybdis, sive media*) bei Francis Bacon (1561-1626) erhalten: Gemeint ist bei *Icarus* ein *defectum* mit dem Tod im Wasser und ein *excessum* mit dem Licht des Feuers, Daedalus, dem entgegengesetzt, ist das Bild des *mechanicus*.[109]

Beim Höhenflug auf den ‚Flügel des Intellekts' oder den ‚Seelenschwingen' droht der Absturz,[110] der Thales-Sturz, der im (anmaßenden) Blick in die Höhe in die Tiefe stürzt, die beide zwar vom Bewegungsablauf entgegengesetzt sind,[111] die aber als Bewegungen gerade keinen *ordo inversus* bilden. Nur erwähnt sei, dass in diesem Fall die Aufstiegsbewegung positiv konnotiert ist; sie kann aber auch negativ besetzt sein. Dann verwandelt sich das Bild in das des Verhinderns der ‚gefährlichen' Aufwärtsbewegung. Unter Anspielung auf ein

---

[109] Vgl. Bacon, De sapientia veterum [1609] (*Works* VI, ed. Spedding, S. 617-686). Zu einem Beispiel der komplexen literarischen Verwendung David Quint, Fear of Falling: Icarus, Phaethon, and Lucretis. In: Renaissance Quarterly 57 (2004), S. 847-881.

[110] So, um nur ein Beispiel herauszugreifen: Nach Ficino, De Amore, XVI, 261 (Opera Omnia I, S. 1362), bestehe die wahre Liebe in nichts anderem, als nach der göttlichen Schönheit strebend emporzufliegen; nicht wahre Liebe hingegen ist der Sturz von der Anschauung zur Berührung: „Verus enim amor nihil est aliud quam nixus quidam ad divinam pulchritudinem evolandi [...]. Adulterius autem ab aspectu in tactum precipatio [...]."

[111] Vgl. u.a. Viktor Aptowitzer, Die Seele als Vogel. In: Monatsschrift für Geschichte und Kultur des Judentums 69 (1925), S. 150-168, Roger M. Jones, Posidonius and the Flight of the Mind Through the Universe. In: Classical Philology 21 (1926), S. 97-113, Josef Kroll, Die Himmelfahrt der Seele in der Antike. Köln 1931, Josef-Hans Kühn, *Yyoj*. Eine Untersuchung zur Entwicklungsgeschichte des Aufschwunggedankens. Stuttgart 1941, Pierre Courcelle, [Art.:] Flügel (Flug) der Seele I. In: RAC 8 (1972), Sp. 29-65 (auch mit Absturz), auch Id., Quelques symboles funéraires du néoplatonisme latin: Le vol de Dédale – Ulysses et les Sirènes. In: Revue des etudes anciennes 46 (1944), S. 65-93u.a. zu den Himmelsreisen (der Seele) noch immer Wilhelm Bousset, Die Himmelsreise der Seele. In: Archiv für Religionswissenschft 4 (1901), S. 136-169 und S. 229-273, Carl Hönn, Studien zur Geschichte der Himmelfahrt im klassischen Altertum. Mannheim 1910, Richard Holland, Zur Typik der Himmelfahrt. In: Archiv für Religionswissenschaft 23 (1925), S. 207-220, Hermann Diels, Himmels- und Höllenfahrten von Homer bis Dante. In: Neue Jahrbücher für das klassischen Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik 49 (1922), S. 239-250, Carsten Colpe, Die ‚Himmelsreise der Seele' ausserhalb und innerhalb der Gnosis. In: Ugo Bianchi (Hg.), Le origini dello gnosticismo […]. Leiden 1967, S. 429-447, Herman Koller, Die Jenseitsreise - ein pythagoreischer Ritus. In: Symbolon 7 (1971), S. 32-52, Armin Schmitt, Entrückung – Ausnahme – Himmelfahrt. Stuttgart 1973, , Ulrich Mann, Geisthöhe und Seelentiefe: die vertikale Achse der numinosern Bereiche. In: Eranos-Jahrbuch 50 (1981), S. 1-50, Mary Dean-Otting, Hevenly Journeys: A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature. Frankfurt/M. 1984, zudem Karin Luck-Huyse, Der Traum vom Fliegen in der Antike. Stuttgart 1997.

Sprichwort ungewisser Herkunft[112]: „Es solt keyner fliegen/ die federn seind yhm denn gewachsen“,[113] heißt es bei Francis Bacon: Man solle dem menschlichen Verstand keine Gefieder anheften, sondern ihn eher mit Bleigewichten beschweren, sprich: mit der Methode Bacons, damit ihm das Springen und Fliegen vergehe: „Itaque hominum intellectui non plumae addendae, sed plumbum potius et pondera; ut cohibeant omnem saltum et volatum.“[114]

Zurückgehen könnte das bei Bacon auf Homer, vermittelt etwa durch Gabriel Harvey (1550-1631), der in seinem *Ciceronianismus* von 1577 zu Homer bemerkt, er habe Wörter *ptepÒnta* genannt, das meine ‚geflügelt‘, und zwar deshalb, weil sie so leicht wegfliegen, es sei denn, sie seien beschwert und festgehalten durch das Gewicht der Dinge. Für Harvey mündet das dann in die Aufforderung, Dialektik, Wissen und Rhetorik miteinander zu verbinden, Geist und Sprache in Harmonie zu halten, von Erasmus zu lernen, die *copia* der Wörter mit der *copia* der Dinge zu verbinden, sowie von Petrus Ramus (1515-1572) die Philosophie mit der Eloquenz.[115] Dem Fliegen „from the senses and particulars to the most general axiomes“ stellt Bacon an anderer Stelle „a gradual and unbroken ascent, so that it arrives at the most general axioms last of all“ gegenüber.[116] Bei ihm findet sich dann dei Formel *ascendendo ad axiomata* sowie *descendendo ad opera*.[117] Vermultich darauf anspielend, heißt es bei Novalis: „Das ganze Geheimniß des Philosophirens liegt in der generalisirten Baconischen Sentenz – Philosophia *abducit* et *reducit*.[118]

---

112 Beim Augustinus der *Confessiones* findet sich die wunderbare Geschichte von dem federlosen Vogel (Exegeten), der aus dem Nest fällt und den Gottes Engel wieder zurücklegt, damit er erst das Fliegen erlerne, vgl. *Conf*, 12, 27, 37.

113 Vgl. Johannes Agricola (1494-1566), Die Sprichwortsammlungen [1528/29, 1546]. Bd. I. Hg. von Sander L. Gilman. Berlin/New York 1971, Nr. 327 (S. 283).

114 Vgl. Bacon, Novum Organum [1620], *Aph*. 104 (*Works*, ed. Spedding, I, S. 147-365, hier S. 205).

115 Vgl. Harvey, Cicornianus [1577]. Ed. H.S. Wilson. Lincoln 1945, S. 82: „[...] momentote ab Homero verba [*ptepÒnta*] dici, hoc est, alata, quippe quae facile avolent, nisi rerum ponderibus librata teneantur: Dialecticam, scientiamque cum Rhetorica, mentem cum lingua consociate, discite ab Erasmo rerum copiam cum verborum copia conglutinare: discite a P. Ramo Philosophiam cum eloquentia coniunctam amplexari: […].“

116 Bacon, Novum Organum [1620], *Aph*. 19 (S. 50).

117 Ebd. *Aph*. 103.*

118 Novalis, HKA III, S. 403.

Nur erwähnt sei, dass Jonathan Swift (1667-1745) in *Gulliver's Travels* in seiner satirischen Kritik die Projektmacher Laputas auf einer *fliegenden* Insel ansiedelt.[119]

Als *ordo inversus* scheinen sich (mitunter) auch die unterschiedlichsten Bilder der Zirkulation, der Kreisbewegung und des Hin-und-Her deuten zu lassen. Berühmt wird William Harveys (1578-1657) Entdeckung des großen Blutkreislaufs (*circulatio sanguinis*, *circulatio Harveiana*, *motus circularius sanguinis*) von 1628, auch wenn es dabei den einen oder anderen Vorläufer gegeben hat[120] und in gewisser Hinsicht auch Galen dazu gehört.[121]

---

[119] Zum Hintergrund, ohne allerdings diese Tradition zu beachten, Sidney Gottlieb, The Emblematic Background of Swift's Flying Island. In: Swift Studies 1986, S. 24-31.

[120] Kandidaten sind Realdus Columbus (Realdo Colombo*) in *De re Anatomica* von 1559, hierzu Gweneth Whitteriedge, William Harvey and the Circulation of the Blood. London 1971, S. 41-77, ferner Edward D. Coppola, The Discovery of the Pulmonary Circulation: a New Approach. In: Bulletin of the History of Medicine 31 (1957), S. 44-77, oder mehr noch Andrea Caesalpino (von Arezzo*) in seinen *Quaestionum paeripateticarum libri quinque*, Giovanni P. Arcieri, The Circulation of the Blood and Andrea Cesalpino of Arezzo. New York 1945, hierzu Walter Pagel, William Harvy and the Purpose of Circulation. In: Isis 42 (1951), S. 22-38, wo (S. 25) darauf hingewiesen wird, dass der gewöhnliche Gebrauch (in bestimmten Bereichen) von *circulatio* auch *destillatio* gewesen sei, Die Stellung Caesalpins und Harveys in der Entdeckung und Ideologie des Blutkreislaufes. In: Sudhoffs Archiv 37 (1953), S. 319-328, sowie - zu den italienischen ‚Vorläufern' - Id., Willliam Harvey's Biological Ideas. Basel/New York 1967, S. 154-208, Jerome J. Bylebyl, Cesalpino and Harvey on the Portal Circulation. In: Allen G. Debus (Hg.), Science, Medicine and Society in the Renaissance. Bd. II. New York 1972, S. 39-52, Angelo Capecci, Finalismo e meccanicismo nelle ricerche biologiche di Cesalpino ed Harvey. In: Luigi Olivieri (Hg.), Aristotelismo veneto e scienza moderna. Padova 1983, S. 477-507. Zu einer Wiedergabe und englischen Übersetzung der einschlägigen Stelle aus Caesalpins *Quaestionum paeripateticarum libri quinque* Mark Edward Clark, Stephen A. Nimis und George R. Rochefort, Anderas Caesalpini, *Quaestionum peripateticarum, libri V*, liber V, quaestio IV. In: Journal of the History of Medicine 33 (1978), S. 185-212. – Zu Kreisvostellungen bei dem die Auffassungen Harvewy zum Blutkreislauf schnell rezipierenden Robert Fludd (1574–1637) Allen G. Debus, Harvey and Fludd: The Irrational Factor in the Rational Science of the Seventeenth Century. In: Journal of the History of Biology 3 (1970), S. 81-105. Zur gelegentlich aufgeworfenen Frage, inwiefern sich olche Vorstellungen im *Corpus Hippocraticum* finden, vgl. Karlhans Abel, Die Lehre vom Blutkreislauf im Corpus Hippocraticum. In: Hermes 86 (1958), S. 192-219.

[121] Vgl. u.a. R. Rawford, The Forerunners of Harvey in Antiquity, Harvein Oration. In: Brtiish Medical Journal 2 (1919), S. 551-556, Walter W. Hamburger, The Earliest Known Refernce to the Heart and Circulation. In: American Heart Journal 17 (1939), S. 259-274, Id., Contrasting Concepts of the Heart and Circulation in Ancient and Modern Times. In: Bulletin of the History of medincine 14 (1943), S. 148-158, Rudolph E. Siegel, The Influence of Galen's Doctrine of Pulmonary Bloodflow on the Development of Modern Concepts of Circulation. In: Sudhoffs Archiv 46 (1962), S. 311-332, dazu Leonard G. Wilson, Galen's Doctrine of Pulmonary Bloodflow. In: Sudhoffs Archiv 47 (1963), S. 173-174, Karlhans Abel, Die Lehre vom Blutkreislauf im *Corpus*

Sicherlich spielen für die Entdeckungen auch seine Berechnungen der zirkulierenden Blutmenge und der Kreislaufzeit im Rahmen der experimentellen Physiologie (*vivorum dissectio*), aus der er dann (sehr vereinfacht gesagt) schließt, dass sich das Blut nicht ständig neubilde, sondern in einem Kreislauf wieder erneuert wird[122] – vielleicht spielen auch mechanische und hydraulische Analogien der Zirkulation, das Herz als Pumpe, eine Rolle.[123]

Allerdings werden die quantitativen Verfahren bei ihm nicht selten zu sehr exponiert, zumal er eine viel zu geringe Menge angenommen hatte.[124] Seine quantitativen Befunde haben denn wohl auch nicht allein seine Schlußfolgerungen bestimmt, sondern sie scheinen auch nicht bei scheinen Gedankenexerimente ausschlaggebend gewesen zu sein. In jedem Fall ist er auch vom (aristotelischen) Gedanken beeinflusst, [125] dass der Kreis die perfekteste Figur

---

Hippocraticum. In: Hermes 86 (1958), S. 192-219, sowie Id., Retractatio 1969. In: Hellmut Flashar (Hg.), Antike Medizin. Darmstadt 1971, S. 158-162.

[122] Zum komplexen Zusammenghang auch John S. White, William Harvey and the Primacy of the Blood. In: Annals of Science 43 (1986), S. 239-255

[123] Hierzu u.a. George Basalla, William Harvey and the Heart as a Pump. In: Bulletin of the History of Medicine 36 (1962), S. 467-470, Charles Webster, William Harvey's Conception of the Heart as a Pump. In: ebd., 39 (1965), S. 508-517, Gweneth Whitteridge, William Harvey and the Circulation of the Blood. London 1971, S. 169-71, skeptisch dagegen Howard B. Burchell, Mechanical and Hydraulic Analogies in Harvey's Discovery of the Circulation. In: Journal of the History of Medicine and Allied Sciences 36 (1981), S. 160277. Darüber hinaus hat er das Feld auch theoretisch reflektierend in dem Abschnitt über *Ähnlichkeiten und Analogien* in Id., De Motu locali animalium. Ed. by Gweneth Whiterridge. Cambridge 1959, S. 150-151, behandelt.

[124] Neben Charles Singer, The Discovery of the Circulation of the Blood. London 1922, vgl. Frederick Kilgour, William Harvey's Use of Quantitative Method. In: Yale Journal of Biology and Medicine 25 (1954), S. 410–421, Richard H. Shryock, The History of Quantification in Medical Science. In: Isis 52 (1961), S. 215–237, Ralph W. Gerard, Quantification in Biology. In: ebd., S. 334–352, Vgl. F.R. Jevons, Harvey's Quantitative Argument. In: Bulletin of the History of Medicine 5 (1962), S. 462-467. Allgemein sowie mit Hinweisen auf Vorläufer quantitativer Experimente Johannes Steudel, Das Experiment in der Medizin des 17. Jahrhunderts. In: Die Entfaltung der Wissenschaft. Zum Gedenken an Joachim Jungius (1587–1657). Hamburg s.a. [1958], S. 79–96, ferner Hebbel E. Hoff, Nicolaus von Cusa, van Helmont, and Boyle: The First Experiment of the Renaissance in Quantitative Biology and Medicine. In: Journal of the History of Medicine and Allied Sciences 19 (1964), S. 99–117.

[125] Zum aristotelischen Einfluß auf Harvey, der allerdings in nicht wenigen Einzelheiten strittig ist, Erna Lesky, Harvey und Aristoteles. In: Sudhoffs Archiv 41 (1957), S. 289-316 sowie S. 349-378, Herbert Albert Ratner, William Harvey, M.D.: Modern or Ancient Scientist? In: The Thomist 24 (1961), S. 175-208, George K. Plochmann, William Harvey and His Methods. In: Studies in the Renaissance 10 (1963), S. 192-220, J.S. Wilkie, Harvey's Immediate Debt to Aristotle and Galen. In: History of Science 4 (1965), S. 103-124, Walter Pagel, William Harvey's Biological Ideas.

sei[126] und er beschreibt den Vorgang des Blutkreislauf als einen Auf- und Abstieg.[127] Etwas, das indes nicht bedeuten muss, dass die Genesis des Gedankens sich direkt auf Aristoteles zurückführen ließe – auch wenn der von dem Zeitgenossen Johannes Waleaus (1604-1649) geäußerte Vermutung, der Gedanke gehe direkt auf den in der Zeit bekannten Theologen in Venedig, Paolo Sarpi (1552-1623) zurück.[128]

Das Problem ist, was man entdeckt hat. Hier ist das *Entdecken* ein *Erschließen*. In seinem anonym erschienen Werk *Christianismi Restitutio*, das ob seiner ‚antitrintarisch' auslegbaren

---

Basel/New York 1967, Id., William Harvey Revisited. In: History of Science 8 (1969), S. 1-31, sowie 9 (1970), S. 1-41, auch bereits Id., The Relation to Aristotle in Seventeenth-Century Biological Thought: Campanella, van Helmont, Glanvill, Charleton, Harvey, Glisson, Descartes. In: E. Ashworth Underwood (Hg.), Science, Medicine and History. Vol. I. Oxford 1953, S. 489-509, ferner vor allem Charles B. Schmitt, William Harvey and Renaissance Aristotelianism. A Consideration of the Praefatio to „De generatione animalium" (1651). In: Rudolf Schmitz und Gundolf Keil (Hg.), Humanismus und Medizin. Weinheim 1987, S. 239-266. – Zu Vorläufern und frühen Reaktionen auf die Lehre Harveys H. P. Bayon, William Harvey, Physician and Biologist: His Precursors, Opponents and Sucessors [Part I]. In: Annals of Science 3 (1938), S. 59-118, dort (S. 111) der Hinweise, dass John Smith (1630-1679) in *The portraict of old age wherein is contained a sacred anatomy of soul and body* wird die Ansicht vertreten, dass bereits König Salomo die Bultzirkulation gekannt habe; zu weiteren Vorläufern auch ebd., Part III, S. 436-456, Part IV, ebd., 4 (1939), S. 65-106, dort auch zu Servet, Part V, S. 329-389, dort auch zu Cesalpin und Sarpi..

126 Vgl. Harvey, Étude anatomique du mouvement du coeur et du sang chez les animaux [Exercitatio Anatomica de Motu Cordis et sanguis in animalibus]. Apercu historique et traduction francaise par Charles Laubry. Paris 1950, cap. VIII, S. 98: „Quem motum circularem eo pacto nominare liceat, quo Aristoteles aerem et pluvium circularem superiorem motum aemulatus est. Terra enim madida à sole calefacta evaporat, vapores sursum elati condensati in pluvias rursum descendunt, terram madefaciunt et hoc pacto fiunt hic generationes et similiter tempestatum et meteororum ortus, à solis circulari motu, accessu et recessu [...] et haec omnia à motu et pulsu cordis dependere."

127 Vgl. L. Danneberg, Die Anatomie des Text-Körpers und Natur-Körpers: das Lesen im *liber naturalis* und *supernaturalis*. Berlin/New York 2003, S. 174ff; dort übersehen Walter Pagel, Girolano Bruno: the Philosophy of Circles and the Circular Movement of the Blood. In: Journal of the History of Medicine and Allied Sciences 6 (1951), S. 116-124, Id., Harvey and the Purpose of the Circulation. In: Isis 42 (1951), S. 22-38, Id, The Philosophy of Circles – Cesalpino-Harvey. A Penultimate Assessment. In: Journal of the History of Medicine and Allied Sciences 12 (1957), S. 140-157, sowie Allen G. Debus, Robert Fludd and the Circulation of the Blood. In: ebd., 16 (1961), S. 374-393.

128 Die Harvey-Forschung ist hierbei ablehnend, vgl. Geoffrey Keynes, The Life of William Hravey. Oxford 19766, S. 174. [...] this being later magnified into the unjustifiable statement, that he [scil Sarpi] had anticipated Harvey in formulating thre doctrine of the circulation."

Formulierungen dem Verfasser mächtiges Unglück gebracht hat, identifiziert der als Anatom ausgebildeten Michel Servet – knapp gesagt – die Seele des Menschen als den göttlichen Geist mit dem lebendigen Blut und just an gleicher Stelle kommt es zu Andeutungen zur Illustration seiner theologischen Argumentation, die ihn später als verkannten Entdecker des Blutkreislaufs erscheinen lassen:[129] Ein wesentlicher Punkt für seine Auffassung war, dass sie sich in den Eckpunkten biblisch belegen ließ: *Gen* 9, 4 und *Lev* 17, 11 läßt sich so deuten, dass sich an beiden Stellen der Wissensanspruch findet, dass die Seele im Blut sei. Für ihn gilt die Annahme, dass alles immer wieder zu seinem Ursprung zurückkehre.[130] Dass er jedoch so grausam bestraft wurde – übrigens nach geltendem Recht -, weil er den ‚Lungenkreislauf' entdeckt habe, stellt eine Verbindung her, die nicht besteht.[131] Ganz abgesehen davon, das nicht klar ist, was er entdeckt oder beschrieben hat und ob das auch Teil dessen ist, was Harvey entdeckt hat. Ausschlaggebend für das Urteil sind seine Ansichten zur Trinität und zur Kindertaufe, eingebunden in eine Vorstellung der *Rückkehr* zu den

---

[129] Vgl. (Servet), Christianismi Restitvtio. Totius ecclesiae apostolicae est ad sua limina vocatio, in integrum restituta cognitione Dei, fidei Christi, iustificationis nostrae, regenerationis baptismi, et coenae domini manducationis. Restituto denique nobis regno caelesti, Babylonis impiae captiuitatae soluta, et Antichristo cum suis penitus destructo. s.l. 1553 (ND 1966), *De Trinitate*, S. 169-71.

[130] Ebd., S. 160.

[131] So Karin Schmidt, Galenische und vesalische Anatomie und Physiologie des Herzens im Lichte der Septumpassage. Diss. med. Kiel 1969, S. 30/31, wo es nach einer sehr knappen Wiedergabe der Ansichten Servets und der der geradezu abenteuerlichen Bemerkung, daß Servet „damit das naturphilosophische Fundament des scholastischen Weltbildes" angreife, heißt: „So ist es verständlich, daß diese wenigen Zeilen eine gewaltige Erregung auslöseten. Als kritischer Naturwissenschaftler und zugleich gläubiger Christ, der eine ‚Restitutio christianismi' ersehnte, war Serveto ein Beispiel des ‚unglücklichen' Renaissancemenschen. Am 27. Oktober 1553 wurde er vor den mauern der Stadt Genf lebend vernrannt." So weit ich sehen, hat dieser Punkt bei seiner verurteilung, zumindest bei Calvin, keine Rolle gespielt. Aber mehr als das sollte man geradezu körperliche Schmerzen verspühren, wenn man erkennt, dass die Verfasserin die Texte nicht selbst gelesen, mit einem Wort: keine Autopsie betrieben hat. Sie hat, ohne dies kenntlcih zu machen, aus der Sekundärliteratur blind geschöpft.

Auffassungen eines älteren Christentums.[132] Die Forschung ist mittlerweile bei der Identifikation der Entdeckung vorsichtiger geworden.[133]

ZZZund sie illustriert damit die schwierige wissenschaftstheoretische Frage, welche Kriterien es erlauben, um zu sagen, daß jemand etwas Bestimmtes entdeckt hat und dieses identisch sei mit dem, was jemand anderes entdeckt hat – zumal das dann vor dem Hintergrund einer veränderten theoretischen Rahmung geschieht. Ähnliches gilt für andere ‚Vorläufer' dieser Enteckung.

Der *ordo inversus* muss sich aber nicht immer als eine in sich abschließende vertikale Bewegung darstellen, auch wenn das in den Bildern – wie denen des Aufstiegs und Abstiegs – oft in dieser Weise gegeben zu sein scheint. Er kann auch im Rahmen einer übergreifenden *iterierenden* Bewegung ohne (definitives) Ende oder (bestimmten) Abschluss vorliegen.[134] Hiermit ließen sich dann Vorstellungen perennierender Gegenläufigkeiten oder Polaritäten verbinden.[135]

Neben dem ab- und aufsteigenden Kreis finden sich zudem zahlreiche weitere Bilder, Schemata oder Manifestationen, die einen *ordo inversus* zum Ausdruck bringen oder zu bringen scheinen: so das Bild einer Geraden, bei der unterschiedliche Wegrichtungen mög-

---

132 Den zweiten entscheidenden Punkt des Niedergangs der Kirche sieht Servet in der Kindertaufe, die ihm – trotz der Erbsünde – widersinnig erscheint aufgrund der nicht erfüllten Voraussetzungen des Sündigens, vgl. u.a. Id., Christianismi Restitvtio (Anm. xy), *De ordine Mysteriorvm Regenerationis, conclvsio*, S. 576: „Paedopaptismum esse dico detestandam abominationem, spiritus sancti extinctionem, eccelsaie Die desolationem, totius professionis Christianae confusionem, innouationis, per Christum factae, abolitionem, ac totius eius regni conculcationem."

133 Die Vorwegnahme der Harvey zugeschriebenen Entdeckung findet mitunter Zuspruch seit des für die Servet-Forschung so überaus engagierten, aber nicht immer vertrauenswürdigen Henri Tollien, Die Entdeckung des Blutkreislaufs durch Michel Servet (1511-1553). Jena 1876, hierzu aus jüngerer Zeit Max Neuburger, Zur Entdeckungsgeschichte des Lungenkreislaufes. In: Sudhoffs Archiv 23 (1930), S. 7-9, Roland H. Bainton, The Smaller Circulation: Servetus and Colombo. In: Sudhoffs Arechiv 24 (1931), S. 371-374, ferner Id., Michael Servetus and the Pulmonary Transit of the Blood. In: Bulletin of the History of Medicine 25 (1951), S. 1-7, u.a. S. 7 „He [scil. Servetus] was never quite sure whether he was talking the language of physiology or religion." Zudem José J. Izquierdo, A New and More Correct Version of the Views of Servetus on the Circulation of the Blood. In: Bulletin of the Institute for the History of Medicine 5 (1937), S. 914-32.

134 Vgl. u.a. S. Todd Lowry, The Archaeology of the Circulation Concept in Economic Theory. In: Journal of the History of Ideas 35 (1974), S.429-444.

135 Vgl. u.a. Brigitte Hoppe, Polarität, Stufung und Metamorphose in der spekulativen Biologie der Romantik. In: Naturwissenschaftliche Rundschau 20 (1967), S. 380-383.

lich sind, wie etwa bei der Leiter oder der Kette. Als eine Art *ordo inversus* ließe sich unter Umständen dann auch das pagane Bild der *catena aurea Homeri* deuten, die Himmel und Erde miteinander verbindet,[136] aber auch das biblische Bild der Stufenleiter (Jakobs-Leiter) mit den auf- und absteigenden Engeln, das der Himmelsleiter (*Gen*, 28, 12/13)[137]: *scalae ligneae patriarcha incumbentem angelum somniat et per eandem alios ascendere, alios cermit descendere*,[138] das der Paradiesleiter, als die stellvertretende und zum Himmel führende Leiter des Evagrios Pontikos (346-399).[139] Anders freilich als das Ketten-Bild vermag

---

136 *Ilias* 8, 18-26. – Vgl. Pieere Lévêque, Aurea catena Homeri. Une étude sur L'allégorie grecque. Paris 1959, der sich nicht zuletzt auf die ‚neuplatonische' Auslegung dieser Wendung beschäftigt; dort werden auch verscheiden Deutungsvarianten von crusÁ seir£ angesprochen, ferner Josef Martin, Ogmios. In: Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft 1 (1946), S. 359-399, Emil Wolff, Die goldene Kette. Die Aurea Catena in der englischen Literatur von Chaucer bis Wordsworth. Hamburg 1947, Klaus Timmermann, Die ‚Kette des Seins' und die Naturwissenschaften im England des 17. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der Idee unter besonderer Berücksichtigung von Schriften aus dem Kreis der Royal Society. Phil. Diss. Hamburg 1952, Ludwig Edelstein, The Golden Chain of Homer. In: Studies in Intellectual History dedicated to Arthur O. Lovejoy. Baltimore 1953, S. 48-66, Wolfgang Fauth, *Catena aurea*. Zu den Bedeutungsvarianten eines kosmischen Sinnbildes. In: Archiv für Kulturgeschichte 56 (1974), S. 270-295, Peter Frenz, Studien zu traditionellen Elementen des Geschichtsdenkens und der Bildlichkeit im Werk Johann Gottfried Herders. Frankfurt/M. 1983, S. 99ff, Friedrich Ohly, Zur goldenen Kette Homers [1990]. In: Id., Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und zur Bedeutungsforschung. Hg. von Uwe Ruberg und Dietmar Peil. Stuttgart/Leipzig 1995, S. 599-678.

137 Vgl. hierzu auch David C. Steinmetz, Luther and the Ascent of Jacob's Ladder. In: Church History 55 (1986), S. 179-192, mit Hinweisen zur Geschichte der Ausdeutung, ferner James L. Kugel, The Ladder of Jacob. In: Harvard Theological Review 88 (1995), S. 209-227, angesichts der Erörterung einer pseudepigraphischen Schrift *Ladder of Jacob*, ferner Id., The Ladder of Jacob: Ancient Interpretations of the Biblical Story of Jacob and His Children. Princeton 2006. – Origenes, Contra Celsum, 6, 21, ist der Ansicht, dass Platons Auffassung vom Weg der Seelen (Phaedrus, 248C-E, Timaeus, 41D-42E], sich von Jakobs Leiter ableite. – Ferner Marion L. und Paul G. Kuntz, The Symbol oft he Tree interpreted in the context of other symbols of hierarchical , the great chain of being and Jacob's Ladder. Ead. und Id. (Hg.), Jacob's Ladder and the Tree of Life. Bern 1978, S. 319-334.

138 Hierzu auch das Stichwort „Himmelsleiter" in Kurt Wessels und Marcel Restle (Hg.), Reallexikon zur byzantinischen Kunst. Bd. III. Stuttgart 1978, Sp. 1-13.

139 Zur neueren Literatur u.a. Kathleen Corrigan, Constantine's Problems: the Making of the Heavenly Ladder of John Climacus, Vat. Gr. 393. In: Word and Image 12 (1996), S. 61-93, sowie Rupert Martin, The Illustrations of the Heavenly Ladder of Johannes Climacus. Pirnceton 1954, Christian Heck, L'échelle céleste dans l'art di moyen age. Une image de la quête du ciel. Paris 1997, Wolfgang Brückner, Himmelsleiter. In: Lexikon der christlichen Ikonographie. Bd 2. Rom (1970) 2012, Sp. 283/84.

das biblische Bild der Jakobs-Leiter direkt den Vorgang des Auf- und Absteigens zu integrieren. Gregor der Große (ca. 540-604) greift auf das dynamische Bild der Leiter im Zusammenhang mit der Aufgabenbestimmung des Predigers zurück,[140] und in den Predigtlehren noch des 16. und 17. Jahrhunderts wird darauf immer wieder zurückgegriffen.[141] Das findet sich bereits bei Augustinus angesichts des Paulus als dem Vorbild für alle Prediger der Wahrheit und gespickt mit Stellen wie: „Ecce descendit qui adsenderat. Quaere quo ascenderat Vsque in tertium caelum [2 *Kor* 12, 2-4]. Quaere quuo descendertit. Vsque ad lac paruulis dandum. [1 *Kor* 3, 1-2] Audi quia descendit: Factus sum paruulus, inquit, in medio uestrum, tamquam si nutrix foueat filios suos [*Thes* 2, 7].“

In Gregors, Moralia in Iob, findet sich die Vorstellung der *contemplatio* als Berg (aufstieg), “Quod bene ipsa legis acceptione signatur, cum dicitur, quia Moyses ascendit, et Dominus in monte descendit Mons quippe est ipsa nostra contemplatio, in quam nos ascendimus, ut ad ea quae ultra infirmitatem nostram sunt videnda sublevemur. Sed in hanc Dominus descendit, quia nobis multum proficientibus parum de se aliquid nostris sensibus aperit; […].”[142] An anderer Stelle greift er zum Bild des Bergbesteigens und deutet dabei zwei Bewegungen an: „Scriptura enim sacra mons quidem est, de quo in nistris cordibus ad intelligendum Dominus venit [...].“ Es ist der Berg, von dem der Herr kommt, um verstanden zu werden. Die zweite Bewegung ist die des Bergsteigens, wenn die Stimme des Herrn auf dem Berg ertönt. „Sed sciendum est quia cum vox Domini in monte sonat, vestimenta lavare praecipimur, et ab omni carnis inquinatione

---

[140] Vgl. Gregor, Regula pastoralis [591], 2, 5 (*PL* 77, Sp. 13-148, hier Sp. 33): Der Prediger sei so, wie der auf der Leiter auf- und niedersteigende Engel – er richte seinen Blick zu Gott, und beuge sich hinunter zu den Menschen: „quia [...] praedicatores recti non solum sursum sanctum caput ecclesiae, videlicet Dominum, contemplando appetunt, sed deorsum quoque ad membra illius miserando descendunt.“

[141] Etwas komplexer ist das Bild für den Prediger bei Alanus ab Insulis (um 1125/30-1203), Summa de Arte Praedicatoria [1198] (*PL* 210, Sp. 111-198, hier Sp. 111B-D), wo unter Aufnahem der Jakobs Leiter die das Prdigen die höchste von sieben Stufen darstellt auf dem Weg zur perfekten Menschheit, wenn das gepredigt wird, was aujs der Heiligen Schrift abgeleitet (*dedicit*) worden ist; er bestimmt (Sp. 111): „Praedicati est, manifesta et publica instructio moram et fidei, informationi hominum deserviens, ex ratione semita, et auctoritatem fonte proveniens.“ Die beiden zu vermittelnden Dinge (*mores* und *fides*) stellen sich dar im Bild der auf- und absteigenden Engel: der Aufstieg zu den himmlischen Dinge, der Abstieg zu den moralischen Dingen.

[142] Gregor, Moralia in Iob, lib. V, cap. 36 (PL 75, Sp. 715).

mundari, si ad montem accedere festinamus.“[143] Dahinter steht der Gedanke, dass sich Gott zum Menschen herabbeuge, sich gleichsam erniedrige, indem er sich mitteilt in der dem Menschen bekannten Sprache („se loquendo humiliat“)[144] – ein immer wieder, wenn auch in verschiedenen Nuancen anzutreffender Gedanke. Das biblische Muster ist die Erscheinung Gottes auf dem Berg Sinai, bei dem Gott herabsteigt und Moses emporsteigt. Thomas von Aquin veranschaulicht an diesem Bild die Komplementarität der *vita activa* und *contemplativa*.[145] Schließlich findet sich bei Gregor sogar die Formulierung, dass die Allegorie für die von Gott weit entfernten menschlichen Geist eine , Maschine' (*quandam machina*) sei, die ihn zu Gott erhebe: „Allegoria enim animae longe a deo positae quasi quandam machinam facit, per illam leueter ad deum.“[146]

Es kommt mitunter auch zur Verbindung beider Bilder, dem der Himmels-Leiter und dem der goldenen Kette, durch welche die Kette eine Dynamisierung durch eine aufsteigende und absteigende Bewegung erfährt – so bereits in der Schule von Chartres um die Mitte des 12. Jahrhunderts.[147] Das Bild des Ausgehens und Zurückkehrens ist schließlich ein omnipräsen-

---

143 Gregor, Expositio in Canticum Canticorum (*CCL* 144), 5 oder 7, 93)*.

144 Vgl. ebd., 3 (*CCL* 144, 4)*, auch Id., Moralium Libri, Sive Expositio in Librum B. Job [595], 2, 35 (*PL* 75, Sp. 509-1162)*.

145 Vgl. Thomas von Aquin, Summa Theologica [1266-73], II-II, q 181, a 4 (S. 797): „[...] unus angelus docet alium, prugando, illuminando, et perficiendo: et secundum hoc habent aliquid de vita activa, quamdiu mundus durat, ex hoc quod administratione inferirois creaturae intendunt: quod significatur per hoc, quod Jacob vidit angelos in scala ascendentes, quod pertinet ad contemplationem, et descendentes, quod pertinet ad actionem [...].“ Zur Deutung der Jakobs-Leiter bei Maimonides vgl. James Arthur Diamond, Maimonides and the Hermeneutics of Concealment. Deciphering Scripture and Midrash in the *Guide of the Perpelexed* Albany 2002, S. 85-130.

146 Vgl. Gregor, ebd., 2 (CCL 144, 3).*

147 Vgl. Ohly, Zur goldenen Kette, S. 607; eine solche Identifikation findet sich auch bei Jean Bodin (1530-1596), so denn *Colloquium Heptaplomeres* sein Werk ist, vgl. Marion Leathers Kuntz, Structure, Form and Meaning in the Colloquium Heptaplomeres of Jean Bodin. In: Günter Gawlick und Friedrich Niewöhner (Hg.), Jean Bodins Colloquium Heptaplomeres. Wiesbaden 1996, S. 99-120, hier S. 104, Anm. 14. Vgl. auch Johannes Reuchlin (1455-1522), De Arte Cabbalistica [...] Libri Tres [1517]. In: P. Galatni De Arcanis [...]. Francofurti 1612, S. 714D: „Ad illud bonum quod Deus nominatur non plane a nobis poterit ob nostrae conditionis fragilitatem, nisi gradibus atque scalis ascendi, quae quidem ut vos loqui consueistis instar Homericae catenae, vt vero Iudaei nos secundum diuina eloquia dicimus, certe ad speciem scalae Jacob patris nostri de supercoelestibus porriguntur in terram, tanquam restis quaedam aut funis aurea coelitus ad nos directa, veluti linea visualis varias penetrans naturas.“

tes Bild in der christlichen Vorstellungswelt, biblisch ausgedrückt etwa in dem Spruch: *Ad locum unde exeunt, flumina revertuntur, ut iterum fluant* (*Eccl* 1, 7), und nicht selten gedeutet als Ausgehen von Gott und als Rückkehren zu ihm – *Omnia ab Uno, omnia ad Unum* –, als eschatologische Vereinigung mit ihm: *Deus et principium et finis omnium est.* Oder auch das Erste wird zum Letzten und das Letzte zum Ersten: *Multi autem erunt primi novissimi, et novissimi primi* (*Matth* 19, 30). Schließlich vorgeprägt durch den Abstieg des Sohns – bis in die Hölle[148] – und seine Auffahrt. In der Kabbala in Gestalt des *Zimzum* als Kontraktion Gottes sowie dann der *Emanation* als sein Ausströmen in die Schöpfung, worin man mitunter eine originäre Lösung des Problems der Schöpfung aus dem Nichts gesehen hat.[149]

Noch wichtiger allerdings für den *ordo-inversus*-Gedanken erweist sich eine Stelle aus der *Ethica Nicomachea* des Aristoteles: „Denn der Überlegende geht forschend und analysierend [*zhte‹n kaˆ ¢nalÚein*] vor [...]. [...] das letzte in der Analyse [*¢nalÚsei*] ist das

---

148 Zum überaus strittig gedeuteten christlichen Lehrstück *descensus ad inferos* u.a. die überaus materialreiche Untersuchung von Josef Kroll, Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe. Leipzig 1932, Andreas Spira, Der Descensus ad inferos in der Osterpredigt Gregors von Nyssa De tridui spatio. In: Id und Chr. Klock (Hg.), The Easter Sermons of Gregor of Nyssa. Translation and Commentary. Philadelphia 1981, S. 195-261, Erich Vogelsang, Weltbild und Kreuzestheologie in Höllenfahrtstreitigkeiten der Reformationsszeit. In: Archiv für Reformationsgeschichte 38 (1941), S. 90-132, Ralph V. Turner, *Descendit ad Inferos*. Medieval Views on Christ's Descent Into Hell and the Salvation of the Ancient Just. In: Journal of the History of Ideas 27 (1966), S. 173-194, Dewey D. Wallace, Puritan and Anglican: The Interpretation of Christ's Decent Into Hell in the Elizabethan Theology. In: Archiv für Reformationsgeschichte 69 (1978), S. 248-267, Jackson J. Campbell, To Hell and Back: Latin Tradition and literary Use of the ‚Descensus ad Inferos' in Old English. Viator 13 (1982), S. 107-158, Jerome Friedman, Christ' Descent Into Hell and Redemption Through Evil. A Radical Reformation Perspective. In: ebd. 76 (1985), S. 217-230, Herzog Markwart, *Descensus ad inferos*. Eine religionsphilosophische Untersuchung der Motive und Interpretation mit besonderer Berücksichtigung der monographischen Literatur im 16. Jahrhundert. Frankfurt/M. 1997.

149 Hierzu u.a. Gershom Scholem, Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Frankfurt/M. 1981, S. 150: „Alles, aber auch alles, was sich nach der Entstehung des Strahls aus dem Licht des *En-Sof*, des unendlichen Wesens, in das Pleroma bildet, trägt die Spuren der doppelten Bewegung des sich immer erneuernden *Zimzum* und der nach außen flutenden Emanation." Ferner Id., Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes. In: Id., Über einige Grundbegriffe des Judentums. Frankfurt/M. 1970, S. 53-89, sowie Id., Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen [1957]. Frankfurt/M. 1980, S. 285-290; auch Jürgen von Kempski, Zimsum: Die Schöpfung aus dem Nichts. In: Merkur 14 (1960), S. 1107-1126., Christoph Schulte, Zimzum in European Philosophy. A Paradoxical Carreer. In: Ulf Haxen et al. (Hg.), Jewish Studies in a New Europe. [...]. Copenhagen 1998, S. 745-756, Id., Zimzum bei Schelling. In: Eveline Goodman-Thau et al. (Hg.), Kabbala und Romantik. Tübingen 1994, S. 97-118.

erste im Werden [genšsei]“[150] – *id est primum in generatione, quod vltimum est in resolutione*, wie die gängige lateinische Wiedergabe lautete. Das schließt ab seine Überlegungen zur Beratschlagung (boÚleusij) in gewisser Weise ab:

> Wir überlegen uns weiterhin nicht die Ziele, sondern das, was zu den Zielen führt. [...] Sondern wir setzen das Ziel an und erwägen dann, wie und durch welche Mittel wir es erreichen, und wenn sich mehrere Wege zeigen, so wird geprüft, welcher der schnellste und schönste sei; wenn aber ein Weg eingeschlagen wird, so fragt man, wie das Ziel durch diesen Weg erreicht wird, und dann wieder, wie man auf jenen Weg gelangt, bis man zur ersten Ursache kommt, die im Fragen das Letzte ist.[151]

Daran schließt sich dann die Passage der Entgegensetzung von Analyse (auch z»thsij, eÞrhsij und boÚleusij) und Genese (gšnesj). Nach Aristoteles findet sich bereits früher einen ähnlich gegenläufige Bewegung hinsichtlich des von den Prinzipien Ausgehens als ein vorwärts gewandte Bewegung (of tîn ¢rcîn lÒgoi) und zu den Prinzipien Hinführens als nach rückwärts gewandte Bewegung (of ™pˆ t¦j ¢rc¦j lÒgoi) – wie der Lauf auf der Rennbahn von den Kampfrichtern zum Ziel und vom Ziel zurück zu den Kampfrichtern – von Platon angesprochen: „Mit Recht pflegte denn auch Platon die Frage zu stellen und zu untersuchen, ob der Weg von en Prinzipien kommt oder zu ihnen geht [...].“[152]

Für die *finale* Analysis des Handelns findet sich ein Pendant in der *Eudemischen Ethik*. Danach ist das Ziel, das man anstrebt, das Erste in unserem Denken, und das Letzte unseres Denkens sei das Erste für unser Handeln.[153] Nur erwähnt sei noch, das Aristoteles an anderer Stelle verschiedene Bedeutungen der Vorgängigkeits- und Simultanitätsbeziehungen formuliert: hinsichtlich der *Zeit*, des *Seins*, der *Ordnung* und der *Nobilität*,[154] auf die sich die Formeln beziehen ließen.[155] Die Anwendung war schier grenzenlos; freilich nicht immer bildet das dann einen *ordo inversus*. So heißt es zum *physikos* und *iatros* (ἰατρός): Erstere beginne mit den ersten Prinzipien und endet mit Überlegungen zur Medizin, wohingegen im Fall des Mediziners of φιλοσοφωτšrwj t¾n tšcnhn metiÒntej [....] ™k tîn perˆ φÚsewj

---

150 Vgl. Aristoteles, *Nic Eth*, III, 5 (1112^{b}23); Übersetzung Olof Gigon.

151 Ebd.

152 Ebd, I, 2 (1095^{a}31ff)

153 Aristoteles, *Eud Eth*, II, 11 (1227^{b}18): tÁj m™n oân no»sewj ¢rc¾ tÒ tšloj, tÁj dè pr£xewj ¹ tÁj un»sewj teleut»; auch *Metaph*, Z, 7 (1032^{b}6): ¹ d' ¢pò toà teluta...ou tÁj no»sewj.

154 Aristoteles, *Cat*, 12 und 13 (14^{a}26-15^{a}12).

155 Vgl. John J. Cleary, Aristotle on the Many Senses of Priority. Carbondale 1988, auch Johannes G. Deninger, ‚Wahres‘ Sein in der Philosophie des Aristoteles. Meisenheim am Glan 1961, S. 41-62.

¥rcontai perˆ „atrikÁj.[156] Oder wie es in der *Theoria analytica* Everard Digby (bis 1606) heißt: „Illa medicam informat ubi namque desinit Philosphus ibi incipit Medicus.“[157]

Angesichts dieser ‚Identität‘ von Ursprung und Ziel erscheint die Vollendung in der Allheit, die in der Erreichung des Ziels für den Menschen bestehe, als eine kreisförmige Bewegung (*ab eodem in idem*[158]) der Rückkehr zum Ursprung (*reductio ad primam fontem*) – wie etwa bei Albertus Magnus (um 1200-1280).[159] Mitunter ist die kreisförmige Bewegung (wie sie etwa ein Adler im Flug beschreibt) ein Bild für die Kontemplation – so bei Ps-Dionysius, Richard von St. Viktor (bis 1173) oder Thomas von Aquin.[160] Die Variationen und Applikationen sind grenzenlos – so heißt es in Luthers *Deuteronomium*-Kommentar im Blick auf das erste Gebot des Dekalogs in der Auslegung des Moses selbst („Hic est commentarius ipsiusmet Mosi“), dass alles aus dem mächtigen Ozean dieses ersten Gebotes fließe und wieder in diesen Ozean zurückfließe.[161] Mit einem Wort lässt sich für den christlichen Bereich des *ordo-inversus*-artigen Vorstellungen sagen: Immer fürchtet der Christ die Unterbrechung oder Zerstörung des (oder eines) *ordo inversus*.

Bei Albertus Magnus wie auch bei anderen scholastischen Theologen finden sich immer wieder Ausführungen zum Thema des intellektuellen Aufstiegs, des Aufstiegs der Seele zur Gottesähnlichkeit, und zwar in Verbindung mit dem Gedanken der Selbsterkenntnis als der

---

156 Aristoteles, *De sensu*, 436^{a}17ff, auch: *De resp*, 480^{b}23-30.

157 Digby, Theoria analytica. London 1579, S. 374. Weitere Belege im Internet suchen!

158 So z.B. Albertus, De homine, q 3, a 1 (*Opera Omnia*, ed. Borgnet, Bd. 35, S. 27a).

159 So z.B. Albertus, De causis et processu universitatis a prima causas, I, tr. 1, c.11 (*Opera Omnia*, ed. Fauser, XVII/2, S. 24/25), sowie II, c. 1 (S. 61).

160 So bei Ps-Dionysius, De divinis nominibus, IV C. 4, § 9 (*PG* 3, Sp. 706); bei Richard von St. Viktor, Benjamin Major, I, 3 (*PL* 196, Sp. 64-202, hier Sp. 66); oder bei Thomas von Aquin, Summa Theologica [1266-73], II-II, q 180, a 6, ad 3 (S. 792): „Sola autem immobilitas, quam ponit [scil. Richardus de S. Victore], pertinet ad motum circularem. Unde patet quod Dionysius multo sufficientibus et subtilius motum contemplationis describit.“ – Es gibt aber auch das Bild des im Flug aufsteigenden Adlers, der mit der Philosophie verglichen wird, so Schelling, Erste Vorlesung in München ([1827], *Sämmtliche Werke*, I. Abt., Bd. 9, S. 353-366, hier S. 358): Es sei die Natur der Philosophie, „auf die Gipfel des Denkens sich zu erheben, und wo sie durch direkten oder indirekten Zwang gehemmt wird, gleicht sie einem gefangen gehaltenen Adler, dem seine wahre Heimath, die Felsenspitze, verwehrt ist.“

161 Luther, Vorlesung über das Deuteronomium 1523/24. Deuternomium Mosi cum annotationibus (*Werke*, 14. Bd., S. 489-761, hier S. 640): „Omnia enim haec fluunt ex oceano illo magno primi praecepti et rursus in ipsum reluunt.“

Hinwendung des Menschen zu sich selbst,[162] um so das Gottesbild in sich wieder zu finden und um sich dann Gott zuzuwenden (*reductio ad esse divinum*). Und wie bei anderen Zeitgenossen auch, ist dieser Prozess auch bei Albert konzipiert als ein *gradweiser* Aufstieg, als eine graduelle Verwirklichung oder als stufenweise Erkenntnis der *intelligibilia*.[163] Drei Stufen der Erkenntnisweise (*modus*) unterschied bereits Hugo von St. Viktor (um 1096-1141) beim inneren Sehen: *cogitatio*, *meditatio*, *contemplatio*. Die dritte Stufe endet im Überschauen (*intuitus*) einer Fülle von Dingen.[164] Offenbar war die Verwendung des Ausdrucks *meditatio* in der Zeit nicht sonderlich umrissen und spezifisch. Bei Bernhard von Clairvaux (1090-1153) kann er sowohl *cogitatio* als auch *consideratio* oder *intuitus* bedeuten. Obwohl *meditatio* ein biblisches Fundament zugewiesen erhält, wenn der Ausdruck im Zusammenhang mit *Ps* 1, *Ps* 18 und *Ps* 118 Verwendung findet , scheint Bernhard den Ausdruck *meditatio* vergleichsweise selten zu verwenden. Doch auch bei ihm erscheint der Prozess der *meditatio* als ein Aufstieg auf dem Weg zur Gottähnlichkeit (*deificatio*) – *contemplatio* oder *inspectio* sind beispielsweise auch sprachliche Alternativen.[165] Das Ziel, die *contemplatio*, wird (oftmals) als ein Zustand der Ruhe beschrieben, die zugleich einen eigenen *motus circularis* besitzt: Ruhe als das Kreisen, das den linearen Aufstieg abschließt.

Nach der Aufstiegsbewegung wird zudem nicht selten die Beschäftigung mit der Heiligen Schrift im Rahmen von *lectio* und *meditatio* modelliert. Über die *meditatio*, die Hugo in drei *genera* unterteilt,[166] merkt er in seinem *Didascalicon* allerdings nur bescheiden an, dass es

---

162 Der Gedanke ist zwar neoplantoisch, er konnte ihn aber auch durch Augustinus, De immortalitate animae [387], IV, 6 (*PL* 32, Sp. 1021-1034, hier Sp. 1023), oder Id., De vera religione [391], 39, 72 (*PL* 34, Sp. 121-172, hier Sp. 154), vermittelt sein.

163 Zu Alberts *exitus-perfectio-reductio*-Schema auch Hendryk Anzulewski, Die Denkstruktur des Albertus Magnus. Ihre Dekodierung und ihre Relevanz für die Begrifflichkeit und Terminologie. In: Jacqueline Hamesse und Carlos Steel (Hg.), L'élaboration du vocabulaire philosophique Moyen Age. Louvain-la-Neuve-Louvain 2000, S. 369-396, Id., Pseudo-Dionysius Areopagita und das Strukturprinzip des Denkens von Albert dem Großen. In: Tzotcho Bojadjiv et al. (Hg.), Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter. Turnhout 2000, S. 251-295, sowie Id. und Caterina Rigo, *Reductio ad esse divinum*. Zur Vollendung des Menschen nach Albertus Magnus. In: Jan A. Aertsen und Martin Pickavé (Hg.), Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter. Berlin/New York 2002, S. 388-416.

164 Vgl. Hugo von St. Viktor, De modo dicendi et meditandi (*PL* 176, Sp. 875-880, hier Sp. 879).

165 Nach Joseph MacCandless, ‚Meditation' in Saint Bernard. In: Collectanea Cisterciensia 26 (1964), S. 277-293.

166 Vgl. Hugo, Didascalicon [vor 1130], III, XI (S. 246). – Auch Hugo, De meditando [°| 1880*], Sp. 993: „Tria sunt genera meditationis, unum in creaturis, unum in scripturis, unum in moribus. Primum surgit ex admiratione, secundum ex lectione, tertium ex circumspectione."

besser sei, darüber zu schweigen denn womöglich Abträgliches zu sagen.[167] Aufschlussreich für die späteren Darlegungen sind die Bewegungsrichtungen, die Hugo implizit annimmt.[168] Überaus komplex und kompliziert stellt sich die konzipierte Aufwärtsbewegung als zwölf Treppen in *De arca Noe mystica* dar - zusammengefasst: von der *ignorantia*, welche die *integritas animae* zerstört habe und die durch die *cognitio* erneuert wird, geht der Weg über die Zusammenbindung in der *meditatio* zur *contemplatio*, welche die Wiedererlangung der Gottesebenbildlichkeit schafft.[169] Während Hugo die *lectio* mit der *divisio* in dem Bild des *Hinab*steigens fasst, wird bei der *meditatio* das Bild des *Auf*steigens (die Verbindung des Gefundenen, *perstringere*) unscharf und wird überlagert durch das Bild des *Tiefer*steigens („ profunda [...] penetrare"). Diese Bewegung zeichnet sich auch bei seiner bekannten dreifachen Formel ab – „congrua im Blick auf die *littera*, „aperta" im Blick auf den *sensus* und „profundior" im Blick auf die *sententia*:

> Expositio tria continet: litteram, sensum, sententiam. Littera est congrua ordinatio dictionum, quam etiam constructionem vocamus. Sensus est facilis quaedam et aperta significatio, quam littera prima fronte praefert. Sententia est profundior intelligentia, quae nisi expositione vel interpretatione non invenitur. In his ordo est, ut primum littera, deinde sensus, deinde sententia inquiratur; quo facto, perfecta est expositio.[170]

Anders, wie noch zu sehen sein wird, ist demgegenüber das als bei dem Bild für die *analysis* und *synthesis* oder für *resolutio* und *compositio* als Umkehrungen, als Vorgänge, die sich in entgegengesetzter Richtungen vollziehen.

Allein die eine Richtung, das Höhersteigen, erscheint als eine Bewegung, die beispielsweise bereits Origenes imaginiert, wenn es bei ihm heißt, dass sich unser Sinn erneuere durch Übung der Weisheit wie durch die Meditation des göttlichen Wortes, ferner durch die geistliche Erkenntnis seines Gesetzes. Dann formuliert er den Zusammenhang zwischen der Häufigkeit der Fortschritte durch Lektüre, dem Höhersteigens des Verstandes sowie der

---

167 Vgl. Hugo, Didascalicon [vor 1130], VI, XIII (S. 400): „Et iam ea quae ad lectionem pertinent, quanto lucidius et compendiosius potuimus, explicata sunt. De reliqua uero parte doctrinae, id est meditatione, aliquid in praesenti dicere omitto, quia res tanta speciali tractatu indiget, et dignum magis est omnino silere in hujusmodi quam aliquid imperfecte dicere." - Zum Hintergrund auch Patrice Sicard, Diagrammes médiévaux et exégèse visuelle: *Le Libellus de formatione Arche* de Hugues de Saint-Victor. Paris/Turnhout 1993, S. 193ff.

168 Vgl. Hugo von St. Viktor, De arca Noe mystica [um 1125-39, 1880*].

169 Vgl. auch Ehlers, *Arca significat ecclesiam* (*).

170 Hugo, Didascalicon [vor 1230], III, IX, (S. 244).

fortgesetzten Erneuerung.[171] Doch Origenes kennt auch das Bild des Tiefergehens. Es ist unter anderem das Bild für das Lesens als einem Schöpfen aus einem Brunnen und verbunden mit dem Hinweis, dass kein Unkundiger die prophetische Rede verstehe, sondern allein der, der aus der Tiefe des Brunnens Wasser zu schöpfen wisse.[172]

Gregor der Große greift zum Bild des Bergbesteigens und deutet dabei dabei zwei Bewegungen an: „Scriptura enim sacra mons quidem est, de quo in nistris cordibus ad intelligendum Dominus venit [...].“ Es ist der Berg, von dem der Herr kommt, um verstanden zu werden. Die zweite Bewegung ist die des Bergsteigens, wenn die Stimme des Herrn auf dem Berg ertönt. „Sed sciendum est quia cum vox Domini in monte sonat, vestimenta lavare praecipimur, et ab omni carnis inquinatione mundari, si ad montem accedere festinamus.“[173] Dahinter steht der Gedanke, dass Gott sich zum Menschen herabbeuge, sich gleichsam erniedrige indem er sich mitteilt in der dem Menschen bekannten Sprache („se loquendo humiliat“)[174] – eine immer wieder in verschiedenen Nuancen anzutreffender Gedanke. Es ist das Bild des Herablassens zur Erhebung des Menschen.

Das läßt sich einbetten in das übergreifende Bild des Abstiegs und des Aufstiegs. Wenn man den Geist auf das Studium der (weltlichen) Bücher richte, müsse man hinabsteigen. Ein ‚Abstieg’ sei es deshalb, weil die christliche Einfachheit (*christiana simplicitas*) sich gegenüber den weltlichen Wissenschaften in der Höhe befinde, aber auch weil *saeculares litterae* sich auf der unteren Ebene befinden hinsichtlich des „modus uero dicendi sublimus“. Das ist gleichsam der Blick aus der Perspektive des Schöpfers. Aus der menschlichen Perspektive stellt sich dar, dass Gott die weltlichen Wissenschaften nicht nur nach unten, sondern auch voran gestellt („anteposuit“) hat der Mensch dann, was nicht so gesagt wird, auf ihnen wie

---

171 Vgl. Origenes, Ep. Ad Rom. (*PG* 14, Sp. 288*): „Renovatur autem sensus noster per exercitia sapientiae et meditationem verbi Dei et legis eius intelligentiam spiritualem, et quando quis quotidie ex scripturarum proficit lectione, quanto altius intellectus eius accedit, tanto semper novus et quotidie novus efficitur.”

172 Vgl. Origenes, Homiliae in Genesim [239-42], Sp. 217A*: „Scito tamen quia nemo inexercitatus et imperitus sermonem propheticum suscipit, sed qui scit haurire aquam de profundo putei [...].“ Zur Verbidnung dieses Bildes zum lesen dann ebd., Sp. 220A/B. Hier verwendet Origenes denn auch den Ausdruck *meditari* für die Tätigkeit, die zur über das Verstehen der Schrift zur Vereinigung mit Gott führe.

173 Gregor der Große, Expositio [°| 1963], 5 (CCL 144), 7, 93*.

174 Vgl. ebd., 3 (CCL 144, 4)*, auch Id., Moralium [595, 1878], 2, 35*.

auf einer Stufe sich auf die Höhe der göttlichen Schriften sich der Mensch auf die Höhe der göttlichen Schriften begeben kann.[175]

Das biblische Muster ist die Erscheinung Gottes auf dem Berg Sinai, wo Gott herabsteigt und Moses emporsteigt. Hugo von St. Victor deutet nach diesem doppelten Bewegungsvorgang, wenn er über vom Übergang vom Körperlichen zum Geistigen spricht. Der *corpus* erhebt sich zum *spiritus*, ohne einer solche zu werden, und der *spiritus* läßt sich zum *corpus* herab, ohne *corpus* zu werden.[176] Es ist die spezifische Vorstellung einer Union von Leib und Seele, mit dem sich das Mittelalter auseinandergesetzt hat. Die zweite Bewegung, des Herablassens, Herabsteigens ist der grundlegende Gedanke der Kondeszendenz, der Akkommodation, der Anpassung, der immer in den Vorstellungen von Gott und Mensch eingebaut ist.

Richard von St. Viktor erweitert später dann die Dreistufigkeit des Aufstiegs bei Hugos zu einer Sechsstufigkeit.[177] Gemeinsam ist diesen Vorstellungen des aufsteigenden Weges, hinauf aus dem Tal der Tränen (*vallis lacrmarum*),[178] dass er als ein differenzierter mehrgliedriger oder mehrstufiger Prozess (*gradus ascensionis*) aufgefasst wird und dabei durchweg wesentlich strukturierter erscheint als der ‚Abstieg'. Wichtig ist, dass jede dieser Stufen un-

---

175 Gregor, In Orimum regum (CCL 144, 471/72); es geht dabei um die Ausdeutung von 1 *Sam* 13/19/20: „Ad philisteos descendimus, quando ad discendos libros animum inclinamus. Et descensus dicitur, quia christiana simplicitas in alto est. Sed et, quaod saeculares litterae dicuntur, in plano est, modo uero dicendi sublimis. [...] Hanc quippe saecularem scientiam ominpotens deus in plano anteposuit, ut nobis ascendendi gradum faceret, qui nos ad diuinae scripturae altitudienm leuare debuisset."

176 Vgl. Hugo von St. Viktor, De unione [°| PL 177*].

177 Vgl. Richard von St. Viktor, Benjamin maior, I (insb. Sp. 64-75). Dazu mit aller Ausführlichkeit die Darstellung bei Marc-Aeilko Aris, Contemplatio. Philosophische Studien zum Traktat *Benjamin Major* des Richrd von St. Victor. Frankfurt/M. 1996, insb. S. 45ff, auch Friedrich Andres, Die Stufen der *Contemplatio* in Bonaventura *Intinerarium mentis in Deum* und im *Benjamin maior* des Richard von St. Viktor. In: Franziskanische Studien 8 (1921), S. 89-200. Zu Hugo von St. Viktor zudem Grover A. Zinn, *De gradibus ascensionum*: The Stages of Contemplative Ascent in Two Treatises on Noah's Ark by Hugh of St. Viktor. In: Studies in Medieval Culture 5 (1975), S. 61-99, auch Id., Mandala Use and Symbolism in the Mysticism of Hugh of St. Victor. In: History of Religion 12 (1972/73), S. 317-341. – Zu einer mehr oder weniger bunten Sammlung von Stellen Kurt Goldammer, „Wege aufwärts" und „Wege abwärts". Zur Struktur des christlich-mystischen Erlebnisses. In: Eine heilige Kirche. Zeitschrift für Kirchenkunde und Religionswissenschaft 22 (1940), S. 25-57.

178 Bonaventura, Intinerarium mentis in Deum [1269] […]. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Julian Kaup. München 1961, I, 1 (S. 56).

abdingbar, keine verzichtbar ist und jede zur nächsten hin überschritten werden muss, wenn das ‚Ziel' erreicht, also der *ordo inversus*, seinen Abschluss finden soll. Oftmals, wie erwähnt, verbindet sich das mit der Vorstellung, dass diese Rückwendung des Menschen durch eine Hinwendung zu sich selbst erfolge, und eine der Voraussetzungen für den Aufstieg ist eine spezifische Ähnlichkeit, mit dem wozu man sich zu erheben versucht. Wenn auch nicht immer explizit abgesprochen, schafft der Menschen die Rückkehr nicht allein aus eigener Kraft, sondern im Ganzen oder in der letzten Stufe abhängig von einer entgegenkommenden Gnade Gottes.[179]

Mitunter lassen sich auch Konzepte der (ewigen) Wiederkehr,[180] etwa als eine Variante der Vorstellung periodischer (Welt-)Entstehung und (Welt-)Vernichtung als *ordo inversus* sehen oder des jahreszeitlichen Zyklus der ewigen Wiederkehr im Jahresablauf.[181] Nach Alkmeon (570-500) vergehen die Menschen deshalb, weil sie nicht (wie die Gestirne) die Kraft haben, den Anfang (im geschlossenen Kreisbogen) an das Ende anzuknüpfen.[182] Bei Epicharm (ca. 540-450) heißt es: „Es verband und schied sich, es kam wieder hin, wo es herkam: Erde zur Erde, der Hauch in die Höhe!",[183] und bei Eudemus (ca. 300 v. Chr.): „Wenn man der pythagoreischen Lehre Glauben schenken will, daß dieselben Dinge und Ereignisse zahlenmäßig wiederkehren, so würde auch ich mit diesem Stäbchen in der Hand wieder zu euch reden und ihr würdet wieder vor mir sitzen, und mit allen anderen würde es

---

179 Darauf hat Walter Haug häufiger hingewiesen, so u.a. in Id., Wendepunkte in der Geschichte der Mystik. In: Id. (Hg.), Mittelalter und frühe Neuzeit. Übergänge, Umbrüche und Neuansätze. Tübingen 1999, S. 357-377, oder Id., *Christus tenens medium in omnibus*. Das Problem der menschlichen Eigenmächtigkeit im neuplatonischen Aufstiegskonzept und die Lösung Bonaventuras im ‚Itinerarium mentis in Deum'. In: Claudia Brinker-von der Heyde und Niklaus Largier (Hg.), *Homo Medietas*. Aufsätze zu Religiosität, Literatzur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit. Bern 1999, S. 79-96; vgl auch Odo Brooke, William of St. Thierry's Doctrine of the Ascent to God by Faith. In. Recherhes de Théologie ancienne et médiévale 30 (1963), S. 181-204, sowie ebd. 33 (1966), S. 282-318..

180 Hierzu allgermeine Jonathan Barnes, La doctrine du retour éternel. In: J. Brunschwig (Hg.), Les Stoiciens et leur logique. Paris 1978, S. 421-437.

181 Zum Ausdruck gebracht etwa in den imposanten Kathedralrosen, den *Rotae*, hierzu Ellen J. Beer, Die Rosae der Kathedrale von Lausanne und der kosmologische Bilderkreis des Mittelalters. Bern 1952, sowie Hans Holländer, Bild, Visionen und Rahmen. In: Joerg O. Fichte (Hg.), Zusammenhänge, Einflüsse, Wirkungen. Berlin 1986, S. 71-94, hier S. 87.

182 Vgl. Alkmeon, 24 B 2.

183 Vgl. Epicharm (Gnomensammlung des Axiopistos), 23 B 9.

ebenso sein.“[184] Ferner gehört zum Bildbereich die Vorstellung vom Hervorgehen aller Dinge aus dem Feuer und ihre Rückkehr, und hierzu gehört denn auch das ‚Rad der Wiedergeburt‘, aber auch das Wiedereintreffen einer bestimmten planetarischen Konstellation[185] oder die endzeitliche Beseitigung alles Bösen und damit die vollkommene Wiederherstellung der Schöpfung in ihrem ursprünglichen Zustand.[186]

Es ist der Gedanke der Wiederkehr oder der Wiederherstellung – etwa in Gestalt der antiken Vorstellungen periodischer (Welt-)Entstehung und (Welt-)Vernichtung, sei es in der Gestalt der Apokatastasishoffnung, einem gleichermaßen umstrittenen wie anhaltend präsenten Theologumenon der Wiederkehr/Wiederbringung aller Dinge (¢pokat£stasij p£ntwn, *restitutio omnium*), nach dem am Anfang und am Ende der Welt das Reich reiner Geister unter der Herrschaft Gottes (basile…a toà ϑεοà) stehe und die just dann anbreche, wenn Gott alles in allem ist (*Deus omnia in omnibus*),[187] oder sei es in der Gestalt der

---

184 Nach dem Bericht des Simplicius (6./5. Jh. v. Chr.), *Phys*, 732, 26.

185 Vgl. Bartel L. van der Waerden, Das große Jahr und die ewige Wiederkehr. In: Hermes 80 (1952), S. 129-155, auch Id., Die Pythagoreer. Religiöse Bruderschaft und Schule der Wissenschaft. Zürich 1979, S. 252-268. sowie allgemein Godefroid de Callatay, Annus Platonicus: A Study of World Cycles in Greek, Latin and Arabic Sources. Louvain-La-Neuve 1996.

186 Vgl. u.a. Walter Stohmann, Überblick über die Geschichte des Gedankens der Ewigen Widerkunft mit besonderer Berücksichtigung der ‚Palingenesis aller Dinge‘. München 1917, Hans Meyer, Zur Lehre von der ewigen Wiederkunft aller Dinge. In: Albert Michael Koeniger (Hg.), Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der Byzantinischen Literatur [...]. Bonn/Leipzig 1922, S. 359-380, Mircea Eliade, Le mythe de l’eternel retour. Archetypes et répétition [1947]. Nouvelle Éd., rev. et augm. Paris 1991.

187 Vgl. u.a. Hans Meyer, Zur Lehre der ewigen Wiederkunft aller Dinge. In: Albert M. Koeniger (Hg.), Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der Byzantinischen Literatur [...]. Bonn/Leipzig 1922, S. 359-380, S.W. Stohmann, Überblick über die Geschichte des Gedankens von der ewigen Wiederkehr mit besonderer Berücksichtigung der „Palingeneses aller Dinge“. Phil. Diss. Münster 1917, Hans Jonas, Origenes *Peri Archon*, ein System patristischer Gnosis. In: Id., Gnosis und spätantiker Geist. II, 1. Göttingen 1954, S. 175-203, André Méhat, ‚Apocatastase‘: Origène, Clément d’Alexandrie, Act. 3. 21. In: Vigiliae Christiane 10 (1956), S. 196-214, Id., Apokatastasis chze Basilide. In: Mélanges d’histoire des religions offerts à Henry-Charles Puech. Paris 1974, S. 365-373, Gotthold Müller, Origenes und die Apokatastasis. In: Theologische Zeitschrift 14 (1958), S. 174-190, Id., *Apokatastasis ton panton* in der europäischen Theologie von Schleiermacher bis Barth. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 16 (1964), S. 1-22, sowie Id., Identität und Immanenz. Zur Genese der Theologie von David Friedrich Strauß. Eine theologie- und philosophiegeschichtliche Studie. Mit einem bibliographischen Anhang zur Apokatastasis-Frage. Darmstadt 1968, S. 321-336, P. Siniscalco, Apokatgastasis e apokatisthemi nella tradizione della Grande Chiesa fino ad Inreneo. In: Studia Patristica 3 (1961), S. 380-396, Dieter Breuer, Origenes im 18. Jahrhundert in Deutschland. In:

Palingenesis der Alchemisten als Wiederherstellung der äußeren Form von Tieren wie Pflanzen aus der Asche des verbrannten Körpers. Nicht zuletzt wurde hierin ein ‚natürlicher Beweis' für die Möglichkeit der menschlichen Wiederauferstehung gesehen, die damit nicht als *contra naturam* angesehen werden musste.[188] Ein Beispiel sind Kenelm Digbys (1603-1665) Pflanzenexperimente, mit denen er untersuchte, wie ‚verweste' Pflanzen wieder ‚auferstehen' und die seine Experimente rahmende Naturphilosophie.[189] Wenn man so will sollen diese Experimente Ähnliches zeigen wie der Phönix, dessen Deutung der Selbstverbrennung und Auferstehung aus der Asche in symbolischer Beziehung zu der Auferstehung des Herrn gesehen wurde[190] – schon für Albertus Magnus war das unglaubwürdig.[191] Noch später finden sich Beispiel der Deutung der chemischen Transformation von

---

Seminar 21 (1985), S. 1-30, zudem Friedhelm Groth, Die ‚Wiederbringung aller Dinge' im württembergischen Pietismus. Theologische Studien zum eschatologischen Heilsuniversalismus württembergischer Pietisten des 18. Jahrhunderts. Göttingen 1984, Ernst Staehelin, Die Wiederbringung aller Dinge. Basel 1960, Ernst Benz, Der Mensch und die Sympathie aller Dinge am Ende der Zeiten (nach Jakob Böhme und seiner Schule). In: Eranos-Jahrbuch 24 (1955), S. 133-197, Otto Riemann, Die Lehre von der Apokatastasis. Magdeburg 1889. – Nicht mehr als belanglose Spekulationen weithin in der Sprache Sprache Freuds und Derridas bietet Ned Lukacher, Time-Fetishes: The Secret History of Eternal Recurrence. Durham 1998, mit solchen sprachlichen Monster – gemeint sind ‚Chrstentum' und ‚Metaphysik' – wie „ontotheological metafetishism".

188 Hierzu u.a. Jacques Marx, Alchimie et Palingènésie. In: Isis 72 (1971), S. 275-289, François Secret, Palingenesis, Alchemy and Metempsychosis in Renaissance Medicine. In: Ambix 26 (1979), S. 81-92. – Zur Interpretation der frühen Christen von Teilen des paganen Lehrguts als Konzepte der Wiederauferstehung Jaap Mansfeld, Resurrection added: The Interpretatio Christiana od a Stoic Doctrine. In: Vigiliae Christianae 37 (1983), S. 218-233.

189 Vgl. Betty Jo Dobbs, Studies in the Philosophy of Sir Kenelm Digby. In: Ambix 18 (1971), S. 1-25, Ead., Studies in the Philosophy of Sir Kenelm Digby, Part II: Digby and Alchemy. In: Ambix 20 (1973), S. 143-163, Ead., Digby's Experimental Alchemy – The Book of Secrets. In: Ambix 21 (1974), S. 1-28, vor allem Bruce Janacek, Catholic Natural Philosophy: Alchemy and the Revivification of Sir Kenelm Digby. In: Margaret J. Osler (Hg.), Rethinking the Scientific Revolution. Cambridge 2000, S. 89-118.

190 Ein anderes aus der ‚Naturbeobachtung' gezogens Argument bietet Basilius er Große, Hexaemeron (*PG* 29, Sp. 184D-185A); es ist die *Verwandlung* als Sinnbild der (Möglichkeit der) ‚Auferstehung', die bestimmte Tiere erleben: vom Wurm, über die Raupe zur Puppe, vgl. auch Ambrosius, Hexaemeron (*PL* 14, Sp. 252B-C).

191 Vgl. Albert, De animalibus libri XXVI, XXIII, 24, 42 (*BGPM* 16, ed. Stadler, S. 1493): „Fenicem avem esse Arabiae in Orientis partibus scribunt, hii qui magis theologyca mistica, quam naturalia perscrutantur."

Zerlegung und Komposition als zur Verteidigung der Widerauferstehung.[192] So heißt es beispielsweise bei Joseph Priestley: „Death, with its concomitant putrefaction and dispersion of parts, is only a *decomposition*; whatever is decomposed, may be *recomposed* by the the being who first composed it; and I doubt not but that, in the proper sense of the word, the same body that dies shall rise again."[193]

Seit dem frühen Christen fürchtete man, dass die einen Feuertod sterbenden Märtyrer mit der einhergehenden Einäscherung und Verstreuung der Asche der Möglichkeit der Wiederauferstehung beraubt sein könnten.[194] Im Anschluss an das aristotelische Konzept der Beraubung konnte man der Ansicht sein (wie etwa Albertus Magnus), dass der Materie immer auch eine *privatio* zu eigen sei, also ein Mangel. Daher verharre sie auch nicht in diesem Zustand, sondern versuche, diesen Mangel zu überwinden. Das erkläre beispielsweise ihre Bewegung.[195] Doch die Aufhebung der *privatio* im Zuge der Wiederauferstehung und eines

---

192 Vgl. Fernando Vidal, Brains, Bodies, Selves and Science: Anthropologies of Identity and the Resurrection of the Body. In: Critical Inquiry 28 (2002), S. 930-974, insb. S. 948 und S. 958.

193 Priestley, Disquisitions Relating to Matter and Spirit London 1777 (ND New York 1975), S. 161.

194 Im Blick auf die Märtyererverfolgungen in Lyon 177 heißt es z.B., vgl. Der Märtyrerbrief aus Lugdunum. In: Die Märtyrerakten des zweiten Jahrhunderts. Übertragen und eingeleitet von Hugo Rahner. Freiburg 1941, S. 55-76, hier S. 75/76: „Sechs Tage blieben die Leiber der Martyrer unter freiem Himmel, jeglichem Gespött ausgesetzt. Dann verbrannten die Unmenschen sie zu Asche und streuten diese in den nahe vorbeifließenden Rhonefluß; und zwar ausdrücklich in dem Wahn, sie könnten so unsern Gott besiegen und den Martyrern die Auferstehung des Fleisches unmöglich machen. Denn sie sagten: ‚Nicht einmal die Hoffnung auf eine Auferstehung wollen wir ihnen lassen! Denn dieser Auferstehungsglaube ist's der sie dazu brachte, eine neue, ausländische Religion bei uns einzuführen. Dieser Glaube macht sie stark, alle Martern zu verachten und ohne Zaudern, ja mit Jubel in den Tod zu gehen. Nun wollen wir einmal sehen, ob sie wirklich von den Toten auferstehen und ob ihnen ihr Gott helfen, sie unseren Händen entreißen kann!'" Dazu auch Jean Co1in, L'Empire des Antonins et les martyrs Gaulois de 177. Bonn 1964. Ferner z.B. Richard Heinzmann, Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine problemgeschichtliche Untersuchung der frühscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre. Münster 1965, S. 150/151 und passim; dort (S. 159/60) auch Hinweise darauf, wie bereits früh versucht wurde, die Auferstehung des Körpers anhand von Parallelen zu Vorgänge in der Natur ‚rational' nachvollziehbar zu machen, ferner zum Hintergrund Caroline Walker Bynum, The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336. New York 1995, ferner Marilyn McCord Adams, The Resurrection oft he Body According to Threee Medieval Aristotelians: Thomas Aquinas, John Duns Scotus, Wilkliam Ockham. In: Philoophical Topics 20 (1992), S. 1-33.

195 So in aller Verkürzheit Albertus Magnus, Metaphysica, XI 2, 6 (Opera omnia. Bd. 16/2, S. 490); „Ipsa (prima substantia) igitur est maxime amata et desiderata ab omnibus, et omne, quod move-

auf diese Weise vollendeten *ordo inversus* scheint allein schon durch den Grundsatz gefährdet, dass nur Gleiches Gleiches hervorbringe. Wäre die Wiederauferstehung möglich, so würde Ungleiches entstehen. In aristotelischer Sprache handelt es sich um einen *regressus a privatione ad habitum*: „Dagegen kann bei dem Habitus und der Beraubung keine Veränderung von einem ins andere stattfinden. Eine Veränderung vom Habitus zur Beraubung findet statt, aber eine Veränderung von der Beraubung zum Habitus ist unmöglich: Wer erblindet ist, sieht nicht wieder, wer kahlköpfig ist, wird nicht wieder beharrt, und wer zahnlos ist, bekommt keine Zähne mehr.“[196] Bereits die frühen Christenkritiker scheinen, etwa Porphyrios, scheinen der Ansicht ausgedrückt zu haben, dass die Vollkommenheit der Welt gerade darin begründet sei, dass naturhafte Abläufe niemals umgekehrt werden könnten – das gelte denn auch für das menschliche Leben und seinem Sterbenmüssen ohne Wiederauferstehung.

In Nietzsches *Zarathustra* (III, *Der Genesende*) heißt es: „Alles geht, alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins. Alles stirbt, alles blüht wieder auf; ewig läuft das Jahr des Seins.“[197] In *Die fröhliche Wissenschaft* spricht er von der „ewige[n] Sanduhr des Daseins“, die „immer wieder umgedreht“ werde,[198] und schließlich in *Jenseits von Gut und Böse* vom *circulus vitiosus deus*.[199] Was sich hierin oder auch in anderen Stellen, die zum Bündel der Gedanken Nietzsches gehört, ausdrückt und die man als solche der ‚ewigen Wiederkehr‘ zu verstehen versucht hat, ist überaus strittig – das gilt beispielsweise auch für die Frage, inwiefern es sich in erster Linie um eine naturphilosophische oder kosmologische Auffassung handelt oder um eine Art anthropologische oder ethische Konzeption.[200] Zu unterscheiden sind

---

tur, esiderat ipsam [...]. Desiderium autem est causa motus omnis.“ Sowie ebd., 39 (S. 553): „Omne quod privatum est, non accipit bonum suum nisi per motum.“

196 Aristoteles, *Cat*, 10 (13[a]).

197 Nietzsche, Kritische Studienausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd. IV. München/Berlin/New York [2]1988, S. 272.

198 Nietzsche, Kritische Studienausgabe, Bd. III, S. 570.

199 Nietzsche, Kritische Studienausgabe, Bd. V, S. 75.

200 Neben älteren Untersuchungen wie Oscar Ewald, Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen: die ewige Wiederkunft des Gleichen und der Sinn des Übermenschen. Eine kritische Untersuchung. Berlin 1903, Wilhelm Nestle, F. Nietzsche und die griechische Philosophie. In: Neue Jahrbücher für die das Klassische Altertum, Geschichte und Literatur und für Pädagogik 29 (1912), S. 554-584, insb. S. 571-574, Karl Löwith, Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen. Berlin 1935, Id., Nietzsche’s Doctrine of Eternal Recurrence. In: Journal oft he History of Ideas 6 (1945), S. 273-284, Oskar Becker, Nietzsches Beweise für seine Lehre von der ewigen Wiederkunft. In: Blätter für Deutsche Philosophie 9 (1935/36), S. 368-386, u.a. Giles Driscoll,

generell zumindest zwei Varianten bei solchen Wiederkehrvorstellungen: entweder geht es nur um die Wiederkehr eines Zustands $\boldsymbol{Z}$ oder um die Wiederkehr einer Abfolge von Zuständen $\boldsymbol{Z}_1,\ldots,\boldsymbol{Z}_\mathbf{n}$. Zu ihren Voraussetzungen gehört, dass das Universum aus einer endlichen Anzahl verschiedener atomarer Entitäten bestehe, dessen gesamte Energie feststeht und dabei endlich ist.[201] In einer seiner wohl letzten, unvollendeten, erst im letzten Jahrhundert ver-

---

Nietzsche and Eternal Recurrence. In: Personalist 49 (1968), S. 461-474, Joan Stambaugh, Nietzsches Thought of Eternal Return. Baltimore/London 1972, Ivan Soll, Reflections on Recurrence: A Re-examination of Nietzsche's Doctrine, *die ewige Widerkehr des Gleichen*. In: Robert C. Solomon (Hg.), Nietzsche. A Collection of Critical Essays. Garden City 1973, S. 322-342, Arnold Zuboff, Nietzsche and Eternal Recurrence. In: ebd., S. 343-357, S. M.C. Sterling, Recent Discussions of Eternal Recurrence: Some Critical Comments. In: Nietzsche-Studien 6 (1977), S. 261-291, Bernd Magus, ‚Eternal Recurrence' (Erwiderung auf Sterling). In: ebd. 8 (1979), S. 362-377, zudem Id., Nietzsche's Eternalistic Counter-Myth. In: The Revue of Metaphysics 26 /(1972/73), S. 604-616, Joel Krueger, Nietzschean Recurrence as a Cosmological Hypothesis. In: Journal of the History of Philosophy 16 (1978), S. 435-444, James A. Leigh, Deleuze, Nietzsche and the Eternal Return. In: Philosophy Today 22 (1978), S. 206-223, Ivan Soll, Reflections on Recurrence: A Re-Examination of Neitzsche's Doctrine *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*. In: Robert C. Salomon (Hg.), Nietzsche: A Collection of Critical Essays. Notre Dame 1980, S. 322-342, Arnold Zuboff, Nietzsche and Eternal Return. In: ebd, S. 343-357, Alexander Nehamas, The Eternal Recurrence. In: The Philosophical Review 89 (1980), S. 331-356, Jerry S. Clegg, Nietzsche and the Ascent of Man in a Cyclical Cosmos. In: Jorunal of the HHistory of Philosophy 19 81981), S. 81-93, Günter Abel, Nietzsche contra ‚Selbsterhaltung': Steigerung der Macht und Ewige Wiederkehr. In: Nietzsche-Studien 10/11 (1981/82), S. 367-407, Id., Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr. Berlin/New York 1984, Robin Small, Three Interpretations of Eternal Recurrence. In: Dialogue 22 (1983), S. 91-112, Id., Eternal Recurrence. In: Canadian Journal of Philosophy 143 (1983), S. 585-605, Philip K. Kain, Nietzsche, Skepticism and Eternal Recurrence. In: Canadian Journal of Philosophy 13 (1983), S. 365-387, George J. Stack, Eternal Recurrence Again. In: Philosophy Today 28 (1984), S. 242-264, Klaus Spiekermann, Niezsches Beweise für die ewige Wiederkehr. In: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 496-538, Walther Ch. Zimmerli, Kombination und Kommunikation. Zur Differenz des ewig wiederkehrenden Gleichen. In: Andreas Schirmer und Rüdiger Schmidt (Hg.), Entdecken und Verraten. Zu Leben und Werk Friedrich Nietzsches. Weimar 1999, S.282-294, auch Mihailo Djuric, Die antiken Quellen der Wiederkunstlehre. In: Nietzsche-Studien 8 (1979), S. 1-16, auch Robin Small, Incommensurability and Recurrence: Form Oresme to Simmel. In: Journal of the History of Ideas 52 (1991), S. 121-137; unter pyhsikalischen Gesichtpubnkten Frank J. Tipler, General relativity and the Eternal Return. In: Id. (Hg.), Eassys on General Relativity. New York 1980, S. 21-37.

201 Zur neueren Erörterung u.a. Milic Capek, The Theory of Eternal Recurrence in Modern Philosophy of Science, With Special Reference to C.S. Peirce. In: The Journal of Philosophy 57 (1960), S. 289-296, sowie Bas C. van Fraassen, Capek on Eternal Recurrence. In: ebd. 59 (1962), S. 371-375. – Bei Nietzsche (KSA 13, S. 376) heißt es: „Wenn die Welt als bestimmte Größe und Kraft und als bestimmte Zahl von Kraftcentren gedacht werden *darf* [...] so folgt daraus, daß sie eine berechenbar Zahl von Combinationen, im großen Würfeklspiel ihres Daseins, druchzumachen hat. In einer unendlichen Zeit würde jede mögliche Combination irgendwann einmal erreicht sein; mehr noch, sie würde unendliche Male erreicht sein. Und da zwischen jeder ‚Combination' und ihrer nächsten ‚Wiederkehr' alle überhaupt noch möglichen Combinationen angelaufen sein müß-

öffentlichten Abhandlung hat schon Leibniz versucht, mit Hilfe eines ingeniösen Gedankenexperiments die Lehre der ewigen Wiederkehr zu widerlegen.[202]

Obwohl es gegenläufige Bewegungen gibt, die nicht ‚schließen', wird es durchweg als Mangel empfunden, wenn eine der beiden Bewegungen, die das Ganze eines *ordo inversus* bilden, aus welchen Gründen auch immer, sich nicht vollziehen lässt oder nicht zum Ausgangspunkt zurückführt. Das *Wiederherstellen* als zentraler Vorstellungsaspekt des *ordo inversus* muss allerdings an keine bestimmten Schemata gebunden sein. Im ägyptischen Kulturraum scheint es zu Ritualen gekommen zu sein, die einen *ordo inversus* bewahren, indem man den zerlegten *ordo naturalis* durch einen zusammengesetzten *ordo artificialis* erneuert – ja, die Leichenzergliederung scheint mitunter die unentbehrliche Voraussetzungen für das Prozedere des Zusammenfügens gewesen zu sein.[203] In verschiedenen Kulturen gibt es die

---

ten und jede dieser Combinationen die ganze Folge der Combinationen in derselben Reihe bedingt, so wäre damit ein Kreislauf von absolut identischen Reihen bewiesen: die Welt als Kreislauf der sich unendlich oft bereits wiederholt hat und sein Spiel in infinitum spielt."

202 Vgl. Max Ettlinger, Leibniz als Geschichtsphilosoph. Mit Beigabe eines bisher unveröffentlichten Leibnizfragments über die ‚Wiederherstellung aller Dinge'. München 1921, Hans Georg Schmitz, Übersetzung und Kommentierung des Apokatastasis-Fragments von Leibniz. Phil. Diss. Frankfurt/M. 1963, G.W. Leibniz, De l'horizon de la doctrine humaine (1693). 'Apokat£stasij p£ntwn (La Restitution universelle) (1715). Texts inédites, traduits et annotés par Michel Fichant. Paris 1991, dort nicht zuletzt auch die Untersuchung „Plus Ultra" des Herausgebers (S. 125-210) sowie Id., Ewige Wiederkehr oder unendlicher Fortschritt: Die Apokatastasisfragemente bei Leibniz. In: Studia Leibnitiana 23 (1991), S. 133-150, ferner Wolfgang Hübener, Die notwendige Grenze des Erkentnisfortschritts als Konsequenz der Aussagenkombinatorik nach Leibniz' uveröffentlichtem Traktat "De l'Horizon de la doctrine humaine". In: Kurt Müller et al. (Hg.), Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongresse […]. Bd. IV. Wiesbaden 1975, S. 55-71. – Zum allgemeinen Problem, dabei in Anknüpfung an Leibniz auch Nicholas Rescher, Textuality, Reality and the Limits of Knowledge. In: Review of Metaphysis 59 (2005), S. 355-377. - Eberhard Knobloch, Musurgia universalis: Unknown combinatorial studies in the age of Barock absolutism. In: Histor of Science 17 (1979), S. 258-275, wo es S. 261 zu den Darelegungen Paul Guldins (1577-1643) heißt: er „based his considerations in this supplement on the number of variations, without any repetition, of 23 letters, that ist o say of combinations with dieffernt letters up to 23, wehre the letter order is of importance. He calculates the sum of all letters thereby employed in a body, the result being a number twenty-five digits. Then, after extensive consideration, he determines the number of books or libraries of predetermined magnitude, and the spce for the libraries necessary to record and store this abundance of letters. These monstrous illustrations of number puzzles have all subsequent authors great pleasure and were taken up again, especially by Mersenne."

203 Vgl. u.a. Alfred Hermann, Zergliedern und zusammenfügen. Religionsgeschichtliches zur Mumifizierung. In: Numen 3 (1956), S. 81-94, ferner zur ‚Zerteilung' und ‚Redistribution' Burkhard Gladigow, Die Teilung des Opfers: Zur Interpretation von Opfern in der vor- und frühgeschicht-

Vorstellungen einer Wiederbelebung des Zerstückelten,[204] wenn auch nicht ganz ohne Komplikationen.

Man denke etwa an das Mahl des Tantalos, bei dem Pelops von seinem Vater geschlachtet und als Mahlzeit zubereitet wird, um die hierzu geladenen Götter hinsichtlich ihrer Allwissenheit zu prüfen. Einzig die in Trauer niedergesunkene Demeter verlässt darob offenbar ihre Allwissenheit und sie verzehrt ihre Portion. Freilich fehlt nun dem durch Hermes' Eingriff wiederhergestellten und wiederbelebten Körper ein Teil. Der ursprüngliche *ordo naturalis* wird trotz des Eingreifens der Götter zu einem gemischten *ordo*: Der fehlende Teil wird zwar funktional kompensiert, aber nicht mit dem Material des ursprünglichen Teils. Nebenbei bemerkt: Der christliche Gott hätte mit einer solchen *natürlichen* Restituierung keine sonderlichen Problem. An seine Grenzen der Widerherstellung stößt er nach christlichen Vorstellungen mit den Grenzen seiner *potentia absoluta*. Im Zusammenhang steht das dann mit der Frage, inwiefern die göttliche *potentia absoluta* als eingeschränkt sich denken lässt.

Als konkretes Beispiel war es die Frage danach, ob Gott einer Frau, die ihre Jungfräulichkeit verloren hat, wieder in den ursprünglichen Stand zurückversetzen könne und inwiefern sich seine *potentia absoluta* gleichsam rückwirkend auch auf die Vergangenheit erstreckt – also bei der Frau nicht nur *iuxta meritum* die verlorene Jungfräulichkeit wieder herstellen könne, sondern auch *iuxta carnem*. Zumindest nach den Auffassungen über Gottes Eigenschaften handelt es sich um sehr diffizile Fragen, aber auch im Blick auf die Marienlehre, nämlich als Frage, ob es möglich ist, dass eine nicht mehr jungfräuliche Maria Jesus Christus als Jungfrau empfangen haben kann. Das Beispiel geht auf den Kirchenvater Hieronymus zurück,[205] der bemerkt, dass Gott zwar alles könne, aber einer Jungfrau, die ihre Jungfräulichkeit verloren hat, könne er nicht in ihren ursprünglichen Zustand bringen; er könne ihr

---

lichen Epochen. In: Frühmittelalterliche Studien 18 (1984), S. 19–43. – Zu ähnlichen Zerstückelungs- und Wiederbelebungen in anderen (kultischen) Bereichen Herbert Silberer, Das Zerstückelungsmotiv im Mythos. In: Imago 3 (1914), S. 502-523, Alois Closs, Zerstückelung in autosuggestiver Imagination in Mythos und Kultur. In: Temenos 15 (1979), S. 5-40.

204 Vgl. u.a. Christina Uhsadel-Gülke, Knochen und Kessel. Meisenheim am Glan 1972.

205 Vgl. Hieronymus, Ad Eustochium, Ep. 22, 5 (*PL* 22): „Aufenture loquor: cum omnia Deu spossit, sicitare virginem non potest post ruinam. Valet quidem liberare de poena, sed non valet contarre curruptam."

allein die ‚Strafe' erlassen. Ausführlich und kritisch setzt sich Petrus Damiani (1007-1072) mit dieser Behauptung auseinander.[206]

Keine Frage ist, dass beispielsweise das Bild eines ‚Rades' – das ‚Rad der Zeit' respektive das der ‚Geschichte' oder das ‚der Fortuna'[207] – zwar den Gedanken des *ordo inversus* ausdrücken *kann*, aber trotz der wiederkehrenden Bewegungsvorstellung, etwa das ‚Auf-und-Ab' der Felge, ihn nicht zum Ausdruck bringen *muss*, sondern etwa nur Vorstellungen vom ‚wechselnden Glück' oder ‚wandelbaren Schicksal' oder aber für ‚Fortbewegung' stehen kann, so dass beispielsweise sich das ‚Rad der Zeit' nicht zurückdrehen lasse – *rotam vo-*

---

[206] Vgl. Petrus Damiani, De divinia omnipotentia, I (*PL* 145, Sp. 595-622, hier Sp. 596C): „Unde processit, et quod nunc occurrit mentoriae: utrum Deus possit reparare virginem post ruinam. Nam dum aliqunado, ut meminisse potes, uterque discumberemus ad mensam, illudque B. Hieronymi sermocinantibus deveniret in medium; audenter, ait, loquor: cum omnia possit Deus, suscitare virginem non potest post ruinam. Valet quidem liberare a poena, sed non valet coronare corruptam." Vgl. zur Diskussion neben M. Andreoletti, Libertá e valori nel volontarismo di S, Pier Damiani. In: Giornale di metafisica 15 (1960), S. 297-320, vor allem Robert MacArther and Michael Slattery, Peter Damian and Undoing the Past. In: Philosophical Studies 25 (1974), S. 137-141, Peter Remnant, Peter Damian: Could God Change the Past? In: Canadian Journal of Philosophy 8 (1978), S. 259-268, Lawrence Moonan, Impossibility and Peter Damian. In: Arhiv für Geschichte der Philosophie 62 (1980), S. 146-163, Irven M. Resnick, Peter Damian on the Restoration of Virginity: A Problem for Medieval Theology. In: The Journal of Theological Studies N.S. 39 (1988), S. 125-134, sowie Id., Divine Power and Possibility in St. Peter Damian's *De divina omnipotentia*. Leiden/New York/Köln 1992, S. 77-111.

[207] Vgl. u.a. neben H. R. Patch, The Goddess Fortuna in Medieval Literature. Cambridge 1927, David M. Robinson, The Wheel of Fortune. In: Classical Philology 41 (1946), S. 207-216, ferner: Handwörterbuch des deutschen Aberlaubens. Bd. VII. Hg. von Hanns Bächtold-Stäubli. Berlin/-New York (1936) 2000, Sp. 463-489, Rhys Davids, Zur Geschichte des Rad-Symbols. In: Eranos-Jahrbuch 2 (1934), S. 153-178, auch Alfred Doren, Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance. In: Vorträge der Bibliothek Warburg. II. Vorträge 1922-1923. Leipzig 1924, S. 71-144. Zu den Veränderungen bei den Attributen, mit denen die *Fortuna* versehen wurde, Hans Holländer, Die Kugel der Fortuna. In: Das Mittelalter 1 (1996), S. 149-167, Charles M. Radding, Fortune and her Wheel: The Meaning of a Medieval Symbol. In: Mediaevistik 5 (1992), S. 127-138; ferner Michael Schilling, Rota Fortuna. Beziehungen zwischen Bild und Text in mittelalterlichen Handschriften. In: Wolfgang Harms und L. Peter Johnson (Hg.), Deutsche Literatur des späten Mittelalters. Berlin 1975, S. 293-313, sowie Alan H. Neslon: Mechanical Wheels of Fortune, 1100-1547. In: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 43 (1980), S. 227-233, auch Hubert Herkommen, Frau Welt und Fortuna, Kreis und Quadrat. Weltbilder des europäischen Mittelalters. In: Maja Silvar und Stefan Kunze (Hg.), Weltbilder. Bern 1993, S. 177-228; zum Hintergrund auch Iro Kajanto, Fortuna. In: ANRW II, 17, 1 S. 502-558, ferner Hans-Werner Goetz, Fortuna in der hochmittelalterlichen Geschichtsschreibuzng. In: Das Mittelalter 1 (1996), S. 75-86, Matthias Vollmer, Fortuna Diagrammatica. Das Rad der Fortuna als bildhafte Verschlüsselung der Schrift De Consolatione Philosophiandi des Boethius. Frankfurt/M. 2009, mit Hinweisen auf die Darstellung in Gestalt von Kreisdiagrammen. Zudem Klaus Reichert, Fortuna oder die Beständigkeit des Wechsels. Frankfurt/M. 1985.

lubili orbe versamus, infima summis, summa infimis mutare gaudeamus.[208] Ferner das ‚Glücksrad' oder die ‚Kugel des Glücks': des hinauf und hinab geführten Menschen als Ausdruck der Wandelbarkeit des Glücks.[209] Aber auch die Monphasen: „'est rota fortunae variabilis ut rota lunae: crescit, decrescit, in eodem sister nescit ' diz sprichet ‚glücke ist sinewel, ez ist ze wenkenne snel; ist ez ieze in der hant, ez ist balde in ein ander hant."[210]

Freilich ist das Bild einer Kette (allein) nicht zwingend als Ausdruck eines *ordo inversus* zu deuten. So kann dieses Bild nur eine Qualifikation der in dieser Weise verbundenen Glieder zum Ausdruck bringen – ihre Geschlossenheit, ihre Dichte, ihre Gefügtheit, ihre Untrennbarkeit, ihre Festigkeit, verbunden unter Umständen mit der Vorstellung der Verbindung entfernter Dinge oder der Teile eines Ganzen. Damit scheint dann diese Vorstellung eher *horizontal* als vertikal strukturiert zu sein. Sie konnte zudem immer eine verbindliche wie vorbildliche Ordnung zum Ausdruck bringen, *ohne* sich mit der Vorstellung der Bewegung verknüpfen zu müssen. Das scheint der Fall zu sein bei Vorstellungen eines ‚Bandes', das etwa die Teile eines Ganzen zusammenhält wie es in der Antike immer wieder gegenwärtig ist[211] oder – mit großem zeitlichen Sprung – im *vinculum substantiale* (*lien substantiell*) als Erweiterung des Monadenkonzepts bei Leibniz.[212]

Demgegenüber stellt der *Faden* eher ein Bild der Orientierung (der Bewegung) und unter Umständen das der Rückkehr dar, etwa als Ariadnefaden, der wieder aus dem Labyrinth zu finden hilft. Freilich konnte auch das Bild des Labyrinths, selbst angesichts der zu ihm gebil-

---

[208] Boethius, *De cons phil*, II, 2, 9.

[209] Vgl. Wilhelm Wackernagel, Das Glücksrad und die Kugel des Glücks [1848]. In: Id., Abhandlungen zur deutschen Altertumskunde und Kunstgeschichte. Leipzig 1872, S. 241-257.

[210] Zitiert nach Wackernagel, S. 251.

[211] Zu der (für mich) sehr ‚dunklen' Lehre des Parmenides der Bänder (*stef£nai*) u.a. Hermann Fränkel, Wege und Formen frühgriechischen Denkens. München [2]1955, S. 183-185. Zu einem anderen Vorstellungskreis Michael Lapidge, A Stoic Metaphor in Late Latin Poetry: the Binding of the Cosmos. In: Latomus 39 (1980), S. 817-837.

[212] Hierzu auch Brandon Look, Leibniz and the ‚vinculum substantiale'. Stuttgart 1999, sowie Id., From the Metaphysical Union of Mind and Body to the Real Union of Monads: Leibniz on „supposita" and „vincula substantialia". In: The Southern Journal of Philosophy 36 (1998), S. 505-529, Id., Leibniz and the Substance of the Vinculum Substantiale. In: Journal of the History of Philosophy 38 (2000), S. 203-220, ferner A. Boehm, Le ‚Vinculum substantiale' chez Liebniz. Ses origines historiques. Paris 1962.

deten Stereotype recht unterschiedliche Deutungen finden.[213] Nicht zuletzt hat es auch theologisch seine Prägung erhalten, so wenn das *Labyrinthus* für *mundus* steht, der Minotaurus

[213] Angesichts des Titel eher enttäuschend John E. Steadman, The Hill and the Labyrinth: Discourse and Certitude in Milton and His Near-Contemporaries. Berkely 1984, wenig ergiebig zudem Gustav René Hocke, Die Welt als Labyrinth. Manier und Manie in der europäischen Kunst. Hamburg (1957) 1968, insb. S. 98ff; ferner W.H. Matthews, Mazes and Labyrinths: Their History and Development [1922]. New York 1970, Richard Eilmann, Labyrinthos. Ein Beitrag zur Geschichte einer Vorstellung und eines Ornamentes. Phil. Diss. Halle 1931, Heinz Ladendorf, das Labyrinth in der Antike und in neuerer Zeit. In: Archäologischer Anzeiger 1963, Sp. 761-795, Paolo Santarcangeli, Il libro dei Labirinti. Storia di un mito e di un simbolo. Firenze 1967, Philippe Borgraud, The Open Entrance to the Closed Palace of the King: In: History of Religions 14 (1974), S. 1-27, wo das Labyrinth als "a rgerresive progression (S. 24) gedeutet wird, Julia Haig Gaisser, Threads in the Labyinth: Competing Views and Voices in Catullus 64. In: Am,erican Journal of Philology 116 (1995)S. 579-616, Werner Batschelet-Mazzini, Labyrinthzeichnungen in Handschriften. In: Codices manuscripti 4 (1978), S. 33-65, Hermann Kern, Labyrinth. Erscheinungsformen und Deutungen. 5000 Jahre Gegenwart eines Urbildes. München 1981; als einem komplexen Bildbereich gehen dem Labyrinth nach Helmut Birkhan, *Laborintus – labor intus*. Zum Symbolwert des Labyrinths im Mittelalter. In: Herbert Mitscha-Märheim et al. (Hg.), Festschrift für Richard Pittioni. Bd. II. Wien 1976, S. 423-454, Huston Diehl, Into the Maze of Self: the Protestant Transformation of the Image of the Labyrinth. In: Journal of Medieval and Renaissance Studies 16 (1986), S. 281-301, Gaetano Cipolla, Labyrinth. Studies on an Archetype. New York 1987, Penelope Reed Doob, The Idea of the Labyrinth From Classical Antiquity Through the Middle Ages. Ithaca 1990, letztere allerdings mit zahlreichen assoziativen Überinterpretationen, demgegenüber vorsichtig abwägend Brigitte Burrichter, Erzählte Labyrinthe und labyrinthisches Erzählen. Romanische Literatur des Mittelalters und der Renaissance. Köln/Weimar/Wien 2003, ferner Luisa Rotondi Secchi Tarugi, Il labirinto dal medioevo al rinascimento. In: Francesca Cappeletti und Gerline Huber (Hg.), Der antike Mythos und Europa. Berlin 1997, S. 125-143, sowie Jan Pieper, Das Labyrinthische: Über die Idee des Verborgenen, Rätselhaften, Schwierigen in der Geschichte der Architektur. Braunschweig/Wiesbaden 1987. – Zu den angelegten *Gartenlabyrinths* im 17. Jh. Ursula Franke, Umherwandeln unter symbolischen Räseln: Zur Bedeutung des Labyritnhs im Lustgarten Ludwigs XIV. In: Gérad Raulet und Burghart Schmidt (Hg.), Vom Arergon zum Labyrinth. Wien/Köln/Weimar 2001, S. 163-186. Weniger in der äußeren Form, mehr hinsihctlich der Leserichtung finden sich Labyrinthgedichte, hierzu Ulrich Ernst, Die neuzeitliche Rezeption des mittelalterlichen Figurengedichts in Kreuzform. Präliminarien zur Geschichte eines textgraphischen Modells. In: Peter Wapnewski (Hg.), Mittelalter-Rezeption. Stuttgart 1986, S. 177-233, insb. S. 204-205, Wolfgang Haubrichs, Ordo als Form. Strukturstudien zur Zahlenkomposition bei Otfried von Weissenburg und in karolingischer Literatur. Tübingen 1968, S. 285-293. Zu Nietzsches Bild der Ariadne Adrian del Caro, Symbolizing Philosophy. Ariadne and the Labyrinth. In: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 125-57, auch G. Schank, Dionysios und Ariadne im Gespräch: Subjektauflösung und Mehrstimmigkeit in Nietzsches Philosophie. In: Tijdschrift voor Filosopfie 53 (1991), , S. 489-519; zu Montaige Marc-André Wiesmann, Intertextual Labyrinths: Ariadne's Lament in Montaigne's ‚Sur des vers de Virgile'. In: Renaissance Quarterly 53 (2000), S. 792-820. Zu unterscheidlichen Bestimmungen der Ariadne in der Antike u.a. Jeri Blair Debrohun, Ariadne and the Whirlwind of Fate: Figures of Confusion in Catullus 64.149-157. In: Classical Philology 94 (1999), S. 419-430, J. H. Gaisser, Threads in the Labyrinth: Competing Views and Voices in Catullus 64. In: American Journal of Philosopgy 116 (1995), S. 579-616.

für den *Teufel*,[214] Theseus für den Erlöser – *ego sum via* [ÐδÕς] *et veritas* [¢l»ϑεια] *et vita; nemo venit ad Patrum, nisi per me* (*Joh* 14, 6) – und der Ariadne-Faden den Heiligen Geist präfiguriert. Es ist dann der Seelenweg, und die *interpretatio christiana* sieht das Labyrinth im sündigen Diesseits und als Gleichnis für das heidnische Leben wie eine sündenverfallene Welt. Die Welt erweist sich als Labyrinth, als eine verschlossene Welt – *mundus peccatus* –, die sich dem Einzug Gottes verschließt, die dem *error* verfallen ist.

Im Mittelalter wird das Labyrinth zum stehende Bild für das, was man abzulehnen gedachte – so trägt die Streitschrift des Walter von St. Viktor (Gauthier de Saint-Victor bis 1180) den Titel *Contra quatuor Labyrinthos Franciae* und ist gegen die zeitgenössische Philosophie gerichtet. Schon Boethius spricht in *De Consolatione philosophiae* von einem Labyrinth des Denkens (*inextricablem labyrinthum*).[215] Das geschieht bereits bei Platon[216] und ebenso bei Augustinus, wenn er von Argumentationen spricht, die für denjenigen, der sie nicht versteht, den Anschein des labyrinthartigen haben können,[217] später dann etwa bei Hugo von St. Viktor.[218] Im Zusammenhang mit seiner Kritik an den Philosophen verwendet den Ausdruck auch Theodoretus (393-457) in seiner *Graecarum affectionum curatio*, wenn es bei ihm heißt, dass beispielsweise die Perser selbst komplizierte Argumentationsweisen begriffen, ohne mit den ‚Labyrinthen' eines Aristoteles oder Chrysippos (ca. 281-208) vertraut zu sein.[219] Selbst die Heilige Schrift erscheint mitunter als *labyrinthus Scriptuarum*[220] –

---

[214] Zu den verschiedenen Deutungen Ingeborg Tiemann, Die Deutung des Minotaurus von den ältesten Quellen bis zum frühen Mittelalter. Proefschrift. Utrecht 1992.

[215] Vgl. Boethius, *De con phil*, 3 pr 12. – In einem anderen Zusammenhang findet sich das Bild des Labyrinths bei Seneca, *Ep mor*, ep., 44, 7. Alanus ab Insulis spricht De Planctu naturae von „dubitationis laberinthum", vgl. N. M. Häring (Hg.), Alan of Lille, „De Planctu naturae". In: Studi medievali 19 (1978), S. 797—879, hier S. 832.

[216] Vgl. Platon, *Euthydemus*, 291b.

[217] Vgl. Augustinus, Contra academicos [386], III, 4, 7 (*PL* 32, Sp. 905-958, hier Sp.*). Ebenso bei Macrovius, *Saturnalia*, VII, 5, 1, wo es um die Verwickeltheit eiens Gesprächzusammenhangs geht.

[218] Vgl. Hugo, Didascalicon. De studio legendi [vor 1130]. Studienbuch. Übersetzt und eingeleitet von Thilo Offegeld. Freiburg/Basel/Wien 1997, I, 4 (S. 124).

[219] Vgl. Theodoretus, Graecarum affectionum curatio [vor 437], 5 (*PG* 83, Sp. 775-1152, hier Sp. 949C).

[220] Vgl. Rather von Verona, Praeloquiorum libri sex, qui hominem cujusque aetatis, sexus et conditionis officia explicant [935-37], VI, 25 (*PL* 136, Sp. 143-352, hier Sp. 339B).

so bei dem vor allem wegen seiner ‚autobiographischen' Schriften *Dialogus confessionalis* sowie *Qualitatis coniectura* bekannten und seiner ‚maniristischen Wortkunst' in Erinnerung gebliebenen Rather von Verona (vor 890-974).[221] Auch hier dürfte Hieronymus zu denjenigen gehört haben, die einen solchen Sprachgebrauch lizensieren;[222] zugleich mit dem Gedanken, das man diesem Labyrinth nicht aus eigener Kraft entrinnen könne, sondern es allein mit Hilfe der göttlichen Gnade schaffe. Das ist dann gleichsam der Ariadne-Faden wie Hieronymus rhetorisch durchgefeilt sagt: Vom Finstern gehen wir in tiefere Finsternis [...]. Abgrund zieht Abgrund in der tosenden Stimme des Herrn und kreisend kreist der Geist und in seinem Kreisen kehrt er zurück. Die Irrtümer des Labyrinthe erleiden wir und allein Christus zeigt unseren blinden tastenden Schritten den Faden.[223]

Gleichwohl dürfte seine Nutzung in der frühen Neuzeit noch ausgeprägter sein, wenn es zum geläufigen Bild im Zuge der Kritik von Wissensansprüche wird, die als ablehnungswürdig erscheinen. Nicht zuletzt ist das der Fall bei dem, was als scholastische Theologie und Philosophie Ablehnung erfährt. So läßt sich denn auch Agrippa von Nettesheim (1486-1535) das Bild nicht entgehen, wenn er *De Theologia scholastica* handelt und er den scholastischen Theologen unter anderem vorwirft, sie hätten den Ruhm der alten Theologie („antiquae theologiae gloriam") nicht allein durch nur von Menschen stammenden Ansichten und neuen Irrtümern („humanis opinionibus nouisq[ue] erroribus") geschmälert, sondern auch „ac variis exponendi instititutis ceu labyrinthis excogatis".[224]

---

221 Vgl. u.a. Erich Auerbach, Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter. Bern 1958, S. 95ff, sowie Benny R. Reece, Learning in the Tenth Century. Greenville 1968, S. 70ff; zu ihm als Verfasser einer beachtlichen Autobiographie vor allem Hans Martin Klinkenberg, Archiv für Kulturgeschichte 38 (1956), S. 2654-314 (mit Hinweisen auf die ältere Forschung).

222 Vgl. Hieronymus, Commentaria in Ezechielem [zw. 410-415], XIV, *Prolog* (*PL* 24, Sp. 15-490, hier Sp. 448).

223 Hieronymus, Commentarium in Zacharaiam, II, *Prolog* (*PL* 25, Sp. 1414-1542, hier S. 1453): „Ab obscuris ad obscuriora transimus, [...]. Abyssus abyssum invocat, in voce cataractarum Dei: et gyrans gyranso vadit spiritus, et in circulos suos revertitur; labyrinthios patimur erreores, et Christi caeca regimus filo vestigia."

224 Agrippa, De incertitudine & vanitate scientiarum atque artium declamatio inuectiua, seu cynica, qua docetur, Nusquam certi quicquam, perpetui & diuini, nisi in solidis Dei eloquijs atque eminentia verbi Dei latere [1531]. In: Id., Opervm Pars Posterior […]. Lugduni s.a. [1600], S. 1-318, hier cap. XCVII (S. 284).

Es steht nicht allein für die mehr oder weniger schwierigen Verhältnisse, aus denen man nur mit großer Mühe herausfinden kann.[225] Das Labyrinth-Bild markiert in der Theologie und Philosophie immer wieder das, wovon sich Vorstellungen der Renovierung von Wissen abstoßen sollen.

Das findet sich beispielsweise bei Philipp Melanchthon (1497-1560), wenn es bei ihm in der *Praefatio* zum zweiten Band der Luther-Ausgabe zur Charakterisierung der scholastischen Theologen heißt: „[...] Tantum labyrinthorum et falsorum opinionum est in Thoma, Scoto et similibus genus doctrinae [...].“[226] Ähnlich in seiner *Dialectica* und erneut im Blick auf die scholastische Theologie. Ebenso nutzt dieses Bild Paracelsus (1493-1541), wenn er die Abrechnung mit der traditionellen Medizin wenige Jahre früher unter dem Titel *Labyrinthus medicorum errantium* erscheinen läßt.[227] Johann Valentin Andreae (1586-1654) umschreibt den Zustand der Universität in der Vorrede von *Christianopolis* denn auch mit „academia labyrinthus, ubi oberrare lusus est atque artificium“.[228] Der Ausgabe beigegeben war eine Seitenansicht sowie ein Grundriss seiner imaginierten idealen Stadt. Anhand des Grundrisses erkennt man den vollkommen symmetrischen Charakter dieser Stadtkonstruktion, bei der ein vierfacher direkter Zugang zum Zentrum besteht.[229] Johann Amos Comenius (Komensky 1592-1670) verwendet den Ausdruck in seinem *Pansophia Praeludium*, wenn er von der ungeordneten Abfolge der Begründungen von Wissensansprüchen sagt, es sei, als finde man sich in einem Labyrinth. Der Gegenbegriff ist bei ihm der der *symmetria*.[230] Einer seiner

---

225 Nur angemerkt sei, dass der Laborintus von Everard dem Deutschen wie eine Glosse erklärt „quasi laborem habens intus“ meint, also ‚Not‘, ‚Elend‘, ‚Jammer‘

226 Melanchthon, Praefatio [zum, zweiten Band der Werke Luthers, 1546] (*CR* 6, Sp. 155-170, hier Sp. 168).

227 Vgl. Paracelsus, Labyrinthus medicorum errantium. Vom Irrgang der Ärzte [1537/38]. In: Id., Sämtliche Werke. 1. Abt.: Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften. Hg. von Karl Sudhoff. Bd. XI. München/Berlin 1928, S. 161-221.

228 Andreae, Christianopolis [Reipublicae Christianopolitanae Descriptio, 1619]. Originaltext und Übertragung nach D.S. Georgi 1741. Eingeleitet und hg. von Richard van Dülmen. Stuttgart 1972, S. 26. – Der Ausdruck, wenn auch in einem anderen Zusammenhang, zudem § 20, S. 68.

229 Zum Hintergrund dieser Stadtvorstellung Thomas Topgstedt, Die „Christianopolis“ des Johann Valentin Andreae: Städetbaugeschichtliche Aspekte einer protestantischen Utopie. In: Blätter für Württembergische Kirchengeschichte 83./84 (1982/84), S. 20-33.

230 Vgl. Comenius, Pansophiae Praeludium [Prodromus Pansophiae, 1637]. In: Id., Opera Didactica Omnia [...]. Didacticorum Operum Pars III. Exhibens ea qvae ab Anno 1650 Usqve ad annum 1654 in Hungario fuerunt acta […]. Amsterdami 1657 (ND 1957), Sp. 403-454, hier § 31 (Sp.

frühsten Texte trägt den aufschließenden Titel *Das Labyrinth der Welt & Das Paradies des Herzens*.[231] Wichtig ist, dass der Gebrauch des Labyrinth-Bildes so unspezifisch ist, dass es grundsätzlich für alle als zugänglich erscheint. Dannhueer wählt das Bild zur Charaktersierung der Logik in ihrem Vorgehen.[232]

So kann es denn auch Robert Hooke (1635-1703) in seiner *Micrographia* von 1665 nutzen, um die *opiniones* der bisherigen Naturphilosophie zurückzuweisen und für die *experimental philosophy* zu werben.[233] Wenn er die ‚scharfsinnigen Spitzfindigkeiten' und die ‚unverständlichen Ausdrücke geißelt, so findet sich nicht wenig überraschend dieses Bild auch bei John Locke (1632-1704), denn sie führten in endlose Labyrinthe.[234] Das Labyrinth-Bild erscheint als universell verwendbar – so kann es in der *Philosophia Mosaica* Robert Fludds (1574-1634) von 1638 heißen: „how is it possible for us earthly creatures [...] to wade [...] through the confused Labyrinth of the creature, unto the bright Essence of the Creator; that is, to search out the mysteries of the true Wisdom in this world, and the creatures thereof; but by penetrating with a mental speculation and operative perfection into the earthly Circumference or mansion thereof, and so to dive, or attain littler and little unto the heavenly Pallace […]."[235] Immer wieder zitiert findet sich Galileis (1564-1642) Metaphorik des Buchs der Natur, dem ‚großen Buch des Universums', das ‚uns fortwährend offen vor Augen liege', das man erst verstehe, wenn man die ‚Sprache verstehe und die Buchstaben kenne, worin es geschrieben sei'. Und das sei die mathematische Sprache, die Buchstaben seien die geome-

---

419): „Nam rerum omnium symmetriâ ignoratâ, in qvovis particulari objecto aberratio perqvam facilis est. Serie rerum non perspectâ labyrinthum ubivis invenire, nimis obvium?" Das Labyrinth-Bild wird aufgegriffen in einem etwas anderen Kontext ebd., § 34 (Sp. 421).

231 Vgl. Comenius, Das Labyrinth der Welt & Das Paradies des Herzens [Labyrint sveta a raj Sprdce, 1631, 1663]. Übersetzung von Zdenko Baudnik [1907]. Luzern 1970.

232 Dannhauer, Epitome Dialectica […]. Argentorati 1634, S. 3.

233 Vgl. Hooke, Micrographia: or Some Physiological Descriptions of Minute Bodies Made by Magnifying Glasses [1665]. New York 1961, *Preface* (unpag.).

234 Vgl. Locke, An Essay Concerning Human Understanding [1689]. Ed. Peter Nidditch. Oxford 1975, III, 10, 9 (S. 495): „[…] or imploying the Ingenious and Idle in intricate Disputes, about unintelligible Terms, and holding them perpetually entangled in that endless Labyrinth."

235 Zitiert nach Volker Roelecke, Contraction and Expansion: The Religious Origins of a Central Concept in the Work of Robert Fludd (1574-1634). In: Ilana Zinguer und Heinz Schott (Hg.), Systèmes de pensée précartésiens. Paris 1998, S. 243-260, hier S. 245; ich habe eine vergleichbare Passage in der lateinischen Version des Werks nicht finden können; die englische ist von 1659.

trischen Figuren. Ohne dieses Mittel sei es keinem Menschen möglich, auch nur irgendein Wort zu verstehen, er würde nur umherirren wie in einem Labyrinth („obscuro laberinto“).[236]

Schließlich gehört es zu der überaus häufig verwendeten Metaphorik bei Leibniz,[237] oftmals nur abegkürzt geboten als *filum meditandi*[238] oder *filum cogitandi* (*ars cogitandi*, *ars meditandi*) und der Ariadne-Faden ist bei ihm das längst gängige Bild, das schon im 16. Jahrhundert verbreitet ist[239]: John Case (bis 1600) verwendet es beispielsweise in seiner 1584 gegen Ramus gerichteten Schrift.[240] Der Titel eines unvollendeten Werks Bacons lautet zwei Bilder verknüpfend: „Scaling Ladder of the Intellect, or Thread of the Labyrinth“, ein anderes „Filum Labyrinthi“[241]. Ebenso findet sich das Bild bei Johann Heinrich Bisterfeld (1605-1655). In dessen Logik es heißt: „Itaque in tanto terminorum Labyrintho definitiones tanquam filum Ariadnes sequamur”.[242] Gian Battista Vico (1668-1744) verwendet es in

---

236 Vgl. Galilei, Il Saggiatore [1623]. In: Id., Le Opere. Edizione Nazionale. Direttore Antonio Favaro. Vol. VI. Firenze 1896, S. 199–372, hier S. 232.

237 Zum Ariadne-Bild auch Franz Schupp, *In labyrintho cogitandi*. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 25 (2000), S. 363-372, hier S. 363, Andrea Poma, La metafora die „Due Labirinti“ e le sue implicazioni nel pernsiero di Liebniz. In: Filosofia 41 (1990), S. 13-62.

238 Vgl. z.B. Id, Schriften VII, ed. Gerhardt, S. 14, auch S. 202, ferner Id. Mathematische Schriften. Hg. von C. I. Gerhardt. Halle 1849-1863, Bd. IV, S. 482.

239 Zu diesem Bild auch die bei Hans-Peter Schütt, „Iugenda cum arte rationali, ars critica“. Johann Jakob Bruckers hermeneutische Vorsätze. In: Axel Bühler (Hg.), Unzeitgemäße Hermeneutik. Frankfurt/M. 1994, S. 69-87, Anm. 53, S. 82/83, erwähnten Beispiele. Der älteste Beleg bei Schütt ist eine Stelle in Johann Thomas Freigius’ (Frey 1543-1583) *De Logica Iureconsultorum* von 1582, die er nach Werner Risse, Die Logik der Neuzeit. 1. Bd.: 1500-1640, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, Anm. 243, S. 174, anführt. Die hier erwähnten Beispiele finden sich bei Schütt nicht. Bei Anthony Grafton, Teacher, Text and Pupil in the Renaissance Class-Room: A Case Study From a Parisian College. In: History of Universities 1 (1981), S. 37-70, hier S. 65, Anm. 31, wird eine entsprechende Formulierung von Claude Mignault (Claudius Minos, 1536-1606) aus dem Jahre 1576 zitiert.

240 Hingewiesen hat hierauf Neal W. Gilbert, Renaissance Concepts of Method. New York (1960) 1963, S. 210.

241 Bacon, Novum Organum (ed. Fowler), S. 161: Der Bau dieses Universums ist nämlich seiner Struktur nach für den betrachtenden menschlichen Geits einem Labyrnth gleich; es zeigen sich übverall so viele Weggabelung, so viele trügerischen Ähnlichkeiten zwischen Dingen und Zeichen, so viel versteckte und verwickelte Windungen und Knoten. Der Weg aber muss städnig beim unsicheren Licht der Sinn, das bald aufleuchtet und bald zusammensinkt, fortgesetzt werden druch die Wälder der Erfahrung und der Einzeldingen hindruch.“

242 (Bisterfeld), Logica. In: Id., Bisterfeldus Redivivus Seu Operum [...] Tomus Secundus In quo Tractatus varii Philosophici, continentur [...]. Hagae-Comitvm 1661, lib. tertius, cap. XVII, S. 422.

spezifischer Kombination, wenn er von der Mathematik, von der Analysis, sagt, dass sie durch ingeniöse Erfindungen gegenüber den Alten sehr vervollkommnet worden sei,

> und um von diesen auf dem dunklen Pfad der Natur nie im Stich gelassen zu werden, haben sie die geometrische Methode in die Physik eingeführt; von ihr wie von einem Ariadnefaden geleitet, gehen sie den eingeschlagenen Weg zu Ende, und beschreiben die Kausalzusammenhänge, aus den der allmächtige Gott das wunderbare Triebwerk [„machina“] der Welt gebildet, nicht mehr als tastende Naturphilosophen, sondern wie die Baumeister eines unermesslichen Bauwerks.[243]

Es lassen sich zumindest zwei unterschiedliche, im vorliegenden Zusammenhang einschlägige Verwendungen des Labyrinth-Bildes unterscheiden.

(1) Die eine will das Labyrinth ersetzen durch etwas, das bestimmte Eigenschaften nicht besitzt, seien sie real oder imaginiert. Um in der Bildsprache zu bleiben: Es ist das *Umbauen* des Labyrinths etwa in eine überschaubare und durchsichtige symmetrische Struktur. Hier ist das Labyrinth das von Menschen gestaltete Wirrwarr von Ansichten – und die Parallele ist im theologischen Bereich der Vorwurf gegen die Irrgläubigen, sich in einem Labyrinth zu bewegen, aus dem sie nur durch den (geraden) Weg des wahren Glaubens herausfinden könnten. Hier findet sich dann allerdings auch die Vorstellung des Kreisens, pejorativ verstanden wie etwa bei Augustinus in dem Sinn weder den Eingang noch den Ausgang zu finden.[244]

Das erstere ist freilich nicht an die Bildlichkeit des Labyrinths gebunden. Descartes exponiert im Blick auf seine Renovierung der Philosophie die Architektur-Metapher des Neubaus in *einem* Bewusstsein[245] und greift das Bild der verschiedenen, miteinander streitenden und nur wahrscheinlichen Meinungen (*opiniones*) in der „Philosophia vulgaris“ auf. Diese *opiniones* ließen sich nach seiner Ansicht nicht mehr zu einem harmonischen Ganzen zusammenfügen. „Überall habe ich in meinen Schriften beteuert, ich ahmte den Architekten darin nach, daß [...].“[246] Es ist die Ersetzung dessen, was in der Zeit angesichts der Vielen labyrin-

---

[243] Vico, De nostri temporis studiorum ratione [1708]. Vom Wesen und Weg der geistigen Bildung. Übertragung von Walter F. Otto [...]. Godesberg 1947, cap. II (S. 21).

[244] Vgl. Augustinus, De civitate Dei, XII, 15: „Quid autem mirum est, si in his circuitibus errantes nec aditum nec exitum inveniunt.”

[245] Vgl. Descartes, Discours [1637], *sec. part.*, § 1, S. 18ff. – Zu dem Bild der Architektur bei Descartes auch Jeanette Bicknell, Descartes’s Rhtoric ; Rodas Foundations, and Diffculties in Method. In : Philosophy and Rhteoric 36 (2003), S. 22-38, insb. S. 30/31.

[246] Descartes, Meditationen [1641], *VII. Einwände*, S. 470.

thisch geworden ist, durch einen Neubau des Einen. Im wesentlichen verwendet Descartes zwei Architektur-Bilder. Zum einen ist es das gängige des Fundaments, das sicher gelegt werden müsse. Das andere aber ist eben das des historischen Wachstums einer Stadt. Sie im Blick auf eine Idealstadt zu verbessern, sei ein wenig taugliches Unterfangen, sondern allein der Neubau biete sich an. Vermutlich spricht aus dem letzten Bildszenario auch die Vorstellungen des 16. und 17. Jahrhunderts von Idealstädten mit (geometrisch) sehr regelmäßigen Grundrissen in Rasterform oder konzentrischen Kreisform und den unterschiedlichen Versuchen ihrer Realisierung. Allerdings sind neugegründete oder die Erweiterung von Städten schon früher als regelmäßige Stadtanlagen geplant worden, so die Stadt Carcasonne 1247 von Ludwig IX (dem Heiligen) oder Neu-Brandenburg von den askanischen Markgrafen 1248.[247]

Doch vermutlich ebenso wie Descartes die französischen und deutschen Planungen zur Fortifikation der Städte beeinflusst haben können, dürfte es auch Platons Vorstellung in den *Nomoi* gewesen sein. Hier wird die Planung und der Aufbau einer neuen, noch nicht bewohnten Stadt vorgestellt und es heißt dann: „Sind aber die Menschen dennoch einer Art von Mauern bedürftig, dann gilt es, von Anfang an den Grundriß der Einzelwohnungen so zu entwerfen, daß die ganze Stadt zu *einer* Mauer werde, in dem alle Wohnungen durch ihre Gleichförmigkeit und Ebenmäßigkeit nach der Straße zur Sicherheit erlangen, und damit die Stadt, indem sie als *eine* Wohnung erscheint, keinen unangenehmen Anblick darbiete und sich in Hinsicht auf Leichtigkeit der Bewachung ganz und gar für die Rettung auszeichne.“[248] An anderer Stelle sagt Platon über die Baukunst (*o„kodomik¾ tšcnh*), dass derjenige, der sie beherrsche, sie auch in anderen Bereichen (des öffentlichen Lebens) zur

---

[247] Zum Thema u.a. Georfg Münster, Die Geschichte der Idealstadt. In: Städtebau 24 (1929), S. 249-256 und S. 317-340, Paul Zucker, Entwicklung des Stadtbildes. München/Berlin 1929, S. 32-51, Helen Rosenau, The Ideal City. Its Architectural Evolution. London 1947, S. 38-57, S. Lang, The Ideal City. In: The Architectural Review 112 (1952), S. 91-101, Georg Münter, Idealstädte. Ihre Geschichte vom 15.-17. Jahrhundert. Berlin 1957, Virgilio Vercelloni, Europäische Stadtutopien. Ein historischer Atlas. München 1994, Nils Meyer, Darstellungen des Festungsbaus von 16. bis 18. Jahrhundert. In: Hans Holländer (Hg.), Erkenntnis, Erfahrung, Konstruktion. Studien zur Bildgeschichte von Naturwissenschaften und Technik vom 16. bis zum 19. Jahrhundert. Berlin 2000, S. 705-723; zu Architektur-Imaginationen im 16. und 17. Jh. auch Gerhard Goebel, *Poeta Faber*: Erdichtete Architektur in der italienischen, spanischen und französischen Literatur der Renaissance und des Barock. Heidelberg 1971.

[248] Platon, *Nomoi*, 779b; Übersetzung Schleiermacher.

Anwendung bringen könne.[249] Schließlich findet sich im *Timaios* die Parallele zwischen den Teilen des Stadtstaats und der Teile sowie der Funktionen des Körpers, die durch die Übertragung des Calcidius im Mittelalter zu wirken vermochten.[250]

Einen besonderen Hintergrund gewinnt dieser Bild-Bereich zudem, da sich im Anschluss an 1 *Kor* 3, 10 der *sapiens architectus* anbietet und für vielfältige Ausdeutungen offen steht. Die Bezeichnung Gottes als *summus architectus* ist ebenso traditionell[251] – der Philosophie als *summus architectus* im Irdischen – wie die Gebäudemetaphorik in der Heiligen Schrift präsent ist als ‚Weltgebäude', als ‚Stiftshütte' (‚Tabernakel' – *Exodus* 26, 1-37 und 27, 1-21)[252], als Vision Ezechiels vom neuen Gottesreich (*Ez* 40, 1-42; 20; 43, 13-1) als ‚himmlisches Jerusalem' (*Hebr* 12, 22), neues' (*Apk* 3, 12 und 21, 2)[253] – ein irdisches *Utopia*, aber

---

249 Platon, *Gorgias*, 514e.

250 Vgl. Platon Tim, 44d-45b, sowie Calcidius, Timaeus [4./5. Jh.], 213 (S. 228) und 231 (S. 245); zu der Wirkung die Hinweise bei Paul Edward Dutton, *Illvstre Civitatis et Popvli Exemplvm*: Plato's *Timaevs* and the Transmission Form Calcidius to the End of the Twelfth Century of a Tripartite Scheme of Society. In: Mediaeval Studies 45 (1983), S. 79-119, dort werden die verschiednenen parallelisierten Ebenen dargelegt, etwa die der Stadtordnung: Burg, Lager, Unterstadt; Sozialordnung: Philosophen, Soldaten, Handwerker/Volk; Körper: Kopf, Brust, Lenden; Seele: Vernunft, Lebenskraft, Begierden.

251 Hierzu u.a. Joachim Gaus, Weltbaumeister und Architekt. Zur Ikonographie des mittelalterlichen Baumeisterbildes und seine Wirkungsgeschichte. In: Günther Binding (Hg.), Beiträge zur Baufführung und Baufinanzierung im Mittelalter. Köln 1974, S. 38–67, G. Binding, Der früh- und hochmittelalterliche Bauherr als *sapiens architectus*. Köln 1996, vgl. auch Nigel Hiscock, The Wise Master Builder: Platonic Geometry in Plans of Medieval Abbeys and Cathedrals. Aldershot 2000, der sich auf das 10. Und 11. Jh. beschränkt. Zu der erst späten Aufnahme der Architektur in die systematischen Darstellungen des Wissens im Mittelalter Stefan Schuler, Vitruv im Mittelalter. Studien zur Rezeption von ‚De architectura' von der Antike bis in die Frühe Neuzeit. Köln/Weimar/Wien 1999; dort auch Hinweise darauf, dass man die *architectura* als *encyclios disciplina* sieht sowie auf die Trennung der Werkkünste in *ratio* und *administratio* und den Angaben zu den Bildungsvoraussetzungen, die ein Architekt zu erfüllen habe: Die *ratio architecturae* erfordere besondere Kompetenzen, die der Handwerker (*faber*, *magister operum*) nicht erfüllen müsse.

252 *Ex* 25-27, z.B. *Ex* 25, 9: „Wie ich dir ein Vorbild der Wohnung und alles ihres Gerätes zeigen werde, so solt ihr's machen. In der griechischen version steht für ‚Vorbild' *par£deigma*. Nach Josephus, *Ant Iud*, III, 180, gehe die Frömmigkeit der Juden aus der Tatsache hervor, daß der ganze Tabernakel und alles, was sich in ihm befindet, beabsichtigte, das Universum zu imitieren und zu repräsentieren - *e„ς ¢pon...mhsin kaˆ ditÚpwsin tîn Ólwn*.

253 Vgl. u.a. Karl Ludwig Schmidt, Jerusalem als Urbild und Abbild. In: Eranos-Jahrbuch 18 (1950), S. 207-248, Robert Konrad, Das himmlische und das irdische Jerusalem im mittelalterlichen Denken. In: Clemens Bauer et al. (Hg.), *Speculum historiale*. München 1965, S. 523-540, Joshua Pra-

auch als Tempel Salomos (1 *Kön* 5, 15-32; 6, 1-38; 7, 13-51; 8, 1-9; 9) – auf den Punkt gebracht: „Templum Salomonis esto idea cujusque templi, & omnino aedificii splendidi. Tametsi enim templum istud sacrificis fuit dicatum, ideoque varia habuit loca iis destinata: negari tamen non potest, quod in eo fuerit adhibetum summum artificium: quia & a sapientissimo architecto fuit extructum, & ad eminentissimum finem fuit ordinatum, ut nempe typus esset regni Christo.“[254]

Diese biblischen Gebäude sind immer wieder prädestiniert für das spirituelle Verständnis, für die Ausdeutung *secundum spiritualem intelligentiam*.[255] Zugleich stellen sich als schwierig empfundene exegetische Probleme, wie Richard von St. Viktor es bereits im Titel seiner Ausdeutung der Stiftshütte anklingen läßt: *Expositio difficultatem suborientium in expositione tabernaculi foederis*. In der Tat sind die Größenangaben nicht leicht ‚realistisch‘ ausdeutbar und locken damit zur Zahlenallegorese. Nicht zuletzt regen diese Beispiele – die Arche Noah, der Tempel Salomos, die Visionen Ezechiels – an, die biblischen Angaben auch im *sensus literalis* zu rekonstruieren und dabei zeigt man sich denn auch mitunter bewusst, dass man von der patristischen Tradition abweicht und ihr hinzufügt.[256] Doch nicht nur das:

---

wer, Jerusalem in the Christian and Jewish Persepctives of the Early Middel Ages. In: Settimane di Studio del Centor Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo 26 (1980), S. 739-795, Peter K. Lee, The Concept of the City iof God in Early Christian Thought. In: Studia Patristica 18/2 (1989), S. 99-107, Bianca Kühnel, From the Earthly to the Heavenly Jerusalem. Representations of the Holy City in Christian Art of the First Millenium. Rom/Freiburg/Wien 1987, Peter Kurmann, Zur Vorstellung des Himmlischen Jerusalem und zu den eschatologischen Perspektiven in der Kunst des Mittelalters. In: Jan A. Sertsen und Martin Pickavé (Hg.), Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter. Berlin /New York 2002, S. 292-300; zum allgemeinen Hintergrund des Bildbereichs James Dougherty, The Fivesquare City: The City in the Religious Imagination. Notre Dame/Boston 1980, sowie Thomas RennaThe City in Early Cicersian Thought. In: Citeaux 34 (1983), S. 5-19, Id., The Ideas of the City in Otto of Freising and Henry of Albano. In: ebd. 35 (1984), S. 55-72, sowie Id., The Idea of Jerusalem: Monastic to Scholastic. In: Rozanne Elder (Hg.), From Cloister to Classroom: Monastic and Scholastic Approaches to Truth. Kalamzoo 1986, S. 96-109.

254 Alsted, Encyclopaedia septem tomis distincta. Herbornae 1630 (ND 1990), I, Sp. 2199.*

255 Vgl. Richard von St. Viktor, Expositio difficultatem suborientium in expositione tabernaculi foederis (*PL* 196, Sp. 211-256).

256 Vgl. z.B. nachdrücklich bei Richard von St. Viktor, In visionem Ezechielis, *Prologus* (*PL* 196, 527-600, hierSp. 527): „Nos autem a patribus pertractata cum omni aviditate suscipiamus et ab ispis omissa perquiramus et sagaciter inventa cum omni liberalitate in commune proferamus.“ – Zu dieser Form der Exegese Anna C. Esmeijer, Divina Quaternitas: A Preliminary Study in the Method and Application of Visual Exegesis. Assen/Amsterdam 1978, Michael Curschmann, Imagined Exegesis: Text and Picture in the Exegetical Works of Ruper of Deutz, Honorius Augustodunensis, and Gerhoch of Reichersberg. In: Traditio 44 (1988), S. 145-169.

Immer wieder zeigt sich bei den Vorstellungen, die aufgrund der spärlichen Angaben entwickelt werden, dass – wenn man so will – Nichtlabyrinthische.

Architectus ist in diesem Zusammenhang allerdings nur in einer Hinsicht metaphorisch; in einer anderen handelt es sich um einen *terminus technicus*, der sich im Blick auf die Rangordnung der verschiedenen Künste gebildet hat. Das Maß der Sonderstellung bildet das aus *anderen artes* erforderliche Wissen – beispielsweise die Anforderungen an den Architekten (als Baumeister) bei Vitruv (1. Jh. v. Chr.)[257], auch wenn seine Kenntnisse nicht über die des jeweiligen Fachmanns in einer Disziplinen hinausgehen müssten und es auch nicht könnten.[258]

Die Künste, welche Wissen anderer Künste einschließen, sind dann ‚architektonische Künste' und ihre Anwender ‚Architekten'. In der *Nikomachischen Ethik* ist es für Aristoteles die politische Wissenschaft, welche die wichtigste und leitendste Disziplin sei: „Wir sehen auch, daß die angesehensten Fähigkeiten ihr untergeordnet sind: [...]."[259] Allerdings wird an späterer Stelle klar, dass dies nur relativ auf den Menschen gilt und es sei „unsinnig, wenn einer meint, die politische Wissenschaft oder die Klugheit sei die beste Wissenschaft. Denn der Mensch ist nicht das beste, was es im Kosmos gibt."[260] Zwischen *tšcnh*, *tšcnai* und *™mpeir…a*, *™mpeir…ai* besteht hinsichtlich ihres Ranges bei Aristoteles eine klare Ordnung. Der Unterschied liegt sowohl in der Allgemeingültigkeit der Regeln als auch hinsichtlich der Begründbarkeit.[261] In diesem Zusammenhang nun findet sich bei Aristoteles als Beispiel der Architekt als Inkarnation des Technikers gesetzt gegen den Nur-Empiriker (Handlanger).[262] Hierzu parallel ist eine Formulierung des Krates von Pergamon (Mallos 2. Jh. v. Chr.), wenn er den *kritkÒj* gegen den *grammatikÒj* hinsichtlich ihrer Kenntnisse

---

257 Vgl. z.B. Vitruv, De architectura [25 v. Chr.*], I, 1, 1 (S. 22): „Architecti est scientia pluribus disciplinis et variis eruditionibus ornata, cuius iudicio probantur omnia quae ab ceteris artibus perficiuntur opera."

258 Vgl. ebd., I, 1, 13 (S.. 32): „Non enim debet nec potest esse architectus grammaticus, uti fuerit Aristarchus, sed non agrammatus [...] nec in ceteris doctrinis singulariter excellens, sed in iis non imperitus. Non enim in tantis rerum varietatibus elegantias singulares quisquam consequi potest […]."

259 Aristoteles, *Nic Eth*, I, 1 (1094ª26-b7); Übersetzung Olof Gigon.

260 Ebd., VI, 5 (1141ª16-22); Übersetzung Olof Gigon.

261 Vgl. Aristoteles, *Metaph*, I, 1 (981ª).

262 Vgl. ebd. (981ª31/32): *diò kaˆ toÝj ¢rcitšktonaj perˆ ›kason timiwtšrouj kaˆ m©llon e„dšnai nom…ζομεν τîn ceirotecnîn kaˆ soφωτšrouj, Óti t¦j a„t…aj tîn poioumšnwn Šsasin.*

der Wissenschaften ausspielt und den *kritkÒj*, der in Wissen über die Sprachen bewandert ist (*logikÁj ™pist»mhj Ÿmpeiron*), mit dem Architekten (*¢rcitšktwn*) und den *grammatikÒj* mit dem mehr oder weniger unwissenden Handlanger vergleicht – der wahre *kritikÒj* ist ein Baumeister.[263]

Zustimmung findet das bei Christen wie etwa bei Thomas von Aquin in seinem Ethik-Kommentar: „Hoc autem est falsum quod homo sit optimum eorum quae sunt in mundo.“[264] Bereits Aristoteles hat den Philosophen, der sich mit der Politik beschäftigt, als *£rcitšktwn* bezeichnet, da er immer den Endzweck im Auge hat und da sich hieran der Plan orientiert, muss der Philosoph mithin auch über ein Wissen aus verschiedenen Disziplinen verfügen.[265] Ein spezifischer Aspekt kommt bei dem *architectus* noch hinzu, so dass sich dieses Bild auch unabhängig von der verzweigten Tradition sich für Descartes anbieten mochte, wenn er das Produkt imaginiert: Es ist die *planende* Tätigkeit des Architekten. Am Ende des 17. Jahrhunderts erlebt diese Architekturmetaphorik nicht geringe Wandlungen und ist etwa bei John Locke präsent, wenn es bei ihm in der Vorrede zu seinem *An Essay Concerning Human Understanding* programmatisch heißt: „The Commonwealth of learning, is not at this time without Master-Builders, whose mighty Designs, in advancing the Sciences, will leave lasting Monuments to the Admiration of Posterity“. Locke denkt dabei wohl nicht (mehr) an Descartes, sondern nennt Boyle und Thomas Sydenham (1624-1689), Constantin Huyghens (1596-1687) und Newton. Ihm genüge angesichts solcher

---

263 Vgl. Sextus Empiricus, *Adv math*, 1, 79: *kaˆ tÕn men kritiÕn p£shj, φησ..., de‹ logikÁj ™pist»mhj Ÿmpeiron eŒnai, tÕn de grammatiÕn ¡plîj glwssîn ™xhghtiÕn kaˆ proswd...sj ¢podotikÕn kaˆ tîn toÚtoij paraplhs...wn. parÕ kaˆ ™oikšnai ™ke‹non mèn ¢rcitšktoni, tÕn dè grammatikÕn ØphrštV.*

264 Thomas von Aquin, In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum exposito [1271] (Opera Omnia, Tom. 47. Roma 1969, VI, 6 S. 352b, 35-45 sowie S. 353, 89-98). An anderer Stelle sagt der Aquinate, daß dei theologischen Dotoren wie dr Architekt lehren, der einen Plan entwirft, nach dem dann die Arbeiter den Bau vollziehen und so forschen und lehren die magistri, wie die Seelsorger ihr Amt ausüben, vgl. Id., Quodlibet I, 7, a 2 (14): „[...] similiter theologiae doctores sunt quasi principales artifices, qui inquirunt et docent qualiter alii debenat salutem animarum procurare.“

265 Aristoteles, *Eth Nic*, VII, 12/13 (1152[b]), auch I, 1 (1094[a]). – Philo von Alexandria in *De officio mundi* entwirft ein etwas komplexeres Geschehen, an dem ein ‚König’ (*basileÚς*) und ein Architekt (*¢n¾ς ¢rcitektonikÒς*) beteiligtt sind. Es geht dabei um eine Stadtgründung, für die der Architekt alles erkundet, einen Plan entwirft zu den Eigenschaften der zukünftigen Stadt. Im Blick auf diesen Plan realisiert dann der Architekt wie ein guter Handwerker (*dhmiourgÒς*), vgl. David T. Runia, The Image of the King and the Architect in Philo’s *De officio mundi*. In: Studia Patristica 18/2 (1989), S. 133-136.

„Master-Builders“, „to be employed as an Under-Labourer in clearing Ground a little, and removing some of the Rubbish, that lies in the way to Knowledge; [...].“[266]

Am Ende des 18. Jahrhunderts findet sich diese Metaphorik an prominenter Stelle aufgenommen, verwandelt und mit einem veränderten Illustrationsziel bei Kant: „Eine jede Wissenschaft ist für sich ein System; und es ist nicht genug, in ihr nach Prinzipien zu bauen und also technisch zu verfahren, sondern man muß mit ihr, als einem für sich bestehenden Gebäude, auch architektonisch zu Werke gehen, und sie nicht wie einen Anbau und als einen Teil eines anderen Gebäudes, sondern als ein ganzes für sich behandeln, ob man gleich nachher einen Übergang aus diesem in jenes oder wechselseitig errichten kann.“[267]

Zwar spricht man am Ende des 17. Jahrhunderts noch immer von Grund (Fundament), aber es wird immer mehr zu einer Gemeinschaftstätigkeit, bei der man - wie etwa bei Locke – nur noch einen Teil der Vorbereitungen an dem großen Bauprojekt für sich reklamiert. Das geschieht auch bei Comenius; allerdings mit dem nicht unwichtigen Unterschied, dass sich die Imagination auf ein himmlisches Gebäude in Anlehnung an den Tempel Salomos richtet: „Wenn die Pfleger der Weisheit eine solche Basilika der wahren Weisheit nicht in Angriff nehmen, werden sie einem lässigen Baumeister ähnlich sein, der immer an einem Bau [„structuram“] schafft, ihn aber nie vollendet. Ja es wird sogar für die Sache der Wissenschaft zu befürchten sein, daß sie durch ihre eigene Überlastung stürzt und durch eine so wüste Sintflut von Schriften endlich begraben wird, wenn dieser keine Dämme entgegengestellt werden.“[268]

Seine Lehrwerke gibt er eine Reihenfolge unter Rückgriff auf eine architektonische Sprache – *Vestibulum*, *Janua*, *Atrium* –, die das durch bestimmte Räume erfolgende Betreten des innersten eines Raumes simuliert und das nähert sich den Vorstellung des Tempels, der aus drei Räumen bestehe: einer Vorhalle, dem prunkvollen Heiligtum als Hauptraum sowie den vollständig vergoldeten Allerheiligsten als der Wohnung Jahwes und in dem die

---

266 Vgl. Locke, An Essay Concerning Human Understanding [1689]. Ed. Peter Nidditch. Oxford 1975, *The Epistle to the Reader*, S. 9/10.

267 Vgl. Kant, Kritik der Urteilskraft [1781/87] § 68. In Id., Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des daseins Gottes [1763]. In: Id., Frühschriften. Zweiter Bd.: Schriften aus den Jahren 1762-1768. Unter Mitarbeit von Manfred Buhr hg. und eingeleitet von Georg Klaus. Berlin 1961, S. 21-134, bietet die *Vorrede* (S. 25-29), erläutert Kant sein Unternehmen mittels Rückgriffe auf die Bautätigkeit.

268 Comenius, Vorspiele. Prodromus Pansophiae. Vorläufer der Pansophie. Hg., übersetzt, erläutert und mit einem Nachwort versehen von Herbert Hornstein. Düsseldorf 1963, § 37, S. 69-71.

Bundeslade bewahrt wurde. An der Vorhalle des Tempels waren zudem Säulen aufgestellt, und zwar zwei – Jachin und Boas - welche den Eingang gleichsam flankiert haben. Wenn Honorius Augustodunensis ein Gebäude mit den sieben Säulen der sieben Gaben des Heiligen Geistes imaginiert und mit den vier Wänden des vierfachen Schriftsinns,[269] so sind mithin die Säulen, die sich gleichsam am Eingang der Vorhalle des Tempels vorgelagert finden, biblisch (*Ez* 40, 48); von sieben Säulen spricht *Spr* 9, 1 – die sieben Säulen des Hauses, das die Weisheit erbaut, finden ihre bildliche Identifikation mit den *septem artes liberales*. Bereits Alkuin (Alcuinus Flaccus um 730 - 804) hat hierauf zurückgegriffen, wenn er die *septem artes liberales* mit den sieben Säulen des Tempels vergleicht.[270]

Die Pointe nun ist bei Comenius, dass das einer „Architectonicâ“ bedarf, die nicht vom Vermögen (allein) des Menschen („ingenio humana“) erwartet werden kann, sondern von der Weisheit selber. Die nach *Iob* 28, 12 gestellte Frage, wo denn die Weisheit zu finden sei, beantwortet Comenius mit: „*solus Deus intellegit viam ejus* [...].“[271] Seine eigenen, immer als pädagogisch begriffenen Schriften – *machina didactica* ist sein Ausdruck – sollen nur eine methodische Anleitung zum Wissenserwerb bieten, sondern er imaginiert den Wissenserwerb, die Einführung des Wissens mit dem Eintreten in ein Gebäude, das in verschiedene Abteilungen unterteilt ist, die man zu durchlaufen habe, um in das Innerste zu gelangen. Bereits Bernardus Sylvestris (um 1100–1160) imaginiert in dem ihm zugeschriebenen Vergil-Kommentar ein Gebäude. Daedalus habe für Phoebus einen mächtigen Tempel errichtet – nach Vergil, *Aen*, VI, 19 -, der die spekulativen und philosophischen Wissenschaften repräsentiere. Seine Portale bilden die *artes* sowie die *auctores*.[272]

---

269 Vgl. Honorius Augustodunensis, De animae exsilio et patria [12. Jh.], 12 (*Pl* 172, Sp. 1241-46, hier Sp. 1245).

270 Vgl. Alkuin, De grammatica [2. Hälfte 8. Jh.] (*PL* 101), Sp. 849-902, hier Sp. 853). Zu diesem Bild auch Marie-Thérèse d’Alverny, la sagesse et ses sept filles: recherches sur les allégories de la Philosophie et des sept arts libéraux du IXe au XIIe siècle. In: Mélanges dediés à la mémoire Félix Grat. Paris 1946, Tom. I, S. 245-278

271 Comenius, Pansophiae Praeludium [Prodromus Pansophiae, 1637]. In: Id., Opera Didactica Omnia [...]. Didacticorum Operum Pars Prima. Ea continens, qvae de sanctiore Iuventutis Educatione. melioreqve Scholarum statu, Ab Anno 1627 usqve ad 1641 sripta fuere [...]. Amsterdami 1657, Sp. 403-454, § 38, Sp. 422.

272 Bernardus Silvestris, Commentum [°|1924*], S. 37.

Eines der Argumente, die Descartes gegen die Vielfalt der *opiniones* vorträgt, bietet sich dar als Echo zu Ciceros *nihil tam, absurde dici potest*[273]; ein anderes sieht die Anerkennung von Wissensansprüchen durch die jeweiligen Umstände und Gewohnheiten geprägt,[274] so dass sich auch hier keine *tiefere Harmonie* abzeichne. Erst müsste das ‚Fundament' bereitet werden, auf dem sich dann das *eine* Wahrheitsgebäude, also die eigentliche Philosophie mit demonstrativer Gewissheit errichten lasse. In der Art und Weise, wie dieses Fundament zu erreichen sei, sehen die Zeitgenossen zwar noch die *philosophia*, wenn auch nicht unbedingt mehr in der *philosophia christiana*. Bei Comenius verbinden sich oder überlagern sich beide Verwendungsweisen des Bildes: Es ist der *Neubau* in Gestalt seiner Schriften, die eine *methodische* Einführung in das ‚Labyrinth' gegeben sollen.

(2) Es gibt neben der Verwendung des Labyrinth-Bildes als etwas, das durch etwas ersetzt werden soll, das bestimmte Eigenschaften nicht besitzt, noch eine andere Verwendung der Architekturmetaphorik in diesem Zusammenhang. Es ist nicht der Umbau, sondern das *Sich-arrangieren* mit bestimmten Gegebenheiten, und zwar mit Hilfe bestimmter intellektueller Hilfsmitteln. Hier ist es nun das von Gott gestaltete Wirrwarr, das allerdings nur im Auge des menschlichen Betrachters und für ihn als ein solches erscheint – das gleiche gilt, wenn im Zusammenhang mit dem Eindringen in den Sinn der Heiligen Schrift dieses Bild verwendet wird. Das scheinbare Paradox kunstvollster rationaler Gestaltung (des Labyrinths, respektive der Welt) und größtmöglichster Verwirrung und Planlosigkeit wird durch das planvolle und zielgerichtete Vorgehen überwunden. Genau zu *diesen* Bereichen der Verwendung des Labyrinth-Bildes gehört das *methodus*-Konzept und entsprechend der Bildlichkeit sieht man in ihm den Ariadne-Faden, das *filum labyrinthi*, das Theseus wieder erlaubte, das Labyrinth zu verlassen. In Athanasius Kirchers (1602-1680) *Iter extaticum coeleste* ist der Ariadne-Faden beispielsweise die *ars analogica*.[275]

---

[273] Mit reichen belegen aus der Rezeption dieses Diktums Günter Gawlik, „Nihil tam absurde dici potest ..." Ein Ciceronischer Zwischenruf und sein Nachhall. In: Rolf W. Puster (Hg.), Veritas filia temporis? Berlin/New York 1995, S. 103-114.

[274] Vgl. Descartes, Discours [1637], *sec. partie*, S. 27.

[275] Vgl. Kircher, Iter extaticum coeleste, quo mundi opificium, id est coelestis expansi, siderumque tam errantium, quam fixorum natura, vires, proprietates, singulorumque compositio et structura, ab infimo Telluris globo, usque ad ultimæ mundi confinia, per ficti raptus integumentum explorata, nova hypothesi exponitur ad veritatem, interlocutoribus Cosmiele et Theodidacto [...1656]. Accessit eiusdem auctoris Iter exstaticum terrestre, [et] Synopsis mundi subterranei. Hac 2. editione praelusionibus & scholiis illustratum, [...] ipso auctore annuente, a P. Gaspare Schotto.

Laborintheus (nicht selten anstelle von *Labyrintheus* gebraucht) ist im Mittelalter mitunter volksetymologisch wohl von der Mühsal des Herumirrens als *quasi laborem habens intus* gedeutet worden. Demgegenüber heißt es bei Erasmus von Rotterdam in den *Adagiorum Chiliades* unter *Labyrinthus*: „Suidas leitet das Wort von τÕ m¾ ϑÚran labe‹n, d.h. die Tür nicht finden, ab und gibt an, daß es sich auf Schwätzer und Wichtigtuer bezieht, die bei ihrem Gerede nie ein Ende finden könne, wenn sie erst einmal zu schwätzen angefangen haben."[276] Doch ein wenig später erklärt er *Labyrinthus*, nicht ohne leichten Seitenhieb auf die philosophischen Studien, in der zumeist üblichen Weise: „*Ein Labyrinth* nannte man in der Antike eine Rede oder überhaupt alles, was äußerst verwirrend und ausweglos [„vehementer impeditam et inextricabilem"] war. So könnte man beispielsweise die Beschäftigung mit der Philosophie ein Labyrinth nennen, weil sie keinen, der einmal tiefer in sie eingedrungen ist, je wieder losläßt; [...]."[277]

Es erinnert an das eingangs zitierte Bild Bonaventuras des Sich-Entfernens von der Heiligen Schrift mit der Gefahr, nicht mehr zu ihr zurückkehren zu können. Wie nicht anders zu erwarten, wartet auch Erasmus mit der Labyrinthvorstellung auf, wenn es um die Kritik an der aristotelischen und scholastischen Philosophie geht. In seinem umfangreichen Schreiben an Noël Beda vom 15. Juni 1525 heißt in diesem Sinn: „Quod si illis metuismus qui nonnihil ex politioribus litteris admiscent studiis suis, ne desit ocium curandae salutis, quur non magis idem metuimus iis qui bonam aetatis partem, immo totam aetatem, in Aristotelicis et Auerroicis, in Scoticis labyrinthis, in sophisticis argutiis, in quaestiunculis superuacaneis conterunt?"[278] Erasmus selbst verwendet den Ausdruck *Labyrinth* auch bei seinen biblischen Kommentaren, allerdings im Blick auf ein spezifisches Problem. So heißt es im einleitenden

---

Würzburg 1660, S. 204:: „Est enim ars analogica mirum quoddam compendium, quo veluti ad Ariadnae filum ductus Philosophus sine periculo an abdita Naturae penetralia admittitur, per hanc tandem discit ut qualis in terreneo globo, qualis in microcosmo homine Mundi filio, qualis in politico, meteorologico, medico, ethico rerum constitutio, talis in omnibus & singulis Mundanorum globorum systematis suo modo & conditione considerata reperiatur."

276 Erasmus, Adagiorum Chiliades/Mehrere tausend Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten [1500, 1533]. In: Id., Ausgewählte Schriften. 7. Bd. Darmstadt (1972) 1990, S. 358-633, hier , II, 10, 51 (S. 545). Vgl. z.B. auch Hieronymus, Epistolae, Ep. 32 (*PL* 22, Sp. 325-1191, hier Sp.*): „[...] lacinosae disputationis labyrinthos [...]."

277 Erasmus, ebd.

278 Vgl. z.B. Erasmus, Opus Epistolarvm. Tom. VI. 1525-1527. Denvo recognitvm et avctvm per P.S. Allen et H. Allen. Oxonii 1926, *Ep*. 1581, S. 87-107, hier S. 100.

argumentum zum Römerbrief, der Leser müsse sich vorsehen, dass er aufgrund des Umstandes, dass Paulus sehr unterschiedliche Adressaten in diesem Brief anspricht (Gläubige wie Ungläubige, ‚Starke' wie ‚Schwache'), sich nicht wie in einem Labyrinth vorkomme: „velut in labyrinthis av Meandris quibusdam inextricabilibus oberans".[279]

Wenn man so will, dann bildet diese Auffassung des Labyrinths einen *ordo inversus* erst dann, wenn man über einen ‚Faden' verfügt, der zum Eingang zurückführt. Die Verbindung der Labyrinth-Vorstellung mit der Gefahr eines *inextricabilis error*, den *inremeabilis error viarum*, also des Irrgangs ohne Rückkehr, läßt sich auf den ersten Blick mit der ursprünglichen Gestalt des Labyrinths, respektive der älteren Labyrinth-Abbildungen verknüpfen: Es sind zwar verschlungene Gebilde, die aber gerade ohne die Möglichkeit des Irrweges, geradezu zwangsläufig zum Endpunkt führen. Neben diesen univialen Labyrinth-Abbildungen scheinen sich erst seit dem 15. Jahrhundert multiviale Darstellungen zu finden. Doch dieser Eindruck dürfte täuschen; denn die älteren Labyrinth-Darstellungen scheinen bereits das *Ergebnis* zu bieten, nämlich die Lösung oder die Vermeidung des *error*:

> Antike und mittelalterliche Labyrinthe verbindet ihr universaler Charakter: sie kennen keine Verzweigungen des Weges; vom Eingang aus gelangt man, ohne irren zu können, zum Zentrum, und ebenso von dort zurück zu Eingang. Erst seit dem 4. Jahrhundert, im späten Mittelalter und in der Zeit der Renaissance erobern multiviale Konstruktionen die Darstellungstradition. Die univiale Konstruktion der Labyrinthe verstößt so offensichtlich gegen den in Texten immer wieder bewußt gemachten Sinn der Figur, den *error*, daß wir der Abweichung eine Intention unterstellen müssen: die antike und mittelalterlichen Labyrinth-Abbildungen repräsentieren im Schema den Weg, den Ariadnefaden, den vom Mythos gefeierten Sieg über den *error*, nicht die Konstruktion der *domus Daedali* und deren Irrwege.[280]

Wie dem auch sei: Nicht zuletzt dann, wenn das Bild keinen Irrgarten imaginieren würde, sondern kreuzungsfreie Wege und man damit zwangsläufig zur Mitte geführt wird, verwandelt der Weg zum Ausgang den Eingangsweg in den inversen Ausgangsweg. Mithin bietet das *allgemeine* Labyrinth-Bild eine nur eine sehr schwach ausgeprägte Vorstellung eines *ordo inversus*. So muss denn auch die Vorstellung des Labyrinths samt des Ariadne-Fadens

---

[279] Erasmus, In Epistolam Pauli Ad Romanos […] (*Opera omnia*, ed. Clericus, Tomus Sextus, Sp. 547-656, hier Sp. 551). Zuvor heißt es (Sp. 550): „Quanquam autem horum pleraque peculiarius ad eam pertinent aetatem, in qua rudis adhuc paulatim suppullulabat Ecclesia Judaeis & Gentibus admixta, ac Principibus Ethnicis obnoxia: tamen nihil est, unde non ad haec quoque tempora salutaris aliquid doctrinae possit accomodari."

[280] Vgl. Wolfgang Haubrichs, *Error Inextricabilis*: Form und Funktion der Labyrinthabbildung in mittelalterlichen Handschriften. In: Christel Meier und Uwe Ruberg (Hg.), Text und Bild. Aspekte des Zusammenwirkens zweier Künste in Mittelalter und früher Neuzeit. Wiesbaden 1980, S. 63-174, hier S. 96/97.

selbst nicht zwingend den Gedanken des *ordo inversus* einschließen. Doch die Vielfalt der Vrewenungd dieses Bildes ist nicht unbeträchtlich; so konnte man es auch deuten, dass es darum geeh in das Verborgene, die verborgene Wahrheit, des Labyrinths zu kommen. Beide Momente in eine Bild fasst dann Hamman zusammen:

> „Sokrates lockte seien Mitbürger aus dem Labyrinth ihrer gelehrten Sophisten zu einer *Wahrheit*, die im Verborgenen *liegt*, zu einer *heimlichen Weisheit*, und von den Götzenaltären ihrer andächtigen und staatsklugen Priester zum Dienst einen *unbekannten Gottes*."[281]

Es ist mitnichten der einzige bildliche Ausdruck, den der *ordo inversus* als übergreifendes *Methodenkonzept* im 17. Jahrhundert finden konnte. Pierre Gassendi (1592-1655) beispielsweise, wenn auch nicht als erster – illustriert den *regressus* als Auffindungs- und Begründungsverfahren mit dem Nachweis der Zugehörigkeit einer Person zu einer bestimmten Familie: In dem einen Fall beginne man mit der Person und verfolge die genealogische Reihe ihrer Zugehörigkeit zurück; in dem anderen verfahre man umgekehrt.[282] Vermutlich dürfte auch Gassendi nicht zuletzt veranlasst durch die Ähnlichkeiten der baumartigen Darstellungen von Genealogien mit den so überaus beliebten *tabulae*, die auf der *analytisch* verfahrenden *methodus tabellaria* beruhen[283] Ein Echo des Vergleichs mit der Genealogie findet sich nicht allein in der Logik von *Port Royal*, die zuvor die synthetische und analytische Methode mit dem schon lange beliebten Bild des Berg-Anstiegs und –Abstiegs (*ascendere* und *descendere in montem*) vergleicht,[284] sondern auch in der Logik des Bibelphilologen Johannes Clericus (Le Clerc, 1657-1736).[285] Daneben finden sich vergleichsweise schlichte Vergleiche des Weges zu einem Ort und wieder zurück – nur ein Beispiel: John Brinsley (1585-1665) lässt in seinem *Ludus Literarius* einen der Redepartner des dialogisch aufgebauten Werks

---

281 Hamann, Sokratische Denkwürdigkeiten [1759] (Sämtliche Werke II, ed. Nadler, S. 57-82, hier S. 77).

282 Gassendi, Institutio Logica in qvatvor partes distribvta [1658]. In: Id., Opera Omnia […]. Tomvs Primvs. Lvgdvni 1658 (ND 1964), S. 91-124, pars quarta: „De Methodo", canon II, S. 121.

283 Vgl. hierzu L. Danneberg, Das Gesicht des Textes, Schematisierungen und die beseelte Gestalt des Menschen: Formen der Textgestaltung und Visualisierung in wissenschaftlichen Texten – historische Voraussetzungen und methodische Probleme ihrer Beschreibung. In: Nicolas Pethes und Sandra Pott (Hg.), Medizinische Schreibweisen. Berlin 2008, S. 13-72.

284 Vgl. Antoine Arnauld (und Pierre Nicole), La logique ou l'art de penser [...1662, 1683]. Édition critique par Pierre Clair et Francois Girbal. Paris 1965, quatriéme partie, ch. II (S. 305).

285 Vgl. Clericus, Logica, sive ars ratiocinandi [1692]. In Id., Opera Philosophica in quatuor Volumina digesta. Editio Quarta auctior & emendatior. Amstelodami 1710, S. 1-244, pars III, cap. I, § 6 (S. 96). Bei Stephanus Chauvin, Lexicon Philosophicum […]. Leouardiae 1731, S. 404, werden unter *Methodus inventionis* Genealogie und das Bergbesteigen erwähnt.

sagen: Die Art und Weise von *analysis* und *genesis* sei „the same waie from Cambridge to London, which was from London to Cambridge“[286] – es konnte allerdings auch der Weg von Athen nach Theben und zurück sein.[287]

Oft freilich ist die *metaphorische* Topographie von Umschreibungen, die sich als *ordo inversus* deuten lassen, nicht leicht oder überhaupt nicht bestimmbar – vielleicht weil es nicht immer eine besondere Rolle spielt. Bei Platon beispielsweise heißen die beiden inversen Prozesse (Verfahren) *synagoge* und *diairesis.* Sie bilden das, was er als Dialektik sieht:

> [...] das Trennen nach Gattungen und daß man weder den selben Begriff für einen andern noch einen andern für denselben halte, wollen wir nicht sagen, dies gehöre für die dialektische Wissenschaft? [...] Das wollen wir sagen. [...] Wer also dieses gehörig zu tun versteht, der wird *eine* Idee als durch *viele*, die einzeln voneinander gesondert sind, nach allen Seiten sich hindurch erstreckend genau bemerken, und *viele* voneinander verschiedene als von *einer* äußerlich umfaßte, und wiederum *eine* als durch *viele*, die insgesamt miteinander verbunden sind, im Eins verknüpfte, und endlich viele als gänzlich voneinander abgesonderte. Dies heißt dann, inwiefern jedes in Gemeinschaft treten kann und inwiefern nicht, der Art nach zu unterscheiden wissen.[288]

Zwar erscheint das als *ordo inversus* und wurde nicht selten gedeutet als absteigende und aufsteigende Dialektik, als *dialectica ascensus* (¥nodoς) und *descensus* (kaϑÒdoς).[289] Doch wenn man die einschlägigen Stellen bei Platon genauer mustert, dann ist nicht klar, inwieweit eine *vertikale* Deutung dieser Bewegung nicht eine Deutung gleichsam durch die aristotelische Brille oder die seiner Rezipienten ist: Entweder lässt sich bei seinen Formulierungen nicht eindeutig die metaphorische Topographie bestimmen oder es ist eher eine Bewegung in der Horizontalen.

---

286 Brinsley, Lvdvs Literarivs: Or, The Grammar Schoole [...]. London 1612 (ND 1968), S. 104.

287 Zu Brinsley als Erzieher vgl. Joan Simon, Education and Society in Tudor England. Cambrige 1966, S. 375ff

288 Platon, *Soph*, 253d.

289 Auf eine entsprechene ‚Bewegung‘ in seinem Höhlengleichnis kann ich hier nur hinweisen, vgl. zur Erörterung der verschiedenen Interpretationsprobleme u.a. Thomas Alexander Szlezák. Das Höhlengleichnis (Buch VII 514a-521b und 539d-541b). In: Otfried Höffe (Hg.), Platon, Politeia. Berlin 1997, S. 205-228. Direkt des Problems der ‚Rückkehr’ im Rahmen dieses Gleichnisses, der Frage nach einer ‚inneren, philosophischen Logik des Rückstiegs’, nimmt sich Stefan Schenke, Logik des Rückstiegs. Vom Sinn der kat£basij des Philosophen in Platons Höhlengleichnis. In: Philosophisches Jahrbuch 104 (1997), S. 316-335, an, auch Hans Lier, Zur Struktur des platonischen Höhlengleichnissses. In: Hermes 99 (1971), S. 209-216..

Wenn es bei Platon heißt, die Analyse solle als Zerschneiden durch die Mitte verfahren,[290] so ist kaum entscheidbar, ob das vertikal oder horizontal zu verstehen ist. Zudem scheint oftmals die Subsumtion bei Platon als ein ‚Enthaltensein' aufgefasst zu werden[291] – und ebenso wenig scheint die Richtung bei Platons *ØpÒqesij* entscheidbar zu sein.[292] Doch gleichgültig, wie man bei Platon die Bewegung des Zusammenspiels von *synagoge* und *diairesis* deutet,[293] das *egressio-regressio*-Schema (*prÒdoj* und ™*pistrof»*) scheint *auch* im Zuge der verstärkten Platon-(und Proklos-)Rezeption des 15. und 16. Jahrhunderts allgegenwärtig zu sein, nicht zuletzt in der Gestalt der neuplatonischen Doppelbewegung des Heraustretens des Einen ins Viele und der Rückkehr des Vielen ins Eine. Gesehen mitunter auch als das Hinaufsteigen des Erkennenden im Rahmen der Schau das Guten im Transzendenten und dem Hinabreichen des Guten in die immanente Welt.[294]

Der Gedanke einer Parallele der Ordnung der Schöpfung und der des menschlichen Erkennens findet sich explizit am Beginn des 17. Jahrhunderts bei dem Puritaner Alexander Richardson (ca. 1565-1621).[295] Nur wenig ist über sein Leben bekannt.[296] Als Mitglied des Queen's College in Cambridge erwirbt er 1583/84 seinen „bachelar", 1587 seinen „master of arts". In Cambridge findet sich eine Reihe von Anhängern des Ramus[297] - neben Gabriel Harvey[298] und William Perkins (1558-1602) gehören hierzu ebenso Willliam Temple (1555-

---

290 Vgl. Platon, *Politikos*, 262a-263b: *di¦ mšson* […]*„šnai tšmnontaj*; vgl. auch ebd., 268c, 275e, 285a-c.

291 Vgl. z.B. Platon, *Soph*, 253, dazu *Gorgias*, 464aff sowie *Theaet*, 205d.

292 Vgl. z.B. Platon, *Krat*, 436d, *Meno* 86e, *Prot*, 339d, oder *Parm*, 128d und 135e-136a.

293 So wird z.B. bei einem wohl im 2. Jh. n. Chr. lebenden Albinus (Platonicus) (*Didaskalikos*, 5, 4, sowie 5, 1) explizit drei *analysis*-Arten als *Aufwärts*bewegungen unterschieden, denen als *Abwärts*bewegung die Teilung gegenüber gestellt wird.

294 Hierzu etwa John G. Milhaven, Der Aufstieg der Seele bei Albinus. Phil. Diss. München 1962.

295 Aufstiegsgedanken bei den Disziplinen des Trivium und Quadrivium sind allerdings älter, vgl. z.B. Alkuin, De grammatica (*PL* 110, Sp. 853/854): septem philosophiae gradus" sowie „ad culmina sanctarum Scriptarum".

296 Vgl. Wilbur Samuel Howell, Logic and Rhetoric in England, 1500-1700. Princeton 1956, S. 209/210, John C. Adams, Alexander Richardson's Puritan Theory of Discourse. In: Rhetorica 4 (1986), S. 255-274, sowie Id., Alexander Richardson's Philosophy of Art and the Sources of the Puritan Social Ethic. In: Journal of the History of Ideas 50 (1989), S. 227-247.

297 Neben Howell, ebd., S. 146-280, auch Hugh Kearney, Scholars and Gentlemen. Universities and Society in Pre-Industrial Britain 1500-1700. Ithaca 1970, S. 46-53, Lisa Jardine, The Place of Dialectic Teaching in Sixteenth-Century Cambridge. In: Studies in the Renaissance 21 (1974), S. 31-62.

298 Vgl. Lisa Jardine, Gabriel Harvey: Exemplary Ramist and Pragmatic Humanist. In: Revue des Sciences philosophiques et théologiques 70 (1986), S. 36-48, ferner Warren B. Austin, Gabriel

1627) und George Downham (bis 1634), der allerdings 1593 nach Irland geht. Zuvor soll Laurence Chadderton (Chatterton ca. 1538-1640),[299] Master von 1584 bis 1622 am Emmanuel College in Cambridge, der vom katholischen Glauben konvertiert und von dem sein Biograph sagt, er sei *a god scholar in Latin, Greek, and Hebrew* gewesen, auch über Ramus' *ars logica* gelehrt, wenn auch nichts publiziert haben.[300] Er, der als erster Ramist Englands gilt, hat andere Ramisten wie Abraham Fraunce (1558/60-1633),[301] William Perkins oder William Ames (1576-1633) beeinflusst.[302] 1574 veröffenlicht Roland MacIlmaine (Makilmenaenus *fl* 1570-1574), über den so gut wie nichts bekannt ist,[303] eine englische Fassung

---

Harvey's „Lost" *Ode* on Ramus. In: Modern Language Notes 61 (1946), S. 242-247, John Charles Adams, Gabriel Harvey's *Ciceronianus* and the Place of Peter Ramus' *Dialecticae libri duo* in the Curriculum. In: Renaissance Quarterly 43 (1990), S. 551-569, P. Albert Duhamel, The Ciceronianism of Gabriel Harvey. In: Studies in Philology 49 (1952), S. 155-170.

299 Die ein wenig erstaunlichen Angaben zum Todesjahr finden sich in John Peile, Biographical Register of Christ's College 1505-1905 [...]. Vol. I. 1448-1666. Cambridge 1910, S. 90.

300 Vgl. Evelyn S. Shuckburgh, Laurence Chaderton, D.D., Cambridge 1884, chap. I, S. 5 – es handelt sich um eine Teilübersetzung von William Dillinghams (1617-1689) Vita Laurenti Chadertoni von 1700 –, E.S. Shuckburgh, Emannuel College. London 1904, S. 27ff; bei Patrick Collinson, The Elizabethan Puritan Movement. London 1967, S. 125, heißt es: „Chadderton was the Pope of Cambridge puritanism. In the 'sixties' and ‚seventies' he made Christ's a purtitan seminary in all but name, and then in the 'eighties he carried the tradition over the Emmanuel." Die „College Orders" von 1588 des Emmanuel College sahen als „Bookes for Lectures" vor: „Item that the books thought necessarie to have read through [be] Ramus Logick Aristotles Organon Ethicks Politiques and Physiques: and if they can or will they may read Phrigius his naturall Philosophie" – mit „Phrigius" dürfte der Ramist Johann Thomas Freigius (Frey 1543-1583) mit *Qvaestiones Physicae* gemeint – nach: The Statutes of Sir Walter Mildmay Kt [...]. Authorised by Him for the Government of Emmanuel College Founded by Him. Translated and Supplied with an Introduction and commentary by Frank Stubbings. Cambridge 1983, S. 101.

301 Zu Fraunce auch Ralph S. Pomeroy, The Ramist a Fallacy-Hunter: Abraham Fraunce and *The Lawiers Logike*. In: Renaissance Quarterly 40 (1987), S. 224-246.

302 Zum Ramismus in England auch Oldrini, Le particolarità del ramismo Inglese. In: Rinascimento Sec. Ser. 25 (1985), S. 19-80, ferner Id., L'Etica ‚Ramsita' di William Temple. In: Rinascimento 2nd ser., 27 (1987), S. 75-94, Kearney, Scholars, passim; zur Entwicklung der Logik bei vergleichsweise großer kontinentaleuropäischen Abhängigkeit Luce Giard, La production logique de l'Angleterre au XVIe siècle. In: Les études philosophiques 3/1985, S. 303-324.

303 Vgl. Roland MacIlmaine (Makilmanaeus), P. Rami [...] Dialecticae libri Duo […1574]. Francofurdi, Wechel, Marnius & Aubrius, 1594. Es handelt sich dabei um einen Schotten, er zu den frühsten Anhänger des Ramus auf der britischen Insel gehört hat: 1665 immtrikuliert er an der University von St. Andrews, macht 1569 den *bachelor of arts*, 1570 den *master of arts*, vgl. James Maitland Anderson, Early Records of the University of St. Andrews. Edinburgh 1926, S. 164/65 sowie S. 273; am 23. Juni 1571 immatrikuliert er in Paris, vgl. W.A. McNeill, Scottish Entries in the Acta Rectoria Universitatis parisiensis 1519 to c. 1633. In: The Scottish Historical Review 43 (1964), S. 66-83, hier S. 78, und legt 1574 sowohl eine lateinische Ausgabe der Logik des Ramus vor wie eine englische kommentierte Übersetzungen; es gibt zudem Hinweise, die auf seine katholische Konfession schließen lassen, vgl. den Hinweis bei Karl Josef Höltgen, Robert

der letzten Version der vielfach veränderten Logik des Ramus.der Logik, 1594 erscheint zweimal die lateinischer Version unter seinem Namen.[304] Über MacIllmaine weiß man offnebar sehr wenig, nur dass er eine Schotte gewesen ist.

Die Ausrichtung von Richardsons *The Logicians School-Master* kündigt sich bereits im Untertitel an: „A Comment Vpon Ramvs Logicke". Sein Kommentar zu Ramus' *Dialecticae Libri Duo* von 1572 ist so aufgebaut, dass er zu den aus dieser Dialektik zitierten Sätzen allgemeine und spezielle Erklärungen, aber auch längere Abschnitte als Erläuterungen bietet, mitunter aber auch Ergänzungen philosophischer Art sowie gelegentlich auch die kritische Auseinandersetzungen mit den Auffassungen des Ramus selbst, mehrfach mit Kritikern des Ramus. Aber es ist eine philosophische, letztlich theologische Fundierung, die diese doppelte Kreisbewegung in der Erschaffung der Natur und dem menschlichen Erkennen bei Richardson erfährt. Die einzelnen Philosopheme und Theologeme sind lange vorgeprägt; allein ihre Kombination ist ausschlaggebend, insbesondere, welche Deutungen *genesis* und *analysis* als universelle Bewegungen hierdurch erhalten.

Richardsons Darlegungen erfolgen im Rahmen seines Versuchs einer Grundlegung der *ars*-Konzeption, der *technometria*, respektive der *encyclopaedia*. Es ist die homerische Kette, die *catena aurea Homeri*, die Himmel und Erde miteinander verbindet (*σειρη χρυσείη* – *Ilias* 8, 17ff) – und die Pointe ist nun, dass das *wörtlich* zu nehmen ist, so gut wie man das im 17. Jahrhundert und Richardson vermochte. Der Ramus der französischen Fassung seiner Dialektik ist sicherlich der Ausgangspunkt für die Aufnahme dieses Bildes und

---

Burtons *Anatomy of Melancholy*: Struktur und Gattungsproblematik im Lichte der ramistischen Logik. In: Anglia 94 (1976), S. 388-403, hier S. 398/99, wo es zu MacIlmaine heißt: „Mehr als seine Graduierung an der Universität St. Andrews war bisher nicht bekannt. Kürzlich konnte ich ihn in polizeilichen Vernehmungsprotokollen der State Papers in der Nähe eines Kreises katholischer Schotten und Agenten der gefangenen Königin Maria Stuart in London lokalisieren. Dieser überkonfessionelle Aspekt der Rezeption kommt überraschend, galt doch bisher Ramus, der in der Bartholomäus-Nacht ermordet wurde, als protestantischer Märtyerer des wahren Glaubens und der wahren Logik." Die in der Anmerkung angekündigte Veröffentlichung Höltgens mit weiteren Informationen habe ich allerdings nicht finden können.

304 MacIlmaine (Makilmanaeus), Roland: The Logike of the moste excellent Philosopher P. Ramus Martyr [...]. London 1574 (ND 1969), zu diesem Neudruck auch die Besprechung von Walter J. Ong in: Renaissance Quarterly 24 (1971), S. 87-90; Roland MacIlmaine (Makilmanaeus), P. Rami [...] Dialecticae libri Duo [1574]. Exemplis omnium artium & scientiarum illustrati, non solúm Divinis, sed etiam Mysticis, Mathematicis, Physicis, Medicis, Juridicis, Poëticis & Oratoriis. Francofurdi 1594, Id., P. Rami [...] Dialecticae libri duo [...]. Rostochii 1594.

der an ihm angelehnten *encyclopaedia*-Konzept dieser Ramisten.[305] Vermutlich einer der ersten ist Downham in seinem Ramus-Kommentar, in dem sich explizit die Verbindung der *catena aurea* mit dem Enzyklopädie-Konzept findet. In der vorangesetzten *Oratio* zum Lob der Logik von 1590 heißt es:

> Hac est illa [...] (catena aurea) qua artium praecepta apte inter se connectuntur sic, ut & antecedens perpetuò sequenti intelleigentiae quoddam lumen praeferat, & consequens semper ex antecedente dependeat. Haec non modò artiú[m] omnium forma communis est, sed in omni etiam tractatu, tanquam Ariadne, caeca filo vestigia regit - usw. [306]

Zugleich findet sich hier das Bild des Ariadne-Fadens, der aus dem Labyrinth führt – eines der Bilder, die im 17. Jahrhundert – wie angedeutet - für das *methodische* Vorgehen, durch dem man den Wirrnissen des Labyrinths entkommt, allgegenwärtig sind. Wenn man so will, dann bietet Richardson im *Preface* seines Kommentars eine metaphysische Unterbauung der menschlichen Erkenntnismöglichkeiten. Obwohl er in ramistischer Provenienz die Metaphysik als eigenständige Disziplin abgelehnt, sind die dort gebotenen Wissensansprüche dem Gehalt nach traditionell metaphysisch.[307] Ihre Ablehnung betrifft immer den *separaten* Charakter der Metaphysik, der sie tendenziell in Opposition oder Konkurrenz zur Theologie setzt, in dem sie als *philosophia prima*, als *ontologia*, die allgemeinen Strukturen erkundet, während die Theologie als *metaphysica specialis* – vornehmlich als Gotteslehre und Angelographie, als *pneumatica seu pneumatologia* – fungiert. Ihre Besonderheit erlangen Richardsons rahmenden metaphysischen Überlegungen erst in der speziellen Einbindung in eine Theorie der *artes*.

Das findet seinen Ausgang dementsprechend auch nicht in einer separaten *metaphysica*, sondern in der Imagination einer Gesprächssituation. In ihr will Richardson zeigen, dass sich alle erforderlichen Konzepte gemäß der Vernunft des Gesprächspartners darlegen lassen – „if hee grant that hee haue reason".[308] Das ist ein gut ramistisches Szenario: Es unternimmt den Versuch der Verdeutlichung von Gedanken, die wir natürlicherweise schon in uns beher-

---

305 Vgl. Ramus, *Dialectique* (1555). Edition critique avec introduction, notes et commentaires de Michel Dassonville. Genève 1964, S. 146.

306 Downham, Commentarii in P. Rami [...] Dialecticam [...1601]. Francofvrti 1605, *Oratio*, S. 13.

307 Vgl. z.B. zur Unterscheidung zwischen *ens creatum* und *ens increatum* sowie zum Begriff der *emanatio*, der durch den Schöpfungsbegriff erläutert wird, Thomas, Summa Theologica [1266-73 I, q. 45 a.1 (S. 248/49); q. 47 a. 1 (S. 261/62); q. 1 a 6 (S. 17/18).

308 Richardson, The Logicians School-Master: Or, A Comment Vpon Ramvs Logicke. London 1629, *The Preface*, S. 1.

bergen. Diese gelte es mittels der Logik einsichtig und nachvollziehbar zu machen. Richardsons Darbietungen folgen einer weiteren ramistischen Vorhabe: Sie sind auf strikt dichotomischen Unterteilungen aufgebaut. Zunächst bedarf es nach Richardson für das grundlegende Konzept *ens*, aus dem sich das ganze Gebäude dann entfaltet, keines Beweises (und gerade nicht der Metaphysik[309]): „for if a man haue an eye so see things, there must be an *Ens*“.[310] Dieses *ens* ist der Gegenstand („subject“) „of all Arts, but more specially of Logick, Grammer, and Rhetorick, as they are generall.“[311] Wie Richardson selbst bemerkt, greift das im Gedankengang bereits voraus. Der zweite Schritt besteht in der Plausibilisierung des Satzes „Ens est quod est“. Das geschieht anhand grammatischer Darlegungen („the true notation of *ens* resoluted by Grammar *quod est*“[312]), die offenbar als entproblematisiert vorausgesetzt werden dürfen. Seine diesbezüglichen Überlegungen beschließt der traditionelle Satz: „[...] *ens* and *bonum* are all one, therefore *non ens* and *malum* are all one, therefore *si ens non sit*, then it is *bonum* and *malum*: *ergo ens est quod est*.“[313] Spätestens an diesen Ausführungen zeigt sich freilich, dass nicht nur Teile der Grammatik, sondern ein gutes Stück der Logik vorauszusetzen ist.

Der dritte Schritt besteht darin, das erste *ens* und die aus ihm entstehenden *entia* zu unterscheiden: „Ens est primum vel à primo“.[314] Erneut zielt die Argumentation darauf, dass die Leugnung dieses Satzes zu einem (logischen) Widerspruch führe. Wie in der Zeit nicht anders zu erwarten, versäumt Richardson es nicht, gegen Atheisten zu zeigen, dass es ein erstes *ens* geben müsse – auf die Formel gebracht: „*Ens absolute primum est quod est seipso*“[315]. Da ein Wissen immer ein Wissen von *causae* sei, könne es kein Wissen vom *ens primum* (*propter quid*) geben. Das *ens primum* hat aber auch kein Ziel – „hee [scil. *ens primum*] is

---

309 Vgl. ebd., *The Preface*, S. 28: „[...] looke at *ens*: as the Metaphysitians teach it, and you shall finde all their doctrine to be here, or in Logicke, or in Diuinitie, about the efficiency of God.“ Richardson geht dann sehr knapp ein auf „*non ens*“, das zur „contraria negantia“ gehört, „ens fictum“ und „fabula“ (ebd., S. 28/29).

310 Richardson, ebd., S. 1.

311 Ebd.

312 Ebd., S. 6.

313 Ebd., S. 2; auch ebd. S. 10: „Againe, were all things made for man, and must hee see them with his reason? Yes: *ergo* they are good for him: *ergo* hee must haue a will to imbrace them as *bona*, as well as an eye of reson to see them as *vera*, and so man also is made for God, as his will acts goodnes.“

314 Ebd.

315 Ebd., S. 3

not made for an end“[316] –, so dass es nicht nur keine *scientia*, sondern auch keine *ars* vom *ens primum* geben könne; das *ens primum* sei „individuum“, nicht „species“. Gott gilt mithin sowohl hinsichtlich der Vernunft („reason“) als auch gegenüber unserer Rede („speech“) als unzugänglich: „hee is beyond all art“[317]. Der vierte Schritt betrifft das „Ens à primo“. Dass das *ens a primo* Gegenstand der Vernunft ist, zeigt Richardson mit einem einfachen Syllogismus: Wenn es Vernunft gibt, dann muss sie einen angemessenen Gegenstand („*adaequatum subjectum*“) haben. Da dies nicht das *ens primum* sein kann, muss es das *ens a primo* sein, das „liable to all our Logicke“ sei.[318] Der fünfte Schritt besteht darin, die Entstehung des *ens a primo* als ein (göttliches) *Handeln* aufzufassen: „*Propter primum*, euery *ens à primo* is made, *ergo* for an end, *ergo* at last *propter primum*, as *propter finem*.“[319] Hinzutritt der ebenfalls traditionelle Satz: „[...] *optimus actus* must doe nothing in vaine. It is a rule of nature in schooles, that God, and nature *nihil agunt frustra*, which indeed is a generall rule of Logicke applyed to two speciall arts, naturall Philosophie, and Diuinitie”.[320]

Im sechsten Schritt hält Richardson fest, dass das *ens a primo* dem *ens primum* sowohl ähnlich als auch unähnlich sein muss.[321] So sei Gott und die Welt jeweils eins, doch das eine setze sich aus einfachen Teilen zusammen, während das andere unzusammengesetzt sei. Mit Hilfe einer Annahme über das Vorgehen der Logik, wonach uns zunächst nur die einfachen Dinge gegeben seien, hernach ihre Zusammensetzung, folgert Richardson, dass das *ens a primo* ein „*concretum*“ sein müsse, und zwar ein aus einfachen Dingen zusammengesetztes „concretum“, „because I must see it with my eye of Logick“.[322] Bei dem *ens a primo*, verstanden als *concretum* und als Ergebnis einer Handlung, unterscheidet er als nächstes *actus* und *actum*: „Now then in euery *ente à primo*, there must be an *actus* to cary it to man, and an *actum*, that is, that that is caries [...].“[323]

---

316 Ebd.
317 Ebd., S. 4.
318 Ebd., S. 6.
319 Ebd., S. 7.
320 Ebd. Richardson bringt dann das folgende Bild (S. 7): „[...] so that the Lord hath shot out euery *ens à primo* as it were an arrow out of his bow to act his end [...]”. Richardson versucht dabei auch die Frage zu beantworten, wie denn etwas aus ‚nichts’ entstehen könne.
321 Ebd., S. 8.
322 Ebd.
323 Ebd.

Aufschlußreich ist die Erläuterung, die Richardson hierzu anschließend hinzufügt: „So wee know that Logicke caries from the thing to man, and speech from man to man, that which he hath seen with his Logicke. By *actus* I meane that which doth make the thing actually to be caried to mine eye: so that it cannot come to me, but *actus*, by act, and it must bring the *actum*: now this *actus* is [to peri*]; for as colour acts the externall thing to my externall eye, and is about the thing, so this *actus* doth to my reason, an is [to peri on*], that is, about euery thing, and is an obejct of my eye of reason, though it ariseth from the thing, and flieth about it."[324] Offenkundig ist jede Erkenntnis und ihre Vermittlung nach Richardson mit dem *actus* der Logik verbunden. Die Logik selbst ist mit *allem* verbundnen – „it is *concrescens cum seipso, & cum omnibus alijs concrescentibus*."[325]

Schwieriger nachzuvollziehen sind die Annahmen, welche die Möglichkeit der Erkenntnis des *ens a primo* begründen: Es ist

> the *Logismos* of the thing, or the eponumia of it, and these are the *actus* of the thing [...] there must be reason in euery thing, because I am to see euery thing by my Logicke, which is the rule of reason; *ergo* all things must be lyable to it, *ergo* it must apprehend the logismîn in euery thing. Again, there must be eponumia in euery thing, because though all things at the beginning were made for ane man, yet by reason of sinne since his fall, one cannot see all things, therefore there must be a carrier from one man to another, that which one man sees which his eye of Logicke, hee may vtter it to another: so that logismîn is *actus rei ad hominem*, and eponumia is *actus rei ab homine ad hominem*.[326]

„*Eponymia*" zerfällt in *loquentia* und *eloquentia*. Das erste ist die Grammatik, das zweite die Rhetorik. Der Zweiteilung in „*logismos*" (λογισμÒj) ‚Denkkraft', ‚Vernunftschlüsse', 'Vernunft' unterlegt er zudem die traditionelle Unterscheidung zwischen artifiziellen und inartifiziellen Argument wie dies als Lehrstück Bestandteil der aristotelischen Topik und der ramistischen Dialektik ist. Ramus nimmt zwar die Zweiteilung auf, doch bei ihm ist letztlich eine Dreiteilung gegeben: die (primären) artifiziellen Argumente, diejenigen Argumente, die in der einen oder anderen Weise von den primären artifiziellen Argumenten abgeleitet sind, und die nichtartifiziellen Argumenten. Mit dem Hinweis, dass „Speech" (nur) ein „inartificiall argument" sei,[327] wird bei Richardson der *ratio*, „the eye of reason", eine überragende

[324] Ebd.
[325] Ebd., S. 9.
[326] Ebd.
[327] Ebd.

Rolle zugesprochen das impliziert freilich bei ihm nicht die geringste Kritik an der Heiligen Schrift oder der Offenbarung.

Er trennt die Erkenntnis von ihrer sprachlichen Vermittlung und seine Theorie *actus* bildet *actum* erlaubt ihm, hierbei eine Rangordnung zu sehen: Das eine geht dem anderen voraus und ist allgemeiner als jenes. Diese Ordnung bildet dann die Grundlage dafür, dass die Logik vor die Grammatik und diese vor die Rhetorik gesetzt wird[328]: „Againe, because wee doe not giue names to the things but With reason from some argument of Logick in the thing: and againe, because there must be an *actus* from the thing to man, before there can be an *actus* from the thing to man, therefore there can be an *actus* from man to man, therefore the *Logismos* – in the thing must be before the eponumia in it; *ergo* Logicke is the most generall, and first in order of all arts."[329] Das ist deshalb aufschlußreich, weil es ein Beispiel für den Versuch darstellt, eine Ordnung zum einen zwischen den *artes*, aber auch zum anderen innerhalb der Logik selbst zu stiften. Dieser Gedanke befindet sich in vollkommener Übereinstimmung zu Ramus, der etwa in den *Brutinae Quaestiones* nicht nur festhält, keine *oratio* ohne *ratio*, sondern darüber hinaus auch die drei Fächer des Triviums hinsichtlich ihrer Allgemeinheit ordnet: „[...] ut Dialectica latissime omnium pateat, tum grammatica proxime sequatur, postrema sit Rhetorica."[330]

Es steht auf den ersten Blick im schrillen Kontrast zur *grammatica* als *ianua artium*, als Eingangstor, das von dem (Bücher-)Wissen der *artes* trennt und für das die *grammatica* den Schlüssel bereithält. In der seit dem Mittelalter divergierenden Reihenfolge von *grammatica*, *logica* und *rhetorica* spiegelt sich mitunter der Unterschied der verschiedenen Wege: der Textgenesis und der Textanalyse.[331] Doch bei Richardson geht es um einen fundamentaleren Unterschied, bei dem die Auswirkungen auf die Rangordnung des Trivium zwar auch etwas mit *analysis* und *genesis* zu tun haben, aber es ihre spezielle Deutung ist, die sie in einem

---

328 Vgl. auch ebd., S. 10: „Now for the order of these *actus* is before *actum*: for the the one is *actio*, the other is *passio*, and *actio* is before *passio*, and is more excellent then it. Againe, actus doth concrescere with it selfe, and with the actum that is the thing: *ergo*, *actus* is more generall; *ergo* is before *actum*."

329 Ebd., S. 10/11.

330 Ramus, Brutinae Quaestiones […1547, 1549]. In: Peter Ramus's Attack on Cicero. Text and Translation of Ramus's Brutinae Quaestiones. Edited with an Introduction by James J. Murphy. Translation by Carole Newlands. Davis 1992, S. 80.

331 Vgl. auch Danneberg, über den *analyticus* zum *hermeneuticus*. In: Jörg Schönert und Friedrich Vollhardt (Hg.), Geschichte der Hermeneutik und die Methodik der textinterpretierenden Disziplinen. Berlin/New York 2005, S. 255-337, sowie Abschnitt III.*

übergreifenden Szenario erfahren. Hierauf führt sein Gedanke der „Encuclopaidia“. Es ist die Vorstellung kreisförmig miteinander verbundener Disziplinen. Aalerdings scheint bislang bei der den verschiednen unterschiednen Typen des Aufbaus der spezielle *ordo inversus* bei der Abstimmung des *ordo rerum* und des *ordo artium*, wie er sich bei Richardson darstellt, nicht in den Blick gekommen zu sein.[332]

Das Adjektiv ™gkÚklioς besitzt in der Verbindung ™gkÚklioς παιδε…a im wesentlichen zwei Bedeutungen: ‚gewöhnlich’ im Sinn von ‚allgemein üblich’, ‚alltäglich’, aber auch ‚kreisförmig’, ‚in einem Kreis vorkommend’. Bei Quintilian und anderen findet sich in diesem Zusammenhang denn auch der Ausdruck *orbis doctrinae*.[333] Wie man auch immer den Umstand bewerten mag, dass sich der Ausdruck ™gkÚklioς παιδε…a im Mittelalter nicht zu finden scheint, worauf gelegentlich hingewiesen wird[334] und der Ausdruck *Enzyklopädie* als *ein* Wort geschrieben dürfte in der Tat eine Prägung des 15. Jahrhunderts zu sein.[335] Freilich schließt nicht aus, dass das Mittelalter Texte produziert hat,

---

332 Vgl. etwa die Untersuchungen von Christel Meier, Organisation of Knowledge and Encyclopaedic ordo: Functions and Purposes of a Universal Literary Genre. In: Peter Binkley (Hg.), Pre-Modern Encyvlopaedic Texts. Leiden/New York/Köln 1997, S. 103-126, oder Ead., Vom *homo coelestis* bis zum *homo faber*. Die Reorganisation der mittelalterlichen Enzyklopädie für neue Gebrauchsfunktionen bei Vinzenz von Beauvais und Brunetto Latini. In: Hagen Keller et al. (Hg.), Pragamtische Schriftlichkeit im Mittelalter. Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen. München 1992, S. 157-175, Ead., Cosmos politicus. Der Funktionswandel der Enzyklopädie bei Brunetto Latini. In: Frühmittelalterliche Studien 22 (1988), S. 315-356, Ead., Grundzüge der mittelalterlichen Enzyklopädistik. In: Ludger Grenzmann und Karl Stackmann (Hg.), Literatur und laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Stuttgart 1984, S. 467-500, Ead. Grundzüge der mittelalterlichen Enzyklopädik. . Zu Inhlaten, Formen und Funktionen einer problematischen Gattung. In: L. Grenzmann und K. Stackmann (Hg.), Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Rfeormationszeit. Stuttgart 1984, S. 467-500. Bei Michael Masi, Boethius and the Iconography of the Liberal Arts. In: Latomus 33 (1974), S. 57-75, finden sich (Plate VIII und XI,) Abbildungen, die ein kreisförmige Anordnung der der *artes liberales* wiedergeben.

333 Von den *artes*, in denen die Knaben vor dem Beginn des Studiums der Rhetorik zu unterrichten sein, heißt es bei Quintilian: so dass ein „orbis ille doctrinae“ entstehe, „quem Graeci ™gkÚklioς παιδε…a vocant“. Zum Gebrauch dieses Ausdrucks Jürgen Henningsen, *Orbis doctrinae*: *Encyclopaedia*. In: Archiv für Begriffsgeschichte 11 (1967), S. 241-245.

334 So z. B. Jacques le Goff, Pourquoi le XIIIe siècle a-t-il été plus particulièrement un siècle d’encyclopédisme? In: Michelangelo Picone (Hg.), L’encyclopedismo medievale. Ravenna 1994, S. 23-40, hier S. 25: „[...] l’inexistence du terme ‚encyclopédie’ au Moyen Age parce qu’il en résulte, me semble-t-il, une conséquence méthodologique décisive pour l’historien. Il doit légitmer l’emploi de ce terme […] et il doit d’abord rechercher si le terme a des équivalents plus ou moins approximatifs à l’époque dont il parle, […].“

335 Vgl. Jürgen Henningsen, ‚Enzyklopädie’: zur Sprach- und Bedeutungsgeschichte eines pädagogischen Begriffs. In: Archiv für Begriffsgeschichte 10 (1966), S, 271-362, insb. S. 276-284.

die sich in der einen oder anderen Weisen als Enzyklopädien klassifizieren lassen: Im Idealfall handelt es sich beim enzyklopädischen Zusammenhang um einen *geschlossenen* Kreis, der freilich nicht ohne etwas Externes möglich zu sein scheint, wenn es denn einen Anfang (des Studiums) geben soll.[336] Wenn es einen Eingang in den Kreis gibt, dann ist es in der christlichen Vorstellungswelt das Bild des Kreises, der einen Anfang und ein Ende hat und sich in der Vorstellung des *descensus* und des *ascensus*, also des Ausgehens der *artes* von Gott und der Rückkehr des Menschen mittels der *artes* zu Gott manifestiert. Mithin ist es der *ordo inversus* im Blick auf die *artes*.

Das beginnt womöglich bei Eriugena, der – wie gesehen nicht allein die *septem artes liberales* als großes Zusammenfließen, das in Jesus Christus, „summus fons totius sapentiae" münde, sondern er eine Kreisbewegung imaginiert, die für alle Dinge in dieser Welt gelte. Sie gehen jeweils von ersten Prinzipien aus und kehren zu diesen gleichsam kreisförmig wieder zurück. Der Gedanke findet sich zu zudem bei Hegel im Rahmen seiner Metaphorik für den inneren Halt der „Enzyklopädie" (*Abschnitt III. 1*).

Auch wenn es sich um eine zusammenhängende, in sich geschlossene Kette von Disziplinen handelt, so muss sie doch einen ersten Anfang besitzen. Da der Gegenstand der Künste nach Richardson die *entia a primo* bilden und vom *ens primum* stammen, sind sie, wie Richardson annimmt, mit einem *Ziel* verbunden. Das *ens a primo* hat seinen Anfang im *ens primum* und findet sein (letztes) Ziel wiederum im *ens primum*, das selber der Voraussetzung zufolge ohne Ziel und Ursache ist: „Then wee finde, as *Ens primum* is the beginning of Art, so also hee is the end of Art; because he is the beginning, and the end of those things that are subjects of arts; therefore there is one common point where they beginn and end: [...]."[337] In das, was hier als eine kreisförmige Figur erscheint, in der das *ens primum* über das *ens a primo* mit seiner (zwangsläufig vorhandenen) letzten Zielsetzung wieder zu sich zurückkehrt, lagert sich die Beziehungen zwischen den Disziplinen ein: „For the Lord faith, *I am the beginning and the end*: that is, of things. And againe, *I am Alpha and Omega*: these

[336] Zu einigen anderen Aufbau-Schemata vor allem des Mittelalters Christel Meier, Enzyklopädischer Ordo und sozialer Gebrauchsraum. Modelle der Funktionalität einer universalen Literaturform. In: Ead. (Hg.), Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur Frühen Neuzeit. München 2002, S. 511-532.

[337] Richardson, The Logicians School-Master [1629], *The Preface*, S. 12.

belong to Grammar, *ergo* to Art, *ergo* he is both the beginning and end of things, and the Alpha and Omega of the Arts."[338]

Im vorliegenden Zusammenhang ist vor allem ein besonderes Moment aufschlussreich, nämlich in welcher Weise die *Beziehung* zwischen *ens primum* und *ens a primo* von Richardson begriffen wird, so denn die Disziplinen das *ens a primo* erkennen:

> [...] if *Ens Primum* be the cause of *entia à primo*, then he hath the Idea of them in him: for he made them by counsell, and not by necessity; for then he should haue needed them, and they haue a parelion of that wisedome that is in his Idea. Again, it must needs be that his wisedome is his, because hee gouernes them by the rules of Art, for so euery rule of Art is a Statute-law of God, by which hee made the things, and whereby hee gouernes the things, whose art it is. Now seeing it is so, therefore this Law hath God for the author, and looke what Idea was in the making of the thing, the same Idea is in the gouerning of it: for if the Lord should make it by one rule, and gouverne it by another, it would not serue the turne to guide the thing to *eupraxie*, whereunto it was made. So that hence it follows, that euery rule of Art is eternall. Againe our rule of Logicke tells vs, that euery rule of Art is most true, and therefore is from God.[339]

Hier zeigt sich, wie das (ramistische) Lehrstück von *genesis* und *analysis* für die Textbearbeitung[340] auf die Beziehung von *ens primum* und *ens a primo* übertragen wird. Gott als *Autor*, als Handelnder, der etwas nach Regeln, die er will, schafft (*genesis*), und der Mensch, der die Künste schafft, in dem er das von Gott geschaffene *ens a primo* in seiner regelhaften Art als Idee Gottes erkennt (*analysis*).[341] Bei Joseph Glanvill heißt es 1668: „[...] the *Universe* must be *known* by the Art wherby it was *made* [...]."[342]

Das Adjektiv ™gkÚklioς besitzt in der Verbindung ™gkÚklioς παιδε...a im wesentlichen zwei Bedeutungen: , gewöhnlich' im Sinn von ‚allgemein üblich', ‚alltäglich', aber auch ‚kreisförmig', ‚in einem Kreis vorkommend' – der Ursprung wird in der mousik» vermutet, aber auch, aber auch als Erziehung, die die Seel auftseigen lässt ddruch die himmlischen Sphären, die mit der Kontemplation zum Abschluss gebracht wird. Bei

---

338 Ebd.

339 Ebd., S. 12/13, auch S. 15. eÙpraxia ist ein Ausdruck, den Aristoteles in Eth Nic, VI, 2 (1140^{b}6/7), wo es zur Unterscheidung von ‚Praxis' und ‚Poesis' heißt: Das Hervorbringen habe ein Ziel außer seiner selbst, das Handeln nicht. Denn das gute Hendeln ist selbst ein Ziel." (Übersetzung Olof Gigon).

340 Vgl. L. Danneberg, Logik und Hermeneutik: die *analysis logica* in den ramistischen Dialektiken. In: Uwe Scheffler und Klaus Wuttich (Hg.), Terminigebrauch und Folgebeziehung. Berlin 1998, S. 129-157.

341 Richardson bemerkt, daß Gottes Ideen „eternall" seien, nicht hingegen das Ding, das mit dieser Idee verknüpft ist.

342 Glanville, Plus Ultra Reduced to a Non Plus […]. London 1668 (Reprint with an Introduction by Jackson I. Cope. Gainesville 1958), S. 25.

Quintilian und anderen findet sich in diesem Zusammenhang denn auch der Ausdruck *orbis doctrinae*.[343] Wie man auch immer den Umstand bewerten mag, daß sich der Ausdruck ™gkÚklioς παιδε…a im Mittelalter nicht zu finden scheint, worauf gelegentlich hingewiesen wird[344] und der Ausdruck *Enyklopädie* als *ein* Wort geschrieben dürfte in der Tat eine Prägung des 15. Jahrhunderts zu sein.[345] Doch das schließt nicht aus, dass das Mittelalter Texte produziert hat, die sich in der einen oder anderen Weisen als Enzyklopädien klassifizieren lassen. Im Idealfall handelt es sich beim enzyklopädischen Zusammenhang um einen *geschlossenen* Kreis, der freilich nicht ohne etwas Externes möglich ist, wenn es denn einen Anfang (des Studiums) geben soll.[346] Im Kleinen wird das im Laufe des Abschnitts an den unterschiedlichen Bestimmungen des Vorrangs sowie der

---

343 Von den *artes*, in denen die Knaben vor dem Beginn des Studiums der Rhetorik zu unterrichten sein, heißt es bei Quintilian: so daß ein „orbis ille doctrinae" entstehe, „quem Graeci ™gkÚklioς παιδε…a vocant". Zu Gebrauch dieses Ausdruck Jürgen Henningsen, *Orbis doctrinae*: *Encyclopaedia*. In: Archiv für Begriffsgeschichte 11 (1967), S. 241-245.

344 So z.B. Jacques le Goff, Pourquoi le XIIIe siècle a-t-il été plus particulièrement un siècle d'encyclopédisme? In: Michelangelo Picone (Hg.), L'encyclopedismo medievale. Ravenna 1994, S. 23-40, hier S. 25: „[...] l'inexistence du terme ‚encyclopédie' au Moyen Age parce qu'il en résulte, me semble-t-il, une conséquence méthodologique décisive pour l'historien. Il doit légitmer l'emploi de ce terme […] et il doit d'abord rechercher si le terme a des équivalents plus ou moins approximatifs à l'époque dont il parle, […]."

345 Vgl. u.a. L.M. de Rijk, *Enkyklios paideia*. A Study of Its Original Meaning. In: Vivarium 3 (1965), S. 24-93, H*.-I. Marrou, St. Augustin et la fin de la culture antique. Paris 1937, S. 211-235, sowie Ead., Les Arts libéraux dan l'antiquité classique. In: Actes du Ive Congrès International de Philosophie Mediévale. Monteral 1969, S. 5-33, ferner Jürgen Henningsen, „Enzyklopädie". Zur Sprach- und Bedeutungsgeschichte eines pädagogischen Begriffs. In: Archiv für Begriffsgeschichte 10 (1966), S. 271-362, I*. Hadot, Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique. Paris 1984, S. 26e-293, A.B. Bos, *Exoterikoi logoi* and *enkuklioi logoi* in the *Corpus Aristotelicum* and the Origin of the Idea of the *enkuklios paideia*. In : Journal of the History of Ideas 50 (1989), S. 179-198; auch Ulrich Dierse, Enzyklopädie. Zur Geschichte eines philosophischen und wissenschaftstheoretischen Begriffs. Bonn 1977, Cesare Vasoli, L'enciclopedismo del seicento. Napoli 1978, Christel Meier, Grundzüge der mittelalterlichen Enzyklopädik. Zu Inhalten, Formen und Funktionen einer problematischen Gattung . In: Ludger Grenzmann und Karl Stackmann (Hg.), Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Stuttgart 1984, S. 467-500, Ead., *Cosmos politicus*. Der Funktionswandel der Enzyklopädie bei Brunetto Latini. In: Frümittelalterliche Studien 22 (1988), S. 315-356, Ead., Organisation of Knowledge and Encyclopädic Ordo: Functions and Purposes of a Universal Literary Genre. In: Peter Binkley (Hg.), Pre-Modern Encyclodaedic Texts. Leiden/New York/Köln 1997, S. 103-126, .sowie Beiträge in Eybl et al. (Hg.), Enzyklopädien (Anm. xy).

346 Zu einigen anderen Aufbau-Schemata vor allem des Mittelalters Christel Meier, Enzyklopädischer Ordo und sozialer Gebrauchsraum. Modelle der Funktionalität einer universalen Literaturform. In: Ead. (Hg.), Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur Frühen Neuzeit. München 2002, S. 511-532.

Reihenfolge von Grammatik und Dialektik deutlich – beide bilden, wenn man so will, einen Voraussetzungskreis im Kleinen. Wenn es einen Eingang in den Kreis gibt, dann ist es in der christlichen Vorstellungswelt das Bild des Kreises, der einen Anfang und ein Ende hat und sich in der Vorstellung des *descensus* und des *ascensus*, also des Ausgehens der *artes* von Gott und der Rückkehr des Menschen mittels der *artes* zu Gott manifestiert. Mithin ist es der *ordo inversus* im Blick auf die *artes*.

In welcher Konkretisierung auch immer: Der Gedanke eines Zusammenhangs der *artes* im Mittelalter findet sich immer wieder – etwa bei Hugo von St. Viktor. Das Kriterium ist das der Unentbehrlichkeit: Keine der Disziplinen dürfte fehlen beid er Ausbildung eines Philosophen - „[...] hae quidem ita sibi cohaerent et alternis vicissim rationibus indigent, ut si una defuerit, ceterae philsophum facere non possint. Unde mihi errare videntur qui, non attendentes talem in artibus cohaerentiam, quasdam sibi ex ipsis eligunt, et ceteris intactis his se posse fieri perfectos putant".[347] Ebenso ist das bei Roger Bacon der Fall: „[…] omnes scientiae sunt connexae, et mutuis se fovent auxiliis, sicut partes ejusdem totius quarum quaelibet opus suum peragit non solum propter se, sed pro aliis[…]."[348] Vives nimmt den Ausdruck *encyclopaedia* wie auch *orbis doctrinae* auf und versteht ihn in Anlehnung an Quintilian als „Übereinstimmung aller Lehren".[349] Ebenso wie die Ramisten spricht der Ramus-Kritiker Bacon von *encyclopaedia* als *chain of sciences* (*Circle of Learning*).[350] Es ist das Bild der homerischen Kette, die *catena aurea Homeri*, die Himmel und Erde miteinander verbindet - *σειρη χρυσείη* (*Ilias* 8, 17ff) – mit der sich sinnbildlich sowohl der enge Konnex als auch das, was dieser Konnex miteinander verbindet, einer christlichen Auslegung darbietet. Gleichwohl kann die Art und Weise variieren, in der die einzelnen Disziplinen mittels desselben Bildes der Kette relationiert und aufeinander bezogen erscheinen.

Bacon positioniert im Zuge der Aufnahme des Ketten-Bildes in spezifischer Weise, indem er sein Verständnis des Zusammenhangs zwischen den Disziplinen, gerichtet gegen Cicero wie gegen die Alten (und ihr Verständnis von Enzyklopädie), darlegt:

> Nevertheless I that hold it for a great impediment towards the advancement and further invention of knowledge, that particular arts and sciences have been disincorporated from general knowledge., [...]. For I mean not that use which one hath of another for ornament or help in

[347] Vgl. Hugo von St. Vikor, Didascalicon [vor 1130, 1997], III, 4 (S. 234).
[348] Roger Bacon, Opus tertium [1266/67, 1859], cap IV (S. 18).
[349] Vgl. Vives, De causis [1531, 1990], I, 8 (S. 235).
[350] Bacon, Valerius Terminus [ca. 1603, 1734, 1887], S. 228.

> parctice" - wie es bei *orator* oder in *military science* der Fall sei - "but I mean it directly of that use by way of supply of light and information which the particulars and instances of one science do yield and present for the framing or correcting of the axioms of another science in their very truth and notion. […] for sciences distinguished have a dependence upon universal knowledge to be augmented and rectified by the superior light therof, as well as the parts and members of a science have upon the *Maxims* of the same science, and the mutual light and consent which one part receiveth of another.[351]

Wie sich Bacon dieses Zusammenspiel der einzelnen Disziplinen denkt, macht sein Beispiel deutlich. Es ist das der kopernikanischen Theorie: „And therefore the opinion of Copernicus in astronomy, which astronomy itself cannot correct because it is not repugnant to any of the appearances, yet natural philosophy doth correct."[352] Das heißt: Im Rahmen der astronomischen Beobachtungen läßt sich die kopernikanische Theorie nicht kritisieren; sie harmoniert (wie die ptolemäische) mit den beobachteten Phänomenen. Kritisieren läßt sie sich mit Hilfe der Physik („Philosophiae Principiis"), die dann zeige, daß die Theorie mit bestimmten Grundsätzen konfligiert. Im Prinzip hätte das Kopernikus wohl auch geteilt, denn zu den Motiven bei der Entwicklung seiner Theorie gehörte, daß die ptolemäische mit Grundsätzen der Physik des Aristoteles (was unstrittig war) im Widerstreit steht.

Doch etwas anderes ist es diese Ordnung, diesen Zusammenhang zwischen den einzelnen *disciplinae* oder *artes* ausfindig zu machen. Nach Aristoteles bedarf die Rhetorik zwar der ‚Dialektik': „Die Theorie der Beredsamkeit ist das korrespondierende Gegenstück oder Seitenstück zur Dialektik"[353] und beide hätten es nicht mit einem bestimmten Wissensgebiet zu tun, sondern könnten in allen Wissenschaften zur Anwendung gelangen.[354] Den entscheidenden Ausdruck, der die Bezeihung beider ausdrücken soll, nämlich *¢nt…stroφoj,*, hat als lateinisches Gegenstück *assecutica* in der Übersetzung von Wilhelm

---

[351] Bacon, ebd., S. 228/29.

[352] Ebd., S. 229. Eine parallele Stelle, auch im Blick auf das Ineinandergreifen der ‚Kette der Disziplinen', vgl. Bacon, De dignitate et augmentis [1623, 1889], lib. IV, cap. 1, S. 580: „Constat similiter sententiam Copernici de Rotatione Terrae (quae nunc quoque invaluit) quia phaenomenis non repugnant, ab Astronomicis Principis non posse revinci; a Naturalis tamen Philosophiae Principiis, recte positis, posse."

[353] Aristoteles, *Rhet*, I, (1354ª1); Übersetzung F.G. Sieveke.

[354] Vgl. Aristoteles, *Rhet*, 1 (1354ª1): *'H ·htorik» ™stin ¢nt…stroφoj tÍ dialektiÍ. ¢mφÒterai g¦r perˆ toioÚtwn tinîn e„sin ¤ koin¦ trÒpon tin¦ ¡p£ntwn ™stˆ gnwr…ζειν καˆ oÙdemi©j ™pist»mhj ¢φωρισμšnhj.* Möglicherweise gerichtet gegen Platons bekannter Charaketrsierung der (gewöhnlichen) Rhetorik als .Gegenstück' zur Kochkunst Aristoteles umschreibt die Beziehunmg aber auch noch mit anderen Relationen: ‚Teil' (*μοριον τι και ηομοια*, 1356ª30f), ‚Seitentrieb' (*παραπηψσ τι*, 1356ª26).

von Moerbeke (ca. 1215 - ca. 1286)[355]: „rhetorica est assecutiva dialecticae".[356] Es eine nicht enden wollende Diskussion über die Bedeutung dieses für die Beziehung beider Disziplinen von Aristoteles verwendeten Schlüsselausdrucks ¢nt...stroφoj, die bis heute nicht einhellig geklärt ist.

Die Ordnung zwischen den Disziplinen selber wird in der Regel nicht nur nicht näher begründet, sondern überhaupt nicht explizit angesprochen. Mitunter hat man nicht mehr als die Präsentation einer Reihenfolge, von der man dann annehmen muß, daß die Anordnung nicht pragmatisch gewählt ist, sondern als Ausdruck systematischer Überlegungen gelten kann. Ein herausgegriffenes Beispiel mag das illustrieren. Johannes de Dacia bietet die herkömmliche Abfolge und die im Rahmen der *grammatica speculativa* nicht unübliche Bestimmung der Grammatik: „gramatica est de modo construendi ut de subjecto, logica de modo sciendi, rethorica uero de modo persuadendi".[357] Doch die nachfolgende und ausführliche Behandlung der einzelnen *scientiae* stellt die eingangs gebotene Reihenfolge genau um.[358] Der dänischen Philosoph führt dann die Autoriäten an, nach denen im *ordo* der Wissenschaften die Grammatik die erste Disziplin sei: „Quare impossibile est haber aliquam scientiam sine gramatica. [...] Hec enim est ministra logice, mangistra rethorice, interpres theologie, medicine refugium nec non et totius quadruuii fundamentum."[359] Doch hinsichtlich der Abfolge von *rhetorica* und *logica* schweigt er sich aus. Der Grund für die Erörterung der Grammatik als letzte der Wisenschaften, also in umgekehrter Reihenfolge als angekündigt, dürfte schlicht damit zusammenhängen, daß *De diuisio scientie* wohl als Einleitung in eine grammatische Schrift beabsichtigt war.

---

[355] Zu Moerbekes überaus einflußreicher Übersetzungstätigkeit neben Martin Grabmann, Guglielmo di Moerbeke O.P. il traduttore delle opere di Aristotele. Roma 1946, ferner jetzt die Beiträge in Jozef Brams et al. (Hg.), Guillaume de Moerbeke: recueil d'études à l'ocasion du 700e anniversaire de sa mort (1286). Leuven 1989.
[356] Vgl. Moerbeke, Ars Rhetorica [1867], S. 178; vgl. auch Bernd Schneider, Die mittelalterlichen griechisch-lateinischen Übersetzungen der aristotelischen Rhetorik. Berlin 1971; als Beispiel der Rhetorik-Kommentar des Aegidius Ramonaus (Gilles de Rome), hierzu Brother S. Robert, Rhetoric and Dialekcztic According to the Fist latin Commentary on the Rhetoric of Aristotle. In: The New Scolasticism 31 (1957), S. 484-498, Reginald J. O'Donnell, The Commentary of Giles of Rome on the Rhetoric of Aristotle. In: Thayron A. Sandquist und Michael R. Powicke (hg.), Essays in Medieval History. Toronto 1969, S. 139-156. James J. Murphy, The Scholastic Condemnation of Rhetoric in the Commentary of Giles of Rome on the *Rhetoric* of Aristotle. In: Arts libéraux (Anm. xy), S. 833-841.
[357] Johannes de Dacia, Diuisio scientie [um 1280, 1955], S. 35.
[358] Vgl. ebd., S. 36-44.
[359] Ebd., S. 42.

Tendenz und Ideal ist, nicht zuletzt im christlichen Denken, nicht nur in dem großen Ganzen einen *ordo inversus* zu sehen, sondern auch in dessen Teilen sowie wiederum in den Teilen dieser Teile. Das Ganze besitzt die Struktur eines *ordo inversus* und die Struktur des Ganzen wiederholt oder vererbt sich im Kleinen seiner Teile, so sie von bestimmter Komplexität sind.[360] Der ‚große Kreis' mit den zahllosen eingeschriebenen ‚kleinen' und sich überlagernden ‚Kreisen' bildet dann metaphysisch gesehen die gelungenste *ontologische* Gestalt des Seins.

Unabhängig von einem noch präsenten christlichen Hintergrund hat dieses Strukturmuster für ‚Ganzheiten' ein anhaltendes Faszinosum dargestellt. Nur eine einziges herausgegriffenes Beispiel: So schreibt Johann Wilhelm Ritter (1776-1810) in seinem Beweis für den animalischen Galvanismus:

> Ein jeder Theil des Körpers, so einfach er auch sey, ist demnach anzusehen, als ein System unendlich vieler unendlich kleiner galvanischer Ketten, denn man kann theilen bis ins Unendliche und immer noch werden Theile ähnlich (in dieser Hinsicht) dem ganzen erscheinen. Solche Systeme aber treten nun wieder als Glieder in höhere Ketten, diese sind Glieder noch höherer, und so fort bis zur größesten, die die übriegen alle umfaßt. So laufen die Theile in das Ganze, und das Ganze in die Theile zurück. Aber, ist es anders etwa im menschlichen Körper, anders in der Hülle des Wurmes? Anders vom Elephant herab bis zur zarten Naide. Vom Wallfisch bis zum Infusionsthier, – Nein! Ueberall ist der Grund, und mit ihm das Begründete vorhanden. Und das Begründete ist fortdauernde Thätigkeit in den fortdauernd geschlossenen Ketten.[361]

Wie dem auch sei: Es mag einen Aspekt zu erklären erlauben, der im weiteren Verlauf der Untersuchung zum *ordo inversus* im Vordergrund stehen wird. Jenseits der zahlreichen Erscheinungsformen der Wiederherstellung und der Rückkehr ist das zentrale Moment die Deutung, die dieser Vorgang erfährt, nämlich der erfolgreiche *ordo inversus* als *Probe* für die *Güte* und *Gewissheit* von *Wissen*.

II. Explizierendes Intermezzo

---

360 Nur eine Beispiel: Nach Bonaventura, Breviloquium [1254-57], II, 4 (*Opera Omnia*, V, S. 221b), ist der menschliche Körper auf die edelste Form hin angelegt, nämlich die ‚Geistseele', auf die gesamte Verlangen (*appetitus*) der gesamten körperhaften wie sinnhaften Welt als Ziel ausgerichtet sei. Durch die ‚Geistsele' als Form das (ganze) lebendige wie fühlende wie erkennende Seiende zu seinem Ursprung zurückgeführt wird und sich in ihm vollende und beselige: „Corpora humana disposita sunt ad nobilissimam formam, quae est anima rationalis; ad quam ordinatur et terminatur appetitus omnis naturae sensibilis et corporalis, ut per eam, quae est forma, ens vivens, entiens et intelligens reducatur ad suum principium, in quo perficiatur et beatificetur."

361 Ritter, Beweis, daß ein beständiger Galvanismus den Lebensprocess im Thierreich begleite. Weimar 1798, S. 158.

Bereits diese wenigen angesprochenen Beispiele und Beobachtungen zeigen, wie erforderlich es ist, näher zu bestimmen, was als *ordo inversus* gelten soll, auch wenn es im Rahmen dieser Untersuchung nur um einen bestimmten Aspekt gehen soll. Genauer behandelt wird die konzeptionelle oder imaginierte Modellierung eines Vorgangs als ‚Abstieg' und ‚Aufstieg', und zwar als ‚Rückkehr'. Anhand von sechs Merkmalen lässt sich dieser Vorgang charakterisieren:

(i) durch eine Bewegung, die

(ii) als räumlich – vertikal oder horizontal – und (zudem) auch als zeitlich aufgefasst wird, die

(iii) in (mindestens) zwei Teilbewegungen gegliedert ist, die

(iv) gegenläufig (invers) sind und

(v) bei denen der Ausgangspunkt der einen mit dem Endpunkt der anderen ***(v_i)*** identisch, ***(v_{ii})*** übereinstimmt oder ***(v_{iii})*** in bestimmter Weise ähnlich ist.

Schließlich

(vi) kann die Bewegung als iterierbar gedacht sein:

entweder

(vi_i) in der Weise, dass bei einer gegebenen (iterierten) Sequenz B_1,....B_n – die jeweils aus Paaren von Abstiegsbewegung, $\boldsymbol{a}(B_1)$,..., $\boldsymbol{a}(B_n)$, sowie Aufstiegsbewegung, $\boldsymbol{d}(B_1)$, ..., $\boldsymbol{d}(B_n)$, gebildet ist und die jeweils einen Anfangspunkt, $\boldsymbol{a}^a(B_1)$, ..., $\boldsymbol{a}^a(B_n)$ und $\boldsymbol{d}^a(B_1)$, ..., $\boldsymbol{d}^a(B_n)$, sowie einen Endpunkt, $\boldsymbol{a}^e(B_1)$,..., $\boldsymbol{a}^e(B_n)$ und $\boldsymbol{d}^e(B_1)$,..., $\boldsymbol{d}^e(B_n)$, haben – gilt: $\boldsymbol{a}^a(B_i) = \boldsymbol{d}^e(B_i)$ und $\boldsymbol{d}^e(B_i) = \boldsymbol{a}^a(B_j)$; oder

(vi_{ii}) es gilt nur Ähnlichkeit: $\boldsymbol{a}^a(B_i) \approx \boldsymbol{d}^e(B_i)$ und $\boldsymbol{d}^e(B_i) \approx \boldsymbol{a}^a(B_j)$. Im letzten Fall soll freilich ausgeschlossen sein, dass iterierte Ähnlichkeiten am Ende zu einer (bestimmten) Unähnlichkeit führen, also $d^e(B_i) \neq a^a(B_j)$, denn dann wäre es eine (mehr oder weniger) stetige kontinuierliche Bewegung, die trotz paarweise gegebener Ähnlichkeit zwar den Gedanken des Aufstiegs, aber nicht mehr den der Rückkehr beinhaltet.

Ordo inversus = reversible Porzesse;

Iierversible ohne Richtingsumkehr -> Emergenz

Das ist die erste Abgrenzung. Die zweite erfolgt gegenüber dem Denken in Polaritäten. Bei den Polaritäten bleibt zwar die Gegenläufigkeit, das Entgegensetzen erhalten – *Kraft* und *Gegenkraft*, *actio* und *reactio*, *Leben* und *Tod*, *Alter* und *Wiedergeburt*, *Systole* und *Diastole* (*sustol»* und *diastol»*) *Synkrisis* und *Diakrisis* (*sÚgkrisij*[362] *und di£krisij*), *Attraktion* und *Repulsion*, *Kontraktion* (*Konzentration*) und *Expansion*, *auch Duplicität*[363] –, aber das ist nicht (zwingend) verbunden mit dem Gedanken der Rückkehr und nur eränt sei, dass ein nomen actionis nicht allein ein Tun, sondern auch die Fäigkeit zu diesem Tun bedeuet, also etwa die Fäigkeit zu unterscheiden. Es kann *richtungslos* sein und kann eine Art von Wiederholung, mehr oder weniger intern gleich strukturierter Sequenzen und unter Umständen virtuell unbegrenzt sein: Jede Rückkehr erscheint zwar als eine Art Wieder-Holung, aber nicht jede Wiederholung muss eine Rückkehr sein. Es kann aber auch *gerichtet* sein. Doch dann muss ein solches Muster ebenfalls nicht unbedingt als Rückkehr deutbar sein. Freilich gibt es auch beim Polaritätenmodell Varianten, die einen *ordo inversus* bilden. Das ist etwa der Fall bei Vorstellungen eines Gleichgewichts von ‚Kräften', bei denen ein Ungleichgewicht entsteht, das wiederum zu einem Gleichgewicht wird. Aufgrund von ***(vi$_{ii}$)*** kann sich die ‚Rückkehr' in Gestalt einer Spiralbewegung vollziehen. Nich zuletzt erweist sich dann das als einer der Lösungsgedanken, um aus dem – in bestimmgten Bereichen – unerwünschten Kreislauf einer bestimmten Art des *ordo inversus* hinauszutreten; es bietet zumindest eine *Beschreibung*, die etwa die Gefahr einer *probatio circularis* zu bannen scheint.

---

[362] Der Ausdruck wurde schon früh für die Verbindung und Vereinigung von Atomen verwendet, vgl. u.a. C. Bailey, The Greek Atomists and Epicurus. New York 1964 (ND der Ausgabe von 1928), S. 339-358. Vgl. auch, hauptsächlich zu Plutarch (45-um 125) Friedrich Focke, Synkrisis. In: Hermes 58 (1923), S. 327-368, Hartmut Erbse, Die Bedeutung der Synkrisis in den Parallelbiographien Plutarchs. In: ebd. 84 (1956), S. 398-424, auch Isaak Heinemann, Synkrisis oder äußere Analogie in der ‚Weisheit Salomos'. In: Theologische Zeitschrift 4 (1948), S. 241-251., David H. J. Larmour, Making Parallels: *Synkrisis* and Plutarch's Themistocles and Camillus. In: ANRW II, 33, 6, S. 4154-4200.

[363] Den Ausdruck „Duplicität" verwendet Schelling, Ideen zu einer Philosophie der Natur [1797, 1803], Ueber die erste Kraft der Natur (*Sämmtliche Werke*. I. Abth. 2. Bd., S. 1-343, hier S. 396: „Die positive Kraft erweckt die negative. Daher in der ganzen Natur keine dieser Kräfte ohne die andere da ist."

Zur Einführung des Themas ist noch eine weitere Spezifizierung erforderlich. Der *ordo inversus* kann sich darbieten als eine Bewegung in einem Gegenstand, etwa als *ordo naturae*, als *ordo essendi*; es kann sich dann um die Vorstellung einer realen Bewegung handeln. Der *ordo inversus* kann aber auch im Erkennenden selbst gesehen werden, etwa als *ordo quoad nos*; es kann sich dann um eine Bewegung handeln, die kein Pendant im zu erkennenden Gegenstand besitzt. Der aus *analytischer* (*resolutio*) und synthetischer Methode (*compositio*) bestehende *regressus* ist der gleichsam klassische Fall des *ordo inversus* im Blick auf die Methodenvorstellung. Unter ähnlichen Bezeichnungen, immer allerdings einen *ordo inversus* bildend, haben sich dabei freilich ganz unterschiedliche Traditionen ausgebildet, mitunter sogar mit entgegengesetzten Verwendungen: So konnten beide ‚Methoden' als Entdeckungsverfahren (*ars inveniendi*) oder als Urteils- und Beweisverfahren (*ars iudicandi*) aufgefasst werden, beides aber auch als Verfahren der Darstellung (*ordo doctrinae, modus considerandi*), der Lehre (*ordo docendi*) und des Lernens (*ordo discendi*)

Die Ausgangs- und Endpunkte konnten *causae* und *effectus* sein, aber auch ‚Ganzheiten', die in Teile zu zerlegen – *divisiones* oder *partitiones* – und wieder zusammenzusetzen waren. Es konnte sich aber auch um ein Ziel (*finis*) handeln, um eine *causa finalis* (*ordo intentionis*), zu dem die Mittel analytisch entfaltet werden (finale Analyse) und das Ziel mit ihnen selber synthetisch erreicht und ein entsprechender Zustand erzeugt wird (*ordo executionis, ordo generationis*). Es konnten Begriffe sein, die man in elementarere Bestandteile zerlegt (*analysis notionum*) und die dann zur Klärung eines Begriffs dienen (*ordo explicationis*), es konnte aber auch zu den ‚Elementen' – etwa in einem ‚Alphabet' menschlicher Erkenntnis, zu einer *lingua philosophica* (*ordo investigationis*) – führen, die sich dann wieder kombinieren (*ars combinatoria*) lassen und neue Begriffe zu erzeugen erlauben (*ordo inventionis*). Oft wurden *resolutio* und *compositio* zudem gesehen als Wege vom Komplexeren, Zusammengesetzteren (*a compositis ad simplicia*) zum Einfacheren und wieder zurück (*a simplicibus ad composita*).

Schließlich ist die *mathematische* von der *naturwissenschaftlichen* Analyse zu unterscheiden. Der Unterschied besteht formal im wesentlichen darin, dass bei letzterer gerade die Wahrheit des Ausgangspunktes nicht zweifelhaft, wohingegen bei ersterer am Beginn (der Problembearbeitung) etwas als wahr *gesetzt* oder als bekannt *angenommen* wird und es um die Erkenntnis seiner Wahrheit mittels ‚Folgerungen' zu etwas als wahr Bekanntem geht: Diese mathematische Analysis entspricht der Lösung des Problems und die Synthesis gibt

dann die Probe, inwiefern das erzielte Ergebnis auch richtig ist – in den meisten Fällen erschien das dann als so offensichtlich und so trivial, dass es oft ausgelassen wurde. Bei Leibniz finden sich gelegentlich Beispiele, bei denen er die *analysis infinitesimalis* mit der Probe einer *Synthesis* abschließt.[364] Überaus einflussreich hierfür war die Beschreibung der (geometrischen) *analysis* und *synthesis* des Pappos von Alexandria (um 300 n. Chr.), die erst 1588 in einer von Frederigo Commandino (1509-1575) besorgten lateinischen Ausgabe (*Pappi Alexandrini mathematicae collectiones*) weithin zugänglich wurde.[365]

Dabei wirft allerdings die Deutung der Ausdrücke, mit denen das Vorgehen Euklids zu beschreiben versucht wird und die die Beziehung zwischen den Sätzen bestimmen (*$κολοψυε_ν* bzw. *τ" $κολοψυο_ντΌ*),* nicht wenige Interpretationsprobleme auf.[366] Ent-

---

364 Vgl. Leibniz, Mathematische Schriften. Ed. C.I. Gerhardt. Bd. 5. Halle 1858, S. 241-243.

365 Zu Commandino vgl. Paul Lawrence Rose, The Italian Renaissance of Mathematics. Studies on Humanists and Mathematicians From Petrach to Galileo. Genève 1975, S. 185-221, zu dieser Edition S. 209ff; zum Hintergrund Enrico Gamba und Vico Montebelli, Le Scienza a Urbino nel Tardo Rinascimento. Quattro-Venti 1988, Domenico Bertolini Meli, Federico Commandino and His School. In: Studies in History and Philosophy of Science 20 (1989), S. 397-403, ferner Marjorie Nice Boyer, Pappus Alexandrinus. In: Paul Oskar Kristeller und F. Edward Cranz (Hg.), Catalogus translationum: Medieval and Renaissance Latin Tranlations and Commentaries. Vol. II. Washington 1971, S. 205-213 und Vol. III. Washington 1976, S. 426-431. Zu Pappus und die zeitgenössische Mathematik Serafina Cuomo, Pappus of Alexandria and the Mathematics of Late Antiquity. Cambridge 2000.

366 Vgl. u.a. F.M. Cornford, Mathematics and Dialectic in *The Republic* VI. –VII. (Part I and II). In: Mind 41 (1932), S. 37-52 sowie S. 173-190, Richard Robinson, Analysis in Greek Geometry. In: Mind 45 (1936), S. 464-473, Harold Cherniss, Plato as Mathematician. In: Revue of Metaphysics 4 (1950/51), S. 395-425, insb. S. 414-425, Norman Gulley, Greek Geomterical Analysis. In: Phronesis 3 (1958), S. 1-14, Michael S. Mahoney, Another Look at Greek Geomterical Analysis. In: Archive for History of Exact Sciences 5 (1968/69), S. 318-347, Jaakko Hintikka und Unto Remes, The Method of of Analysis. Its Geometrical Origin and Its General Significance. Dordrecht/Boston 1974, Id./Id., Ancient Geometrical Analysis and Modern Logic. In: Robert S. Cohen et al. (Hg.), Essays in Memory of Imre Lakatos. Dordrecht 1976, S. 253-276, Arpad K. Szabó, Analysis and Synthesis (Pappus II, p. 634ff, Hultsch). In: Acta classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis X-XII (1974/75), S. 155-164, Id., Zum Problem der antiken Analysis. In: Jorma K. Mattila und Arto Siitonen (Hg.), Analysis, Harmony and Synthesis in Ancient Thought. Oulu 1977, S. 89-99, ferner Szabós *Appendix* in Hintikka/Reems 1974, Ian Mueller, Rez. von Hintikka/Remes 1974. In: British Journal for Philosophy of Science 20 (1976), S. 387-412, Barnes 1977*, Hans Jürgen Engfer: Rez. von Hintikka/Remes 1974. In: Erkentnnis 13 (1978), S. 327-337, Erkka Maula, An End of Invention. In: Annals of Science 38 (1981), S. 109-122, Wulf Rheder, Analysis und Synthesis bei Pappus. In: Philosophia Naturalis 19 (1982), S. 350-379, Peggy Marchi, Joseph Agassi und John R. Wettersten, The Death of Heuristic? In: Philosophia 11 (1982), S. 249-276.

weder finden sich in der *Aufwärts*-Deutung des Verfahrens als wahr geltende Prämissen, aus denen der betreffenden Satz (logisch) gefolgert werden kann oder eine *Abwärts*-Deutung, wenn Folgerungen (logisch) abgeleitet werden, die als wahr oder falsch gelten. Im ersten Fall kann der Satz (lediglich) als wahr ausgewiesen werden (ein definitiver Nachweis, dass er falsch ist, ist auf *diesem* Weg allein nicht möglich), im zweiten kann er (gegebenenfalls) als falsch oder aber (unter bestimmten methodologischen Voraussetzungen) als wahr (verifiziert) ausgezeichnet werden. Der zweite Fall deckt sich im großen und ganzen mit dem hypothetisch-deduktiven Modell. Beide Deutungen finden sich schließlich auch miteinander verknüpft. Der Ausgangssatz kann in diesem Fall als wahr *oder* als falsch bestimmt werden. Ein Beispiel aus dem späten 18. Jahrhundert ist die Auffassung der „*regressive[n] Analysis*, welche die *analytische Methode* genannt wird" bei Salomon Maimon (1753-1800): „[...] nach welcher man die (vor dem Beweise) bloß *problematische* Conclusion E als zugegeben annimmt, und daraus, als aus einer *Prämisse*, andere Sätze herleitet, bis man zuletzt auf den an sich evidenten oder anderwärts bewiesenen Satz A oder auf sein Gegentheil gelangt, woraus die Wahrheit oder Falschheit der Annahme von E bewiesen wird."[367] Dieses Modell erfordert, dass die mit dem als wahr supponierten Satz verbundenen Sätze seine logischen Äquivalenzen sind.[368]

Die *analysis mathematicorum* erfährt zahlreiche Unterscheidungen, etwa in die des Endlichen (*finit*) und Unendlichen (*infinit*), in die von *analysis* (*logistica*) *numerosa*, bei der es sich um den Vergleich von Zahlen handelt, und in *speciosa*, bei der es um den Vergleich von Größen geht. Von ihr sagt ihr Schöpfer François Viète (1540-1603) in seiner *Ad artem analytica Isagoge*, die den ersten Teil der *Opere restitutae mathematicae Analyseos seu Algebra nova* bildetet, er habe das berühmte ‚Problem der Probleme' gelöst, nämlich kein Problem ungelöst zu lassen – dabei beruft er sich (wie Descartes) auf die Antike: die neue analytische Kunst sei nicht mehr als eine Wiederbelebung verschollenen Wissens. *Analysis* bestimmt Viète als „die Annahme des gesuchten als bekannt (und den Weg von dort) durch Folgerungen zu etwas als wahr Bekanntem". Ihr gegenüber gestellt findet sich, gleichsam, aber nicht

---

367 Maimon, Ueber den Gebrauch der Philosophie zur Erweiterung der Erkenntniß [1795]. In: Id., Gesammelte Werke. Bd. 6. Hg. von Valerio Verra. Hildesheim 1971, S. 362-396, hier S. 384. Vgl. auch Id., Das Genie und der methodische Erfinder [1795]. In: ebd., S. 398-420, hier S. 414.

368 Vgl. die klare Formulierung bei Johann Christoph Hoffbauer, Versuch über die sicherste und leichteste Anwendung der Analysis in den philosophischen Wissenschaften [...]. Leipzig 1810, S. 49/50 (im Anschluß an eine Erörterung der Auffassung des Pappos).

nur als Probe die *synthesis*, wenn sie aufgefasst wird als „die Annahme des Bekannten (und der Weg von dort) durch Folgerungen zur Vollendung und Erfassung des Gesuchten".[369] Die *Algebra* konnte man dann als den Teil der *Analysis mathematicorum*, der *ars analytica*, sehen, also als den Teil, der die ‚Gleichungen' behandelt, oder sie konnte als *algebra nova* das Ganze bezeichnen. Während heute im mathematischen Kontext unter *Analysis* die Differential- und Integralrechnung verstanden wird, findet sich neben der *analysis infinitesimalis* bei Leibniz auch die *analysis situs*.

Nur erwähnt sei schließlich, dass man mitunter auch Verfahren des Schließens vom Individuellen, mehr Partikulären zum mehr Allgemeinen oder Universellen *sowie* Retour, also ‚Induktion' und ‚Deduktion', als *ordo inversus* gedeutet hat. Allerdings darf man in keinem Fall *Induktion* mit *Analysis*, *Deduktion* mit *Synthesis* identifizieren – wie es oft seit dem 19. Jahrhundert und noch immer mitunter etwa in Erkundungen zu Newtons (1642-1727) Methodenauffassung geschieht.

Aufschlussreich nun ist, wenn beides sich miteinander verbindet, also der *ordo naturae* mit dem *ordo cognoscendi*, und beide so gemeinsam am *ordo inversus* teilhaben, also das Früher nach der Natur und das Früher für uns – aristotelisch: *prÒteron prÕj ¹m©j* sowie *prÒteron t¾ fÚsei*. Das, was *prius in ordine essendi* ist, erweist sich als *posterius* im Blick auf den *ordo cognoscendi* und umgekehrt. Die Pointe besteht darin, dass die Bewegung, aber nur sie, die aus dem *ordo cognoscendi* einen *ordo inversus* macht, richtungsgleich zum *ordo naturae* verläuft. Das hat zu einem für die weiteren Darlegungen entscheidenden (epistemologischen) Gedanken geführt. Es ist der der Prüfung des im *ordo cognoscendi* erzeugten Wissens über den *ordo naturae*: Wird der *ordo inversus* im Rahmen des *ordo cognoscendi* realisiert, so ist der *ordo naturae* auch wirklich erkannt.

So faszinierend und prägend diese Idee über lange Zeit auch gewesen sein mag: In den meisten Fällen ist allerdings schon an der logischen Struktur eines solchen *ordo inversus* des *ordo cognoscendi* einsichtig, dass in dieser Weise ein *definitiver* Schluss auf die epistemische Güte des im *ordo inversus* erzeugten Wissens unzulässig ist. Dieser logische Defekt hat auch einen Namen – *fallacia consequentis*.[370] Nicht selten wird das auch ausgedrückt in der

---

369 Vgl. Viète, Einführung in die neue Algebra [1591]. Übersetzt und erläutert von Karin Reich und Helmuth Gericke [...]. München 1973, S. 37.

370 Vgl. Aristoteles, *Soph El*, V, 167^{b}1 (Übersetzung Eugen Rolfes): „Der Fehlschluß hinwioeder, der sich auf die Folge oder das Konsequenz stützt (fallacia consequentis), entspringt, daraus, daß man

Aristoteles entlehnten Unterscheidung zwischen *demonstratio quia* und *demonstratio propter quid*:[371] Die erste Bewegung des *ordo inversus* gelange nur zu der Erkenntnis, dass (*quia*) etwas ist, aber nicht was oder wie es ist (*propter quid*) - aber mehr noch: Nach Aristoteles (und Plato) besteht Wissenschaft in der Vorstellung des Mittelalters (wie später) darin, die Ursachen zu finden und anzugeben (*rerum cognoscere causas*; *scientia ex causis*).[372] Und das Philosophische einer Untersuchung besteht darin, dass sie nicht nur das *Was* (*quia*), sondern auch das *Warum* (*propter quid*) darlegt.[373] Aristoteles formuliert auch die Bedingungen, wie man diese fallacia umgeht – und das wird dann zur Lösung immer wieder angesprochen: Es ist die Auszeichnung einer Ursache als die einzige. Er sagt: „Zu wissen nun glauben wir eine jede Sache schlechthin, und nicht auf die sophistische, die zufälligfe Weise, wann immer wir von der Ursache glauben Kenntis zu besitzen, aufgrund der die Sache besteht“ – und jetzt folgt die Pointe – „daß sie ihre Ursache ist, und daß sie sich anders verhalten kann […] so daß das, wovon es schlehinin Wissen gibt, sich unmöglich anders verhalten kann.“ Es ist mithin die Auszeichnung einer Ursache als die einzig mögliche.

Im wesentlichen hat es für diese Schwierigkeit zwei Lösungsideen gegeben. Die erste bietet sich in zweifacher Ausprägungen und ist eher bewahrend: *Entweder* verzichtete man auf die definitive Auszeichnung des im *ordo inversus* erzeugten Wissens aufgrund mangelnder Eindeutigkeit und schrieb ihm nur Probabilitäten zu. Man kann dann zwar durchaus

---

die Aueinanderfolge umkehren zu dürfen glaubt.“ Davon zu unterscheidenn ist *das argumentum ad consequentiam*, das sich in *Topica* 117^{a}7-117^{a}15 angesprochen findet, zur neueren Diskussion Douglas Walton, Historical Origins of Argumentum ad Consequentiam. In: Argumentation 13 (1999), S. 251-264. Zum Hintergrund des *modus ponens* und *modus tollens* Susanne Bobzien, The Development of *Modus Ponens* in Antiquity: From Aristotle tot he 2nd Century AD. In: Phornesis 47 (2002), S. 359-394.

371 So z.B. in Aristoteles, *Anal post*, I, 13 (78^{a}22-79^{a}16), oder *Gen corr*, I, 10 (328^{a}5-17), *Part an*, II, 10 (656^{a}12-24), *Top*, VI, 14 (151^{a}20-31).

372 Vgl. u.a. Aristoteles, *Metaph*, II, 1 (993^{b}23); Übersetzung Hermann Bonitz: „Die Wahrheit aber wissen wir nicht ohne Erkenntnis der Ursache.“ Auch *Phys*, I, 1 (184^{a}10-16) oder *Anal Post*, I, 2 (71^{b}9-11). – In der christlichen Vorstellung verlängert sich das zu der Annahme, dass eine Sache nur dann vollständig erkannt sei, wenn das Prinzip erkannt ist, durch dem ihm das Sein zukomme, so z.B. Bonaventura, In Primum Librum Sententiarum Petri Lombardi [um 1250]., d. 36, a. 2, q. 2, ad 2 (*Opera Omnia*, I, S. 303a): „Quando ergo dicitur, quod unumquodque sicut se habet ad esse, ita ad cognitionem, hoc intelligitur, quia eadem principia, quae sunt principia essendi, sunt principia cognosecendi“, das jede solcher Erkentnis immer auf eigen schlechhin letztes Pirnzip zurückzugehen habe, also auf Gott.

373 Vgl. Aristoteles, *Eud Eth*, I, 6 (1216^{b}39): *filÒsofon g¦r tÕ toioàton perˆ ˜k£sthn mšqodon.*

daran festhalten, dass es nur *eine* Wahrheit gibt, aber diese lässt sich *nicht* im Rahmen des *ordo inversus* des Erkennens *eindeutig* unter Ausschluss aller möglichen Alternativen bestimmen. *Oder* aber man versuchte, die *fallacia consequentis* im *ordo cognoscendi* zu vermeiden. Hierzu gibt es verschiedene Möglichkeiten, bei denen im Rahmen dieser Untersuchung im wesentlichen nur eine von Interesse sind: Sie setzt bei den Anforderungen an, die an den Teil des *ordo cognoscendi* zu richten sind, der mit dem *ordo naturae* einen *ordo inversus* bildet. Allgemein gesagt betrifft das die *Beziehung* zwischen $a^a(B_i)$ und $a^e(B_i)$: Sie wird unter so strenge Anforderungen gestellt, dass die *fallacia consequentis* nicht mehr droht – also beispielsweise eine äquivalenzartige Beziehung wie sie sich etwa von Galilei in einer frühen Schrift bei seinen darlegungen zum regressus (stillschweigend) angenommen findet; eine andere Variante bietet zum Beispiel Hobbes.. Die Lösung lässt den *ordo inversus* intakt; es ändert sich dann im Wesentlichen etwas hinsichtlich des Bereichs seiner Anwendung im *ordo cognoscendi*, der in dieser Weise eingeschränkt wird.

Die zweite Lösungsidee erscheint als viel weniger bewahrend, indem sie einen ganz anderen Weg einschlägt. Um das Problem epistemischer Gewissheit des Erkennens zu lösen, richtet sie sich gegen Aspekte des *ordo inversus* als Ganzem. Mit seiner Hilfe lasse sich eine solche epistemische Gewissheit grundsätzlich nicht erzeugen, so tauglich er in anderen Fällen der Wissenserzeugung im *ordo cognoscendi* durchaus sein mag. Der Grundgedanke dabei ist vereinfacht der, dass man sogleich mit dem Teil des *ordo cognoscendi* beginnt, der dem *ordo naturae* gleichgerichtet ist. Das heißt also, dass das, was im *ordo naturae* das Erste ist, es auch im *ordo cognoscendi* ist, beide bilden so *einen* einzigen gleichgerichteten *ordo originis*. Die andere Bewegung im *ordo inversus* des *ordo cognoscendi* muss damit zwar nicht vollkommen entwertet oder zwecklos sein; sie bekommt andere Aufgaben zugewiesen, vor allem ist sie nun im *ordo inversus* des *ordo cognoscendi* dem *descensus* nachgeordnet. Der *ordo cognoscendi* kann nicht nur gemeinsam mit dem *ordo naturae* einen *ordo inversus* bilden, sondern auch für sich allein genommen – das gleiche kann aber auch allein beim *ordo naturae* gegeben sein. Es gibt dann eine Reihe von Beziehungen zwischen dem umfassenden *ordo inversus* und einem seiner in gleicher Weise strukturierten Teile oder zwischen beiden *ordines*, wenn beide *für sich* einen *ordo inversus* bilden. Das zentrale Problem ist dann, wie man in den so aufgefassten *ordo cognoscendi* ‚hineinkommt', also in das (absolut) Erste – und das wird einem neuen Problem des *Anfangs*.

III. Exempel

Das, was den Ausgangspunkt für die nachfolgende Untersuchung bildet, ist der Umstand, dass der in der (Natur)Philosophie wie in der Hermeneutik gedeutete *ordo inversus* im Laufe des 18. Jahrhunderts zerbricht. Auf der anderen Seite wird für das Erkennen noch immer eine Art geschlossener *ordo inversus* imaginiert – so wenn es in den sehr erfolgreichen, wenn auch heftig umstrittenen *Physiognomischen Fragmenten zur Beförderung der Menschenliebe und der Menschenkenntniß* Johann Kaspar Lavaters (1741-1801) zum einen heißt: „Das große Geheimniß, sich alles leicht zu machen, besteht in der Analysirung (Zergliederung) der *Dinge* [...]“,[374] zum anderen, dass die so „zertheilten Dinge“ wieder zu einem Ganzen gefügt werden müssten: „Faß alles zusammen! Vergleiche jedes mit jedem, überschau das ganze der Natur, der Form, der Farbe, des Fleisches, der Knochen, der Muskeln – [...]. Vernachlässige nichts Einzelnes – aber hänge das Einzelnste wieder ans Ganze – Nein! – Nicht hänge – webe es wieder hinein.“[375]

Auf der anderen Seite sieht man ihn bedroht, zerbrechen.[376] Freilich ist die Formulierung des Zerbrechens selbst noch zu unbestimmt: Das, was geschieht, ist, dass Bestandteile des *ordo inversus* nicht mehr so gesehen werden (können), dass sie gemeinsam sich in einen (geschlossenen) *ordo inversus* fügen. In unterschiedlicher Art und Weise wird das mehr oder weniger metaphorisch ausgedrückt – etwa in der Sprache der Zerstörung, der Zerstückelung, ohne dass sich das so *per analysin* gebildete wieder zusammensetzen ließe. Das Gemeinsame ist, dass der *ordo inversus* zerbricht, insofern nicht mehr sein Probecharakter gegeben zu sein scheint: Sei es angesichts der Analyse der Natur, sei es angesichts der Analyse sprachlicher (ästhetischer) Werke. Will man gleichwohl an seinem Probecharakter festhalten, so bedarf es einer Reinterpretation seiner Bestandteile. Wird sein Probecharakter ganz aufgegeben, so kommt es am Beginn des 19. Jahrhunderts zu den Lösungsvorschlägen, deren Gemeinsames sich in der Gleichrichtung von *ordo naturae* und *ordo cognoscendi* zeigt. Angesichts des beschränkten Raums werde ich mich auf vier, zudem nur sehr skizzenhaft dargestellte Beispiele und ein Zwischenspiel beschränken, so dass jeweils nur das Gerippe einer Argumentation entsteht.

---

[374] Lavater, Physiognomische Fragmente [...]. Bd. I. Leipzig/Winterthur 1775 (ND 1968), S. 154.
[375] Lavater, Physiognomische Fragmente [...]. Bd. IV. Leipzig/Winterhur 1778 (ND 1968), S. 462.
[376] Hierzu auch mit Beispielen L. Danneberg, Ganzheitsvorstellungen.

III.1 Kant: der *ordo inversus* als Probe in der Philosophie – mit Blicken auf das Problem von Finden (*ordo inventionis*), Begründen (*ordo probationis*) und Darstellen (*ordo expositionis, ordo doctrinae*)

Kant sieht sich hinsichtlich des Vertrauens in die Festigkeit seiner neuen philosophischen Überlegungen in der *Kritik der reinen Vernunft* bestätigt durch die „Evidenz, welche das Experiment der Gleichheit des Resultats im Ausgang von den mindesten Elementen bis zum Ganzen der reinen Vernunft, und im Rückgange vom Ganzen [...] zu jedem Teile bewirkt, indem der Versuch, auch nur den kleinsten Teil abzuändern, sofort Widersprüche, nicht bloß des Systems, sondern der allgemeinen Menschenvernunft herbeiführt.[377] Hier kommt deutlich der Probecharakter des *ordo inversus* heraus, mit dem Kant seine Philosophie zu bestätigen gedenkt. Dieses aufgegriffene, hier nicht weiter analysierbare Beispiel wäre nicht zuletzt zu ergänzen durch die Darlegungen der Pendants bei Kant zur analytischen und synthetischen Methode: der „progressiven“ und „regressiven Methode“. Vermutlich wählt Kant diese Bezeichnungen auch deshalb, um Missverständnisse gegenüber seinem Gebrauch von „analytischen“ und „synthetischen Urteilen“ zu vermeiden[378] – zudem kennt Kant noch die Entgegensetzung von *synthesis speciosa* und *intellectualis* – bei Friedrich Immanuel Niethammer (1766-1848) findet sich beispielsweise *analysis* und *synthesis intellectualis*.

Diese beiden Methoden ergeben zusammengenommen einen *ordo inversus*. Allerdings findet sich bei Kant die Besonderheit, dass die progressive Methode vom Allgemeinen zum Besonderen prozediert und es hierzu letztlich des *subsumierenden* Gebrauchs der Urteilskraft bedarf. Das dem entgegengesetzte Vorgehen, also die regressive Methode und der Weg vom Besonderen zum Allgemeinen, macht erfordert letztlich den *reflektierenden* Gebrauch der Urteilskraft.[379] Bekanntlich unterscheidet Kant zwischen der ‚bestimmenden Urteilskraft’,

---

377 Kant, *KrV*, B XXXVIII.

378 Wenn auch vor allem im Blick seines Gebrauchs von *analytisch* und *synthetisch* hinsichtlich der Klassifikation von Urteilen ist bemerkt worden, vgl. Jeanne Peijnenburg, Formal Proof or Linguistic Process? Beth and Hintikka on Kant’s Use of ‚Analytic’. In: Kant-Studien 85 (1994), S. 160-178, hier S. 160: „Kant’s usage of the terms ‚analytic’ and ‚synthetic’ is complex and somewhat enigmatic. No wonder, then, that the interpretations of it greatly diverge.”

379 Vgl. auch weihin im Anschluss an Kant Jakob Friedrich Fries (1773-1843), Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft, Zweyte Auflage, 2. Buch, V. Abschn., § 78 ([1828] *Sämtliche*

die erkennt, wenn das Allgemeine das Besondere ‚bestimmt', in dem es sich darunter ‚subsumieren' läßt,[380] und der ‚reflektierenden Urteilskraft', die nur das Besondere hat und zu ihm ein Allgemeines findet.[381] Zu unterscheiden ist mithin das *Anwendungs-* vom *Auffindungs*problem: Beim Anwenden sind die anwendbaren ‚Regeln' gegeben, aber es ist unklar, welche von ihnen diejenige ist, die ‚passt'; beim Auffinden muss die anwendbare Regel nicht nur erst gebildet werden, sondern es muss sich zugleich um eine solche handeln, die ‚passt'. Nach Kant läßt sich der Verstand „als das Vermögen der Regeln charakterisieren. [...] Dieser ist jederzeit geschäftig, die Erscheinungen in der Absicht zu durchspähen, um an ihnen irgendeine Regel aufzufinden."[382] Der Verstand verfügt über spontan erzeugte Regeln, welche die Verknüpfung von Erscheinungen steuern. Dem Regress der Regelhaftigkeit der Subsumierung entgeht man nach Kant, wenn die Regel zugleich auch „den Fall anzeigen kann, worauf sie angewandt werden" soll.[383]

Nicht erörtert zu werden braucht, wie die Urteilskraft nach Kant den Hiat zwischen Regel und Fall überwindet. Das geschieht mit Hilfe eines Dritten, das Kant „Schema" nennt. Zugleich bestimmt er es als „Bild", das als „Produkt des empirischen Vermögens der produktiven Einbildungskraft"[384] zu verstehen sei. *Schematismus* benennt die „Methode" oder das „allgemeine Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen"[385]: „Dieser Schematismus unsers Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten und sie unverdeckt vor Augen legen werden."[386] In der Forschung bildet der ‚Schematismus' ein überaus umstrittenes Lehrstück der *Kritik der reinen Vernunft*,[387] zumal Kant selbst einräumt, seine Überlegungen nicht sachge-

---

Schriften, IV, S. 31-479, hier S. 446/47). Fries unterscheidet dabei „Spekulation" und „Induktion". „Spekulation" gehöre dabei zum „Genie" und sei keine lernbare Kunst (S. 452/53).

380 Vgl. Kant, *KdV*, „Von der transzendentalen Urteilskraft überhaupt", B 171ff: „das Vermögen, unter Regeln zu subsumieren, d.i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel ist (casus datae legis) stehe oder nicht".

381 Vgl. Kant, *KdU*, Einleitung; sowie Id., Anthropologie [1798/1800]*, §§ 40-44, S. 196-201.

382 Kant, *KrV*, A 126.

383 Kant, *KrV*, B 174/75.

384 Kant, *KrV*, B 181.

385 Kant, *KrV*, B 179/80.

386 Kant, *KrV*, B 180/81.

387 Die Forschungsliteratur hierzu ist kaum zu überschauen; zum Thema mit einem Überblick zur Forschung u.a. Stamatios Gerogiorgakis, Die Rolle des Schematismuskapitels in Kants *Kritik der reinen Vernunft*. Phil. Diss. München 1998.

recht dargestellt zu haben.[388] Wie dem auch sei: Die Beschreibung unter Rückgriff auf die reflektierende Urteilskraft stellt in gewisser Hinsicht eine Umschreibung der bei der Schluss im Rahmen der Analyse immer drohenden *fallacia consequentis* dar und insofern die subsumierende Urteilskraft bei der Anwendung sich ebenfalls nicht vollständig durch Regeln bestimmen lässt, öffnet das bei der progressiven Methode einen weiteren *hiatus irrationalis*.

In den *Prolegomena* heißt es zur Erläuterung: „Analytische Methode, sofern sie der synthetischen entgegengesetzt ist, ist ganz etwas anderes, als ein Inbegriff analytischer Sätze [...] und sie könnte besser die *regressive* Lehrart, zum Unterschied von der synthetischen oder *progressiven*, heißen.“[389] Kant nimmt hier explizit Ausdrücke der Tradition (*regressus* und *progressus*) auf – zum Beispiel: Synthese als *progressus a simplicibus ad composita*, und Analyse als *regressus a compositis ad simplicia*, die vermutlich durch Aristoteles motiviert sind, der unterscheidet: von den Prinzipien ausgehend (*progressus* oder *progrediendi a principiis ad principiata*), und: zu den Prinzipien hinführend (*regressus* oder *progrediendi a principiatis ad principia*).[390] Aber auch hier schwankt der Sprachgebrauch; so konnte *progressus* auch beispielsweise allgemein *Methode* meinen. So heißt es im *Lexicon philosophicum* des Rudolf Goclenius (Göckel 1547-1628) beispielsweise: „Methodus accipitur communiter et proprie: modificate etiam. Per Methodum communiter intelligitur omnis docendi ratio atque via, qualiscunque illa sit, sive ordo totius artis, sive instrumentum, quo partes artis explicantur (quae methodus proprie dicitur sive *οδος* atque progressus).“[391]

---

388 Kant, *KrV*, A 141/B 180/81.

389 Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können [1783] In: Id., Werke [...]. Hg. von Wilhelm Weischedel. Bd. V. Frankfurt/M. 1968, S. 111-264, hier A 42, Anm. (S. 137). In seiner *Logik* von 1800 z.B. erwähnt Kant beide Methoden und verwendet die Ausdruckspaare synonym, vgl. Id., Logik [1800]. In: Id., Werke [...]. Hg. von Wilhelm Weischedel. Bd. VI. Frankfurt/M. 1968, hier § 117, S. 581 (A 231).

390 Aristoteles, *Eth Nic*, I, 4 ($1095^{a}31$-$^{b}2$).

391 Goclenius, Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur. Francofurti 1613 (ND 1964), Sp. 775. - Neben *regressus* findet sich *progressus* in dem Werk Iacopo Zabarellas, vgl. Id., De regressu liber I [1582]. In: Id., Opera logica: Quorum argumentum, seriem & vtilitatem ostendet tum versa pagina, tum affixa Praefatio Ioannis Lvdocivi Havvenrevteri [...1582]. Editio Tertia. Coloniae 1597 (ND 1966), Sp. 479-497, insb. cap. VIII, Sp. 495B-496A, oder Id., In Dvos Aristotelis Libros [1582, 1597]. In: ebd., Sp. 497-530, hier lib. I, Sp. 618C/D: „De inscriptione có[m]munem interpretú[m] sententiam sequendá puto, quòd Arist. hos libros inscripserit resolutorios; quia in his docet resoluere conclusionem in sua principia; est autem resolutio via có[m]positioni contraria: vt enim à causis, & principiis ad effecta procedere có[m]ponere est, ita e có[n]trario ab effectis ad principia progredi, est resoluere; à conclusione igitur ad principia progressus est resolutio: quia principia sunt causae conclusionis; [...].“

Trotz dieser Vorsicht hat man das, was Kant bei diesen beiden ‚Methoden' meint, oftmals wohl nicht hinreichend kommentiert,[392] wenn man sie nicht vor dem Hintergrund der sehr verzweigten, deutlich (in einer mathematischen und) in einer naturphilosophisch ausgeprägten Tradition sieht, die er nicht nur kennt, sondern in der noch *steht* und die wichtig ist für ein Verstehen seiner Überlegungen zur philosophischen und naturwissenschaftlichen Methode.[393] Zugleich aber haben sich bei seinem Philosophieren im Zeitraum, in dem sich Kant über diese beiden Methoden mehr oder weniger ausführlich äußert, Entwicklungen eingestellt, die auch seine Sicht der progressiven und regressiven Methode nicht unbeeinflusst gelassen haben.[394] Bereits die Zeitgenossen haben das bemerkt,[395] aber bislang scheint das nicht hinreichend untersucht worden zu sein. 1805 hat die Königliche Akademie der Wissenschaften zu Berlin eine Preisaufgabe nach der „Natur der Analysis und der analytischen Methode in der Philosophie" gestellt, bei denen „genau anzugeben, und zu untersuchen [sei], ob und was für Mittel es giebt, ihren Gebrauch schwerer, leichter und nützlicher zu machen".[396]

Zu sehen ist das auch vor dem Hintergrund der Preisfrage von 1763, bei der die Antworten Kants, Johann Heinrich Lamberts (1728-1772) und Moses Mendelssohns (1729-1786) die analytische Methode als *das* Verfahren der Philosophie exponieren.[397] Zu den preisgekrönten Untersuchungen gehört die Abhandlung des späteren Kieler Professors der systematischen Theologie Georg Samuel Francke (1763-1840) *Über die Eigenschaft der Analysis*

---

392 Vgl. z.B. Thomas Nenon, Progressive and Regressive Arguments in Kant's Third Critique. In: Gerhard Funke (Hg.), Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses [...]. Bd. II.2 […]. Bonn/Berlin 1991, S. 143-154.

393 Vgl., wenn auch nicht erschöpfend, Giorgio Tonelli, Der historische Ursprung der kantischen Termini „Analytisch" und „Dialektik". In: Archiv für Begriffsgeschichte 7 (1962), S. 120-139.

394 Nach einer Logik-Nachschrift, vgl. Kant, Akademie-Ausgabe XXIV, *anoymus-Blomberg*, S. 110, sagt er beispielsweise, dass die Analysis *ascendendo* verfahre, die Synthesis *descendendo* (S. 110); zudem etwa die Charakterisierungen in Kant, Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften I und II. Bearbeitet von Tillman Pinder. Hamburg 1998, u.a. S. 491/492 (*Logik Hechsel*) oder S. 62ff (*Warschauer Logik*).

395 Vgl. z.B. Friedrich Nicolai, Bemerkungen über den logischen Regressus nach dem Begriffe der alten Kommentatoren des Aristoteles [1803]. In: Id., Philosophische Abhandlungen. Erster Band. Berlin/Stettin 1808, S. 197-228, hier insb. S. 204.

396 Vgl. Johann Christoph Hoffbauer, Ueber die Analysis in der Philosophie - ein grössten Theils analytischer Versuch veranlasst durch die erste, diesen Gegenstand betreffende, Preisfrage [...]. Halle 1810.

397 Den Bezug zur Preisfrage von 1763 stellt auch Hans Jürgen Engfer, Philosophie als Analysis. Stuttgart/Bad Cannstatt 1982, S. 26-43, her.

und der analytischen Methode in der Philosophie, in der er sich unter anderem sehr kritisch mit dem Sprachgebrauch Kants auseinandersetzt und er auch ihre hermeneutische Verwendung anspricht: „Der Lehrer hat aber zuweilen bloss die Gedanken eines anderen, z.B. in einer philosophischen Schrift zu entwickeln. Auch bey diesem Geschäft leistet ihm die Analyse und analytische Methode die trefflichsten Dienste.“[398] Im Anhang seiner Schrift gibt der Verfasser dann eine „Logische Analyse“ von Moses Mendelssohns (1729-1786) *Phädon, Oder über die Unsterblichkeit der Seele* von 1767. Neben seiner Untersuchung *Ueber die Analysis in der Philosophie – ein grössten Theils analytischer Versuch*[399] stammt von Johann Christoph Hoffbauer (1766-1827), Professor der Philosophie in Halle und Kanntianer, eine zweite und preisgekrönte Schrift auf die Preisfrage von 1809 mit dem Titel *Versuch über die sicherste und leichteste Anwendung der Analysis in den philosophischen Wissenschaften*.[400]

Die Rekonstruktion von Kants Sprachgebrauch hätte dabei nicht nur im Kontext seiner mehr oder weniger expliziten Äußerungen zu verbleiben, sondern auch andere einschlägige Hinweise zu berücksichtigen. So heißt es in einer Passage der *Kritik der reinen Vernunft*, die der zitierten vorausgeht:

> Dieses Experiment der reinen Vernunft hat mit dem der Chymiker, welches sie mannigmal den Versuch der Reduktion, im allgemeinen aber das synthetische Verfahren nennen, viel Ähnlichkeit. Die Analysis des Metaphysikers schied die reine Erkenntnis *a priori* in zwei sehr ungleichartige Elemente, nämlich die der Dinge als Erscheinungen, und dann der Dinge an sich selbst. Die Dialektik verbindet beide wiederum zur Einhelligkeit mit der notwendigen Vernunftidee des Unbedingten, und findet, dass diese Einhelligkeit niemals anders, als durch jene Unterscheidung herauskomme, welche also die wahre ist.[401]

Einhelligkeit meint hier *Ausschließlichkeit* – und Kant greift damit auf ein Moment des *ordo inversus* zurück, das ihn als Probe prädestiniert, zugleich aber alles andere als unstrittig ist. Gleichwohl „findet“ die „Dialektik“, dass es „niemals anders“ sei. Kant scheint das an dieser Stelle durch das Heranziehen eines Vergleichs ausgleichen zu wollen. Mit dieser Stelle wird

---

398 Francke, Über die Eigenschaft der Analysis und der analytischen Methode in der Philosophie [...]. Berlin 1805, S. 40.

399 Vgl. Hoffbauer, Über die Analysis in der Philosophie: nebst Abhandlungen verwandten Inhalts. Halle 1810; in das Umfeld der Diskussion gehört zudem Salomon Maimon, Ueber den Gebrauch der Philosophie.

400 Vgl. Hoffbauer, Versuch über die sicherste und leichteste Anwendung.

401 Kant, *KrV*, B XX. – Unumgänglich scheint zu sein, derartige Passagen anachronistisch durch den Hinweis auf „the hermeneutic circle“ zu verdunkeln, so z. B. A.T. Nuyen, On Interpreting Kant’s Architectonic in Terms of the Hermeneutic Model. In: Kant-Studien 84 (1993), S. 154-166.

zwar deutlich, welches (in der Zeit) erfolgreiche Muster eines naturwissenschaftlichen *ordo inversus* Kant im Blick hat,[402] das Auflösungs- und Wiederverbindungsverfahren der Chemie, aber auch, dass, wenn man so will, die theoretische Schwäche des *ordo inversus* als Probe durch den Hinweis auf eine in der Zeit als überaus erfolgreich angesehene Wissenschaftspraxis kompensiert wird.

Hier braucht nicht die Ausbildung eines Konzepts der chemischen Verbindung im Verbund mit der Reversibilität chemischer Prozesse, also der Erzeugung von Verbindungen und der Wiedergewinnung ihrer ursprünglichen Bestandteile, nachgezeichnet werden.[403] Noch im 18. Jahrhundert ist das ein die experimentellen Techniken oftmals überforderndes Unterfangen, zumal der reversible ‚ordo inversus' mitnichten in so eleganter Gestalt wie $\boldsymbol{C} \rightarrow \boldsymbol{A} + \boldsymbol{B}$ und $\boldsymbol{A} + \boldsymbol{B} \rightarrow \boldsymbol{C}$ auftritt, sondern z.B. als $\boldsymbol{C} + \boldsymbol{D} \rightarrow \boldsymbol{DA} + \boldsymbol{B}$.[404] Doch gerade in der Übertragung selbst bestand alles andere als Einhelligkeit, aber mehr noch: Die divergierenden jeweiligen Ideale der (philosophischen) Begründung lassen sich mitunter auch daran erkennen, wie man das eigene Vorgehen in *Abgrenzung* zu anderen (Wissens-)Bereichen zu bestimmen versuchte – so in der Zeit gerade auch gegenüber dem ‚Chemiker'. Es ist in der zeitgenössischen Sprache sowohl die ‚Scheidekunst' als auch die ‚Mischungskunde'. Im *Fall* des Zusammenfügens gleichartiger Teile hat man von *aggregatio*, im Fall ungleichartiger Teile hat man von *synthesis*, *compositio* oder *mixtio* gesprochen.

Bei Fichte beispielsweise bildet just der Unterschied zum analytischen Vorgehen des ‚Chemikers' den Gegensatz, an dem sich sein Selbstverständnis des Philosophierens konturieren lässt. Denn der ‚Chemiker' habe es mit einem Gegenstand zu tun, den er zuerst zu analysieren habe, bevor er ihn ‚konstruieren' könne, und das liege daran, dass er es „mit einem

---

402 Zu der (sich wandelnden) Sicht Kants der Chemie auch Stefano Poggi, Il genio e l'unità della natura: La scienza della Germania romantica (1790-1830). Bologna 2000, S. 75-82, ferner Mai Lequan, Le chimie selon Kant. Paris 2000, auch Heinz Heimsoeth, Kants Erfahrung mit den Erfahrungswissenschaften. Hypothese, Analogie und Induktion und Einteilung als Forschungsaufgabe. In: Id., Studien zur Philosophie Immanuel Kants II [...]. Bonn 1970, S. 1-85, insb. S. 58-66, sowie Martin Carrier, Kants Theorie der Materie und ihre Wirkung auf die zeitgenössische Chemie. In: Kant-Studien 81 (1990), S. 170-210, isnb. S. 193ff.

403 Vgl. Ursula Klein, Verbindung und Affinität. Die Grundlegung der neuzeitlichen Chemie an der Wende des 17. zum 18. Jahrhunderts. Basel/Boston/Berlin 1994.

404 Zu einem Experiment, das mittels Synthese und Analyse die Theorie Lavoisiers bestätigt, vgl. Harry A. M. Snelders, The Amsterdam Experiment on the Analysis and Synthesis of Water (1789). In: Ambix 26 (1979), S. 116-133.

Gegenstand zu thun hat, dessen Regel der Zusammensetzung er vor der Analyse nicht kennen kann: der Philosoph aber kann ohne vorhergegangene Analyse componieren, weil er die Regel seines Gegenstandes, die Vernunft, schon kennt.“[405] Hier zeigt sich *in nuce*, wie Fichte (und viele mit ihm) das Problem des Zerbrechens des Vertrauens in den *ordo inversus* als Probe zu lösen gedenkt: durch *Gleichgerichtetheit* des *ordo cognoscendi* mit dem *ordo naturae*. Es gibt zahlreiche in dieser Hinsicht einschlägige Darlegungen, auf die hier nicht ausführlicher eingegangen werden kann. Ein Beispiel sei wenigstens angedeutet.[406]

So heißt es in Fichtes Schrift *Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit* beispielsweise: „Alle philosophische Erkenntnis ist ihrer Natur nach nicht faktisch, sondern genetisch, nicht erfassend irgendein stehendes Sein, sondern innerlich erzeugend und konstruierend dieses Sein aus der Wurzel seines Lebens.“[407] Der Hintergrund ist auch bei ihm, dass der *ordo inversus* nicht schließt. Fichte drückt das aus unter Rückgriff auf den Unterschied zwischen dem Erkennen des *Dass* (*demonstratio quia*), aber damit noch nicht des *Wie* (*demonstratio propter quid*):

> Der Mensch kann es einsehen [scil. das, was Fichte zuvor ausgeführt hat], d.h. die Darstellung kann zurückgehen in ihren Ursprung, denselben nachbildend, mit absoluter Gewißheit in Rücksicht des *Daß*: keineswegs aber ihn wiederholend und noch einmal machend in der Tat und Wahrheit; denn die Darstellung bleibt ewig nur Darstellung, und kann nie herausgehen aus ihr selber, und sich verwandeln in das Wesen. Der Mensch kann es einsehen in Rücksicht auf das *Daß*, [...] keineswegs in Rücksicht des *Wie*.

Der Grund dafür, dass man das „Wie und warum“ des Hervorgehens des „fortfließende[n] Zeitleben[s] aus dem „göttlichen Leben“ nicht „begreifen“ könne, liege darin, „daß man alle Teile des [ersteren] in vollendeter Auffassung begriffe, sie gegenseitig und allseitig durch-

---

405 Fichte, Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder transcendentale Logik [1812]. In: Id., Nachgelassene Werke. Hg. von I. H. Fichte. Bd. I. Bonn 1834 (ND Berlin 1962), S. 449.

406 Trotz vielverspechenden Titels bei Tom Rockmore, Remarks on Fichte’s Relevance. Hegel and Circular Epistemology. In: Albert Mues (Hg.), Tranzendentalsphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806. Hamburg1989, S. 105-126, letztlich sowohl für Fichte als Hegel und die *epistemological circularity* sehr wenig; kaum Analyse einschlägiger Passegen; vollkommen verfehlter Hintergrund mit der Annahme eines nach Ansicht Rockmores zuvor ausschließlich ‚linearen Begründens’; nicht viel ergiebiger ist die buchlange Studie Rockmore, Hegel’s Circular Epistemology. Bloomington 1986. Paul Redding,, Hegel’s Hermeneutics. Ithaca 1996, entdeckt bei Hegel die Charakteristik „of that ‚hermeneutic circle’ within which, according to Heidegger and Gadamer, thought always moves“, nämlich „a structure of reciprocal recognition“ als „*a circle of reciprocal positings of presuppositions*“ (S. 156).

407 Fichte, Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit [1805]. In: Id., Über den Gelehrten. Berlin 1956, S. 95-199, hier *1. Vorlesung*, S. 105.

einander deutete, so sie auf den Einheitsbegriff zurückbrächte, und diesen dem einen göttlichen Leben gleich fände.“ Das aber gelinge deshalb nicht, weil „dieses fortfließende Zeitleben [...] unendlich“ sei; daher könne die „Auffassung seiner Teile [...] nie vollendet werden“. Aber damit noch nicht genug; denn der „Begreifende [...] ist selber das Zeitleben, und steht in jedem Punkte, in dem man es denken möchte, selber in der Endlichkeit und in Schranken gefesselt dar, welche es nie abstreifen kann, […] ohne in das göttliche Wesen selbst sich zu verwandeln.“[408] Allerdings ist das nicht Fichtes letzte Auskunft. Im Rahmen der Erläuterungen zu seinem „1. Lehrsatzes“ seiner *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* findet sich beispielsweise eine recht ausführliche Erörterung der beiden, „nach ihrer Richtung“ verschiedenen „Reihen der Reflexion“:

> Mithin beschreibt sie den ganzen Weg, den jene beschrieben hat, aber in umgekehrter Richtung; und die philosophische Reflexion, die jener bloß folgen kann, aber ihr kein Gesetz geben darf, nimmt notwendig die gleiche Richtung. Nimmt von jetzt an die Reflexion die umgekehrte Richtung, so ist das aufgestellte Faktum zugleich der Punkt der Rückkehr für die Reflexion des Philosophierens; es ist der Punkt, in welchem zwei ganz verschiedne Reihen verknüpft sind, und in welchem das Ende der einen sich an den Anfang der zweiten anschließt.[409]

Ich lasse es hier auf sich beruhen, da es im vorliegenden Zusammenhang allein darum geht, inwiefern man sein eigenes Denken anders als Kant gerade in *Abgrenzung* von den ‚Chemikern‘ in der Zeit zu konturieren vermochte.[410] Der Grundgedanke ist auch bei Schelling, dass

---

408 Ebd., *2. Vorlesung*, S. 114.

409 Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer (1794). Einleitung und Register Wilhelm G. Jacobs. Hamburg 1988, insb. S. 141ff. – Fichte kenne auch das Bild einer geschlossenen Kette’, in der man sich in zwei entgegengesetzten Richtungen bewegen kann und das ein Bild ist für eine Art notwendigen Determinismus, vgl. Id., Die Bestimmung des Menschen [1800]. In: Id., Sämtlich Werke. Ed. I. H. Fichte, Bd. II. Berlin 1845, S. 167-319, hier S. 174: „Ich trete ein in eine geschlossene Kette der Erscheinungen, da jedes Glied durch sein vorgegehendes bestimmt wird, und sein nachfolgendes bestimmt; in einen festen Zusammenhang, da ich aus jedem gegebenen Momente alle möglichen Zustände des Universums durch blosses Nachdenken würde finden können, aufwärts, wenn ich den gegebenen Moment erkläre, abwärts, wenn ich aus ihm ableitete; wenn ich aufwärts die Ursachen, durch welche allein er wirklich werden konnte, abwärts die Folgen, die er notwendig haben muss, aufsuchte. Ich empfange in jedem Teil das Ganze, weil jeder Teil nur durch das Ganze ist, was er ist; durch dieses aber notwendig das ist.“

410 Zu Schelling in dieser Hinsicht Manfred Durner, ‚Freies Spiel der Kräfte‘. Bestimmung und Bedeutung der Chemie in Schellings ersten Schriften zur Naturphilosophie. In: Walter Ch. Zimmerli et al. (Hg.), „Fessellos durch die Systeme“: Frühromantisches Naturdenken im Umfeld von Arnim, Ritter und Schelling. Stuttgart/Bad Cannstatt 1997, S. 341-368, ohne allerdings der hier interessierenden Frage näher nachzugehen. – Bei Hegel findet sich eine Erörterung einer Art *ordo inversus* beim chemischen Prozeß etwa in Id., Naturphilosophie. Die Vorlesung von 1819/20 in

die (chemische) Analyse etwas voraussetze, das sie selbst (prinzipiell) nicht zu erkunden vermag, das aber das Entscheidende sei. So heißt es bei ihm etwa: die „*Bildung thierischer Materie*“ sei zwar „nur nach chemischen Analogien erklärbar“,[411] wo das freilich geschehe, sei „*immer das Leben selbst* schon *vorausgesetzt*.“ Setze man dergleichen voraus, etwa eine „Lebenskraft“, dann, wie Schelling ironisch bemerkt, habe „man freilich beim *Analysiren* leichte Arbeit“[412]; diese ‚Voraussetzung‘ sei allein der „synthetischen Konstruktion“ zugänglich.

Bei Hegel, um ein letztes Vergleichsbeispiel herauszugreifen, heißt es zur Kritik am ‚Empirismus‘: „Um Erfahrungen zu machen, bedient sich der Empirismus vornehmlich der Form der *Analyse*. In der Wahrnehmung hat man ein mannigfach Konkretes, dessen Bestimmungen auseinandergelegt werden sollen wie eine Zwiebel, deren Häute man ablöst. Diese Zergliederung hat also den Sinn, daß man die zusammengewachsenen Bestimmungen auflöst, zerlegt und nichts hinzutut als die subjektive Tätigkeit des Zerlegens.“[413] Hegel weist dann darauf hin, dass diese „Analyse [...] der Fortgang von der Unmittelbarkeit der Wahrnehmung zum Gedanken [ist], insofern die Bestimmungen, welche der analysierte Gegenstand in sich

---

Verbindung mit Karl-Heinz Ilting hg. von Manfred Gies. Napoli 1980, II. Physik, S. 106/107; den „Kreislauf in sich selbst“ sieht er beim „Organismus“ verwirklicht, vor allem dann in der „Pflanze“ (III, Organik, S. 128, ferner S. 132). Zu Hegels Sicht der Chemie, wobei dieser Punkt allerdings nicht näher angesprochen wird, neben Dietrich von Engelhardt, Hegel und die Chemie. Wiesbaden 1976, insb. S. 91-99, sowie Id., Das chemische System der Stoffe, Kräfte und Prozesse in Hegels Naturühilosophie und der Wissenschaft seiner Zeit. In: Hans-Georg Gadamer (Hg.), Stuttgarter Hegel-Tage 1970. Bonn 1974, S. 125-139, Francesco Moiso, Die Hegelsche Theorie der Physik und der Chemie in ihrer Beziehung zu Schellings Naturphilosophie. In: Rolf-Peter Horstmann und Michael John Petry (Hg.), Hegels Philosophie der Natur. Stuttgart 1987, S. 54-87, ferner Ulrich Ruschig, Hegels Logik und die Chemie: Fortlaufender Kommentar zum „realen Mass“. Bonn 1997. Freilich ist Hegel mit dem naturphilosophischen Chemie-Diskurs seiner Zeit nicht sonderlich zufrieden, wie eine Bemerkung aus der Zeit in Jena zeigt, wenn es heißt, zitiert nach Johannes Hoffmeister, Dokumente zu Hegels Entwicklung. Stuttgart 1936, S. 355: „Wie es eine dichterische Geniesprache gegeben hat, so scheint gegenwärtig die *philosophische Genieperiode* zu sein. Etwas Kohlenstoff, Sauerstoff, Stickstoff und Wasserstoff zusammengeknetet, und in ein von Andern mit Polarität usw. beschriebenes Papier gesteckt, mit einem hölzhernen Zopf der Eitelkeit usw. Raketen in die Luft geschossen, meinen sie, das Empyreum darzustellen. So *Görres*, *Wagner* u.A. Die roheste Empirie mit Formalismus von Stoffen und Polen, verbrämt mit vernunftlosen Analogien und besoffenen Gedankenblitzen.“

411 Schelling, Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik [1798]. Id., Gesammelte Werke. I. Abth. 2. Bd. Stuttgart/Augsburg 1857, S. 345-583, hier S. 499.

412 Ebd., S. 502.

413 Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse [1830]. Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen. In: Id., Sämmtliche Werke. Bd. 8. Frankfurt/M. 1970, § 38, Zusatz, S. 109/110.

vereinigt enthält, dadurch, daß sie getrennt werden, die Form der Allgemeinheit enthalten.“ Genau das nicht zu sehen, zeige den „Irrtum“: „Der Empirismus, indem er die Gegenstände analysiert, befindet sich im Irrtum, wenn er meint, der lasse dieselben, wie sie sind, da er doch in der Tat das Konkrete in ein Abstraktes verwandelt. Hierdurch geschieht es zugleich, daß das Lebendige getötet wird, denn lebendig ist nur das Konkrete, Eine“ – wie sich zeigen wird, muss auch nach den früheren Imaginationen eine *ordo inversus* in der Tat etwas hinzukommen, wenn man beispielsweise eine *probatio circularis* vermeiden wollte.

Zwar wählt auch Hegel die beliebte Metaphorik des Verlustes bei der Analyse (‚töten‘). Doch ist er zugleich der Ansicht, dass ein ‚Analysieren‘ erforderlich sei, um zu erkennen, um zu „begreifen“; freilich anders als es der „Empirismus“ sieht: „Gleichwohl muß jene Scheidung geschehen, um zu begreifen, und der Geist selbst ist die Scheidung in sich.“ Auch Hegel fügt das Gegenstück hinzu – und das sei die „Hauptsache“: „Dies ist jedoch nur die *eine* Seite, und die Hauptsache besteht in der Vereinigung des Geschiedenen. Indem die Analyse auf dem Standpunkt der Scheidung stehenbleibt, so gilt von derselben jenes Wort des Dichters: ‚Encheiresin naturae nennts die Chemie,/ Spottet ihrer selbst und weiß nicht wie./ Hat die Teile in ihrer Hand,/ Fehlt leider nur das geistige Band.‘“ Dieser Dichter ist Goethe,[414] und der Hintergrund für den von ihm verwendeten Ausdruck *Encheiresis naturae* dürfte in Goethes Beschäftigung mit der Chemie liegen, wo er mit den Gedanken der chemischen Zerlegungen und der Wiederherstellung (*elementorum combinatio*) der Ausgangsstoffe vertraut gemacht worden zu sein scheint.[415]

In seinem *System der Naturphilosophie* bietet Hegel an ähnlicher Stelle ebenfalls diese Passage von Goethe – vorausgegangen war: „Der bestimmte Inhalt ist eben deswegen außer dem Allgemeinen, damit zersplittert, zerstückelt, vereinzelt, abgesondert, ohne den nothwendigen Zusammenhang in ihm selbst, eben darum nur als endlicher. Haben wir z.B. eine Blume, so bemerkt der Verstand ihre einzelnen Qualitäten; die Chemie zerreißt und analysirt

---

414 Goethe, *Faust*, Z. 1940/41 und Z. 1938/39. Der Ausdruck „Encheiris“ im Brief an den Pharmazeuten Heinrich Wilhlem Wackenroder (1798-1843) vom 21. Januar 1832, vgl. Dorothea Kuhn, Goethe und die Chemie. In: Medizinhistorisches Journal 7 (1972), S. 264-278, hier S. 278, auch Kurt Brauer: Goethe und die Chemie (Der Briefwechsel zwischen Goethe und Wackenroder). In: Angewandte Chemie 27/14 (1924), S. 185-189.

415 Zum Ausdruck Edmund O. von Lippmann, *Encheiresis naturae* [1907]. In: Id., Abhandlungen und Vorträge zur Geschichte der Naturwissenschaften. 2. Bd. Leipzig 1913, S. 439-449, der (S. 446) auf Jacob Reinhold Spielmanns (1727-1783), einer der Lehrer Goethes der Chemie, *Institutiones Chemiae, praelectionibus academicis adcommodatae* als mögliche ‚Quelle‘ verweist.

sie.“[416] Und wie erwartet geht mit dieser Zerstückelung der *ordo inversus* verloren: „[...] bringen wir aber auch alle jene Ingredienzien der Blume zusammen, so kommt doch keine Blume heraus.“ Und ebenfalls nicht unerwartet, bietet Hegel eine Heilung an, freilich bereits im Blick auf einen alternativen Lösungsvorschlag für das Zerbrechen des *ordo inversus*. Man habe, wie er sagt, daraufhin in der Philosophie die „Anschauung“ bemüht und sie über die „Reflexion“ erhoben; „aber das ist ein Abweg, denn aus der Anschauung kann man nicht philosophiren. [...] Die Anschauung muß gedacht werden, jenes Zerstückelte zur einfachen Allgemeinheit denkend zurückgebracht werden; diese gedachte Einheit ist der Begriff, welcher die bestimmten Unterschiede, aber als eine in sich selbst bewegende Einheit hat. Der philosophischen Allgemeinheit sind die Bestimmungen nicht gleichgültig; sie ist die sich selbst erfüllende Allgemeinheit, die in ihrer diamantenen Identität zugleich den Unterschiede in sich enthält.“[417]

Beide, Goethe wie Hegel, sehen im Zugriff von Teilen der zeitgenössischen Naturwissenschaften auf den *ordo naturae* den *ordo inversus* als zerbrochen an. Obwohl Hegel der Kritik Goethes an Newton zustimmt,[418] nicht zuletzt im Blick auf die Optik,[419] aber wie Hegel an

---

416 Hegel, System der Philosophie. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie. Mit einem Vorwort von Karl Ludwig Michelet. Stuttgart (1841) 1958, S. 45.

417 Ebd., S. 46; S. 44/45 spricht er von dem „gleichsam diamantene[n] Netz“; vgl. auch ebd., S. 48 die Ausführungen Hegels zu dem „in sich zurückkehrende Allgemeine“. Bei Christoph Martin Wieland, Die Natur der Dinge oder die vollkommesnte Welt. Ein lehrgedicht in sechs Büchern [1751]. In: Id., Sämmtliche Werke. Supplemente Erster band. Lieptig 1798 (ND 1984), ist es das „diamantne Band“, das „Kraft und Wirkung einet“ (I, V. 425).

418 Vgl. u.a. Hegel, Naturphilosophie [1819/20], II. Physik, S. 38ff. Dazu u.a. Michael John Petry, Hegels Naturphilosophie. Die Notwendigkeit einer Neubewertung. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 35 (1981), S. 614-627, sowie Id., Hegels Verteidigung von Goethes Farbenlehre gegenüber Newton. In: Horstmann/ Petry (Hg.), Hegels Philosophie der Natur, S. 323-347, Karen Gloy, Goethes und Hegels Kritik an Newtons Farbentheorie. Eine Auseinandersetzung zwischen Naturphilosophie und Naturwissenschaft. In: Ead. und Paul Burger (Hg.), Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus. Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, S. 323-359, auch Thomas Kalenberg, Die Befreiung der Natur: Natur und Selbstbewußtsein in der Philosophie Hegels. Hamburg 1997, insb. S. 232-287.

419 Hierzu u.a. Dominique Dubarle, La critique de la mécanique newtonienne dans la philosophie de Hegel. In: Actes du troisième congrès international de l’association internationale pour l’étude de la philosohie de Hegel. Lille 1968, S. 113-136, F.H. van Lunteren, Hegel and Gravitation. In: Horstmann/Petry (Hg.), Hegels Philosophie der Natur, S. 45-53, Enrico I. Rambaldi, Hegels Kritik des Fallgesetzes bei Newton. In: Annalen der Internationalen Gesellschaft für Dialektische Philosophie. Societas Hegeliana. Köln 1986, S. 317-324, ferner W.R. Shea, Hegel’s Celestial Mechanics. In: Horstmann/Petry (Hg.),. Hgeels Philosophie der Natur, S. 30-44, vor allem Karl-Norbert Ihmig, Hegels Deutung der Gravitation. Frankfurt/M. 1989, sowie Id., Hegels Kritik an Newtons Begriff der trägen Masse. In: Hegel-Jahrbuch 1989, S. 63-69.

Goethe im Blick auf Newton schreibt, hätten beide einen „gemeinschaftlichen Feind an der Metaphysik“[420] – und wie es in der Zeit nicht ungewöhnlich bei Philosophen des deutschen Idealismus bei großer Wertschätzung Keplers[421] – weitgehend zustimmt,[422] haben beide mitnichten die gleiche Heilung im Auge (wie zu sehen sein wird).

In einem Fragment der Vorlesung *Introdutio in Philosophiam* von 1801 heißt es: „Wie das absolute Wesen selbst in der Idee sein Bild gleichsam entwirft, sich in der Natur realisirt, oder in ihr sich seinen entfalteten Leib erschafft und dann als Geist sich resümirt, in sich zurückkehrt und sich selbst erkennt, und als diese Bewegung eben das absolute Wesen ist, so muß auch das Erkennen […].“[423] In seiner *Wissenschaft der Logik* beruht für Hegel die sich „wissende Wahrheit, die zu sich zurückkehrende Wahrheit als „absolute Idee“ auf einem „unendlichen Progreß“ im „Fortgang *vorwärts* ins Unendliche“ und zugleich als vermittelter Anfang auf einem „unendlichen *rückwärts*gehenden Progre[ß] im Beweisen und Ableiten“[424]; es handelt sich um einen „in sich geschlungene[n] Kreis“,[425] respektive „ein Kreis von Kreisen“, um einen „Kreis“ ohne „*Anfangspunkt* und *Ende*“[426]: die so umschriebene

---

420 Brief von Hegel an Goethe vom 24. 2. 1821*; zum Hintergrund etwa Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse [1830]. Zweiter Teil:Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen. In: Id., Sämmtliche Werke. Bd. 9. Frankfurt/M. 1970, II, § 329, Zusatz: „Über die Farben sind *zwei Vorstellungen* herrschend: die eine ist die, welche wir haben, daß das Licht ein Einfaches sei. Die andree Vorstellung, daß das Licht zusammengesetzt sei, ist allem Begriffe geradezu entgegengesetzt und die roheste Metaphysik.“

421 Vgl. u.a. Erhard Oeser, Der Gegensatz von Kepler und Newton in Hegels „Absoluter Mechanik“. In: Wiener Jahrbuch für Philosophie 3 (1970), S. 69-76, Shmul Sambursky, Kepler in Hegel’s Eyes. In: Proceedings of the Israel Academy of Sciences 5/3 (1971), S. 92-104, William Shea, The Young Hegel’s Quest for a Philosophy of Science, Or Putting Kepler Against Newton. In: Joseph Agassi und Robert S. Cohen (Hg.), Scientific Philosophy Today. Dordrecht 1981, S. 381-397.

422 Vgl. Hegel, System der Philosophie. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie [1841], S. 324-361, Id., Naturphilosophie [1819/20], II. Physik, S. 28ff.

423 Hegel, Gesammelte Werke. Bd. 5. Schriften und Entwürfe (1799-1808) [...]. Hamburg 1998, S. 262.

424 Hegel, Wissenschaft der Logik I/II [1812-16] (*Werke*, Bd. 5 und 6, hier Bd. 6, S. 567).

425 Ebd., Bd. 6, S. 571. Vgl. auch Hegel, Ästhetik: (A. I, 42/43): „erst die gesamte Philosophie ist die Erkentnnis des universums als in sich *eine* organische Totalität … in der Krone dieser wissenschaftlichen Notwenigkeit ist jeder Teil ebenso sehr einerseits ein in sich zurückkehrender Kreis, als der er andererseits zugleich einen notwendigen Zusammenhang mit anderen Gebietn hat – ein Rückewärts, aus dem er sich herleitet, wie ein Vorwärts, zu dem er selbst in sich weitertreibt, insofern er fruchbar Anderes wieder erzeugt, und für die wissenschaftliche Erkenntnis hervorgehen läßt.“

426 Ebd., Bd. 5, S. 164.

„absolute Dialektik“ meine, „daß jeder Schritt des *Fortgangs* im Wahrheitsbestimmen, indem er von dem unbestimmten Anfang sich entfernt, auch eine *Rückannäherung* zu demselben ist, daß somit das, was zunächst als verschieden erscheinen mag, das *rückwärts-gehende* Begründen des Anfangs und das *vorwärtsgehende Weiterbestimmen* desselben, ineinander fällt und dasselbe ist. Die Methode, die sich hiermit in einen Kreis schlingt [...]“[427] – usw.[428] Das „rückwärts gehende Begründen des Anfangs und das vorwärtsgehende Weiterbestimmen dasselbe“ falle „in einander“ und sei „dasselbe“. Danach stelle „sich die Wissenschaft als einen in sich geschlungenen Kreis“ dar, „in dessen Anfang, den einfachen Grund, die Vermittlung das Ende zurückschlingt“. Dabei sei „dieser Kreis ein Kreis von Kreisen; denn jedes einzelne Glied, als Beseeltes der Methode, ist die Reflexion in-sich, die, indem sie in den Anfang zurückgeht, zugleich er Anfang eines neuen Glieds“ sei.[429]

In einer anderen, der eigentlich recht wenigen Bekundungen zu seinem eigenen Vorgehen betont Hegel, „daß das Vorwärtsgehen“ hin zu den nach der entsprechenden Systematik folgenden Bestimmungen „ein *Rückgang* in den *Grund*, zu dem *Ursprünglichen* und *Wahrhaften* ist, von dem das, womit der Anfang gemacht wurde, abhängt, und in der That hervorgebracht wird.“ Auch hier spricht Hegel bei der „wissenschaftlichen Fortbewegung“, dass sie zu „ein[em] Kreislauf in sich selbst“ führe. „Das Wesentliche für die Wissenschaft ist nicht so sehr, daß ein rein Unmittelbares der Anfang sey, sondern daß das ganze derselben einen Kreislauf ins sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte, und das Letzte auch das Erste wird.“[430] Man gewinnt bei solchen Formulierungen, die leichter zitierbar denn paraphrasierbar oder gar verstehbar erscheinen, gelegentlich den Eindruck, hierbei werden *zwei* Bewegungen, die unterschiedlich sind und auch unterschieden werden, allein nach dem Design eines *ordo inversus* miteinander nicht allein verknüpft, sondern damit zugleich der Anschein evoziert, sie rechtfertigten sich wechselseitig oder gegenseitig, in Einsfallen, da sie ‚dasselbe‘ seien.

---

427 Ebd,., Bd. 6, S. 570.

428 An anderer Stelle (Bd. 5, ed. Glockner, S. 6*) spricht Hegel von der „ojective[n] Logik“, welche „die genetische Exposition des Begriffs“ ausmache.

429 Hegel, Bd. 6, S. 570.

430 Hegel, Bd. 5 (S. 75).

Ein ähnlicher Gedanke, wenn auch gedrängter, findet sich zudem in seiner Metaphorik für den inneren Halt der *Enzyklopädie*. Das „Ganze“ sei ein „Kreis von Kreisen“.[431] Bei der Reflexion des „Anfangs“ in der Philosophie erlöst Hegel sich mit dem Gedanken, dass die Philosophie in ihrer Eigenschaft als „der freie Akt des Denkens“ sich als ein „in sich zurückgehender Kreis“ zeige, „der keinen Anfang im Sinne anderer Wissenschaften hat“.[432] Immer wieder umkreist Hegel eine Art *ordo inversus* in verschiedenen Variationen. Hierzu gehört vielleicht auch die Vorstellung in seiner *Logik*, dass die Logik selbst in ihrer Totalität auf der Stufe der absoluten Idee „vollkommen durchsichtig“ geworden sei und deutet man das so, dass als Gegensätze zugleich damit aufgehoben seien, so schließt sich das in einem „Kreis von Kreisen“ mit dem Anfang der Unterschiedslosigkeit des Seins zusammen.[433] In der posthum veröffentlichten Naturphilosophie-Vorlesung 1819/20 heißt es lakonisch zum ‚größten‘ *ordo inversus*: „Das Wesen der Natur ist Vernunft, ihre Grundlage ist das Göttliche, aber sie ist nicht Gott selbst, sie ist eine Weise desselben, die Totalität ist. Gott hat zwei Offenbarungen seiner selbst, die seine Existenz ausmachen, die Natur und den Geist, und, und eben dies ist er. Das Insichgehen der Natur ist Bewusstsein, Form des Geistes, und der Geist als Bewusstsein hebt die Trennung auf und geht in sich zurück und schafft die Natur.“[434]

Die der ‚Logik’ folgende Philosophiegeschichte selbst erscheint als Ganzes Hegel dann als

> eine Reihe von Entwickelungen, die nicht als gerade Linie, ins abstrakt Unendliche hinaus, sondern als ein Kreis, als Rückkehr in sich selbst vorgestellt werden muß. Dieser Kreis hat zur Peri-

---

431 Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften [1830], *Einleitung*, § 15 (*Werke*, Bd. 8, S. 48).

432 Ebd., § 17 (S. 50).

433 Vgl. Hegel, Wissenschaft der Logik (Bd. 6, S. 572): „So ist denn auch die Logik in der absoluten Idee zu dieser einfachen Einheit zurückgegangen, welche ihr Anfang ist; die reine Unmittelbarkeit des Seins, in dem zuerst alle Bestimmung als ausgelöscht oder durch Abstraktion weggelalsen erscheint, ist die durch die Vermittlung, nämlich die Aufhebung der Vermittlung zu ihrer entsprechenden Gleichheit mit sich gekommene Idee. [...] Bei dem *Sein*, dem Anfange ihres Inhalts erscheint ihr Begriff [scil. der der „Logischen Wissenschaft“] als ein demsleben äußerliches Wissen in subjektiver reflexion. In der Idee des absoluten Erkennens aber ist er zu ihrem eigenen Inhalte geworden. Sie ist selbst der reine Begriff, der sich zum Gegenstande hat, und der, indem er sich als Gegenstand die Totalität seiner Bestimmungen durchläuft, sich zum Ganzen seiner Realität, zum Systeme der Wissenschaft ausbildet und damit schließt, dies Begreifen seiner selbst zu erfassen, somit seine Stellung als Inhalt und Gegenstand aufzuheben und den begriff der Wissenschaft zu erkennen.“

434 Hegel, Naturphilosophie [1819/20], Einleitung, S. 6.

> pherie eine große Menge von Kreisen; das Ganze ist eine große sich in sich zurückbeugende Folge von Entwickelungen.[435]

Ebenso gehört in diesem Rahmen nicht allein der Gedanke der Negation der Negation als eine Art Rückkehr, aber auch der, dass im Blick auf die ‚Vollendung der absoluten Idee' es heißt, dass „die höchste Reife und Stufe, die irgend Etwas erreichen kann, ist diejenige, in welcher sein Untergang beginnt"[436] – ein so wirkungsmächtiges Bild für das 19. Jahrhundert des Aufstiegs und geradezu zwangsweisen Niedergangs, da ein Verharren auf er höchsten Stufe bedeutet Bewegungslosigkeit wie es sich im mittelalterlichen Modell des Aufstiegs zur *contemplatio* mit der erwarteten ‚Ruhe' darstellt (*vgl. Abschnitt I*). Nach Aristoteles ist die Ruhe die vollkommenere Form als die Bewegung und die angestrebte ist die Rückkehr zu der Ruhe im Paradies.[437] Und es der Herr, der am Ende seines Werkes, an dem Tag, der keinen Abend hat, ruht.[438]

XXXXZurück zu Kant: Zu den diffizilen Problemen der Bestimmung der beiden Wege, die bei Kant gemeinsam als *ordo inversus* die Probe für seine Philosophie bilden sollen, kommen noch solche hinzu, die bislang kaum in Angriff genommen worden sind: Wie Kant denn in der Darstellung (etwa in seinen drei *Kritiken*) bei der Begründung der gebotenen Wissenssprüche konkret verfährt, also die Frage nach dem *ordo doctrinae*, nach dem *modus considerandi*. Kant ist sich klar, dass zwischen dem ‚einsamen Denken' und dem ‚öffentlichen Vortragen' Unterschiede bestehen (können), auch wenn beides geregelt sei: „(Die Art des Ausdruks) Vortrag oder Stil ist von der Methode unterschieden (die Art der Verbindung der Gedanken.). – Beydes nach Principien."[439] Zudem unterscheidet er zwischen ‚populärer' und ‚scholastischer' Vorgehensweise. So besteht er im Blick auf die

---

435 Hegel, Werke, Bd. 13, S. 40; zum Vorbild der Logik dort S. 43.*

436 Hegel, Logik (Bd. 6, S. 287).

437 Zum ruhigen Zustand etwa Augustinus, De civitate Dei XIV, 26*: „Es lebte also der Mensch im Paradies wie er wollte, solange er das, was Gott befohlen hatte; er lebte im genß der gegenwart Gottes, aus dessen Güte heraus er selber gut war; etr lebte ohen jeden mangel und hatte es in seiner macht, immerv weiterzuleben. Es gabe Speise, damit er nicht hungere, Getränk, damit er keinen Durst leide, den Baum des Lebens, damit er nicht altere. [...] Keine Krankheit von innen, kein Schicksalsschlag von außen waren zu befürchten. Im Körper herrschte völlige Gesundheit, im Geist vollendete Ruhe."

438 Vgl. u.a. Christof Müller, *Confessiones* 13. Die eschatologische Ruhe als Zielpunkt der Heimkehr zu Gott. In: Norbert Fischer und Cornelius Mayer (Hg.), Die *Confessiones* des Augustinus von Hippo: Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern. Freiburg/Basel, Wien (1998) 2004, S. 603–652.

439 Kant, Reflexionen (*Akademie-Ausgabe*, XVI, 3336).

Forderungen, seine Philosophie populär darzustellen, auf der scholastischen (Darstellungs-)Methode (*facultas scholastica*):

> 1.) *Scholastisch*. Wenn er [scil. der Vortrag] der Wißbegierde und Cultur denen angemeßen ist, die diese Kenntniß als Wissenschaft tractieren wollen. Eine Wissenschaft erfordert Beweis, Erklärungen u.s.w. 2.) *Populär* zum behufe derer, die keine Wissenschaft daraus machen, sondern nur ihren Verstand dadurch aufräumen wollen, dieser ist vor das gemeine Wesen sehr wohltätig, erfordert aber viel Genie, weil die populäre Logik mit den descendenten [condescendenten] Kenntnißen gehört.[440]

Und er bestimmt: „Philosophie ist das System der philosophischen Erkenntnis. […] Denn System ist aus principiis a priori. Dies ist die Philosophie im scholastischen Sinn.“[441] Zudem unterscheidet Kant drei Darstellungsweisen: nach der „systematischen Methode“, nach der „fragmentarischen“ oder „rhapsodischen“ sowie nach der „aphoristischen“.[442] Letztere sei zwar auch ‚methodisch‘, aber bei ihr fehlten die Übergänge und Verknüpfungen und daher biete sie in der Darstellung „kein qvantum continuum, sondern discretum“.[443] Gegen die ‚systematische Methode‘ setzt Kant die ‚tumultarische‘. Allerdings heißt es im Blick auf das Lehrbuch Georg Friedrich Meiers (1718-1777) zur Vernunftlehre, das er seinen Vorlesungen zugrunde gelegt hat: „Man muß [,...] nach einer Idee entwerfen, tumultarisch das mannigfaltige aufsuchen und nach einer Methode verbinden.“[444] Schließlich gibt es aber auch einen ‚Schulgebrauch‘, der zur „Peinlichkeit in Formalien, Micrologie, Kleinigkeitskrämeres“ ausarte, zur ‚Pedanterie’ neige.[445]

Doch wie die Forschung immer wieder zeigt, entstehen nicht wenige Probleme, wenn Kant seine eigenen Werke hinsichtlich ihrer Darstellungsweise als *analytisch* oder *synthetisch* klassifiziert:

> In der *Kritik der reinen Vernunft* bin ich in Absicht auf diese Frage synthetisch zu Werke gegangen, nämlich so, daß ich in der reinen Vernunft selbst forschte, und in dieser Quelle selbst die Elemente sowohl, als auch die Gesetze ihres reinen Gebrauchs nach Prinzipien zu bestimmen suchte. Diese Arbeit ist schwer, und erfordert einen entschlossenen Leser, sich nach und nach in

---

440 Kant, Wiener Logik (*Akademie-Ausgabe*, XXIV, S. 795/96).
441 Ebd, S. 798.
442 Kant, Reflexionen (*Akademie-Ausgabe*, XVI, 3335).
443 Vgl. auch Kant, Logik [1800], § 116 (S. 580/81).
444 Kant, Reflexionen (*Akademie-Ausgabe* XVI, 3396, auch 3374).
445 Kant, Wiener Logik (*Akademie-Ausgabe* XXIV, S. 821); in Id., Reflexionen (*Akademie-Ausgabe* XVII, 5089), sagt er, dass die „gewöhnliche Scholastische und doctrinale Methode der Metaphysik dumm macht, indem sie eine mechanische Gründlichkeit wirkt. Sie verengt den Verstand und macht ihn unfähig, Belehrung anzunehmen; sie ist nicht Philosophie. Dagegen Critic erweitert die Begriffe und macht die Vernunft frey.“

> ein System hinein zu denken, was noch nichts als gegeben zu Grunde legt, außer die Vernunft selbst, und also, ohne sich auf irgend ein Faktum zu stützen, die Erkenntnis aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln sucht.[446]

Im Blick auf das folgende Kapitel zu Schleiermachers Hermeneutik sei nur angemerkt, dass der Ausdruck „Keim" in der Verwendung bei Kant, auch wenn Ähnlichkeiten bestehen, etwas anderes darstellt, als Schleiermachers Vorstellung der „Nachconstruktion" aus einem „Keimentschluß".[447] Nach eigener Auskunft habe sich Kant bei den *Prolegomena* der analytischen Darstellungsweise bedient:

> *Prolegomena* sollen dagegen Vorübungen sein, sie sollen mehr anzeigen, was man zu tun habe, um eine Wissenschaft, wo möglich zu Wissenschaft zu bringen, als sie selbst vortragen. Sie müssen sich also auf etwas stützen, was man schon als zuverlässig kennt, von da man mit Zutrauen ausgehen, und zu den Quellen aufsteigen kann, die man noch nicht kennt, und deren Entdeckung uns nicht allein das, was man noch nicht kennt, und deren Entdeckung uns nicht allein das, was man wußte, erklären, sondern zugleich einen Umfang vieler Erkenntnisse, die insgesamt aus den nämlichen Quellen entspringen, darstellen wird. Das methodische Verfahren der Prolegomenen, vornehmlich derer, die zu einer künftigen Metaphysik vorbereiten sollen, wird also analytisch sein.[448]

Bestenfalls auf den ersten Blick handelt es sich um eine leicht nachvollziehbare Beschreibung von Kants Vorgehen. Wie dem auch sei: Das Beispiel Kants zeigt, dass die Idee eines *ordo inversus*, in welcher besonderen Gestalt auch immer, bis zum Ende des 18. Jahrhunderts an überaus visibler Stelle als *Probe* in der philosophischen Reflexion präsent geblieben ist, auch wenn es nicht leicht zu erkunden, wie Kant die sich dabei stellenden Probleme aus seiner Sicht gelöst hat.

---

446 Kant, Prolegomena [1783], § 4, A 38/A 39 (S. 134/135). Vgl. auch *KrV* B 862/A 835, wo sich eine ähnliche Metaphorik hinsichtlich der Philosophiegeschichte findet; Ausgang nehmend von einem „Schema" oder eines ursprünglichen „Keimes", der aus einer sich „auswickelnden" Vernunft bestehe. Vgl. auch Salomon Maimon, Probe rabbinischer Philosophie [1789]. In: Id., Gesammelte Werke. Hrg. von Valerio Verra. Bd. 1. Hildsheim 1965, S. 589-597, wo es heißt, er wolle die Philosophie des Maimonides nach den kantischen Prinzipien erläutern, wobei er keineswegs den Ruhm „unseres großen Zeitgenossen", gemeint ist Kant, schmälern wolle: „Keineswegs! Sondern, so wie es uns Vergnügen macht, die zukünftige Pflanze im Samenkorne, obschon noch unentwickelt, zu erblicken, so macht es dem denkenden Kopf nicht wenig Vergnügen, neue erfundene Systeme mit ihrem ersten Keim in älteren Zeiten zu vergleichen, um die Ähnlichkeit zwischen desselben, wenn sie nur treffend obwohl nicht völlig sein mag, zu entdecken."

447 Vgl. zum Hintergrund auch Philip R. Sloan, Peforming the Categories: Eighteenth-Century Generation Theory and the Biological Roots of Kant's A priori. In: Journal of the History of Philosophy 40 (2002), S. 229-253.

448 Kant, Prolegomena [1783], § 4, A 38/A 39 (S. 135).

III.X Fichte: der *ordo inversus* als *Gleichgerichtetheit* des *ordo cognoscendi* mit dem *ordo naturae* – ….

III.Y Hegel: der *ordo inversus* als ein *Kreis von Kreisen* ohne „*Anfangspunkt* und *Ende*" – mit Blicken auf die Lösung des Anfangs in der Philosophie

III.2 *Analysis textus* und die Unterbrechung des *ordo inversus* – mit Blicken auf das Entstehen des Wahrnehmens ästhetischer Eigenschaften an Texten

Nicht selten sind Vorstellungen, wonach ein bestimmter Umgang nicht nur mit der Natur, sondern auch mit Texten in dem Sinn als unsachgemäß erscheinen, als sie mehr oder weniger in ihren Prozedieren das Zerstören, was es eigentlich zu suchen und zu finden gelte. Zwei Episoden vor dem näher in Augenschein genommenen Exempel mögen zur Illustration genügen.

Das erste steht im Zusammenhang mit einer immer wieder als überaus aufschlussreich für die Beziehung zwischen Philosophie und Theologie angesehen Auseinandersetzung zwischen Petrus Abaelardus (1079-1142) und.[449] Abaelard scheint gelegentlich den „summi

[449] Zu dieser Auseinandersetzung, die sich freilich nicht allein auf die Frage der Verwendung der Logik reduzieren läßt, neben Arno Borst, Abälard und Bernhard. In: Historische Zeitschrift 186 (1958), S. 497-626, neubearbeitet in Id., Barbaren, Ketzer und Artisten. Welten des Mittelalters. München/Zürich 1988, S. 351-376, Albert Victor Murray, Abelard and St. Bernard. A Study on 12th Century ‚Modernism'. Manchester 1967, Jürgen Miethke, Abaelards Stellung zur Kirchenreform. Eine biographische Studie. In: Francia 1 (1973), S. 158-192, vor allem Joachim Ehlers, Monastische Theologie, historischer Sinn und Dialektik. Tradition und Neuerung in der Wissenschaft des 12. Jahrhunderts. In: Albert Zimmermann (Hg.), Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter. Berlin/New York 1974, S. 58-79, Elisabeth Gössmann, Zur Auseinandersetzung zwischen Abaelard und Bernhard von Clairvaux um die Gotteserkenntnis im Glauben. In: Rudolf Thomas (Hg.), Petrus Abaelardus (1079-1142): Person, Werk und Wirkung. Trier 1980, S. 233-242, Thomas J. Renna, Bernard vs. Abelard: An Ecclesiological Conflict. In: John R. Sommerfeldt (Hg.), Simplicity and Ordinariness. Kalamazoo 1980, S. 94-138, Jacques Verger und Jean Jolivet, Bernard – Abélard ou le cloître et l'école. Paris 1982, Gerhard B. Winkler, Bernhard und Abaelard. Oder: Das Ärgernis am Ursprung der westlichen Theologie. In: Walter Baier et al. (Hg.), Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Bd. I. St. Ottilien 1987, S. 729-738, Wendelin Knoch, Der Streit zwischen Bernhard von Clairvaux und Petrus Abaelard – ein exemplarisches Ringen um verantworteten Glauben. In: Freiburger Zeitschrift für

Philosophi“ mit dem „summi logici“ zu identifizieren und in der Logik diejenige Disziplin zu sehen, der die Herrschaft über alle Wissenschaften zufällt, da sie es sei, die zwischen wahr und falsch unterscheide: „H[a]ec autem est Dialectica, cui quidem omnis veritatis seu falsitatis discretio ita subiecta est, ut omnis philosophi[a]e principatum dux univers[a]e doctrin[a]e atque regimen possideat.”[450] In dieser Wertschätzung der Logik hat man nicht selten den Gegensatz gesehen zwischen Abaelard mit seinem „ungeheueren logischen Scharfsinn (*subtilitas ingenii*)“ und seinem einflussreichsten Widersacher, *le dernier des Pères*, Bernhard von Clairvaux mit seiner „Stammtischlogik“.[451] Freilich sollte das Gewicht eher auf den *subtilen Gebrauch* liegen, den man von der Logik zu machen gedachte, weniger darauf, dass Bernhard – der *doctor mellifluus* – nicht auf das Hilfsmittel der Logik zurückgegriffen hätte.[452]

Deutlich wird das beispielsweise auch an den Argumenten, die Abaelard verschiedentlich für den Nutzen und die Brauchbarkeit der Logik in theologischen Zusammenhängen beibringt. So variiert er in dem umfangreichen Abschnitt *Invectio in pseudodialecticos* seiner *Theologia Summi boni* die Aspekte des *abusus* der Logik: Die Dialektik stellt er gegen die Sophistik,[453] ihren Mißbrauch – *non utentenes arte sed abutentes* – etwa in Gestalt von Trugschlüssen,[454] und er läßt sich die Sentenz aus dem apokryphen Buch *Jesus Sirach* nicht entgehen: „Wer wie ein Sophist spricht, ist verhaßt“ (*Sir* 37, 23). Auf dieselbe Stelle greift Au-

---

Philosophie und Theologie 38 (1991), S. 299-315, Michaela Diers, Bernhard von Clairvaux. Elitäre Frömmigkeit und begnadetes Wirken. Münster 1991, insb. S. 248-269.

450 Vgl. Abaelard, Dialectica [1117]. First complete edition of the Parisian manuscript with an introduction by L.M. de Rijk. Second revised edition. Assen (1956) 1970, Tract. IV, I, *Prologus* (S. 470).

451 L.M. de Rijk, Peter Abälard (1079-1142): Meister und Opfer des Scharfsinns. In: Thomas (Hg.), Petrus Abaelardus, S. 125-138, insb. S. 128.

452 Hierzu auch John R. Sommerfeldt, Abelard and Bernard of Clairvaux. In: Papers of the Michigan Academy of Science, Arts, and Letters 46 (1961), S. 493-501, Id., Bernard of Clairvaux and Scholasticism. In: ebd. 48 (1963), S. 265-277, sowie Id., Epistemology, Education, and Social Theory in the Thought of Bernard of Clairvaux. In: M. Basil Pennington (Hg.), St. Bernard of Clairvaux: Studies Commemorating the 8th Centenary of His Canonization. Kalamazoo 1977, S. 169-179.

453 Vgl. Abaelard, Theologia Summi boni [1120]. Lateinisch-deutsch. Übersetzt, mit Einleitung und Anmerkungen hg. von Ursula Niggli. Hamburg 1991, S. 66/67.

454 Vgl. u.a. Abaelard, Theologia summi boni, II, 4 (*CCCM* 13, S. 83-201, hier S. 115: „Hi argumentorum exercitio confisi, quid murmurent scimus, ubi facultas aperte garriendi non datur, hii, inquam, non utentes arte sed abutentes. Neque enim scientiam dialecticae aut cuiuslibet liberalis artis, sed fallaciam sophisticae condemnamus, praesertim cum santorum quoque patrum iudicio haec ars maxime commendetur et ceteris pareferatur.“ Vgl. auch Id., Theologica Christiana, III, 4 (*CCCM* 12, S. 69-372).

gustinus in seinem *Contra Cresconium* bei einer ähnlichen Konstellation zurück, wenn er den Missbrauch der Beredsamkeit kritisiert, sie selber aber als nützlich verteidigt.[455]

Das Lob der Dialektik, das Abaelard auf seine Entgegensetzung folgen läßt, bietet eine Version des Neutralitätsgedankens der Dialektik, den die Unterscheidung zwischen *usus* und *abusus* voraussetzt: „Mit der Philosophie verhält es sich wie mit einem sehr scharfen Schwert, das der Tyrann zum Verderben, der Führer zu ‚Schutz und Wehr' gebraucht. Gemäß der Intention seiner Benutzer kann es genauso umfänglich nützen wie schaden."[456] Dieses Argument hat offensichtlich weiter Verbreitung gefunden und ähnliches findet sich immer wieder für die *ratio* angeführt: Sie gilt als ein göttliches Geschenk an den Menschen und ihre Verwendung erscheint als positiv, wenn es um die *rationes fidei* im Sinne der Grundsätze des Glaubens und der Kirche geht; sie erfährt negative Zensuren, wenn es sich um die *rationes humanae* oder *philosophicae* handelt. Letztlich komme es auf das *Ziel* des Gebrauchs an.

Auch diesen Gedanken konnte Abaelard bei Augustinus entdecken, insofern dieser das Wissen der heidnischen Schriftsteller mit der Formel rechtfertigt: *ad usum meliorem*.[457] Bei ihm findet sich denn auch die Formulierung, dass es sich mit der Rhetorik wie mit den Waffen verhalte, deren sich sowohl der Soldat als auch der Rebell bedienen könne,[458] oder wie mit den Heilmitteln, die entweder heilen oder vergiften,[459] und Augustinus fährt fort: „Quis enim nescit, sicuti est [medicina utilis vel inutilis] aut fuerint [utilia vel inutilia] ea quae quaeruntur; ita eloquentiam, hoc est, peritiam facultatemque dicendi sic esse utilem vel inutilem, ut fuerint utilia vel inutilia quae dicuntur?"[460] Der Augustinus von *De doctrina christiana* betont, dass nicht die Fähigkeit der Rede als solche schuld sei, sondern die Verkehrtheit derjenigen, die sie schlecht gebrauchten („non est facultas ipsa culpabilis, sed ea male utentium peruersitas").[461] An späterer Stelle nimmt er das Thema erneut auf, wenn er schreibt, dass die Eloquenz ‚in der Mitte liege', also vor ihrem Gebrauch *neutral* sei – „Cum

---

455 Vgl. Augustinus, Contra Cresconium Grammaticum Partis Donati Libri quatuor [405/06], I, 2, 3 (*PL* 43, Sp. 445-594, hier Sp. 448).

456 Abaelard, Theologia Summa boni [zw. 1133-1137], S. 68/69; Übersetzung von Ursula Niggli.

457 So z.B. in Augustinus, Contra Cresconium [405/06], II, 2, 3 (Sp. 448).

458 Zu diesem Vergleich Quintilian, *Inst Ora*., XII, 2, 2: die Beredsamkeit als „arma" sowohl für den Straßenräuber („latro") wie für den Soldaten („milito"), auch Cicero, *De Orat*, 3, 14, 55.

459 Vgl. Augustinus, Contra Cresconium [405/06], I, 1, 2 (Sp 447/48).

460 Ebd., (Sp. 448).

461 Augustinus, De doctrina christiana [396/7 und 425/6], II, 36, 54 (S. 70).

ergo sit in medio posita facultas eloquii, quae as persuadanda seu praua seu recta ualet plurimum, [...]".[462]

Augustinus schätzt Abaelard als außerordentlichen Lehrer und ihn zitiert er wohl am häufigsten von den Kirchenvätern.[463] In seinem Religionsgespräch legt er dem Philosophen im Blick auf den Christen die Worte in den Mund, „wie euer größter Philosoph Augustinus darlegt".[464] Abaelard exponiert die Parallele zwischen der Ableitung von ‚Logik' aus dem griechischen Ausdruck *logos* mit Jesus Christus, dem ‚Wort', dem *logos incarnatus*: „Et sicut a Christo Christiana, ita a λÒgoς logica proprie dici videatur."[465], und hält in seiner Dialektik denjenigen zeitgenössischen Kritikern, die sich gegenüber seiner Beschäftigung mit der Logik wenig wohlwollend äußerten, entgegen, daß nicht nur jede Wissenschaft etwas Gutes habe, sondern sie letztlich von Gott herrühre.[466] „Omnis scientia bona est", wie es lakonisch im *De- anima*-Kommentar des Aquinaten heißt[467], und in der Nikomchischen Ethik sagt Aristoteles: „Jede Kunst und jede Lehre [p©sa tšcnh kaˆ p©sa mšqodoς], ebenso jede Handlung [pr©xiς] und Entschluß [proa...resiς] scheint irgendein Gut zu erstreben."[468]

In seiner Rhetoriklehre erörtert Quintilian die Frage – es ist die der sittlichen Indifferenz einer nicht inhaltlich festgelegten Überredungskunst –, inwieweit es sich bei der Rhetorik um eine Tugend (*virtus*) handle oder ob sie zu den „mediis artibus" gehöre, also zu den

---

462 Ebd., IV, 2, 3 (S. 117).

463 Vgl. u.a. Abaelard, Peter Abaelard's *Ethics* [ca. 1140]. An Edition With Introduction, English Translation and Notes by David E. Luscombe. Oxford 1971, u.a. S. 26/27, S. 46/47 ‚beatus Augustinus', auch S. 135, sowie Id., Sic et non [1132]. A Critical Edition. Hrg. Blanche B. Boyer und Richard McKeon. Chicago/London 1976/77, *Prolog*.

464 Abaelard, Collationes sive Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum/Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen [1141]. Lateinisch und deutsch. Hg. und übertragen von Hans-Wolfgang Krautz. Darmstadt 1995, S. 151; Übersetzung von Hans-Wolfgang Krautz. Später heißt es von ihm: „früher der unsere, später der eure" (S. 171); und der ‚Christ' nennt ihn „jener große Schüler der Wahrheit" (S. 283).

465 Vgl. Abaelard, Letters IX-XIV. Hg. von E. R. Smits. Groningen 1983, *Brief XIII*

466 Vgl. Abaelard, Dialectica [1117], Tract. IV, I, *Prolog*, S. 469, sowie Id.,Theologia summi boni II, 7 (S.116/117): „Sed neque ullam scientiam malam esse concedimus, etiam illam quae de malo est; quae iusto homini deesse non potest, non ut malum agat, sed ut a malo praecogita sibi provideat […]. Si qua autem scientia mala esset, utique malum esset quaedam cognoscere ac iam absolvi a malitia deus non posset, qui omnia novit. In ipso enim solo omnium plenitudo est scientiarum, cuius donum est omnis scientia. Scientia quiipe est comprehensio veritatis rerum quae sunt, atque is cuncta veraciter discernit, cui ea quoque ‚quae non sunt' quasi praesentia assistunt." Auch Id., Theologia Chhristiana, III, 6.

467 Thomas von Aquin, In Aristotelis Librum De anima Commentarium, I, 2, 3*.

468 Vgl. Aristoteles, *Nic Eth*, 1094ª1; Übersetzung von Olof Gigon.

„wertfreien Künsten, die als solche weder lobens- noch tadelnswert sind, sondern sich zum Nutzen oder zum Gegenteil auswirken je nach den sittlichen Qualitäten ihrer Benützer".[469] Nach dem er überhaupt in Abrede gestellt hat, inwiefern die (Anwendung der) Rhetorik immer eine Kunst sei (¢tecn…a), mitunter gar ein ‚Unglückskunst' (kakotecn…a) oder ein ‚überflüssiges Kunstgebaren' (mataiotecn…a), „das freilich weder etwas Gutes noch Übles stiftet", weist er letztlich den Zusammenhang zwischen der Möglichkeit des *abusus* und der Abrede des Anspruchs, eine Tugend zu sein, ab.[470] Auch er findet abschließend zu dem Beispiel, dass der „Räuber" einen tapferen Kampf liefern, „und doch wird die Tapferkeit eine Tugend bleiben".[471] Die sogenannten Antidialektiker im 11. und 12. Jahrhundert wenden sich denn auch nicht so sehr gegen die Logik, respektive Dialektik (beide Ausdrücke werden synonym verwendet) überhaupt, sondern gegen ihren Missbrauch, gegen ihren *abusus*, und hier konturieren sich dann auch die Kontroversen.

Doch wichtiger ist im vorliegenden Zusammenhang der Auseinandersetzung zwischen Abaelard und Bernhard, dass in dieser Auseinandersetzung die *lectio* eines integralen Textes gegen die *disputatio* einzelner, aus dem Text herausgenommener *sententiae* gestellt wird.[472] Die *meditatio* bedarf der langsamen und kontinuierlichen *lectio* eines homogenen Textes, die *disputatio* knüpft an einzelnen Passagen und setzt die Sammlung von *adversa* voraus, die aus verschiedenen, mehr oder weniger heterogenen Texten gesammelt sind – beispielhaft in Abaelards *Sic et non*, aber auch im Rahmen der gängigen *florilegia*. Dieses Ablösen vom Text erzeuge nach Bernhard die Vorliebe für die Innovationen („adinventiones") der Philosophen und für die eigenen *novitates* gegenüber der Lehre und dem Glauben der Väter.[473] Die Folge sei die Assimilierung profaner Terminologie und Bedeutungen,[474] mit denen man sich von der *lectio* der Heiligen Schrift und der Tradition der Kirchenväter

---

469 Quintilian, *Inst orat*, II, 20, 1 (S. 267); Übersetzung Helmut Rahn.

470 Vgl. ebd., 5-10.

471 Ebd., 10 (S. 271).

472 Bei Gillian R. Evans, *Lectio, disputatio, praedicatio*: St. Bernard, the Exegete. In: Studia monastica 24 (1982), S. 129-145, wird beim Weg von der *lectio* zur *praedicatio* angenommen wird, dass sich bei Bernhard dazwischen die *disputatio* schiebt.

473 Vgl. Bernhard, Epistolae […] . In: Id., Opera. Vol. VIII. Ad fidem codicum recensuerunt Jean Leclerq und H. Rochais. Vol. VIII. Roma 1977, *Ep*. 189 (S. 14): „Denique in sugillationem Doctorum Ecclesiae, magnis effert laudibus philosophos, adinventiones illorum et suas novitates catholicorum patrum doctrinae et fidei praefert […]."

474 Vgl. Bernhard, Epistolae, *Ep*. 332 (S. 271): „[…] in sermonibus suis profanias vocum novitates inducit et sensuum."

entferne.[475] Die Innovation wird gedeutet als ein Stolz, der nicht demütig die von der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern gesetzten Grenzen einhält, sondern sie im Disputieren und Schreiben überschreitet: Willkürlich („pro sua voluntate") hinzufügt und wegnimmt.[476] Wenn man so will, dann liegt hier eine Ausprägung des Gegensatzes von monastischer und scholastischer Theologie vor.[477]

Um auszudrücken, wogegen er sich vor diesem Hintergrund bei Abaelard wendet, greift Bernhard auf metaphorische Umschreibung zurück, die sich in Anlehnung an die Heilige Schrift verstehen. Den Hintergrund für diese Umschreibung in seinen Briefen angesichts des Verfahrens gegen Abaelard moniert bildet, dass Bernhards grundsätzlich der Ansicht ist, dass Abaelard, Gott verdächtigend, nichts glauben wolle; es sei denn, es sei zuvor mittels der Vernunft erörtert (und geprüft) worden.[478] Diesen Vorbehalt belegt er mit Beispielen aus der Heiligen Schrift. Doch der gleichen Argumentationsweise bedient sich auch Abaelard, wenn er beispielhaft Marias Abwägen der Verkündigung wie folgt beschreibt: Sorgfältig prüfte sie jedes Wort einzeln, verglich es dann mit jedem anderen, um dabei zu sehen, wie sich alle miteinander in Übereinstimmung befinden.[479] Es gibt eine Tradition, in der Maria als Lesende und mit Buch dargestellt wird,[480] mitunter auch mit mehreren Büchern, so dass

---

475 Das zeigt sich auch in der Anordnung der Lehrstücke in der Dogmatik – so hält Abaelard im Unterschied zu Hugo von St. Viktor beispielsweise nicht die temporelle Ordnung, die sich anhand der Heiligen Schrift nach dem Heilsgeschehen bilden läßt, für systematisch bewahrungswürdig, hierzu auch Eileen Sweeney, Rewriting the Narrative of Scripture: Twelfth-Century Debates over Reason and Theological Form. In: Medieval Philosophy & Theology 3 (1993), S. 1-34.

476 Vgl. Bernhard, Epistolae, *Ep*. 193 (S. 45): „Transgreditur terminos quos posuerunt Patres nostri, de fide, de sacramentis, de sancta Trinitate disputans et scrivbens, singula pro sua voluntatte mutat, auget et minuit."

477 Aus der Fülle er Untersuchungen nicht zuletzt zu Bernhard auch Ulrich Köpf, Monastische und scholastische Theologie. In: Dieter R. Bauer und Gotthard Fuchs (Hg.), Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne. Innsbruck/Wien 1996, S. 96-135.

478 Vgl. Bernard, Epistolae, *Ep*. 338, S. 278.

479 Vgl. Abaelard, VII. Brief – Institutio seu Regula Sanctimonialium] [zw. 1132 und 1137]. In: Terence P. McLaughlin, Abelard's Rule for Religious Women. In: Mediaeval Studies 18 (1956), S. 241-292, hier S. 292, wo es im Blick auf *Lk* 2, 19 heißt (*Maria aber behielt alle diese Worte, und bewegte sie in ihrem Herzen*): „quia studiose singula discutiebat et invicem sibi ea conferebat, quam congrue scilicet inter se convenirent omnia."

480 Vgl. Klaus Schreiner, "… wie Maria geleicht einem puch". Beiträge zur Buchmetaphorik des hohen und späten Mittelalters. In: Archiv für Geschichte des Buchwesens 11 (1971), S. 1438-1464, Id., Marienverehrung, Lesekultur, Schriftlichkeit. Bildungs- und frömmigkeitsgeschichtliche Studien zur Ausleghung und Darstellung von „Mariae Verkündigung". In: Frümittelalterlcieh Studien 24 (1990), S. 314-368, Id., Konnte Maria lesen?

Maria nicht nur liest, sondern auch wissenschaftlich vergleicht. Das Verstehen der göttlichen Gebote habe – so bemerkt Abaelard mehrfach – dem Befolgen vorauszugehen.

In diesem Kontext siedeln sich die im vorliegenden Zusammenhang einschlägigen metaphorischen Umschreibungen an. So greift Bernhard in einem anderen Brief zum Bild des nahtlosen Gewandes des Herrn, das Abaelard zerteilt und zerfasert habe. Selbst wenn es wieder zusammengenäht werden könnte, würde es unwiederbringlich verändert sein: Aber das Gewand des Herren soll unbeschädigt („integra") bleiben, so wie es gewoben sei, nämlich als ein ganzes („contexta per totum"). Das, was in dieser Weise vom Heiligen Geist gewoben und zusammengefügt worden sei, dürfe vom Menschen nicht aufgelöst werden („dissolvetur").[481] Stillschweigend wird hier Gebrauch gemacht von einer Vorstellung des *ordo inversus*, er bei er Art und Weise, wie Abaelard mit dem Wort des Herrn umgeht, nicht mehr schließt; ihn – wenn man so will – verändert. Indem der Griff auf den Text bestimmte seiner Eigenschaften zerstört, geht etwas verloren, das sich aus den erzeugten Bestandteilen nicht wieder zurückgewinnen lasse – mit einem Wort: Es unterbricht den ‚ordo inversus'.

Als Bernhard von Clairvaux sich wieder einmal über das so brillant geführte logische Seziermesser Abaelards geärgert hat, greift er zu einem veranschaulichenden Vergleich und aufschlussreich ist die Metaphorik, die Bernhard zur Erläuterung seiner Formel wählt, mit der er den monierten Einsatz des logischen Instrumentariums charakterisiert: Angesichts der Glaubensmysterien würde Abaelard: *non aperit, sed diripit*. Diese Formulierung ist prägnant und stellt zugleich ein Bündel an Anspielung dar. Nicht allein wird Ausdruck „aperit" auch im Zusammenhang mit dem Nutzen und der Anwendung der Logik verwendet – so beispielsweise in dem überschwänglichen Lob der Dialektik des Rhabanus Maurus (um 780-856),[482] aber auch bei Augustinus.[483] Der Ausdruck gehört schließlich zum hermeneutischen

---

Von der Magd des Herrn zur Symbolgestalt mittelalterlicher Frauenbildung. In: Merkur 44 (1990), S. 82-88.

481 Vgl. Bernhard, ebd., *Ep*. 334, S. 273: „Dividuntur vestimenta Christi, sacramenta Ecclesiae scinduntur; sed integra mante tunica inconsultis, desuper contexta per totum. Tunica haec unitas est Ecclesiae, quae scissuram ignorat, divisionem non recipit. Quaod enim desuper contextum est, quod Spiriu Sancto compactum est, non disollvetur ab hominbus."

482 Rhabanus Maurus, De Institutione clericorum libri tres [819]. Textum recensuit, adnotationibus criticis et exegeticis illustravit, itroductionem addidit Aloysius Knoepler. Monachii 1900, S. 235: „Haec ergo disciplina discipinarum est, haec docet docere, haec docet discere: in hac se ipsa ratio deomstrat atque aperit, quae sit, quid velit, qui valeat. Scir scire sola et scientes facere non solum vult, sed etiam potest."

Vokabular – und das noch später.[484] So heißt es beispielweise über Jesus bei Beda (673-735), dem Ehrwürdigen, er sei Sinn und Mitte der Schrift und er habe den Jüngern das wahre Verständnis der Bibel vermittelt: „Discipulis suis [...] aperuit sensus ut intelligerent Scripturas.“[485] Doch das ist schon älter. In der zweiten Version seines *De-Interpretatione*-Kommentars schreibt Boethius über sein eigene kommentierendes Vorgehen: „[...] quare recte mihi consilium fuit subtilissimas Aristotelis sententias gemino ordine commentationes aperire“[486] Für ihn sei der beste Plan so zu verfahren, eine zweifache Abfolge des Kommentars zu verfassen, um die subtilen Bedeutungen des Aristoteles zu ‚öffnen‘, zugänglich zu machen.

Nicht nur heißt es in *De doctrina christiana* angesichts der sieben Interpretationsregeln des Tyconius (um 330-390), mit ihrer Hilfe können man die geheimnisvollen Passagen der Heiligen Schrift wie mit einem Schlüssel öffnen („quibus quasi clauibus diuinarum Scripturarum aperirentur occulta“)[487] und in seinen *Confessiones* findet sich die Formulierungen, dass Ambrosius anstelle des üblen wörtlichen Sinns (*ad literarum perversitatem*) des Alten Testaments den geistlichen offen zu legte (*spiritaliter aperiret*),[488] sondern sie enden mit dem Satz: „sic, sic, accipitur, sic invenietur, sic aperietur“[489] – ‚so, ja so wird man empfangen, so wird man finden, so wird geöffnet werden‘. Wie nun Bernhard den Gegensatz *non aperit, sed diripit* verstanden wissen will, beleuchtet freilich erst der biblische Bezug: Die Illustration anhand der jüdischen rituellen Zerlegung des Opferlamms (*Ex* 12, 9-10), das nicht ‚zerrissen‘, sondern ‚geöffnet‘ werde.[490] Wenn Augustinus mehr oder weniger

---

483 In Id., De ordine [386], II, 13, 38 (*PL* 32, Sp. xxy-yxy, hier Sp. yxy)*, schreibt Augustinus, dass es die Dialektik sei, die sowohl lehre als auch das Lernen lehrt; in ihr zeige sich die Vernunft selbst und sie decke vor sich selbst das auf (*aperit*), was sei ist, was sie will und zu dem, was sie zu heißt es: „Haec [scil. diaelictica] docte docere, haec docet discere, in hac ipsa ratio demonstrat atque aperit quae sit quid velit, quid valeat.“

484 Nur ein Beispiel – bei Johannes Oecolampadius (1482-1531) hießt es programmatisch, vgl. Id., Iesaiam Prophetam Hypomnematon Hoc est, Commentariorum [...] libri VI. s.l. 1525, fol. 2a: „Nvllis enim aperitvr, sensus scriptvrae, nisi iis qvi & Christvm qvaervnt, & qvibvs se Chistvs reuelat.“

485 Beda, (*PL* 91, Sp. 614/15).*

486 Boethius, In Categorias, ed. sec., ad III, 9 (*PL* 64, Sp. 159-294, hier S. 186)

487 Augustinus, De doctrina christiana [396/97 und 425/26], III, 30, 42 (S. 102).

488 Augustinus, *Confess*, VI, 4, 6.

489 Ebd., XIII, 38, 53.

490 Vgl. Bernhard, Epistolae, *Ep*. 188 (S. 11): „Irridetur simplicium fides, eviscerantur arcana Dei, quaestiones de altissimis rebus temerariae ventilantur, insultatur Patribus, quod eas magis sopiendas quam solvendas censuerint. Ine fit quod agnus paschalis, contra Die statutum, aut aqua

verzweifelt den Herrn bittet, sein Gesetz nicht vor dem ‚Anklopfen' zu verschließen,[491] an ist eine Anspielung auf die Matthäus-Stelle (7,7) klopfet an, so wird euch aufgetan (*pulsate et aperietur nos*). An der zentralen Stelle, wo Augustinus die allegorische Interpretationsweise durch die Autorität der Interpretationspraxis des Paulus (Gal 4, 22-24) gestützt sieht, heißt es: „Haec forma intelligeni de apostolica auctoritate descendens locum nobis aperit, quamdamodum Scripturas duorum Testamentorum, Veteri et Novi accipere debeamus."[492]

Wichtiger aber noch ist, dass der Ausdruck seine biblische Legitimation hat. In der Offenbarung des Johannes heißt es: *Qui habet clavem David, qui aperit, et nemo claudit, claudit, et nemo aperit.*"[493] – *Off* 3, 7. Nicht geht es mithin grundsätzlich gegen die (logische) Analyse – auch wenn Bernhard weniger an die Erklärung der ‚Wörter' als vielmehr die Wirkung auf die ‚Herzen' seiner Hörer sieht[494] –, sondern es geht gegen eine besondere Art und Weise, die aus Bernhards Sicht gerade das zu zerstören drohe, was es zu finden gelte. Nur erwähnt sei, dass der (vermeintlich) ‚sanfte' Zugang zum Text (der Heiligen Schrift) nicht wenige metaphorische Umschreibungen gefunden hat. Dazu gehört, um nur ein sehr beliebtes und schon angesprochenes Beispiel herauszugreifen, das des (mehrfach) verschlossenen (‚versiegelten') Buches, das mit dem oder den entsprechenden ‚Schlüsseln' zu öffnen sei. Dieser ‚Schlüssel' konnte in sehr vielem gesehen werden – so denn auch in den hermeneutischen Interpretationsregel.

Wichtiger an dieser Stelle freilich ist: Exakt das – also das *Zerreißen* des Textes – wird sich als der Vorbehalt herausstellen, der in Wellenbewegungen die *analysis textus* seit dem 16. Jahrhundert begleitet.[495] Das Beispiel erhält neben dem allgemeinen seinen spezifischen

---

coquitur, aut crudus discerpitur, more et ore bestiali. Quod residuum est, non igne comburiter, sed conculcatur. Ita omnia usurpat sibi humanum ingenium, fidei nil reservans. Tentat altiora se fortiora scrutatur, irruit in divina, sancta temerat magis quam referat, clausa et signata non aperit, sed diripit, et quidquid sibi non invenit pervium, id putat nihilum, credere dedignatur."

491 Vgl. Augustinus, *Confess*, XI, 2, 3; die Matthäus-Stelle wird explizit zitiert in ebd., XII, 1,1, sowie angespielt in XII, 12, 15; vgl. auch Augustinus, De Genesi contra Manichaeos [388/89], 2, 2, 3 (*L* 34, Sp. 173-220, hier Sp. xxy*, sowie Id., In Johannis Evangelium CXXIV [407- 416], 22, 9 (*PL* 35, Sp. 1379-1976, hier Sp. xyyy*).

492 Augustinus, De civitate Die [413-26], XV, 2 (*PL* 41, Sp. 439).

493 Rupert von Deutz, De omnipotentia Dei [1117], 22 (*PL* 170, Sp. 453-478, hier Sp. 472A/B)*.

494 Vgl. Bernhard, Sermones super Cantica canticorum 1-35 [ca. 1130-1151]. In: Id., Opera Vol. I. Ad fidem codicum recenserunt J. Leclerq, C.H. Tallbot, H. M. Rochais. Romae 1957, n. 1, 89, 1-22*.

495 Hierzu Danneberg, Anatomie, sowie Id, Zerstückelung. – Ich bin allerdings nicht näher der Frage nachgegangen, inwieweit bei dieser oder ähnlicher Metaphorik seit Beginn des 16. Jhs. ein

Reiz angesichts des Sachverhalts, dass bereits Origenes die levitische Vorschrift, dem Opferkalb die Haut abzuziehen und es in Stücke zu zerlegen: (*Lev* 1, 6): „Und man soll dem Brandopfer die Haut abziehen, und es soll in Stücke zerhauen werden", allegorisiert und in eine Analogie zur spezifischen Fähigkeit und Tätigkeit des Interpreten sieht, die Gründe der inneren Ordnung der Schrift einsichtig zu machen.[496] Zumindest einer der Reformatoren hat das nicht vergessen und nutzt es für die Rechtfertigung der Anwendung der Logik auf die Heilige Schrift – Philipp Melanchthon.[497] Dieser Rückgriff auf die Schrift gehört zu den intellektuellen Bezügen, durch welche das analysierende Verfahren sich im 16. Jahrhundert als anatomisierendes deuten läßt. Über den dadurch gewonnenen Anschluss an eine bestimmte Terminologie renoviert sich die Sprache der Interpretation.[498]

Das zweite Beispiel liegt rund vierhundert Jahre später und gehört in die anhaltende Auseinandersetzung, die man mit der scholastischen Philosophie und Theologie führt im Rahmen des Versuchs, die Wertschätzung von Wissens und damit die Wissenskompetenzen grundsätzlich neu zu gestalten und umzustellen – vereinfacht: von den Kompetenzen des *logicus* und *philosophus* für den *theologus* zu denen des *grammaticus*. Nicht zuletzt durch Angelo Poliziano (1454-1494) erfährt der *grammaticus* im 15. Jahrhundert eine ebenso

---

Einfluß Bernhards vorliegen könnte und inwieweit die entsprechenden Stellen sich in den zeitgenössischen Ausgaben seiner Werke finden lassen. Dass seine Wirkung immens war und dabei unvergleichbar stärker als die Abaelards, ist unstrittig, hierzu auch den mit umfangreichger Literatur versehenen Bericht von Ulrich Köpf, Die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte Bernhards von Clairvaux. Forschungsstand und Forschungsaufgaben. In: Kaspar Elm (Hg.), Bernhard von Clairvaux. Rezeption und Wirkung im Mittelalter und in der Neuzeit. Wiesbaden 1994, S. 5-58, sowie weitere Beiträge in diesem Band, vor allem Ernst Koch, Die Bernhard-Rezeption im Luthertum des 16. und 17. Jahrhunderts. In: ebd., S. 333-351, zur Zugänglichkeit der Schriften Bernhards im 16. Jh. Anthony N.S. Lane, John Calvin: Student of the Church Fathers Edinburgh 1999, S. 115-150, sowie Matthäus Bernards, Flores Sancti Bernardi. In: Joseph Lortz (Hg.), Bernhard von Clairvaux – Mönch und Mystiker. Wiesbaden 1955 Joseph Lortz (Hg.), Bernhard von Clairvaux – Mönch und Mystiker. Wiesbaden 1955, S. 192-201, ferner Theo Bell, Divus Nernhardus. Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften. Mainz 1993.

496 Vgl. Origenes, Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung. Hg. von W.A. Baehrens. Leipzig 1920/21 (*GCS* 6), S. 285/86. – Zu Bernhards Kenntnis des Origenes vgl. Gillian R. Evans, The Mind of Saint Bernard of Clairvaux. Oxford 1983, insb. S. 81-85.

497 Vgl. Melanchthon, De Dialectica libri quatuor, postremo recogniti & aucti. Acesserunt enim caeteris aeditionibus praeter Regulas consequentiarum [...1538, 1542]. Argentorati 1545, *Epistola*, unpag [A 4^{v}], von hier drüfte es dann weiter gewirkt haben, so etwa auf William Perkins (1558-1602), The Art of Prophecying. Or, A Treatise Concerning the Sacred and Only Trve Manner and Method of Preaching […1592]. London 1631. In: The Works of That Famous and Worthy Minister of Christ In the Universitie of Cambridge. M.VV. Perkins. Newly Corrected and amended […1609]. London 1631, 3. Paginierung, S. 643-673, hier S. 662.

498 Hierzu L. Danneberg, Die Anatomie.

vehemente wie beispiellose Aufwertung (zunächst) im Vergleich zum konkurrierenden zeitgenössischen Verständnis des *philosophus*, dann gegenüber dem *scholastischen theologus*.[499] Im 16. Jahrhundert liegen die Unterschiede zu früher weniger in der *allgemeinen Relevanz* der Grammatik für das Bibelstudium; das ist letztlich trivial. Strukturelle Ähnlichkeiten, aber auch Unterschiede zu Polizianos Aufwertung des *grammaticus* gegenüber dem *philosophus* werden deutlich hinsichtlich der gegenüber dem *theologus*, wenn man zum Beispiel ein Melanchthon zugeschriebenes Diktum betrachtet: „Non potest scriptura intelligi theologice, nisi ante intellecta sit grammatice.“[500]

Dieses Diktum Melanchthons ist aufschlussreich, weil es als Beleg für die Ansicht des *praeceptor Germaniae* dienen kann, dass er der Sache der Theologie eher als *grammaticus* dienen wolle denn als (professioneller) *theologus*. Doch das melanchthonische Diktum beinhaltet mehr, als der immer wieder stereotyp beschworene Sachverhalt, dass die *grammatica origo et fundamentum* sei, ohne die sich *daher* ein Großteil, wenn nicht gar der größte oder der wichtigste Teil der Wissensansprüche des *theologus* überhaupt nicht erlangen lasse. Zunächst verbirgt sich hinter dem Diktum die emphatische Vorstellung eines richtigen Verstehens mit der unstrittigen Annahme, dass hierzu grammatische Kenntnisse erforderlich seien. Hinzu kommt die schon weniger triviale Annahme, dass diese Kenntnisse *besonderer* Art zu sein haben, ferner die sich nicht selbst verstehende Ansicht, für die Erlangung einer *interpretatio recta* der Heilige Schrift seien die ursprünglichen Sprachen zugrunde zu legen – *ad fontes linguae hebraicae et graecae*.[501] Schließlich die alles andere

---

499 Hierzu auch L. Danneberg, Vom *grammaticus* und *logicus*.

500 Zitiert nach Georg Theodor Strobel, Historisch-Litterarische Nachricht von Philipp Melanchthons Verdiensten um die heilige Schrift, worinn von allen dessen exegetischen Arbeiten und derselben verschiedenen Ausgaben nähere Anzeige gegeben wird. Altdorf und Nürnberg 1773, S. 7, der dieses Diktum an den Anfang einer Reihe hermeneutischer Maximen stellt, die er aus den Schriften Melanchthons gezogen hat. Dort auch: „Melius res expeditur grammatica ex graecismo[i] aut hebraismo[i] explicatione, quam subtilitate philosophandi scholastica“, sowie: „Multis profecto erroribus caruisset omni tempore theologia, si non hebraica graece explicata essent.“

501 Wie Melanchthon die spezifischen Sprachkenntnisse *gleichermaßen* für die Theologie wie für die Wissenschaften überhaupt sieht, verdeutlicht die durch seinen Schüler Vitus Vinshemius (1501-1570) vorgetragene Lobrede auf das Griechische, vgl. Id., Declamatio de studiis linguae Graecae ([1549] (*CR* 11, Sp. 855-876), in der er die exzeptionelle Bedeutung der „fontes Graeci“ – das Griechische sei nicht nur die ‚glänzendste, eleganteste, süßeste, gebildetste Sprache, sondern auch die ‚Quelle und Lehrmeisterin aller Künste und Philosophie‘– mittels des Neuen Testaments wie der medizinischen Schriften des gerade griechisch edierten Galenos exemplifiziert.

als unstrittige Annahme, dass diese *interpretatio recta* in der Weise zu verstehen sei, dass nur dann, wenn man sich auf diese Quellen richte, man beginne, Christus zu begreifen.[502]

Nach eigener Ansicht folgt Melanchthon hierbei Erasmus,[503] und mitunter sieht man denn auch bei ihm den Ursprung dieses *ad-fontes*-Gedankens. Freilich ist dieser Gedanke älter und findet sich in der einen oder anderen Form bereits bei den *patres ecclesiae*. Sicherlich werden mit Erasmus von Rotterdam (1467-1537), der 1529 Augustins Werke ediert,[504], die Einflüsse Augustins auf die zeitgenössische Hermeneutik im Zuge der Rezeption der *patres ecclesiae* immer wieder greifbar[505] – wenn auch die hermeneutischen Bezüge zu *De doctrina christiana* in den drei seiner Edition des Neuen Testaments beigegebenen *Praefationes* noch vergleichsweise wenig ins Gewicht fallen. Ihr Einfluß ist dann allerdings bei der zwei Jahre später als *Ratio seu Methodus compendio perveniendi ad veram Theologiam* erschienenen erweiterten Fassung der *Methodus* immer wieder greifbar und nicht zu übersehen. Obwohl das bei Erasmus auch hinsichtlich der allgemeinen Verteidigung der klassischen Bildung bzw. der paganen Wissenschaften gilt, bezieht er doch zuvörderst auf die rhetorische Analyse der Schriften des Paulus, die Augustinus unternommen habe.[506] Überhaupt bildet *De doctrina christiana* für Erasmus in der Hinsicht das Vorbild, dass in ihr die *praecepta Rhetorum* für die Interpretation den ihnen gebührenden Platz erhalten hätten.[507] Freilich bleibt Erasmus mit den direkten Verweisen auf seine Autoritäten oder Quellen, auch er dabei im Strom der

---

502 Melanchthon, De corrigendis adolescentiae studiis [1518] (*Werke*, Bd. I, ed. Stupperich, S. 29-42, hier S. 40: „Atque cum animos ad fontes contulerimus, Christum sapere incipiemus, […].“

503 Vgl. Melanchton, [Epistolae dedicatoria] Bernardo Mauro (*CR* I, Sp. 62-66, hier Sp. 63): „Ex quo grege sunt, quibus nondum satis *Erasmus* probatur, qui primus, etiam doctroum iudicio, Theologiam ad fontes revocavit.“

504 Hierzu Viviane Mellinghoff-Bourgerie, Erasme éditeur et interprète de saint Augustin. In: Dominique de Courcelles (Hg.), Augustinus in der Neuzeit. Turnhout 1998, S. 53-81.

505 Zu Erasmus und Augustinus noch immer Charles Béné, Erasme et saint Augustine, ou Influence de Saint Augustin sur l'Humanisme d'Érasme. Genève 1969, sowie Id., Érasme et saint Augustin: Influence de saint Augustin sur l'humanisme d'Érasme. État de la question. In: Congresso Internationale su S. Agostino nel XVI Centenario della Coversione. Roma 1987, Tom. III, S. 225-239.

506 Vgl. Erasmus, Ratio seu Methodus compendio perveniendi ad veram Theologiam [1518]. In: Id., Ausgewählte Schriften. Lateinisch und deutsch. Hg. von Werner Welzig. 3. Bd. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Gerhard B. Winkler. Darmstadt (1967) 1990, S. 117-495, hier S. 161.

507 Vgl. Erasmus, Ecclesiastes sive de Ratione Concionandi Libri Quatuor [...1535]. In: Id., Opera omnia emendatiora et avctiora [...]. Tomus Qvintvs. Lvgdvni Batavorvm 1704, , Sp. 796^{A}-1100^{C}, hier Sp. 1048^{E-F}, auch Sp. 849^{B-C}; ferner Id., LB V, Sp. 1267F sowie Sp. 1290D.* Hierzu auch Béné, Erasme, S. 59-72.

Zeit schwimmend, recht sparsam.[508] Wie dem im Einzelnen auch sein mag – trotz der Präsenz des Bischofs von Hippo ist Erasmus' Idol in der lateinischen Patristik eher Hieronymus. Er ist für ihn *summus theologus*,[509] nicht zuletzt weil er als Inbegriff einer Verbindung von Gelehrsamkeit und aszetischem Geist erscheint.

Hieronymus wird zum Idealbild des *vir trilinguis, in triplici lingua eruditus, Latina, Hebraica, Graeca* zum Sinnbild zugleich für alles das, was die scholastischen Theologen an Kompetenz nicht besitzen, obwohl Erasmus selber dieses Ideal nicht zu erfüllen vermochte oder wollte Im Unterschied zu den Reformatoren hat Erasmus sich auch später nie mit dieser Sprache anzufreunden vermocht.[510] Nach dem Herausstellen der Eigenschaften des Kirchenvaters Hieronymus gegenüber den scholastischen Theologen mit ihren logischen Subtilitäten – und Erasmus läßt keine der sich bietenden Gelegenheiten aus, um dieses Thema anklingen zu lassen –, mochte er einen vermeintlichen Mangel nicht auf Hieronymus sitzen lassen: Größer in Anbetracht der Eloquenz, kleiner in Anbetracht der Dialektik als Augustinus zu sein.

„It is not my purpose to diminish in any way the attainments of Augustine, but the facts themselves proclaim that Jerome surpassed Augustine in dialectics no less than he outstripped him in eloquence and that he was no less Augustine superior in learning than he was in

---

508 Hierzu auch Béne, Erasme, S. 142: „Ce silence d'Erasme sur ses sources, nous l'avons retrouvé dans la première préface du Nouveau Testament, la *Methodus*, ou une quarantaine d'emprunts au *De Doctrina Christiana* ne sont presquejamais signalés comme tels; mais l'étude de la *Ratio Verae Theologiae*, l'étude d'autres textes d'erasme, ou il indique alors ses sources avec toutes les précisions désirables, nous a permis de combler ces lacunes, et d'affirmer, sur le témoignage d'Erasme lui-même, que ses thèses les plus originales, les plus revolutionnaires, ne sont empruntées ni à Platon, Ficin ou Pic; ni aux Lollards, aux Hussites ou aux Vaudois; ni enfin aux Frères de la Vie Commune ou à l'Imitation, mais a saint Augustin, et, dans la majeure partie des cas, au *De Doctrina Christiana*."

509 Hierzu u.a. John William Aldridge, The Hermeneutic of Erasmus. Zürich 1966, S. 98-126, Eugene Rice, St. Jerome in the Renaissance. Baltimore (1985) 1988, insb. S. 116-136, ferner J. B. Maguire, Erasmus' Biographical Masterpiece: *Hieronymi Stridonensis Vita*. In: Renaissance Quarterly 26 (1973), S. 265-273, John C. Olin, Erasmus and the Church Fathers. In: Id., Six Essays on Erasmus. New York 1979, S. 33-48, Id., Erasmus and Saint Jerome. In: Thought 54 (1979), S. 313-321, sowie mit weiteren Hinweisen auf die ältere Literatur Id., Erasmus and Saint Jerome: an Appraisal of the Bond. In: J. Sperna Weiland und W. Th. M. Frijhoff (Hg.), Erasmus of Rotterdam, the Man and the Scholar. Leiden 1988, S. 182-186, Mark Vessey, Erasmus' Jerome: The Publishing of a Christian Author. In: Erasmus of Rotterdam Yearbook 14 (1994), S. 62-99, sowie Lisa Jardine, Erasmus. Man of Letters. Princeton 1993, S. 55-82 und S. 164-70.

510 Zu Erasmus und dem Hebräischen u.a. Michael A. Screech, Two Attitudes to Hebrew Studies: Erasmus and Rabelais. In: James M. Kittelson und Pamela J. Transue (Hg.), Rebirth, Reform and Resilience. Columbus 1984, S. 293-323.

excellence in style."[511] Zurückgehen dürfte dieser Vergleich hinsichtlich der rhetorischen und dialektischen Fähigkeiten zurückgehen auf Franciscus Filelfo (Philelphus, 1398-1481), einem namhaften Gräzisten der Zeit.[512] Erasmus stellt im gleichen Atemzug die Griechischkenntnisse des Hieronymus heraus, der nach seiner Ansicht nicht nur den ganzen Aristoteles gelesen habe, sondern alle anderen Philosophen, während Augustinus nur zwei aristotelische Werke (aus dem *Organon*) zur Kenntnis genommen habe, *De praedicamentis* und *De enunciatione*, und das darüber hinaus allein in lateinischer Übersetzung.[513]

Zu den Theologen schreibt der *princeps humanistarum* in seiner *Stultitiae laus* und im Anschluss an Beispielen, die den menschlich-göttlichen Charakter Jesu Christi betreffen sowie im Blick auf die zahllosen Fragen, die sich zur Exemplifikation von Gottes *potentia absoluta* ausdenken lassen, mithin auf die Verbindung von Philosophie und Theologie in der Scholastik zielend:

> Solche Haarspaltereien [*leptolesc…ai*] kennen sie Tausende, ja, noch viel heiklere [*multo subtiliores*]. Da reden sie über Instantien, Formalitäten, Quidditäten, Ecceitäten, also von Dingen, die kein Mensch jemals zu Gesicht bekommt, er müßte denn ein Lynkeus sein, der durch das dickste Dunkel hindurch das Nichts sähe. [...] Noch spitzer spitzen diese Spitzfindigkeiten die Schulen der Scholastiker [...]. Ihre Systeme strotzen von Gelehrsamkeit und sind gespickt mit Diffikultäten; selbst die Apostel brauchten einen neuen Geist, hätten sie über derlei Dinge mit diesem neuen Theologengeschlecht zu streiten. Paulus war manns genug, für seinen Glauben zu zeugen, aber wenn er sagt: ‚Glaube ist zuversichtliche Erwartung von Dingen, die man erhofft, Überzeugung von Dingen, die man nicht sieht', so ist das keine magistrale Definition, und hat er auch die Liebe aufs herrlichste bestätigt, so fehlte es im doch an der nötigen Dialektik, um ihren Begriff nach Umfang oder Inhalt genügend zu bestimmen [*ita parum dialectice vel dividit, vel finit*].[514]

---

511 Erasmus, The Life of the Eminent Doctor Jerome of Stridon Composed Mainly From His Own Writings [Hieronymi Stridonensis Vita, 1516]. In: Id., Collected Works […]. Patristic Scholarship. The Edition of St Jerome [Vol. 61] edited, translated and annotated by James F. Brady and John C. Olin. Toronto/Buffalo/London 1992, S. 19-62, S. 54.

512 Zu ihm neben Georg Voigt, Die Wiederbelebung des classischen Altertums oder das erste Jahrhundert des Humanismus [1859]. Bd. I. Berlin (1880) ^{2}1893, S. 512ff, sowie John Edwin Sandy, A History Classical Scholarship. Vol. I. New York (1903) ^{3}1967, S. 55-57, vor allem Aristide Calderini, Ricerche intorno alle biblioteca e alla cultura greca di Francesco Filelfo. In: Studi italiana di filologia classica 20 (1913), S. 204-424, sowie Jill Kraye, Francesco Filelfo's Lost Letter ‚De ideis'. In: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 42 (1979), S. 236-49, Diana Robin, Unkown Greek Poems of Francesco Filelfo. In: Renaissance Quarterly 37 (1984), S. 173-206, auch Ead., A Reassessment of the Character of Francesco Filelfo. In: ebd 36 (1983), S. 202-224; ferner Beiträge in: Francesco Filelfo nel quinto centenario della morte. Padova 1986.

513 Erasmus, Life of Jerome [1516], S. 54.

514 Erasmus, *ΜΩΡΙΑΣ ΕΓΚΩΜΙΟΝ* sive laus stultitiae [1515]. Id., Ausgewählte Schriften. 2. Bd. Deutsche Übersetzung von Alfred Hartmann [...]. Eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Wendelin Schmidt-Dengler. Darmstadt (1975) 1995, S. 1-211, hier § 53 (S. 133).

In der Fortführung seiner Ausführungen erklärt Erasmus, dass bereits Paulus gegen solchen Geist wettere und er verweist auf den Paulus von 1 *Tim* 6, 4, wo der Ausdruck *logomac…aς* fällt – in Luthers Übersetzung: *Wortkrieg* –, der immer wieder zu Beginn des 17. Jahrhunderts zum Schibboleth in der Auseinandersetzung mit den scholastischen *rationistae* wird. Die Beliebtheit und Verbreitung dieses Terminus zur Charakterisierung des Abzulehnenden verdankt er nicht zuletzt dem Umstand seiner biblischen Herkunft: *logomachia* gehört zu der handvoll kritischer Ausdrücke, die sich dem Neuen Testament entlehnen ließen, um der Ablehnung *in terminus terminantibus* Autorität zu geben. Beispielhaft führt Erasmus das in *Ratio seu Methodus* an 2 *Tim* 2, 14 aus[515] – Luther übersetzt: „Solches erinnere ich sie, und bezeuge vor dem Herrn, daß sie nicht um Worte zanken, welches nichts nütze ist, denn zu verkehren die da zu hören.“ In der lateinischen Version lautet die zentrale Stelle: „[...] Noli contendere verbis; ad nihil enim utile est, nisi ad subversionem audientium“, und in der griechischen Fassung: *λογομαχε‹n*.

Eine Passage bei Erasmus Es handelt sich um eine Episode aus dem Leben eines betagten Theologen, an der zumindest der Erzähler als Ohrenzeuge beteiligt gewesen sein will:

> Dann habe ich einen zweiten gehört, einen Achtziger, einen so vollendeten Theologen, daß man meinte, in ihm sei Scotus selbst wiedergeboren. Der wollte das Geheimnis des Namens Jesu erklären und zeigte nun wunderbar fein, daß in den Buchstaben schon alles versteckt sei, was sich vom Heiland sagen lasse. Denn daß man von ihm nur drei Fälle bilde, sei ein deutliches Symbol der göttlichen Dreizahl. Wenn ferner der erste Fall ‚Jesus’ auf **s** endige, der zweite ‚Jesum’ auf **m**, der dritte ‚Jesu’ auf **u**, so liege darin verborgen ein heiliges Mysterium: nach Aussage dieser drei winzigen Buchstaben sei er Spitze, Mitte und Urgrund der Welt. Es lag aber noch ein Mysterium darin, noch viel versteckter, von mathematischer Art. Er spaltet [*diffidit*] in zwei gleiche Teile, so daß der Buchstabe in der Mitte allein blieb, und dozierte, dieser Buchstabe heiße bei den Hebräern syn; syn aber bedeute – ich glaube im Schottischen [!] – Sünde, womit doch deutlich gesagt sei, daß Jesus es ist, der der Welt Sünde trägt.[516]

In vielen Partien herrscht im *Lob der Torheit* ein uneigentliches, ironisches Sprechen, so dass es mitunter nicht leicht fällt, die vorgetragenen Meinungen Erasmus zuzuschreiben. In welchem Umfang und in welcher Weise uneigentliche Rede in diesem Werke eine Rolle spielt, ist daher umstritten - etwa im Blick auf die Identifikation des Erasmus mit den

515 Vgl. Erasmus, Ratio [1518], S. 486-90.
516 Erasmus, *ΜΩΡΙΑΣ ΕΓΚΩΜΙΟΝ* [1515], § 54 (S. 153).

theologischen Vorstellungen des Protagonisten.[517] Auch wenn die Geschichte von dem ‚vollendeten Theologen' nur imaginiert sein dürfte und wohl auch nicht allein Duns Scotus (bis 1308) gemeint ist etwa mit dem Lehrstück der *distinctio formalis* (*distinctio Scotistica*) im Rahmen einer dreifachen Unterscheidung von *realitates*, *entitates* und eben *formalitates*, wobei diese Unterscheidungen ‚real' seien (*ex parte rei*), aber sie in der Hinsicht identisch seien, dass sie nicht unabhängig, sondern nur vereint im gleichen Einzelnen existieren. Mit dieser *distinctio* versuchten die Scotisten in subtiler Weise, dem Mysterium des *articulis trinitatis* sich zu nähern.[518] Sondern gemeint sind wohl auch die Lehrer des Erasmus in Paris, wo er zwischen 1495 und 1497 Theologie studierte, [519] die zum Teil Schotten, aber auch Spanier gewesen sind. Die Ironie des Erasmus strahlt aus vielen Textpassagen und so denn auch, wenn es bei ihm in einer auf den ersten Blick hinsichtlich der Zusammenstellung merkwürdigen Stelle heißt, er wünschte sich, dass die Evangelien und die Briefe des Paulus „in die Sprachen aller Völker übertragen werden sollten, damit sie nicht allein von den Schotten und Iberer, sondern auch von den Türken und Sarazenen gelesen und verstanden werden könnten."[520]

Erasmus, der das Hebräische nicht sonderlich schätzte und seine Studien dieser Sprache bald aufgab, könnte mit seiner Geschichte von dem ‚vollendeten Theologen' zugleich auf Vorstellungen im Rahmen der christlichen Kabbala anspielen, wonach das Tetragrammaton durch die Einsetzung der Buchstaben *Sin* den Namen *Jesus* ergebe. Eine anderer Gegenstand der Parodie bietet das zweifellos ernsthafte Buchstabenbeispiel des Nikolaus von Kues. In seinem Trialog *de possest* will der Cusaner mit der Präposition „in" wie dem „possEst" die

---

517 Hierzu u.a. Jacques Chomarat, Grammaire et rhetorique chez Erasme. Paris 1981, Tom. II, S. 972-1001, Jean-Claude Margolin, Parodie et paradoxe dans L'Eloge de la Folie d'Erasme. In: Nouvelles de La Republique des Lettres II/1983, S. 27-57, Peter Rudnitsky, Ironic Textuality in *The Praise of Folly* and *Gargantua and Pantagruel*. In: Erasmus of Rotterdam Society Yearbook 3 (1983), S. 56-103.

518 Zum Hintergrund Eberhard Wölfel, Seinsstruktur und Trinitätsproblem. Untersuchungen zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei Johannes Duns Scotus. Münster 1965, insb. S. 7-31, Friedrich Wetter, Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus. Münster 1967, insb. S. 58-74, Allan.B. Wolter, The Formal Distinction. In: John K. Ryan und Bernadino M. Bonansea (Hg.), John Duns Scotus, 1265-1865. Washington 1965, S. 45-60, ferner Hester G. Gelber, Logic and Trinity: A Clash of Values in Schoalstic Thought, 1300-1335. Madison Phil. Diss. 1974, S. 71-102.

519 Zu dieser Phase u.a. Eugene R. Rice, Erasmus and the Religious Tradition, 1495-1499. In: Journal of the History of Iedas 11 (1950), S. 387-411; zum Hintergrund Augustin Renaudet, Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1491-1517). Paris 1916.

520 Eramus, Paraclesis [1516]. In: Id., Ausgewählte Schriften. 3. Bd., 1-37, hier S. 15.

göttliche Trinität illustrieren. Im Fall des „in“ ist der erste Schritte das Eintreten in die Betrachtung (**in**-*trare*) des Göttlichen: „Dico si volo intrare divinas contemplationes per ipsum in, cum nihil possit intrari nisi per ipsum in, intrare conabor.“[521] Dann wendet sich der Cusaner dem *Schriftbild* und der Semantik des Ausdrucks zu. Der Buchstabe **N** erweist sich danach als ‚Entfaltung’ von **I**, gedacht bildlich als **I\I** mit einem verbindenden Schrägstrich und dieser Schrägstrich drückt dann die ‚Entfaltung’ aus. *In* als Präfix ist das Zusammenfallen von Negation und Affirmation – **i** steht für *ita* (ja), **n** für *non*. Die Wörter, denen **in** (als Präfix) vorangeht, sollen in sich eine Art widersprüchliche Einheit bilden, sowohl negativ (**in** –*nominabilis*), als auch positiv (**in**-*tentus*). Das nun exemplifiziert (mein Ausdruck) die spezielle Eigenschaft Gottes, in allem alles, in nichts nichts zu sein.[522] Noch näher an Erasmus Parodie liegen die Ausdeutung des Cusaners von *possEst*. *E* liegt in der Mitte und verbindet *posse* und *est* miteinander, **E** bildet ihren *n***E***xus*. ***E*** nun wird als eine dreieiniger Vokal („vocalem unitrinam“) gesehen: *poss***E, E***st* und eben *poss***E**st (dabei handelt es sich um das überhaupt erst vom Cusaner geschaffene Kunstwort). Das nun soll verdeutlichen, wie sich Einheit und Dreiheit in Gott zur Dreieinheit verbinden.[523]

Auf den hier gemeint Punkt im engeren Sinn führt ein weiteres Beispiel. Es findet sich in seiner theologischen Methodenlehre *Ratio seu Compendium verae theologiae*, wenn es nach einer Kaskade rhetorischer Fragen zu einer nichtscholastischen Theologie der Kirchenväter heißt, dass sie deshalb weniger tiefsinnig erscheinen könnten:

> Weil sie nicht jede Rede fast Wort für Wort zerschneiden und dann in Trümmer schlagen? Dieser Teil wird dreigeteilt, der erste wiederum in vier und die einzelnen davon wieder in drei; der erste dort, der zweite dort. Das erst scheint uns gelehrt, was eisige Verstandeskälte ist; und von Kindheit auf daran gewöhnt, verstehen wir nichts, was nicht auf diese Weise stückchenweise zerpflückt ist.[524]

Die Vorstellung des Auflösens und des Verbindens ist seit alters auch im Bildfeld des Webens geläufig. Nur einige wenige Bemerkungen. So mündet die letzte bildliche Steigerung in der anhaltenden Auseinandersetzung mit der Nutzlosigkeit dialektischer Kunststücke der

---

521 Vgl. Nikolaus von Kues, Dreiergespräch über das Können-Ist [Trialogus des possest, 1460]. Mit einer Einführung von Lothar und Renate Steiger. Neu übersetzt und mit Anmerkungen hg. von R. Steiger. Lat.-dt. Parallelausgabe. Hamburg (1973) ^{3}1991, S. 66-70.

522 Zu diesem Prinzip auch Klaus Kremer, Gott – in allem alles, in nichts nichts. Bedeutung und Herkunft dieser Lehre des Nikolaus von Kues. In: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 17 (1986), S. 188-222.

523 Vgl. Nikolaus von Kues, Tiralogus [1460], S. 70-72.

524 Vgl. Erasmus: Ratio seu Methodus compendio perveniendi ad veram Theologiam [1518]. In: Id., Ausgewählte Schriften. 3. Bd. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Gerhard B. *Winkler*. Darmstadt (1967) 1990, S. 117-495, hier S. 162/63.

scholastischen Theologen und Philosophen angesichts ihres eigentlichen Ziels, nämlich der Konversion von Nichtchristen, in eine bezeichnende Imagination des Erasmus: „Die Apostel haben zwar heidnische und jüdische Philosophen, die von Natur verstockte Widersacher waren, zum Schweigen gebracht, aber mehr durch ihren Wandel und durch Wunder als durch die Künste der Logik [*quam syllogismis*] [...].“[525] Würden die Nichtchristen über dieselben ‚dialektischen Waffen‘ (wie die Scholastiker) verfügen: „tum enim nihil aliud quam tela Penelopes *retexeretur*.“[526] Das ist eine Anspielung auf das Weben der Penelope tagsüber und ihr nächtliches Auflösen.[527] Wenn man so will ein *ordo inversus* des Zeitgewinns. Eustathius (bis ca. 1192), Erzbischof von Thessaloniki und einer der bedeutendsten christlichen Homer-Exegeten,[528] dessen überaus umfangreicher Kommentar im 15. bis zur Entdeckung der Homer-Scholien viel gebraucht wurde, sieht ihn Penelope in der Tat den Philosophen,[529] und die spätantike Homer-Exegese setzt dieses Weben und Trennen in Verbindung mit der Syllogistik.[530] Dass Erasmus das an dieser Stelle auch meint und er den Hintergrund kennt, macht eine themenbezogene Stelle aus seinen *Adagia* deutlich. Dort heißt es unter *Penelope telam retexere*: „Sentit autem de Dialectica, quae iisdem illis rationibus, quibus confirmavit aliquid rursum soluit ac destruit vt nihil jam actum videtatur.“[531]

Erasmus kennt neben dem Vergleich mit Penelope: Sie webe ihr Gewebe, ihren Text, um ihn dann wieder aufzulösen (*retexeretur*), noch ein weiteres (später dann überaus gängiges) Bild für den (abzulehnenden) Umgang mit dem Text. Es ist das des Wachses: Unter den Händen der anderen, in diesem Fall der Dialektiker und Scholastiker, geraten die Worte der Heiligen Schrift (*arcanas litteras*) zu Wachs, das man beliebig (*pro libidine*) mal so, mal so formen könne.[532] Das Bild der Wachsnase floriert, wenn es mit Beginn des 16. Jahrhunderts

---

525 Vgl. Erasmus, ΜΩΡΙΑΣ ΕΓΚΩΜΙΟΝ sive laus stultitiae [1515]. Id., Ausgewählte Schriften. 2. Bd. Deutsche Übersetzung von Alfred Hartmann [...]. Eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Wendelin Schmidt-Dengler. Darmstadt (1975) 1995, S. 1-211, hier S. 139.

526 Ebd., S. 138 (Hervorhebung von mir).

527 Homer, *Od*, 2, 105 und 24, 150.

528 Zu ihm auch die knappe Hinweise, ohne allerdings auf diesen speziellen Punkt einzugehen, bei Georg Finsler, Homer in der Neuzeit von Dante bis Goethe. Italien – Frankreich – England – Deutschland. Leipzig/Berlin 1912, S. 13/14.

529 Eustathius, *Ad Homeri Odysseam*, 1437.

530 Hierzu Félix Buffière, Les mythes d’Homère et la pensée grecque. Paris 1956, S. 389-91 und S. 463/64, sowie Marie-Magdeleine MacToux, Pénélope. Legende et mythe. Paris 1975, S. 168-172.

531 Erasmus, Complectens Adagia (*Opera Omnia*, ed, Clericus, II, Sp. 168B).

532 Vgl. Erasmus, Ratio [1518], S. 140 : „Iam illud quantae felicitatis esse putatis, dum arcanas litteras, perinde quasi cereae sint, pro libidine formant ac reformant [...].”

auf den Text der Heiligen Schrift angewandt, die Konfessionen sich gegenseitig vorwerfen, beim Interpretieren aus ihr eine Wachsnase zu machen. Das, was Erasmus in seinem *Ratio*-Traktat mit dem Zerpflücken anprangert und was mit dem Bild der Wachsnase potenziert erscheint, ist zumindest auf den ersten Blick genau das, was im 17. Jahrhundert zur weithin akzeptierten Behandlung von Texten wird – das Analysieren, Zerschneiden und Anatomisieren. Zwar mochte man in der ‚analysis textus' oder in der ‚analysis logica' mehr als nur das Zerstückeln des Textes sehen, doch scheint sich mitunter die Praxis nur unkenntlich hiervon zu unterscheiden.

Doch Vorsicht! In der Regel geht es in der Kritik, wie gesehen, nicht um bestimmte ‚Instrumente' als solche, sondern um ihre *Verwendung* in bestimmten Situationen also den jeweils als *abusus* aufgefassten Gebrauch, der von ihnen gemacht wird. Bei Erasmus etwa besteht eines der situativen Momente, die seine Kritik zumindest teilweise zu erklären vermag, in seinem Misstrauen gegenüber einer bestimmten Art und Weise des Treibens von Theologie und Philosophie. So bringt er in seiner Methoden-Schrift die Subtilitäten der Dialektik und ihre Anwendung in einen Zusammenhang mit der aus seiner Sicht zeitlichen Häufung von Häretikern.[533] Erasmus will zudem jemanden kennengelernt haben, dem beim Studium der Eucharistielehre des Scotus schwerwiegende Glaubenszweifel gekommen seien.[534] Er wäre einverstanden gewesen mit solchen Subtilitäten, wenn durch ein solches Treiben von Theologie „auch nur ein Heide zum Christentum bekehrt oder ein Häretiker besiegt oder gewandelt worden" wäre.[535] Die aus dem *Lob der Torheit* angeführte Passage stärkt die Vermutung, dass Erasmus an dieser Stelle nicht zuletzt die Disputationspraxis im Auge hat.

Es ist immer wieder (und nicht nur bei Erasmus) der Verdacht, die Disputationen würden um ihrer selbst willen unternommen werden und so nicht mehr – in der Sprache Augustins –

---

533 Zum Ende des Werkes heißt es zum Befund, dass es in der Zeit weniger Häretiker als früher gebe, Erasmus, Methodus [1516], S. 76: „Nam quod hodie pauciores sunt haereses, id, si verum fateri volumus, magis debemus fasciculis quam syllogismis. Quis enim omnino nodus dialectica subtilitate necti potest, qui non eadem subtilitate dissolvatur, si liberum sit utrisque quod volent assumere?" Der Übersetzer Gerhard B. Winkler übersetzt „fasciculis" mit „Handschriftenfaszikeln", hierzu auch Id., Ratio [1518], S. 491, Anm. 488; neben Holz-, Blumen- oder Blätter-Bündel bedeutet *faciculus* auch ein Bündel Geschriebenes, von Briefen – und Erasmus könnte das von Cicero haben, vgl. auch Theodor Birt, Das antike Buchwesen ins einem Verhältnis zur Literatur. Berlin 1882, S. 21 sowie S. 33.

534 Vgl. Erasmus, Ratio [1518], S. 474.

535 Erasmus, ebd., S. 491.

auf ein Ziel (*referre ad*) gerichtet sein, das den Christen zur *vita beata* führe, die allein in der Verehrung Gottes erlangt werde. Jede andere kognitive Beschäftigung, die mit diesem Ziel selbst im weiten Sinn sich nicht verbinden lässt, nicht erscheint als überflüssig und steht unter dem Verdacht der Pflege der *curiositas*. In den Augen des Erasmus stellt sich das als ein potenzierender Erzeugungsmechanismus dar – eine Hydra: Erledige man eine Frage, entstünde ein halbes Dutzend neuer.[536] Diese Unabschließbarkeit der Generierung von Fragen steht mithin tendenziell in Konflikt zur Zielgerichtetheit eines christlichen Lebens. Vielleicht noch deutlicher wird diese Stoßrichtung, wenn Erasmus in seiner Studienanleitung ein wenig missmutig bemerkt, falls jemand seinen Anleitungen noch die Dialektik hinzufügen wolle, wolle er nicht widersprechen, allerdings vorausgesetzt, die Dialektik werde bei Aristoteles und nicht bei den Sophisten, einer ‚weitschweifigen Brut', gefunden.[537] Ein Echo findet sich bei dem Humanisten Petrus Mosellanus (Peter Schade ca. 1493-1524) in seiner Rede zur Leipziger Disputation von 1519[538] – er galt bei der Berufung Melanchthons zunächst als Favorit der Wittenberger Fakultät.[539] Doch nicht untypisch für Erasmus und zum Ausdruck bringend, dass es um den *abusus* geht, will er nicht jede Disputation, nicht jede der „scholasticas conflictationes" verurteilen, denn wo zwei Kieselsteine aufeinander stießen, da könne es auch Feuer geben.[540]

Das Zerstückeln des Textes durch die *analysis textus* oder die *anatomia* ist denn auch nur eine Seite der Medaille. Die andere zeigt einen rasanten Aufstieg der *analysis textus*, aufgefächert in *analysis grammatica*, *analysis rhetorica* und *analysis logica*, die zum Gemeingut der interpretatorischen Praxis im 16., 17. und auch noch 18. Jahrhundert und sie wie

---

536 Vgl. ebd., S. 471, mit der bei Erasmus beliebten Aufzählung von theologischen Fragen, welche zumeist die Gotteslehre und Christologie betreffen, z.B.: „Ob die Seele Christi getäuscht werden oder lügen konnte?"

537 Vgl. Erasmus, De ratio studii ad legendi interprtandique auctores [1511]. In: Id., Opera Omnia [...]. recognita et Adnotatione critica Instrvcta notisqve illvstrata. Ordinis Primi Tomvs Secvndvs. Amsterdam 1969, S. 113-146, hier S. 117.

538 Vgl. Reinhold Weier, Die Rede des Petrus Mosellanus „Über die rechte Weise, theologisch zu disputieren". In: Trierer theologische Zeitschrift 83 (1974), S. 232-245, insb. S. 237. – Zu Mosellanus auch Ulrich Michael Kremer, Mosellanus: Humanist zwischen Kirche und Reformation. In: Archiv für Reformationsgeschichte 73 (1982), S. 20-34.

539 Vgl. Wilhelm Maurer, Der junge Melanchthon. 2. Bd. Göttingen 1969, S. 9ff, Irmgard Höss, Georg Spalatin (1484-1545). Ein Leben in der Zeit des Humanismus und der Reformation. Weimar (1956) [2]1989, S. 106-123; zur Beziehung beider ferner Karl Hartfelder, Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae. Berlin 1897, S. 139-143.

540 Vgl. Erasmus, Ratio [1518], S. 486.

selbstverständlich prägen, sie zudem weder Einschränkungen hinsichtlich literarischer noch biblischer Texte erfährt. Woran sich freilich die Kritik am *abusus* eines solchen ‚neutralen' Instrumentariums bemisst, wandelt sich und hängt wesentlich von den epistemischen Situationen mit ihren rahmenden materialen Annahmen über das zu erzielende Wissen anhand von Gegenständen, denen bestimmte Eigenschaften zugesprochen werden.

Die Sorge um die *recta divisio*, die sich schon bei Quintilian findet, wenn er davor warnt, einen zu memorierenden Text in zu kleine Teile zu zerlegen,[541] ist allenthalben anhaltend präsent. Doch waren es nicht so sehr Zweifel, inwiefern ein typographisches wie interpretierendes *Zerlegen* des Textes überhaupt zielführend sei – das stand weithin außer Frage. Fraglich war allein, *wann* solche Zerlegungen als angemessen gelten konnten. So schien im 17. Jahrhundert einigen (Neo-)Aristoteliker die aus ihrer Sicht geradezu sprichwörtliche ramistische ‚Zerlegungswut' der *analysis dichotomiae*, die auch bei der Analyse von Texten zu kleinteiligsten *series dichotomiae* führen konnte, das in dieser Weise Behandelte eher zu ‚pulverisieren' denn zugänglicher zu machen. Was sie nicht daran hinderte, selber ausgiebig die *analysis textus* zu praktizieren.

Aber mehr noch: Gerade die *analysis textus* gerade als das Instrument erscheinen, das den (inneren) Zusammenhang und die Harmonie zwischen den Teilen eines Textes aufweise, in dem sie seine ‚Strukturen' (kein zeitgenössischer Ausdruck) sichtbar macht. So ist auch nicht mehr von vornherein verwunderlich, dass *analysis textus* noch im 18. Jahrhundert zum gängigen Arsenal der Textbetrachtung gehört, vor allem aber, dass die Kritik, die ihr seit Mitte des Jahrhunderts immer mehr zuwächst und vor allem an seinem Ende weithin ablehnenden Charakter erlangt, vor dem Hintergrund anderer Erwartungen zu sehen ist, die sich nicht zuletzt aus bislang bei Texten nicht angenommen Eigenschaften erklären.

Wenige Beispiele können genügen, um die Anerkennung eines solches Zugriffes auf Texte Mitte des 18. Jahrhunderts zu belegen. Für Georg Friedrich Meier ist noch 1757 in einer *hermeneutica generalis* die „*Zergliederung des Textes* (analysis textus) [...] eine deutlichere und ordentliche, oder methodische, Vorstellung der verschiedenen Verhältnisse,

[541] Vgl. Quintilian, *Inst orat*, XI, 2, 27; X, 1, 19, zur zurückgreifenden Wiederholungslektüre, die im Rahmen der Speisemetaphporik das Aufgenommene zerkleinert, damit es sich besser verdauen und damit erinnern lasse.

in welcher die Theile des Sinnes gegen einander stehen.“[542] Ähnliches konnte man beispielsweise bei dem Theologen Johann Gottlieb Töllner (1724-1774) acht Jahre später lesen.[543] Bei Meier ist das freilich eingebettet in eine dreifache Unterscheidung des Kommentierens, und zwar in dem Teil seiner allgemeinen Auslegungslehre, die der *Darstellung* der Interpretation und ihres Beweises (*probatio hermeneutica*) gewidmet ist. Die Form ist „ein erläuternder, oder erklärender Commentator (*commentator illustrans seu explicans*)“.[544] Diese erläutern entweder vornehmlich die „Rede“ oder aber den „Sinn“.[545] Im ersten Fall handelt es sich um einen „philologischen Commentator (*commentator philologicus*“),[546], im zweiten um einen „exegetischen Commentator (*commentator exegeticus*)“: „Ein Exeget erläutert demnach, die Bedeutungen einzelner Worte, den Zusammenhang derselben, und den ganzen Context; und er ist zugleich ein philologischer Commentator, wenn und wie ferne es nöthig ist, um den Sinn, und die Abhängigkeit desselben von dem Texte zu erläutern.“[547]

Zwei Möglichkeiten bestehen nach Meier, um die Bedeutung der Wörter oder Sinn einzelner Sätzen zu erläutern: Entweder müsse man die „die Begriffe zergliedern, (logisch erklären)“, samt den Sätzen“, oder „aesthetisch abschildern“.[548] Nachdem Meier festhält, dass es der Gelehrsamkeit bedarf für „die Sachen, die in dem Sinne des Textes enthalten sind“, sind es zwei Formen, die er beim ‚exegetischen Kommentar‘ unterscheidet: Zum einen ist das die „Umschreibung (*paraphrasis*)“, die „eine logische oder ästhetische, doch weitläufigere Beschreibung des Sinnes“ sei;[549] zum anderen ist es die „Zergliederung des Textes (*analysis textus*)“, die „eine deutlichere und ordentliche, oder methodische Vorstellung der verschiedenen Verhältnisse, in welcher die Theile des Sinnes gegen einander stehen.“[550] Im Unterschied zur Paraphrase führt er dieses Lehrstück in einem weiteren

542 Meier, Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst. Halle 1757, *Der vierte Abschnitt*, § 231, S. 120.
543 Vgl. Töllner, Grundriß einer erwiesenen Hermenevtik der heiligen Schrift. Züllichau 1765, § 114, S. 105. (Zitieren)*
544 Meier, Versuch [1757], § 220, S. 116.
545 Vgl. ebd., § 221, S. 116.
546 Ebd., § 222, S. 117.
547 Ebd., § 227, S. 119.
548 Ebd. § 228, S. 119.
549 Ebd., § 230, S. 120.
550 Ebd., § 231, S. 120.

Paragraphen noch näher aus. Diese Darstellung der „Ordnung der Gedanken“ heißt dann „die tabellarische Methode (*methodus tabellaris*).“

Dem braucht hier nicht weiter nachgegangen zu werden, auch nicht dem Sachverhalt, dass die ‚logische‘ oder ‚ästhetische‘, immer jedoch ‚weitläufigere Beschreibung des Sinn‘, die *methodus paraphrastica*, nach der Mitte des 18. Jahrhunderts (im deutschen Sprachraum) eine erstaunliche Beliebtheit in der theologischen Exegese erlangt hat, um dann gegen Ende des Jahrhunderts ebenso sang- wie klanglos durchweg verabschiedet zu werden.[551] Wichtige, dass der Ausdruck ‚ästhetisch‘ verwendet wird, und zwar in einem Spannungsverhältnis zur *analysis textus.* Aufschlussreicher ist hierzu denn auch Meiers Warnung hinsichtlich der *analysis textus*: „Doch muss er [scil. der Kommentator] sich hüten, damit die Zerteilung und Eintheilung des Sinnes nicht gezwungen, zu ängstlich gesucht, gar zu fein sey, einen Eckel verursache, und das Gemüth so sehr zerstreue, daß die Gegeneinanderhaltung, der verschiedenen Theile der Tabelle, natürlicher Weise unmöglich werde: denn alsdenn verursacht sie, stat der gehoften Deutlichkeit, Verwirrung, und hilft so wenig, daß sie vielmehr den Zweck des Exegeten hindert.“[552]

Nur vier Jahre später, in Johann August Ernestis (1707-1781) *Institio Novi Testamenti*, ein überaus erfolgreiches und einflussreiches Werk, das bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts in zahlreichen Auflagen erscheint, tönt das im Rahmen der *hermeneutica sacra* schon distanzierter. Zunächst ist zu beachten, dass Ernesti die *analysis textus* nicht unter der *Darstellung* des Kommentars behandelt, sondern unter den Hilfsmitteln, den Instrumenten der Interpretation. Da steht an erster Stelle die Grammatik, sowohl hinsichtlich der Priorität als auch des Raums, der den Darlegungen zum Thema eingeräumt wird.[553] Nur knapp geht Ernesti dann auf die *rhetorica* ein, aber das stellt keine Herabsetzung dar, denn sie sei, wie Ernesti – selbst ist er Verfasser eines in der Zeit recht erfolgreichen Lehrwerks zur Rhetorik[554] – hervorhebt, äußerst wichtig, aber eng mit der Grammatik verbunden.[555] Mehr Raum wird dann der *philosophia*, insonderheit der *dialectica* gegeben.

---

551 Das ist bislang in der Forschung offenbar so gut wie nicht wahrgenommen worden.
552 Ebd, § 232, S. 121.
553 Vgl. Ernesti, Institvtio Interrpetis Novi Testamenti [1761]. Editio Quarta. Havniae 1776, partis II, Cap. X, §§ 1-25, S. 204-215.
554 Vgl. Ernesti, Initia Rhetorica […1758]. Editio nova, Auctior et Emendatior. Lipsiae 1770.

Allerdings spricht Ernesti von *Instrumenten* der Interpretation und er führt die Philosophie sogleich mit dem Vorbehalt des Gebrauchs ein: „Nec parum adiuuntur interpretes *Philosophia, si ea recte vti didicerit*."[556] Die folgende Einschränkung findet sich bei Meier vermutlich deshalb nicht, weil er eine *allgemeine* Auslegungslehre konzipiert, und hierauf sich seine Darlegungen zur *analysis textus* beziehen. Bei Ernesti handelt es demgegenüber um eine *hermeneutica sacra*, im besonderen ein solche des Neuen Testaments:

> Ea autem non tam prodest rebus et sententiis, quam modo rerum tractandarum. Neque enim res in Scripturis traditae e Philosophia iudicandae, aut ad eius decreta, multo minus incertas opiniones quas hypotheses vulgo vocant, accommodandae sunt: diligenterque cauendum est, ne notiones verborum e philosophi alicuius definitionibus inferamus Scripturae, et ex iis super rebus philosophemur; quo nimis fere inclinant, qui philosophia se dicunt vti in interpretando, si sunt parum triti literis: vnde omni tempore magnae noxae ortae, plurimumque incommodi in interpretatione sacrorum natum est.[557]

Das ist zwar deutlich genug – nicht zuletzt mit der Anspielung auf die Hypothesen, an die der Texte akkommodiert werde (eine Diskussion, die gerade in Gang gesetzt worden ist). Aber das ist noch nicht die Pointe. Im nächsten Schritt kommt Ernesti zur Dialektik, bei der er drei Möglichkeiten ihres Nutzen unterscheidet. Nach dieser Darstellung, die nichts Ungewöhnliches enthält, folgt erneut eine Warnung:

> Omnino etiam atque etiam cauendum est, ne subtilitate dialectica et metaphysica abutamur in verborum sensu aestimando, et rebus distinguendis: quod etiam in humanis libris, qui populo scripti sunt, aut de rebus ad popularem intelligentiam et vsum pertienntibus repudiatur ac ridetur. Itaque in iis v.c. quae vniuerse aut absolute dicuntur, diligenter videndum erit, quid res subiectae patiantur. [558]

Nicht nur scheint hier, wenn auch in verhältnismäßig moderater Form, der Gedanke der Akkommodation auf.[559] Doch ist es gerade nicht dieser Gedanke, den Ernesti zur Begründung anführt. Es ist vielmehr der klassische Gedanke, auf den man sich noch im 17. Jahrhundert fortwährend beruft, wenn man die unterschiedliche Erreichbarkeit von Gewissheitsgraden in den unterschiedlichen Disziplinen begründen will. Es ist der von Ernesti im griechischen

---

555 Vgl. Ernesti, Institutio [1761, 1776], § 26, S. 215: „Grammaticae juncta est Rhetorica in instruemntis interrpetandi. Ex maxime prodest, qua docet naturam et vim troporum. Nam ea ignorata, mirifice inepti interpretes esse solent." usw.

556 Ebd., § 27, S. 215; zweite Herborhebung von mir.

557 Ebd., § 27, S. 215/16.

558 Ebd., § 31, S. 217/18.

559 Vgl. Danneberg, Schleiermacher und das Ende des Akkommodationsgedankens in der *hermeneutica sacra* des 17. und 18. Jahrhunderts. In: Ulrich Barth und Claus-Dieter Osthövener (Hg.): 200 Jahre »Reden über die Religion«. Berlin/New York 2000, S. 194-246.

Original zitierte Gedanke aus der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles: „Wir werden uns aber mit demjenigen Grade der Bestimmtheit begnügen müssen, der dem gegebenen Stoff entspricht“ – mit der Fortsetzung: „denn man darf nicht bei allen Fragen die gleich Präzision verlangen, wie man es ja auch nicht im handwerklichen tut.“[560] Dazu gehört zudem die Aufnahme eines weiteren Gedankens, der sich ebenfalls immer wieder findet: „Denn es kennzeichnet den Gebildeten, in jedem einzelnen Gebiet nur so viel Präzision zu verlangen, als es die Natur des Gegenstandes zuläßt. Andernfalls wäre es, wie wenn man von einem Mathematiker Wahrscheinlichkeitsgründe annehmen und vom Redner zwingende Beweise fordern würde.“[561]

Erreicht ist freilich die Pointe erst erreicht, wenn Ernesti auf die *analysis textus* zu sprechen kommt, und diese dann zurück bezieht auf die voraufgegangen Warnung: „Itaque etiam illa, quam iacterunt nonnulli, *αναλυσις* notionem Dialectica magna cum cautione vsurpanda, ne aut in notione ipsa constituenda decipiamur, vt supra monuimus [scil. in dem gerade wiedergegebenen Paragraphen] aut ex ea per talem *¢n£lusin* colligamus, quae non insunt, comminiscamurque, quae a mente scriptorum diuinorum sunt aliena.“[562] Seine teilweise recht guten Kenntnisse der Geschichte der Hermeneutik zeigen sich, wenn Ernesti im Zusammenhang des Einsatzes logischer Lehrstücke bei der Interpretation daran erinnert, dass kein geringerer als Melanchthon in der *Epistola nuncupatoria* zu seiner *Dispositio orationis in epistola Pauli ad Romanos* das Konzept einer logischen Analyse (knapp) umrissen habe, und Ernesti sich dann hiervon distanziert, wenn auch vorsichtig – von Melanchthon spricht Ernesti durchweg mit Wohlwollen.[563]

Deutlich wird, das Ernesti ausgeprägtere Bedenken – er selbst war durch ein Freund der Philosophie wie sein überaus erfolgreiches Lehrbuch *Initia Doctrinae Solidioris* zeigt[564] –

---

560 Aristoteles, *Nic Eth*, I, 1 (1094ᵃ11-13).

561 Ebd. (1094ᵃ24-27).

562 Ernesti, Institutio [1761, 1776], § 33, S. 218.

563 Vgl. ebd., § 35 (S. 219): „Et quoniam Dialectica etiam docet, quae debeat esse series disserendi, haec quoque praecepta cognita esse debent Interpreti, vt eam perite indagare et cognoscere possit in locis iis, vbi talem seriem vsurpant scriptores; quod facit interdum Paullus. v. Melanchth. [...]. Nec tamen et hic summa subtilitas, multoque minus vbique talis series quaerenda, et per ieiunas et inanes *¢nalÚseij* constituenda, quae etiam ad intelligendum nihil prosunt. Nam vbi in scribendo nullam talem seriem secuti sunt auctores, ibi frustra sit eorum orationem intra talis seriei ac viae necessitatem compingere.“

564 Vgl. Ernesti, Initia Doctrinae Solidioris [1745, 1750, 1769]. Lipsiae 1783 (Nachdruck der vierten Auflage von 1769).

haben etwas mit dem speziellen Gegenstand zu tun, also er Heiligen Schrift, und in ihr (philosophisch) etwas einzutragen, was sich nicht in ihr findet, und sie in einer Art und Weise zu traktieren, die ihr nicht gerecht wird. Gleichwohl handelt es sich um mehr oder weniger nur Ermahnungen und Aufforderungen zur Vorsicht bei der Anwendung des Instrumentariums der *analysis textus*. *Usus* und die Zweckmäßigkeit werden nicht grundsätzlich infrage gestellt. Mitunter finden sich schon früher massivere Kritik, aber sie zielt noch nicht auf das, was die *analysis textus* angesichts größere Textbereich als untauglich erscheinen läßt. Ein Beispiel betrifft in den dreißiger Jahren des 18. Jahrhunderts betrifft die Predigtlehre und -praxis, bei der dieses Instrumentarium seit alters zum Einsatz gelangte.

Nicht der geringste Grund für die Visibilität dieser Kritik dürfte gewesen sein, dass mit der allgemeinen Kritik sich die konkrete Identifizierung getadelten Praxis verbindet. Das hat nicht nur einen Eklat hervorgerufen, sondern es ist dem Kritiker auch nicht sonderlich gut bekommen. Dieser Kritiker an der Manier des Zergliederns ist niemand anderes als der sechsunddreißigjährige Christoph Gottsched (1700-1766):

> [...] habe ich doch einen solchen Homileten gelesen, der die Rede Pauli in Athen aus der Apostelge. 17. nach seiner künstlichen Art in eine Disposition brachte, und dadurch zu überreden suchte, die Jünger des Heylandes hätten schon im Angange des Neuen T. nach der Leipziger Methode gepredigt: gerade als ob ihnen der H. Geist dieselbe am Pfingsttage selbst eingegeben; oder, als ob Paulus zum wenigsten auf der Universität zu Jerusalem bey dem berühmten Lehrer Gamaliel, ein Collgeium Homileticum Resolutorio-Dispositorio-Variatoria-Analytico-Schematicum gehöret haben würde.[565]

Zweifel, was Gottsched meint, verschwinden, wenn man die eine oder andere Ausführung hinzu nimmt, die zugleich zeigen, dass er die von ihm gegeißelte Tradition kennt. Zuvor bietet er die nachfolgende Beschreibung der „gekünstelten Predigermethode“: „Alles kömmt darinnen auf eine künstliche Zergliederung eines biblischen Textes, auf die Erfindung eines wohlklingenden *Thematis*, auf eine meistentheils dreygliederigte und klappenden Abtheilung derselben; auf eine tausendfältige Veränderung des Hauptsatzes, der sich auf einerley Texte schicken muß, und endlich auf die dazu nöthigen, weithergesuchten Eingänge an, nach deren Veranlassung alles übrige aufs kunstzierlichste zugeschnitten und ausgedrechselt werden

[565] Gottsched, Rede wider die homiletischen Methdodenkünstler [1736]. In: Id., Ausgewählte Werke, Hg,. von P.M. Mitchell. VII. Bd., 3. Teil: Ausführliche Redekunst. Anhang, Variantenverzeichnis, nachwort. Berlin/New York 1975, S. 122-138, hier S. 129; ferner Id., Von geistlicher Lehrrede, oder Predigten [1736]. In: ebd., S. 64-93.

muß.“[566] Die Beurteilung der Predigt erfolge nicht, wie es nach Gottsched sein sollte, ob sie „deutlich, gründlich, erbaulich und anständig gewesen“ sei, und keine Rolle spielten „die Erklärungen, die Beweise, die Beweggründe, die Schreibartung“, sondern man kümmere sich darum, „ob der Prediger synthetisch oder analytisch geprediget; ob der Methodo Naturali oder Schematica disponiret; ob das Thema und die Partition recht kunstmäßig abgefasset worden; ob das Genus Discalicum oder Elenchticum gewesen; ob man das Praedicatum oder den Actum oder die Formam zu erkären vergessen?“[567]

In einer zweiten Muster-Rede „wider die so genannte Homiletik“ geht Gottsched die einzelnen Momente durch, die er bei der „Leipziger-Homiletik“ zu finden meint. Ihr gehe es um die „künstliche Auflösung eines Textes nach den grammatischen Regeln“, um die Benennung der „vielfältigen Bedeutungen eines Wortes im Grundtexte aus der Concordanz und allen Auslegern“, um die „Meynungen der Kirchenväter und Gottesgelehrten“, zudem darum, „die Texte zu gewissen Classen, als Geschlechtern und Arten derselben, zu bringen; weitgesuchte Eingänge dazu ersinnen; aus deren erstem den Hauptsatz, aus dem andern die Abteilung künstlicher Weise zuschneiden; mit dem dritten aber sich erst den Weg zur Abhandlung bähnen.“ Schließlich vergisst Gottsched auch nicht die „Nutzanwendungen“ anzuführen, die man aus einem „apostolischen Spruche“ gezogen habe[568] (gemeint ist 2 *Tim* 3, 16, dieses Stelle stellt seit Mitte des 16. Jahrhunderts eine entscheidende Quelle für die protestantische Predigtlehre dar). Den rhetorischen Höhepunkt erreicht die Rede mit einer dreifachen „satyrischen“ Beschreibung der „künstlichen Predigermethode:

> Ich will nicht sagen, daß die Predigermethode eine Kunst sey, die wichtigsten Wahrheiten der göttlichen Lehre in unsichtbare Spinnenweben zu verwandeln. Ich will nicht sagen, daß es eine biblische Anatomie sey, wodurch man geschickt wird, einen jeden Text bis auf die Buchstaben und Puncte zu zergliedern. Ich will auch nicht behaupten, daß die geistliche Homiletik Vorschneiderkunst sei, wodurch die starke Speise des göttlichen Wortes zwar sehr regelmäßig zerlegt, aber eben dadurch zur Nahrung der Seelen sehr ungeschickte gemacht wird.[569]

Den (scheinbar) einschränkende Hinweis auf die „Leipziger Methode“ sollte man mithin eher als *pars pro toto* nehmen, auch wenn genau diese namentliche Benennung der Anknüpfungspunkt für seine Kritiker gewesen sein dürfte, die ihre Praxis dadurch direkt

566 Gottsched, Rede wider die homiletischen Methdodenkünstler [1736], S. 125.
567 Ebd., S. 129.
568 Ebd., S. 134.
569 Ebd., S. 133.

angesprochen sehen mussten. Dazu gehörte kein geringerer als Valentin Ernst Löscher (1673-1749), ein ebenso streitbarerer wie einflussreicher Theologe seiner Zeit, der nicht zuletzt aufgrund seiner Gegnerschaft zum Pietismus in Erinnerung geblieben ist, auch wenn ihm das keine sonderlich gute Presse in der Forschung eingetragen hat,[570] auch wenn er ebenso vehement gegen das Eindringen der neuen Philosophie Christian Wolffs in die Theologie opponiert hat.[571] Gottsched war so klug, diese Ausführungen zur Predigtlehre in seiner Muster-Rede wider die „homiletischen Methodenkünstler" neben anderem in seiner *Ausführlichen Redekunst* von 1736 zu unterdrücken.[572]

Bekanntlich hat Leonardo da Vinci (1452-1519) energisch die Würde der Malerei gegenüber der Dichtkunst gestellt. Zwischen beiden Künsten bestehe

> [d]er gleiche Unterschied [...], insoweit es die Figuration körperlicher Sachen betrifft, zwischen dem Maler und dem Dichter, wie er zwischen zergliederten Körpern und geeinten [*dalli corpi smembrati alli uniti*] besteht, weil der Dichter beim Beschreiben der Schönheit oder Häßlichkeit jedweden Körpers ihn dir Glied für Glied und zu unterschiedenen Zeit(momenten, Zeiteinheiten: nach und nach) und der Maler dich ihn ganz (und) in einem Zeit(moment, Zeiteinheit) sehen macht. Der Dichter kann mit Worten die wahre Figur der Glieder, aus denen sich ein Ganzes zusammensetzt, nicht hinstellen

---

570 Neben zahlreichen Streitschriften gehört Löschers *Breviarium Theologiae Exegeticae* zu den interessanteren Auseinandersetzungen in der Zeit mit den hermeneutischen Auffassungen des zeitgenössichen Pietismus, vgl. Id., Breviarium Theologiae Exegeticae, Regulas de Legitima Scripturae sacrae interpretatione succincte arqve solide tradens [...]. Francofurti & Lipsiae 1715. Die Veröffentlichung war von Löscher nicht beabsichtigt. Kurze Zeit später hat er dann allerdings eine autorisierte Ausgabe herausgebracht, vgl. Id., Breviarium Theologiae exegeticae legitimam Scripturae Sacrae interpretationem nec non stvdii biblici rationem svccincte tradens [...]. Vitembergae 1719.

571 Insbesondere zur Pietismus-Kritik Löschers, ohne allerdings näher auf die Hermeneutik einzugehen, Hans-Martin Rotermund, Orthodoxie und Pietismus. Valentin Ernst Löschers „Timotheus verinus" in der Auseinandersetzung mit der Schule August Hermann Franckes. Berlin 1959, Martin Greschat, Zwischen Tradition und neuem Anfang. Valentin Ernst Löscher und der Ausgang der lutherischen Orthodoxie. Witten 1971, ferenr Martin Gierl, Pietismus und Augfklärung. Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts. Göttingen 1997, pasim (Register).

572 Zur Auseinandersetzung die Hinweise bei Walter Blankenburg, Aufklärungsauslegung der Bibel in Leipzig zur Zeit Bachs. Zu Johann Christoph Gottscheds Homiletik. In: Martin Petzoldt (Hg.), Bach als Ausleger der Bibel. Göttingen 1985, S. 97-108, jetzt vor allem Andres Straßberger, Die „Leipziger Predigerkunst" im (Zerr-)Spiegel der aufklärerischen Krigtik. Plädaoyer für eine geschichtliche Betracht5ung orthodoxer Homilitek. In: Anderas Gößner (Hg.), Die Theologische Fakultät der Universität Leipzig. Personen, Porfile und Perspektiven aus sechsa Jahrhudnerten Fakultätsgeschichte. Leipzig 2005,S. 163-218, sowie Id., Johann Christoph Gottsched und die „philosophische" Predigt: Studien zur aufklärerischen Transformation der protestantischen Homiletik im Spannungsfeld von Theologie, Philosophie, Rhetorik und Politik. Diss. Leipzig 2007 (CD-Rom).

[*porre*], wie ein Maler, welcher sie mit eben der Wahrheit vor dich hinstellt, die in der Natur(wirklichkeit) möglich ist.[573]

Den Leser einer Dichtung würde die Darstellung eines Antlitzes nie befriedigen, denn dieses bestehe „einzig und allein in der göttlichen Proportion aller Teile zusammen [...], die zur gleichen Zeit alle auf einmal die göttliche Harmonie des zusammengesetzten Gebildes darstellen, was den Betrachter so fesseln kann, daß er seine Freiheit verliert.“[574] Zweifellos stehen Leonardos Überlegungen im Wettstreit der Künste – *paragone*, ein freilich nicht von Leonardo verwendeter Ausdruck, bei ist es *differenza e similitudo*, aber auch *comparatione* sowie *equiparatione*[575] –, den nicht wenigen Versuchen, die bestehende Rangordnung und Abhängigkeit unter den Künsten des Quadrivium zu rechtfertigen oder zu verändern: An die Spitze stellt er den Sehsinn und das (vermeintliche) Sehen eines Bildes in einem Augenblick. Ohne sich in der Zeit aufzubauen, zeichne die Malerei gegenüber der Dichtkunst aus, und er versucht zu zeigen, dass die Malerei allen Fächern des Quadriviums vorgelagert sei.

Der Nachweis der Würde, welche die Malerei gegenüber der Dichtkunst besitze und die Leonardo mit der Präsentation eines Ganzen und der zerstückelten Wiedergabe seiner Teile zum Ausdruck bringt, erscheint erneut in Lessings *Laokoon*. Diesem Argument begegnet Lessing im Rahmen der Auffassung, dass die Dichtkunst nicht malerisch verfahren dürfe.[576] Den Unterschied sieht er bei der jeweiligen Präsentation in der Simultanität und der Sukzession. Die Dichtkunst könne in dieser Hinsicht nicht mit der Malerei wetteifern, sie wäre immer nur *second best*, da den „wörtlichen Schilderungen der Körper das Täuschende gebricht, worauf die Poesie vornehmlich gehet.“ In diesem Zusammenhang aufschlussreich ist nun Lessings Begründung:

dieses Täuschende [...] muß ihnen darum gebrechen, weil das Coexistierende des Körpers mit dem Consecutiven der Rede dabei in Collision kömmt, und indem jenes in dieses aufgelöst wird, uns die Zergliederung des Ganzen in seine Teile zwar erleichtert, aber die endliche Wiederzusammensetzung der Teile in das Ganze ungemein schwer, und nicht selten unmöglich gemacht wird.[577]

---

573 Leonardo da Vinci, Das Buch der Malerei. Nach dem Codex Vaticanus 1270. Wien 1882 (ND Osnabrück 1970), § 32.* 574 Ebd., S. 142/143, auch ebd., S. 145.

574 Ebd., S. 142/143, auch ebd., S. 145.

575 Vgl. Leonardo da Vinci, Das Buch der Malerei, §§ 20-23, § 25, § 36, sowie §§ 40-41.*

576 Zum Hintergrund u.a. Wesley Trimpi, The Meaning of Horace’ *Ut pictura poesis*. In: Journal of the Warburg and Coutauld Institutes 36 (1973), S. 1-34.

577 Lessing, Laokoon: oder über die Grenzen der Malerei und Poesie. Erster Teil [1766]. In: Id., Werke 1766-1769. Hg. von Wilfrid Barner. München 1990, S. 11–206, hier XVII, S. 127. Zudem heißt es: Die Malerei kann in ihremn koexistirenden Kompositionen nur einen einzigen Augenblick der Handlung nutzen, und muß daher den prägnantesten wählen, aus welchem das

Hier wird noch nicht das Zusammenbrechen des *ordo inversus*, der Wiederherstellung im Rahmen als *ordo artficialis* imaginiert, sondern nur, dass das oftmals nicht möglich sei. Doch wichtiger ist, dass Lessing Eigenschaften zu kreieren oder herauszustellen versucht, welche die Überlegenheit der Dichtkunst zeigen. Sie werden bei ihm als „natürliche Zeichen" aufgefasst und das bedeutet faktisch nichts anderes, als dass sie in der linearen Sukzession der Schrift andere nichtschriftliche zeitliche Sukzessionen wiedergeben und dies ihre Spezialität sei. Das nun wiederum bedeutet nichts anderes, als dass es keine semantische Relation ist, sondern eine Exemplifikation – und das wird dann zur wesentlichen Relation, auf die ästhetische Eigenschaften beruhen.

Wie gesehen spricht Meier im Zusammenhang mit der *analysis textus* als Darstellungsweise auch von „tabellarische Methode (*methodus tabellaris*)." Beginnend im 16. – im 17. Jahrhundert ist das durchweg üblich – verbindet sich die Methode der ‚Zergliederung' mit einer spezifischen Präsentationsweise: *tabulae* oder *methodus tabellaris*. Selbst Textinterpretationen konnten ausschließlich so eingerichtet sein. Trotz stark divergierender Gestaltung ist den tabellarischen Darstellungen etwas gemeinsam: Sie sind unabhängiger von der Linearität und Sukzession sprachlicher Texte, indem sie Sukzession in Simultanpräsenz zu verwandeln vermögen. Diese (scheinbaren) *ad-oculos*-Präsentation prädestiniert sie als *tabulae mnemonicae*, in denen das Gliederungswissen ohne jede Begründung bleibt.

Als der Tabellenmacher bei der Heiligen Schrift *par excellence* gilt den Zeitgenossen in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts Sigmund Jacob Baumgarten (1706-1757).[578] Noch am Ende des Jahrhunderts, wenn die Analyseweise und Präsentationsform nurmehr wenig Anerkennung findet, ist er als exemplarisch im Gedächtnis geblieben. So heißt es bei Georg Lorenz Bauers (1755-1806): Die „Zergliederung", die „besonders Baumgarten empfohlen" habe, sei zwar ein „Hülfsmittel", dem man einen „Nutzen" nicht absprechen könne, aber zu warnen sei vor dem „Mißbrauch, welchen die *Baumgartenianische* Schule davon gemacht hat, daß man die Schriftsteller nicht zu sehr zerstückle, und sie so behandle, als hätten sie

---

Vorhergehende und Folgende am begrieflichjsten wird. [...] es bleibt dabei: die Zeitfolge ist das Gebiete des Dichetrs, so wie der Raum das Gebiete des Malers."*

578 Zu ihm, der hermeneutisch wesentlich mehr zu bieten hat, vgl. Lutz Danneberg, Siegmund Jakob Baumgartens biblische Hermeneutik. In: Axel Bühler (Hg.): Unzeitgemäße Hermeneutik. Frankfurt a.M. 1994, S. 88-157.

nach einer genauen Disposition geschrieben [...].“[579] Die *methodus tabellaris* wird zum Schreckensbild der Wut des Zerlegens.[580]

Dieser sprichwörtliche Zerstückler ist just der Bruder desjenigen, der erste Grundlagen legt, aus denen sich später so etwas wie *ästhetische Makroeigenschaften* von Texten ausbilden. Anhand derer sich begrifflich dann das ausdrücken lässt, was sich als das Spezifische von Texten als Ganzheiten hoher (oder höchster) innerer Bestimmtheit darbietet und was gerade durch die ‚Zergliederung‘ und ‚Zerstückelung‘ zerstört zu werden droht. Dass die beiden Baumgartens davon noch nichts ahnten, zeigt der theologische Bruder, indem er die Ideen des philosophischen für die *hermeneutica sacra* zu nutzen suchte,[581] und der andere, Alexander Gottlieb Baumgarten, indem er seine philosophischen Darbietungen selbst nach diesem Verfahren einrichtet. Vor der strikten Ablehnung mit noch typischen Ambivalenz heißt es bei Herder:

> Die tabellarische Methode trägt hierzu viel bei, unser Auge an gewisse Gesichtspunkte zu gewöhnen, in die wir die Gegenstände rücken; und da B. in dieselbe, vielleicht durch den Unterricht des Bruders, oder durch seine eigene Schärfe im Zergliedern verliebt war: so war die Methode ihm eigen, die Begriffe neben- und unter- und hintereinander zu stellen, bis sie sich in seine Lieblingseinteilungen passen. Ich nenne diese Methode *bequem*, weil sie die Einsichten ungemein faßlich macht; [...].

Zugleich folgt die Warnung, dass „sie“ – die ‚bequemen‘ Zergliederungen –, „der Weltweisheit schädlich werden können, wenn man sich zu sehr an sie gewöhnt.“[582] Was Herder hier noch wohlwollend für die Philosophie in Anschlag bringt, erscheint ihm beim Umgang mit literarischen Texten und nicht zuletzt mit der Heiligen Schrift als zerstörerisch. Zwar fordert

---

579 Bauer, Entwurf einer Hermenevtik des Alten und Neuen Testaments. Zu Vorlesungen. Leipzig 1799, 1. Theil, § 88, S. 74.

580 Johann Jakob Griesbach (1745-1812), Vorlesungen über die Hermeneutik des N.T. Hg. von Johann Carl Samuel Steiner. Nürnberg 1815, III. Abschnitt, S. 198 („Tabellenmacherei“); Gottlieb Philipp Chr. Kaiser, Grundriß [1817], § 77, S. 177 („tabellarisches Zerschneiden“).

581 Zu ersten Spuren der Aufnahme vgl. Siegmund Jacob Baumgarten, Dissertatio Theologica de Efficacia S. Scriptvrae natvrali et svpernatvrali qvam svb Praesidio [...] svbiicit Avctor Martinvs Felmer. Hale Magdebvrgigae 1742.

582 Herder, Von Baumgartens Denkart in seinen Schriften [um 1767]. In: Id., Werke. Hg. von Wolfgang Proß. Bd. II: Herder und die Anthropologie der Aufklärung. München 1987, S. 14-31, hier S.18. Die Stelle bleibt unkommentiert; der Kommentar von Ulrich Gaier in: Johann Gottfried Herder: Werke I: Frühe Schriften 1764-1772. Frankfurt a.M. 1985, S. 1244, berücksichtigt nicht den Bezug auf S.J. Baumgarten.

er (für die Ästhetik) „Analysis, strenge Analysis der Begriffe“,[583] und es gilt: „Die wahre und einzige Methode der Philosophie ist also die analytische.“[584] Und er weiß, dass ein solches Analysieren eine Grenze sichtbar mache: „[...] denn es muß endlich unzergliederliche Begriffe geben, die von den einfachsten Worten nicht mehr zu trennen sind.“[585] Beispiele sind „Gedanke“, „Seyn“, „Raum“, „Kraft“ sowie der „größte Knoten“, „das Schöne“.[586]

Doch Herders Überlegungen weisen dann in eine andere Richtung: „So ist das Sein – unzergliederbar – unerweisbar – der Mittelpunkt aller Gewißheit. [...].“[587] So wie das Unzergliederbare zur unmittelbaren Gewissheit wird,[588] die dem analysierenden Zugriff entzogen bleibt, zerstöre der zergliedernde Zugriff das Kunstwerk:

> Das Feinste der Empfindung ist völlig vielleicht individuell [...]. Der Geist der Ode ist ein Feuer des Herrn, das Todten unfühlbar bleibt, Lebende aber bis auf die den Nervensaft erschüttert: ein Strom, der alles Bewegbare in seinem Strudel fortreißt. Zergliederern verfliegt er so unsichtbar, wie der Archäus den Chymikern, denen Waßer und Staub in der Hand bleibt, da seine Diener, das Feuer und der Wind, im Donner und Blitz zerfuhren.[589]

Noch grundsätzlicher gilt: Das Erkennen der Wahrheit tritt in Konflikt mit dem Empfinden des Schönen. In der Kritik der *aesthetica artificialis* Baumgartens heißt es bei Herder im Blick auf die *aesthetica naturalis*: „Eben das Gewohnheitsartige, was dort [scil. in der *aesthetica naturalis*] schöne Natur war, löset sie [scil. die *aesthetica artificialis*] auf, und zerstörts gleichsam in demselben Augenblick.“[590] Allerdings äußert sich auch Herder ungeleich;

---

583 Herder, Kritische Wälder. Oder Betrachtungen über die Wißenschaft und Kunst des Schönen. Viertes Wäldchen [1769]. In: Werke. Hg. von Wolfgang Proß. Bd. II. München 1987, S. 57-240, hier II, 2, S. 107.

584 Herder, Ueber die neuere Deutsche Litteratur. Fragmente, als Beilagen zu den Briefen, die neuste Litteratur betreffend. Dritte Sammlung [1767], I, 11 (*Sämmtliche Werke*, ed. Suphan, I, S. 357-531, hier S. 418.

585 Ebd., S. 419.

586 Ebd.

587 Herder, Versuch über das Sein [1764]. In: Id., Werke I (Anm. 48)*, S. 9-21, hier S. 20. Kant ist für Herder noch derjenige, „der den glücklichen Analytischen Weg gehet, immer *kat' anqrwpon* zu philosophieren“, Id., [Rez.] Träume eines Geistersehers […]. In: Ders.: Sämmtliche Werke* (Anm. 39), S. 125-130, hier, S. 128.

588 Herder, Älteste Urkunde des Menschheitsgeschlecht [1774]. In: Id., Werke. Bd. 5. Hg. von Rudolf Smend. Frankfurt 1993, S. 179-660, hier I, 1, 4, S. 251: „Worte aber sind nur *Zeichen*! Evidenz und Gewißheit muß also in *den Sachen* liegen, oder sie liegt *nirgends*! Worte sind *abgesonderte, willkührliche*, wenigstens *zerteilende, unvollkommne* Zeichen: sie muß also im *ganzen, unzerstückten, tiefen Gefühl der Sachen* liegen, oder sie liegt *nirgends* [...].“

589 Herder, Fragmente einer Abhandlung über die Ode [1765] (*Sämmtliche Werke* XXXII, ed. Suphan, S. 61-85, hier S. 62/63).

590 Herder, Kritische Wälder [1769], I, 4 (S. 76).

insebsodnere ist mitunter nur eigen bestimmte Art und Weise des Zergleiderns gemeint: „[Es] schleicht der dem Kritikus ein Gaukler nach,d er seinen Charakter parodiert: er gibt uns, statt ein Buch bis auf Herz und Nieren zu zergliedern, krüppelhafte und todet Gerippe von Auszügen [...].“[591]

Mehr noch als in dieser Konstellation findet die epistemische Situation in einer anderen ihren Ausdruck, die sich im Zuge des wachsenden Zuspruchs der kopernikanischen Theorie konturiert. Zu erinnern ist, dass sich die Anerkennung der kopernikanischen Theorie beileibe nicht so einsträngig darstellt, wie wissenschaftshistorische Untersuchungen nicht zu Unrecht im Blick auf die engere Fachgeschichte im 18. Jahrhundert annehmen. Ein weniger einheitliches Bild entsteht, wenn man sich nicht auf den Höhenkamm der astronomischen Fachwissenschaft beschränkt und die schwelenden Probleme der Harmonisierung bibelverhafteter Wissensansprüche in den Blick nimmt. Zum Sinnbild des ‚Scheins‘ wird die dem Augenschein eklatant widerstreitende Bewegung der Sonne, die aus dem Meer emporsteigende Morgenröte. Seit Anbeginn des 18. Jahrhunderts durchzieht dieses Beispiel nicht nur den philosophischen Diskurs – etwa bei Wolff, Baumgarten oder Meier. Es findet sich auch in Herders Konstrukt eines Naturmenschen, der täglich aufs Neue im Sonnenaufgang die Offenbarung erfährt und immer aufs Neue das ursprüngliche Erstaunen und Entzücken in sich hält.

Mit der Anerkennung des ‚Kopernikanismus‘ geht einher die (ästhetische) Rehabilitierung des Augenscheins, die Bewahrung des durch die Sinne gestützten ‚gesunden Menschenvertand‘, dabei nicht zuletzt im Verbund mit ‚apologetischen‘ Interessen angesichts des Niedergangs der Autorität der Heiligen Schrift als Quelle eines orientierenden Wissens – es liegt dabei weder etwas am Kopernikansimus, der nur als eklatentes Beispiel gewählt wird, noch an der Astronomie,[592] es geht um die *cognitio accurata* und die *cognitio vulgaris*. Diese altt, von den frühen cartesianern vberfochtene Unterscheidung bleibt zwar bewahrt, aber sie verwandelt sich dadruch, dass die Rangzuweisungen sich ändern: zwar bleibt der cognitio

591 Herder (*Sämmtliche Werke* I, ed. Suphan, S. 249).* Vgl,. auch ebd., II, S. 263.

592 Baumgarten, Aestetica [1750 und 1758], sect XXVII, § 429, wählt als Beipsiel für ein Wissen, zwar ein astrinomisches, aber das Beispiel ist, vermutlich vorsichtiger Weise, zusammengestückelt aus gelehrten Zitaten – was bei dem astronomischen Phänomen einer Sonnenfinsternis der Astronom denken würde, oder ein Hirte: „[...] quot vera cogitatsi prius, nunc iomnino ratermittenda.“ Baumgarten hätte grundsätzlich auch den Blick auf die Sonne nehmen können.

intellectualis die gemeisname Anerkennung, aber druch Baumgartens esthetica verwandelt sich – wenn man so will – die cognitio vulgaris in die *cognitio sensitiva*, die unabhängig von der *cognitio intellectualis* ihre eigene *perfectio* erlangen kann, die der perfectio der cognitio intelelctualis gerade nicht zuggänglih ist, die in dieser Hinsicht immer einen Verlust mit sich birnge.. Enstcehdiend nun ist, wie dieses perfectio cognitionis sensistivae aufgefasst wird: Die vollkommene Sinenserkennis liege dann vor, die vielfältigen Elemente zu einer Einheit angeschaut, ohne zuvor zergliedert worden zu sein. Eichtig ist zudem, dass diese Vielheit in ihrer Unzergliderheit als Ganze verbleibt.[593] Immer ist das sinnliche Erkenenen dabei ein *verworrenes* Erkennen (*cognitio confusa*).[594]

Bei der Heiligen Schrift handelt es sich dann um ein Sprechen, das sich nicht nur am sinnlichen Anschein ausrichtet, sondern sich den falschen Meinung der Menschen anbequemt – *ad captum vulgi loqui*.[595] Zur Linderung des Konflikts zwischen biblischen Aussagen im *sensus litteralis* und den außerbiblischen Wissensansprüchen erfährt das eine Deutung als ‚äußere Akkommodation',[596] aber auch als ‚innere', die sich nicht allein „der

---

593 Ebd., § 14: „[…] perfectio cognitionis sensitivae, qua talis […]."

594 Bei Thomas von Aquin ist es die erste Phase des intellectuellen Erkenenen, die confusa ist, *cognitio intellectica confusa*, vgl. Id. Summa theologiuae I, q. 85, a 3: „Cognoscere autem distincte id quod continetur in toto universali, est habere cognitionem de re minus communi, sicut cognosevcre animal indistinct est cognoscere animal inquantum est animal. Cognoscere autem animal distinct est cognoscere animal inquantum est animal rationale vels irrational; quod est cognoscere hominem, vel leonem. Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal quam cognoscere hominem: et eadem ratio est si comparemus quodcumque magis universal ad minus universal."
"To have distinct knowledge of what is contained in a universal whole is to have knowledge of something less universal. For instance, knowing animals indistinctly means knowing the class ‚anaimal', wheras knowing animals distinctly means knowing animals as rational or non-rational – it means knowing, for instance, man or lion. Therefore knowing ‚animal' comes within the scope of our intellect before knowing the class ‚man', and the same is true in any comparison of something more universal with something less universal."
Die nominalistische Ansicht ist umgekehrt: Hier ist das ‚Indivudelle' das erste in der Erkenntnis.

595 Vgl. hierzu L. Danneberg: Schleiermacher*, sowie Id., Hermeneutik zwischen Theologie und Naturphilosophie: der *sensus accommodatus*. In: Fosca Mariani Zini, Denis Thouard und Friedrich Vollhardt (Hg.), Philologie als Wissensmodell. Philologie und Philosophie in der Frühen Neuzeit. La philologie comme modèle de savoir. Philologie et philosophie à la Renaissance et à l'Âge classique. München 2009.

596 Vgl. u.a. Herder, Fragmente zu einer „Archäologie des Morgendlandes" [1769] (*Sämmtliche Werke*, ed. Suphan, 13, S. 1-128, hier S. 32/33): „Und ich behaupte, daß nie ein Physisches System [...] der Schlüßel zu Moses seyn wird. Das ganze Stück ist offenbar nichts als ein Gedicht, Mor-

Denkweise und Fassungskraft“ anpasse, sondern die Verfasser hätten dabei „nicht ihren Charakter, Ihre Individualität verleugnen können“.[597] Der Verlust an Autorität der Schrift transformiert sich in ihre Dignität als „höchstes und simpelstes *Ideal der Dichtkunst*“,[598] „das Erste deutlichste Vorbild! [...] „So dichtet, so erhält nur Gott!“[599]

Die Heilige Schrift erscheint so eher der ästhetischen Anschauung als dem wissenschaftlichen Verstand zugänglich, etwa wenn Herder angesichts einer der zentralen Stellen der Heiligen Schrift, deren literales Verständnis als gewichtiger Einwand gegenüber allen heliostatischen kosmologischen Auffassungen ins Feld geführt wurde, ausruft: „Daß ihr einen begeisterten Ausruf Josua’s, den ein Heldenlied sang, unpoetisch faßtet und auslegt, soll dieser Stumpfheit sich das Weltsystem fügen?“[600] Bei Herder ist das freilich komplizierter, als es sich hier darstellen lässt. Nicht allein geht er vom Dichtungscharakter und von einer (wie die Bibelphilologie der Zeit) sich am *sensus auctoris et primorum lectorum* oder *auditorum* ausrichtenden Bedeutungskonzeption aus.[601] Damit droht den in der Heiligen Schrift gebotenen Wissensansprüche und Glaubenssätze ihre nur (wie es in der Zeit hieß) ‚temporelle‘ und ‚lokale‘ Geltung.[602] Zugleich aber versucht Herder, das Göttliche der Schrift und sie als Glaubensnorm gegenüber zu betont historischen Zugriffen der Philologen zu bewahren; so ist denn zum Beispiel die ‚Hieroglyphe‘ der Schöpfung die Quelle aller „Naturlehre und Zeitrechnung, Astronomie und [...] Philosophie“, letztlich der „Ursprung

---

genländisches Gedicht, was ganz auf den sinnlichen Anschein, auf die Meinung des Nationalglaubens, so gar auf durchaus falsche Meinungen, auf Irrthümer der Vorstellungsarten [...], auf Blendwerk der Einbildungskraft und des Nationalgefühls bauete [...]“, auch ebd. (S. 85 und S. 89); ferner Id., Älteste Urkunde [1774], I, 1 (S. 194/95).

597 Goethe, Dichtung und Wahrheit (*HA* 9, S. 275).

598 Herder, Älteste Urkunde [1774], I, 1 (S. 298).

599 Ebd., I, 2, S. 312. Mit ‚erhalten‘ ist die Tradierung des Textes gemeint. Die Rede ist von der *Genesis*, der gegenüber die anderen Reste heidnisch-antiker Poesie nur „zerstückte Glieder“ des göttlichen „*Urgesanges*“ der biblischen Genesis sei (ebd., S. 376), die auch deshalb ein Vorbild sei, da sie eine ‚höhere Dichtungs- und Kunstlehre‘ enthalte, ebd., I, 3 (S. 480).

600 Herder, Adrastea [1802] (*Sämmtliche Werke*, ed. Suphan, XXIII, S. 19-587, hier S. 551).

601 Z.B. Herder, Über die Göttlichkeit und Gebrauch der Bibel [1768] (*Sämmtliche Werke*, ed. Suphan, XXXI, S. 86-121, hier S. 108: „Jedes Buch aus einer alten Zeit, aus einer fremden Nation, muß eben, weil es ein Buch ist, aus ihr erklärt werden: und es ist völlig ungereimt, eine Schrift zu fordern, die durchaus für alle Menschen, Völker, Jahrhunderte gleich verständlich seyn solle“.

602 Vgl. L. Danneberg: Schleiermachers Hermeneutik im historischen Kontext – mit einem Blick auf ihre Rezeption. In: Dieter Burdorf u. Reinold Schmücker (Hg.): Dialogische Wissenschaft: Perspektiven der Philosophie Schleiermachers. Paderborn 1998, S. 81-105.

von Allem, was ist.“[603] .Schließlich ist er kritisch gegenüber einer dogmatischen Theologie, die (in seiner Sprache) aus der Schrift einen ‚zerhackten Dogmatischen locus‘ machen wolle. Eine ähnliche Ambivalenz zeigt sich auch in seiner Einstellung zu den homerischen Epen und ihrer Einheit, nicht zuletzt in *Homer, ein Günstling seiner Zeit*, das ihm die harsche Abfuhr Friedrich August Wolfs einbrachte.[604]

Das „allgemeine Wahrheitsgefühl“, eine besondere Evidenz des *sensus communis*, erscheint daran gebunden, dass dieses ‚Gefühl‘, diese *evidentia interna*, sich „sine resolutione principatorum in principia“ einstellt.[605] Die gleiche Entgegensetzung spiegelt sich schließlich in den Versuchen der *Ästhetisierung* der Heiligen Schrift und das bahnt den Weg für eine anschauende Betrachtungsweise, die etwa die Schöpfungsgeschichte so naiv lesen will, wie sie geschrieben worden sei – zurück zur ‚einfältigen Vorstellungsart‘ der Poesie.[606] Spannungen bilden sich gleichermaßen zwischen wissenschaftlicher Analyse und ästhetischem Genuss wie religiösem Glauben.

Um die Wende zum 19. Jahrhundert verfestigt sich das im Schreckbild des Kritikers, der den literarischen Text zergliedert, ihn mit seinem Skalpell anatomisiert, und ihn so um seinen Geist, sein Leben bringt – sprich: seine ganzheitlichen Eigenschaften zerstört. Wie schon zuvor haben die Ausdrücke ‚Anatomie‘ und ‚Anatomisieren‘ im 18. Jahrhundert (außerhalb der Medizin) einen ambivalenten Gebrauch, der sowohl positiv als auch pejorativ sein konnte[607] – und wie zu sehen sein wird, ist das auch bei Goethe der Fall. Die Beispiele, die das

---

603 Herder, Älteste Urkunde [1774] I, 1 (S. 269 und S. 301).

604 Hierzu erhellend Ernst-Richard Schwinge: „Ich bin nicht Goethe“. Johann Gottfried Herder und die Antike. Hamburg 1999, insb. S. 41-61.

605 So z.B. Friedrich Christoph Oetinger, Inquisitio in sensum communem et rationem. Tubingae 1753 (ND Stuttgart u. Bad Cannstatt 1964), cap. II, S. 19.

606 Vgl. Herder, Fragmente [1769], S. 36.

607 Beispiel einer *positiven* Verwendung ist Denis Diderot, Brief über die Taubstummen [1751]. In: Id., Ästhetische Schriften, Bd. 1. Frankfurt a.M. 1968, S. 28-97, hier S. 32, der von der ‚metaphysischen Anatomie‘ als dem Zerlegen des Menschen hinsichtlich seiner Sinne spricht. Ein anderes Beispiel bietet Johann Heinrich Lambert, Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntiß. Bd. 1. Riga 1771 (ND Hildesheim 1865), I, §§ 7-9, S. 4-7, wo er das ‚Analysieren‘ Leibniz’ deshalb für weniger vorteilhaft als das ‚Anatomisieren‘ Lockes hält, weil jener – vereinfacht gesagt – die einfachsten begrifflichen Elemente in der apriorischen Analyse zu erzeugen versucht, doch aus einer „allgemeinen Theorie der Begriffe lassen sich höchstens *Kennzeichen* der einfachen Begriffe finden“ (§ 8, S. 6), aber nicht schon damit sie selbst. Demgegenüber ahme Locke die „Zergliederer[n] des menschlichen Leibes, auch in der Zergliederung der Begriffe“ nach, das heißt er beginnt mit einer gegebenen Erkenntnis – einem gegebenen Körper in der Anatomie – und verfährt gleichsam apos-

Zergliedern, das Anatomisieren auch oder in erster Linie als Zerstören begreifen ist, sind Legion und reichen nicht nur von Herder: „Ist man bloß ein philologischer Seher, und ein kalter Zergliederer: so hat man das Glück des Scheidekünstlers: man behält Wasser und Staub in der Hand; das Feuer aber zerfuhr, und der Geist verflog unsichtbar,“ [608] bis zu Friedrich Schlegel (1772-1829).[609]

Doch wichtiger als die Fülle von Beispielen ist: So wenig, wie man sich zu einigen vermochte über die Art solcher ‚ästhetischer‘ Eigenschaften, die einen Text zu einer hochgradig innenbestimmte Ganzheit formen, so sehr bestand Konsens, dass es genau solche Eigenschaften sind, die durch einen bestimmten, als ‚zerstückelnd‘ wahrgenommenen Zugriff auf den Text zerstört werden, und zwar bei profanen wie bei sakralen Texten. Bei dieser verwickelten Geschichte will ich mich nur auf einen, wenn auch fortwährend präsenten Strang beschränken.

Andreas Vesals (1514-1564) wollte in seinem Werk *De humani coporis fabrica libri septem* nicht die Anatomie eines empirisch gegebenen Menschen darstellen, sondern die eines nicht deformierten, eines idealen Menschen und das, was er optisch präsentiert, ist ein idealer menschlicher Körper.[610] Genau das sollte auch beim textuellen Körper geschehen. Die *analysis textus* transformiert die äußere, mehr oder weniger deformierte Gestalt in einen idealen Text-Körper. Das *Ideal* richtet sich auf Texte, die als Vermittler von Wissensansprüchen gesehen wurden. Solche Ansprüche unterstellte man antiken wie aktuellen, philosophi-

---

teriorisch: Bei Erfolg sind die einfachsten Begriffe selbst erzeugt; vgl. auch Id., Neues Organon oder über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein [...]. Leipzig 1764, Alethiologie, § 123, S. 518.

608 Z.B. Herder, Von der Ode [um 1765] (*Werke*, ed. Proß, I, S. 57-99, hier S. 98). Der Hinweis beim „Zergliederer“ im Kommentar (S. 968) auf die „analytische Arbeit der Philosophen“ ist unplausibel; es sind ebenfalls die ‚Philologen‘, die man so gesehen hat und genau sie scheint Herder zu meinen. – Die „willkürlichen Scheidungen und Mischungen“, also Analyse und Synthese, des „lenkenden Verstandes“ erscheinen als unangemessen im Blick auf „ein *gewordnes organisch gebildetes Ganzes*“ und auch hier zerstört die Analyse den ‚ordus inversus‘, denn „die einmal aufgelöste elementarische Masse organisiert sich nie wieder“.

609 Z.B. Friedrich Schlegel, Über das Studium der Griechischen Poesie [1795-97] (*KA* I, 1, S. 293); auch z.B. Id., Über Goethes Meister [1798] (*KA* I, 2, S. 141), wonach „der gewöhnliche Kritiker“ die „lebendige Einheit“ des ‚Gegenstandes seiner Kunst‘ „unvermeidlich zerstören“, „ihn bald in seine Elemente zersetzen, bald selbst nur als ein Atom einer größeren Masse betrachten“ müsse. – Kaum erhellendist in diesem Zusammenhang Michel Caouli, Das Laboratorium der Poesie. Chemie und Poetik bei Freidrich Schlegel [The Laboratory of Poetry. Chemistry and Poetics in the Work of Friedrich Schlegel, 2002]. Vom Autor durchgesehene Übersetzung von Ingrid Porß-Gill. Paderborn 2004.

610 Hierzu Danneberg, Die Anatomie des Text-Körpers, sowie Id., Das Gesicht des Textes.

schen wie literarischen Texten, vor allem der Heiligen Schrift. Für die Beteiligten lag darin deshalb nichts Problematisches, da diese idealen, im Zuge der *analysis textus* erzeugten Darstellungskörper besser die ‚Seele' (*forma interna*) des Textes ausdrücken – und nur um sie geht es. Bei keinem anderen Text tritt die kognitive Dissonanz so in Erscheinung wie bei der Heiligen Schrift: Ihr Inneres, ihre Seele, sei von höchster vorstellbarer Dignität und Schönheit, von ihrem Äußeren, geschult an den literarischen wie philosophischen Texten des antiken Höhenkamms und an philosophischen Idealen der Darstellung und Begründung von Wissensansprüchen, konnte man genau das nicht behaupten.

Sicherlich spielt bei den Veränderungen auch das zunehmend geringere Gewicht eine Rolle, das Texten bei der Erzeugung von Wissensansprüchen zuerkannt wurde. Gleichwohl lässt sich immer wieder ein ‚apologetisches' Moment bei diesen Wandlungen beobachten. Zwar ist es noch immer die Rettung der Texte, nun allerdings soll sie aufgrund anderer zugeschriebener Eigenschaften erfolgen als solchen, die sich im Licht eines auf Wissenserzeugung ausgerichteten philosophischen Ideals zeigen. An vorderster Front steht hierbei die Heilige Schrift mit ihrer aufgespalteten Verfasserschaft. Wenn es bei Hugo von St. Viktor bündig heißt: „[...] visibilis pulchritudo invisibilis pulchritudinis imago est",[611] weiß man von der unsichtbaren Schönheit, an der das Sichtbare teilhaben muss. Der Rückschluss kompliziert sich mit zunehmendem Einfluss, den der menschliche Mit-Autor im Zuge der *interpretatio grammatico-historica* bis zum Ende des 18. Jahrhunderts bei der Interpretation der Heiligen Schrift erlangt. Proportional zur Zunahme dieses menschlichen Anteils wird ihre deformierte und hässliche Gestalt sichtbar, die immer weniger ein innerer Glanz zu veredeln vermag. Am Ende verbleibt allein der menschliche Autor und als derjenige, auf den der Rückschluss erfolgt.

Die Seele des Textes war die *forma* (*interna*) des Textes, nicht die des Menschen, der den Text produziert. Technisch in augustinischer wie cartesianischer Sprache ausgedrückt: Diese Seele spricht im *sermo interior*, nicht im *sermo exterior*. Vor allem ist sie nichts Individuelles, wie es ein Mensch ist, sondern etwas Geteiltes, so dass es zumindest keine grundsätzlichen Probleme bei der Partizipation gibt, ist man einmal durch den *sermo exterior* in das Innere des *sermo interior* vorgedrungen.

---

611 Hugo von St. Viktor, Commentariorum in Hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitae libri X [um 1130] (*PL* 175, Sp. 923-1154, hier Sp. 949B).

Abgesehen von der Gott vorbehaltenen *creatio ex nihilo* pflegte man zwei Formen der Schöpfung zu unterscheiden: die *generatio* als ein Hervorbringen der Natur, das andere das Hervorbringen als Herstellen (*facere*).[612] Nach gängiger Auffassung ist dieser *artifex* an die Vorgaben der Materien wie der substantiellen Formen gebunden, und mittels eines Regelwissens, einer *ars*, stellt er etwas her. Die Beurteilung dieser *ars* als ein *habitus operativus* richtet sich nach dem erstellten Produkt. Beide, Entwurf (*idea*) und Herstellungswissen, bilden das Richtmaß der Beurteilung der Güte des Produkts – nicht die psychologischen Dispositionen und Absichten des Menschen, sondern seine in nichtpsychologischem Sinne bestimmte *intentio* und *voluntas* (oder auch *finis*). Zwar ist seit der Antike die Verbindung zwischen Eigenschaften des Menschen, seinen ‚Charakter', und Eigenschaften seines Ausdrucks geläufig, die ‚Kongruenz' von Rede und Person (sowie mitunter zwischen seiner Rede und seinen Taten) – *imago animi sermo est* oder *sermo est character animi*[613] oder im Rahmen einer Ordnung stilistischer *caraktÁreς tÁς λšxewς* oder *caraktÁreς tÁς ˜rmhne…aj*.[614]

So sehr die Zerlegung der Charaktertypen in der Antike auch getrieben sein und sich darin ein Zug der Individualisierung ausdrücken mochte – etwa nach der Maxime: *talis oratio qualis vita* oder *sermo est character animi*[615] –, ist doch nicht das Erfassen ‚individueller' Charaktere gemeint.[616] Mitunter wird auch formuliert, dass sich von sprachlichen Manifestationen oder sprachlichen Verfasstheit auf die Mentales, Seelisches schließen können – später dann bei den ‚Humanisten' zum Programm erhoben, wenn man aus einem nicht-

---

612 Vgl. z.B. Thomas von Aquin. Summa Theologica [...1266-73]. Editio [...] Josepho Pecci [...]. Editio Tertia. Roma 1925, I, q. 45, a. 2, resp. (S. 249f.).

613 Seit alters wird der Brief als eine solche Äußerung aufgefasst – als ‚Abbild der eigenen Seele' (*epistula imago*), mitunter als Spiegel (*speculum animi liber*, *speculum animi oratio*). Doch bedeutet das nicht, dass das, was sich ausdrückt, etwas im emphatischen Sinn Individuelles ist, auch wenn es um ‚individuelle Züge' gehen mag. Zu diesem Bild vgl. die Hinweise bei Karl August Neuhausen, Der Brief als ‚Spiegel der Seele' bei Erasmus. In: Wolfenbütteler Renaissance-Mitteilungen 10 (1986), S. 97-110.

614 Vgl. die zahlreiche Aspekte darbietende Untersuchung von Dirk Marie Schenkeveld, Studies in Demetrius on Style. Amsterdam 1964. Hinweise zum „Topos von Mensch und Stil in der Antike" bei Wolfgang G. Müller, Topik des Stilbegriffs. Zur Geschichte des Stilverständnisses von der Antike bis zur Gegenwart. Darmstadt 1981, S. 9 ff.

615 Vgl. z.B. Luther, Kirchenpostille [1522] (*Werke*, Bd. 10, Erste Abt., 1. Hälfte, S. 187): „Oratio est character animi, die rede ist eyn ebenbild odder conterfeytt bild des hertzen"; oder Id., Annotationes in aliquot capita Matthaei [1536/38] (*Werke*, Bd. 38, S. 443-667, hier S. 549): „Sed sicut cor est, ita est et oratio, iuxta illud vulgare dictum: Oratio character est animi."

616 Vgl. Alfred Körte, *caraktÁr*. In: Hermes 64 (1929), S. 69-86.

klassischen Latein etwa der scholastischen Theologen und Philosophen auf die Haltlosigkeit ihrer Vorstellungen schnell zu schließen geneigt war. Verantwortlich wird dafür nicht zuletzt ein bestimmter Gebrauch der Logik gemacht.

So gründet sich Lorenzo Vallas (1406-1457) Kritik an der bisherigen Logik ganz wesentlich auf *consuetudo* oder *communis usus*.[617] Es geht auf en ersten Blick um die Wiederherstellung der sprachlichen Kompetenz (*latinitas et elegantia*) durch die (grammatische wie stilistische) Normierung eines bestimmten, historisch gegebenen Sprachgebrauchs (*usus, consuetudo*) wird mit der *auctoritas* in Gestalt ausgezeichnete Belegautoren (*exempla autorum*) identifiziert – für die *elegantia linguae Latinae* im wesentlichen Cicero und Quintilian im Auge hat. Im Blick auf die Bevorzugung bestimmter literarischer Beispiele bilden durchweg nicht die gegenwärtigen, sondern die besten (lateinischen) Autoren die Autoritäten für die sprachliche *consuetudo*.[618]

Unabhängig von nationalpolitischen, romzentrierten Präferenzen, die mit ausschlaggebend sind[619] – offenbar hatte Valla keine ausgeprägten Sympathien für die vernakulären

---

617 Vgl. Valla, Dialecticae Disputationes [1447/48]. In: Id., Opera omnia. Con una premessa di Eugenio Garin. Tomus prior. Scripta in editione Basilensi anno MDXL collecta. Torino 1962, S. 65-761, lib. I, cap. 17, S. 685, als Orientierung: „Respondeat populus penes se esse arbitrium ac normam loquendi." - Zu Vallas Logikkonzeption, nicht zuletzt zu Asepkten, die im weiteren keine Beachtung finden werden, auch Cesare Vasoli, Le ‚Dialecticae disputationes' del Valla e la critica umanistica della logica aristotelica. In: Rivista critica di storia della filosopfia 12 (1957), S. 412-34, sowie 13 (1958), S. 27-46, Id., La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. „Invenzione" e „Metodo" nella cultura del XV e XVI secolo. Milano 1968, S. 166-182, Lisa Jardine, Lorenzo Valla and the Intellectual Origins of Humanist Dialectic. In: Journal of the History of Philosophy 15 (1977), S. 143-164, ferner John Monfasani, Lorenzo Valla and Rudolph Agricola. In: Journal of the History of Philosophy 28 (1990), S. 181-200; zudem Eckhard Keßler, Die Transformation des aristotelischen *Organon* durch Lorenzo Valla. In: Id. et al. (Hg.), Aristotelismus und Renaissance. Wiesbaden 1988, S. 53-74.

618 Hierzu u.a. Mirko Tavoni, Latino, grammatica, volgare: Storia di una questione umanistica. Padua 1984, insb. S. 144-147.

619 Zu Fehldeutungen, die Vallas Konzeption, insb. seine Begründung der Wertschätzung der lateinischen Sprache, in dieser Hinsicht ausgesetzt sein mochte, vgl. Lawrence J. Johnson, The „Linguistic Imperialism" of Lorenzo Valla and the Renaissance Humanists. In: Interpretation 7/3 (1978), S. 29-48; allerdings unterschätzen die Ausführungen wohl das in der Zeit, nicht zuletzt in Italien aufkommende, nationale Selbstbewußtsein. Anknüpfen konnte man für solche Deutungen an Aussagen wie, vgl. Valla, De Lingvae latinae [1445, 1540], *Praefatio*, S. 4: „Amisimus Romam, amisimus regnum, amisimus dominatum, tametsi non nostra sed temporum culpa: uerun-tamen per hunc splendidorem dominatum in magna adhuc orbis parte regnamus. Onstra est Italia, nostra Gallia, nostra Hispania, Germania, Pannonia, Dalmatia, Illyricum, multaq[ue] aliae nationes. Ibi nanque Romanum imperium est, ubicunque Romana lingua dominatur; [...]. Nam quis literarum, quis publici boni amator à lachrymis temperet, cum uideat hanc in ei statu esse, quo

Sprachen –‚widerstreiten diese *latinitas* und *elegantia* freilich nicht allein der Sprachgebrauch der scholastischen Autoren,[620] sondern tendenziell auch die *patres ecclesiae* sowie vor allem auch der der Heiligen Schrift selbst. Nach Valla ragt Paulus aus den Aposteln allein durch seine rhetorischen Fähigkeiten heraus – ja, er übertrifft bei Wahrung der Dignität, der ‚Majestät der behandelten Gegenstände' noch Demosthenes (384-322).[621] Paulus ist aber nicht nur ein exzellenter Rhetor, sondern er hat auch eine neue *institutio theologica* gestiftet, an welche die Kirchenväter angeknüpft hätten.[622] Die Wahl des Ausdrucks *institutio*

---

olim Roma capta à Gallis; omnia euersa, incensa, dirura, ut uix Capitolina supersit arx. Siquidem multis iam seculis non modo Latinè nemo locutus est, sed ne Latina quidem legens intellexit: non philosophiae studiosi philosophos, non causidici oratores, non legilei Iureconstltos [...]." Usw. Wir haben Rom, wir haben das Reich, wir haben die Herrschaft verloren, nicht allerdings durch unsere, sondern durch der Zeiten Schuld. Durch die noch glänzendere Herrschaft – gemeint ist die der lateinischen Sprache – regieren wir noch in einem großen Teil des Erdkreises. Valla fährt fort: Unser ist Italien, Gallien, Germanien und anderswo, nämlich dort ist das Römerreich, wo immer die römische Sprache gesprochen wird. Allein das sind große Philosophen, große Redner, große Rechtsgelehrte und überhaupt große Schriftsteller gewesen, die bestrebt waren, gut zu reden. Und wer könne sich der Tränen enthalten, der diese große Vergangenheit mit dem gegenwärtigen Verfall vergleicht. Seit vielen Jahrhunderten habe man nicht mehr lateinisch zu sprechen oder zu schreiben vermocht (nach der Eroberung durch die ‚Barbaren', die ‚Gallier', die Rom erobert, in Brand gesteckt und vollständig zerstört haben). Usw.

620 Wenn ich es richtig sehe, gibt es nicht vile Analysen des lateinischen Sprachgebrauchs bei den Humanisten, eine Ausnahme bildet etwa Terence O. Tunberg, The Latinity of Lorenzo Valla's Letters. In: Mittellateinisches Jahrbuch 26 (1991), S. 150-185, ferener Id., The Latinity of Lorenzo Valla's ‚Gesta Fredinandi regis Aragonum'. In: Humanistica Lovaniensa 37 (1988), S. 30-78, sowie Id., Further remarks on the Language of Lorenzo Valla's ‚Gesta Fredinandi' and on ‚De reciprocatione sui et suus' In: ebd. 39 (1990), S. 48-53..

621 Vgl. Valla, De Lingvae Latinae Elegantia libri sex [1449]. In: Id., Opera omnia. Con una premessa di Eugenio Garin. Tomus prior. Scripta in editione Basilensi anno MDXL collecta. Torino 1962, S. 1-235, lib. IV, *Praefatio*, S. 120: „Ac mea quidem sententia, si quis in scribendú[m] theologiam accedat, parui refert an aliquam aliam facultaté[m] afferat an non: nihil enim fere caetera conferunt. At qui ignarus eloquenti[a]ę est, hunc indignú[m] prorsus qui de theologia loquatur, existimo. Et certe soli eloquentes, quaels ij quos enumeraui column[a]ę ecclesiae sunt, etiá[m] ut ab apostolis usq[ue] repetas, inter quos mihi Paulus nulla alia re eminere q[uam] eloqué[n]tia uidetur." Sowie Id., Annotationes in Novum Testamentum [um 1445]. In: Id., Opera omnia [1540], S. 801-895, *Ìn Epistolan Pauli ad Thessalonicenses primam, Annotationes*, cap. I, S. 880: „Im tu non curas de uerború[m] proprietate, qui graecam ueritaté[m] non consulis, in qua lingua Paulus accuratè loquutus est, qui in uerbis cum proprijs tum ornatis, duntaxat rerum maiestate seruata, Demosthenem ipsum antecellit."

622 Vgl. zusammenfassend Salvatore I. Camporeale, Lorenzo Valla tra Medioevo e Rinascimento: *Encomion s. Thomae* – 1457. In: Memorie Domenicane N.S. 7 (1976), S. 3-186, hier S. 47: "L'apostolo Paolo, non è soltanto l'oratore per eccellenza, […] ma anche il retore che repilica in ambito teologico, la polemica anti-‚filosofica', che un tempo ers strata di isocrat, e verrà poi ripresa da Quintiliano. Per il Valla, paolo è il retore cristiano che fonda la nuova *institutio theologica*, compresa e quindi consapevolmente assimilata dai maggiori Padri latini e greci."

theologica ist dabei eine explizite Anspielung auf die erst 1416 vollständig bekannte *institutio oratoria* Quintilians.[623]

Wie auch immer das Problem mit der Heiligen Schrift zu lösen versucht wurde –generell gelte: „At philosophia ac dialectica non solent, ac non debent quidem recedere ab usitatissima loquendi consuetudine, & quasi via vulgo trita & silicibus strata.“[624] Hintergrund bilden die humanistischen Standardklagen über das barbarische Latein des Mittelalters, die sich nicht zuletzt entzünden an den lateinischen Neuprägungen in der scholastischen Fachsprache. In seiner Dialektik ruft Valla emphatisch aus: Wer habe jemals in dieser Weise (gemeint ist der scholastische Begriff der *potentia*) *gesprochen*? Wer würde nicht über ein solches Sprechen lachen? Wie angemessener sei es, sich der eingeführten und gewöhnlichen Sprache zu bedienen?[625] In seinen *Elegantiae latini sermonis* mokierter er sich über so ungrammatische Substantive wie *ens*, *bonum*, *unum* oder *summum*.[626] Melanchthon ist alles andere als

---

623 Hierzu u.a. Salvatore Camporeale, Lorenzo Valla, Umanesimo e Teologia. Firenze 1972, S. 33-67, S. 89-100, auch S. 173-208, Marcos Herráz Pareja, Quintiliano en las *Elegancias* de Lorenzo Valla. In: Tomás Albaladejo et al. (Hg.), Quintiliano: Historia y actualidad de la retórica. Bd. III. Logono 1998, S. 1363-1372.. – Zum Hintergrund Peter Lebrecht Schmidt, Die Wiederentdeckung der spätantiken Grammatik im italienischen Humanismus. In: Studi italiani di filologia classica Terz. Ser. 10 (1992), S. 861-870, auch R. Johnson, Quintilian’s Place in European Education. In: Maurice Kelly (Hg.), For Service to Classical Studies. Melbourne 1966, S. 79-101, Cornelias C. Coulter, Boccaccio’s Knowledge of Quintilian. In: Speculum 33 (1958), S. 490-496, ferner Carl Joachim Classen, Quintilian and the Revival of Learning in Italy. In: Humanistica Lovaniensia 43 (1994), S. 77-98, zur Rezeption im 15. und 16. Jh. noch immer August Messer, Quintilian als Didaktiker und sein Einfluß auf die didaktisch-pädagogische Theorie des Humanismus. In: Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik 67 (1897), S. 161-204, S. 273-292, S. 321-336, S. 361-387, S. 409-423 und S. 457-473.

624 Valla, De Lingvae Latinae [1449, 1540], *Praefatio*, S. 3.

625 Vgl. Valla, Dialecticae Disputationes [1447/48, 1540], lib. I, cap. 17, S. 678*: „Quis unquam ita loquutus est? Quis non ita loquentem rideret? […] quanto satius erit sequi communem loquendi consuetudinem […].“

626 Vgl. Valla, De Lingva Latinae [1449, 1540], 6, 34, S. 215/16; hierzu auch Franco Gaeta, Lorenzo Valla. Filologia e Storia nell’Umanesimo Italiano. Napoli 1955, David Marsh, Grammar, Method and Polemic in Lorenzo Valla’s Elegantiae. In: Rinascimento 2nd. Ser., 19 (1979), S. 91-116, Simona Gavinelli, Le ‚Elegantia’ di Lorenzo valla: fonti grammaticali e straificatione compositiva. In: Italia medioevale e humanistica 31 (1988), S. 205-257, Clemens Zintzen, Bedeutung und Wertung der lateinischen Sprache bei Loenzo Valla. In: H. Burkhart (Hg.), Diskurs über Sprache. Würzburg 1994, S. 126-142, Wolfram Ax, Lorenzo Valla (1407-1457), *Elegantiarum linguae Latinae libri sex*. In: Id. (Hg.), Von Eleganz und Barbarei. Latienische Gram,matik und Stiolistik in renaissance und Barock. Wiesnabden 2001, S. 29-57.

untypisch, wenn er einen geradezu notwendigen Zusammenhang zwischen einem barbarischen Latein und ebensolchen Formen des Denkens sieht.[627]

Das erst sorgt für die entsprechende Perspektivierung bei den Lamenti über den sprachliche Barbarismen – so etwa, wenn Leonardo Bruni (1369-1444) Dante für sein ‚ungepflegtes' Latein tadelt – „he surely lacked Latinity" – und hierfür zu der Erklärung greift, dass mit dessen extensiver Lektüre der Quodlibetales-Literatur zusammenhinge,[628] dem Sinnbild für die scholastische Traktierung sinnloser Fragen in schlechtem Latein. Allerdings scheint es nur wenige Detailuntersuchungen zu geben, in denen der Frage nach den wesentlichen Unterschieden zwischen dem mittelalterlichen Latein und dem der Humanisten nachgegangen wird, aus deren Sicht die Scholastiker faktisch die lateinischen Sprache überhaupt nicht beherrscht haben – *Latine inscientissimus*. Diese Kritik ist nicht nur normative, nicht zuletzt geschuldet den Auseinandersetzung hinsichtlich der Veränderung der Dominanz bestimmten wissenschaftlichen Wissensbeständen, sondern absehen von vielem anderen vergisst sie nicht zuletzt, dass es eines komplizierten Prozess erforderte, um aus dem Lateinischen eine – wenn man so will – philosophietaugliche Sprache angesichts der griechischen Dominanz zu machen im Blick auf den Wettstreit, indem man sich befunden hat.[629]

Die Anstrengungen lassen sich leicht ermessen, wenn die Geschmeidigkeit im Vergleich zum lateinischen der griechischen Sprache sieht angesichts der Präfix- und Suffixbildungen, der unbegrenzten Möglichkeiten der Wortkomposition und zur Substantivierung, aber auch zur begrifflichen Abstraktion anhand des Artikels, der im Latein fehlt. Cicero selbst weist auf eine Bildungsmuster hin, wenn er auf seine eigene Wortprägung *qualitas* als im lateinischen ungewohnte Abstraktion des Pronomen *qualis* hinweist.[630] Dem gängigen Urteil, die

---

627 Vgl. z.B. Melanchthon, In laudem novae scholae [1526] (*Werke*, III, ed. Stupperich, S. 63-69, hier S. 67).

628 Bruni, Dialogues [Dialogi, 1402/02]. In: Three Crowns of Florence: Humanist Assessements of Dante, Petrarca and Boccaccio. Edited and Translated by David Thompson and Alan F. Nagel. New York 1972, S. 19-52, hier S. 36.

629 Valla ergreift Partei für das Lateinische gegenüber dem Griechischen, hierzu Sarah Stever Gravelle, Lorenzo Valla's Comparision of Latin and Greek and the Humanist Back-Ground. In: Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance 44 (1982), S. 269-289.

630 Vgl. Cicero, Acad I, 25: *‚qualitates' igitur appellavi quas* poiÒthtaς *Graeci vocant; auch Id., De Nat deo, 2, 94: qualitate aliqua, quam* poiÒthta *Graeci vocant*; gebildet nach dem vorgegebenen Muster: *po‹oς – poiÒ-thj/qualis – quali-tas*; über die Wortarmut (*paupertas*) und Wortmangel (*egestas*) klagt auch Seneca, *Ep*. 85, 1, eteas später (58, 7) man erkenne die Armut der lateinischen Sprache dann überaus deutlich, wenn man erfahre, dass es sich um eine einzige Silbe handelt, die sich nicht übersetzen lasse: *tò Ôn* (das Seiende, „quod est", später wählte man

griechische Sprache sei flexibler und ausdrucksfähiger als die lateinische, begegnet Valla mit dem Hinweis der fünf unterschiedlichen griechischen Dialekte (Attisch, Äolisch, Ionisch, Dorisch oder *koin»*). Mit dem Blühen der lateinischen Sprachen, nicht der griechischen, blühen auch die Studien.[631]

Doch es geht nicht allein um die Restituierung einer sprachlichen Kompetenz (*latinitas et elegantia*): An die Stelle der Philosophie (und der Dialektik) tritt bei Valla und anderen ‚Humanisten' die Rhetorik.[632] Sie sei die ‚Königin der Dinge' (*oratoria regina rerum*[633]), sie sei

---

das Particium Prsesentis von esse und bildetet *essens*, *esentis* und *essentia*). Vgl. auch Antoine Meillet, A propos de *qualitas*. In: Revue Études latine 3 (1925), S. 214-220, sowie Mario Puelma, Die Rezeption der Fachsprache griechischer Philosophie im Lateinischen [1986]. In: Id., *Labor et lima*. Kleine Schriften und Nachträge. Hg. von Irène Fasel. Basel 1995, S. 469-493, insb. S. 477-479, ferner Hans-Joachium Hartung, Ciceros Methode bei der Übersetzung griechischer philosophischer Termini. Hamburg 1970, auch Robert Coleman, The Formation of Specialized Vocabularies in Philosophy, Grammar and Rhetoric: Winners and Losers. In: M. Lavency und D. Longrée (Hg.), Actes du Ve Colloque de Linguistique latine. Louvain-La-Nueve 1989, S. 77-89, David Langslow, Latin Tehcnical Langaueg: Synonyms and Greek Words in Latin Medical Terminology. In: Transactions of the Philological Society 87 (1989), S. 33-53, Malcolm Schofield, Cicero, Zeno of Citium, and the Vocabulary of Philoosphy. In. Monique Canto-Sperber und Pierre Pellegrin (Hg.), Le style de la pensée. Paris 2002, S. 412-428, Martin Müller-Wetzel, Der Topos von der Spracharmiut. Typen seiner Funkitonalisierungf in der lateinischen Literatur der Antike und Spätantike. In: Ulrike Christine Sander und Fritz Paul (Hg.), Muster und Funktionen kultureller Selbst- und Fremwahrnehmung. Beiträge zur internationalen Geschichte der sprachlichen und literraischen Emanzipation. Göttingen 2000, S. S. 120-145, Thoresten Fügen, *Patrii sermonmis egestas*: Einstellungen lateinischer Autoren zu ihrer Muttersprache. […]. Leipzig 2000, Id., Der Umgang mit griechischen Termini in lateinischen Fachtexten: Versuch einer Systematisierung. In: Bodan Kovtyck et al. (Hg.), Geschichte der Übersetzung […]. Berlin 2002, S. 259-279.

631 Valla, De Lingvae latinae [1445, 1540], *Praefatio*.*

632 Hierzu allgemeinen u.a. Charles Trinkhaus, In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought. London 1970, Vol. I, S. 103-178, Salvatore I. Camporeale, L. Valla, *Repastinatio, liber primus*: retorica et Linguaggio. In: Ottavio Besomi und Mariangela Regoliosi (Hg.), Lorenzo Valla e l'Umanesimo Italiano. Padova 1986, S. 217-239. Zu den sprachphilosophischen Hintergründen seiner Auffassung nicht immer unproblematisch Hanna-Barbara Gerl, Rhetorik als Philosophie – Lorenzo Valla. München 1974, ferner, allerdings heftig umstritten in seiner zentralen These, Richard Waswo, Language and Meaning in the Renaissance. Princeton 1987, zu Valla insb. S. 88ff, auch Id., The ‚Ordinary Language Philosophy' of Lorenzo Valla. In: Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance 41 (1979), S. 255-271, hierzu die Auseinandersetzung zwischen John Monfasani, Was Lorenzo Valla an Ordinary Language Philosopher? In: Journal of the History of Ideas 50 (1989), S. 309, und R. Waswo sowie S. Stever Gravelle, ebd., S. 324-326, ferner Charles Trinkaus, Renaissance Semantics and Metamorphoses. In: Medievalia et Humanistica N.S. 16 (1988), S. 177-187.

633 Valla, De voluptate [1431, 1540]*, II, 39, Sp. 960: „Oratio uero, quae regina rerum est, […]." Auch ebd., I, 10, Sp. 907: „[…] & si repugnassent gladium illum quem à regina rerum [scil. eloquentia] ta[m]quam Imperator acceperat, in latrunculos philosophos strinxisset, & male

der Befehlshaber, dem gegenüber die Philosophie die Gehorchende ist: „Et quando id mihi magis est concedendum, qui non philosophiae sacris sed oratorijs initiatus sum maioribus & praestantioribus. Siquidem philosophia uelut miles est aut tribunus sub imperatrice oratione, & ut magnus quide[m] Tragicus appellat, regina.“[634] Vermutlich nicht zuletzt im Rahmen dieser Überordnung und Wertschätzung desjenigen, der die Sprache kunstfertig beherrscht, ist Vallas mehr oder weniger intransigentes Eintreten für eine sprachliche ‚Reinheit' zu verstehen, die das primäre Instrument des *Redners* darstellt. Dabei besteht für Valla kein Zweifel, dass das allein die lateinische Sprache vermag.

Elegantiae linguae latinae ist die Losung der versuchten Restaurierung eines Zustandes, den diese Vergangenheit selbst als Verfall begriffen hat, und Valla gehört dabei wohl zu den ersten, welche zur biologischen Generations- oder Aussterbe-Rhetorik greifen[635], nach der die Jugend, die neue Generation also, zum Hoffnungsträger für die Durchsetzung einer Reform oder eines von den Zeitgenossen nicht anerkannten Wissensanspruchs wird.[636] Dieses Werk Vallas bietet sich dar als eine Auseinandersetzung in Kommentarform mit der spätantiken Grammatik. Valla selbst nennt: „[...] tres illi tamquam triumuiri, de quorum principatu inter eruditos quaeritur, Donatus, Seruius, Priscianus: quibus ego tantum tribuo, ut post eos quicunq[ue] aliquid de Latinitate scripserunt, balbutire uidenatur: [...].“[637] Allerdings ist die Anlage seines Werks weniger die einer systematischen Grammatik, auch Eras-

---

meritos male muletasset. “ Sowie Id., De Lingvae latinae [1445, 1540], lib. IV, *Praefatio*, S. 120: „regina rerum est, & perfecta sapientia.“

634 Valla, De Voluptate […]. In: Id., Opera omnia [1540], S. 896-999, hier, I, 10, S. 907. Es handelt sich dabei um eine Anspielung auf Euripides *Hekuba*, 816.

635 Vgl. Valla, De Lingvae latinae [1445, 1540], lib. III, *Praefatio*, S. 81. - Im *Prooemium* des vierten Buches setzt Valla bei Gelegenheit der Lektüre der Digesten, bei denen sich aus seiner Sicht die Reinheit der lateinischen Sprache noch am ehesten erhalten hat - „Itaque per quotidianam lectionem Digestorum et semper aliqua ex parte incolumis, atque in honore fuit lingua Romana et brevi suam dignitatem, atq[ue] amplitudiné[m] recuperabit“ - seine Hoffnung auf die Gelehrten seiner Zeit, sondern auf die Jugend: „Quae probatum iri bonae mentis iuvenibus, nam senes desperandi sunt, condidimus“ – also: Er hoffe, daß das, was ihm zuvor gesagt wurde - er handelt über die alten und die neuen Theologen -, von den jungen Menschen guten Willes akzeptiert werde, denn bei den Alten sei eine solche Zustimmung nicht zu erhoffen.

636 In der Wissenschaftsgeschichtsschreibung, nicht zuletzt durch Thomas Kuhn und anhand eines immer wieder zitierten Planck-Diktums, hat das als Erklärungsmuster Karriere gemacht. Die Autoritätsgläubigkeit hat bislang weitgehend verhindert, inwiefern sich das in hinreichender Weise auch empirisch belegen läßt, vgl. die Hinweise in Lutz Danneberg, Einführende Überlegungen zu normativen Aspekten in der Wissenschaftsforschung zur Literaturwissenschaft. In: Jörg Schönert (Hg.), Literaturwissenschaft und Wissenschaftsforschung. Stuttgart/Weimar 2000, S. 447- 471, Anm. 73, S. 470/71.

637 Valla, De Lingvae latinae [1445, 1540], lib. II, *Praefatio*, S. 41.

mus sie die *Elegantiae* in epitomisierter Form so darbietet, wobei auch alle so früh Vallas Auffassungen so erhellenden programmatisches *Praefationes* zu den einzelnen Büchern ausgeschieden werden; so behandeln die ersten drei Bücher *nomina*, *verba* und *indecinabilia*, die beiden folgenden konzentrieren sich auf die Bedeutungsunterschiede von *nomina* und *verba*.

Obwohl er die Grammatik als notwendig ansieht, ist seine Wertschätzung der früheren Grammatiker gering[638], und auch die von Valla genannten antiken Grammatiker sind ihm nicht unbesehen Autoritäten. Selbstbewusst – sprichwörtlich ist seine , Bissigkeit' (*mordacitas*) - kann er im Blick auf die Verbesserung sprachlicher Fehler schreiben: „Errores maximorú[m] uirorum deprehendere, id uero cú[m] doctissimi hominis est, tum opus utilissimum & quo nullum dici possit utilius."[639] Freilich, auch wenn er selbst Varro lateinischer Schnitzer zeiht, fällt seine Kritik an den mittelalterlichen Gelehrten ungleich intransigenter aus.[640] Nicht über die *loquentia* schreibt er, auch nicht über die *eloquentia*, sondern die Verfeinerung der lateinischen Sprache.[641] Überaus selbstbewusst gibt Valla in einem Brief kund, dass nach seiner Ansicht die lateinische Sprache von seinem Werk mehr profitiert habe, als von allem, was zu den verschiedensten Themenbereichen in den letzten sechs Hundert Jahren geschrieben worden sei.[642] Obwohl bei den aufgezählten Disziplinen, die von den sprachlichen Korrekturen in *De Lingvae latinae Elegantia libri sex* profitierten, die Theologie als Bibelexegese fehlt, ist das vielleicht wirkungsmächtiger als der Einfluss auf die anderen Disziplinen gewesen, nachdem sich Erasmus den *Annotationes in Novum Testamentum* zu Beginn des 16. Jahrhunderts annimmt.

Schließlich erklärt sich hieraus auch die Wertschätzung der Kritik an den Fehlern der Vorgänger, die nicht allein wegen ihrer Vorzüge, sondern auch angesichts ihrer Mängel für die Studierenden bildend sind. Die verbessernde Kritik gewinnt in dieser Weise einen

---

638 Vgl. ebd., lib. II, *Praefatio*, S. 41: „[...] non video cur aliquis, de grammatica ac lingua Latina componens, haec suo officio minora existimet, quibus nihil sane est in grammatica et Latinitate praestantius."

639 Vgl. ebd., lib VI, *Praefatio*, S. 196. Die Fortsetzung des Zitats in der übernächsten Anmerkung.

640 Zu einem Beispiel ebd., lib. II (Beginn)*: „Isidorus indoctorum arrogantissmus, Papias aliique indoctiores."

641 Vgl. ebd., lib. IV, Praefatio, S. 120: "[…] non enim de hac [scil. eloquentia] sed de elegantia linguae Latinae scribimus, ex qua tamen gradus fit ad ipsam eloquentiam."

642 Vgl. Valla, Epistola ad Serra [posthum, 1540], S. 81/2*: "[…] quos [scil. libros] dici melius merri de lingua latina quam omnes qui sexceni iam annis vel de grammatica vel de rhetorica veld e dialectica vel de iure civili atque canonico vel de verborum significatione sricperunt."

Stellenwert, der nur wenig dem Selbstproduzieren nachsteht. Denn das Gold will zwar gefunden, aber auch gereinigt werden.[643] Den Parallelisierungen brauchen hier nicht weiter nachgegangen zu werden; sie erstreckt sich bei Cicero und Quintilian ebenfalls auch in der Bestimmung der Gegenwart gegenüber der Vergangenheit: Valla wie seine Autoritäten nehmen ihre Gegenwart wahr als einen Einbruch angesichts einer vorangegangenen höheren Kulturstufe und erzeugen auf diese Weise Vorstellungen von Wiederherstellung, von Erneuerung. Im Falle der Rhetorik scheint die Rückwendung zur Antike auch etwas mit ihrem, wenn man so will, disziplinären Werdegang zu tun zu haben.

Der Exkurs sollte deutlich machen: Weder die entsprechenden Sentenzen in der Antike hinsichtlich einer Kongruenz von Seele und Person, noch die Normierung des richtigen Sprachgebrauchs für das richtige Denken ist etwas, das sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts re-etabliert. Vielmehr wandert die Seele vom *sermo interior* in den textproduzierenden Menschen. Das führt im Vollzug zu schleichenden, in den Resultaten weitreichenden Veränderungen dessen, was als Bedeutung eines Textes gilt. Zwar variieren die Bestimmungen von Bedeutung (eines Textes, einer Rede), doch ein Element tritt im 17. und dann im 18. Jahrhundert wie selbstverständlich auf, nämlich dass sich das Verstehen eines Textes auf das richtet, was ein Autor mit seinem Text seinen Lesern zu verstehen geben wollte. Christian Wolffs Überlegungen zur Auslegung eröffnen mit der Festlegung: „*Interpretari* idem est ac certo modo colligere, quid quis per verba sua aut signa alia indicare voluerit“,[644] und nach Christian Thomasius gehe es um eine „Erklärung desjenigen/ was ein anderer in seinen Schrifften hat verstehen wollen [...].“[645] Zwar zielt eine solche Bestimmung auf einen mentalen Zustand, aber dieser Zustand ist nur insofern von Belang, wie er zur Einbettung des Produzierens und des Verstehens von Texten in ein Handlungsmodell dient.

---

643 Vgl. Valla, De Lingvae latinae [1445, 1540], lib. VI, *Praefatio*, S. 196/97: „Quis enim dubitet, nó[n] minus agere qui aurum, argentú[m] ceteraq[ue] metalla expurgat, quàm qui illa effodit? [...] Ita eú[m] qui emendat (nisi paucissima sunt, quae emendat) nó[n] inferioré[m] existimare debemas; quàm ipsum illum inuentorem, […]. Ideoq[ue] ab optimis quibusq[ue] cuiuslibet artis professoribus praeceptum est, ut eorum ipsorum quos descentibus ad imitationem proponunt, etiam uitia (si qua fuerint) ostendant. Huiusmodi igitur ergo & exemplis & rationibus adductus, faciendum mihi pautaui, […].”

644 Wolff, Ius Naturae, methodo scientifica pertractatum [...]. Tom. I [...]. Francofurti & Lipsiae 1740, cap. III, § 459 (*Ges. Werke*, II. Abt. 17, S. 318); auch Id., Grundsätze des Natur- und Völkerrechts [...]. Halle im Magdeburgischen 1754, II. Theil, 19 (*Ges. Werke*, I. Abt., Bd. 19, S. 587-602).

645 Thomasius, Auszübung der Vernunfft-Lehre [...]. Halle 1691, III. Hauptst., § 25, S. 164.

Der Text erscheint in irreduzibler Weise als Teil einer Handlung, da derjenige, der ihn verfasst, mit ihm eine Wirkung bei einem Leser intendiert. Hierbei lässt sich zunächst einmal unterstellen, dass der Verfasser sie mit tauglichen Mitteln anstrebt – man nimmt einen ‚rational' oder ‚klug' handelnden Akteur an. Genau dieses Bedeutungskonzept überlebt im Rahmen der *interpretatio grammatico-historica* bis ins 19. Jahrhundert.[646]

Nach dieser Bedeutungskonzeption ist eine Interpretation dann richtig, wenn sie den gewollten Sinn des Textes wiedergibt oder in der Sprache der Zeit: Wenn der, der die Interpretation liest, das denkt, was derjenige, der den interpretierten Text verfasst hat, zu verstehen geben wollte.[647] Das finale Handlungsmodell iteriert sich mithin bei der Relation zwischen dem Verfasser des Interpretationstextes und seinem Leser. Sinn macht das nur dann, wenn von der Interpretation spezifische Leistungen erwartet werden können, die der interpretierte Text für einen (bestimmten) Leser (und seiner Situation) nicht erbringt. Nicht wegen theoretischer Defizite bricht dieses Modell zusammen. An Attraktivität verliert es aufgrund gewandelter Ansichten zu dem, was die Interpretation von einem (literarischen) Text vermitteln soll und das mündet in eine veränderte Konzeption der Bedeutung – in letzter Konsequenz, dass es nichts mehr gibt, was rechtfertigt, den Interpretationstext an die Stelle der Wirkung des literarischen Textes zu setzen. Die Interpretation ist dem Kunstwerk gegenüber nicht nur insuffizient: Sie droht, überflüssig zu werden.

Eine Pointe dieses Perspektivwechsels ist, dass – mit Blick auf die Heilige Schrift formuliert – gerade dadurch, dass der menschliche Autor an die Stelle des göttlichen tritt, die Schrift an Schönheit gewinnen kann. Allerdings ist es immer weniger ein (überzeitlicher) Glanz, der sich der Schrift mitteilt: „Ich bin überzeugt, dass die Bibel immer schöner wird, je mehr man sie versteht, d.h. je mehr man einsieht und anschaut, dass jedes Wort, das wir allgemein auffassen und im Besonderen auf uns anwenden, nach gewissen Umständen, nach Zeit- und Ortsverhältnissen einen eigenen, besonderen, unmittelbar individuellen Bezug

---

646 Vgl. hierzu L. Danneberg, Schleiermachers.

647 Entsprechend gilt das, wenn die Bestimmung auf den Seele-Ausdruck zurückgreift wie bei Friedrich August Wolf, Vorlesung über die Encyclopädie der Alterthumswissenschaft [gehalten ca. 1798]. Hg. von Johann Daniel Gürtler. Bd. 1. Leipzig 1831, S. 272 (Hervorhebung von mir): „Man versteht jemanden, der ein Zeichen gibt, dann, wenn diese Zeichen in uns *dieselben* Gedanken und Empfindungen *hervorbringen*, wie sie der Urheber selber *in der Seele gegenwärtig* hatte."

gehabt hat.“[648] Das, was dann als Wert an sich erscheint, ist der Text als Ausdruck einer jeweils besonderen ‚Individualität‘ – etwa als die ‚eigentümliche Ausdrucksweise eines Individuums‘. So soll man nach Herder „Gedanken und Worte“ nicht „abgetrennt“ betrachten, denn die Worte seien nicht das „Kleid der Gedanken“, sondern Ausdruck der Seele.[649]

Entscheidend ist die intime Beziehung, in die diese ‚Seele‘ mit den ‚Wörtern‘ tritt. Sie stiftet Wert als etwas Unreduzierbares – etwa durch Exklusion erzeugte Individualität, bei der man aus sich selber ein Anderes macht und das theoretisch zur Anerkennung jeweils spezifischer und unvergleichbarer Anderer führt. Diese Uniformität einzelner, gleichberechtigter und einzigartiger Individuen hält sich freilich nicht uneingeschränkt durch. Offen und versteckt schränkt das die Individualitätssemantik ein: auf der Ebene der Gattungen (bestimmte seien mehr, andere weniger geeignet, Individualität auszudrücken), oder auf der Ebene des produzierenden Menschen (einige besäßen Individualität in höherer Ausprägung als andere). Individualität lässt sich steigern (ist mithin vergleichbar) oder aber sie ist wenigen exponierten, vor allem mit den anderen unvergleichbaren Individuen (etwa den ‚Genies‘) vorbehalten. Die veränderte Bedeutungskonzeption, die sich zunächst an der menschlichen ‚Seele‘ orientiert, kann sich von ihr wieder ablösen, da sie eben nicht allein das empirische Wesen meint. Es handelt sich um das Ideal der ‚Individualität‘ des Schöpfers. Sie wird zu der zentrierenden Kraft, die aus leblos aneinander gereihten Buchstaben ein beseeltes Ganzes generiert, bei dem der Schöpfer das Werk an seiner Individualität teilnehmen lässt – *causatum causae simile*.

Diese kleine Verschiebung bleibt mitunter selbst dann noch für die Zeitgenossen unsichtbar, wenn man die Homonymität des Seelenausdrucks wahrnimmt: Die Seele im *sermo interior* hat nichts mit der Seele irgendeines Individuums oder einer Individualität zu tun. Der Charakter des ‚Ideals‘ gibt sich nicht allein dadurch zu erkennen, dass Individualität auf der Seite des Schöpfers und seiner Schöpfungen komparativ gebraucht werden kann, sondern auch auf der des Interpreten. Der allgemeine Grundsatz *simile simili cognosci* avanciert,[650] in bestimmter Wiese aufgefasst, zur zentralen Maxime dieser Hermeneutik. Sie

---

648 Goethe, Maximen und Reflexionen, Nr. 65 ([1825] (*HA* 12, S. 374).

649 Herder, Ueber die neuere Deutsche Litteratur[1767], I, 6, S. 396/97.

650 Die Beispiele seiner in der Zeit noch fortwäherenden Präsenz sind Legion so z.B. Humboldt, Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers [1821] (*Gesammelte Schriften* IV, ed. Leitzmann, S. 35-56,

setzt voraus, dass alle sich bei der Interpretation begegnenden Individualitäten – nur die ‚Seele entdeckt die Seele'[651] – ein Minimum an Gemeinsamkeiten besitzen. Diese für das Erkennen erforderliche Ähnlichkeit muss aber nicht eine sein, die man von Natur her besitzt, sondern sie läßt sich auch erzeugen. Die Aufforderung zum Einfühlen, zum Sich-Hinein-Versetzen bedeutet zumeist keine an Eigenschaften geknüpfte Verschmelzung, die man entweder besitzt oder nicht, oder eine ‚selbstvergessene Unmittelbarkeit'. Eher handelt es sich um den Appell an den Interpreten, einen bestimmten Wissenshintergrund bei sich zu erzeugen und andere Wissensmengen so zu kontrollieren, dass sie bei der Interpretation gerade keine Rolle spielen. Das ist z.B. bei Herders Formulierungen des ‚Einfühlens' gegeben, auch wenn das bei ihm an einem christlicher Prototyp modelliert wird, wenn er formuliert, dass der Leser ‚mit den Hebräern ein Hebräer, mit den Arabern ein Araber' usw. werden solle, dann erscheint ein solcher Leser als ein *Paulus redivivus*, der ‚allen alles' sein wollte.

Unabhängig von den Aporien, in die sich solche Konzepte des Verstehens zu verfangen drohen und dass sie unvereinbar sind mit jedem strengen Perspektivismus des geschichtlichen Erkennens, lässt sich dieser Vorgang verallgemeinernd so umschreiben: Gerade durch die Tieferlegung der ‚Seele' aus dem *sermo interior* in den Menschen versucht man, Eigenschaften der Textoberfläche zu bewahren. Unförmigkeit lernt man als Ausdruck einer Individualität nicht nur zu sehen, sondern auch zu schätzen. Es ist die Entdeckung oder Konstruktion von Eigenschaften, die durch diese Tieferlegung zu unreduzierbaren Makroeigenschaften von Texten werden, bei denen man dazu neigt und sich dann daran gewöhnt, sie als ‚ästhetische' Eigenschaften auszuzeichnen – ebenso wie für Individualität in den verschiedenen konzeptionellen Abschattierungen ließe sich für ästhetische Eigenschaften von Artefakten sagen, dass sie Konstrukte im Zuge bestimmter epistemischer

---

hier S. 47): „Jedes Begreifen einer Sache setzt, als Bedingung seiner Möglichkeit, in dem Begreifenden schon ein Analogon des nacher wirklich Begriffenen voraus, eine vorhergängige, ursprüngliche Uebereinstimmung zwischen dem Subject und Object. Das Begreifen ist keineswegs ein blosses Entwickeln aus dem ersteren, aber auch keine blosses Entnehmen vom letzteren, sondern beides zugleich. Denn es besteht allemal in der Anwendung eines früher vorhandenen Allgemeinen auf ein neues Besondres. Wo zwei Wesen durch gänzliche Kluft getrennt sind, führt keine Brücke der Verständigung von einem zum andren, und um sich zu verstehen, muss man sich in einem anderen Sinn schon verstanden haben."

651 Vgl. Herder, Vom Erkennen und Empfinden, den zwo Hauptkräften der menschlichen Seele [1775] (*Sämmtliche Werke*, VIII, S. 263-332, hier S. 327).

Situationen und im Rahmen sozialer Gefüge sind. In der Sprache der Zerstörung, wenn auch spektakulär, ist zwar nur ein, aber wesentlicher Aspekt dieses Wandels angesprochen.

Nur sehr gedrängt kann ich der Frage nachgehen, weshalb diese Entwicklung erst so spät erfolgt, obwohl zumindest im Heterostereotyp die Gefahren der *analysis textus* immer in ähnlicher Weise gesehen werden konnten – und selbstverständlich stirbt die Textanalyse nicht. Der Niedergang der *analysis textus* wird in dem Augenblick eingeläutet, wenn man einen gravierenden Unterschied zwischen *textueller* und *philosophischer* Analyse wahrnimmt. Zumindest dem Programm nach ist die philosophische Analyse invers zur philosophischen Synthese in dem Sinn, dass das, was in dem einen Prozess zerlegt wird, sich in dem anderen wieder erzeugen lässt: *Genesis* und *analysis* als Verfahren werden *idealiter* immer als *ordo inversus* gesehen. Die Zerstückelungs- und Zerstörungsphantasien entzünden sich an der Wahrnehmung, dass das, was im Zuge der ‚textuellen' Analyse zerstört wird, sich aus den erzeugten Elementen nicht wieder generieren lässt – dramatischer ausgedrückt: Man erkennt, dass die *analysis textus* den Gott und Welt umfassenden großen *ordo inversus* unterbricht.

Anders als bei der *analysis textus* konnte es im Selbstverständnis bei der *analysis philosophica* aus: Sie tritt als Real-Analyse oder als die kognitiver Einheiten auf. Zumindest beim letzteren konnte man meinen, die durch begriffliche Analyse gefundenen Bestandteile eines Ganzen könnten rekombiniert das Ganze wieder erzeugen. Beim ersteren stellt sich das freilich komplizierter dar, wenn aus *effectus* mittels *analysis* die *causae* gefunden werden sollen. Hier droht, wie gesehen, die *fallacia consequentis*: Aus der Analyse der *effectus* (den Teilen) lässt sich zwar auf die Existenz der Ursachen (*demonstratio quia*) schließen, aber nur unter besonderen Voraussetzungen auf die bestimmten, wahren Ursachen (*demonstratio propter quid*), also etwa auf die Prinzipien, welche die innere und äußere Bestimmtheit eines Ganzen bestimmen. Zudem scheint bei dem sich aus *analysis* und *synthesis* zusammengesetzten *syllogismus reciprocus* ein Zirkelschluss zu drohen, der für die naturphilosophische Erkenntnis als *demonstratio circularis* erörtert wurde. Darauf wird zurückzukommen sein.

III.3 Goethe: das Zerstückeln des Homer wie des Lichts, die Zurückweisung der Eminenzrelation und die Implementierung eines Richtungssinns in den *ordo inversus* – mit Blicken auf die Dignität epistemischer Instrumente

Doch der *ordo inversus* zerbricht in der Wahrnehmung der Zeit nicht allein bei der *analysis* des *liber supranaturalis* oder des *liber artificialis*, sondern auch beim *liber naturalis*. Anhand eines Beispiels läßt sich das Gesagte *sowohl* für das Erkennen der Natur *als auch* für das des *liber artificialis* als einem ästhetischen Gegenstandes illustrieren. Dieses Beispiel bietet Goethe. Kaum überschaubar sind die Beiträge zum Thema Goethe-Newton, die mehr oder weniger intensiv die wissenschaftshistorischen Hintergründe analysieren sowie die verschiedenen Streitpunkte beleuchten.[652] Hier kann und braucht darauf nur insoweit eingegangen zu werden, wie es für die verfolgte Fragestellung im Blick auf den *ordo inversus* von belang ist und damit auch nicht – um nur zwei Momente herauszugreifen – auf die Einbettung, respektive Parallelisierung von Goethes Newton-Kritik mit seiner Kritik am ‚romantischen Subjektivismus der Innerlichkeit'[653] oder auf die mehr oder weniger ausgeprägte politische Codierung seiner Auseinandersetzung.[654] Die bisherigen Untersuchungen zu den hier inden Blick genommenen Bereichen – Goethe-Newton sowie Goethe-Homer – haben es nie vor dem dem Hintergrund der Zerstückelungsproblematik analysiert, geschwiegen denn im Zusammenhang mit dem Zersbrechen des *ordo inversus*.

Längst wird Goethe nicht mehr mit den harten Urteilen in seiner Auseinandersetzung mit Newton belegt. Viel häufiger werden seine Vorstellungen von Wissenschaft ins Aktuelle gewendet und als gegenwärtige Alternative zur Wissenschaftsauffassung angedient und zur wissenschaftstheroetischen Reflexion erwogen.[655] Zwar werden seine Auffassungen einer

---

652 Hierzu Lutz Danneberg, Auswahlbibliographie: Goethe und die Naturwissenschaften – mit Blick auf die (traditionelle) Philosophie. Internetpublikation: *http://www.fheh.org/images/fheh/-material/goethe-v02.pdf.*

653 Vgl. Hans J. Schrimpf, Über die geschichtliche Bedeutung von Goethes Newton-Polemik und Romantik-Kritik. In: Id., Der Schriftsteller als öffentliche Person. Berlin 1977, S. 126-143.

654 Hierzu, wenn auch nicht immer zufridenstellend in den Ausdeutungen Myles W. Jackson, A Spectrum of Belief: Goethe's ‚Republic' Versus Newtonian ‚Despotism'. In: Social Studies of Science 24 (1994), S. 673-701.

655 Zu einer eher abwägenden Prüfung von Goethes Ausführungen zur Farbenlehre als einer ‚alternativen Wissenschaft', auch im Widerspruch zu Heisenbergs Harmonisierungsversuch, vgl. Gernot Böhme, Ist Goethes Farbenlehre Wissenschaft. In: Studia Leibnitiana 9 (1977), S. 27-54, wo diese Alternative mit dem Begriff der „Wahrnehmungswissenschaft" umschrieben wird und sich damit ein Bezug zum entscheidenden Moment ihrer Rezeption nach 1933, dem Versprechen auf ‚Anschaulichkeit', ergibt. Als Antidot Peter Janich, Ist Goethes Farbenlehre eine „alternative Wissenschaft?" In: Hanno Möbius und Jörg Jochen Berns (Hg.), Die Mechanik in den Künsten. Marburg 1990, S. 121-131, allerdings auch mit einer unhistorischen Deutung, die Goethes Ausführungen zur Wissenschaft und ihrer Theorie stromlinienförmig in glücklicher Übereinstimmung zu der Auffassung des Verfasser darbietet (so etwa S. 127f oder S. 130, wo Goethe attestiert wird, den

Naturschau mitunter vor dem Nationalsozialismus verteidigt, aber dann mit deutlichem Höhepunkt zwischen 1933 und 1945 gegen eine mathematisierte, mechanistische und rechnende Naturwissenschaft gewendet und als Stichwortgeber für eine ‚artgerechte Deutsche Naturschau'.[656] Eine neuerliche Wiederbelebung, wenn bei vollständig veränderter politischer Rahmung, erfahren solche Adaptationen seit Ende der sechziger Jahre. Zumeist geschieht es druch die Rückprojektion gerade als aktueller angesehener neuerer vermeintlicher wissenschaftsphilosophischer Einsichten.[657]

Werden die Verdammungsurteile offenbar immer seltener, nehmen wohlwollenden Stimmen in der jüngeren Vergangenheit zu – *beides* ist freilich nur um den Preis der Vernachlässigung der historischen Kontextualisierung, mitunter bei erbärmlichsten philologischen Zugriffen, zu haben, aufgefangen mit der Fragmentierung, der ‚Zerstückelung' des ‚ganzen' Goethe. Das Anliegen solcher Beiträgen der Aktualisierung im Rahmen eines *argumentum ab auctoritate* ist – unabhängig von der Güte der dabei verfolgten wissenschaftsphilosophen Ideen – durchweg unter Missachtung des historischen Kontextes zu erlangen: So nimmt man beispielsweise nur selten als Problem wahr, dass Goethes Ansichten sich über einen Zeitraum von immerhin mehr als fünfzig Jahren entwickelt und auch verändert haben – mit ein-

„wahren Charakter" der Wissenschaft „begriffen und berücksichtigt" zu haben – schade, dass sich Goethe nicht mehr artig bedanken kann. Ebenfalls abwägend Klaus Michael Meyer-Abich, Selbsterkentnnis, Freiheit und Ironie – die Sprache der Natur bei Goethe. In: Horst-Albert Glaser (Hg.), Goethe und die Natur. Frankfurt/M. 1986, S. 37-67. Wenn auch nicht wirklich ein Programm zu einer alternativen Wissenschaft, sosieht man doch zumindest eine Möglichkeit „to renew the posssibility of methodological pluralism in the study of nature", so Neil M. Ribe, Goethe's Critique of Newton: A Reconsideration. In: Studies in History and Philosophy of Science 16 (1985), S. 315-335, hier S. 335.

656 Hinweise bei L. Danenberg, Deutsche Linie und Deutsche Wissenschaft: Eckhart, Cusanus, Paracelsus, Copernicus, Böhme, Kepler, Leibniz & Co. – überfällige Forschungen zur Arbeit zwischen 1933 und 1945 an der Deutschen Linie des Denkens und Fühlens und zur Diskussion eines nichttraditionellen Konzepts epistemischer Güte. Internetpublikation: *http://www.fheh.org/-images/fheh/material/dfgdlluda.pdf.*

657 So etwa auch im Zuge der Wittgenstein-Rezeption bei Theda Rehbock, Goethe und die ‚Rettung der Phänomene'. Philosophische Kritik des naturwissenschaftlichen Weltbildes am Beispiel von Goethes Farbenlehre, Konstanz 1995, oder man entdeckt eine Vorwegnahme einer wichtigen Regel, die „mit dem wissenschaftstheoretischen Paradigma T.S. Kuhns korrespondiert", so Jürgen Blasius, Zur Wissenschaftstheorie Goethes, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 33 (1975), S. 371-388, hier S. 371. Vierzig Jahre früher war es die phänomenologischje Methode, die man bei Goethe vorgeprägt gefunden haben und der Gegner hieß Heidegger, vgl. Fritz Heinemann, Goethe's Phenomenological Method. In: Philosophy 9 (1934), S. 57-81. – Im Überblick über die „anti-Newtonians", Geoffrey Cantor, Anti-Newton, in: Let Newton be! Hrsg. von John Fauvel et al., Oxford/New York/Tokyo 1988, S. 202-221, findet Goethe überhaupt keine Erwähnung.

gestreuten Erinnerungen, *ex-post*-Selbstdeutungen, Retraktationen wie Korrekturen. Die für die Aktualisierung erforderliche Harmonisierung erzeugt die Kollationierung jeweils passender Stellen aus den verschiedenen Lebensaltern und -umständen. [Nachdem so viel Papier verschwendet worden ist, um die Vorstellung, Möglichkeit wie potenielle Kraft einer alternativen Wissenschaft dadurch aufzuzeigen versucht, indem man fortwährend Goethe den Jungbrunnen schickt, und sich das dann in programmatischen *statements* erschöpft, die immer an andere gerichtet sind, einmal selbst eine alternative Wissenschaft vorführen, die ein *standing* besitzt, und zwar ohne die permanente Anrufung von Autoritäten.] Obwohl die bisherigen Unernehmen sich in dem hier gebotenen Rahmen bewegen, verstehen sich die folgenden Darlegungen als *Hinweise* ohne weitergehendere Ansprüche auf angemessene Rekonstruktionen.

In seiner Farbenlehre hält Goethe Newton immer wieder das experimentelle Zerstückeln der Natur, die „Strahlenspalterei" vor.[658] Dass auch das in die Tradition der Heterostereotype gehört, wird an dem gelegentlichen Zusatz deutlich, dass es sich um eine ‚künstliche' Teilung handle[659] – das eigene Zergliedern muss damit nicht auch schon betroffen sein. Es ist dabei jeweils der Kontext der Verwendung des Ausdrucks ‚künstlich' bei Goethe berücksichtigen und vermutlich sollte das immer mitgedacht werden, wenn er sich umfassender kritisch äußert.[660] So erscheint der Blick durch das Fernrohr in dem Sinn als ‚künstlich', insofern es die Relationen unter Dingen wie im Blick auf den Erkennenden verändert, die in dem Sinn ‚natürlich' sind, wie sie der Mensch ohne das ‚künstliche' Instrument zu verwenden, mit seinen ‚natürlichen' Sinne wahrnimmt.[661]

---

658 Vgl. *WA* IV, 10, S. 415.

659 „Künstlich zu teilen den Strahl", zitiert nach Albrecht Schöne: Goethes Farbentheologie. München 1987, S. 180. Vgl. auch Goethe: Farbenlehre. Historischer Teil, 6 Abt. ([1810] *FA* II, 23/1, S. 980/81); an anderer Stelle spricht er von dem „Dämon der Künsteley", wenn einen der „reine Naturgeist" bei der Betrachtung der analogisch strukturierten Naturerscheinungen („in der großen Natur" geschehe das, „was auch im kleinsten Zirkel" vorgehe), vgl. Goethe, *FA* I, 13, S. 355).

660 Vgl. z.B. Goethe, Über Newtons Hypothese der diversen Refrangilität ([1793], *FA* I, 23/2, S. 128-149, hier S.*): „Ich erkläre vielmehr die diverse Refrangibilität nur für eigen künstliche Hypothese, [...]."

661 Vgl. Wilhelm Meisters Wanderjahre, I, 10 ([1821], *HA* 13, S. 120), wo Wilhelm durch das ihm von dem Astronom gegebene Fernrohr schaut und Goethe ihn dann sagen lässt (es mithin nicht unbedingt Goteehs eiegen Ansichten sein muss): „Ich weiß nicht, ob ich Ihnen danken soll, daß sie mir dieses Gestirn so über alle Maßen näher gerückt haben. Als ich es vorhin sah, stand es im Verhältnis zu den übrigen Unzähligen des Himmels und zur mir selbst; jetzt aber tritt es in meiner Einbildungskraft unverhältnismäßig hervor, [...]."

Goethe stand der Chemie zunächst misstrauisch gegenüber, wohl aufgrund der dort betriebenen ‚Analyse'. Später äußert er sich positiv über synthetisch erzeugte Verbindungen.

> In der neuern Zeit brachte die Chemie eine Hauptverändrung hervor, sie zerlegte die natürlichen Körper und setzte daraus künstliche und in mancherlei Weise wieder zusmmen; sie zerstörte eine wirkliche Welt, um eigen neue, nishrer unbekannte, kaum möglich geschienene, nicht geahndete wieder hervor zu bauen,. Nun ward man genötigt, über die wahrscheinlichen Anfänge der Dinge udnd über das daraus Entsprungene immer mehr nachzudenken, so daß man sich bis an unsere Zeit zu immer neuen und höheren Vorstellungesarten heraufgehoben sah, und das um so mehr, als der Chemiker mit dem Physiker einen unauflöslichen Bund schloß, um dasjenige, was bislang einfach erscheinen war, wo niht in Teile zu zerlegen, doch wenigestens in en mannigfaltigsten Bezug zu setzen, und ihm eine bewunderungswürdige Vielseitigkeit abzugewinnen. In dieser Rücksicht haben wir zu unseren Zwecken gegenwärtig nur eines einzigen Mann zu gedenken.[662]

Dieser ‚Mann' ist Paracelsus und entscheidend ist, dass Goethes Darlegungen noch keine Einschränkung des *ordo inversus* darstellen müssen; denn die so erzeugten ‚Verbindungen' und *nicht* die ‚Schritte' sind für Goethe ‚künstlich'.

Die Nagelprobe, wie es Goethe mit der *Zerlegung* hält, bildet die Anatomie. Seit dem 16. Jahrhundert, nicht zuletzt im Anschluß an die Anatomie Vesals, findet sich *analysis* und *anatomia* synonym verwendet[663] - das erklärt vermutlich auch, weshalb mitunter Goethe „Zerle-

---

662 Goethe, Farbenlehre. Historischer Teil, 4. Abt. ([1810], *FA* II, 23/1, S. 660/61).

663 Zur Aufnahme des *anatomia*-Ausdruck als synonym für das *analysis*-Konzept L. Danneberg, Die Anatomie. - Nur ein Beispiel aus der anatomischen Fachliteratur, in dem die Anatomie als logische Analyse aufgefasst wird: Marco Aurelio Severino, Zootomia Democritaea: Id est, Anatome Generalis totius animantium Opificii, libris quinque distincta […]. Noribergae 1645, pars prima, cap. I, S. 36/37: „Deinde sumitur latissime, vt omnis etiam ad minutú[m] resolvtio mente, & intelligé[n]tia concepta comprehendatvr. Ad hvnc modvm cvm quis rem qvampiam svbtiliter digessit, in sva uelvti principia, eivsdem is dicitur vulgo confecisse Anatomen […]." Dann auch der Vergleich mit der chemischen Analyse (S. 38): „Itaque scire licet, hanc, de qva sermo nvnc est, nó[n] tam uere sectioné[m], qvam resolvtionem uideri: eam scilicet intelligo, quae totvm in sva constitventia principia prima reuolvtvm atqve uuersvm tradit; non aliter qvipppe, qvam chymica analysis, qvae mistvm in tria prima corpora uel in qvarta secvnda redigit." - Zur Geschichte der chemischen Analyse vgl. Allen G. Debus, Solution Analyses Prior to Robert Boyle. In: Chymia 8 (1962), S. 41-61, Id., Fire Analysis and the Elements in the Sixteenth and the Seventeenth Centuries. In: Annals of Science 23 (1967), S. 127-147. - Zudem unterscheidet Severino zwischen *¢n¦-tom¾* und *¢n¦-¥toma* und begreift die zweite Form des Anatomisierens als *resolutio in indivisibilia, vel quasi reiterata sectio adusque indivisibilia* – mithin als *resolutio ad minutum* und nicht nur als schlichte „dissectio" (ebd., S. 35/36): „De his communi sententiâ fermè omnes, verùm ego, si conceditur, haec eaddem paulò aliter explico; ut credam scilicet de priori vocula idem, quod alii: verùm posterior pars mihi est *¥toma*, indivisibilia; ut nimirum interjectâ duabus vocibus apostrophe, *¢n' ¥toma*, tandem interpreteris, resolutio in indivisibilia, vel quasi reiterata sectio adusque indivisibilia." Ferner, S. 37/38: „Adhuc autem secare non simpliciter, neq[ue] ut accidit, quoquo pacto, truncando videlicet atque amputando per transversum atque obliquè, sed cùm texturam quandam & ductus certos, item processum recessumq[ue], cum con-

gung“ als Bezecihnung für die Diszplin der Anatomie als „wissensghaftlicher Beschäftigung“ wählt.[664] Absehen davon, dass es zu einer terminologischen Gleichsetzung kommt, die bis in die Zedit Goetehs reciht, gilt die Anatomie als Zerlegungskunst *par excellence*, was dann sowohl zu einer negativ als auch zu einer positiv konnotierten Metaphorisierung führen konnte. Zieht man vor allem Goethes Beziehungen zur Anatomie sowie seine Äußerungen über das Anatomisieren heran, so sind sie überaus vielfältig, nicht frei von Wandlungen und scheinen kein einheltihces Bild zu vermitteln.[665] 1781 präparierte Goethe unter Anleitung des Anatomieprofessors Justuis Christian Loder Leichen und anatomierte selbst, besuchte die anatomischen Vorlesungen seines Lehrers und erörterte mit ihm anatomische Probleme. Auf der einen Seite kann Goethe den Erkenntnisgewinn durch das ‚Zergliedern‘ hervorheben, auch wenn es selbst kein Zusammenführen bietet

> Die Zergliederung [...] kann zwar nur trennen, sie gibt aber dem menschlichen Geiste Gelegenheit, das Tote mit dem lebendigen, das Abgesonderte mit dem Werdenden zu vergleichen, und eröffnet uns die Tiefen der Natur mehr als jede andere Bemühung und Betrachtung.[666]

---

nexûs & juncturae ordine dictae particulae nactae sint; hinc omnia cum ratione certa & sequamur & observemus, oportet.“ Anstelle der ‚Auftrennungskunst‘ (*ars dissutrix*) setzt er (S. 38) die ‚Zerschneidungskunst‘ (*ars dissectrix*). Zu anderen Aspekten vgl. auch Oreste Trabucco, Anatome Codex Die. Natra e conscenza scientifica nella Zootomia Democritaea di Marco Aurelio Severino. In: De Copernic à Galilée (1540-1610). Roma 1999, S. 385-409.

664 Vgl. Geothe, Vorträge, über die drei ersten Kapitel des Entwurfs einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie, ausgehend von der Osteologie ([1796], *FA* I, 24, S. 263-268, hier S. 264) wo er von der „Zerlegung“ und der „Chemie“ spricht.

665 Vgl. u.a. Karl von Bardeleben, Goethe als Anatom. In: Goethe-Jahrbuch 13 (1892), S. 163-180, Id., Goethe als Anatom. In: Nord und Süd. Eine deutsche Monatsschrift 74 (1892), S. 46-60, Günther Fritzsche, Goethe und die Anatomie. In: Deutsche Monatsschrift für Zahnheilkunde 34 (1916), S. 184-220, Rudolf Disselhorst, Goethes anatomische Studien. In: Johannes Walther (Hg.), Goethe als Seher und Erforscher der Natur. Untersuchungen über Goethes Stellung zu den Problemen der Natur. […]. Leipzig 1930, S. 227-251, Hans Böker, Goethe und die Anatomie. In: Münchener Medizinische Wochenzeitschrift 79 (1932), S. 457-461, Id., Die Begründung der anatomischen Sammlungen in Jena durch Goethe. In: Anatomischer Anzeiger 81 (1935/36), S. 293-302, sowier Id., Goethes Beziehungen zur Anatomie und zum Anatomischen Institut zu Jena. In: Sudhoffs Archiv 29 (1936), S. 123-135, Hermann Voss, Goethes Stellung zu den anatomischen Präparierübungen. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Math.-naturwiss. Reihe 4 (1954/55), S. 409-411, Id., Goethe als Lehrer der Anatomie. In: Anatomischer Anzeiger 119 (1966), S. 312-314, Manfred Wenzel, Die Emanzipation des Schülers: Goethe und sein Anatomie-Lehrer Justus Christian Loder. In: Gunter Mann und Franz Dumont (Hg.), Gehirn – Nerven – Seele. Anatomie und Physiologie im Umfeld S. Th. Soemmerrings. Stuttgart/New York 1988, S. 239–257, Ulrike Enke und M. Wenzel, Wißbegierde contra Menschlichkeit: Goethes ambivalentes Verhältnis zu Anatomie in seiner Dichtung und Biographie. In: Goethe-Jahrbuch 115 (1998), S. 155-170.

666 Goethe, Vorträge, über die drei ersten Kapitel des Entwurfs einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie, ausgehend von der Osteologie ([1796], *FA* I, 24, S. 264).

Das, was an dieser Stelle nicht zuletzt herausgestellt wird, ist der Nutzen des Zergliederns für den (anatomischen) *Vergleich*. Umso mehr Eigenschaften man an Objekten unterscheiden kann, desto mehr Ähnlichkeiten, aber auch Unähnlichkeiten lassen sich erkennen, desto mehr Analogien, aber auch Disanalogien lassen sich bilden. Vor allem bietet es für Goethe die Möglichkeit des Erkennens von Ähnlichkeiten, die dann Analogien sein können, bei auf den ersten Blick unähnlichen Objekten – vor allem wenn eine Art der Unterscheidung von ‚Oberfläche' und ‚Tiefe' hinzunimmt: auf der ‚Oberfläche' ' Unähnlichkeit, aber in der ‚Tiefe' gleichwohl Ähnlichkeit.

Der *Witz* (*ingenium*) als Benennung eines kreativen Vermögens wird seit alters aufgefaßt als das (schnelle) Wahrnehmen von Ähnlichkeiten bei zunächst sich zeigenden ausgeprägten Unähnlichkeiten. Doch das wurde im 18. Jahrhudnert differenziert. Nach Christian Wolff ist die *facultas observandi*, die an den Gegenständen die Ähnlichkeiten erkennt, das *ingenium*, respektive der *Witz*. Es ist die Wahrnehmung von, wenn man so will, äußerer Ähnlichkeiten, nicht der „innere[n] Ähnlichkeit der Dinge".[667] Ergänzt wird der Witz durch den *Scharfsinn*, der die ‚verborgenen' Ähnlichkeiten entdeckt: „wo man schaffsinnig ist, da entdecket man Ähnlichkeiten, die nicht ein jeder gleich wahrnimmt. In dem ersten Falle kann man auch den Schein für das Wesen nehmen; in dem anderen Falle aber ist jederzeit eine wohlgegründete Aehnlichkeit vorhanden."[668] An anderer Stelle verwendet Wolff in diesem Zusammenhang neben den Ausdruck „Scharfsinnigkeit" auch das Konzept der „Tiefsinnigkeit".[669] „Tiefsinnigkeit" als „fernen Grad der Deutlichkeit" und damit als „tiefe Einsicht"[670]: Je mehr man Unterschiede machen kann bei dem „was wir gedencken", „[j]e tiefer" man dabei

---

667 Wolff, Der Vernünfftigen Gedancken von Gott bestehend in Anmerckungen [1724, 1740] (Anm. xy), § 113 (S. 187/88).

668 Wolff, Vernünfftige Gedancken Von Gott, Der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt [1720]. Neue Auflage hin und wieder vermehret. Halle 1751(*Gesammelte Werke*, Abt. I, 2, Hildesheim 1983), § 859 (S. 532/33) sowie § 850 (S. 527): „Wer viele Deutlichkeit in den Begriffen der Dinge hat, und also genau heraus zu suchen weiß, worinnen es hinwiederum von ihnen unterschieden ist; derselbe ist *scharfsinnig*."

669 Vgl. Wolff, Der Vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, anderer Theil, bestehend in ausführlichen Anmerckungen [1724, 1740]. Frackfurt 1740 (*Gesammelte Werke*, I. Abt., Bd. 3. Hildesheim 1983), § 320 (S. 529): „Hingegen wo sich sich Scharfsinnigkeit dazu gesellet, da siehet man verborgene Ähnlichkeiten ein und nimmet der Witz mit er Scharfsinnigkeit und Tiefsinnigkeit zu."

670 Wolff, Vernüfftige Gedancken Von Gott [1720, 1751], § 209 (S. 117).

„herunter kommen kann; je tiefer ist seine Einsicht, die er in er Sache hat.“[671] Im übrigen betont Wolff, dass das nicht allein für „Comödien- und Trgödienschreiber“ gilt, sondern auch bei den „Erfindern und ihren Erfindungen“.[672]

Am Beginn des 19. Jahrhunderts nimmt das beispielsweise Jean Paul (1763-1825) in seiner *Vorschule der Ästhetik* auf, freilich gewandelt, wenn er dreifach unterscheidet: „Der Witz, aber nur im engern Sinn, findet das Verhältnis der Ähnlichkeit, d.h. teilweise Gleichheit, unter größerer Ungleichheit versteckt; der Scharfsinn findet das Verhältnis der Unähnlichkeit, d.h. teilweise Ungleichheit, unter größere Gleichheit verborgen; der Tiefsinn findet trotz allem Scheine gänzliche Gleichheit.“[673]

Die Betonung liegt bei Wolff auf „wohlgegründete Aehnlichkeit“ und verweist so auf das Problem, dass in variierender Hinsicht Alles mit Allem ähnlich sein kann – in der Formulierung Goethes: „Jedes Existierende ist ein Analogon alles Existierenden“. Das bedeutet für den *ordo essendi (naturae)*: „Daher erscheint uns das Dasein immer zur gleichen Zeit als gesondert und verknüpft“, und für den *ordo cognoscendi*: „Folgt man der Analogie zu sehr, so fällt alles identisch zusammen; meidet man sie, so zerstreut sich alles ins Unendliche. In beiden Fällen stagniert die Betrachtung, einmal als überlebendig, das andere Mal als getötet.“[674] Der *ordo docendi* (nicht der *ordo cognoscendi*) kann dann unter Umständen etwas präsentieren, was im *ordo essendi* (*naturae*) in gewisser nicht nicht gegeben ist: „Alles ist in der Natur aufs innigste verknüpft und verbunden, und selbst was in der Natur getrennt ist, mag der Mensch gern zusammenbringen und zusammenhalten. Daher kommt es, daß gewisse einzelne Naturerscheinungen schwer von vom übrigen abzulösen sind und nicht leicht durch Vorsatz didaktisch abgelöst werden.“[675]

Wenn man so will, dann sieht Goethe die beiden „Beschäftigungswiesen“ gerechfertigt, weil sie als Ausdruck des *Scharfsinns*, des Sehens von Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten durch Zergliederung. Es findet sich Goethe gleichsam ein Oszillieren in der Beschriebung

---

671 Ebd., § 210 (S. 117).

672 Wolff, Der Vernünfftigen Gedancken von Gott bestehend in Anmerckungen [1724, 1740], § 320 (S. 529).

673 Jean Paul, Vorschule er Ästhetik [1804, 1811]. Nach der Ausgabe von Norbert Miller hg., textkritisch ruchgesehen und eingeleitet von Wolfhart Henckmann. Hamburg 1990, Zweite Abteitlung, IX. Programm, § 43 (S. 171/72).

674 Goethe,Wilhelm Meisters Wanderjahre, II, Betrachtungen im Sinne der Wanderer, 115 ([1821], *HA* 13, S. 300).

675 Goethe, Farbenlehre. Historischer Teil, 4. Abt. ([1810], *FA* 23, 1, S. 667).

der gelungenen „wissenschaftlichen beschäftigung“ zwischen *synthetisierendem Witz* und *analysierendem Scharfsinn*.

Zugleich aber gestaltet er in *Wilhelm Meisters Wanderjahre* eine oft gedeutete, offenbar gegenüber der Anatomie sehr kritische nSzene, in der Willhelm nicht nur als Wundarzt auftritt, also als jemand, der Zerstückeltes heilt, der Wunden schließt, der wiederherstellt, der – wenn man will – synthetisiert, sondern auch als jemand, der den Arm eines schönen Mädchens anatomisieren soll. Er zögert: „Der Widerwille, dieses herrliche Naturerzeugnis noch weiter zu entstellen, stritt mit der Anforderung, welche der der wissbegierige Mann an sich zu machen hat [...].“[676] Es kommt ein Bildhauer hinzu und bittet Wilhelm, ihm zu folgen. Wilhelm betritt das Arbeitszimmer des Bildhauers und sieht an den Wänden anatomische Präparate, und zwar aus Wachs. Der Bildhauer fordert ihn auf, selbst anatomische Präparate nachzubilden, und es heißt in diesem Zusammenhang gleichsam programmatisch, „daß Aufbauen mehr belehrt, als Einreißen, Verbinden mehr, als Trennen, Todtes beleben mehr, als das Gedtötete noch weiter tödtet.“ Und dann heißt es nachdrücklich: „Verbinden heißt mehr, als Trennen, nachbilden mehr, als Ansehen.“[677]

Es ist die plastische Anatomie, die Wachs-Anatomie, die *anatomia plastica*, *anatomia artificialis*, als Substitut, die hier angesprochen wird. Für das erkennende *Betrachten* (*odro discendi* oder *ordo docendi*) ersetzt ein *künstlicher* Körper, ein vom Künstler erstelltes Modell, den natürlichen Körper und vermag ihn, wenn auch nur für bestimmte Belange zu ersetzen (etwa für das universitäre Studium).[678] Zum einen erscheint das ‚Zerlegen‘ (Analysieren, Anatomisieren) das Erkennen zu fördern, mitunter überhaupt erste zu ermöglichen, aber es erscheint hierfür nicht als die einzige Möglichkeit, denn ein solcher Erkenntnisgewinn erzeugt auch an Modellen, die durch eine ‚Verbinden‘ (Synthese) geschaffen werden;

---

676 Goethe, Wilhelm Meisters Wanderjahre, III, 3 ([1821], *HA* 8, S. 325).

677 Ebd. (S. 326).

678 Vgl. zudem die Denkschrift Goethes *Plastische Anatomie* ([1832], *FA* I, 24, S. 843-850), ; hier findet sich, anders als man mitunter anzunhemen scheint, keine generelle Ablehnung des Sezierens, sondern nur für bestimmte Zwecke. Zu Goethe u.a. Julius Schwalbe, Zu „Goethe und die plastische Anatomie“. In: Goethe-Jahrbuch 18 (1897), S. 282-283, Thomas Schnalke, Johann Wolfgang von Goethe – ein entschiedener Fürsprecher anatomischer Wachsmodelle. In: Anatomischer Anzeiger 168 (1989), S. 391-394, Moritz Baßler, Goethe und die Bodysnatcher. Ein Kommentar zum Anatomie-Kapitel in den *Wanderjahren.* In: Id. et al. (Hg.), Von der Natur zur Kunst zurück. Neue Beiträge zur Goethe-Forschung. Gotthart Wunberg zum 65. Geburtstag. Tübingen 1997, S. 181–197, Irmgard Egger, „Verbinden ist mehr als Trennen“: Goethe und die plastische Anatomie. In: Germanisch-romanische Monatsschrift N.F. 51 (2001), S. 45-53.

zum anderen ist es zwar zerstörerisch, aber in bestimmten Situtationen zwar ersetzbar, aber nur hinsichtlich eines ‚äußeren Eindrucks', auch wenn ‚Schichten' präsentiert werden (‚Wachs-Anatomie').[679]

Als zentrales Moment seiner Kritik der Optik Newtons tritt bei Goethe neben dem ‚Zerstückelungsvorwurf' der Zweifel an dem Versuch der Rückmischung, seine Synthetisierung,

---

[679] Zur plastischen Anatomie überhaupt, zur Präparierungsmethode mit Wachs im Besonderen Peter K. Noefeld, Florentine Anatomical Models in Wa and Wood. In. Medicina nei Secoli 15 (1978), S. 329-340, Id., Antonio Scarpa, Felice Fontana, and the Wax Models for Pavia. In: ebd., 16 (1979), S. 219-234, Thomas Schnalke, Diseases in Wax. The History of the Medical Moulage. Übersetzt von Kathy Spatschek. Berlin/Singapur 1995, Id., Vom Modell zur Moulage: Der neue Blick auf den menschlichen Körper am Beispiel des medizinischen Wachsbildes. In: Gabriele Dürbeck et al. (Hg.), Wahrnehmung der Natur – Natur der Wahrnehnmung. Studien zur Geschichte visueller Kultur um 1800. Dresden 2001, S. 55-69, Id., Dissected Limbs and Integrated Body: On Anatomical Wax Models and Medical Moulages. In: Interdisciplinary Science Reviews 29 (2004), S. 312-322, Renato G. Mazzolini, Plastic Anatomies aand Artficial Dissection. In: Soraya de Chadarevian und Nick Hopwood (Hg.), Models: the Third Dimension of Science. Stanford 2004, S. 43-70, Nick Howood, Plastic Publishing in Emryology. In: ebd., S. 170-206, Thomas Schnalke, Casting Skin: Meanings for Doctors, Artits and Patienst. In: ebd., S. 207-241, Maria L. Azzaroli Puccetti, Human Anatomy in Wax During the Florentivne Enlightenment. In: Italian Journal of Anaatomy and Embriology 102 (1997), S. 77-89, Manfred Skopec und Helmut Gröger, Anatomie als Kunst. Anatomische Wachsmodelle des 18. Jahrhunderts im Josephinum in Wien. Wien 2002, Francesco de Ceglia, Rotten Corpses, a Disembowelled Woman, a Flayed Man. Images of the Body Form the End of the 17th to the Beginning of the 19th Century. Florentine Wax Models in the First-hand Account of Visitors. In: Persepctives on Science 14 (2006), S. 417-456, ferner Thomas N. Haviland und Lawrence Charles Parish, A Brief Account of the Use of Wax Models in the Study of Medicine. In: Journal of the History of Medicine and Allied Sciences 25 (1970), S. 52-75, Michel Lemire, Artistes et mortels.Paris 1990, Id., Representation of the Human Body: The Colored Wax Anatomic Models of the Euightteenth and Nineteenth Centuries in the Revival of Medical Instruction. In: Surgical and Radiologic Anatomy 14/4 (1992), S. 283-291; ferner Monika von Düring et al., Encyclopedia of Anatomical Waxes. Köln 1999, Nick Hopwood, Embryos in Wax; Models From the Ziegler Studio, with a Reprint of ‚Embryological Wax Models' by Friedrich Ziegler. Cambridge/Bern 2002, Nick Hopwood, Artist versus Anatomist. Models Against Dissection: Paul Zeiler of Munich and the Revolution of 1848. In: Medical History 51 (2007), S. 279-308. - Zu einem Beispiel von anatomischen Wachsmodellen im 18. Jh., allerdings mit überzogenen Ausdeutungen hinsichtlich ihrer ‚Doppelkodierung', einerseits als Repräsentant moderner Wisssenschaftlichkeit, andererseits als Ausdruck theologischer Apologie, und zwar aufgrund eines simplen Umstandes: nämlich der sukzessiven Zerteilung, die ihren Anfang mit einem Menschenpaar nimmt (Adam und Eva) und in Skeletten endet, mit der Deutung: (S. 379): „Der von dem Künstler Ercole Leli ästhetisierte Anatomiezyklus, der mit dem nackten Menschenpaar beginnt und über die verschiedenen Stadien anatomischer Sektion zum skelettierten Zustand des Menschen führt, kann rückblickend als apologetischer Höhepunkt der katholisch-theologischen Argumentation angesehen werden", so Heike Kleindienst, das Apologiemodell einer „Anatomia Aestethica in cera" im Zeitalter Papst Benedikts XIV. (1740-1758). In: Archiv für Kulturgeschichte 72 (1990), S. 367-380. Dabei bleibt unbeachtet, dass für diese Präsentationsweise Vesal selbst das Vorbild bildet und es sich daher schlicht um die Imitation einer anhaltenden Darstellungstradition handeln kann.

der Spektralfarben zu Weiß.[680] Es ist also, wenn man so will, zunächst der Zweifel an der Erfüllung des *ordo inversus* - ein Echo findet sich bei Hegel: „Ein Hauptbeweis bei Newton ist, daß , wenn man die Farben vermische, so entstehe ein Weiß. Es ist aber nur Schmutzfarbe; [...].“[681] Dass die „Farben zusammengemischt [...] kein reines Licht, sondern ein schmutziges Grau“ geben, findet sich bereits bei Herder.[682] Sodann zeige nach Goethe dieser wohl bekannte Vorgang nicht das, was er zeigen soll. Der *ordo inversus* hat in diesem Fall nicht wirklich den ihm zugesdachten Porbecharakter: In dem Vorgang des Zerlegens des Lichts durch ein Primsa und das Zusammenführen durch eine Linse bei der erneut (eine Art) ‚Weiß' erscheint, sieht Goethe nur eine *Umkehrung*, aber kein *Beweis* dafür, dass das Licht zusammengsetzt sei, sondern er deutet es, als ein Entziehen der ‚Bedingungen', unter denen das Licht zerlegt wurde:

> Hieran können wir nichts Merkwürdiges finden: denn daß man ein verrücktes und gefärbtes Bild auf macherklei Weise wieder zurecht rücken und farblos machen könne, ist uns kein Geheimnis. Daß ferner ein solches entfärbtes Bild auf macnherlei Weise durch neu Verrückung wieder von vorn anfange gefärbt zu werden, ohne daß dieses neue Färbung mit der ersten aufgehoben auch nur in der mindestens Verbindung stehe, ist usn auch ncith verborgen [...].[683]

Das Licht sei wie die Individualität nur um den Preis der Zerstörung teilbar, wenn es durch die Umkehr nicht heilbar ist – und das ist es nach Auffassung Goethes gerade *nicht*. Für Newton stellt das weiße Licht eine Zusammensetzung von sieben farbigen Lichtern dar. Demgegenüber sieht Goethe im weißen Licht das Einfachste und Homogenste überhaupt; die Farben sind nicht ‚Teile', aus denen das weiße Licht zusammengesetzt sei, sondern sie sind

---

680 Zu den Experimenten Newtons, dass das weiße Licht aus den einzelnen Spketrafarben bestehe sowie dass ein eindeutiger Zusammenhang von Farbe und Brechbarkeit bestehe, die nie zweifelsfrei belegt worden sind, Alan E. Shapiro, The Evolving Structure of Newton's Theory of White Light and Color. In: Isis 71 (1980), S. 211-235, ferner A. I. Sabra, Theories of Light From Descartes to Newton. London 1967, S. 231-297, Johannes Lohne, Newton's ‚Proof' of the Sine Law and His Mathematical Principles of Colors. In: Archive for History of Exact Scieces 1 (1961), S. 389-405, Ronmald Laymon, Newton's *experimentum crucis* and the Logic of Idealization and Theory Refutation. In: Studies in History and Philosophy of Science 9 (1978), S. 51-77.

681 Vgl. Hegel, Naturphilosophie [1819/20], II. Physik, S. 40. Goethe wie Hegel beziehen sich auf Newton, Opticks: Or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light [1706, 1717/18]. Based on the Fourth Edition London, 1730. With a Foreword by Albert Einstein. An Introduction by Sir Edmund Whittaker. A Preface by I. Bernard Cohen. And an analytical Table of Contents prepared by Duane H.D. Roller. New York (1952) 1979, bk I, part II, prop. 5, th., 4, exp. 10 (S. 135/36).

682 Vgl. Herder, Fragment über Licht und Farben, und Schall (*Sämmtliche Werke*, XXIII, ed. Suphan, S. 435-441).

683 Goethe, Zur Farbenlehre. Polemischer Teil, § 679 ([1810], *FA* I, 23/1, S. 509/10)

„Taten und Leiden“: In welchem Sinn das zu versteehn ist, nämlich in der Entgegensetzung von einem zu erkennenden „Wesen“ und der gegbenen „Wirkungen“, zeigt die Einbettung dieser Stelle:

> Denn eigentlich unternehmen wir umsonst, das Wesen eiens Dinges auszudrücken. Wirkungen werden wir gewahr, und eigen vollständige Geschichte dieser Wikrungen umfaßt wohl allenfalls das Wesen jenes Dinges. Vergebens bemühen wirr uns, den Chrakter eiens Menschen zu schildern; man setlle dagegen seine Handlungenm, seine Tatten zusammen, und ein Bild des Charakters wird uns entgegentreten.
>
> Die Farben sind Taten des Lichtes, Taten und Leiden. In diesem Sinne können wir von denselben Aufschlüsse über das Licht erwarten. [684]

Es sind dann die ‚Bedingungen’ unter denen sich das zeige – ‚Bedungungen’ ist dabei für Goethe ein technischer Ausdruck: „Das Allgemeine und Besondere fallen zusammen: das Besondere ist das Allgemeine, unter verschiedenen Bedingungen erscheinend.“[685] Für die Farbenlehre etwa bedeutet das:

> Die Lehre dagegen, die wir mit Überzeugung aufstellen, beginnt zwar auch mit dem farblosen Licht, sie bedient sich auch äußerer Bedingungn, um farbige Erscheinungen hervorzubringen; sie gesteht aber diesen Bedingungen Wert und Wüde zu. Sie maßt sich nicht an, Farbe aus dem Licht zu entwickeln, sie sucht vielmehr durch unzählige Fälle darzutun, daß die Farbe zugleich von dem Lichte und von dem, was sich ihm entgegenstellt, hervorgebracht werde.[686]

Wie er an anderer Stelle deutlich macht, würden bestimmte Fragen in diesem Zusammenhang keinen Sinn machen, ob etwa das Licht „Materie oder immateriell“ sei, ob „Substanz oder Accidenz“, solch Fragen seien „Müssig. Wer es nicht gesteht mag sich abmüden sie aufzulösen/ Von Jedem betreogen lernen wir nur auus ihren Wirkungen klar. Die Wirkungen des Lichts liegen uns vor.“[687] Wenn man so will, dann lässt sich nicht das ‚Wesen’, nicht die ‚Ursache’ des Lichtes erkennen; das hieße auch, dass im Rahmen des *ordo cognoscendi* als *ordo inversus* nur der eine Weg als begehbar erscheint, also der von den den uns vorliegenden Wirkungen ausgeht. Das in der Tradition bei diesem Weg als ungenügend Wahrgenommene nach dem *ordo inversus* scheint Goethe an dieser Stelle mit der Vorstellungen einer „vollständigen Geschichte“ dieser ‚Wirkungen’ zu kompensieren. Vielleicht liegt eine solche ‚vollständige Geschichte’ faktisch vor, aber es gibt kein *Kriterium* ihrer Abgeschlossenheit.

---

684 Goethe, Zur Farbenlehre. Vorwort ([1810] *FA* I, 23/1, S. 12).

685 Goethe, Maximen und Reflexionen, Nr. 491 (*HA* 12, S. 433).

686 Goethe, Anzeige und Übersicht des Goetheschen Werkes zur Frabenlehre ([1810], *FA* I, 23/1, S. 1041-1058, hier S. 1048/49), nahezu gleichlautend in Id., Farbenlehre. Polemischer Teil § 20 ([1810], FA I, 23/1, S. 303).

687 Goethe, Licht (*LA* II, 4, S. 3)

Wer diejenigen sind, die in ihrem Spekulieren über müssige Fragen ‚betrogen' haben, lässt sich wohl nur spekulieren; aber es werden Zeitgenossen Goetehs sein und man könnte an Schelling denken,[688] dessen naturphilosophischen Ansichten Goethe zunächst Intersse fand und er ihm in sehr jungen Jahren in Jena zu einer außerordentlichen Professur verhalf.[689]

---

688 In Schelling, Ertser Entwurf eiens Systems der Naturphilosophie [1797] (Gesammelte Werke, I. Abth, 3. Bd., S. 1-268, hier S. 36) begehet er den Fauxpas sich gegenüber den Theorien Netwons und Goethes als indifferent zu zeigen: „Was soll man neldich von dem *Licht* sagen? - Möge es nach *Newton* ursprünglich schon in eigen Mnege voneinander verschieden einfacher Aktionen zerstezt seyn, deren Totaleindruck nur das weiße Licht ist – oder möge es *ursprünglich* eibnfach seyn nach Goethe, auf jeden Fall ist die polarität der fraben in jedem Sonnebild Beweis einer in den Phänomenen des Lichtsa herrschenden Dualität, derren Ursache noch zu erforschen ist." Anders hingegen Hegel, Enzyklopädie, II, § 329, Zusatz (S. 249): „Über die Fraben sind *zwei Vorstellungen* herrschend: die eigen ist die, welche wir haben, daß das Licht ein Eifaches sei. Die andree Vorstellung, daß das Licht zusammengesetzt sei, ist allem Begriffe geradezu entgegengesetzt und die roheste Metaphysik."

689 Vgl zu den komplizierten Beziehungen beider Margarethe Plath, Der Goethe-Schellingsche Plan eines philosophischen Lehrgedichts. Eine Studie zu Goethe's ‚Gott und Welt'. In: Preußische Jahrbücher 106 (1901), S. 44-74, Adolf Prack, Goethe über Schelling. In: Österreich-Ungarische Revue 33 (1905), S. 65-79 und S. 143-159, Hans Berendt, Goethe und Schelling. In: Carl Enders (Hg.), Festschrift für Bertold Litzmann zum 60. Geburtstag. Bonn 1920, S. 77-104, Otto Braun: Goethe und Schelling. Eine Studie. In: Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft 9 (1922), S. 199-214, Otto Kein: Die Universalität des Geistes im Lebenswerk Goethes und Schellings im Zusammenhang mit der organisch-synthetischen Geistesrichtung der Goethezeit. Berlin 1934, Erwin Jäckle: Goethes Morphologie und Schellings Weltseele. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 15 (1937), S. 295-330, Id., Goethe und Schelling. In: Id., Bürgen des Menschlichen. Zürich 1945, S. 137-178, Andreas B. Wachsmuth: Goethe und Schelling. In: Albert Schaefer (Hg.), Goethe und seine großen Zeitgenossen. München 1968, S. 86-114, Wilhelm Raimund Beyer: Natur und Kunst. Goethes Interesse am Jenenser Schelling. In: Goethe-Jahrbuch 92 (1975), S. 9-28, Ursula Wertheim: „Herrn und Meister Benedikt Spinoza". Zum Verhältnis von Goethe und Schelling. In: Steffen Dietzsch (Hg.), Natur – Kunst – Mythos. Beiträge zur Philosophie F. W. J. Schellings. Berlin 1978. S. 107-115, Klaus-Jürgen Grün: Augentäuschung und Wirklichkeit: zur Theorie der Farben und des Lichts bei Schelling und Goethe. In: Id. und Matthias Jung (Hg.), Idee, Natur und Geschichte. Alfred Schmidt zum 60. Geburtstag. Hildesheim 1991, S. 40-65, Id., Das Blatt, der verschlungene Zug der Seele: Schellings philosophische Umgestaltung von Goethes „Metamorphose". In: Philosophisches Jahrbuch 106 (1999), S. 85-99, John Erpenbeck: ‚Werden und Sein zugleich [...].' Goethe, Schelling, Jacobi und die Selbstorganisation in wissenschaftshistorischer Perspektive. In: Goethe-Jahrbuch 111 (1994), S. 187-202, Jeremy Adler, Schellings Philosophie und Goethes weltanschauliche Lyrik. In: Goethe Jahrbuch 112 (1995), S. 149-165, Id., The Aesthetics of Magnetism: Science, Philosophy and Poetry in the Dialogue Between Goethe and Schelling. In: Elinor S. Shaffer (Hg.): The Third Culture: Literature and Science. Berlin/New York 1998, S. 66-102, Peter Huber, Goethes und Schellings Naturphilosophie: Antizipation moderner Naturwissenschaft? In: Friedrich Gaede und Constanze Peres (Hg.), Antizipation in Kunst und Wissenschaft. Tübingen/Basel 1997, S. 113-132, Andrew Fineron, Goethe, Schelling's Theology and the Genesis of the *Prooemion*. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 72 (1998), S. 81-114, Thomas Schnelling, „Fänd' ich nur immer das gleiche

Im Zusammenwirken mit Licht oder Finsternis *entstünden* durch An- oder Zunahme der ‚Trübe' – ein zentraler, wenn auch nicht explizit eingeführter, *terminus technicus* in Goethes Frabenlhere – die Farben. Was für den einen die Zerlegung durch Refraktion, Reflexion und Inflexion in die unzerlegbaren Spektralfarben ist, stellt sich für den anderen dar als Modifikationen von etwas ursprünglich Einfachem; es ist das einfachste und homogenste Licht, das wir kennen. Die Erklärung erfolgt nach der einen Seite durch Dekomposition, aus der dann die apparenten Farben entstehen, nach der anderen entstehen sie durch äußere Umstände, durch die Wechselwirkung von Licht und Schatten.

Wenn auch ohne nähere Begründung hat man die methodischen Auffassungen Goethes als „aristotelian and anti-Newtonian" identifiziert.[690] Obwohl es von vornherein zweifelhaft ist, die Aristoteles-Rezeption in der Naturphilosophie vom 13. Jahrhundert bis zum Ende des 18. Jahrhunderts mit mehr oder weniger stabilen Streben zu versehen – die verschiedenen Ausformungen ließen sich, wenn überhaupt, eher als Bewahrungen von ‚Familienähnlichkeiten' umschreiben –, so ist das doch in einer Hinsicht nachvollziehbar,[691] und zwar vor dem Hintergrund der Kritik an der *cognitio communis* (*sensitiva*) samt ihres Vertrauens in die sinnliche Wahrnehmung. Bei dem seit der Mitte des 18. Jahrhunderts entwickelten Konzepts einer Ästhetik der sinnlichen Anschauung, durch welche die *cognitio sensitiva* (*communis*) auf dem Weg zu einer autonomen Vollkommenheit ist, obwohl die *cognitio philosophica* ihr noch vorgeordnet bleibt, versucht man, den Zwiespalt durch in-

---

Blut". Newton – Goethe – Schelling: ein notwendig mißlungener Dialog. In: Herwart Kemper (Hg.), Schule – Bildung – Wissenschaft. Rudolstadt 1999, S. 95-120, Peter Hofmann: ‚Faust', die ‚Farbenlehre' und ‚das Wesen der menschlichen Freiheit'. Goethes Schelling-Kritik. In: Philosophisches Jahrbuch 107 (2000), S. 443-470, Yoshito Takahashi, Goethes Farbenlehre und die Identitätsphilosophie. In: Goethe-Jahrbuch 124 (2007), S. 105-114.

690 Michael J. Duck, Newton and Goethe on Colour: Physical and Physiological Consideration. In: Annals of Science 45 (1988), S. 507-519, hier S. 507; auch Hjalmar Hegge, Theory of Science in the Light of Goethe's Science of Nature. In: Inquiry 15 (1972), S. 363-386, hier S. 381.

691 Vgl. auch Claus Güntler, Die Bedeutung des aristotelischen Hylemorphismus für die Naturbetrachtung Goethes. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 21 (1967), S. 208-241; allerdings scheint kaum eine der aufgewiesenen Ähnlichkeiten so, dass sie allein auf Aristoteles zurückgeführt werden müsste; zu Aspekten des Themas ferner Peter Petersen, Goethe und Aristoteles. Berlin 1914, Id., Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland. Leipzig 1921, insb. S. 503-519, Ferdinand Weinhandl: Zum Gestaltproblem bei Aristoteles, Kant und Goethe. In: Beiträge zur Philosophie des Deutschen Idealismus 4 (1937), S. 19-49, Karl Schlechta, Goethe in seinem Verhältnis zu Aristoteles. Ein Versuch. Frankfurt/M. 1938, sowie zusammenfassend Id., Goethe in seinem Verhältnis zu Aristoteles. In: Goethe N.F. 3 (1938), S. 251-256, Franz Schmidt, Aristotelica bei Goethe. In: Goethe. N. F. des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft 26 (1964), S. 239-247.

tegrale Konzepte zu heilen, welche die ‚unteren' und ‚oberen Seelenkräfte' in ein ‚harmonisches Verhältnis' zu setzen[692] und die durch Rangordnung erzeugte Diskrepanz durch Formen der ‚Anschauung' und ‚Anschaulichkeit' zu überwinden suchen. Hier nun lassen sich auch die Überlegungen Goethes zu den Naturwissenschaften lokalisieren und nur in *diesem* Sinn, das heißt mit Blick auf eine veränderte epistemische Situation, zeigt sich ein, wenn man so will, aristotelischer Zugriff.

Goethes Vorbehalte gegenüber einer *künstlichen* Erweiterung der Sinneswahrnehmung prädestinieren ihn nicht als Freund der kopernikanischen Theorie. Zumal Galilei einen der Protagonisten in seinem *Dialogo* sagen lässt, dass man den Pythagoreern, also den Kopernikanern, nicht genug Bewunderung zollen könne, weil sie sich über die offensichtliche Auskunft der Sinne, selbst der eigenen, also der Autopsie, ‚gewaltsam' hinwegsetzen würden:

> Ich kann die Geisteshöhe derer nur bewundern, die sich ihr [scil. der pythagoreischen Ansicht von der Bewegung der Erde] angeschlossen und sie für wahr gehalten, die durch die Lebendigkeit ihres Geistes den eigenen Sinnen Gewalt angetan derart. Daß sie, was die Vernunft gebot, über die offenbarsten gegenteiligen Sinnenschein zu stellen vermochten.[693]

Die Pointe liegt nicht allein darin, dass es sich offenbar um eine Kontrafaktur einer Bemerkung des Aristoteles über die Pythagoreer handelt: Diese täten aufgrund ihrer vorgefassten Ansichten der Erfahrung Gewalt an.[694] Sie liegt darin, dass die empirische Wahrnehmung, ja auch Experimente nach Galilei nur *second best* seien – oder wie Salviati, der Vertreter der neuen Auffassungen, sagt: Sie bekunden die Richtigkeit für denjenigen, der die „Vernunftgründe nicht verstehen will oder kann."[695] Galilei begründet das unter anderem mit der mangelnden Verlässlichkeit unserer Sinne, die uns etwas ‚vorspiegeln' und die uns ‚leicht täuschen' könnten: „Es ist also geratener vom Scheine abzusehen, über den wir alle einig sind, und durch Vernunftgründe uns zur Erkenntnis durchzuringen, ob der Schein der Wirklichkeit entspricht oder trügerisch ist."[696]

---

692 So die Formulierung bei Goethe, Ernst Stiedenroth, Psychologie zur Erklärung der Seelenerscheinungen ([1824], *HA* 13, S. 41-43, hier S. 42).

693 Galilei, Dialog über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme, das ptolemäische und das kopernikanische [Dialogo {...}, 1632]. Übersetzt und erl. von Emil Strauß. Leipzig 1891, S. 342.

694 Vgl. Aristoteles: *De caelo*, II, 13 (293[a])

695 Galilei, Dialog, S. 179.

696 Ebd., S. 271.

Goethe wusste Galilei durchaus zu schätzen: So habe Galilei „schon in früher Jugend“ gezeigt, „daß dem Genie Ein Fall für tausend gilt“.[697] Dieses ‚Sehen‘, ‚Erkennen‘ (im Unterschied zu den vielen Fällen der *Induktion*) nennt Goethe auch (erschließendes) „Aperçu“.[698] Goethe scheint das synonym zu verwenden mit „Gewahrwerden“. An anderer Stelle heißt es: „Alles wahre Aperçu kömmt aus einer Folge und bringt Folge. Es ist ein Mittelglied einer großen produktiv aufsteigenden Kette“[699] Das, was Goethe mehr oder weniger dem ‚Genie’ zuschreibt, eine – wenn man so will – Transparenz des Singulären, ließe sich zumindest konzeptionell auch in aristotelischer Tradition sehen (dazu *Abschnitt II.6*). Es dabei dann die Relation des *Erscheinens*, wenn es bei Goethe etwa heißt – wie bereits zitiert: „Das Allgemeine und Besondere fallen zusammen: das Besondere ist das Allgemeine, unter verschiedenen Bedingungen erscheinend.“[700]

In diesen Zusammenhanhang gehören, ohne darauf näher eingehen zu können, Formulierungen Goethes wie die, dass ‚hinter den Phänomenen’ nichts wieter gebe,[701] bei der Natur es nicht angemssen sei, ‚Kern’ und ‚Schale’ zu unterscheiden. Hierfür immer wieder angeführt wird etwa Goethe Gedicht *Unwilliger Ausruf*:

Ins Innre der Natur,
O du Philister!
Dringt kein erschaffner Geist.
Mich und Geschwister
Mögt ihr an solches Wort
Nur nicht erinnern:
Wir denken: Ort für Ort
Sind wir im Innern.
Glückselig, wem sie nur
Die äußre Schale weist!
Das hör ich sechzig Jahre wiederholen,
Ich fluche drauf, aber verstohlen;
Sage mir tausend tausendmale:
Alles gibt sie reichlich und gern;
Natur hat weder Kern
Noch Schale,
Alles ist sie mit einemmale;
Dich prüfe du nur allermeist,

697 Goethe, Zur Farbenlehre, Historischer Teil, 5. Abt. ([1810], *FA* I, 23/1, S. 689).
698 Hierzu, nicht allein zum naturwissenschaftlichen Kontext u.a. Anderas Anglet, Der ‚ewige’ Augenblick, Studien zur Struktur und Funbktion eines Denkbildes bei Goethe.. Köln/Weimar/Wien 1991.
699 Goethe, Maximen und Reflexionen, Nr. 365 (*HA* 12, S. 414).
700 Goethe, Maximen und Reflexionen, Nr. 491 (*HA* 12, S. 433).
701 Vgl. z.B. Goethe, Maxmen und Reflexionen, Nr. 488 (*HA* 12, S. 432).

Ob du Kern oder Schale seist.[702]

Auf den ersten Blick besteht ein Problem darin, dass Goethe hier mit der Unterscheidung von ‚Kern' und ‚Schale' eine temporale Relation meint. Das lässt sich zunächst zweifache deuten: Im Blick auf den *ordo essendi* oder *ordo naturae* ließe das als *priora naturae* auffassen, im *ordo cognoscendi* als *priora nostris*. Vermutlich setzt dem Goethe dem letzteren die zeitlose Relation der Präsenz oder Transparenz im *ordo cognoscendi* entgegen: Das Innere ist nicht nur im Äußeren anwesend, sondern erscheint auch in ihm.

Gegen die Skepsis den Sinn gegenüber kann Goethe sagen: „Der Mensch an sich selbst, in so fern er sich seiner gesunden Sinne bedient, ist der größte und genaueste physikalische Apparat, den es geben kann; und das eben ist das größte Unheil der neuern Physik, dass man die Experimente gleichsam vom Menschen abgesondert hat und bloß in dem, was künstliche Instrumente zeigen, die Natur erkennen, ja was sie leisten kann dadurch beschränken und beweisen will."[703] Daher: „Mikroskope und Fernröhre verwirren eigentlich den reinen Menschensinn".[704] In Goethes Gedicht *Vermächtnis* heißt es: „Den Sinnen hast du dann zu trauen,/ Kein Falsches lassen sie dich schauen", entscheidend ist allerdings die Erfüllung der folgenden *Wenn*-Bedingungen: „Wenn dein Verstand dich wach erhält."[705] Es sei „eine Gotteslästerung zu sagen, dass es einen optischen Betrug gebe".[706] Nun ist keine Frage – und das ist auch nicht verwunderlich, wenn man beachtet, wogegen sich Goethe Kritik richtet –, dass Goethe beispielsweise selber mikroskopiert hat.[707]

---

702 Goethe (*HA* 13, S. 34/35). Hegel zitiert das in Id., Enzyklopädie II, § 246, Zusatz, S. 22. Vgl. auch Goethes Gedicht *Epirrhema* (*FA* I, 2, S. 498).

703 Goethe, Über Naturwissenschaft im allgemeinen. Einzelne Betrachtungen und Aphorismen, Nr. 68 ([1833] *FA* II, 25, S. 104).

704 Goethe, Goethe,Wilhelm Meisters Wanderjahre, II, Betrachtungen im Sinne der Wanderer, 63 ([1821], *HA* 13, S. 293).

705 Goethe, Sämtliche Gedichte. 4 Bände. München 1961, Bd. 2, S. 150-151, hier S. 150.

706 Goethe, Paralipomeneon zu „Beiträge zur Optik" ([1794/95], *LA* I, 3, S. 93). Auch Id., Farbenlehre. Historischer Teil, 6. Abt. ([1810] *FA* I, 23/1, S. 942).

707 So sind Goethes Protokolle seiner Beobachtungen in „Infusionen" aus dem Jahr 1786 freilich erst im Zuge der Leopoldina-Ausgabe seiner naturwissenschaftlichen Schriften veröffentlicht worden, vgl. Goethe, Infusions-Tiere (*LA* 1, 10, S. 25-40). - Vgl. zudem Edmund Reukauf, Goethe als Mikroskopiker. In: Aus der Natur. Zeitschrift für alle Naturfreunde 2 (1906/7), S. 449-458, Maria Dahl, Goethes mikroskopische Studien an niederen Tieren und Pflanzen im Hinblick auf seine Morphologie. In: Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft 13 (1927), S. 172-183, Dietrich Germann,

*
* *

Neben dem Teleskop[708] hat nicht zuletzt das Mikroskop durchweg,[709] wenn auch aus unterschiedlichen Gründen große Bewunderung als Erweiterung des Sichbaren erfahren, zugleich

---

Hans Knöll und Ludwig Otto, Über Goethes Mikroskopie. In: Kurt Mothes und Joachim-Hermann Scharf (Hg.), Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften und Medizin. Festschrift für Georg Uschmann. Halle/Saale 1975, S. 361-401, Rainer Hendel, Infusions=Thiere: Goethes mikroskopische Untersuchungn vom Frühjahr 1786. In: Mikorkosmos. Zeitschrift für Mikroskopie 83/6 (1994), S. 337-347, Hartmut Böhme, Die Metaphysik der Erscheinungen. Teleskop und Mikroskop bei Goethe, Leeuwenhoek und Hooke. In: Helmar Schramm et al. (Hg.), Kunstkammer – Laboratorium – Bühne. Berlin/New York 2003, S. 359-396. Ferner Werner Deetjen, Die Geschichte des Teleskops. Mit ungedruckten Dokumenten von Lichtenberg, Kästner und Goethe. In: Hannoversche Geschichtsblätter 9 (1916), S. 412-418, Thomas Marold und Manfred Stumpf, Zur Geschichte der Sternwarten Goethes. In: Gothaer Museumsheft, Abhandlungen und Berichte zur Regionalgeschichte 1988, S. 33-48, Reinhard Schielicke und Kathrin Blumenstein, Herzog Carl August, Goethe und die Einrichtung der Herzoglichen Sternwarte zu Jena. In: Goethe-Jahrbuch 109 (1992), S. 173-180.

708 Zum Teleskop u.a. Marjorie Hope Nicolson, Mountain Gloom and Mountain Glory: The Development of the Aesthetics of the Infinite. Seattle/London (1959) 1997, Hans Blumenberg, Das Fernrohr und die Ohnmacht der Wahrheit. In: Galileo Galilei, Sidereus Nuncius. [...]. Frankfurt/M. 1965, S. 5-73, Karl Richter, Teleskop und Mikroskop in Brockes' Irdischem Vergnügen in Gotte. In: Peter-André Alt et al. (Hg.), Prägnanter Moment [...]. Eürzburg 2002, S. 3-17, Aeka Ishihara, „Fernröhre verwirren eigentlich den reinen Menschensinn". Das Teleskop im kulturellen Diskurs vor und bei Goethe. In: Doitsu-Bungaku 108 (2002), S. 131-140, ferner zur Geschichte des Instruments u.a. Richard Learner, Das Teleskop. Die Geschichte der Astronomie seit Galilei. München 1982.

709 Zum Mikroskop Marjorie Nicolson, The Microscope and English Imagination. Northampton 1936, Francis J. Cole, History of Micro-dissection. In: Proceedings of the Royal Society of London Ser. B. 138 (1951), S. 159–187, Gerard L'Estrange Turner, The Microscope as a Technical Frontier in Science. In: Id. und Saville Bradbury (Hg.), Historical Aspects of Microscopy. Cambridge 1967, S. 75-199, Silvio A. Bedini, Seventeenth-Century Italian Compoiund Microscope. In: Physis 5 (1^963), S. 383-422, Catherine Wilson, Visual Surface and Visual Symbol: The Microscope and the Occult in Early Modern Science. In: Journal of the History of Ideas 49 (1988), S. 85–108, sowie Ead., The Invisible World: Early Modern Philosophy and the Invention of the Microscope. Princeton 1995, Marian Fournier, The Fabric of Life: Microscopy in the Seventeenth Century. Baltimore/London 1996, Edward G. Ruestow, The Microscope in the Dutch Republic. The Shaping of Discovery. Cambridge 1996, Christoph H. Lüthy, Atomism, Lynceus, and the Fate of Seventeenth-Century Microscopy. In: Early Science and Medicine 1 (1996), S. 1-27, Marian Fournier, The Fabric of Life: Microscopy in the Seventeenth Century. Baltimore/London 1996, Richter, Teleskop und Mikroskop, Holger Steinmann und Jan-Henrik Witthaus, Genauigkeit und Vorstellung. Mikroskopie, Rhetorik und Imagination im 17. und frühen 18. Jahrhun-

waren sie aber auch umstritten. Um das Problem, das Goethe mit den epistemischen Instrumente wie Mikroskop oder Frenrohr hat, genügen wenige Blicke *zum einen* auf die Gründe für die Wertschätzung, aber auch die Bedenken zu richten, *zum anderen* auf die Glaubwürdigkeits- und Verlässlichkeitsprobelme, die sich mit der Verwendung solcher epistemischer Instrumente bereits vor Goethes verbunden haben.

Zunächst zu Letzterem: es gibt einige wenige Unterscheidungen von Arten wissenschaftlicher Instrumente. So etwa die von nach ‚mathematischen' Meßinstrumente, die *for doing*, wohingegen die erst im 16. Jahrhundert entstehenden Instrumente, nicht zuletzt Teleskop und Mikroskop, solche *for knowing* seien, und zwar im Sinn eines Wissens, das *allein* durch diese Instrumente zugänglich wird.[710] Daneben findet sich beispielsweise eine Funktionsunterscheidung der im Labor oder beim Experimentieren verwendeten wissenschaftlichen Instrumenten in *produktive*, *konstruierende* und *repräsentierende* zugrunde gelegt sein.[711] Goethes Kritik betrifft solche Instrumente, wie bei der erstebn Unterscheidung, die allein ein Wissen stifften, das nicht mehr durch die nichtinstrumentierte Beobachten *direkt* prüfen lässt; das gleiche gilt bei der zweiten Unterscheidung für die produktiven oder kosntruierenden.

Die Daten in *De revolutionibus* des Kopernikus enthielten gegenüber denen des Ptolemäus kaum Verbesserungen enthielten. Das überrascht nicht angesichts des Umstandes, dass Kopernikus im großen und ganzen auf dieselben Daten wie seine Vorgänger angewiesen blieb. Erst die Beobachtungen Tycho Brahes (1546-1601) erweitern die Grundlagen und zeigen zudem, wie fehlerhaft im Einzelnen die übernommenen Daten gewesen sind. Nicht zuletzt ist das den von Tycho genutzten Instrumenten der Beobachtung geschuldet, die ihn gegenüber seinen Konkurrenten über geraume Zeit konkurrenzlos machten. Ohne Zugang zu seinen Daten waren zudem seine eigenen astronomischen Annahmen nur schwer, wenn über-

---

dert. In: Scientia Poetica 7 (2003), S. 49-82. – Allgemein Heinz Herbert Mann, Optische Instrumente. In: Hans Holländer (Hg.), Erkenntnis, Erfindung, Konstrtuktion. Berlin 2000, S. 357-407.

710 Vgl. J. Bennett, Knowing and Doing in the Sixteenth Century: What Were Instruments for? In: British Journal for the History of science 26 (2003), S. 129-150; dass eine solche Unterscheidung wohl auch der Sicht der Akteure des 16. Jhs. entspricht, versucht Antoni Malet, Early Conceptualizations of the Telescope as an Optical Instrument. In: Early Science and Medicine 10 (2005), S. 237-262, zu zeigen.

711 Vgl. Michael Heidelberger, Die Erweiterung der Wirklichkeit im Experiment. In: Id. und Friedrich Steinle (Hg.), Experimental Essays – Versuche zum Experiment. Baden-Baden 1998, S. 71-92, insb. S. 80ff.

haupt kritisierbar. Obwohl Kepler den für die Zeit überaus exakten Beobachtungsinstrumenten und Beobachtungen Tychos *vertraute*, unterbricht er seine Arbeit, um in seinem Werk *Astronomiae pars optica* den Nachweis zu erbringen, dass die Voraussetzungen für die Beobachtungsverfahrens Tychos mit entsprechenden speziellen Dioptern gegeben seien, exakte Bebachtungen liefern zu können.[712] Ohne ein solches unbedingtes Vertrauen in die Genauigkeit der ihm zur Verfügung stehenden Daten hätte Kepler vermutlich weder die Vorstellung einer Kreisbahn noch die von ihm entwickelte Ovalhypothese aufgegeben.[713]

Nicht zuletzt im Zuge von Brahes großangelgten Verwendung von Instrumenten zur Datenproduktion und seit Galileis Erkundungen mit Hilfe des Teleskops spielt die Frage der Genauigkeit der entsprechenden epistemischen Instrumente eine wesentliche Rolle, wenn es um ihre *Autorität* (ihre Glaubwürdigkeit) und ihre Verlässlichkeit hinsichtlich der mit ihrer Hilfe erzielten oder gestützten Wissensansprüche geht[714] – wie sich hinzufügen lässt: Das steht vollkommen im Einklang mit der traditionellen Lehre der Autorität und Glaubwürdigkeit. Goethes Skepsis richtet sich grundsätzlich nach dem Wert solcher Instrumente, der Autorität als Wissensgenerierende, sie bezieht sich weniger auf Fragen ihrer Genauigkeit oder ihre Verlässlichkeit. Just wie bei der menschlichen Zeugenschaft (Testimonium) mit den beiden wesentlichen Komponenten der Kompteenz und der Aufrichtigkeit, wird die ‚Kompetenz' des epistemischen Instruments zunächst induktiv aufgebaut, und ebenso wie bei der menschlichen Autorität wächst das Vertrauen, wenn man mehr über die Meachnismen des Instruments weiß, die dann solche induktiven Schlüsse sicherer machen.

---

712 Freilich gibt die Deutung einiger Aspekte seiner optischen Vorstellungen noch immer Probleme auf, vgl. u.a. Antoni Malet, Keplerian Illusions: Geometrical Pictures *vs* Optical Images in Kepler's Visual Theory. In: Studies in History and Philosophy of Science 21 (1990), S. 1-40.

713 Zu der in vielfacher Hinsicht interessanten, in *Kapitel 45* bzw. *47* der *Astronmoia nova* behandelten ‚Eiform' vgl. Kuno Fladt, Das Keplerische Ei. In: Elemente der Mathematik 17 (1962), S. 73-78, ferner A.E.L. Davis, Grading the Eggs (Kepler's Sizing-Procedure for the Planetary Orbit). In: Centaurus 35 (1992), S. 121-142, auch William H. Donahue, Kepler's Approach to the Oval of 1602, From the Mars Notebook. In: Journal of the History of Astronomy 27 (1996), S. 281-295.

714 Hierzu Albert van Helden, Telescopes and Authority From Galilei to Cassini. In: Osiris 9 (1994), S. 9-29, ferner Id., The Telescope in the Seventeenth Century. In: Isis 65 (1974), S. 38-58; zu den ‚Theorien' des Teleskops als Instrument des Erkennens im 17. Jh. erhellend ferner Malet, Early Conceptualizations; ferner Allan Chapman The Design and Accuracies of Some Observatory Instruments of the Seventeenth Century. In: Annals of Science 40 (1983), S. 457-471, swoie Id., A Stddy of the Accuracy of Scale Graduation on a Group of European Astrolabes. In: Annals of Science 40 (1983), S. 473-488, auch Id., Dividing the Circle – the Development of Critical Angular Measurement in Astronomy 1500-1850. New York 1990, zudem Phyllis Allen, Problems Connected with the Development of the Telescope (1609-1687). In: Isis 34 (1943), S. 302-311.

Das ändert sich sukzessive erst dann, wenn man das Funktionieren des Instruments auch theoretisch erklären kann. Hier nun gibt es einen Unterschied zum menschlichen Zeugnisgeber. Es könnte eine (optische) Theorie geben, die das Seh-Instrument in seinen Funktionsweisen und in dem, was es verläßlich kann und nicht kann, beschreibt und theoretisch erklärt. Das erlaubt eine relativ sichere Abschätzung seiner ‚Kompetenz', die unabhängig ist von der Prüfung des einzelnen Instruments (so es denn sachgerecht produziert worden ist). Dann ließe sich unter Umständen sogar begründen, weshalb beim Sehen mit einem Seh-Instrument es das ‚nackten Auge' ist, bei dem die ‚Defekte', die *visus fallaciae*, zu suchen sei.[715] Für die menschliche Autoritätszuwiesung im Blick auf die Kompetenz ist demgegenüber nichts vergleichbares möglich: Sie bleibt *immer* in spezifischer Weise Ergebnis induktiver Rationalität. Das ist eines von verchiedenen Momenten, aus dem sich dann die Zuweisung eines größeren Vertrauens in epistemischen Instrumente erklärt gegenüber einem Sehen mit ‚nacktem Auge'.

Beim Mikroskop stellen sich ähnliche Probleme wie beim Teleskop hinsichtlich seiner ‚Kompetenz' als Zeuge. Ebnso wenig wie auf die Geschichte des Mikroskopierens im 17. Jahrhundert kann hier auf die theoretischen *Erklärungen* dieses Instruments eingegangen werden, die erst die mit ihm erzeugten Artefakte und optischen Täuschungen zu erkennen und zu berücksichtigen erlauben. Nur erwähnt sei in diesem Zusammenhang, dass Hooke beispielsweise beim Mikroskopieren die dabei erforderlichen menschlichen Organe mit Ausdrücken charakterisiert, die deutlich machen, das ihre Eigenschaften in der Sprache des Testimoniums beschrieben werden: „sincere Hand and a faithful Eye, to examine, to record, the things themselves, as they appear."[716] Bereits in einer solchen Umschreibung der Anforderungen an die menschlichen Organe läßt sich daher noch nicht „the important theological dimension of the new philosphy and its connexion to the Reformation"[717] sehen.

Keine Frage ist in bestimmter Hinsicht, dass das Sehen durch ein Mikroskop um 1800 nicht mittels eines sonderlich verlässlichen epistemischen Instruments erfolgt und dass das

---

[715] Das findet sich bereits bei Galilei, hierzu auch Harold U. Brown, Galileo on the Telescope and the Eye. In: Journal of the History of Ideas 46 (1985), S. 487–501.

[716] Hooke, Micrographia, *Praefatio*, unpag.

[717] So Michael Aaron Dennis, Graphic Understanding: Instruments and Interpretation in Robert Hooke's *Micrographia*. In: Science in Context 3 (1989), S. 309–364, hier S. 323.

sowohl mit technischen Probleme als auch mit theoretischen Probelem des Wissens um das Funktionieren dieses Instruments zusammenhängt. Doch hieraus nährt sich, wenn ich es richtig sehe, nicbht die Skepsis Goethes gegenüber ihrer Verwendung.

Zum *ersten* Moment, dem der Wertschätzung, aber auch dem der Bedenken gegenüber dem Gebrauch epistemischer Instreumente. Die Wertschätzung richtet sich, sehr vereinfacht, auf zwei Momente: Zum einen das, wenn man so will, wissenschaftlich-praktische Moment der Ausweitung des Sichbarkeitsbereichs des Menschen und das sowohl grundsätzlich als auch situativ. Nach Bacon läßt sich das ‚natürliche' Sehen, die *visio*, als eine der *sensus*, in dreifacher Weise steigern: Indem das notwendig Nichtsichtbare, indem das kontingent Nicht-sichtbare und indem das Sichtbare genauer und klarer sichtbar gemacht werde.[718] Bacons Beispiel für das erste ist das Mikroskop, das uns die verborgenen („latentes") sowie die unsichtbaren („invisibiles") kleinen Teile der Körper und damit ihre verborgene Struktur („occultos schematismos") und Bewegung zeige[719] – es sind die *subtilities of invisible Schematisms and Structures*.[720]

Das Neue sichtbar werden zu lassen, gilt nach Bacon aber nicht nur für die Erforschung *latenter Prozesse* („latentis processus"), sondern auch für die *latenten Strukturen* („latentis schematismis"), um *res nova*, wie er sagt, zu entdecken[721] – *Jes* 65, 17, spricht von einem „neuen Himmel und einer neuen Erde". An Bacon wie an die *res-nova*-Formulierung knüpft dann einer der dichtesten Rechtfertigungstexte für die experimentelle Philosophie an, insonderheit für die neuen ‚Organe' des Menschen, mittels denen die Sinne mehr als zuvor wahrnehmen können, Hookes *Micrographia*:[722]

> By the means of *Telescopes*, there is nothing, so *far distant* but may represented to our view; and by the help of *Microscopes*, there is nothing so *small*, as to escape our inquiry; hence there is a new visible World discovered to the understanding. By this means the Heavens are open'd, and a vast number of new Stars, and new Motions, and new Productions appear in the, to which all the

---

718 Vgl. Bacon. Novum Organum [11620], II, *Aph*. 39 (S. 307): „Auxilia autem triplicia esse posse videntur, vel ut percipiat non visa; vel ut majore intervallo; vel ut exactius et distinctius."

719 Ebd.

720 Vgl. z.B. Joseph Glanvill, Plus ultra. London 1668 (ND Hildesheim 1979), S. 57.

721 Bacon, Novum Organum [1620], II, *Aph*. 7, S. 233.

722 Zu Aspekten, auf die ich hier nicht eingehen kann, John T. Harwood, Rhetoric and Graphics in *Micrograpgia*. In: Michael Hunter und Simon Schaffer (Hg.), Robert Hooke: New Studies. Woodbridge 1989, S. 119–148, Dennis, Graphic Understanding, auch Christa Knellwolf, Robert Hooke's *Micrographia* and the Aesthetics of Empiricism. In: The Seventeenth Century 26 (2001), S. 177–200, die allerdings mit einem recht hausbackenen Konzept von Ästhetik das zu zeigen versucht, was es nicht gegeben hat.

> antient Astronomers were utterly Strangers. By this the Earth it self, which lyes so neer us, under our feet, shews quite a new thing to us, and in every little *particle* of its matter, we now behold almost as great a variety of Creatures, as we were able before to reckon up in the whole Universe it self.[723]

Aufschlußreich ist zunächst, dass bei Hooke *Sehen* und *Wissen* nicht zusammenfällt – und das ist auch nicht erstaunlich, fällt doch seit alters *Autopsie* nicht mit *Erfahrung* zusammen. Nach Hookes Formulierung besteht das Ziel darin, „the true appearance" jedes (mikroskopischen) Objekts zu entdecken und hierfür „a plain representation" zu erstellen. Doch die Schwierigkeiten dabei seien beträchtlich:

> Of these kinds of Objects there is much more difficulty to discover the true shape, then of those visible with the naked eye, the same Object seeming quite differing, in one position in the Light, from what it really is, and may be discover'd in another. And therefore I never began to make any draught before by many examinations in several lights, and in several position to those lights, I had discover'd the true form.[724]

Zwar ist das beim ‚nackten Auge' prinzipiell auch ein Problem, allerdings ist es längst durch die *Erfahrung* unauffällig und beherrschbar geworden. Doch das, was bei Hooke im vorliegenden Zusammenhang zentral ist, erhellt eine andere Stelle in seinem *Preface*:

> By the addition of such *artificial Instruments* and *methods*, there may be, in some manner, a reparation made for the mischiefs, and imperfection, mankind has drawn upon it self, by negligence, and intemperance, and a wilful and superstitious deserting the Prescripts and Rules of Nature, whereby every man, both from a deriv'd corruption, innate and born with him, and from his breeding, and converse with men, is very subject to slip into all sorts of errors.[725]

Das allgemeine Szenaraio ist geläufig: Es gibt etwas, das abgelehnt wird – das sind die „groundless opinions"; es gibt etwas, das dem entgegengesetzt wird – „wanting both judgement, that light, and experience, that clew, which should direct our proceedings."[726] Das eine sei die „Philosophy of *discourse* and *disputation*", der es hauptsächlich um „the subtility of its Deductions and Conclusions" gehe, das andere sei „the *mechanical*, the *experimental* Philosophy", der es zunächst um „the first ground-work", „Sense and Memory", geht.[727] Nimmt man noch den Ausdruck „labyrinth" hinzu, mit dem die zahlreichen *opinions* charakterisiert werden und der – wie gesehen (*Abschnitt I*) oftmals als Gegenbegiff zur Methode

723 Vgl. Hooke, Micrographia: or Some Physiological Descriptions of Minute Bodies Made by Magnifying Glasses […]. London 1665 (ND New York 1961), *Preface* (unpag.).
724 Ebd.
725 Ebd.
726 Ebd., *Obs. I*, S. 1.
727 Ebd., *The Preface*, unpag. (S. 3).

verwendet wird, so umschreiben Hookes Darlegungen das herkömmliche Bild eines methodischen Vorgehens, mit dessen Hilfe man die Erzeugung und Anerkennung von Wissensansprüche regeln will.

Gegenüber der Befürchtung, dass die ‚Kunst', also die menschlichen Artefakte, bei ihrer Betrachtung mittels des Mikorskops den Anschein an Vollkommenheit, wie sie sich der (natürlichen) *visio* darbieten, verlieren, verteidigt Bacon die Artefakte; denn hieran sei allein richtig, dass die natürlichen Texturen („texturae naturales") sehr viel feiner als die künstlich hergestellten seien.[728] Wenn man so will ein Echo des Einwand des, den Bacon zu entkräften versucht, findet sich am Ende des 18. Jahrhunderts, wenn es bei John Ray (1627/28–1705) heißt:

> Whatever is natural, beheld through [scil. the microscope] appears exquisitely formed, and adorned with all imaginable Elegancy and Beauty. […] Such accuracy, Order and Symmetry in the frame of the most minute Creatures […]. Whereas the most curious works of Art, the sharpest and finest Needle doth appear as a blunt rough Bar of Iron […]; the most accurate Engraving or Embossements seem such rude, bungling, and deformed Work […].[729]

Das erscheint als ein Vorausgriff eines ganz speziellen Bedenkens im 18. Jahrhundert, in dem das Mikroskop eigen beispielfate Rolle spielt: Es das Exempel der Zerstörung der Schönheit der sinnlichen Wahrnehmung aufgrund des ‚Sehens' durch ein Mikroskop, und zwar gedeutet als ein Ignorieren des Ganzen im Zuge des auflösenden Blicks: „Die Thräne, die in diesem trüben, erloschnen, nach Trost schmachtenden Auge schwimmt – wie rührend ist sie im ganzen Gemälde des Antlitzes der Wehmuth; nehmet sie allein, und sie ist ein kalter Wassertropfe! Bringet sie unters Mikroskop und – ich wollt nicht wißen, was sie da sein mag!"[730] Nicht allein häufen sich die Klagen über den Widerstreit zwischen Wahrheit und Schönheit, zwischen Erkennen und Fühlen[731] – das Mikroskop, durch das sich die

---

728 Bacon, ebd. Bei Platon, Nomoi, 889°, heißt es: Das Größe und Schönste davon scheine, sagen sie, die Natur und der Zufall zu bewirken; das Geringfügigere die Kunst, [...]." Übersetzung von Schleiermacher.

729 Ray, The Wisdom of God. Manifested In the Words of Creation [1691]. The fifth edition corrected and very much enlarged. London 1709, S. 65/66.

730 Herder, Abhandlung über den Ursprung der Sprache [1771]. Text, Materialien, Kommentar von Wolfgang Proß. München o.J, S. 11. – Bei Lichtenberg (Schriften und Briefe I, ed. Promies, S. 556*) ist „Scharfsinn" ein „Vergrößerungsglas" und der „Witz" ein „Verkleinerungsglas".

731 So heißt es bündig z.B. bei Johann Michael Sailer (1751-1832), Anleitung für angehende Prediger [1788, 1794, 1811]. In: Id., Sämmtliche Werke, unter Anleitung des Verfassers hg. von Joseph Widmer. Bd. 17. Sulzbach 1835, S. 3-176, hier S. 93: „Wenn das Herz spricht, so hat der Verstand nicht Muße, das Theilmesser nach der Schule zu führen."

‚schöne Ansicht der Wange einer Frau' in eine „ekelhafte Fläche" verwandelt, ist längst stehende Illustration dafür, dass eine ‚deutliche' Erkenntnis das Schöne zu zerstören drohe.[732]

Doch nur auf en ersten Blick handelt es sich bei John Ray um eine Vorwegnahme der Zerstörungsbedenkens ästhetischer Wahrnehmung; denn es gibt zwei gewichtige Unterschiede: Erstens, Hier sind es menschliche Artefakt und nicht Naturgegebenheiten und eher steigern sie beim Blick durch das Mikroskop Eigenschaften, die sie als schön erscheinen lassen, während die Naturgegebenheiten bei der späteren Imagination ihre ästhetische Qualität gerade verlieren oder an denen das sinnfällig wird, welche Folgend der auflösende Blick bei menschlichen Artefakten haben kann; zweitens, es gerät noch nicht das Verkleinerungsinstrument der Analyse von Txeten isn kritische Visier, durch das zerstückelt werden und so ihre ästhetischen Makoreigenschaften zerstört werden. Zwar drüfte Goethes solche spätern Imagination gekannt haben und der Ghrundgedanek spielt auch bei ihm eine zentrale Rolle, aber ebnso wichtig ist, dass dass seine Bedenken weiter gehen und sich auf den Bereich des *Erkennens* erstrecken und das muss ist nicht auf die Zerstörung ästhetischer Eigenschaften beschränkt und muß bei Goethes Bedenken nicht zwingend einhergehen.

Die epistemische Instrumentierung ist freilich nur *ein* Moment der Erzeugung von Sichtbarkeit. Parallel hierzu werden etwa Verfahren angewendet, mit deren Hilfe man die den menschlichen Augen unsichtbaren Strukturen im Rahmen einer Textur-Anatomie *sichtbar* zu machen versucht. Das geschieht durch die anatomische Injektion, sei es durch farbliche Kontrastmittel, sei es durch künstliche Vergrößerung, indem durch Kompression etwa der Nachweis für bestimmte Gefäßstrukturen erbracht wird.[733] Bei diesem ‚Auflösen', sowohl durch Veränderung des Gegenstandes, als auch durch die der Sehschärfe, geht es darum, das Nichtsichtbare sichtbar zu machen – das ist primär. ‚Zerstören' und ‚Wegschneiden' erscheinen immer nur als sekundäre Begleitung.

---

732 Meier, Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften [1748]. Erster Theil. Halle 1754, § 23, S. 38-40. – Auch z.B. Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782), Die Philosophie der Alten, widerkommend in der güldenen Zeit. II. Theil. Frankfurt u. Leipzig 1762, S. 30/31: „Allzu große mikroskopische Subtilität verhindert den Genuß der Wahrheit im Ganzen". Es gilt nach Oetinger, nicht den ‚Schein', das ‚nur Phänomologische' aufzulösen, sondern ihn als einziges, das zugänglich sei, anzunehmen.

733 Vgl. Francis J. Cole, The History of Anatomy Injection. In: Charles Singer (Hg.), Studies in the History and Method of Science Oxford 1921, S. 285–343.

Im Bereich der Erweiterung der Sichtbarkeit durch epistemische Instrumente kommt im Laufe der Zeit Vieles zusammen – nur ein Beispiel, das Goethe wohl behagen würde: Es Das Mikroskop als das unblutige Mikro-Anatomisieren, das an kleinen, für das bloße Auge unstrukturierten Lebewesen die bewunderungswürdigen Strukturen sichtbar macht – der Siegeszug der Blutkresilauf-Theorie Harveys war nicht mehr aufzuhalten, als es Marcello Malpighi (1628–1694) 1661 gelang im Rahmen der *anatomia artificiosa et subtilis*, der mikroskopischen Anatomie, die allerdings den einen oder anderen Voräufer hatte,[734] die Kapillaren *sichtbar* zu machen.[735] Oder wie es in einem Brief von Jan Swammerdam (1637–1680), einer der Großgestalten des Mikroskopierens, aus dem Jahr 1678 heißt: „herewith I offer you the Omnipotent finger of God in the anatomy of a louse: wherein you will find miracles heaped upon miracles and will see the wisdom of God clearly manifested in a minute point.“[736] Seine posthum erschienene *Biblia Naturae* handelt monographisch denn auch von allerlei Kleingetier.[737]

Damit ist bereits das zweite, eher apologetisch-theologisches Moment des Preisens der göttlichen Schöpfung damit des Schöpfers selber angesprochen:

> So that ’tis not unlikely, but that the meliorating of Telescope will afford as great a variety of new Discoveries in the Heavens, as better *Microscopes* wolud among small terrestrial Bodies, and both would give infinite cause, more and more to admire the omnipotence of the Creator.[738]

---

[734] Vgl Luigi Belloni, De la theorie atomistico-mechaniste à l’anatomie subtile (de Borelli à Malpighi) et de l’anatomie subtile à l’anatomie pathologique (de Malpighi à Morgani). In: Clio medica 6 (1971), S. 99–107, sowie Id., Malpighi and the Founding of Anatomical Microscopy. In: Maria L. Righini-Bonelli und William R. Shea (Hg.), Reason, Experiment, and Mysticism in the Scientific Revolution. New York 1975, S. 95–110, dazu die umfassende Untersuchung von Howard B. Adelmann, Marcello Malpighi and the Evolution of Emryology. 5 Bde. Ithaca 1966, ferner Domenico Bartoloni Meli (Hg.), Marcello Malpighi: Anatomist and Physician. Firenze 1997.

[735] Zu Harveys Problemen mit der Annahme der ‚unsichtbaren‘ Kapillaren Yehuad Elkana und June Goodfield, Harvey and the Problem of the „Capilarries“. In: Isis 59 (1968), S. 61–73.

[736] Swammerdam, The Letters of Jan Swammerdam to Melchisedec Thévenot. Translated by Gerrit A. Lindeboom. Amsterdam 1975, *Letter* 19a, S. 105. – Zu Swammerdam und seine Aktivitäten die umfassende Untersuchung von Edward G. Ruestow, The Microscope, insb. S. 105–145.

[737] Vgl. Gerrit A. Lindeboom, Jan Swammerdam (1637–1680) and His Biblia Naturae. In: Clio Medica 17 (1982), S. 113-131; zum Hintergrund Edward G. Ruestow, Piety and the Defense of the Natural Order: Swammerdam on Generation. In: Margaret J. Osler (Hg.), Religion, Science, and Worldview. Cambridge 1985, S. 217-241.

[738] Hooke, Micrographia, *Obs. LIX*, S. 242.

Bereits die frühen Cartesianer haben die Ausweitung des Sehbereichs durch das Teleskop im Rahmen der cartesianischen Theorie mit mit Theologoumenon der Allmacht Gottes verknüpfen können. Allerdings bildet es nur eine Steigerung hinsichtlich der Ausweitung des *grundsätzlichen* Sichtbarkeitsbereichs und hat nichts mit der Größe der Gegenstände zu tun; denn schon immer haben kleine, aber mit dem bloßen Auge grundsätzlich sichtbare Tiere im Rahmen einer *theologia naturalis* eine Rolle gespielt: *admiratio et stupor* angesichts Gottes Werk im Großen, aber auch im Kleinen – „Ibi miraris magnitudinem, hic miraris parvitatem", gesagt nach einer Gegenüberstellung von Großem und Kleinem und bereits mit der Frage, was man mehr bewundern solle.[739] Seit alters findet sich das etwa im Blick auf das *Mirakel* der Vielzahl von Muskeln der Hand, die der Anatom freilegt. Die Beobachtungs- und Beziehungshäufungen in den Werken etwa der Physiko-Theologie sind zwar an eine differentielle Sicht gebunden - und auch daran, daß man die Herrlichkeit der Welt nicht nach der Gottesnähe der einzelnen Gegenstände beurteilt –, aber mehr noch an die Kontemplation – nach dem Diktum i*n minimis deus maximus*.[740]

Robert Browne beispielsweise exponiert als einziges unumstrittenes philosophisches Axiom *natura nihil agit frustra* und setzt es in Beziehung zu dem sich im 17. Jahrhundert fortpflanzenden Thema des scheinbar bedeutungslosen Kleinen oder Widerlichen, an dem sich noch entschiedener Gottes Wirken zeige:

> Noch an den unvollkommensten Geschöpfen [...] wird die Weisheit Seiner Hand offenbar. Gerade aus ihren Reihen wählte Salomon die Gegenstände seines Staunens [„admiration"]: und in der Tat, wessen Vernunft wäre darüber erhaben, sich an der Weisheit von Bienen, Ameisen und Spinnen zu schulen? Der primitive Verstand steht staunend vor so ungeheueren Erscheinungen der Natur wie Walfischen, Elephanten. Dromedaren und Kamelen, und sie sind auch wirklich die Kolossalstatuen und erhabenen [„majestick"] Stücke ihrer Handwerkskunst; aber in jenen winzigen Konstruktionen [„narrow engines"] steckt noch subtilere Mathematik und die Weltgewandtheit [„civility"] dieser kleinen Weltbürger verkündet auf feinere Art die Weisheit ihres Schöpfers.[741]

Allgemein gesehen, stellt die Existenz eines jeden Lebewesens, letztlich auch etwa jedes Krankheitssymptom, dessen Zweck nach der göttlichen Ordnung nicht leicht einsichtig ist,

---

739 Hugo von St. Viktor, De tribus diebus (*PL* 176, Sp. 811–838, hier Sp. 819C/D).

740 Hierzu Danneberg, Die Anatomie des Text-Körpers, Kap. III.

741 Browne, Religio Medici. Versuch über die Vereinbarkeit von Vernunft und Glauben [Religio Medici, 1642]. Übertragen und hg. von Werner v. Koppenfels. Berlin 1978, I, 15, S. 31. – Zu Brwonew Vorleibe für den alles Zirkelartige neben Frank L. Huntley, Sir Thomas Browne and the Metaphor of the Circle. In: Journal of the History of Ideas 14 (1953), S. 353-354, sowie Achsah Guibbory, Sir thomas Browne's Pseudoxia Epidemica and the Circle of Knowledge. In: Texas Studies in Literatu and Language 18 81976), S. 486-499.

ein Erklärungsproblem dar – Standardbeispiele sind kleine und eher störende Tiere wie der Floh, die Mücke. Augustins ‚apologetisch schöner' Floh, aber auch seine Mücke oder sein Affe,[742] sind Bewohner eines reich bevölkerten Tiergartens scheinbar ‚überflüssiger' Tiere. Und es ahndelt sich dabei handelt es sich nicht um Beispiele des seit der Antike gepflegten paradoxen Enkomions, nach der Maßgabe: Je wertloser und widerwärtiger etwas sei, desto intellektuell reizvoller erscheint die Aufgabe seines Lobes.[743] Aristoteles war nicht nur der Ansicht, dass die Schönheit von Wohlproportionierheit abhängt, sondern auch, „daß das Ganze eine bestimmte, nicht zufällige Größe besitzt"[744] Um solche unendlich kleinen Wahrheiten kümmere sich der Ästhetiker nicht. Die neue Qualität insbesondere des mikroskopischen Sehens besdteht darin, dass es den Sehbereich auf das mit dem ‚nackten Auge' grundsätzlich nicht sichtbaren ausweitet – das ist beim Teleskop anders, auch hier wird etwas sichtbar gemacht, das grundsäötzlich bei bestimmter Sehposition sichtbar wäre: es handelt sich dann um eine Imagination, die vielleicht im Blick auf die Versetzung auf andere Planeten kontrafktisch ist, aber nicht hinsichtlich des Sehvoregangs; erste die unten angeführte Imganation Lockes eines Menschen, der ein vielfaches der Sehschärfe eins Mikroskops habe, stellt eine kontrafaktische Imagination im Blick auf den Sehbereich des Menschen dar.

Die Passage in dem obn wiedergegebenen Hooke-Zitat - „a reparation made for the mischiefs, and imperfection, mankind has drawn upon it self" - scheint in eine wietere Richtung zur Rechfertigung epistemischer Instrumente zu weisen. Man nähert sich dem Sinn, der in Hookes Bemerkung liegt, nach der Teleskop und Mikroskop zu spezifischen Mitteln gehö-

---

742 Der Floh ist aus Augustinus, Über die Ordnung [De ordine, 386]. In: Id., Philosophische Frühdialoge [1972], S. 245-333, I, 2 (S. 246); die Mücke (auch wieder der Floh) aus Id., Enarrationes in Psalmos [392-420], 148, 10 (*PL* 37, Sp. 1033–1968, Sp. 1943/44); der Affe aus Id., De Natura Boni contra manichaeos [399], 14 und 15 (*PL* 42, Sp. 551–572, hier Sp. 555).

743 Hierzu mit weiteren Hinweisen Margarethe Billerbeck und Christian Zubler, Das Lob der Fliege von Lukian bis L.B. Alberti. Bern 2000.

744 Aristoteles, *Poetica*, 6 ($1450^{b}34$); Übersetzung Olof Gigon. - Kein Echo bietet Baumgartens *Aesthetica*, wenn es bei ihm heißt, dass es Wahrheiten gebe, die unter dem ‚ästhetischen Horiziont' lägen, zumindest unter dem der ‚schönen Größe', vgl. Id., Aesthetica. Francofurti 1750 (ND Hildesheim 1961), Pars I, cap. I, sect XXVII, § 430: „Sunt veritates quaedam adeo paruae, vt eas sectari vel commemorare sit infra horizontem aestheticum, saltim infra pulcram magnitudinem, nunc absolutam omnino, nunc relatiuam cete. [...]. Has veritates infinite paruas non curat aestheticus, [...]"; denn hier sind nicht Größenverhältnisse gemeint, sondern solche Wahrheiten, die für den Ästhetiker *belanglos* seien, etwa die Antwort auf die Frage, mit welchem Fuß Aeneas zuerst Italien betreten habe.

ren, wenn man die Aussage in einen theologischen Rahmen versetzt: Die „reparation" verspricht die Kompensation der durch den *lapsus* erlittenen Verluste von Fähigkeiten, die der Mensch im *status integritatis* besessen hat. Diese *reparatio* führt sukzessive dazu, das Göttliche in *dieser* Welt mehr als zuvor wahzunehmen – oder äquivalent formuliert: Sich mehr an ihrer *äußeren* Bestimmtheit zu erschließen.

Doch Hookes Jubilieren wird man erst dann zu würdigen wissen, wenn man einen Schritt wietergeht. Die *reparatio* der Folgen des *peccatum primi hominis* wird immer wieder vom Wissen und der Wissenschaft erwartet. Weitgehend Übereinstimmung bestand darin, daß es die Logik sei, welche – wie Thomas Spencer 1628 schreibt –, „the wound we received in our reason by *Adams* fall" heile.[745] Er fährt fort: „[...] since the Art of *Logicke* is no more but a Directour of true Reason: the more logicall a man is, the more is he like a man, and the less logical, the lesse like a man who is a reasonable Creature." Beispiele finden sich schon im Mittelalter. Nach Hugo von St. Viktor trage der richtige Gebrauch der Wissenschaften, der *septem artes* oder *liberales disciplinae*, zur *reperatio naturae hominis* bei: „Zwei Dinge sind es, welche die Gottähnlichkeit im Menschen wiederherstellen, nämlich die Erforschung der Wahrheit [„speculatio veritatis"] und die Ausübung der Tugend."[746] Ziel und Absicht aller menschlichen Handlungen und Studien sei die Wiederherstellung.[747]

Zwar ‚sieht' der Mensch im *status corruptionis* weniger, doch ist das nun *metaphorisch*, denn es ist die weithin geteilte Auffassung, daß die (natürlichen) *Sinne* des Menschen nicht mehr erkennen würden, wenn sich der Mensch noch im *status integritatis* befände:[748]

> Solus ille oculus, qui exstinctus non fuit, in sua claritate permansit, qui quamdiu lumen habet clarum, iudicium dubium non habet [...]. Hinc est, quod corda hominum facilius sibi consentiunt in

---

745 Spencer, The Art of Logick, delivered in the precepts of Aristotele and Ramvs [...]. London 1628 (ND Menston 1970), *To the Reader*, unpag. (A 3).

746 Hugo von Viktor, Didascalicon [vor 1130], I, 8 (S. 136/37).

747 Hugo, ebd., II, 1 (S. 154): „[...] hoc ergo omnes artes agunt, hoc intendunt, ut divina similitudo in nobis reparetur, quae nobis forma est est, Deo natura, cui quanto magis conformamur tanto magis sapimus." Auch Id., De Sacramentis Christianae Fidei [1134] (*PL* 176, Sp. 183–617, hier, Sp. 185. – Wenig erhellend Daniel F. Blackwell, The *artes liberales* as Remedies: Their Order of Study in Hugh of St. Victor's *Didascalicon*. In: Theologische Zeitschrift 45 (1989), S. 115–124.

748 Vgl. auch Richard von St. Viktor, De Praeparatione animi ad contemplationem liber ductus Benjamin Minor, cap. IV (*PL* 196, Sp. 1–191, hier Sp. 82C).

> his, quae oculo carnis percipiunt [...]. Homo ergo, quia oculis carnis habet, mundum videre posse et ea, quae in mundo sunt.[749]

Die Lehre der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit – der *regio dissimilitudinis*[750] – im Blick auf Gott und im Blick auf die ersten Menschen ist ein kompliziertes Lehrstück, noch komplizierter wird es, wenn es um die zukünftige Gottesschau der Seeligen geht, die auf der einen Seite noch ihr natürliches, körperliches Sehen haben sollen, ihr Sehen *alles* sieht, aber unvorstellbar sei, dass man mit geschlossenen Augen Gott *nicht* sehen könne.[751] Wie dem auch sei – im 17. Jahrhundert ist genau diese Vorstellung präsent, wie ein herausgegriffenes Beispiel deutlich macht. Im *Preface* zu seiner *Experimental Philosophy* heißt es mit aller zu wünschenden Deutlichkeit bei Henry Power (1623–1668):

> Neither do think the Aged world stands now in need of spectacles, more than in its primitive Strength and Lustre: for however though the faculties of the soul of our Primitive father *Adam* might be more quick & perspicacious in Apprehension, than those of the lapsed selves; yet certainly the constitution of *Adam's* organs was not divers from ours, nor different from those of his Fallen Self, so that he could never discern thsose distant, or minute objects by Natural Vision, as we do by the Artitificial advantages of the *Telescope* and *Microscope*.[752]

Abgesehen einmal davon, wie einem gegenwärtigen Leser das ganze Szenario erscheinen mag, der Unterscheid erscheint minimal zu sein, doch seine Folgen für das Verständnis des Selbstverständnisses sind immens. Im wörtlichen Sinne kann dann das ‚bessere Sehen' kein

---

749 Hugo von St. Viktor, De Sacramentis Christianae Fidei [1134], X, 2 (Sp. 329C/D)

750 Die Formulierung geht zurück auf Platon, *Politikos*, 273d, *ε„ς τÕn tÁ ¢nomoiÒthto¢ ¥peiron Ônta tÒpon*, und vor allem auf Augustinus, *Confess*, VII, 10, 16: „[...] et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudines [...]." Zum Hintergrund Etienne Gilson, *Regio Dissimilitudinis* de Platon à Saint Bernard de Clairvaux. In: Mediaeval Studies 9 (1947), S. 108–130, Pierre Courcelle, Tradition Néo-Platonicienne et traditions Chrétiennes de la „Region de Dissemblance". In: Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge 24 (1957), S. 5–33.

751 Vgl. Augustinus, Vom Gottesstaat [De civitate Dei, 413-26]. Eingeleitet und kommentiert von Carl Andresen. München (1955) 1985, XXII, 29 (S. 822ff.), der sich genau im letzten Kapitel seines Werkes diese Fragen stellt und sich mit *Lk* 3, 6 abquält: „Alles Fleisch wird das Heil Gottes schauen." – Selbst bei Jesus wurde angenommen, dass er nicht alles sah, etwa wenn er vom Taufel auf den Berg geführt wird, um ihm dort „die Königreiche der ganzen Welt und ihre Herrlichkeit zu zeigen" (*Mt* 4, 8). Genau deshalb, weil selbst Jesus das nicht mit seinem ‚leiblichen Auge' zu sehen vermochte, ist nach Origenes die Stelle bildlich zu deuten, vgl. Id., De principiis libri IV [verm. vor 230], IV, 3, 1 (S. 734/35).

752 Power, Experimental Philosophy [...]. London 1664, *The Preface to the Ingenious Reader*, unpag.

durch Retrospektion legitimiertes Ziel der Verbesserung sein, so wenig damit der Charakter von Teleskop wie Mikroskop als Organverstärkungen geleugnet zu werden braucht.[753]

Zu unterscheiden ist die *biologische Einrichtung* und ihre *Nutzung* – was auch immer sein mag: Die erste bleibt (*ante* und *post lapsum*) konstant und wenn man nicht annehme würde, dann drohen unabsehbare Konflikte etwa mit dem Gedanken der Wiederauferstehung des körperlichen Bestandes, also der Wiederzusammenführung der aufgelösten Körperteile unter Wahrung von Identität als materieller Kontinuität. Der Aspekt der *Nutzung* bezieht sich dabei nicht auf den Gebrauch des isolierten Augensinns, sondern wird als ein komplexes Zusammenwirken verschiedener Erkenntniskräfte begriffen. Diese *Kräfte*, die eine andere Nutzung ermöglichen, sind es, die *post lapsum* depraviert sind. Das Ergebnis ist: Die Formulierungen hinsichtlich der *reparatio*, die sich auf das Sehen beziehen, sind entweder metaphorisch oder sie besitzen einen Sinn, der nicht das Sehen mit den *körperlichen* Augen, mit den *äußeren* Sinnesorganen meint: Man *sieht* zwar bestimmte Dinge besser als zuvor, aber nicht, weil die fleischlichen Augen den Zustand *ante lapsum* angenommen haben.

Nimmt man an, Hooke sei nicht so vermessen, theologischen Wissensansprüchen widersprechen zu wollen, dann bleibt als Interpretation, dass Hookes ‚Organe' nicht in erster Linie die *Sinne* des Menschen verbessern. Vielmehr gehe es dabei – wie er sagt – um die „universal cure of the mind". Für Hooke ist es nicht der Augensinn allein, sondern das Zusammenspiel der Erkenntniskräfte, das zur *reperatio* führt:

> The only way which now remains for us to recover some degree of those former perfections, seems to be, by rectifying the operations of the *Sense*, the *Memory*, and *Reason*, since upon the evidence, the *strength*, the *integrity*, and the *right correspondence* of all these, all the light, by which our actions are to be guided, is to be renewed, and all aour command over things is to be establisht.[754]

Die künstlichen ‚Organe' *simulieren* bestenfalls etwas, das der Mensch verloren hat, aber nicht durch die Erlangung ursprünglicher ‚fleischlicher' oder biologischer Fähigkeiten. Wenn man so will kompensieren sie die Mängel als funktionale Äquivalente. Das einzige Mal, wenn ich es richtig sehe, wo Hooke über die exzeptionellen Fähigkeiten Adams spricht – die einzige handgreifliche Information hierfür liegt in *Gen* 2, 20 zu Adams Benennung der Tiere

---

[753] Das verkennt auch Simon Schaffer, Regeneration: The Body of Natural Philosophers in Restoration England. In: Christopher Lawrence und Steven Shapin (Hg.), Science Incarnate: Historical Embodiments of Natural Knowledge. Chicago/London 1998, S. 83–120, hier S. 93/94.

[754] Hooke, Micrographia, *The Preface*, unpag. (S. 1).

– ‚dann findet Hooke zu einem für ihn nicht typischen distanzierten Redegestus, der sich rhetorisch durch ein zweifaches *Who knows* ausdrückt, einmal im Blick auf Adams Fähigkeiten, zum andern im Blick auf das, was Gott alles „in those characters" verborgen halte.[755] Auch wenn die Passage eine ausfürhrlichere Erörterung verdient, genügt es hier, darauf hinzuweisen, dass Hooke dergleichen zwar nicht ausschließt, er aber zumindest ein solches Wissen nicht verfügt. Das Mikroskop mag hierzu einen Beitrag leisten, aber gerade das ist nicht die eigentliche Leistung, die es erbringt - von ihr spricht Hooke im *Preface*.

Diese *Rückkehr* aus dem *status corruptionis* in den *status integritatis* läßt sich so und angesichts eine bestimmten theologischen Rahmung *nur* als eine schrittweise Meliorisierung auffassen: Zwar erscheint retrospektiv gesehen der *status integritatis* noch immer als das Ideal, aber das, was diesen Zustand ausmacht, erkennt der Mensch des 17. Jahrhunderts erst, wenn er sich seiner eigenen, etwa durch Mikroskop und Teleskop gesteigerten *Möglichkeiten* des *Erkennens* bewußt wird. Keine hundert Jahre später ist bei den *opinion leaders* nichts mehr von der Idee der Rückkehr zu einem vergangenen Zustand geblieben. Jetzt erkennt man aufgrund des geschärften *philosophischen* Blicks, das die Jetztzeit einem Ziel zustrebt, das sich nicht mehr an ein Anfangs-Ideal binden läßt und man mithin auch nicht zwingend zur Erklärung des Entwicklungsgangs zu einer Verfallsgeschichte greifen muß.

Nun darf man sich die zeitgenössischen Auffassungen nicht als ein homogenes Ganzes vorstellen. Es so zu sehen, wie dies bei Hooke und vielen anderen geschieht, ist gebunden nicht allein an theologische, sondern an eine Vielzahl weiterer Annahmen. Und in der Tat waren nicht alle wie Hooke überzeugt.[756] Die Bedenken gegen solchen Instrumenten zur

---

755 Vgl. edb., *Obs. XXIX*, S. 153/54: „Who knows but Adam might from some such contemplation, give names to all the creatures? If at least his names had any significancy in them of the creature's nature on which he imposed it; as many (upon what grounds I know not) have suppos'd: And who knows but the creator may, in those characters, have written and engraven many of his most mysterious designs and counsels, and given man a capacity, which assisted with diligens and industry, may be able to read and understand them."

756 Zum Optimismus wie Pessimisus hinsichtlich der Möglichkeiten solcher Hilfsmittel u.a. Marjorie Nicolson, The Microscope and English Imagination. Northampton 1936, Christoph Meinel, ‚Das letzte Blatt im Buch der Natur': Die Wirklichkeit der Atome und die Autonomie der Anschauung in den Korpuskulartheorien der frühen Neuzeit. In: Studia Leibnitiana 20 (1988), S. 1–18, sowie Id., Okkulte und exakte Wissenschaften. In: August Buck (Hg.), Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance. Wiesbaden 1992, S. 159–196, S. 21–43, Catherine Wilson, Visual Surface and Visual Symbol: The Microscope and the Occult in Early Modern Science. In: Journal of the History of Ideas 49 (1988), S. 85–108, sowie Ead., The Invisible World: Early Modern Philosophy and the Invention of the Microscope. Princeton 1995, S. 215–250.

Wissenserwieterung beziehen durchweg auf epistemischen Charakter und das heißt auf ihre grundsätzliche Glaubwürdigkeit – durchaus auch parallel zu den Zweifenl der der Glaubwürdigkeit der menschlichen Sinne sowie der menschlichen Zeugnisse überhaupt. Die beiden Komponenten der allgemeinen Testimoniumslehre, also Wahrhaftigkeit und Kompetenz, [757] verschmelzen beim epistemischen Instrument zu einer einzigen, seiner Reliabilität oder Validität. Unverändert bleibt indes die Frage, weshalb man einem solchen Instrument – das zeigt beispielsweie auch bei *anatomia artificiosa et subtilis* mittels des Mikroskops[758] – ein größeres Vertrauen schenken *sollte*, als etwa dem ‚nackten Auge'.

Für George Berkeley (1685–1753) zeige der Blick durch das Mikroskop im Vergleich zum ‚nackten Auge' zwar auch ein ‚neues Objekt', das aber eher ‚the empty amusement of seeing' veranlasse.[759] Doch die Skepsis findet sich schon im17. Jahrhundert, kaum hat die Innovation erste technische Verbesserungen erfahren. Die Steigerung der Visibilität schafft zugleich den Verdacht der Iterierbarkeit und damit, dass man womöglich keine Kenntnisse über die grundlegenden, ‚letzten' Mechanismen etwa der Fortpflanzung erlangen könne.[760] Aufschlußreich ist, daß Thomas Sydenham oder John Locke weniger den Instrumenten, mehr dem Versprechen mißtrauen, auf *diesem* Wege eine wirkliche Partizipation an Gottes

---

757 Hierzu Lutz Danneberg, Kontrafaktische Imaginationen in der Hermeneutik und in der Lehre des Testimoniums. In: Id., Carlos Spoerhase und Dirk Werle (Hg.), Begriffe, Metaphern und Imaginationen in der Wissenschaftsgeschichte. Erscheint Wiesbaden 2009, sowie Id., Säkularisierung, epistemische Situation und Autorität. In: Id. et al (Hg.), Säkularisierung in den Wissenschaften der Frühen Neuzeit. Bd. 2: Zwischen christlicher Apologetik und methodologischem Atheismus. Berlin/New York 2002, S. 19-66.

758 Vgl. u.a. Bruno Zanobio, L'immagine filamnetos-reticolare nell'anatomia microscopia dall XVII al XIX secolo. In: Physis 2 (1960), S. 299–317, Id., Micrographie illusoire et théories sur la structure de la matière vivante. In: Clio medica 6 (1971), S. 25–40, Luigi Belloni, Micrografia illusoria e ‚animalcula'. In: Physis 4 (1962), S. 65–73, Savile Bradbury, The Quality of the Image Produced by the Compound Microscope: 1700–1840, sowie Gerald L'E. Turner, The Mircroscope as a Technical Frontier in Science. In: Id. et al. (Hg.), Historical Aspects of Microscopy. Cambridge 1967, S. 151–172 und S. 173–199; zur Theorie u.a. Alistair C. Crombie, The Mechanistic Hypothesis and the Scientific Study of Vision: Some Optical Ideas as a Background to the Invention of the Microscope. In: Proceedings of The Royal Microscopical Society 2 (1967), S. 1–106.

759 Neben Bruce Silver, The Conflicting Microscopic Worlds of Berkeley's *Three Dialogues*. In: Journal of the History of Ideas 37 (1976), S, 343–349, vor allem Catherine Wilson, Berkeley and the Microworld. In: Archiv für Geschichte der Philosophie 76 (1994), S. 37–64.

760 Hierzu Edward G. Ruestow, Images and Ideas: Leeuwenhoek's Perception of the Spermatozoa. In: Journal of the History of Biology 16 (1983), S. 185–224.

Wissen – „the method of the Supreme Artificier" – zu erwirken.[761] Locke restituiert die Skepsis Augustins, zwar nicht im Blick auf das Erkennen der menschlichen Seele aus der Schönheit und Harmonie des Äußeren des menschlichen Körpers, aber hinsichtlich der *invisibilia* und der *insensibilia* sowie der *subtilitas* der wahren Ursachen:

> For after all the fine discourses of the [...] changes he supposes to be the cause of this or that disorder in the body, it is certainly more subtle and fine than what our senses can take cognisance of that is the cause of the desease, and they are the invisible and insensible parts that govern preserve and disorder the oeconomie of the body [...]. Hence a fright which causes such deseases as epilepsy [...] often cures others [...] and 'tis probable in these cases 'twould puzzle the quickest sighted anatomist, assisted too by the best mircroscope, to find any sensible alteration made either in the juices or solid parts of the body. [...] Now it is certaine and beyond controversy that nature performs alle her operations on the body by parts so minute and insensible that I think noe body will ever hope or pretend, even by the assistance of glasses [...], to come to a sight of them [...] and though we cut into theses inside, we see but the outside of things and make but a ney superficies for ourselves to stare at.[762]

Generell äußert Locke seine Zweifel, inwieweit sein Erkenntnisvermögen den Menschen in die Lage versetzt, in „the internal fabric and real essences of bodies" einzudringen. Hingegen lasse es uns „plainly discover [...] the being of a God, and the knowledge of ourselves". *Natural philosophy* sei, wie Locke bündigt sagt, *not capable of being made a science*. Doch genüge das für „a full and clear discovery of our duty and great concernment, it will become us, as rational creatures, to employ those faculties we have about what they are most adapted to […]."[763] Die aktiven und passiven Kräfte der Körper und ihre Wirkungsweisen beruhten auf „a Texture and Motion of Parts, which we cannot by any means come to discover".[764]

---

761 Vgl. R. M. Yost, Locke's Rejection of Hypotheses About Sub-microscopic Events. In: Journal of the History of Ideas 12 (1951), S. 111–130, David E. Wolfe, Sydenham and Locke on the Limits of Anatomy. In: Bulletin of the History of Medicine 35 (1961), S. 193–220, John W. Yolton, The Science of Nature. In: Id. (Hg.), John Locke: Problems and Perspectives. Cambridge 1969, S. 183-193, ferner die Darlegungen auch zu Sydenham in François Duchesneau, L'empirisme de Locke. The Hague 1973, auch Andrew Cunningham, Thomas Sydenham: Epidemics, Experiment and the Good Old Cause. In: Wear et al. (Hg.), The Medical Renaissance of the Sixteenth Century. Cambridge 1985, S. 164–190; zum Hintergrund, ‚Locke the physician', Patrick Roanell, John Locke and Medicine: A New Key to Locke. Buffalo 1984, vgl. auch Lisa Downing, Are Corpuscles Unobservable in Principle for Locke? In: Journal of the History of Philosophy 30 (1992), S. 33-52, Joanthan Walmsley, Sydenham and the Development of Locke's Natural Philosophy. In: British Journal for the History of Philosophy 16 (2008), S. 65-83.

762 Locke in einem posthum abgedruckten Text zur Anatomie in Kenneth Dewhurst, Locke and Sydenham on the Teaching of Anatomy. In: Medical History 2 (1958), S. 1–12, hier S. 7/8.

763 Locke, An Essay Concerning Human Understanding [1689]. Ed. by Peter Nidditch. Oxford 1975, Bk. IV, ch. 16 (S. 667/68).

764 Ebd., ch. 3, § 16 (S. 547).

Am besten angepaßt sei unser Vermögen der Erkenntnis im Blick auf das, was uns am meisten bewege, nämlich „the condition of our eternal state".

Daraus liegt nach Locke die Folgerung nahe, daß „*morality is the proper science and businesse of mankind in general*."[765] Zwar könnten wir nur von den wenigstens Dingen behaupten, wir hätten „true knowledge", so dass wir „in the greatest part of concernments" im ‚Zwielicht der Wahrscheinlichkeit' leben müßten.[766] Doch „in the ordinary affairs of life", räumt Locke im Rahmen im Blick auf die *certitudo moralis* ein,[767] dass

> most of the the propositions we think, reason, discourse – nay, act upon, are such as we cannot have undoubted knowledge of their truth; yet some of them broder so near upon certainty, that we make no doubt at all aobout them; *but assent to them as firmly, and act, according to that assent, as resolutely as if they were infallibly demonstrated*, and that our knowledge of them were perfect and certain.[768]

In einigen Fällen sei die Wahrscheinlichkeit so klar und stark, „that assent as necessarily follows it as knowledge does demonstration".[769] Für Locke sind die Sinensorgane hinreichend „in the ordinary affairs of life" und nicht durch den *lapsus* beeinträchtigt:

> The infinite wise Contriver of us [...] hath fitted our Senses, Faculties, and Organs, in the conveniences of Life, and the Business we have to do here. We are able, by our Senses, to know and distinguish things; and to examine them in so far as to apply them to our Uses. [...]. Such a Knowledge as this [...] is suited to our present Condition [...].[770]

Locke imaginiert einen Menschen, dessen „naked Eyes" ein vielfaches an Sehschärfe hätten als jedes Mirkroskop. Dieser käme zwar „the Discovery of the Texture and Motion of the minute Parts of corporal things" näher und möglicherweise hätte er auch „*Ideas* of their Internal Constitutions", doch das hieße für ihn zugleich zu leben in „a quite different World from other People: Nothing would appear the same to him, and others: The visible Ideas of every thing would be different."[771] Locke zweifelt daran, daß ein solcher Mensch sich mit

---

765 Ebd., ch. 12, § 11 (S. 646).
766 Ebd., ch. 11, § 10 (S. 636), ch. 14, § 2 (S. 652), sowie ch. 16, § 4 (S. 659–61).
767 Den Ausdruck „moral certitude" verwendet Locke, wenn auch nicht an der zitierten Stelle, gelegentlich, so in ebd., Bk. II, ch. 28, § 20 (S. 362). Zu Lockes Auffassung von Wahrscheinlichkeit auch Luigi Cataldi Madonna, La filosofia della probabilità nel pensiero moderno. Dalla Logique di Port-Royal a Kant. Roma 1988, S. 66–82, vor allem David Owen, Loicke and Reson. Probale Reasoning and Opinion. In: The Locke Newletter 1993, S. 35-79.
768 Locke, ebd., ch. 15, § 2 (S. 655).
769 Ebd., ch. 17, § 16 (S. 685).
770 Ebd., Bk. II, ch. 23, § 12 (S. 302).
771 Ebd. (S. 303).

seinen Menschen über irgendwelche „Objects of Sight“ austauschen könnte. Diese „Microscopical Eyes“ wären nach Locke so stark auflösend, daß ein solcher Mensch nur jeweils einen winzigen Teil des vorherigen Gesichtsfeldes hinsichtlich makrophysikalischer Dinge realisiere:

> He that was shark-sighted enough to see the Configuration of the minute Particles of the Spring of a Clock, and observe upon what peculiar Structure and Impulse its elastick Motion depends, would no doubt discover something very admirable: But if Eyes so framed, could not view at once the Hand, and the Characters of the Hour-plate, and thereby at a distance see what a-Clock it was, their Owner could not be much benefited by that acuteness; which, whilst it dicovered the secret contrivance of the Parts of the Machine, mad him lose its use.[772]

Und wie sich hinzufügen läßt – so können denn auch nicht die Augen Adams eingerichtet gewesen sein, wenn er alles *sieht*.

Zum Abschluss nur zwei Momente: Die epistemischen Instrumente werden zu Vergleich herangezogen, sowohl hinsichtlich der größeren wie geringeren Leuistungsfähuigkeit anderer Erkenntnismittel. Das ‚Alphabet’ menschlichen Erkennens,[773] die *lingua philosophica*, *characteristica realis*, *scripturae rationalis* (auch *lingua characteristica* und als Disziplin *ars characteristica*) und mit dem die *ars combinatoria* neues Wissen erzeuge, erweitere nach dem Versprechen von Leibniz die Möglichkeit unseres ‚Sehens’ in größerem Maße es das Mikroskop getan habe.[774] Im 19. Jahrhundert ist dann eher das Bedauern, dass man in andere Erfahrungswissensvchaften, nicht zuletzt in der Philologie, über kein Erkenntismittel wie das Mikroskop oer das Telskop, aber auch nicht über das Experuiment verfüge.

So sieht beispielweise Boeckh einen gravierenden Unterschied gegenüber den Naturwissenschaften darin, „daß [...] dieser Theil der Erfahrungswissenschaft des mächtigen Hebels entbehrt, welchen die Naturforschung an dem Instrumentalen und dem Versuche hat, der von verständiger Absicht geleitet, bisweilen auch von Zufall begünstigt, die Natur zwingt ihr verborgenes Inneres zu zeigen. Nichts kann der geschichtlichen Forschung einen Ersatz für Teleskop und Mikroskop und dem übrigen Apparat der pyhsischen Wissenschaften ge-

---

772 Ebd.

773 Vgl. Leibniz, Ohne Überfschrift, die *Characteristica Universalis* betreffend (*GP* VII, S. 184-189. hier S. 185.)

774 Vgl. Leibniz im Brief an Oldenbourg von etwa 1687*: „Non tubi, non microscopis tantum oculis adjecere, quantum istud cogitandi instrumentum menti capacitatis dedisset.“ Oder auch Fernrohr, vgl. an Wagner GP VII, S. 517*, GP IV, S. 2091*; Preface Sc. Gen, GP VII, 157*.

ben.“[775] Dreißig Jahre später heißt es bei Wilhlem Scherer (1841-1886): „Für [das] Verständnis geistiger Erscheinungen giebt es keine exacte Methode; es gibt keine Möglichkeit unwidersprechliche Beweise zu führen; es hilft keine Statistik, es hilft keine Deduction a priori; es hilft kein Experiment. Der Philolog, hat kein Mikroskop und kein Scalpell; er kann nicht anatomisiren, er kann nur analysiren.“[776]

*
* *

Zurück zu Goethe: An anderer Stelle hält er fest: „Das Wort Augentäuschungen [...] wünschten wir ein für allemal verbannt.“ Als Bewegründung führt an: „Das Auge täuscht sich nicht; es handelt gesetzlich.“[777] Das lässt sich so deuten, dass Goethe die ‚Betrugsanfälligkeit‘ (der Sinne) in den Akt des Urteilens verlegt: „Die Sinn trügen nicht das Urteil trügt“,[778] oder: Man wird nie betrogen, man betriegt sich selber.“[779] Das ist freilich alles andere als ungewöhnlich: So ist nach Aristoteles die ‚Wahrnehmung‘ selber wahr, aber das ‚Denken‘ kann falsch sein. Quelle der Irrtümer sie die ‚Synthese‘, die aus den ‚Vorstellungen‘ Urteil und Begriff bilde.[780] Die Täuschung liegt nicht in den Dingen oder der sinnlichen Wahrnehmung,

---

775 Vgl. z.B. Boeckh, Ueber die Pflichten der Männer der Wissenschaft Festrede [1855]. In: Id., Gesammelte kleine Schriften. [...]. Bd. 2. Leipzig 1859, S. 115-130, hier S. 125.

776 Scherer, Goethe-Philologie [1877]. In: Id., Aufsätze über Goethe. Berlin 1886, S. 1-27, hier S. 4. – In der Sprachwissenschaft des 19. Jhs. sind für das vergleichende Vorgehen nicht zuletzt die Erfolge der ‚vergleichenen Anatomie’ Vorbilder, so bereits bei Friedrich Schlegel, Über die Sprache und Weisheit der Indier [1808]. In: Id., Kritische Ausgabe. Abt. I., Bd. 8. München 1975, S. 105-317, hier S. yxy*, oder Jacob Grimm (1785-1863), Deutsche Grammatik. Theil I. Göttingen 1819, S. XII.

777 Goethe, Farbenlehre. Historischer Teil, 6. Abt. ([1810], *FA* I, 23/1, S. 942)

778 Vgl. Goethe, Maximen und Reflexionen ([1829] *MA* 17, 1193, S. 917, sowie ([1829], ebd., 1194, S. 918), ferner Id., Der Versuch als Vermittler ([1792] *HA* 13, S. 14f.).

779 Goethe, Aus Makariens Archiv (*HA* 8, S. 470).

780 Vgl. Aristoteles, *De anima*, III, 6 $430^{a}27$-$430^{b}1$. Das Einfache ist primär; das Seinende als Gegenstand des Denkens, das dem Urteil vorausgeht, ist Gegenstand der *simplex apprehensio*. Der Irrtum erscheint als unmöglich, wo es sich um die Erkenntnis des Seienden gemäß seiner Washeit handelt: An diese Washeit ‚rührt‘ man oder rüht man nicht, vgl. zu dieser Deutung L. M. de Rijk, The Place of Categories of Being in Aristotle’s Philosophy. Assen 1952, S. 8-30. Zur Auffassung in der Antike auch C. C. W. Taylor, ‚Alle Perceptions are True‘. In: Malcolm Schofield et al. (Hg.), Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology. Oxford 1980, S. 105-124, zur Problemstellung, in der Aristoteles solche Fragen erörtert, neben H. Krips, Aristotels on the Infallibility of Normal Observation. In: Stdies in History and Philosiophy of Science 11 (1980), S. 79-

sondern in der Zustimmung der Vernunft zu einem falschen Urteil.[781] Das ist, wenn auch mit unterschiedlicher Betonung und Begründung über das gesamte Mittelalter verbreitet. So unterscheidet Thomas von Aquin beim *sensus* eine doppelte Stellung: zum einen im Blick auf die *res*, zum andern im Blick auf den *intellectus*. Im Blick auf den *intellectus* unterscheidet er wiederum einen doppelte Stellung des *sensus*: Zum einen ist er eine *res quaedam in se*, zum anderen *indicativus alterius rei*. Für die von ihm gezogene Schlussfolgerung „ergo in sensibus non est falsitas" beruft sich Thomas auf Augustin.[782] So ließ sich dann die nicht irrende Sinnenerfahrung gegen das irrtumsanfällige Urteil stellen - in den Worten Lonardos: „[...] denn das Auge täuscht sich weniger (als der Verstand)."[783] Das muss an dieser Stelle nicht weiter verfogt werden. Auch nicht, dass Goethe unterschehdiet zwischen zwei epistemischen Funktionen: die des ‚Richters' und die des ‚Zeugen': „Die Sinne sind keineswegs Richter, aber vortreffliche Zeugen, [...]."[784] Die Richtermetaphorik ist bekannt – Kant liebte sie und für die Protestanten ist die Heilige Schrift die Richterin in Glaubensfragen (*judex*

86, sowie vor allem Stephen Gaukroger, Aristotle on the Functions of Sense Perception. In: ebd. 12 (1981), S. 75-89.

781 Vgl. Augustinus, *Soliloquien*, III, 3, 3: „Non igitur est in rebus falsitas sed in sensu; non autem fallitur, qui falsis non assentitur."

782 Vgl. Thomas, De veritate [1256-59], q. I, a. 11, resp. 21 (Opera omnia, ed Parmae, IX, S. 21) - Thomas beruft sich auf (*De vera religione*, 33, 62, sowie 36, 67) -: „Si ergo loquamur de sensu secundum primum modum; sic in sensu quodammodo est falsitas, et quodammodo non est falsitas: sensus enim et est res quaedam in se, et est indicativus alterius rei. Si ergo comparetur ad intellectum prout est res quaedam, sic nullo modo est falsitas in sensu intellectui comparato: quia secundum quod sensus disponitur, secundum hoc dispositionem suam intellectui demonstrat; unde Augustinus dicit in auctoritate inducta [...], quod non possunt omnino enuntiare nsisi affectionum suam. [...] Sic ergo sensus intellectui comparatus semper facit veram existimationem in intellectu de dispositione propria, sed non de dispositione rerum." Also: Wenn der *sensus* über sich selbst den *intellectus* über seinen Zustand (und nicht über die Dinge außer seiner) informiert, dann kann es keine Falschehit geben. Falscheit kann es geben, insofern er über die Dinge *urteilt*: „In sensu proprie veritas et falsitas secundum hoc quod iudicat de sensibilibus". Die Betonung liegt auf das Judizieren: „Sensus iudicium de sensibilibus propriis semper est verum, nisi sit impedimentum in organo vel in medio; sed in sensibilibus communibus et per accidens interdum iudicium sensus fallitur." Nach Augustinus verhalten sich die Sinne indifferent gegenüber der Unterscheidung von *veritas* und *falsitas*; denn in ihnen gebe es kein *iudicium*; sie vermiteln nur ihren Zustand; erst dann, wenn die von den Sinnen gemeldeten Affektionen als Zustand der Dinge angesehen werden, dann kann Falscheit oder Wahrheit entstehen. Dass sich Thomas auf an dieser Stelle auf Augustinus stützt - und nicht auf Aristoteles - hat vermutlich etwas mit seiner Präferenz von Autoritäten zu tun.

783 Vgl. Leonardo da Vinci, Das Buch der Malerei, neben zahlreichen anderen Stellen § 10 (S. 17): Vgl auch James S. Ackerman, Leonardo's Eye. In: Journal of the Warburg and Courtauld Institues 41 (1978), S. 108-146.

784 Goethe, Zur Farbenlehre. Polemischer Teil, § 442 ([1810], *FA* I, 23/1, S. 441)

controversiarum theologicarum)[785] und nicht Zeuge. In den Sinne Zeugen zu sehen ist ebenfalls alles andere als ungewöhnlich - es findet sich beispielsweisse bei Luther ebenso wie bei Descartes oder Liebniz[786] und Beispiel sind wesentlich älter,[787] obwohl die Sinne eher als Boten angsprochen oder als Wächter oder mit dem Fenster verglichen werden.[788] So konnte man am Beginn 17. Jahrhundert konnte man vom Testimonium der Sinne sprechen, und in Vicos Vorrede zu *De universi juris uno principio et fine uno liber unus* von 1720 wird der Begriff der Autorität ausgeweitet und umschließt den der Autopsie, wohingegen der überlieferte Autoritätsbegriff zum speziellen Fall wird: „Ebenso aber, wie die Wahrheit auf der Vernunft, beruht die Gewißheit auf der Autorität, sei es auf der sogenannten Autopsie unserer Sinne, sei es auf Aussagen eines anderen, was man speziell als Autorität bezeichnet.“[789] Vermutlich richtet sich Goethe dabei gegen Newtons Verwendung von Formulierungen wie „in Experiment, Sense is Judge“[790]

Goethe scheint auf das alte Prinzip *simile simili cognosci* sowie *causatum causae simile* letztlich dabei zurückzugreifen.[791] Die komplexe Transferrelation scheint zu bestehen aus: erstens, aus der Annahme, „unser Auge“ sei „mit den sichtbaren Gegenstanden [...] völlig harmonisch gebaut“, so dass „unser Geist mit den tiefer liegenden einfachern Kräftend er Natur in Harmonie steht und sich solche ebenso rein vorstellen kann, asl in eienm klaren

---

785 Alternative Ausdrücke sind: die Heilige Schrift als „der einig Richter, Regel und Richtschnur, nach welcher als dem einigen Porbierstein soleln und müssen alle Lehren erkannt und geurteil werden, ob sie gut oder bös, recht oder unrecht sein“, so heißt es in der *Konkordienformel* von 1577, vgl.: Die Bekenntnisschriften der evaneglisch-lutherischen Kirche. Göttingen 1976, S. 69

786 Vgl. z.B. Leibniz, Meditationes de cognitione veritate et ideis, I, 34* (ed. Holz): „[...] simplici sensum testimonio [...].“

787 Vgl. Heraklit, fr. 107: Schlechte Zeugen seinen Augen und Ohren für Menschen mit ‚kauderwelchen’ Seelen: *kakoˆ mεrturej ¢nϑρèpoisin Ñfϑαλμοˆ kaˆ ïta barbεrouj yuc¦j ™cÒntwn.*

788 Vgl. z.B. Cicero, De Nat Deo, I, 70: omnes sensus veri nuntios dicit esse, oder *Tusc Dis*p, I, 46: quae numquam quinque nuntiis animus cognosceret, nisi ad eum omnia referrentur et is omnium judex solus esset; häufiger das Bild der Sinne als Wächter oder Fenster, oder *Tusc Disp*. I, 46: *quae quasi fenestrae sint animi*.

789 Vico, Von dem einen Ursprung und Ziel allen Rechts [De universi juris uno principio et fine uno liber unus, 1720]. Wien 1950, S. 15.

790 Newton, Opticks [1706, 1717/18, 1730], bk I, part II, prop. II, theor. II , exper. 5 (S. 123).

791 Vgl. auch Goethe in einer Äußerung zu Eckermann am 26. Februar 1824 (*MA* 19, S. 89): „[...] hätte ich nicht die Welt durch Antizipation bereits in mir getragen, ich wäre mit sehenden Augen blind geblieben [...]. Das Licht ist da und die Farben umgeben uns; allein trügen wir kein Licht und keine Farben im eigenen Auge, so würden wir auch außer uns dergleichen nicht wahnehmen.“

Auge sich die Gegenstände der sichtbaren Welt abbilden.[792] Ausgedrückt in in dem immer wieder zitierten Sinnspruch (vom 1. September 1805): „Wär' nicht das Auge sonnenhaft, / Wie könnten wir das Licht erblicken?"[793] Das ist offenbar die Formulierung einer notwendigen Bedingung. Der Sinnspruch geht aber noch weiter: „Wär nicht in uns des Gottes eigne Kraft/ Wie könnt uns göttliches entzücken?" Der Viezeiler macht vielleicht den Eindruck, zwischene in bedien Fällen formulierten notwendigen Bedingungen bestehe ein Begründungszusammenhang. Aaber das muss nich der Fall sein; es kann sich auch nur zwei Illustration einunddesselben Prinzips handelt. Die Passage Plotins,[794] welche die Vorlage bildet, ist denn auch im Unterschiede dazu dreigliedrig.[795] Aus der Transferrelation scheint Goethe zweitens zu folgern: „Das Auge als ein Geschöpf des Lichtes leistet alles, was das Licht selbst leisten kann. Das Licht überliefert das Sichtbare dem Auge; das Auge überliefert's dann dem ganzen Menschen."[796] Es handelt sich dabei um die Annahme eines zweifachen *ordo transiendi*: „Das Schaffenden teilt dem Geschaffenen etwas mit, das freilich nicht eminenter als das Schaffende sein kann, aber auch nicht weniger ist. Das legt die Vermutung nahe, epistemische Instrumente wie Mikroskop oder Teleskop rechnet Goethe dem *Urteilen* zu; dieses sind ‚künstlich', da sie den *ordo naturalis* des *ordo cognoscendi* in einen *ordo artficialis* verwandeln.

Es erklärt aber nicht, dass sich wider Erwarten bei Goethe der Hinweis zum Vergleich auf die kopernikanische Theorie nicht selten findet.[797] Wenn der alte Goethe sich an den jungen

---

792 Goethe, Reine Begriffe ([1792], *FA* I, 23/2, S. 69-70, hier S. 69).

793 Goethe, Farbenlehre, Didaktischer Teil, Einleitung ([1810, *FA* I, 23/1, S. 24).

794 Vgl. Plotin, *Enneade*, I, 6, 9, 43.

795 Zur Plotin-Rezeption bei Goethe u.a. Max Wundt, Plotin und die Romantik. In: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur 35 (1915), S. 649-672, Id., Noch einmal Goethe und Plotin. In: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur 41 (1918), S. 140-141; Müller 1915/1919: H.F. Müller, Gothe und Plotin. In: Germanisch-romanische Monatsschrift 7 (1915/1919) , S. 45-60, Franz Koch, Goethe und Plotin. Leipzig 1025, sowie Id., Plotins Schönheitsbegriff und Goethes Kunstschaffen, In: Euphorion 26 (1925), S. 50-74, Bernhard Buschendorf, Goethes mythische Denkform. Zur Ikonographie der ‚Wahlverwandtschaften'. Frankfurt/M. 1986, Werner Keller: Variationen zum Thema: „Wär' nicht das Auge ... sonnenhaft". In: Peter-André Alt et al. (Hg.), Prägnanter Moment: Studien zur deutschen Literatur der Aufklärung und Klassik. Würzburg 2002, S. 439-457, Werner Beierwaltes, Platonismus und Idealismus. 2. durchgesehen und erweiterte Auflage. Frankfurt/M. (1972) 2004, insb. S. 93-100.

796 Goethe, Das Auge ([zw. 1804-1807], *FA* I, 23/2, S. 268-269, hier S. 269).

797 Aus der Fülle der Forschungsliteratur zu ‚Goethe und die Astronomie', bei der allerdings die angesprochenen Aspekte, kaum eigen Rolle sppiel, u.a. Aeka Ishihara, Makarie und das Weltall.

erinnert, dass dieser Anstoß genommen habe an der Bibelstelle *Jos* 10, 12f., wo Gott Josuas Wunsch nach dem Stillstand der Sonne erfüllt,[798] so dürfte das weniger ein Indiz für seine frühe Präferenz eines Kopernikanismus sein, als vielmehr für das Misstrauen ‚Wunder' gegenüber – gleichgültig, ob ptolemäische oder der kopernikanische Theorie: der Sonnenstillstand bleibt ein ‚Wunder'.[799] Freilich finden sich bei ihm die zeitgenössischen Stereotype bei der Einschätzung der spezifischen kulturellen Signifikanz dieser Theorie, die sich allerdings lange hartnäckig gehalten haben und nicht selten noch immer anzutreffen sind: „Doch unter allen Entdeckungen und Überzeugungen möchte nichts eine größere Wirkung auf den menschlichen Geist hervorgebracht haben, als die Lehre des Kopernikus. Kaum war die Welt als rund anerkannt und in sich selbst abgeschlossen".

Hier suggeriert Goethe, dass im Mittelalter Zweifel bestanden an der sphärischen Gestalt der Erde und das ist falsch, ein sich im Zuge der anhaltenden Überlegenheitsgesten dem Mittelalter (das ‚dunkle' Mittelalter) gegenüber sich ausbildendes Urteil: Nur in ganz wenigen Ausnahmen ist der *nicht*sphärische Charakter in der Antike, bei den Kirchenvätern und im Mittelalter vertreten worden[800] - die Vorstellung eiens unendlichen Weltraums sowie die

---

Astronomie in Goethes ‚Wanderjahren'. Köln/Weimar/Wien 1998, Ead., Goethe und die Astronomie seiner Zeit. Eine astronomische Landschaft um Goethe In: Goethe-Jahrbuch 117 (2000), S. 103-117, sowie Diedrich Wattenberg: Goethe und die Sternenwelt. In: Goethe. N.F. des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft 31 (1969), S. 66-111, Hans Dietrich Irmscher, Willhelm Meister auf der Sternwarte. In: Goethe-Jahrbuch 110 (1993), S. 275-296, Volkmar Hansen, Was Sternwarten sehen können: kosmologische Anschauung bei Lichtenberg und Goethe. In: Gudrun Schury et al. (Hg.), Buchpersonen, Büchermenschen: Heinz Gockel zum Sechzigsten. Würzburg 2001, S. 61-71.

798 Vgl. Goethe, Dichtung und Wahrheit (*HA* 9, S. 127).

799 Zu dieser Stelle und ihrere Bedeutung Lutz Danneberg, Von der Heiligen Schrift als Quelle des Wissens zur Ästhetik der Literatur (*Jes* 6, 3 und *Jos* 10, 12/13). In: Steffen Martus und Andrea Polaschegg (Hg.), Lesarten der Bibel in den Wissenschaften und Künsten. Frankfurt/M. 2006, S. 219-262.

800 Hierzu u.a. Jeffrey Burton Russell, Inventing the Flat Earth: Columbus and Modern Historians. New York 1991, Rudolf Simek, Erde und Kosmos im Mittelalter: Das Weltbild des Kolumbus. München 1992, insb. S. 37-73, zum Thema der überwiegenden Vorstellung der Kugelgestalt neben Anna-Dorothee von den Brincken, Die Kugelgestalt der Erde in der Kartographie des Mittelalters. In: Archiv für Kulturgeschichte 58 (1976), S. 77-95, Uta Lindgren, Die Tradierung der Lehre von der Kugelgestalt der Erde von der Antike zur frühen Neuzeit. In: Focus Behaim-Globus. Hg. vom Germanischen Nationalmuseum. Nürnberg 1992, Bd. 1, S. 127-130, William D. McCready, Isidore, the Antipodes, and the Shape of the Earth. In: Isis 87 (1996), S. 108-127, Jürgen Hamel, Die Kugelgestalt der Erde. Vorstellungen im europäischen Mittelalter bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts. In: Friederikem Boockmann et al. (Hg.), Miscellanea Kepleriana. Augsburg 2005, S. 7-26, umfassend Reinhard Krüger, Eine Welt ohne Amerika. Bd. 2: Das Überleben des Erdkugelmodells in der Spätantike (ca. 60 v.u.Z - ca. 550). Berlin 2001, Id., Eine Welt ohne

mehrere ‚Welten' ist nicht kopernikanisch.[801] Er fährt fort: „sollte sie nun auf das ungeheure Vorrecht Verzicht tun, der Mittelpunkt des Weltalls zu sein." Hier wird eine der ‚Demütigungen' des Menschen angesprochen, deren er später dann nicht wenige aufgrund bestimmter Wissensansprüche erfahren habe. Es ist freilich nicht so, dass die Sonne nicht bereits im Mittelalter in der Theologie keine zentrale Stellung zuerkannt worden wäre, sondern zumindest symbolisch geschah das.[802] – und auch das ist nicht richtig, [803] zumindest ist es viel zu vage: Allein schon die Vagheit der Vorstellung der *Mitte* oder die der *Zentralität* oder dergleichen hätte vorsichtiger machen müssen, aber scheinbar gehören geistreich und vage bekanntlich oftmals zusammen. So konnte die Erde auch im Rahmen kopernikanischer Vorstellungen in unterschiedlicher Weise eine Sonderstellung erlangen und ausgezeichnet sein - und Goethe hätte das Wissen können,[804] so er seinen Kepler studiert hat und das hat er offenbar.[805]

Amerika. Bd. 3. Das lateinische Mittelalter und die Tradition des antiken Erdkugelmodells (ca. 550 - ca. 1080). Berlin 2004, auch Klaus Anselm Vogel, *Sphaera terrae* - das mittelalterliche Bild der Erde und die kosmographische Revolution. Phil. Diss. Göttingen 1995 (Internetpublikation: http://webdoc.gwdg.de/diss/2000/vogel/); zur Auffassung in der Antike die luzide Darstellung bei Detlev Fehling. Das Problem der Geschichte des griechischen Weltmodells vor Aristoteles. In: Rheinisches Museum für Philologie 128 (1985), S. 195-231; die immer wieder als Beleg für die Ansicht der Scheibengestalt der Erde angeführten Stellen lassen sich mit Peter Steinmetz, Tacitus und die Kugelgestalt der Erde. In: Philologus 111 (1967), S. 233-241, in der Weise deuten, dass sie mit der Annahme der Kugelgestalt harmonieren.

801 Hierzu neben Alexandre Koyré, Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum [From the Closed Worldto the Infinuitev Universe, 1957]. Frankfurt 1969, und dazu, dass gleich zu Beginn sehr unterschiedliche Vorstellungn über die Strukturiertheit des ‚unendlichen' Universums bestanden habe, vgl. Miguel A. Granada, Bruno, Digges, Palingenio: Omogenità ed eterogentità nella concezione dell'universo infinito. In: Rivista di storia della filosopfia 1992, S. 47-73.

802 Vgl. Keith Hutchison, An Angel's View of Heaven: The Mystical Heliocentricity of Medieval Geocentric Cosmology. In: History of Science 50 (2012), S. 33-74.

803 Die dramatisierenden Erklärungsversuche, die Nicht-Akzeptanz der kopernikanischen Theorie hätte damit zu tun, dass sie dem Menschen seine privilegierte Stellung rauben, seine narzißtischen Illusionen nehmen würde, ist in das Reich der nicht sterbender Legenden zu verweisen. Klar bereits ausgesprochen von Herbert Dingle, Astronomy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. In: E. Ashworth Underwood (Hg.), Science, Medicine and History. London 1953, Vol. I, S. 455-468; jetzt vor allem Rémi Brague, Geozentrismus als Demütigung des Menschen. In: Internationale Zeitschrift für Philosophie 1994, S. 2-24, der ausführlich belegt, dass in der „vorkopernikanischen Weltanschauung [...] die zentrale Stelle der Erde das genau Gegenteil eines Ehrenplatzes" war (S. 6), auch Id., Geocentrism as a Humilation for Man. In: Medieval Encounter 3 (1997), S. 187-210, ferner Dennis R. Danielson, The Great Copernican Cliché. In: American Jorunal of Physics 69 (2001), S. 1029-1035.

804 Ein Beispiel bietet Keplers *Mysterium cosmographicum*. Er hat das in der zweiten, kommentierten Auflage dieses Werkes, die 1621 erscheint, nicht revoziert. Die *Sondersetellung* der Erde („Tellus nostra, totius mundi summa et compendium", Id., Mysterium cosmographicum [1596, 1621] (*Ge-*

Unmittelbare daran schließt Goethe eine Besichtigung der vermeintlichen Folgen, die zugleich als seine ‚Erklärung' für die nur zögerliche Anerkennung der kopernikanischen Theorie erscheint, die dabei sicherlich zu kurz greift, die aber in Goethes Einschätzung eine Ambivalenz von ‚Verlust' und ‚Zugewinn' andeutet:

> Vielleicht ist noch nie eine größere Forderung an die Menschheit geschehen: denn was ging nicht alles durch dieses Anerkennung in Dunst und Rauch auf: ein zweites Paradies, eine Welt der Unschuld, Dichtkunst und Frömmigkeit, das Zeugnis der Sinne, die Überzeugung eines poetisch-religiösen Glaubens; kein Wunder, daß man dies alles nicht fahren lassen, daß man sich auf alle Wiese einer solchen Lehre entgegensetzte, die denjenigen, der sie annahm, zu einer unbekannten, ja ungeahnten Denkfreiheit und Großheit der Gesinnungen berechtigte und aufforderte.[806]

Vielleicht noch wichtiger als das, was hier als ‚Verluste' einschließlich des ‚Zeugnisses der Sinne' angeführt wird,[807] ist, dass der Hinweis auf den ‚Kopernikanismus' in der Zeit zur Metapher wird, die den Anspruch und die *Ankündigung* einer ‚neuen' Philosophie flankiert und relational ins Licht zu setzen versucht[808] – so beispielsweise auch bei Herder: „Alle Phi-

---

sammelte Werke VIII, S. 52) gewinnt Kepler die Vorstellung, dass drei Planeten sich innerhalb und drei außerhalb der Erdbahn bewegen müssen. Aber mehr noch: Da das Umschließende gegenüber dem Umschlossenen nach alter Ansicht vollkommener ist, wählt Kepler zur Wiedergabe der Bahnen reguläre Körper erster Klasse (also Würfel, Pyramide und Dodekaeder). In seiner *Epitome Astronomiae Copernicanae* von 1618 sieht Kepler in der Erde denjenigen Wohnort, von dem man das ganze All betrachten können (vgl. Id., Epitome Astronomiae [1618] (*Gesammelte Werke*, VII, S. 277) und das dann auch die Betrachtung desjenige ist, dem zuliebe die ganze Welt geschaffen sei, denn Ziel der Welt und aller Schöpfung sei der Mensch - wie kaum jemand in der ersten Hälfte des 17. Jhs. bezweifelte (vgl. Id., Mysterium cosmographicum [1596, 1621], S. 52: „Finis enim et mundi et omnis creationis homo est.“),

805 In Goethe, Farbenlehre, Historischer Teil, 5. Abt. ([1810], *FA* 23, 1, S. 690-693) finden sich überaus anerkennende Worte und so verübelt er auch nicht (S. 692), *dass e*r ei „Frabe“ nur „im Vorbeigehen behandelt, weil sie ihm, dem alles Maß und Zahl ist, von keiner Bedeutung sein kann.“ Vgl. auch die Bemerkung in Id., Maximen und Reflexionen, Nr. 540 (*HA* 12, S. 365).

806 Goethe, Farbenlehre. Historischer Teil, 4. Abt., Zwischenbetrachtung ([1810] *FA* II, 23/1, S. 666/67).

807 Die überaus rätselhafte Figur der *Makarie* in den *Wanderjahren*, III, 15 ([1821], *MA* XVII, S. 358), stattet Goethe mit den Fähigkeiten aus, die Stellung der Planeten wie den Lauf der Gestirne sinnlich unmittelbar zu erfassen: Makarie sind die „Verhältnisse“ des „Sonnensystems [...] eingeboren“, in der Weise, dass ihr „nichts in der Welt zum Anschauen kommt[t], was [...] nicht vorher in der Ahnung gelebt“, freilich heißt es auch distanzierend (III, 15, S. 676): „Makarie befindet sich zu unserem Sonnesystem in einem Verhältnis, welches man auszusprechen kaum wagen dar. Im Geiste, der Seele, der Einbildungskraft hegt sie es nicht nur, sondern sie macht gleichsam einen Teil desselben; sie sieht sich in jedem himmlischen Kreis mit fortgezogen, aber auf eine ganz eigene Art; sie wandelt seit ihrer Kindheit um die Sonne, und zwar, wie nun entdeckt ist, in eine Spirale, sich mehr vom Mittelpunkt entfernend und nach den äußeren Regionen hinkreisend.“

808 Nur hinweisen will ich auf Goethes Gedicht *Der neue Copernicus* (WA 3, S. 55); gemeint sein dürfte dabei Kant; doch gibt das Gedichte das eigen oder andere Deutungsproblem auf.

losophie, die des Volks sein soll, muss das Volk zu seinem Mittelpunkt machen, und wenn man den Gesichtspunkt der Weltweisheit in der Art ändert, wie aus dem Ptolemäischen, das Kopernikanische System ward, welche neue fruchtbare Entwicklungen müssen [sich?] hier nicht zeigen, wenn unsre ganze Philosophie Anthropologie wird.“[809] Diese Passage lässt sich – im übrigen ebenso wie die spätere, scheinbar ähnliche Kants zur Ankündigung einer ‚kopernikanischen Wende‘[810] – zwar nicht in ihrer ganzen Fülle und Bzeihunegn hier auseinandersetzen, doch genügt das allgemeine Szenario.

Zum einen **(*A*)** steht der mit den beiden Eigennamen bezeichnete Übergang für die ‚relative‘ Zurücksetzung der *cognitio historia* (*communis*, *sensitiva*) angesichts der einhergehenden Aufwertung der *cognitio philosophica*. Es ist just Angesichts des kopernikanischen Wissensanspruchs, die beispielsweise Christian Wolff seinen Philosophiebegriff formulieren lässt, und in seinem *Discursus praeliminaris de Philosophia in genere* findet sich bei nicht

---

809 Herder, Wie die Philosophie zum besten des Volks allgemeiner und nützlicher werden kann [1765?]. In: Id. Werke I: Frühe Schriften 1764-1772. Frankfurt a.M. 1985, S. 101-134, hier S. 134. In Id., Die Vorrede der ‚Metakritik zur Kritik der Urtheilskraft [1799] (*Sämmtliche Werke* 22, ed. Suphan, S. 333-341, hier S. 339), wendet sich Herder polemisch gegen Kants Kopernikus-Vergleich.

810 Hierzu sind die Unetrsuchungen ungleich zahlreicher, allerdings ohne ein einhetliches Bild zu geben, vgl. u.a. vgl. S. Morris Engel, Kant’s Copernican Analogy: A Re-Examination. In: Kant-Studien 54 (1963), S. 243-251, James Willard Olivier, Kant’s Copernican Analogy: An Examination of a Re-Examination. In: Kant-Studien 55 (1964), S. 505-511Nicholas Capaldi, The Copernican Revolution in Hume and Kant. In: Lewis White Beck (Hg.), Proceedings of the Third International Kant Congress. Dordrecht 1970, S. 234-240, Friedrich Kaulbach, Die Copernikanische Denkfigur bei Kant. In: ebd. 64 (1973), S. 30-48, sowie die Aufnahme bei Volker Gerhardt, Kants kopernikanische Wende. In: ebd. 78 (1987), S. 133-152, ferner Maria Laserna, Kantian Epistemology: A Copernican or a Thalesian Revolution? In: Philosophia Naturalis 24 (1987), S. 157-184, dagegen vor allem Norwood Russell Hanson, Copernicus’ Rôle in Kant’s Revolution. In: Journal of the History of Ideas 20 (1959), S. 274-281; bei Blumenberg, Die Genesis der kopernikanischen Welt. Frankfurt/M. (1975, 1981) 1996 (2. Aufl.), S. 691-713, heißt es wohl nicht zu unrecht (S. 706): „Gerade weil Kant sich in dem, was zur Formel von seiner ‚kopernikanischen Wenung’ geführt hat, nicht in seinem Selbstbewußtsein darstellt, ist es notwendig, diesen wirkungsträchtigen Text als rhetorisches Mittel, als Metapher zu betrachten.“ Keinen Forschungsbeitrag zum Thema liefert, sondern allein den eingemeindenden Versuch, Kant als vorzeitigen Dekonstruktivisten erscheinen zu lassen ‚beitet Ermanno Bencivenga, Kant’s Copernican Revolution. New York/Oxford 1987, Robert Hahn, Kant’s Newtonian Revolution in Philosophy. Carbondale 1988, Hans Seigfried, Dewey’s Critique of Kant’s Copernican Revolution Revisited. In: Kant-Studien 83 (1993), S. 356-368, Stephen Palmquist, Kant’s System of Perspectives. Lanham 1993, Part I, III. *The Architectonic Form of Kant’s Copernican System*, Claudia Bickmann, Auf dem Wege zu einer Metaphysik der Freiheit: Kants Idee der Vollendung der kopernikanischen Wende im Experiment der Vernunft mit sich selbst. In: Kant-Studien 86 (1995), S. 321-330,

wenigen Beispielen direkte oder indirekte Anspielungen auf die Kopernikanische Theorie – ohne dass er wagt, für sie in *dieser* Schrift explizit einzutreten Wenn man allerdings auf die Überlegungen blickt, die Wolff zu Auszeichnung der kopernikanischen Theorie vornimmt, dann wird deutlich, dass er sie präferiert, wobei er wolh die Kenntnisse über den Bau dieser Theorie aus zweiter Hand geschöpft haben und sicherlich nicht aus *De revolutionibus* selbst.[811] Für Wolff, der 1706 eine Professur für Mathematik in Halle annimmt, bildet – nach eigenem Bekunden[812] – der Streit um die kopernikanische Theorie und die Frage der Entscheidung philosophischer, insbesondere physikalischer Fragen durch die Heilige Schrift, die Grundlage, respektive das Motiv für seine Definition der Philosophie als *scientia possibilium quatenus esse possunt*: Sie beschäftigt sich also mit den möglichen Dingen als solche, kennt keine Grenzen,[813] Die Philosophie ziele nicht auf das, was nach der Offenbarung wirklich ist,

---

811 Vgl. Wolff, Kurtzer Unterricht von den Vornehmsten mathematischen Schriften [...1710]. Neu, verbesserte und vermehrte Auflage. Franckfurt und Leipzig 1750 (Gesammelte Werke, XI. Abt. 15,2. Hildesheim/New York 1973), cap. IX, § 215, S. 132, wo es heißt, dass Kopernikus „zu einer wahren Astronomie den Grund gelegt“ habe, indem er die „Lehre von der Bewegung der Erde um ihre Axe und um die Sonne eingeführt, und dadurch die verwirreten *Epicyclos* und *Epicycepicyclos* auf einmal verbannet.“ Auch Id., Anfangs-Gruende aller mathematischen Wissenschaften [...1710]. Bd. 3. Halle 1750 (Gesammelte Werke, I. Abt., 14. Hildesheim/New York 1973), *Anfangs=Gründe der Astronomie*, § 366, S. 1291/92, wo es angescihts der ptolemäische Theorie heißt: „so haben sie an die großen Circul kleine Circul gesetzet, welche sie Epicyclos genennet haben, und sich eingebildet, als wenn der Planet in der Peripherie des kleinen Circuls umliefe, dessen Mittelpunct in dem großen sich verrückte. Ja, wenn sie mit den Epicyclis nicht auskommen konten, so setzen sie den Mittelpunct eines dritten Circuls in die Peripherie des andern und nennten ihn Epicycepicyclum. Und doch bey allen diesen erdichteten Dingen, von welchen sie versichert waren, daß sie in dem Himmel nicht anzutreffen wären, konnten sie doch nicht auskommen.“ Zum Einfachheitsbegriff heißt es dann (§ 367, S. 1292): „Denn ihr werdet begreifen, daß der Welt-Bau, welchen ich beschreiben werde, durch kurtze Wege das leiste, was durch Umwege geschähe, wenn die Erde sich nicht bewegen solte. Nun müsset ihr gestehen, daß es eine grössere Weisheit ist, eine Maschine zu ersinnen, welche durch einen kutzen Weg etwas ausrichtet. Derowegen würde folgen, daß der menschliche Verstand weiser wäre, als Gottes welcher böse Gedancke keinen Menschen jemals in den Sinn kommen solle.“ - Wenig ergiebig für diese Fragen ist Ernst Kohlmeyer, Kosmos und Kosmogonie bei Christian Wolff. Ein Beitrag zur Geschichte und der Philosophie und Theologie des Aufklärungszeitalters. In: Abhandlungen der Fries’schen Schule NF. III/4 (1911), S. 670-842.

812 Vgl. Wolff, Ratio praelectionum Wolfianarum in Mathesin et Philosophiam universam [...]. Halae 1718, sectio II, § 2, S. 107.

813 Vgl. Wolff, Philosophia rationalis Sive Logica [...1728]. Editio Tertia emendatior [...]. Francofurti & Lipsiae 1740 (Gesammelte Werke, II. Abt,. 1-3. Hildesheim/Zürich/New York 1983), cap. I, § 5: „Nullos cognitionis rationum decernimus limites.“

sondern auf das Mögliche, also etwa die Antworten auf die Frage nach der Erdbewegung gegeneinander abzuwägen.[814]

Zum anderen **(*B*)** nobiliert der Vergleich mit dieser Konstellation (mittlerweile) den Wechsel (irgend-)einer Perspektive. Angenommen, Herder meint bei **(*B*)** so etwas wie die Herausstellung von Sinnlichkeit (eine „menschliche Philosophie"), so resultiert daraus in gewisser Hinsicht ein Kuriosum: Denn sein unter Rückgriff auf **(*A*)** angekündigter Perspektivwechsel **(*B*)** stellt in gewisser Hinsicht zugleich eine Zurücknahme von **(*A*)** hinsichtlich der Herausstellung oder des besonderen Rangs der nichtsinnlichen *cognitio philosophica* dar. Daraus ließe sich schließen, dass es sich bei Herder um ein metaphorisches *argumentum ab auctoritate* handelt. Wenn allerdings Herder Kopernikus und die Theorie als solcher würdigt, dann sprich er als denjenigen an, der „einer alten abgestorbenen Meinung" wieder zu Ansehen verholfen habe („schon die *Ägypter* waren darauf gekommen").[815] Er spricht über den Einfluss, den Symmetrievorstellungen für die Wahl der Theorie gespielt haben, was er auf Kopernikus „Zeichnungsgefühl" („[z]u den größten Entdeckungen also [...] winkte Einbildung, Malerei, Poesie herauf und hielt die Leiter"[816]) und den „Finger Gottes" zurückführt.[817] Herder, der nicht selten wohlwollend die Arbeit der Astronomen kommentiert, spricht hier mit keinem Wort den Widerstreit mit den Wahrnehmungen der Sinne an.

Entscheidend sind die Hinsichten des Vergleichs und das gilt auch für Goethe: „Die größten Wahrheiten widersprechen oft geradezu den Sinnen, ja fast immer. Die Bewegung der Erde um die Sonne – was kann dem Augenschein nach absurder sein? Und doch ist es die größte, erhabenste, folgenreichste Entdeckung, die je der Mensch gemacht hat, in meinen Augen wichtiger als die ganze Bibel."[818] Dieser Vergleich erstaunt nur dann, wenn man nicht den Vergleichspunkt Goethes sieht, der in der eigenen Erkenntnisleistung liegt: „Was uns so sehr irremacht wenn wir die Idee in der Erscheinung anerkennen sollen ist daß sie oft und

---

814 Den drohende Konflikt mit anderen Diszplinen, insb. mit der Theologie, wird durch die Unterscheidung von zwei Philosophiebegriffen zu vemeiden versucht; der weite Begriff beziehe sich danach nur auf eine „Fertigkeit", vgl. auch Johann Friedrich Stiebritz: Erläuterung Der Vernünftigen Gedancken Von den Kräfften Des Menschlichen Verstandes [...]. Halle im Magdeburgischen 1741 (Wolff, Gesammelte Werke, III. Abt., 8. Hildesheim/New York 1977), § 45, S. 58 (zur Theologie dann speziell die nachfolgenden Seien).

815 Herder, Etwas von Nikolaus Kopernikus Leben, zu seinem Bilde [1776] (*Sämmtliche Werke*, IX, ed. Suphan, S. 505-512, her S. 505).

816 Ebd. S. 507.

817 Ebd. S. 506

818 Goethe am 27. 2. 1831 (*FA* II, 11, S. 374).

gewöhnlich den Sinnen widerspricht. Das Cop[ernikanische] System beruht auf der Idee die schwer zu fassen war und noch täglich unsren Sinnen widerspricht. Wir sagen nur nach, was wir nicht erkennen noch begreifen. Die Metamorphose der Pflanzen widerspricht gleichfalls unseren Sinnen.“[819] Oder allgemeiner: „Das Schwierige bei der Natur [...] ist: das Gesetz auch da zu sehen wo es sich uns verbirgt, und sich nicht durch Erscheinungen irremachen zu lassen, die unsern Sinnen widersprechen. Denn es widerspricht in der Natur manches den Sinnen und ist doch wahr.“[820]

Richtet sich am Ende seines Lebens der Blick wieder einmal auf sich selbst, erscheinen Goethe nicht wenige seiner Ausführungen als eine „etwas scharfe Zergliederung der Newtonschen Sätze“, was eigentlich wider seine „eigentliche Natur“ sei und er daran „wenig Freude“ habe.[821] Wegen dieser Einsicht lässt sich Goethe loben, freilich nicht, wenn sich bei seiner Newton-Kritik der Körper der leblosen Natur in einen menschlichen verwandelt:

> Es ist dieses sogenannte experimentum crucis, wobei der Forscher die Natur auf die Folter spannte, um sie zu dem Bekenntnis dessen zu nötigen, was er schon vorher bei sich festgesetzt hatte. Allein die Natur gleicht einer standhaften und edelmütigen Person, welche selbst unter allen Qualen bei der Wahrheit verharrt. Steht es anders im Protokoll, so hat der Inquisitor falsch gehört, der Schreiber falsch niedergeschrieben.[822]

Auch wenn er in einer Vorfassung von den „Kreuzigern“ der Natur spricht[823] und auch wenn viele seiner Passagen in der kritischen Auseinandersetzungen, was ihm mißfällt, aus dem Schatz christlichen Bibel-Wissens schöpft,[824] sollte man den Christus-Bezug hier nicht zu sehr exponieren sollte, ist es eine Anspielung nimmt hier das *experimentum crucis* auf, ein Ausdruck, den wohl zuerst Hooke verwendet hat, der oftmals Bacon zugesprochen wurde, bei dem aber nur der Ausdruck *instantia crucis* findet. In der Tat bezeichnet Netwin in seiner

---

819 Goethe, Maximen und Reflexionen, Nr. 536 (H*A* 536, S. 438).
820 Goethe zu Eckermann am 24. 2. 1831 (*FA* II, 12, S. 450)
821 Am 15.5. 1831 zu Eckermann (*FA* II, 12, S. 484).
822 Goethe, Farbenlehre. Polemischer Teil, 114 ([1810] *FA* I, 23/1, S. 345).
823 Goethe, Zur Farbenlehre. Historischer Teil. Ergänzungen und Erläuterungen (*LA* II, 6, S. 141f.).

824 Goethe *Venezianische Epigramme*, Nr. 79 (*WA* 1, S. 325): „„Alles erklärt sich wohl’, so sagt mir ein Schüler ‚aus jenen/ Theorien, die uns weislich der Meister gelehrt’./ Habt ihr einmal das Kreuz von Holze tüchtig gezimmert/ Paßt ein lebendiger Leib freilich zur Strafe daran.“

Optik zwei Experimente als zu einem *experimentum crucis* führend. Goethe sieht in Newtons erstem Versuch „den Grund- und Eckstein des Newtonschen optischen Werkes“.[825]

Goethe nun scheint den anthropomorphen Körper der Natur in der newtonschen „Marterkammer“ zu sehen:[826] „Die Natur verstummt auf der Folter; ihre treue Antwort auf redliche Frage ist: Ja! Ja! Nein! Nein! Alles andere ist vom Übel.“[827] Letzteres ist eine Matthäus-Zitat (*Mt* 5, 37). Dann erscheint seine Ansicht verständlich, dass die Newtons Analysieren gleichsam ins Gefängnis gehöre – sprich: nicht in den öffentlichen Unterricht und von vornherein verboen.[828] Im 79. Venezianischen Epigramm fordert Goethe die „haarsträubenden Zwangsmaßnahmen”:[829] Newton sei zu ‚kreuzigen‘ zur Strafe dafür, weil er seinerseits das Licht (durch Spektralanalyse) ‚gekreuzigt‘ und gleichsam gefoltert habe. Behutsamkeit im schonenden der Natur schließt Gewaltphantasien dem Menschen gegenüber offenbar nicht aus. Nicht selten wird im Blick auf Goethes Diktum „Die Natur verstummt auf der Folter“ weitreichende Konextualisierungen vorgenommen – etwa: „‚Putting Nature to the question’ bedeutete in der Sprache des 17. Jahrhunderts die Natur mit den Mitteln der Inquisition zur Auskunft zu zwingen.“[830]

Der hier erfolgte Hinweis wie auch der gängige auf die Inquisition für das 17. Jahrhundert hinsichtlich der Sicht der empirischen Wissensproduktion ist missverständlich, wenn nicht barer Unsinn. Der Ausdruck *inquisitio* im Zusammenhang mit der sich ausbildenden ‚Technik’ des Fragens ist eine längst eingeführter Ausdruck im Rahmen der Beschreibung wissen-

---

825 Goethe, Zur Farbenlehre. Polemischer Teil, § 45 ([1810], *FA* I, 23/1, S. 314).

826 Vgl. Goethe, Älteres, beinahe Veraltetes (*LA* I, 8, S. 361): „Die Phänomene müssen ein für allemal aus der düstern empirisch-mechanisch-dogmatischen Materkammer vor die Jury des gemeinen Menschenverstandes gebracht werden“. Goethe spielt offenbar an auf die Experimentalkonstellation: Man muß „das Zimmer recht dunkel“ machen und das Licht durch eine ganz kleine Öffnung, „ein „foramen exiguum im Fensterladen“ einlassen, vgl. Goethe, Farbenlehre. Historischer Teil, Abt. 6 ([1810], *FA* I, 23/1, S. 893).

827 Vgl. auch Id., Maximen und Reflexionen, Nr. 498 (*HA* 12, 11, S. 434).

828 Vgl. Schöne, Goethes Farbenlehre, S. 43.

829 Ebd., S. 67.

830 Heinrich Henel, Typus und Urphänomen [1949]. In: Id., Goethes Zeit, Ausgewählte Aufsätze. Frankfurt/M. 1980, S. 158-180, Anm. 3, S. 364.

schaftlicher Tätigkeit (*ars inquisitionis seu inventionius*): Es ist das Stellen von Fragen als *via inquisitionis*, und die spezielle juristische Verwendung ist in dieser Hinsicht (im Mittelalter) eher sekundär. Solche Identifikationen sind denn auch eher dem Mythos der ‚Inquisition' geschuldet. Die erste Verwendung des Ausdrucks im juristischen Zusammenhang ist die Einführung eines Verfahrens, das es angesichts des Akkusationsverfahrens erleichtern sollte, Verfahren gegenüber Verfehlungen des höheren Klerus in Gang zu setzen, insbesondere eben dann,[831] wenn es keinen *accusator* gab. Später ist es dann (insbesondere in Südfrankreich) im Zusammenhang mit der Ketzer-Verfolgung ausgeweitet worden.[832] Weder war Folter beim Inquisitionsprozess obligatorisch, noch auf ihn beschränkt.[833] Der Ausdruck *inquisitio* konnte auch nur das allgemeine amtliche Aufdecken der Verbrechen meinen.[834] Zudem findet sich der Ausdruck in nichtjuristische Kontexten des Wissens und das nicht allein bei dem *Protestanten* Bacon,[835] dessen Formulierungen immer wieder Anknüpfungs-

---

831 Das Kirchenrecht kannte zunächst kein durch Folter erlangtes Geständnis des Angeklagten; anders die legistischen Lehren, hierzu Piero Fiorelli, La totura giudiziaria nel diritto commune. Vol. I. Milano 1953, S. 82ff. Dabei war die Anwendung der Folter zwar auf bestimmte Taten beschränkt, aber das konnte weiter oder enger gefasst sein.

832 Hierzu Lothar Kolmer, *Ad capiendas vulpes*. Die Ketzerbekämpfung in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts und die Ausbildung des Inquistionsverfahrens. Bonn 1982.

833 Zur Klärung der komplizierten Materie die Forschungen von Winfried Trusen, Der Inquisitionsprozeß. Seine historischen Grundlagen und frühen Formen. In: Zeitschbrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte Kan. Abt. 74 (1988), S. 168-230, ferner Id., Von den Anfängen des Inquisitionsprozesses zum Verfahren bei der *inquisitio haereticae privatatis*. In: Peter Segl (Hg.), Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter. Köln/Weimar/Wien 1993, S. 39-76, auch Id., Der Prozeß gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen. Paderborn 1988, Günter Jerouschek, Die Herausbildung des peinlichen Inquistionsprozesses im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit. In. Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 104 (1992), S. 328-360..

834 Hierzu Trusen, Der Inquisitionsprozeß, S. 189, mit dem Hinweis, dass *inquisitio* oder *inquirere* in den hochmittelalterlichen normativen Rechtsquellen unterschiedliche Bedeutungen haben konnten.

835 Goethe, Farbenlehre. Historischer Teil, 4. Abt. ([1810], FA 23, 1, S. 675-683) ist gegenüber den aus seiner Sicht von Bacon erbrachten Leistungn abwägend und sieht „Erfreuliches" wie „Unerfreuliches". Letzteres liege zum einen retrospektiv in der Mißachtung der Leistungen des „Altertums", zum anderen prospektiv in seinen Darlegungen zur „Methode", „die nicht konstrukiv ist. Sich nicht in sich selber abschließt". Goethe versucht dann eine Erklärung für den Umstand, dass Bacon „so viel von sich machen konnte, ohne zu wirken, ja daß seine Wirkung mehr schädlich als nützlich gewesen" sei (S. 676). Letztlich liegt der Vorwurf darin, dass Bacon nicht *methodisch* genug war, und so seine Nachfolger vernalasst habe, „eine grenzenlose Empirie" zu betreiben und

punkt für vermeintlich aufregende Spekulationen sind,[836] [837] - mitunter dient als solches auch Leibniz' Diktum „die Kunst, die Natur selbst auszufragen und gleichsam auff die folterbanck zu bringen, Ars experimentandi, so Verluamius wohl angegriffen."[838]

Freilich findet sich die Verbidnung von inquisitio und Folter wie selbstverständlich schon früher: So etwa in Jean Bodins *Universae naturae theatrum* von 1596, wo es heißt: „ quasi tormentis et quaestionibus admotis, omnem impietatem exuere, atque unum eundemque

---

sie dabei eine „solche Methodenscheu" empfanden, „daß sie Unordnung und Wust als das wahre Element ansahen, in welchem das Wissen einzige gedeihen könne" (S. 677).

[836] Zu den Ausnahmen gehört Wolfgang Krohn, Die Natur als Labyrinth, die Erkenntnis als Inquisition, das Handeln als Macht: Bacons Philosophie der Naturerkenntnis betrachtet in ihren Metaphern. In: Lothar Schäfer und Elisabeth Ströker (Hg.), Naturauffassungen in Philosophie, Wissenschaft, Technik. Freiburg/München 1994, S. 59-100, allerdings wird auf die hier in den Mittelpunkt gestellte Metapher nicht eingegangen.

[837] Hierzu Wolfgang Krohn, ebd; die durchweg unsachgemäßen Ausdeutungen von Bacons Formulierung des ‚Folterns der Natur' korrigiert Peter Pesic, Wrestling With Proteus. Francis Bacon and the ‚Torture' of Nature. In: Isis 90 (1999), S. 81-94, auch Id., Proteus Unbound: Francis Bacon's Successors and the Defenses of Experiment. In: Studies in Philology 98 (2001), S. 428-456, zu seiner Verwendung des Ausdrucks *inquisitio* vgl. Kenneth William Cardwell, Francis Bacon, Inquisitor. In. William S. Sessions (Hg.), Francis Bacon's Legacy of Textes: „The Art of Discovery Grows With Discovery". New York 1990, S. 269-289. – Nicht selten werden Bacons Metaphern im Zuge freien Assoziierens gepaart mit ihrer Entkontextualisierung durch einen starren Blick auf die Gegenwart gröblich misinterpretiert worden, zur Kritik u.a. Peter Pesic, Wrestling With Proteus. Francis Bacon and the ‚Torture' of Nature. In: Isis 90 (1999), S. 81-94, Alan Soble, In Defense of Bacon. In: Philosophy of the Social Sciences 25 (1995), S. 192-215, Iddo Landau, Feminist Criticism of Metaphors in Bacon's Philosophy of Science. In: Philosophy 73 (1998), S. 47-61, Brian Vickers, Francis Bacon, Feminist Historiography, and the Dominion of Nature. In: Journal of the History of Ideas 69 (2008), S. 117-141, zum Thema auch: Isis 97 (2006), S. 483-533; bei dem Versuch einer Verteidigung ihrer Bacon-Deutung von Carolyn Merchant, „The Vilence of Impediments": Francis Bacon and the Origins of Experimentation. In: Isis 99 (2008), S. 731-760, sind weniger die Ausdeutungen (*grand narrative*) als einige Hinweise auf den zeitgenössischen Sprachgebrauch aufschlussreich. Zur Folter in England im juristischen Zusammenhang in Zeit Bacons Clifford Hall, Some Perspectives on the Use of Torture in Bacon's time and the Question of His ‚Virtue'. In: Anglo-American Law Review 18 (1989), S. 289-321; zum Hintergrund auch Barabra Shapiro, Sir Francis Bacon and the Mid-Seventeenth Century Movement for Law Reform. In. The American Journal of Legal History 24 (1980), S. 331-362..

[838] Leibniz Brief an Gabriel Wagner, Endce 1696 (*Schriften* VII, ed. Gerhardt VII, S. 518): zur Deutung dieser Formulierung bei Leibniz auch Peter Pesic, Nature on the Rack. Leibniz's Attitude Towards Judicial Torture and the ‚Torture' of Nature. In: Studia Leibnitiana 29 (1997), S. 189-197.

aeternum numen adorare cogantur".[839] Mehr noch gilt das für den Ausdruck *inquisitio* allein: Das is der Fall im Umkreis Melanchthons,[840] aber auch bei Luther.[841] Dante verwendet wie selbstverständlich und wohl nichtmetaphorische Ausdrücke wie *via inquisitionis* in einer wissenschaftlichen Abhandlung aus seinen letzten Lebensjahren[842] Thomas von Aquin spricht von *inquisitio rationis*.[843] Johannes von Salisbury verwendet den Ausdruck *dialectica inquisitiva*,[844] und sein Lehrer Abaelard sagt im *Prolog* von *Sic et non*: „Dubitando enim ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus; juxta quod et Veritas ipsa: *Qaerite*, inquit, *et invenietis, pulsate et aperietur vobis* (*Matth*. VII)."[845] Der Ausdruck *inquisitor* findet sich im Zusammenhang mit dem Quadrivium, ohne das die Weisheit nicht zu erreichen

---

839 Zitiert nach Ann Blair, Bodin, Montaigne, and the Role of Disciplinary Boundaries. In: Donald R. Kelley (Hg.), History and the Disciplines: The Reclassification of Knowledge in Early Modern Europe. Rochester 1997, S. 29-40, hier S. 39, Anm. 19.

840 Vgl. etwa Melanchthon und Paul Eber, De doctrina physica [1550] (*CR* 11, Sp. 932-939, hier Sp. 933): „Nec moveor historionum quorundam clamoribus, qui simulatione religionis vituperant, naturae inquisitionem, et abduci mentes ab scriptis vociferantur, quae Deus sua voce tradidit." Korrespondierend hierzu heißt es bei dem einflußreichen Melanchthon-Schüler Nicolaus (Niels) Hemmingsen, De Methodis Libri Dvo, qvorvm omnivm methodorvm vniversalivm et particularium, quarum vsus est in Philosophia, breuem ac dilucidam declarationem: Posterior vero Ecclesiasten siue methodum theologicam interpretandi, concionandique continet [1555]. Lipsiae 1565, lib. prim., S. 6/7: „Aristoteles cum finem videret Dialectices esse inquisitionem veritatis, quae disputando seu ratiocinando inquiritur, [...].

841 *Post lapsum* hat der Mensch nach Luther nicht mehr den direkten Zugang zur göttlichen Schöpfung, sondern er muss sein Wissen über die Kreaturen mehr oder weniger mühsam Erlangen, vgl. Id., [Vorlesungen über 1. Mose von 1535-45] (*Werke*, 44. Bd., S. 90): „Aliud in Adamo lumen fuit, qui statim, ut inspexit animal, totam eius naturam et vires habuit cognitas, ac longe melius quam nos, etiam cum totam vitam ad inquisitionem harum rerum conferimus."

842 Vgl. Dante, Quaestio de aqua et terra. In: Id., Opere minori […]. Vol. II. Milano 1979, S. 744-880, hier § 20 (S. 764): „[…] viam inquisitionis in naturalibus oportet esse ab effectibus ad causas. Que quidem via, licet habeat certitudinem sufficientem, non tamen habet tantam, quantam habet via inquisitionis in mathematicis, […]."

843 Vgl. z.B. Thomas, Summa contra Gentiles, I, 4.

844 Vgl. Johannes von Salisbury, Metalogicon [1159], lib. II, cap. 13 (*PL 199*, Sp. 825-946, hier Sp. 870): „Cum autem dialectica inquisitiva est, ad omnium methodorum principia viam habet; siquidem ars quaelibet suas habet methodos, quas nos figuraliter adviationes vel aditus possumus interpretari, et inquisitioni inventio, nec apprehendit scientiae fructum, cui quaerendi displicet studium." Zur Überlieferung dieses Werkes Katharine S. B. Keats-Rohan, The Textual Tradition of John of Salisbury's *Metalogicon*. In: Revue d'histoire des textes 16 (1986), S. 229-282

845 Vgl. Abaelard, Sic et Non [1132] (*Opera* , Sp. 1330-1610, hier Sp. 1349b).

sei.[846] Zudem gehörte die Folter seit der Antike im Rahmen der Testimoniumslehre zur nichtkunstgemäßen (extrinsischen) Erzeugung von Argumenten und wurde früh metaphorisch auf die epistemische Behandlung natürlicher Gegenstände angewandt.

Bereits Aristoteles berichtet von Anaximander (um 610 - nach 547) und anderen älteren Philosophen, die Luft in Schläuche eingeschlossen hätten, um ihre Körperhaftigkeit nachzuweisen. Von solchen Versuchen hält Aristoteles indes wenig, und in diesem Zusammenhang fällt das Wort vom „Foltern“ der Schläuche (er verwendet den Ausdruck *strebloàn*), wobei nicht klar ist, was damit genau gemeint ist. Deutlich wird aber, dass Aristoteles von einem solchen Vorgehen nicht viel hält.[847] Zwar nicht die aus medizinischen Gründen durchgeführte, aber die Sektion als ein systematisches Verfahren zur Wissensermittlung dürfte auf Aristoteles in diesem Sinn zurückgehen[848] – von ihm heißt es, er habe rund fünfzig Tiere seziert und er selber sagt, dass er eine vierzig Tage alten menschlichen Foetus untersucht habe.[849] Dabei habe man vom Abscheu und Ekel, kurzum von den Pudendum-Hemmungen abzusehen. Das sei auch bei solchen Teilen von Körpern der Fall, deren Anblick nicht angenehm sei (*μ¾ kecarismena prÕj τ¾n a‡sϑεσιν*).[850] Doch erst so erkenne man die Schaffenskraft der Natur, und für diejenigen, welche ihre Ursachen zu erkennen vermögen, also die Philosophen, bedeute das dann unsagbare Freude (*¢mhc£vouς* □*¹don£ς*) – und so hat Aristoteles denn auch ein umfangreiches anatomisches Wissen in

846 Vgl. Boethius, De arithmetica, I (*PL* 63, 1081C).

847 Vgl. Aristoteles, *Physik*, D 6 (213ᵃ22-27).

848 Hierzu, wenn auch mit unterschiedlichen Ansichten, Jean-Marie Annoni und Vincent Barras, La découpe du corps humain et ses justifications dans l’antiquité. In: Canadian Bulletin of Medical History 10 (1993), S. 185–227, sowie Jutta Kollesch, Die anatomischen Untersuchungen des Aristoteles und ihr Stellenwert als Forschungsmethode in der aristotelischen Biologie. In: Wolfgang Kullmann und Sabine Föllinger (Hg.), Aristotelische Biologie. Intention, Methoden, Ergebnisse. Stuttgart 1997, S. 367–373.

849 Vgl. Aristoteles, *Hist animal*, VII, 3 (583ᵇ10).

850 Vgl. Aristoteles, *De part animal*, I, 5 (645ᵃ30).

den ersten drei Büchern von *Historia Animalium* sowie in *De Partibus Animalium*, von dem er gelegentlich als seinem besten Buch spricht, der Nachwelt mitgegeben.[851]

Bei Platon findet sich die Ablehnung des ‚Experiments'.[852] Er greift dabei auf den Ausdruck *στρεβλοὰν – martern, foltern, unnütz quälen* – zurück und bietet so einen der Ursprünge des *crudelitas*-Vorwurfs. In Platons, *Staat*,[853] wird im Blick auf Experimente, um die kleinsten musikalischen Intervalle aufzufinden, ebenfalls der Ausdruck ‚foltern' verwendet.[854] In Vergils *Aetna* (401-407) findet sich eine metaphorische Passage des Folterns eines Steines,[855] und *quaestio* ist bereits in der Antike der *terminus technicus* für Befragung auf der Folter.[856] Der griechisch Ausdruck *basanos* (*¹ bεsanoj)* wurde im Lateinischen als *lapis Lydius* (Probierstein) ausgedrückt – der lydische Stein ist gleichsam sprichwörtlich für die Unterscheidung von Wahrem und Falschem (*Lapis Lydius ad discernendas veras a falsis*) und das *Sola-Scriptura*-Prinzip als *judex controversiarum theologicarum* ist nicht selten als lydischer Stein bezeichnet worden.[857]

---

851 Zu seinen Kenntissen Carlin M. Oser-Grote, Aristoteles und das *Corpus Hippocraticum*. Die Anatomie und Physiologie des Mneschen. Stuttgart 2004.

852 Vgl. u.a. Otto Regenbogen, Eine Forschungsmethode antiker Naturwissenschaft [1930]. In: Id., Kleine Schriften. Hg. von Franz Dirlmeier. München 1961, S. 141–167, insb. S. 163–165, der auch zeigt, dass das Experiment schon vor Platon im Rahmen der wissenschaftlichen Erkenbnenis gebrächlich gewesen ist. Zum Hintergrund auch Matthias Schramm, Experiment in Altertum und Mittelalter. In. Michael Heidelberger und Friedrich Steinle (Hg.), Experimental Essays – Versuche zhum Experiment. Baden-Baden 1998, S. 34-67, G. E. R. Lloyd, Experiment in Early Greek Philosophy and Medicine. In: Proceedings of the Cambridge Philological Society 190 (1964), 50-72

853 Vgl. Platon, *Staat*, 530a3-531b8.

854 Vgl. ebd., 531b2-6.

855 Hierzu Hildegard Kornhardt, Der gefolterte Stein. In: Hermes 80 (1952), S. 379-381.

856 Wenn Cicero sich gegen diejenigen wendet, die meinen, es bedürfe keiner Theorie der nichttechnischen (*inartificalia*) *loci*, gegen solche, die meinten, *quaestiones, testimonia* und dergleichen mehr *artficio non indigere*, dann sagt er, vgl. Id., De inventione II, 14, 47, dass man Glaubwürdigkeit auch bei demjenigen finde, *qui in quaestione aliquid dixerit* und das drüfte nicht allein Befragung meinen, sondern Befragung unter Folter – wie denn auch die Folter explizit zu den nichttechnischen *loci* zählen.

857 Zur auch metaphorischen Verwendung von *basonos* und der späteren Verbindung mit (Sklaven-)Folter Page duBois, Torture and Truth. New York/London 1991, S. 9-38, vor allem aber umfassend Gerhard Thür, Beweisführung vor den Schwurgerichtshöfen Athens: die Proklesis zur Basanos. Wien 1977. Hinweis auf nichtartifizielle Beweise!!!!! Dazu David Mirhady, Non-Technical Pisteis in Aristotle and Anaximenes. In: The American Journal of philology 112 (1991), S. 5-28, insb. S. 17-20, zur Abschaffung der Folter Matthias Schmoeckel, Humanität und

Den *ordo naturae* sieht auch Goethe nach einem *ordo inversus* prozedierend. Es handelt sich bei ihm um eine gegenläufige Bewegung, die im *editus-reditus-*, *descensus-ascensus-*Schema gegeben ist:

> Das Geeinte zu entzweien, das Entzweite zu einigen, ist das Leben der Natur; dies ist die ewige Systole und Diastole, die ewige Synkrisis und Diakrisis, das Ein- und Ausatmen der Welt, in der wir leben, weben und sind.[858]

Goethe liebte dieses Bild und er verwendet bei seinen Formulierungen gelegentlich auch die Ausdrücke ‚unterscheiden' und ‚wieder zusammenstellen' sowie „synthetisch" und „analytisch".[859] Goethe spricht von der „innigeren Teilnahme", die zur Fülle der Erscheinungen führe und die zugleich eine Übereilung im Schließen verhindere – so wirft er Newton immer wieder vor, er gehe von der „Theorie" aus und überzeuge sich selbst durch „Übereilung".[860] Er verwendet dafür auch den Ausdruck *Salto mortale*.[861] Das ist in verschiedener Hinsicht ein aufschlussreicher Ausdruck: Goethe drüfte damit das bezeichnen, was er als erschlichene Überbückung des *hiatus irrationalis*, er durch die *fallacia consequentis* entsteht, ansieht: In das wesenhaftes Innere zu gelangen und damit „Probleme" berüht, die nicht zu lösen sind und er meint „Theorem, die Dinge aussprechen, die niemand schauen kann".[862] Das ‚Sprunghafte' bezeichnet zwar den Zeitgewinn, doch im Fall Newtons führt er zur ‚Übereilung' führt. Zudem wird seit alters das, was etwa der ‚Logik' als nicht gemäß erscheint, als das ‚Sprunghafte' bezeichnet. So heißt es in Alexander G. Baumgartens *Aesthetica*: Glaubhaft gemacht durch ‚sprunghafte, in der Logik nicht erlaubte Argumente, wenn auch in schö-

---

staatsräson. Die Abschaffung der Folter in Europa und die Enwtwicklung des gemeinen Strafprozeß- und Beweisrechts seit dem hohen Mittelalter. Köln/Weimar/Wien 2000.

858 Goethe, Zur Farbenlehre, Didaktischer Teil, 5. Abt. ([1810] *FA* I, 23/1, S. 239); vgl. auch im Zusammenhang mit der Darstellung der Ansichten des Bernhard Telesius (1508-1588), Goethe, Zur Farbenlehre. Historischer Teil ([1810], *FA* II, 23/, S. 669): „[..] er faßte jene geheimnisolle Systole und Diastole, aus der sich alle Erscheinungen entwickeln, gleichfalls unter einer empirischen Form augf, die aber doch, weil sie sehr allgemein ist, und die Begriffe von Ausdehung und Zusammenziehung, von Solideszenz und Liquieszenz hinter sich, sehr fruchtbar ist und eine höchst mannigfaltige Anwendung leidet." – Zum Hintergrund der Begrifflichkeit, und zwar nicht allein als spezifisch medizinische Verwendungen, Gabriele Malsch, Systole – Diastole. Motus Cordis – Motus in Omnibus. In: Archiv für Begriffsgeschichte 41 (1999), S. 86-118.

859 Zum einen im Blick auf seine eigenes Vorgehen, zum anderen im Blick darauf, wie die Natur verfährt, vgl. Goethe, Einwirkung der neueren Philosophie ([1820], *HA* 13, S. 27).

860 Goethe, Farbenlehre, Historischer Teil, 6. Abt. (*FA* I, 23/1, S. 796).

861 Goethe, Farbenlehre, Polemischer Theil, § 32 (*FA* I, 23/1, S. 309)

862 Ebd., § 8 (S. 299).

nen, verhüllenden sprachlichen Formulierungen [863] – das ließe sich vermutlich aus Goethes Sicht auch über Newton sagen. Kant spricht von der „Verhütung kühner Sprünge in Folgerungen“,[864] und der „Sprung“ dient bei ihm immer wieder zur Bezeichnung von dem widerrechtlichen Verlassen des ‚Zusammenhangs der Sinnlichkeit‘[865] – auch könnte vermutlich Goethe bei Newton als der Fall erscheinen. Im Blick auf die Logik meint ‚Sprung’ im großen und ganzen ein Auslassen erforderlicher Prämissen – und aus der Sicht Goethes könnte dann ein *Salto mortale* meinen, dass es sich dabei um solche ‚Prämissen‘ handelt, bei denen wir (grundsätzlich) nicht berechtigt sind, sie anzunehmen. Wenn man so will, dann beruht das erste Stücke des *ordo inversus* bei Newtion nach Goethe wesentlich auf einen *Salto morale* und das entwertete dann auch den zweiten Schritt und zerstört den *ordo inversus*. Es wird sich zeigen, dass mit diesem Problem nicht nur die Naturwissenschaftler, sondern auch die Theoretiker des Verstehens, respektive der Hermeneutik (vgl. *Abschnitt III.4 und III.6*)

Goethe selber sucht nach einem „Verfahren“ (des Experimentierens), „das geignet ist, einem voreiligen Ableiten aus Versuchen vorzubeugen.“[866] Sehr vetreifacht: Während für den einen bestimmte Experimente ‚künstliches’ Arrangement bilen, durch das sich die Natur selber nicht zeige, so dass zumindest nicht unbesehen von den so Effekten auf die ‚Phänomene’ der Natur geschlosen werden dürfe, ziegen sich für den anderen darin gerade die Phänomene der Natur. Auch wenn es zu weit führt, auf die mitunter hinsichtlich ihrer Komplexität unterschätzten Methodologie der *philosophia naturalis* Newtons näher einzugehen,

---

863 Baumgarten, Aesthetica [1750], sect. XXXV, § 578 (S. 375): „[...] aut probantur saltibus logice illegitimis, etiamsi pulcris, formis crypticis, [...].“ Bei Johann Christoph Gottsched, Versuch einer Critischen Dichtkunst. In: Id., Werke [...]. Bd. 6/2. Berlin 1973, heißt es allgemein (S. 434): „In allen menschlichen Dingen und Erfindungen geschieht nichts auf einmal, oder durch einen Sprung; sondern alles wird nach und nach erfunden, verbessert, und allmählich zur Vollkommenheit gebracht.“

864 Kant, *KrV*, B XXXVI.

865 Vgl. Kant, *KrV*, A 563/B 591; auch A 638/B 666 sowie A 630/B 658; ähnliche Beschreibung, aber ohne Sprung-Metapher, auch A 689/B 717

866 Goethe (*LA* II, 3, S. 316); zu seineen Vorstellungen eines solchen Experimentierens u.a. Friedrich Steinle, Goethe, Newton und das Experiment. Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte. Preprint Nr. 169. Berlin 2001, Id., „Das Nächste ans Nächste reihen“: Goethe, Newton und das Experiment. In: Philosophia Naturalis 39 (2002), S. 141-172, Id., Newton and Goethe, Experimenting on Colors. In: Barbara Saunders und Jaap VanBrakel (Hg.), Theories, Technologies, Instrumentalities of Color – Antropological and Historiographic Perspectives. Lanham 2002, S. 233-250, Neil Ribe und F. Steinle, Exploratory Experimentation: Goethe, Land, and Color Theory […]. In: Physics Today 2002, S. 43-49.

seien nur zwei Anmerkungen vorgetragen angesichts der Ausdrücke *hypotheses* und *phaenomena* einer nicht untypischen Wendung wie:

> Whereas the main Business of natural Philosophy is to argue from Phaenomena without feigning Hypotheses, and to deduce causes from Effects, till we come to the very first cause, which cerainly is not mechanical; and not only to unfold the Mechanism of the World, but chiefly to resolve these and such like Question. [...],[867]

Zum einen: Wenn man Newton nicht selten die Ansicht zuschreibt, er würde generell sich gegen Hypothesen aussprechen, unberücksichtigt bleibt, dass seine Polemik nur Hpyothesen spezieller Art betrifft, was durch den Zusatz „feigning" sich ausdrückt (sein berühmt-berüchtigtes *hypotheses non fingo*) - und auch bei ihm (wie bei Goethe) sind seine diesbezüglichen Äußerungen vor dem Hintergrund der jewieligen Problemsituation zu sehen, nicht zuletzt im Blick darauf, wogegen sie sich jeweils richten oder wo von sie sich abgrenzen und oft sind die fingierten Hypothesen solche der cartesianischen Naturphilosophie.

Zum anderen: Erstreckt sich der Ausdruck *phaenomena* auch auf die von Newton als gesichert angesehene *Experimentalbefunde*, die für Goethe eher *hypotheses*, und zwar inakzeptable darstellen. Man könnte sagen, dass aus Goethes Sicht Newton und er zwar dasselbe beobachten, aber Newton aber das Beobachtete deutet, also sein falsches *iudicium* ins Spiel bringt.[868] Das immer wieder erörterte Konzept des Urphänomens Goethes erscheint so als ein Gegenbegriff zu dem des Phänomens, wie es Newton benutzt: „Es sei „ein Urphänomen nicht einem Grund*satz* gleichzuachten, *aus* dem dem sich mannichfaltige Folgen ergeben, sondern anzusehen als eine Grunderscheinung, innerhalb deren das mannichfaltige anzuschauen ist."[869] Nach der traditionellen Logik-Lehre mit den drei *operationes animae* (Begriff, Satz, Schluß) ist dem *Satz* das *iudicium* zugeordnet und dem *Schluß* die *ratiocinatio*, die *apprehensio* dem *Begriff*. So verstehe sich auch, dass aus Sicht Goethes das ‚Urphänomen' weder dem *iudicium* noch der *ratiocinatio* angehört.[870]

---

867 Newton, Opticks [1706, 1717/18, 1730], bk. III, part I (S. 369).

868 Vgl. z.B. Goethe, Zur Farbenlehre. Polemischer Teil, § 217 ([1810], *FA* I, 23/1, S. 386/87): „Daß Newton und seine Schule dasjenige mit Augen zu sehen glauben, was sie in die Phänomene hinein theoretisiert haben, das ist eben, worüber man sich beschwert." Ferner Id., Goethe, Über Newtons Hypothese der diversen Refrangilität ([1793], *FA* I, 23/2, S. 128-149, hier S.*): „Ich erkläre vielmehr die diverse Refrangibilität nur für eine künstliche Hypotheses, die vor genauer Bebachtung und scharfer Beurtheilung verschwinden muß."

869 Goethe an Christian Dietrich von Buttel am 3. Mai 1827 (*WA* 135, S. 167)

870 Der Ausdruck tritt auch auf in der griechischen Version der berühmten Formel *salvare apparentias*, nämlich *sózein t¦ fainÒmena*. Dabei gibt es eine grundsätzlche Doppeldeutigkeit, die auf

Um diese Übereilung zu verhindern, sei man „genötigt, zu sondern, zu unterscheiden und wieder zusammenzustellen, wodurch zuletzt eine Ordnung entsteht, die sich mit mehr oder weniger Zufriedenheit übersehen läßt.“[871] Mit einem Wort: Analysis und Genesis wird bei Goethe „im Leben der Natur“ zur „ewige[n] Systole und Diastole“, zur „ewige[n] Synkrisis und Diakrisis“, die ‚chemische Polarität‘ des *solve et coagula* nachbildet. Es ist das wichtigste, letztlich auf Platon zurückweisende *fundamentum in res*:[872] „Die Synkrisis durchs Schwarze, die Diakrisis durchs Weiße“[873] – ja, zum „Ein- und Ausatmen der Welt.“ Grundsätzlicher dann in eienm Diktum aus *Makariens Archiv*:

> Um sich aus der grenzenlosen Vielfachheit, Zerstückelung und Verwickelung der modernen Naturlehre wieder ins Einfache zu retten, muß man sich immer die Frage vorlegen: Wie würde sich Plato gegen die Natur, wie sie uns jetzt in ihrer größeren Mannigfaltigkeit, bei aller gründlichen Einheit, erscheinen mag, benommen haben?[874]

Bei der Zerstörung des *ordo inversus* durch die zerstückelnde Analyse droht der Welt der Erstickungstod. Dieser *ordo* erhält allerdings bei Goethe die Deutung eines fortwährend polarisierenden und *aufsteigenden* Prozesses, der freilich ‚im Ganzen‘ nicht zurückkehrt, und sicherlich handelt es *nicht* bei Goethe um die Vorstellung der Wiederkehr aller Dinge (¢pokat£stasij p£ntwn, vgl. *Abschnitt I*)[875]: Es sind fortwährend *Abfolgen* eines *ordo inversus*, die im ‚Großen‘ nicht zu den Anfängen zurückkehrt, die also nicht mehr schließen. Was Goethe missfällt, ist nicht in erster Linie das Zerlegen oder das Experimentieren überhaupt,[876] sondern wenn beides zerstörend wirkt.[877] *Diese* Zerstörung vollziehe nicht die

---

die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks *apparens*, im Griechischen fainÒmenon, fa„nesϑαι, und die sich bereits bei Aristoteles findet (vlg. Id., *Physiog*, 808^{b}37ff* ; in der Bedeuutng des Scheins findet sich der Ausdruck im Zusmamenhang mit der Erörterung des syllogismus sophisticus, vgl. Aristoteles, *Soph Elench*, 165^{a}19, 169^{b}18, 170^{b}56 sowie weitere Stellen: In dem einen Fall ist der *Schein*, und zwar im Widerstreit zur Wahrheit gemeint, in dem anderen die sinnlich oder intellektuelle Evidenz (dafür kann dann auch *apertum*, *evidens* oder *manifestum* stehen).

871 Goethe, Zur Farbenlehre. Didaktischer Teil (FA II. 23/1, S. 21).

872 Vgl. Goethe, Zur Farbenlehre. Historischer Teil, 1. Abt. ([1810], *FA* I, 23/1, S. 600).

873 Goethe, Zur Farbenlehre. Historischer Teil, 6. Abt. ([1810], *FA* II, 23/1, S. 839, auch S. 827).

874 Goethe, Aus Markiens Archiv (*HA* 8, S. 467)

875 Vgl. auch Rolf Christian Zimmermann, Goethes „Faust“ und die Wiederkehr aller Dinge. In: Goethe-Jahrbuch 111 (1994), S. 171-185, Id., Klarheit, Streben, Wiederbringung. Drei Beiträge zum Verständnis von Goethes Faust. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geitesgeschichte 74 (2000), S. 413-464

876 Vgl. z.B. Goethe, Geschichte meines botanischen Studiums ([1806] *HA* 13, S. 155): „[…] auch im Analysieren gewann ich etwas mehr Fertigkeit, doch ohne bedeutenden Erfolg; Trennen und Zählen lag nicht in meiner Natur“.

Natur selber, sondern sie ist ‚Menschenwerk' – insbeosndere, wenn der Mensch es an Objekten vollzieht, die *schön* sind (wie der Arm des Mädchens, den Wilhelm in *Wilhelm Meister Wanderjahre* nicht anatomisieren will). Das wird auch bei Goethes geologischen Auffassungen deutlich[878]; so lässt er – gleichsam als eine ontologische fundierte methodologische Maxime des *ordo investigationis* formuliert[879] – die Umgestaltung der Natur durch zerstörerische mechanische Kräfte nur dann zu, wenn eine Erklärung anahnd des Auslöschens durch langsame Verwitterung ncith mehr möglich zu ein schien. So konnte er denn auch dem ‚Vulkanismus' als allegemeine Erklärungsmuster der Zeit wenig abgewinnen.[880]

---

877 Vgl. Goethe, Inwiefern die Idee: Schönheit sei Vollkommenheit mit Freiheit, auf organische Naturen angewendet werden könne ([1794] *HA* 13, S. 21): „Ein organisches Wesen ist so vielseitig an seinem Äußern, in seinem Innern so mannigfaltig und unerschöpflich, daß man nicht genug Standpunkte wählen es zu beschauen, nicht genug Organe an sich selbst ausbilden kann, um es zu zergliedern, ohne es zu töten."

878 Zu den verschiedenen Aspekten seiner geologischen Beschäftigungen und Betrachtungen neben den älteren Untersuchungen von Max Semper, Die geologischen Studien Goethes. Beiträge zur Biographie Goethes und zur Geschichte und Methodenlehre der Geologie. Leipzig 1914, Robert R. von Srbik: Goethe und die Geologie. In: Geologische Rundschau 23 (1932), S. 1-12, vor allem Wolf von Engelhardt, Goethes Geologie. In: Die Naturwissenschaft 37 (1950), S. 205-210, Id., Wandlungen des Naturbildes der Geologie von der Goethezeit bis zur Gegenwart. In: Jörg Zimmermann (Hg.), Das Naturbild des Menschen. München 1982, S. 45-73, Id., Goethe und die Geologie. In: Freiburger Universitätsblätter (1996) , S. 29-41, Id., Goethe und die Geologie. In: Günter Schnitzler und Gottfried Schramm (Hg.), Ein uneilbares Ganzes. Goethe: Kunst und Wissenschaft. Freiburg 1997, S. 245-273, Id., Goethe und die Geologie. In: Goethe-Jahrbuch 116 (1999), S. 319-330, Hans Seifert: Mineralogie und Geologie in Goethes Lebenswerk. In: Philosophia Naturalis 2 (1952), S. 72-99, George A Wells: Goethe's Geological Studies. In: Publications of the English Goethe Society NS 35 (1964/65), S. 92-137, Dietrich Schumann, Gedanken zur Geologie bei Goethe. In: Helmut Böhme und Hans-Jochen Gamm (Hg.), Johann Wolfgang von Goethe: Versuch einer Annäherung. Darmstadt 1984, S. 209-230, Otfried Wagenreth: Goethes Stellung in der Geschichte der Geologie. In: Helmut Brandt: Goethe und die Wissenchaften. Jena 1984, S. 59-77, Helmut Hölder, Goethe als Geologe. In: Zeitschrift der deutschen Geoloischen Gesellschaft 136 (1985), S. 1-21, Id., Goethe als Geologe. In: Goethe-Jahrbuch 111 (1994), S. 231-245,Wolfgang Kühn, Aktualismus in der Geologie zur Goethezeit. In: Zeitschrift für Bildungs- und Wissenschaftsgeschichte 1 (1996), S. 174-181, Andrea Gnam, „Geognosie, Geologie, Mineralogie und Angehöriges": Goethe als Erforscher der Erdgeschichte. In: Matthias Luserke (Hg.), Goethe nach 1999: Positionen und Perspektiven. Göttingen 2001, S. 79-88.

879 So heißt es in einem Schreiben an von Leonhard vom 9. 3. 1814 (*WA* IV, 24, S. 188): „Ich bin schon längst der Überzeugung, daß man bey Erklärung der verscheidneen Erdbildungen nur alsdann gewaltsam Revolutionen zu Hülfe rufen muß, wenn man mit ruhigen Wirkungen, die den doch der Natur mm allergemäßestens sidn, nicht mehr auskommen kann."

880 Vgl. hierzu Wolf von Engelhardt: Goethe und Alexander von Humboldt – Bau und Geschichte der Erde. In: Ilse Jahn (Hg.), Das Allgemeine und das Einzelne – Johann Wolfgang von Goethe und Alexander von Humboldt im Gespräch. Stuttgart 2003, S. 21-31

Goethes „natürliche Methode“ ist mithin diejenige, die wie die Natur teilend und verbindend verfährt. „Die Bestandteile trennen sich leichter, um wieder neue Verbindungen einzugehen; diese können abermals aufgehoben werden und der Körper, der erst zerstört schien, liegt in seiner Vollkommenheit vor uns.“[881]

In *Dichtung und Wahrheit* erinnert sich, dass man be Kinder es „manchmal als eine Anlage zur Grausamkeit“ auslege, dass „Kinder solche Gegentände [scil. „natüürliche Dinge“], mit denen sie lange gespielt, die sie bald so, bald so gehandhabt, endlich zerstücken, zerreißen und zerfetzen.“ Nach Goethe ist es aber nicht einen „Anlage zur Grausamkeit“, sondern es zeige sich darin „Neugierde, das Verlangen, zu erfahren wie solche Dinge zusammenhängen, wie sie inwendig aussehen“. Dann fügt Goethe ein Erinnerung an seine eigene Jugend hinzu, nach der er „als Kind Blumen zerpflückt“ habe, „um zu sehen, wie die Blätter in den Kelch, oder auch Vögel berupft“ habe, „um zu beobachtung, wie die Federn in die Flügel eingefügt waren.“ Goethe wirbt schließlich um ein Verstäödnis für diese Folgen kindlicher Neugier mit einem Vergleich, nämlich dem Tun der „Naturforscher“: „da ja selbst Naturforscher öfter durch Trennen und Sondern als durch Vereinigen und Verknüpfen, mehr durch Töten als durch Beleben, sich zu unterrichten glauben.“[882]

Zunächst wird bereits hier deutlich, dass Goethe ‚Zerlegen‘ und ‚Verbinden‘ unterschiedlich sieht, wenn es sich um den *ordo naturae* oder um den *ordo cognoscendi* geht. Der strikteren Parallisierung oder gar der Ineinssetzung beider sind damit Grenzen gezogen. Aber es ist noch mehr: Es spricht sich bereits hier eine spezifische Ambivalenz aus seiner Sicht des ‚Zerlegens‘ und ‚Verbindens‘, des ‚Analysierens‘ und ‚Synthesierens‘ im Rahmen des *ordo cognoscendi*. Zum einen sieht Goethe den Erkenntnisgewinn, den das ‚Analysieren’ und damit auch durch das ‚Zerstören‘ befördert, aber zugleich überlagert das die Ablehnung des Zerstörens durch Menschenhand.

Keine Frage ist – Goethe spricht es immer wieder an –, dass es sich auch um eine Problem des Ekels handelt:

---

881 Goethe, Über die Gesetze der Organisation überhaupt ([1796] *FA* II, 24, S. 273). – Zumindest in den zerstörerischen Momenten projiziert er das auf Menschheitsgeschichte, vgl. Goethe am 10. Mai. 1806, vgl. Id., Gespräche (I, S. 409); auch Id., Winckelmann und sein Jahrhundert in Briefen und Aufsätzen [1805]. Mit einer Einleitung und einem erläuternden Register von Helmut Holtzhauer. Leipzig 1969, S. 210.

882 Goethe, Dichtung Wahrheit (*FA* I, 14, S. 131).

> Beide Wissenschaften aber, die Zergliederung sowohl als auch die Chemie, haben für diejenigen, die nicht damit vertraut sind, eher ein widerliches als anlockendes Ansehen. Bei dieser denkt man sich nur Feuer und Kohlen, gewaltsame Trennung und Misachung der Körper, bei jener nur Messer, Zerstückelung, Fäulnis und einen ekelhaften Anblick auf ewig getrennter organischer Teile.[883]

Zwar nicht die aus medizinischen Gründen durchgeführte, aber die Sektion als ein systematisches Verfahren zur Wissensermittlung, dürfte auf Aristoteles in dem Sinne zurückgehen,[884] – von ihm heißt es, er habe rund fünfzig Tiere seziert und er selber sagt, daß er eine vierzig Tage alten menschlichen Foetus untersucht habe[885] -, dass man vom Abscheu und Ekel, kurzum von den Pudendum-Hemmungen abzusehen habe. Das sei auch bei solchen Teilen von Körpern der Fall, deren Anblick nicht angenehm sei (*μ¾ kecarismena prÕj τ¾n a‡sθεσιν*).[886] Doch erst so erkenne man die Schaffenskraft der Natur, und für diejenigen, welche ihre Ursachen zu erkennen vermögen, also die Philosophen, bedeute das dann unsagbare Freude (*¢mhc£vouς ¹don£ς*) – und so hat Aristoteles denn auch ein umfangreiches anatomisches Wissen in den ersten drei Büchern von *Historia Animalium* sowie in *De Partibus Animalium*, von dem er gelegentlich als seinem besten Buch spricht, der Nachwelt mitgegeben.

Goethe lässt denn auch auf die zitierte Passage sogleich folgen: „Doch so verkennt man beide wissenschaftlichen Beschäftigungen“. Das meint nicht, dass die von Goethe vorgetragene Sicht von „Chemie“ und „Zergliederung“ nicht den Gegebenheiten nciht entspricht, sondern es meint, dass „beide wissenschaftlichen Beschäftigungen“ gleichwohl *verkannt* werden würden und as meint trotz des Ekels können beide „Beschäftigungen“ aus der Sicht Goethes zu Erkenntnisgewinn führen. In der *Einleitung in die Propyläen* heißt es 1798:

> Die menschliche Gestalt kann nicht bloß durch das Beschauen der Oberfläche begriffen werden, man muß ihr Inneres entblößen, ihre Teile sondern, die Verbindung derselben bemerken, die Verschiedenheit kennen. Sich von Wirkung und Gegenwirkung unterrichten, das Verborgene, Ruhende, das Fundament der Erscheinung sich einprägen, wenn man dasjenige wirklich schauen und

---

883 Goethe, Vorträge, über die drei ersten Kapitel des Entwurfs einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie, ausgehend von der Osteologie ([1796], *FA* I, 24, S. 264).

884 Hierzu, wenn auch mit unterschiedlichen Ansichten, Jean-Marie Annoni und Vincent Barras, La découpe du corps humain et ses justifications dans l’antiquité. In: Canadian Bulletin of Medical History 10 (1993), S. 185–227, sowie Jutta Kollesch, Die anatomischen Untersuchungen des Aristoteles und ihr Stellenwert als Forschungsmethode in der aristotelischen Biologie. In: Wolfgang Kullmann und Sabine Föllinger (Hg.), Aristotelische Biologie. Intention, Methoden, Ergebnisse. Stuttgart 1997, S. 367–373.

885 Vgl. Aristoteles, *Hist animal*, VII, 3 ($583^{b}10$).

886 Vgl. Aristoteles, *De part animal*, I, 5 ($645^{a}30$).

> nachahmen will, das sich als ein schönes ungetrenntes Ganzes in lebendigen Wellen unserem Auge bewegt.[887]

Damit wird erneut deutlich, dass sich bei Goethe keine einfache ‚Lösung' für diesen Widerstreit von ‚Zerstörung' und ‚Zugewinn' findet. Wie sich zeigen wird, sind es verschiedene Elemente, die Goethe immer wieder ins Spiel bringt, um diesen Widerstreit zu lindern. Doch bevor darauf zurückzukommen sein wird, ist auf den zweiten, für Goethe so bedeutsamen Beispiel des Zerstörens durch Analyse zu betrachten.

Es ist für Goethe kaum weniger gewichtig als zerstörendes Analysierens, allerdings geht er mit demjenigen, der hierfür verantwortlich ist, weit weniger despektierlich um, als er über Newton zu sprechen pflegte. Es ist Friedrich August Wolf (1759-1824) als ‚Zerschneider' und ‚Zerstückler' des Homerischen Werks. Wolf bezweifelt dabei nicht, dass die homerischen Epen in ihrer überlieferten Gestalt den Eindruck der Einheitlichkeit machten - trotz offenkundiger Spuren ‚rhapsodischer Zerrissenheit'. So kann er für die Odyssee feststellen: „nihil non bene continuatum, nihil praeposterum, nihil perturbatum, nihil hians".[888] Es sind gerade die methodischen Überlegungen zum Vorgehen des Kritikers (Philologen), die daran hindern, aus Phänomenen der textuellen Oberfläche auf die Überlieferung und die Entstehung zu schließen. Er selbst räumt ein, dass ihn allein die historisch-kritischen Überlegungen an eine spontane Lektüre hinderten, bei der auch er den Eindruck der Einheitlichkeit gewinne.[889] Oft habe er, wie er an der gleichen Stelle sagt, seine Zweifel zurückgehalten.[890] Im Schreiben an Christian Gottlob Heyne (1729-1812), sagt Wolf, dass man die „*äußern Gründe*" umgehen könne und sie die „Prüfung" der „*inneren*" aushalten müssten, die den „Schluß

---

887 Goethe, Einleitung in die Porpyläen ([1797], *WA* I, 47, S. 13).

888 Friedrich August Wolf, Prolegomena ad Homerum sive der Operum Homericorum prisca et genuina forma variisque mutationibus et probabili ratione emendandi [1795]. Curavit Rudolfus Peppmüller. Halle [3]1884 (ND Hildesheim 1963), pars I, § XXVII, S. 88.

889 Vgl. Friedrich August Wolf, Kleine Schriften in deutscher und lateinischer Sprache [...]. Vol. I. Halle 1869, S. 208 (*Praefatio* zur Ilias von 1795).

890 Ebd.: „[...] ne portenta, forsan auctori suo parum credibilia, narrare arguerer. Amplius dicendum et ingenue profitendum est. Nunc quoque usu evenit mihi nonnunquam, quod non dubito evenurum item multis esse, ut, quoties abducto ab historicis argumentis animo redeo ad continentem Homeri lectionem et interpretationem, mihique impero, illarum omnium rationem oblivisci. […] atque ita penitus immergor in illum veluti prono et liquido alveo decurrentem tenorm actionum et narrationum; quoties animadverto et reputo mecum, quam in universum aestimanti unus his Carminibus inmsit color, autr certe quam egregie Carmini utrique suus color constet, quam apte ubique tempora rebus, res tempirbus, aliquot loci adeo sibi alludentes, congrunat et constet, quam denique aequabiliter in primariis personis eadem lineamenta serventur et ingeniorum et animorum […] pro Homereis habeam omnia […]."

erzwingen, beide Werke waren anfangs nicht auf den Plan großer weitläufiger Epopöen angelegt“[891]

In seinen *Prologomena* unterscheidet Wolf zwei Arten (*genera*) der Kritik: eine weniger strenge („leviore et quasi desultorio“) und eine strenge („perpetua et certis artis legibuis nixa recensio“). Die erste setze nur an Stellen an, die aufgrund von Phänomenen auf der textuellen Oberfläche Hinweise auf Zweifel an der Fehlerlosigkeit der Überlieferung bieten – weil sie gegenüber bestimmten (etwa ästhetischen) Erwartungen als abweichend erscheinen. Die strenge Kritik setze demgegenüber nicht erst bei der Wahrnehmung derartiger Abweichungen ein, sondern versuche, sich bei allen Stellen der wahren Hand des Schriftstellers zu versichern.[892] Nach Wolf führt die erste nur zur *recognitio*, die zweite zur *iusta recensio*. Wenn man so will, dann stellt diese Unterscheidung und Wolfs *Prolgomena* eine Vorwegnahme in Gestalt eines speziellen Beispiels im Rahmen der allgemeinen Authentizitätstheorie dar, was im Allgemeinen Schleiermacher im Blick auf die Hermeneutik mit der Unterscheidung zwischen einer „laxeren“ und „strengeren Praxis“ der Interpretation unternimmt.[893] Allerdings ist es wiederum nicht so, wie durchweg zu lesen ist, dass erst Schleiermacher in der hermeneutische Theorie die *grundsätzliche* Gleichbehandlungsmaxime hinsichtlich des Verstehens zugrunde gelegt hat, *vulgo*: Er, der erste gewesen sei, der Abschied von einer ‚Stellenhermeneutik‘ genommen habe. Das findet sich, wenn auch nur gelegentlich, bereits früher – und was die „Praxis“ betrifft, so hat Schleiermacher (wie alle anderen auch) immense Probleme, eine dieser Gleichbehandlungsmaxime gerecht zu werden.

Da die philologische Textkritik der Erforschung historischer Tatsachen gleichen soll, dürfe man bei der Fehlerlosigkeit der Überlieferung eines Textes nach Wolf nicht nach dem äußeren Eindruck der Wahrscheinlichkeit, respektive Glaubwürdigkeit gehen oder nach der Art und Güte der Darstellung, sondern notwendig sei die Prüfung nach dem Alter und der Qualität der Handschriften.[894] Maßstab sei nicht die Übereinstimmung mit den von uns an-

---

891 Wolf, Ein Leben in Briefen. [....] besorgt und erläutert durch Siegfried Richter. Bd. 1. Stuttgart 1935, S. 192,

892 Vgl. Wolf, Prolegomena [1795], S. 2: „ubique veram manum scriptoris rimatur; scripturae ciuiusque, non modo suspectae, testes ordine interrogat“.

893 Vgl. z.B. Schleiermacher, Hermeneutik ([1819], ed. Frank, S. 82).

894 Vgl. Wolf, Prolegomena ad Homerum [1795], S. 2: „Sed si textum scriptorum veterum supra recte [scil. *Prooemium*] retuli ad *factorum historicorum* spectationem, in eo constituendo nullam speciem probabilitatis ex sensu elegantiae ductam, verum proba et satis antiqua exemplaria principatum habe necesse est.“

genommenen Gesetzen der Dichtkunst (der sinnliche oder ästhetische Schein), sondern „quid ex historicis et criticis rationibus verisimile esse videatur.“[895] In seiner Homer-Kritik entfaltet Wolf denn auch ein großes, zusammenhängendes und gegliedertes Argument, bei der er allein auf das zurückzugreifen versucht, was ihm historische Tatsachen sind – wie etwa beim Schriftgebrauch in der frühen Antike.[896] Die mehr oder weniger einheitliche Gestalt der homerischen Epen verdanke sich des späteren Eingreifens etwa Aristarchs, seinem Genie, aber auch seiner Gelehrsamkeit[897] – und (wie sich hinzufügen lässt) nicht einem ‚Wunder‘ oder dem ‚Zufall‘.

Wenn Wolf auf diejenigen hinweist, die meinten, die Entstehung der Dinge und der Lebewesen zeuge nicht vom Walten eines göttlichen Geistes, sondern vom reinen Zufall, dann spricht er die Hoffnung aus, dass ihn niemand der Ansicht beschuldigen werde, die homerischen Werke hätten sich im Lauf der Zeit so herausgebildet.[898] Es sich mithin – so ließe sich das deuten – allein um ein Produkt historischen Kontingenz handelt, das gleichsam ziel- und wahlose, ‚Kombination’ einen Texte mit den ihm nicht nur eigentümlichen, sondern bewunderungswerten Eigenschaften hätte zustande bringen können.

Wolfs Befürechtungen sollten sich allerdings einstellen. Mitunter sahen spätere Generationen *sein* Unternehmen mitunter eher nach gerade *diesem* Bild. Die Diskusssion kreisen nach Wolfs *Prolegomena ad Homerum* um die Frage: ‚Analytiker‘ versus ‚Unitarier‘ – *vereinfacht* und *verallgemeinert* gesagt: Inwieweit bei Werken, die aufgrund der rekonstruierten Entstehung aus einzelnen „romanzenartigen Liedern“ zusammengesetzt sind oder aus (heterogenen) ‚Schichten’, die als genetisch abfolgend gedeutet und dabei verschiedenen Autoren zugewiesen werden, so dass die Werke als zerstückelt erscheinen, sich nicht mehr

---

895 Ebd., § XXX, S. 98. – Nur erwähnt sei, dass Wolf die antike Tradition der (Ana-)Lytiker erwähnt, welche die in den Texten auftretenden Probleme (Schwierigkeiten) aufzulösen versucht haben, vgl. ebd., XLII, S. 150: „Multi enim singulares partes utriusque muneris tractandas sibi sumpserunt singularibus scriptis, in quibus vel latentes sententiarum scrupulos tollerent, e quo numero erant ™*nstatiko*ˆ et *lutiko*… .“

896 Vgl. ebd., § XII, S. 34: „minus succensebunt, ab Homero non tam cognitionem literarum quam usum et facultatem abiudicanti.“

897 Vgl. ebd., § L, S. 205: „Quid autem? si mirificium illum concentum revocatum inprimis Aristarchi eleganti ingenio et doctrinae debemus?“

898 Ebd., § XXXI, S. 102: „Non metuo, ne quis me similis temeritatis accuset, quum vestigiis artificiosae compagis et aliis gravibus causas adducar, ut Homerum non universorum quasi coporum suorum opificem esse, sed hanc artem et structuram posterioribus saeculis inditam putem.“

von „Einem Homer! Einer Ilias! Einer Odysse!“[899] sprechen lasse und inwiefern sie sich noch als Einheit und als Träger bestimmter (ästhetischer) (Makro-)Eigenschaften darbieten oder ansehen lassen, etwa als Produkt einer „Natur-“ oder „Volkspoesie“, die der „Kunstpoesie“ vorausgehe.[900] Erich Bethe schreibt in seiner Homerphilologie heute und künftig 1935: „Jetzt hat nun die Mode umgeschlagen. Die Ilias ist plöstzluich nicht mehr Zufallsprodukt, sodnern eine wohlabgewogenen lünstlerische Einheit.“[901]

Das *erste* Problem dabei rührt aus der Frage nach dem Einfluß eines Wissens über die Entstehungs eines Artefaktes, konkret: inwiefern es dazu führen kann, dass ihm bestimmte Eigenschaften, die es im Auge des Betrachters wertvoll (gelungen oder dergleichen) erscheinen lassen, ihm abzusprechen sind. Das *zweite* Problem rührt aus dem Schluß auf die ‚kontingente’ Bildung des Artefakts. Ein solches Kunstwerk bessässe generell keine ‚organische Form’ mehr – etwa nach der Bestimmung bei August Wilhelm Schlegel:

> Die organische Form ist hingegen [scil. im Unterschied zur mechanischen Form] ist eingebohren, sie bildet von innen heraus, und erreicht ihre Bestimmtheit zugleich mit der vollständigen Entwickelung des Keimes. Solche Formen entdecken wir in der Natur überall, wo sich lebendige Kräfte regen, von der Krystallisation der Salze und Mineralien an bis zur Pflanze und Blume und von dieser bis zur menschlichen Gesichtsbildung hinauf. Auch in der schönen Kunst wie im Gebiet der Natur, der höchsten Künstlerin, sind alle ächten Formen organisch, d.h. durch den Gehalt des Kunstwerks bestimmt. Mit einem Worte, die Form ist nichts anders als ein bedeutsames Aeußres, die sprechende durch keine störenden Zufälligkeiten entstellte Physiognomie jedes Dings, die von dessen verborgenen Wesen ein wahrhaftes Zeugniß ablegt.[902]

Um derartiges zu umgehen, erweist sich eine Erklärung (eine Theorie seines Entstehens) als erforderlich, das bei diesem Artfeakt die drohende vollständige ‚Kontingenz’, wenn man in der Sprache Schelegls es will, seinen drohenden Formverlust, verringert. Um just diese

---

899 So z.B. Johann Heinrich Voß (1751-1826) in einem Schreiben an Wolf vom 3. 11. 1796 in Voß, Briefe nebst erläuternden Beilagen. Hg. von Abraham Voß. Bd. 2. Halberstadt 1830, S. 239; in einem Schreiben vom 14. 10. 1799 an denselben Adressaten (S. 248) meint er angesichts der Analyse der Entstehung von Homers Epen durch Wolf: „durchaus“ sei „alles fest und gediegen, und, was auch der Künstler daran gelöthet und gefeilt habe, glatt wie aus Einem Guß, wie von Einer Seele aus dem Inneren hervorgetrieben.“

900 Freilich sind das nur Episoden in einer anhaltenden Forschung, hierzu u.a. neben Georg Finsler, Homer I: Der Dichter und sein Werk. 1. Vorfragen: Homerkritik , Berlin (1913) ^{3}1924, mit einer Ergänzung von Eduard Tièche (S. 173-225), die bis an den Beginn der zwanziger Jahre reicht), Alfred Heubeck, Die Homerische Frage. Ein Bericht über die Forschung der letzten Jahrzehnte. Darmstadt 1974, Joachim Latacz, Die Erforschung der Ilias-Struktur. In: Id. (Hg.), Zweihundert Jahre Homer-Forschung. Rückblick und Ausblick. Stuttgart/Leipzig 1991, S. 381-414, sowie Uvo Hölscher, Zur Erforschung der Strukturen in der Odyssee. In: ebd., S. 415-424.

901 Erich Bethe, Homerphilologie heute und künftig. In. Hermes 70 (1935), S. 46-58. hier S. 47.

902 Schlegel, Werke, Bd. 6, S. 157.*

beiden Probleme kreisen große Teile der zahlreichen Beiträge zur Homer-Frage zumindest in dem hier relevanten Zeitraum.

Die *Verallgemeinerung* erhellt sich schon aus dem Umstand, dass Wolfs Muster der Analyse der Homerischen Werke auf andere Werke übetragen wurden, die eine ähnliche brüchige Überlieferung besitzen. So überträgt in seiner frühen Schrift *Über die ursprüngliche Gestalt des Gedichts von der Niebelungen Noth* Karl Lachmann auf das *Nibelungenlied* – die deutsche *Ilias*,[903] auch wenn eine solche Einschätzung nie unstrittig war[904] – seine ‚Liedertheorie' in expliziten Anschluss an das, was Wolf am Homer entwickelt hatte. Selbständig wendet er das zudem bei Homers *Ilias* an.[905] Beides, die Homer- wie die Nibelungen-Philologie, ist in mehrer Hinsicht exemplarisch: Wie Wolf die Homer-Forschung so hat auch Lachmanns ‚Liedertheorie' – bis zu zwanzig ‚Lieder' vermochte er zu unterscheiden – große Teile der Nibelungenforschung im 19. Jahrhundert beeinflusst und dazu gehört denn auch, dass beide Unternehmungen zahlreiche ähnliche Diskussionen nach sich ziehen, so dass sich nicht wenige Ähnlichkeiten zwischen der philologischen *Praxis* der *phiolologia classica* wie *moderna* an diesen beiden Exempeln illustrieren lassen.

Nicht zuletzt gehört dazu die *methodologische* Fragilität des Schließens von *textinternen* Eigenschaften – wie Widersprüche, Sprünge, unmotivierte Übergänge, Zahlenangaben. Motivik, Reimform, aber auch ‚das Motivlose' sowie der ‚Mangel des inneren Zusammenhangs' – auf Konstellationen der Verfasserschaft wie der Entstehung.[906] Gleiches gilt aber auch für

---

903 Vgl. Annegrete Pfalzgraf, Eine Deutsche Ilias? Homer und das „Nibelungenlied" bei Johann Jakob Bodmer; zu den Anfängen der nationalen Nibelungenrezeption im 18. Jahrhundert. Marburg 2003.

904 Nur ein Beispiel: Nach Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik [1815-1829], I. Teil (*Werke*, Bd. 13 S. 353), seien wir im *Nibelungenlied* geographischen gesehen auf „einheimischen Boden", aber gleichwohl sei das Werk von unseren „gegenwärtigen Bildung und deren vaterländischen Interessen abgeschnitten, daß wir selbst ohne Gelehrsamkeit in den Gedichten Homers uns weit heimatlicher empfinden können." Wie Clemens Brentano Anfang 1810 von Hegel, in der Zeit Rektor des Nürnberger Gymnasiuns, berichtet, soll er die *Nibelungen*, um sie „genießen zu können", ins Griechische übersetzt haben, vgl. Id., Briefe. Bd. 2: 1810-1842. Hg. von Friedrich Seebaß. Nürnberg 1951, S. 26.

905 Vgl. Lachmann, Über die ersten zehn Bücher der *Ilias*. Berlin 1837, auch in Id., Betrachtungen über Homers Ilias, mit Zusätzen von Moritz Haupt. Berlin [1847] ^{3}1874, S. 1-30.

906 Lachmann war bei den Vermutungen, worin die einzelnen ‚Lieder' ihre Grundlage haben, vorsichtiger als beispielsweise Wilhelm Grimm, vgl. Id., [Rez.:] Carl Lachmann, Über die ursprüngliche Gestalt [...1816]. In: J. und W. Grimm, Werke. [...]. Abteilung II. Bd. 32. Hildesheim/Zürich/New York 1992, S. 176-195, hier S. 186, der den Befund, dass „das grosse Gedicht aus einzelnen Liedern zusammengesetzt sei" nicht annehmen kann: „Nicht als wollte er

das Schließen von der ‚Einheit' und ‚Geschlossenheit' des Textes etwa auf die „ausgebildeten Subjectivität des Dichters".[907] Methodologisch fragil sind solche Schlüsse grundsätzlich genau dann, wenn zumindest als Präsumtion für die Evaluation der Güte von Interpretation angenommen wird, dass diejenige Interpretation größere Güte besitze, die mehr Kohärenz stiftet – zumindest so lange wie kein triftiges direktes Argument für die Inkohärenz des Werks gegeben ist.[908] Diese Triftigkeit, welche die Präsumtion aussetzt, ist zudem, da sie sich zumeist aus Schlüssen erzeugt, dem Wissenswandel unterworfen – wie es sich denn auch bei der Erörterung der Homer-Frage sich zeigt. So konnten sich denn auch neben den verschiedenen Kollektivierungen auch immer auch Vorstellungen einer individuellen Dichterpersönlichkeit halten.[909] So sie von Goethe wahrgenommen wurden, haben Arbeitend er ‚Unitarier' nicht nur sein Interesse gefunden, sondern mitunter auch seine Hoffnung geweckt.

Am Anfang des 20. Jahrhunderts konnte man dann in der Rückschau von der „nur zu lange herrschenden Sucht, zu zergliedern, zu zerfetzen" in der Homerphilologie sprechen.[910] Ein Beispiel für die Verteidigung der Einheit beider Werke Homers bietet in zahlreichen Schriften Karl Rothe.[911] Nach beispielsweise Wolfgang Schadewaldt[912] oder dem postum

---

ihr Dasein leugnen, aber eben so früh, glaubt er, ist auch ein *Ganzes schon dagewesen*, und er möchte den Satz so ausdrücken: es lässt sich eine Zusammenfügung einzelner Abschnitte erkennen, wovon aber jeder gewiss in dem Bewusstsein vom Ganzen sein Leben hatte [...]."

907 Karl Müllenhoff, Einleitung: Die echten Teile des Gedichts. In: Id. (Hg.), Kudrun. Kiel 1845, S. 122.

908 Nur ein Beispiel: Friedrich Schlegel an August Wilhelm Schlegel vom 18. 11. 1794 (*KA* XXIII, S. 214/15), wo es nach dem Zugeständnis, dass *Ilias* und *Odyssee* nicht von Homer stammen, heißt: „Allein das kann ich nicht wahrscheinlich finden, daß jene Gedichte nicht von einem Manne herrühren sollten. Die innere Bestandheit ist so groß, die Einheit des Werks deutet so sehr auf die Einheit des Urhebers, daß ich bey dieser Meynung verbleibe, bis auf die bestimmtesten Beweise vom Gegentheil."

909 Vgl. z.B. Friedrich Gottlieb Welcker (1784-1868), Der epische Cyclus oder die Homerischen Dichter. Erster Theil. Bonn (1835) ^{2}1865, S. 119: „Der Dichter der Ilias ist eine Person, unter allen Geschlechtern der Menschen eine der hevorragendsten, eine andre unbekannte Person, eine höchst sinnvolle und kunstgeübte, ist der Dichter der Odyssee [...]." Oder achtzig Jahre später, wenn auch in bezeichnend anderer Perspektivierung Wilamowitz-Moellendorff, Die Ilias und Homer. Berlin 1916, S. 331: „Der Dichter der Ilias ist uns eine Person geworden." Die Betonung liegt dabei selbstverständlich auf „geworden".

910 So z.B. von Erich Bethe, Die Einheit unserer Ilias. In: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur 17 (1914), S. S. 362-371, hier S. 371.

911 Vgl. Rothe, Der augenblickliche Stand der homerischen Frage. Berlin 1912, Id., Die Ilias als Dichtung. Berlin 1910, Id., Die Odyssee als Dichung und ihr Verhältnis zur Ilias. Berlin 1914, Id, Über dei Bedeutung der Widersprüche für die homerische Frage. Berlin 1894.

edierten Buch Carl Reinhardts[913] wurde erneut versucht, etwa die Einheitlichkeit *Odyssee* durch den Rückgriff auf Vorgängiges zu erweisen: In diesem Fall mit der Annahme der Umgestaltung eines vorhandenen *Odyssee*-Märchens in das heroische *Odyssee*-Epos.[914] Allgemein lässt sich sagen: Immer dann, wenn sich neue und subtile *Verknüpfungen*, ‚Verschnürungen' den den fraglichen Texten beobachtet lassen, fördert dafür eine Erklärung, die – wenn man so will – die als ‚nichtatomistisch' erscheint und die ‚Kontingenz' veringert: Die *eine* Hand erscheint so wesentlich schaffend am Werk. Das, was zunächst relativiert auf einen bestimmten Stand des angenommenen Wissens als inkohärent (‚unkoordiniert', ‚zufällig') erscheint, erlangt so Kohärenz durch Verknüpfung und den Eindruck der Beabsichtigung. Auf der anderen Sete jedoch kann die gesteigerte Aufmerksamkeit dem Text gegenüber neue Differenzen wahrnehmen, die eine ‚Einheitlichkeit' des Werks gefährden oder sogar mit ihr unvereinbar zu sein scheinen – in den Worten August Willhelm Schlegels: *Jetzt* – 1835 – verrate derjenige „kein feines Gehör für Poesie, der den großen Abstand der verschiedenen Theile im Ton und Geist nicht verspürt."[915]

Wahrgenommen wurde im Zuge der frühen Diskussionen nicht zuletzt der zeitnahe Wandel der (ästhetischen) *Rahmenannahmen* der interpretatorischen Zugriffe – etwa die der Ursprünglichkeit oder Einheitlichkeit. So sind es nach Karl Otfried Müller (1797-1840), einer autoritativen altphilologischen Stimme in der Zeit, nicht so sehr die einzelnen Argumente F.A. Wolfs gewesen, auf der seine Ergebnisse beruhten. Vielmehr sei es die „Grundansicht der Wolfischen Zeit von der Entstehung poetischer Kunstwerke und von dem Gange, den der menschliche Geist einschlagen muss, um zu solchen zu gelangen", die Wolf den Homer „mit Scharfsinn und Witz" verändert sehen ließ. Doch mittlerweile habe sich eine andere „ästhetische Ansicht", die „organische Entwickelung", durchgesetzt und die alte erscheine nun als „roh, äußerlich, atomistisch".[916] An anderer Stelle konturiert Müller das Bild noch prägnanter:

---

912 Zuerst wohl in Schadewaldt, Illiasstudien. Leipzig 1938.
913 Vgl. Reinhardt, Die Ilias und ihr Dichter. [...]. Göttingen 1961.
914 Vgl. Uvo Hölscher, Die Odyssee. Epos zwischen Märchen und Roman. München (1988) ^{2}1989.
915 Brief vom 22. 111. 1835 an August Boech in Josef Körner (Hg.), Briefe von und an August Wilhlem Schlegel. Zürich 1930, Bd. I, S. 518.
916 Müller, [Rez.] *Sacra natalitia* [...1828]. In: Id., Kleine deutsche Schriften […]. Erster Band. Breslau 1847, S. 398-400, hier S. 399.

> Man hielt die Entstehung jener großen Ganzen für begreiflicher, wenn man sie in Stücke theilte, deren einzelne Abfassung der *rudis antiquitas*, die kluge Zusammmenkittung aber einem schon raffinirten Zeitalter zugeschrieben wurde; man ging so weit, die Bestandtheile von Ilias und Odyssee gleichsam wie Atome in einem wilden Chaos mannigfacher Poesieen umherschwimmen zu lassen, bis ein ordnender Geist sich ihrer bemächtigt und sie so schön verbunden habe. Seit der Zeit hat unsere Auffassungsweise der Kunst wie der Geschichte des menschlichen Geistes, wir dürfen wohl sagen, ähnliche Fortschritte gemacht, wie die philosophische Betrachtung der Natur. Man begreift, daß, was wahrhaft ein Ganzes in sich zusammenhängt, nur von einem innern Lebenskeime, welcher das ganze schon dynamisch in sich trägt, ausgehen kann; und man erkennt zugleich, nicht durch Anlegung des Richtscheits einer einseitigen Theorie, sondern durch ein lebendiges Eindringen in jene ältesten Kunstwerke der Griechenwelt, in ihnen einen organischen Zusammenhang, der alle Theile wie Glieder eines Körpers beherrscht. Solche Ansichten sind wohl Vielen gemein; obgleich nur Wenige sie sich zu einem klaren Bewußtsein gebracht und sie vernehmlich ausgesprochen haben.[917]

Wolfs Fragmentierung, selbst nicht ohne lange Vorgeschichte in der Homer-Philologie, lässt sich aber noch im Zusmamenhang mit einer anderen ‚Zerliederung' sehen. Es handelt sich um die Aufnahme der Quellentheorie Jean Astrucs (1684-1766) und die damit einsetzende ‚Zerstückelung' der Moses-Bücher. Astrucs Darlegungen haben zwar zunächst kaum gewirkt,[918] aber dann mächtig im Zuge ihrer Rezeption im deutschen Sprachraum, angefangen mit den freilich nicht unkritischen Besprechungen von Johann David Michaelis und Heinrich

---

917 Müller, [Rez.] *De Historia Homeri* […1831]. In: ebd., S. 402-415, hier S. 402/03; vgl. auch Karl Lehrs (1802-1878), [Rez.] J. Kreuser, Homerische Rhapsoden oder Rederiker der Alten. Köln 1883. In: Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik 2 (1834), S. 625-636, hier S. 628: „Je mehr und je länger die Homerischen Gedichte von Unparteiischen eben mit dem Gedanken an Wolfs Vorstellung gelesen wurden, desto wiederholter drängte sich, ihr widerstrebend, die wundervolle Verschlingung des Ganzen auf: es drängte sich auf, dass diejenigen Theile selbst, die etwa Verdacht erregen konnten, doch für die Stelle gedichtet waren, an welcher sie stehen, kurz was nach Wolfs Vorstellung das letzte sein musste, die planmässige Anlage, dass sie grade an diesen Gedichten das erste gewesen." Nach Welcker, Der epische Cyclus [1835, 1865], S. 115/16, habe Wolf das „Bildungsprincip der Zusammenfügung, die große Metamorphose der Poesie" nicht erkannte, sonden er habe sich vorgestellt, „daß viele einzelne Lieder sich von selbst in Reihe gestellt hätten".

918 Ohne Astrucs Arbeit zu kennen, ist ihm hinsichtlich der Parallelisierung der unterschiedlichen Benennungen – *Yaweh* und *Elohim* – als Indikatoren für zwei unterschiedliche textuelle Überlieferungen Henning Bernhard Witter (1683-1715) in einem Werk von 1711 vorangegangen. Hieran hat sich als erster wieder erinnert Adolphe Lods, Un précurseur allemand de Jean Astruc. In: Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 43 (1925), S. 134-135, auch Id., Jean Astruc et la Critique biblique au XVIIIe siècle, avec une notice biographique par Paul Alphondéry. Strasbourg 1924, S. 56; zu Witter ferner Hans Bardtke, Henning Bernhard Witter. Zur 250. Wiederkehr seiner Promotion zum *Philosophiae doctor* am 6. November 1704 zu Helmstedt. In: Zeitschrit für alttestamentliche Wissenschaft 66/N.F. 25 (1954), S. 153-181. Vgl. auch Eamon o'Doherty, The Conjectures of Jean Astruc, 1753. In: Catholic Biblical Quarterly 15 (1953), S. 300-304.

Scharbau (1689-1759).[919] 1782, also dreißig Jahre nach der Erstveröffetlichung, erfolgt eine deutsche Übersetzung der Abhandlung Astrucs. Überaus wirkungsvoll wurden dann die philologischen Beobachtungen Astrucs durch ihre Berücksichtigung und Weiterentwicklung druch Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827). Zwar läßt Eichhorn die Untersuchung Astrucs zunächst noch unerwähnt, holt das aber knapp zehn Jahre später 1787 in der zweiten Auflage seines für die Zeit grundlegenden Werks zur *Einleitung in das Alte Testament* nach. Schließlich finden Astrucs Ansichten, wenn auch modifiziert, ihre allgemeine Anerkennung und Verbreitung mit der Ausweitung auf den restlichen Pentateuch. Ebenso wie die Frage der Einheit der homerischen Werke hat das zu lang anhaltenden Debatten und Auseinandersetzungen zwischen ‚Analytikern' und ‚Unitariern' geführt.

Erst diese Paraelle erhellt eine Koinzidenz: Zur gleichen Zeit wie Wolfs *Prolegomena ad Homerum* liest Goethe erneut Eichhorns *Historisch-kritische Einleitung in das Alte Testament*, in dem er die bisherigen Ergebnisse der Analys der textuellen Integrität des ersten Buches Mose kodifiziert finden konnte und ihm dabei gehen„die wunderbarsten Lichter" auf.[920] Wolf weist selbst auf diese Parallele hin.[921] An anderer Stelle lässt Goethe von der Bibel sagen, dass sie als „ein täuschendes Ganzes entgegentritt".[922] In erster Reaktion auf Wolfs *Prolgomena ad Homerum* heißt es bei Goethe, dass endlich auch der „heidnische Moses entthront" sei.[923]

Goethe war, wenn man so will, ein verhinderter Altertumswissenschaftler. Er hatte die Absicht, bei dem Altphilologen Christian Gottlob Heyne, eine Berühmtheit seiner Zeit, zu studieren: „Auf Männern, wie Heyne, Michaelis und so manchem Anderen ruhte mein

---

919 Vgl. Michaelis, [Rez.] Jean Astruc, Conjectures […]. In: Relationes de libris novis 9 (1754), S. 162-194, sowie Heinrich Scharbau, Vindiciae Geneseos contra avtorem anonymvm libri cvi titvlvs: Conjectures sur la genèse. In: Miscellanea Lubecensia 1 (1758), S. 39-106.

920 Goethe am 19. 4. 1797 an Schiller (*Briefwechsel*, ed. Staiger, S. 373).

921 Vgl. Wolf, Prolegomena [1795], § XV, S. 47, Anm. 25

922 Goethe, Wilhelm Meisters Wanderjahre ([1820/21], *HA* 8, S. 160).

923 Vgl. Wilhelm Peters, Zur Geschichte der Wolfschen *Prolegomena zu Homer*. Mitteilungen aus ungedruckten Briefen von Friedrich August Wolf und Karl August Böttiger. Frankfurt/M. 1890, S. 34; mit einer ähnlichen Erwartung äußert sich auch der Philologe Johann Caspar Friedrich Manso (1760-1826) am 21. 6. 1795, vgl. Ludwig Geiger, Briefe C. F. Mansos an K. A. Böttiger. [...]. In: Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Alterhum Schlesiens 31 (1897), S. 16-92, hier S. 23/24: „Meines Bedünkens wird hauptsächlich die Bibel oder vielmehr die Orthodoxie von diesen Auffschlüssen zu fürchten haben. Unmögliuch wird man länger behaupten können, daß die Bücher Mosis von Moses herrühren. [...]. Kurz ich betrachte dieses Untersuchung über den Homer als einen Schritt, den man gegen den Aberglauben oder die Bekämpfung desselben gethan habe."

ganzes Vertrauen; mein sehnlichster Wunsch war, zu ihren Füßen zu sitzen und auf ihre Lehren zu merken".[924] Am elterliche Einspruch scheiteret dieses jedoch dieses Vorhaben und später war offenbar die Sicht Goethes auf den Altertumswissenschaftler Heyne nicht ungetrübt,[925] vermutlich nicht zuletzt auch unter dem Eindruck Wolfs – wie dem auch sei: Eichhorn gehörte zwischen 1770 und 1773 zu den Teilnehmern des Seminars von Heyne, auch wenn sich in dieser Hinsicht bestimmende Einflüsse von dessen Homer-Analysen in seinen Seminarveranstaltungen wohl nicht mehr rekonstruieren lassen.[926] Gleichwohl erscheint in mehrfacher Hinsicht Heyne als ein Vorläufer der Homer-Kritik der *Prolegomena ad Homerum* seines Schülers F.A. Wolf, was denn auch zu einem heftig ausgetragenen Plagiats- und Prioritätsstreit geführt hat.

Wichtiger als die Frage nach Goethes Sicht der Bibelphilologie seiner Zeit und seine Bekanntschaft mit ihr, mit der er nicht allein aufgrund persönlicher Kontakte gut vertraut war und er selsbt, wenn auch anonym, Porblemfragen des Alten Testaments traktiert hat,[927] ist an

---

924 Goethe, Dichtung und Wahrheit. In: Id., Sämtliche Werke in vierzig Bänden. Bd. I, 14. Hg. von K.-D. Müller. Frankfurt 1986, S. 265.

925 Hierzu Hans Ruppert, Goethe und die Altertumswissenschaftler seiner Zeit. Mit den von Goethe und Heyne gewechselten Briefen. In: Forschungen und Fortschritte 33 (1959), S. 230-235, Hartmut Döhl, Goethe und ChristianGottlob Heyne. In: Elmar Mittler et al. (Hg.), „Der gute Kopf leuchtet überall hervor": Goethe, Göttingen und die Wissenschaft. Göttingen 1999, S. 84-89; zum Hintergrund, wenn auch nicht immer zuverlässig, Lothar Wickert, Goethe und der Historismus in der Altertumswissenschaft. In: Vonvivium. Beiträge zur Altertumswissenschaft. Stuttgart 1954, S. 154-187. - Zu Goethes Wertschätzung, Beschäftigung sowie Kenntnis der beiden alten Sprachen neben [Martin] Jöris, Goethe und die klassischen Sprache. In: Das Humanistische Gymnasium 21 (1910), S. 205-211, sowie ebd. 22 (1911), S. 6-11, sowie Id., Goethe und die altsprachliche Jugendbildung. In: ebd., S. 56-63, Eckard Lefèvre, Goethe als Schüler der alten Sprache oder Vom Sinn der Tradition. In: Gymnasium 92 (1985), S. 288-298, umfassend Ernst Richard Schwinge, Goethe und die Poesie der Griechen. Mainz 1986.

926 Friedrich Schlegel und August Wilhlem Schlegel gehörten zu den Auserkornen, die Aufnahme in das Seminar Heynes gefunden haben. Ihre Ansichten differeiren – wie gesehen – hinsichtlich der Frage der Einheitlichkeit der homerischen Werke. Zudem sieht Friedrich Schlegel einen nach ihm wesentlichen Unterschied bei dem Vergleich zwischen Homer und Moses: In Reaktion auf die entsprechenden Ausführungen seines Bruders heißt es in einem Schrieben vom 20. Januar 1795 (*KA* XXIII, S. 225): „Für die kühne Voraussetzung die Ilias und Odyßee sey das Werk eines Zeitalters, hast Du noch nichts angeführt, was mich überzeugen könnte. Gegen den Vergleich mit Moses muß ich recht sehr protestiren. Eine Sammlunmg von Sagen, Gesetzen, Gebräuchen, Geschichten, und ein *Werk*."

927 Vgl die 1773 erscheinednen *Zwo wichtige bisher unerörterte Biblische Fragen zum erstenmal gründlich beantwortet, von einem Landgeistlichen in Schwaben*, es gibt hierzu mittelerweile eine reiche Literatur, z.B. Gertrud Janzer, Goethe dun die Bibel. Leipzig 1929, Hans Barner, Zwei ‚theologische Schriften' Goethes. Ein beitrag zur Religiosität des jungen Goethe. Leipzig1930, Kurt Galling, Goethe als theologischer Schrifsteller. In: Evangelische Theologie 8 (1948/49),. S.

dieser Stelle, dass Goethe nicht im Fall der Genesis, sondern im Fall Homers unbeirrt daran festgehalten hat, dass sich der Wolfsche ‚Gewaltakt' heilen lasse: Obwohl im Großen und Ganzen ihre persönliche Beziehung weder kurzfristig noch langfristig durch Wolfs *critica homerica* getrübt wurde,[928] hat sich Goethe bis an sein Lebensende nicht mit dieser *critica homerica* abfinden können – bei immer wieder erfolgender Beschäftigung mit Homer.[929] Wolfs Auffassungen sind schon in der Zeit in den gebildeten Kreisen als Sensation wahrgenommen worden, waren allerdings von Anbeginn an alles andere als unstrittig – und nicht wenige seiner Argumente erwiesen sich zudem später als irrig.[930] Selbst bei Anerkennung

---

529-545, Otto Eißfeldt, Goethes Beurteilung des kultischen Dekalogs von Ex 34 im Lichte der Pentateuchkritik. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 63 (1966), S.135-144, Willy Schottroff, Goeteh als Bibelwissenschaftler. In: Dieter Kimpel und Jörg Pompetzki (Hg.), Allerhand Goethe. Frankfurt/M. 1985, S. 111—137, Gerhard Sauder, Aufklärwerische Bibelkritik und Bibelreption in Goetehs Werk. In: Goethe-Jahrbuch 118 (2001), S. 108-125, Lutz-Maria Linder, Goethes Bibelrezeption. Hermeneutische Reflexion, fiktionale Darstellung, historisch-kritische Bearbeitung. Frankfurt/M. 1998, Bernard M. Levinson, Goethe's Analyssis of Exodus 34 and Its Influence on Wellhausen: The Propfung of the Documentary Hypothesis. Im: Zeitschrift für altestamentliche Wissenschaft 114 (2002), S. 212-233, Thomas Tillmann, Hermeneutik und Bibelexegese beim jungen Goethe. Berlin/New York 2006.

928 Zur Beziehung, zum gegenseitigen Austausch und Wertschätzung, aber auch zur späteren ‚Entfremdung' beider, wobei die Homer-Frage allerdings keine Rolle gespielt haben dürfte, noch immer Michael. Bernays, Goethes Briefe an Friedrich August Wolf. Berlin 1868, mit umfangreicher Einleitung, ferner Siegfried Reiter, Wolfs Briefe an Goethe. Nebst zwei Briefen Mine Wolfs an Christiane von Goethe. In: Goethe-Jahrbuch 27 (1906), S. 3-96, die Briefe finden sich auch in Siegfried Reiter (Hg.), Friedrich August Wolf. Ein Leben in Briefen. 3 Bde. Stuttgart 1935, Gustav Lotholz, Das Verhältnis Wolfs und W. v. Humboldts zu Göthe und Schiller. Werningerode 1863, Franz Schmidt, Goethe über die ‚historische Kritik' F. A. Wolfs. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 44 (1970), S. 475-488, Manfred Riedel, Zwischen Dichtung und Philologie. Goethe und Friedrich August Wolf. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 71 (1998), S. 92-109.

929 Zu einem Überblick Volker Riedel, Goethe und Homer. In: Wiedergeburt griechischer Götter und Helden: Homer in der Kunst der Goethezeit. Eine Ausstellung der Winckelmann-Gselleschaft [...]. Mainz 2000, S. 243-259, sowie Id., Goethe und Homer. In: Id., „Der Beste der Griechen" – „Achill das Vieh". Aufsätze und Vorträge zur literarischen Antikerezeption II. Jena 2002, S. 123-281, ferener Wolfgang Schadewaldt, Goethes Beschäftigung mit der Antike, sowie: Goethe und Homer [1949]. In: Id., Goethestudien. Natur und Altertum. Zürich 1963, S. 23-126 und S. 127-157, Joachim Wohlleben, Goethe and the Homeric Question. In: The Germanic Review 42 (1967), S. 251-275Doch Homeride zu sein, auch nur als letzter, ist schön. Goethe. In: Id., Die Sonne Homers. Zehn Kapitel deutscher Homer-Begeisterung von Winckelmann bis Schliemann. Göttingen 1990, S. 45-53, Bernd Witte, Goethe und Homer. Ein Paradigmenwechsel. In: Id. und Mauro Ponzi (Hg.), Goethes Rüchblick auf die Antike. [...]. Berlin 1999, S. 21-37.

930 Neben den Untersuchungen von Ludwig Friedländer, Die Homerkritik von Wolf bis Grote. Berlin 1853, Richard Volkmann, Geschichte und Kritik der Wolfschen Prolegomena zu Homer. Ein Beitrag zur Geschichte der Homerischen Frage. Leipzig 1874, Id., Nachträge zur Geschichte und

durch die Zeitgenossen hat das immer wieder zu Rekonstruktionen geführt, die in der einen oder anderen Weise den (ästhetischen) ‚Verlust' der homerischen Epen, den dieses durch die *critica Homerica* erlitten haben, lindern sollten. Dabeu mussten die historisch-kritische Analyse nicht in Abrede gestellt werden, aber ihre Ergebnisse wurden in der einen oder anderen Weise nur als eine Phänomene an der Oberfläche gesehen, die eigen Synthetisierung *hinter*, *über*, *unter* oder *vor* dem homerischen Werk nicht ausschloss.

Obwohl Goethe die Ablehnungen der Auffassungen Wolfs und der ‚Analytiker' durch die ‚Unitarier' durchaus wahrnimmt, er sie mitunter auch hoffnungsvoll kommentiert und er dabei mehr als bei seiner Newton-Kritik nicht allein stand, stimmt er nicht in den Chor derjenigen ein, die den philologischen Argumenten Wolfs nicht zu folgen vermochten oder wollten. Vereinfacht gesagt, hat Goethe mehrere Arten der Kritik, der *analysis textus*, unterschieden[931] und darunter gilt ihm die ‚sondernde und affirmative Kritik',[932] die etwa Wolf betreibt, als das Erkennen des von Menschenhand deformierten Textes immerhin grundsätzlich als wünschenswert.[933]

Kritik der Wolfschen Prolegomena. Jauer 1878, Id., Nachträge zur Geschichte und Kritik der Wolfschen Prolegomena zu Homer. Zweiter Theil. Jauer 1877, vor allem Siegfried Reiter, Friedrich August Wolf und Friedrich Schlegel. In: Euphorion 23 (1921), S. 226-233, die Hinweise bei Manfred Fuhrmann, Friedrich August Wolf [...]. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 33 (1959), S. 187-236, insb. S. 207-228, Joachim Wohlleben, Friedrich August Wolfs ‚Prolegomena ad Homerum' in der literarischen Szene der Zeit. In: Poetica 28 (1996), S. 154-170, Stefan Matuschek, Homer als ‚unentbehrliches Kunstwort'. Von Wolfs „Prolegomena ad Homerum" zur ‚Neuen Mythologie'. In: Dieter Burdorf und Annette Gerstenberg (Hg.), Die schöne Verwirung der Phantasie: Antike Mythologie in Literatur und Kunst um 1800. Tübingen/Basel 1998, S. 15-28, Reinhard Markner, Fraktale Epik. Friedrich Schlegels Antworten auf Friedrich August Wolfs homerische Fraugen. In: Jutta Müller-Tamm/Cornelia Ortlieb (Hg.), Begrenzte Natur und Unendlichkeit der Idee: Literatur und bildende Kunst in Klassizismus und Romantik. Freiburg i. Br. 2004, S. 199-216. – Dass das Homerinteresse von den philologischen Funden im 19. Jh. weithin überührt geblieben ist, zeigt Günter Häntzschel, Der deutsche Homer im 19. Jahhrundert. In: Antike und Abendland 29 (1983), S. 49-89.

931 Vgl. Goethe, Dichtung und Wahrheit (*HA* 9, S. 509/10).

932 Goethe, ebd. (*HA* 9, S. 511), spricht von seiner „Sonderungslust" beim Alten und Neuen Testament.

933 Vgl. am 23. 11. 1812 (*HA* Briefe 3, S. 206): „Höchst erwünscht ist jedem, der zu den Uranschauungen zurückehren möchte, die Kritik, die alles Sekundäre zerschlägt und das Ursprüngliche [...] wenigstens in Bruchstücken ordnet und den Zusammenhang ahnden läßt." In seinem bibelphilologischen Beitrag, vgl. Id., Israel in der Wüste ([1797/1819] *HA* 2, S. 224), heißt es in diesem Sinn: „Kein Schade geschieht den heiligen Schriften, so wenig als anderen Überlieferung, wenn wir sie mit kritischem Sinne behandeln, wenn wir aufdecken, worin sie sich widerspricht und wie oft das Ursprüngliche, Bessere durch nachherige Zusätze, Einschaltungen und Akkommodationen ver-

Nach Goethes Darlegungen in seinem Aufsatz „Analyse und Synthese“ betont er, dass nur das analysewürdig sei, was auch wirkliche Synthese ist: „daß jede Analyse eine Synthese voraussetzt.“[934] Ohne Zweifel ist an dieser Stelle die Voraussetzungsrelation (auch) temporal zu verstehen. Goethe unterscheidet davon das, was nicht analysewürdig ist. In der Sprache der Zeit handelt es sich dabei nur um „eine Aggregation“.[935] Diese Darlegungen zeigen nicht allein, wie Goethe sich am *ordo inversus* orientiert – denn zerlegte Ganzheiten, die den Charakter von Aggregaten besitzen, lassen sich gleichsam *per definitionem* immer restituieren. Das Problem ist viel mehr, dass nach den Untersuchungen Wolfs der Charakter der Synthese bei den homerischen Epen selbst für Goethes zweifelhaft wurde. Sie erscheinen als Aggregat, als Rhapsodien.[936] „Rhapsodisch“ – ähnlich wie „Aggregat“ – wird in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts oftmals zur Charakterisierung eines spezifischen Typs von Ganzheit im Unterschied zu Ganzheiten verwendet, die als ein ‚System‘ erscheinen. Dieser rhapsodische Charakter erlaubt mithin auch keine Analyse im Sinn Goethes und genau das scheint bei seinen zahlreichen Reaktionen auf Wolfs Zerstückelung Homers immer wieder ausschlaggebend gewesen zu sein.[937]

Ich kann hier nicht umfassend Goethes Gebrauch der Ausdrücke „Analyse“ und „Synthese“ (oder ihrer strukturellen Synonyma), bei dem sich wie in der Tradition unterschiedliche Aspekte verbinden, darlegen und erörtern. Goethe kennt dabei (vermutlich aus seiner Schulzeit) auch den Begriff des Analysierens bei der Darlegung sprachlicher Konstruktionen.[938] Wichtig für seine Sicht der für ihn akzeptablen Analyse und Synthese ist sein Vereinigungsversuch von „Sondern“ und „Verknüpfen“, die ihm als „unzertrennliche Lebensakte“ erscheinen: „Vielleeicht besser gesagt: daß es unerläßlich ist, man möge wollen oder nicht, aus dem Ganzen ins Einzelne, aus dem Einzeölenen ins Ganze zu geehn, und je lebendiger diese

---

deckt, ja entstellt worden. Der innerliche, eigentliche Ur- und Grundwert geht nur desto lebhafter und reiner hervor“.

934 Goethe, Analyse und Synthese ([ca. 1829], *HA* 13, S. 51).

935 Ebd., S. 52

936 Vgl. z.B. Kant, *KrV*, B 860 – *raptein*, zusammennähen.

937 Innerhalb weniger Tage scheinen sich dabei seine Stimmungen zu wandeln. In einem Brief an Schiller vom 29. April 1798 (*Briefwechsel*, ed. Staiger, S. 615) sollte man alle „Chorizonten“ verfluchen; im Schreiben vom 2. Mai (ebd., S. 620) spricht er von den „unzählichen Rhapsodien“, aus denen „die beiden überbliebenen Gedichte [scil. Ilias und Odyssee] so glücklich zusammengestellt wurden.“ Der von Goethe gewählte Ausdruck geht zurück auf die antiken Chorizonten (*of cwr…zontej*), die aufgrund von Widersprüchen in den überlieferten Texten, diese zertrennt und verschiedenen Verfassern zugewiesen haben.

938 So in einem Brief vom 20. November 1774 (*FA* II, 2, S. 404).

Funktion des Geistes, wie Aus- und Einatmen, sich zusammenverhalten, desto besser wird für die Wissenschaften und ihre Freunde gesorgt sein.“[939] Mitunter verwendet Goethe zudem das in der Tradition von Analyse und Synthese gängige Bild das Auf- und Absteigens, z.B. im Blick auf das „Urphänomen“.[940] Nicht selten nimmt die Goethe-Forschung an, zumindest einige seiner Verwendungsweise von ‚Analysis‘ oder ‚analytisch‘ würden ‚induktiv‘ entsprechen. Ich habe bei Goethe keine Stelle gefunden, die das erhärtet: Nicht nur folgt die Separierung von *analytisch* und *induktiv* der Tradition – erst im 19. Jahrhundert nivelliert sich das[941] –, sondern auch Newton hält beides getrennt (was mitunter ebenfalls übersehen wird).

Auch wenn sie nicht immer auf einer Linie liegen, wird die Tendenz seiner einschlägigen Bekundungen zur *criitica Homerica* deutlich – ein Beispiel: „Ein kaltes Analysieren zerstört die Poesie und bringt keine Wirklichkeit hervor. Es bleiben nur Scherben übrig.“[942] Wie sich ergänzen lässt, die sich ncith mehr zusamemnfügen lassen zum ursprünglichen Ganzen, also den *ordo inversus* unterbrechen. Goethe gelangt zur Ansicht der Konstruktion der (ästhetischen) Einheit *ex post*:[943] „denn es ist im grunde ganz einerlei, ob sich die Einheit am Anfang, oder am Ende bildet, der Geist ist es immer der sie hervorbringt [...]. Eben dies mag am Ende für den Homer gelten“. Eine *retractatio* bietet in diesem Sinn sein Gedicht „Homer wieder Homer“:

> Scharfsinnig habt ihr, wie ihr seit,
> Von aller Verehrung uns befreit,
> Und wir bekannten überfrei,
> Daß Ilias nur ein Flickwerk sei.
>
> Mög’ unser Abfall niemand kränken;
> Denn Jugend weiß uns zu entzünden,
> Daß wir ihn lieber als Ganzes denken.
> Als ganzes freudig Ihn empfinden.[944]

---

939 Vgl. Goethe, Principes de Philosophie Zoologique discutés en Mars 1830 (*FA* I, 24, S. 810).
940 Goethe, Farbenlehre. Didaktischer Teil, 175 ([1810], *FA* I, 23/1, S. 81).
941 Dazu auch die Hinweise bei Lutz Danneberg, Peirces Abduktionskonzeption als Entdeckungslogik. Eine philosophiehistorische und rezeptionskritische Untersuchung. In: Archiv für Geschichte der Philosophie 70 (1988), S. 305-326
942 Goethe, Gespräche (*GA* 24, S. 400, vom 19. 8. 1806).
943 Vgl. Goethe am 28. 4. 1824 (*FA* II, 10, S. 157).
944 *WA* I, 3, S. 159.

Nicht mehr die *Entstehung* ist der Garant der Einheitlichkeit, sondern die ästhetische Wahrnehmung, die mit dem strengeren Verfahren der Kritik Wolfs nicht so sehr konfligiert, sondern sich über sie hinwegzusetzen vermag:

> Wir gehen von dem Grundsatz aus, daß der letzte Redacteur uns in seinem Sinne ein ganzes, ein Vollendetes geben wolle. Nun das darf ich ihm nicht hadern, ich muß es nehmen, wie er's giebt; hier ist also die Wahl für jeden entweder Kritik oder Glaube. Die Kritik muß in ihrem vollen Rechte bleiben, niemand kann ihr vorschreiben, wie weit sie gehen solle; der Glaube jedoch läßt sich nicht irre machen, und wenn er dem Kritiker für die Vorbereitung dankt, so läßt er sich im Genuß nicht stören.[945]

Es ist die „Wunderkraft" der Einheitlichkeit (der ‚organischen Ganzheit') des überlieferten Werks, auch ohne das einheitsstiftende ‚Genie': „In der Poesie ist die vernichtende Kritik nicht so schädlich. Wolf hat den Homer zerstört, doch dem Gedicht hat er nichts anhaben können; denn dieses Gedicht hat Wunderkraft wie die Helden Walhallas, die sich des Morgens in Stücke hauen und mittags wieder mit heilen Gliedern zu Tische setzen."[946] Allerdings – wie gesagt –schwankte Goethe ins einem Urteil und die Passagen, die sich auf die *critica Homerica* eventuell (auch) beziehen lassen, sind in ihren Differenzierungen – etwa zwischen „Autor", „Schrift", „Name", „Schreiber" und „Geisteswerk" – zumindest nicht leicht zu deduten.[947]

---

945 Goethe, Kunst und Alterum ([1821], zitiert nach Ernst Grumbach, Goethe und die Antike. Eine Sammlung. Postdam 1949, Bd. I, S. 203).

946 Zu Eckermann 1. 2. 1827 (*FA* II, 12, S. 234); hier werden denn auch die Moses-Bücher angeführt. – In der Studenschaft in Halle soll es folgenden Spruch gegeben haben, vgl. Otto Kern, Friedrich August Wolf als Hallischer Porfessor. In: Thüringisch-Sächsische Zeitschrift für Gescjichte und Kunst 24 (1936), 87-108, hier S. 104: „Der Wolf, den Homer fast grimmig beißt,/ aus Wad' und Schenkel große Fetzen ihm reißt;/ der Alte hält still wie ein Lamm,/ und flickt sich immer wieder von selbst zusamm."

947 Vgl. Goethe, Aus Markariens Archiv (*HA* 8, S. 481): „Unter macherlei wunderlichen Albernheiten der Schulen kommt mir keine so vollkommen lächerlich vor als der Streit über die Echtheit alter Schriften, alter Werke. Ist es denn der Autor oder die Schrift, die wir bewundern oder tadeln? Es ist immer nur der Autor, den wir vor uns haben; was kümmern uns die Namen, wenn wir ein Geisteswerk auslegen?" Dann (ebd.): „Wer will behaupten, daß wir Virgil oder Homer vor uns haben; indem wire die Worte lesen, die ihm zugeschrieben werdenß Aber die Schrieber haben wir vor uns, und was haben wir weiter nötig? Und ich denke fürwahr, die Gelehrten, die in dieser unwesentlichen Sache so genau zu Werke gehen, scheinen mir nicht weiser ls ein sehr schönes Frauenzimmer, das mich einmal mit möglichst süßem Lächeln befragte: wer denn der Autor von Shakespeares Schauspielen gewesen sei?" Hier dürfte Goethe auf die Ende des 18. Jhs. aufgekommen und bis heute anhaltende Frage anspielen, inwiefern der Verfasser der Shakespeare-Stücke nicht Francis Bacon ist; dabei handelt es sich doch wohl um ein anderes Problem als das der *critica Homerica*. Zudem muss die Deutung mit Äußerungn kompatbiel sein wie etwa (ebd., S. 482): „Lorenz Sterne war geboren 1713, starb 1768. Um ihn zu

Es handelt sich nicht mehr allein um eine Kritik an der (übertriebenen) Zergliederung von Texten, sondern um die Entgegensetzung grundsätzlich unterschiedlicher Betrachtungswiesen ‚schöner Literatur' – mehr noch, es ist ein Echo der ursprünglichen Unterscheidung von *analysis* und *genesis*, wenn es bei Goethe heißt: „Ich als Dichter habe eine ganz anderes Interesse, als das der Kritiker hat. Mein Beruf ist zusammenfügen, verbinden ungleichartige Theile in ein Ganzes zu vereinigen; des Kritikers Beruf ist, aufzulösen, trennen, das gleichartigste Ganze in Theile zu zerlegen."[948] Oder: „Jeder Dichter baut sein Werk aus Elementen zusammen, die freylich der Eine organischer zu verflechten vermag, als der Andere, doch kommt es auch viel auf den Beschauer an, von welcher Maxime er ausgeht. Ist er zur Trennung geneigt, so zerstört er mehr oder weniger die Einheit, welche die Künstler zu erringen strebt; mag er lieber verbinden, so hilft er dem Künstler nach und vollendet gleichsam dessen Absicht."[949] Hier zerbricht der *ordo inversus* zwar nicht, doch nur deshalb nicht, weil die beiden ihn konstituierenden Teile zwei unterschiedliche Zielbereiche zugewiesen werden, wenn es wohlwollend deutet, handelt es sich um eine Arbeitsteilung.

Neben dem Kritiker und der Kritik stehen unter ähnlicher Beschreibung der Naturwissenschaftler und die Naturwissenschaften, der Philosoph und die Philosophie:

Wenn sie [scil. die Philosophie] sich vorzüglich aufs Trennen legt, so kann ich mit ihr nicht zurecht kommen und ich kann wohl sagen: sie hat mir mitunter geschadet, indem sie mich in meinem natürlichen Gang störte; wenn sie aber vereint, oder vielmehr wenn sie unsere ursprüngliche Em-

---

begreifen, darf man die sittlcihe und kirchliche Bildung seiner Zeit nicht unbeachtet lassen; dabei hat man wohl zu bedenken, daß er Lebensgenosse Warburtons gewesen." Vielleicht in eine ähnlcihe Richtung wie im Blick auf die *critica Homerica* könnte eine andere Äußerung Goethes zielen, vermutlich angesichts Barthold Georg Niebuhrs *Römische Geschichte*, in Johann Peter Eckermann, Gespräche mit Goethe in den letzten Jahrens seines Lebens ([1836/1847], MA 19, S. 147): Bisher glaubte die Welt an den Hedlensinn der Lucretia, eiens Mucius Scävola und ließ sich dadruch erwäremn und bgeistern. Jetzt aber kommt die historische Kritik und sagt, daß jene Personen nie geelbt haben, sondern als Fiktionen und Fabeln anzusehen sind, die der große Sinn der Römer erdichtete. Was sollen wir aber mit einer so ärmlcihen Wahrheit! Und wenn die Römer groß genug waren, so etwas zu erdichten, so sollten wir wenigstens so groß sein, daran zu glauben."

948 Goethe im Frühjahr 1795 (Gespräche I, S. 229). Vgl. auch die Kritik an Friedrich Schlegel in Goethes Brief an Schiller vom 28. 4. 1797 (*Briefwechsel*, ed. Staiger, S. 384); ferner Goethes Überzeugung von der „Einheit und Untheilbarkeit" der Ilias mitgeteilt am 16. 5. 1798 (ebd., S. 632), wo es heißt: „es lebt überhaupt kein Mensch mehr und wird nicht wieder geboren werden, der es zu beurteilen im Stande wäre. Ich wenigstens finde mich allen Augenblick einmal wieder auf einem subjectiven Urtheil. […]. Die Ilias erscheint mir so rund und fertig, man mag sagen was man will, daß nichts dazu noch davon getan werden kann."

949 Goethe am 15. 9. 1804 (*FA* II, 4, S. 515).

pfindung als seien wir mit der Natur eins, erhöht, sichert und in ein tiefes, ruhiges Anschauen verwandelt, [...] ist sie mir willkommen.“[950]

Der Gedanke, in dem das kulminiert, ist die Bedrohung des *ordo inversus*: „Aber diesen trennenden Bemühungen, immer und immer fortgesetzt, bringen auch manchen Nachteil hervor. Das Lebendige ist zwar in Elemente zerlegt, aber man kann es aus diesen nicht wieder zusammenstellen.“[951] Vorstellungen über die Beziehungen zwischen ‚Teil‘ und ‚Ganzem‘ bilden den wesentlichen Bestandteil der epistemischen Situation, in der sich ein bestimmtes Zerlegen von etwas in seinen ‚Teilen‘ als Zerstückelung, als Zerstörung identifizieren lässt.[952] Gegen Ende des Jahrhunderts bilden sich angesichts der *analysis* ähnliche Vorstellungen wie zuvor schon beim ‚Lesens‘ im *liber naturalis*, *liber supernaturalis* und im *liber artificialis*. Schon lange früher finden sich zahlreiche, zum Teil komplexe mereologische Konzepte,[953] und entsprechend der angenommenen Innen- und Außenbestimmtheit von Ganzheiten ist es denn immer zu Zerstörungsphantasien gekommen, die freilich immer als Heterostereotype auftreten. Doch gegen Ende des 18. Jahrhunderts gilt mehr denn je, dass das Analysieren, das Anatomisieren, das Zerstückeln nicht mehr dem Erkennen hilft, sondern für wesentlich gehaltene Eigenschaften zu zerstören droht. Das, was entsteht, sind Anzeichen eines Auseinanderbrechens – nicht allein zwischen Dichter und Philosoph, sondern auch zwischen philologischer und ästhetischer Wahrnehmung des Textes.

---

950 Vgl. Goethe am 5. 5. 1786 (*HA* Briefe 2, S. 423).

951 Goethe, Ideen über organische Bildung ([1806/07], *FA* II, 24, S. 391). - Rolf Christian Zimmermann, Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts. Bd. I [1969]. 2., durchgesehene und erweiterte Auflage. München 2002, S. 236, ist der Ansicht, dass Goethe Neuland (gegenüber der Hermetik) betrete, wenn er den Lebensbegriff auf menschliche Artefakte übertrage. Als Beleg dient ein Brief Goethes, in dem er Mendelssohn vorwirft „die Schönheit wie einen Schmetterling zu fangen, und mit Stecknadeln, für den neugierigen Beobachter festzustecken“, und er dem entgegensetzt: „der Leichnam ist nicht das *ganze* Thier, es gehört noch etwas dazu, noch ein Hauptstück [...] ein sehr hauptsächliches Hauptstück: das leben, der Geist der alles schön macht.“ Zumindest dieses „hauptsächliche[s] Hauptstück“ ist nach der Übertragung des Seelen- bzw. *forma*-Konzepts alles andere als neu.

952 Vgl. z.B. Goethe, Studie nach Spinoza ([1784/85?] *HA* 13, S. 8): „In jedem lebendigen Wesen sind das, was wir Teile nennen, dergestalt unzertrennlich vom Ganzen, daß sie nur in und mit demselben begriffen werden können, und es können weder die Teile zum Maß des Ganzen noch das Ganze zum Maß der Teile angewendet werden.“ Oder Id., Der Versuch als Vermittler ([1792] *HA* 13, S. 17): „In der lebenden Natur geschieht nichts, was nicht in einer Verbindung mit dem ganzen stehe.“

953 Vgl. Lutz Danneberg, Die Anatomie; ferner vor allem Desmond Paul Henry, Medieval Mereology. Amsterdam/ Philadelphia 1991.

In seinem Gedicht *Die Künstler* von 1789 scheint Schiller sich im Widerstreit zu Goethe zu befinden, indem er Mischung und Entmischung Newtons als *ordo inversus* beschreibt.[954] Doch gerade Schiller ist es, der auf dem Heimweg von einer Sitzung der Naturforschenden Gesellschaft in Jena 1794 Goethe durch seine Bemerkungen über den Vortrag, dass es sich dabei um eine ‚zerstückelte Art' handle, die ‚Natur' zu behandeln, dass sich ihm Goethe anvertraut. In dem sich anschließenden Briefwechsel bringt es dann Schiller auf den Punkt:

> In Ihrer richtigen Intuition liegt alles und weit vollständiger, was die Analysis mühsam sucht, und nur weil, es als ein Ganzes in Ihnen liegt, ist Ihnen Ihr eigener Reichtum verborgen, denn leider wissen wir nur das, was wir scheiden. Geister Ihrer Art wissen daher selten, wie weit sie gedrungen sind, und wie wenig Ursache sie haben von der Philosophie zu borgen. Die nur von ihnen lernen kann. Diese kann bloß zergliedern, was ihr gegeben wird, aber das Geben selbst ist nicht die Sache des Analytikers, sondern des Genies, welches unter dem dunklen aber sicheren Einfluß reiner Vernunft nach objektiven Gesetzen verbindet.[955]

Diese Passage hat sicherlich ihre Interpretationsprobleme. Sieht man einmal von ihnen ab, so scheint sie das folgenden Bild zu zeichnen. Zwei Operationen werden unterschieden: Die Analyse und das Verbinden (Synthese) und verknüpft wird das mit zwei Positionen, der Phi-

---

954 „Wie sich in sieben milden Strahlen/ der weisse Schimmer lieblich bricht,/ wie sieben Regenbogenstrahlen/ zerrinnen in das weiße Licht:/ so spielt in tausendfacher Klarheit/ bezaubernd um den trunknen Blick,/ so fließt in Einen Bund der Wahrheit/ in Einen Strohm des Lichts zurück." Zur späteren Zusammenarbeit hinsichtlich dieses Aspekts die Dokumentation seines Mitwirkens 1798 (vgl. *LA* II, 7, S. 292-305) ferner u.a. Rupprecht Matthaei, Die Temperamentenrose aus gemeinsamer Betrachtung Goethes mit Schiller. In: Neue Hefte zur Morphologie 1956, H. 2, S. 33-47, Id., Neue Funde zu Schillers Anteil an Goethes Farbenlehre. In: Goethe. N. F. des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft 20 (1958), S. 155-177, sowie Himlar Dreßler: „Wir stammen unser sechs Geschwister von einem wundersamen Paar": ein Gedicht Schillers als Zeugnis für dessen Teilnahme am Entstehen von Goethes Farbenlehre. In: Die Pforte. Veröffentlichungen des Freundeskreises Goethe-Nationalmuseum 8 (2006), S. 199-215.

955 Schiller an Goethe vom 23. August 1794 (*Briefwechsel*, ed. Staiger, S. 33). Das, was Schiller ausdrücken will, scheint in einem Schreiben an Goethe vom 7. 1. 1795 (ebd., S. 81) auch angesprochen zu werden, allerdings als eine Aussage über sich selbst un angesichts des dritten Buches von *Wilhelms Meisters Lehrjahre*: „Ich kann Ihnen nicht ausdrücken, wie peinlich mir das gefühl oft ist, von einem Pordukt dieser Arbeit in das philosophische Wesen hinein zu sehen. Dort ist alles so heiter, so lebendig, so harmonisch aufgelöst und sao menschlich wahr, hier alles so strenge, so rigide und abstrakt und so höchst unnatürlich, weil alle Natur nur Synthesis und alle Philosophie Antithesis ist. Zwar darf ich mir dsa Zeugnis geben, in meinen Spekulationen der Naturb so treu geblieben zu sein, als sich mit dem Begriff der Analysis verträgt; ja vielleicht bin ich ihr treuer geblieben, als unsre Kantianer für erlaubt udn für möglich hielten. Aber ennoch fühle ich nicht weniger lebhaft den unendlichen Abstand zzwischen dem Leben und dem Räsonnement – und kann mich nicht enthalten, in einem solchen melancholischen Augenblick für einen Mangel in meiner Natur auszulegen,was ich in einer heitern Stunde bloß für eine natürliche Eigenschaft der Sache ansehen muß. So viel ist indes gewiß, der Dichter ist der einzige wahre *Mensch*, und der beste Philosoph ist nur eine Karikatur gegen ihn."

losoph und das Genie. Doch bilden beide Operationen – wie Schiller sein Problem und das Goethes versteht – gerade keinen *ordo inversus* mehr, sondern eine Arbeitsteilung: Die Analytiker können nicht generieren, sondern sind von dem Produkt einer vorgängigen Genesis abhängig; das Genie kann das unter unbewusstem Einfluß der Vernunft, aber nicht unter Aufnahme der Analyseergebnisse der Philosophen – so kann Schiller dann der Aufnahme der kantischen Philosophie widerraten, „denn die logische Richtung, welche der Geist bei der Reflexion zu nehmen genötigt ist, verträgt sich nicht wohl mit der ästhetischen, durch welche er allein bildet."

Es ist die Trennung von Erzeugen und Erkennen und vor allem, es ist ist keine Beziehung zwischen beiden (zumindest an dieser Stelle) gedacht. Der *ordo inversus* ist aus der Sicht Schillers zerbrochen, denn auf *analysis* folgt nicht nur nicht mehr die *genesis*, auch nicht mehr im Sinn einer aufbauenden Fortsetzung. Das Wort des Aristoteles (*Abschnitt I*), das sich so verallgemeint formulieren lässt und damit eine der mögflichen Grundlagen für die Bildung eines *ordo inversus* abgibt: Dass die einen da beginnen, wo die anderen aufhören, dass das Erste ist, was in den unter einem anderen Gesichtpunkt das letzte ist. Noch für Herder gilt, wie er in seinen *Vom Lukrezischen Lehrgedicht* betitelten Ausführungen über das Lehrgedicht, so es denn in der Gegenwart verfasst werden soll, festhält: „Der Dichter würde da anfangen, wo der Philosoph aufhöret: er würde von seiner göttlichen Höhe den ganzen dunklen Grund der Seele überschauen, aus diesem Chaos alle Ideen aufrufen, die in ihm schlummern" usw.[956] Zumindest für den Dichter und den Philosophen ist das für Schiller gerade nicht mehr gegeben.

Das nun scheint nicht in Übereinstimmunmg sein mit der bereits angesprochenen Sicht Goethes hinsichtlich der Beziehung zwischen Künstler und Dichter: Zwar zerbricht der *ordo inversus* nicht, aber nur deshalb nicht, weil die beiden ihn konstituierenden Teile zwei unterschiedliche Zielbereiche zugewiesen erhalten; aber immerhin setzt der Philosoph in gewisser Hinsicht die Arbeit des Pyhsikers fort. Es beibt dabei: Analye und Syntehse sind zwar ncith mehr in einer hand, regeln nicht mehr einheitlichen einen Porzeß, doch sie „haben bei Recht sobald sie nur einander gelten lassen."[957] Der eine zerlegt, während der andere verbindet.

---

[956] Herder, Ueber die neuere Deutsche Litteratur. Eine Beilage zu den Birefen, die neuste Litteratur betreffend, Dritte Sammlung ([1767], *Gesammelte Werke*, I, ed. Suphan, S. 469-476, hier S. 475).

[957] Zitiert nach Doroteha Kuhn, Empirische und ideelle Wirklichkeit. Studien über Goethes Kritik des französischen Akkademiestreites. Wien/Köln 1967, S. 92.

Doch so erscheint aus der Sicht Goethes auch die Konstellation der Beziehung des Philosophen zum Physikers. Wenn man so will, ist es ein Echo der Erstes-Letztes-Formel des Aristoteles und gestaltet sich in einem vertikalen Bild:

> Kann dagegen der Physiker zur Erkentnnis desjenigen gelangen, was wir ein Urphänomen genannt haben; so ist er geborgen und der Philosoph mit ich; Er, denn er überzeugt sich, daß er an die Grenze seiner Wissenschaft gelangt sei, daß er sich auf der empirischen Höhe befindet, wo er rückwärts die Erfahrung in allen ihren Stufen überschauen, und vorwärts in das Reich der Theorie, wo nicht eintreten, doch einblicken könne. Der Philosoph ist geborgen:d enn er nimmt aus der des Physikers Hand ein Letztes, das bei ihm nun das ein Erstes wird. Er bekümmert sich nun mit recht nicht mehr umm die Ercsheinung, wenn man darunter das Abgeleitet versteht, wie man es entweder schon wissenschaftlich zusammengestellt findet, oder wie es gar in empirischen Fällen zerstreut und verworren vor die Sinne tritt. Will er ja auch diesen Weg durchlaufen; so tut er es mit Bequemlichkeit, [...].[958]

Wie Moses nur das Gelobte Land von Ferne schaut, so vermag der Physiker (*als* Physiker) sich zum „Urspünglichen“, wie Goethe sagt, nicht aufzuschwingen und wenn er meint, er habe es bereits, so täuscht er sich, indem er das „Abgeleitete“ für das „Ursprüngliche“ hält. Das, was in *dieser* Passage zur Sprache kommt, ist ftreilich nicht ein *ordo inversus*, sondern allein der ‚Rückweg‘ (*reditus*, *regressio*, *ascensus*) und dieser ‚Rückweg‘ erscheint als ein zweigeteilter Aufstieg: Der Physiker bestreitet eine erste Strecke, an deren Ende der Philosoph steht und die letzte Strecke zum ‚Urspünglichen’ bewältigt. Er gelangt dann an die Stelle, das „Ursprüngliche“, von der der *descensus* seinen Ausgang nimmt, worüber an dieser Stelle freilich nichts gesagt wird.[959] Wie lässt sich aber das zweite, krönenden Teilstück des Weges zu verstehen?

Zumindest nach einigen Bekundungen Goethes scheint es sich um eine Art intuitiver Erkenntnis zu handeln, um eine „Anschauung“, um ein ‚Schauen‘,[960] um ein Sehen mit dem

---

958 Goethe, Farbenlehre. Didaktischer Teil, 5. Abt. Nachbarschaftliche Verhältnisse, § 720 ([1810], *FA* I, 23, 1, S. 233). In Id., Farbenlehre. Diadaktischer Teil, § 175 (S. 80/81), wählet er für den gleichen Vorgang das Bild des ‚Hinaufsteigens‘ sowie des ‚Niedersteigen‘.

959 Goethe kann sich dabei unterschiedlich Positionieren und vielleicht sieht er sich an dieser Stelle im Blick auf Naturforscher auch nicht als ‚Philosoph‘; denn in einem Schreiben an Schiller vom 30. Juni 1798 (*Briefwechsel*, ed. Staiger, S. 643), ist er eher der Außenstehende, der in der „Mitte“ steht: „Ich stehe gegenwärtig in eben dem Fall mit den Naturphilosophen, die von oben herunter, und mit den Naturforschern, die von unten hinauf leiten wollen. Ich wenigstens finde mein Heil nur in der Anschauung, die in der Mitte steht.“

960 Vgl. *LA* I, 9, S. 138. Zu einer Unterscheidung zwischen „ansehen“ und „anschauen“ vgl. *LA* II, 9, S. 454, oder *LA* I, 9, S. 307, wo es heißt: „mein Denken ein Anschauen“.

‚Auge des Geistes',[961] aber auch um eine Art ‚inneres Auge'. In einer der Formulierungen beschreibt er die erlebte Erfahrung einer Fähigkeit, wenn man so will, ‚erlebte Imagination' des Anfangs (ohne Analyse) und der sich daraus entfaltenden variierenden Gestalten:

> Ich hatte die Gabe, wenn ich die Augen schloß und mit niedergesenktem Haupte mir in der Mitte des Sehorgans eine Blume dachte, so verharrte sie nicht einen Augenblick in ihrer ersten Gestalt, sondern sie legte sich auseinander, und aus ihrem Innern entfalteten sich wieder neue Blumen aus farbigen, auch wohl grünen Blättern [...]. [962]

Es ist nicht leicht, das Komplexe nachzuzeichnen, das sich hinter dem ‚Auge des Geistes' oder des ‚inneren Auges' verbirgt. Allein auf einen Aspekt will ich mich beschränken. Gelegentlich schreibt sich Goethe die bei der Wahrnehmung eine *cognitio intuitiva* zu, indem er sich die Fähigkeit attestiert, ein Zusammengesetztes sowie die Sukzession ‚auf einen Blick' oder ‚auf einmal',[963] also simultan erkennen zu können. Es ist dabei zugleich das Erkennen einer *gegliederten Einheit*, die Gleichzeitigkeit von Einheit und Vielfalt in *einem* Blick: „So gestehe ich gern, daß ich da noch oft simultane Wirkungen erblicke, wo andere schon eine sukzessive sehen; [...]."[964] Nur zwei weitere Formulierungen Goethes, auch nicht dieselben Momente dabei herausgesteltl werden: „Der Zusammenhang der ganzen Natur würde für uns das höchste Schöne sein, wenn wir ihn einen Augenblick umfassen könnten"[965] sowie: „[D]ie Idee ist unabhängig von Raum und Zeit, die Naturforschung ist in Raum und Zeit beschränkt, daher ist in der Idee Simultanes und Sukzessives innigst verbunden, auf den Standpunkt der Erfahrung hingegen immer getrennt, und eine Naturwirkung, die wir der Idee ge-

---

961 Zur Tradition der Unterscheidung von ‚äußerem' und ‚innerem' Auge Gudrun Schleusener-Eichholz, das Augem im Mittellater. München 1985, S. 931-1075, mit einer Vielzahl von Bezeichnungen, die offenbar ncith immer dasselkbe emien: *oculus intellectualis, intellectus, rationis, crodis, considerationis, spiritualis, interior*

962 Vgl. Goethe, Das Sehen in subjektiver Hinsicht, von Purkinje ([1819], *LA* I, 9, S. 351).

963 Vgl., wenn auch ein wenig anders gestaltet, die Konstellation in *Faust*, V, 11242-52, mit (11247): „Zu überschauen mit einem Blick".

964 Goethe in einem Schreiben vom 15. 11 1807 (*LA* I, 8, S. 380).

965 Goethe, Über die bildende Nachahmung des Schönen, von Karl Philipp Moritz ([1788], *WA* I, 47, S. 84-90. hier S. 86), dargeboten als Teil des ‚Auszuges' aus der Schrift, bei Moritz, Über die bildende Nachahmung des Schönen [1788] (*FA* 2, S. 958-991, hier S. 969): „Sonst würde freilich der Zusammenhang der ganzen Natur, welcher zu sich selber,a ls zu dem größten uns denkbaren Ganzen, die meisten Beziehungen in sich faßt, wenn derselben nur einen Augenblick von unsrer Einbildungskraft umfaßt werden könnte."

mäß als simultan und sukzessive zugleich denken sollen, scheint uns in eine Art Wahnsinn zu versetzen.“[966]

Wahnsinn‘ überrascht dabei nicht. Deutet doch eine solche Zuschreibung einer solchen *cognitio intuitiva* traditionell an, im Erkennen Gott gleich oder ähnlich zu sein und das ist Allgemeingut: Es findet sich bei Thomas von Aquin,[967] danach handelt es sich beim menschlichen Denkens um eine Operation, um einen Akt des Verstandes als eine (diskrusive) Bewegung des Übergangs von einem zu einem anderen Gedanken handelt. Eine solche Bewegung bedeutet eine Veränderung, aber Gott ist keinerlei Veränderung unterworfen, sondern er erkennt alle in einem Moment;[968] Nikolaus von Kues (1401-1464) spricht Gottes Blick als alles sehend an, denn sein „Sehen“ sei „Begründen“ – „Alles siehst Du, der Du alles begründest.“ Er bittet Gott, ihn zu lehren, wie er „mit einem einzige Blick zugleich alles und jedes einzelne wahrnimmst [*unico intuitu simul et singulariter discernas*],“ [969] bei Christian Wolff: „*Deus omnia intuitive cognoscit*“,[970] oder bei Leibniz: „Solius Dei est ideas habere rerum compositarum“,[971] nach dem zudem die *cogitatio caeca vel symbolica* genau dazu, diese menschliche Begrenzung zu lindern: Der Gebrauch von ‚Symbolen’ erlaubt die Zusam-

---

966 Goethe, Bedenken und Ergebung ([1820], *HA* 13, S. 31-32, hier S. 31/32.

967 Vgl. z.B. Thomas von Aquin, Summa Theologica [1266-73], I, q. 1, a. 10, resp. (S. 22): „[…], auctor autem sacrae Scripturae Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit.“

968 Thomas, De veritate, q XIV, a 1, resp ([1256-59], *Opera omnia*, ed. Parmae, S. 227/28). „[...] naturalis enim modus cognoscendi et proprius naturae angelicae est, ut veritatem cognoscat sine inquisitione et discursu; humanae vero proprium est ut ad veritatem cognoscendam perveniat inquirendo, et ab uno in aliud discurrendo.“

969 Nikolaus von Kues, De visione Dei. In: Id., Philosophisch-theologische Schriften. Hg. von Leo Gabriel, übersetzt von Dietlind und Wilhelm Dupré. Bd. III. Wien 1967, S. 93-219, hier VIII (S. 124-127).

970 Vgl. z.B. Wolff, Theologia Naturalis, Methodo Scientifica Pertractata pars Prior […1736]. Editio nova priori emendatior. Francofurti et Lipsiae 1739 (*Ges. Werke*, II. Abt., Bd. 7/1. Hildesheim 1978), pars I, cap. II, § 207 (S. 181); auch ebd., § 269 (S. 246/47). Zur simultanen Erkenntnisweise des *intellectus divinus* auch Id., Theologia Naturalis, Methodo Scientifica Pertractata pars Posterior […], et Atheismi, deismi, fatalismi, Naturalismi, Spinosismi aliorumque de Deo Errorum Fundamenta Subvertuntur [1737]. Editio secunda […]. Francofurti & Lipsiae 1741 (*Ges. Werke*, II. Abt., Bd. 8. Hildesheim 1981), § 115 (S. 95); ferner Id., Natürliche Gottesgelahrtheit nach beweisender Lehrart abgefasset. Des Zweyten Theils Zweyter und letzter Band, Worin die Gründe der Gottesverläugnung, Deisterey, Fatalisterey, Spinozisterey und anderer schädlicher Irrthümer von Gott über den haufen gestossen werden [...]. Halle 1745 (*Ges. Werke*, I. Abt., Bd. 23/5. Hildesheim 1995), §§ 272/273 (S. 292ff).

971 Zitiert aus einem unveröffentlichten Manuskript nach Albert Heinekamp, Natürliche Sprache und Allgemeine Charakteristik bei Leibniz. In: Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongreß. Bd. IV. Wiesbaden 1975, S. 257-286, hier S. 283, Anm. 30.

menfassung von Gedankengängen in der Zeit und erlaubt damit, das zeitliche ausgedehnte dem menschlichen Geist zu vergegenwärtigen.

In dem Aufstiegsmodell von *cogitatio, meditatio, contemplatio* endet die dritte Stufe im Überschauen (*intuitus*) einer Fülle von Dingen (vgl. *Abschnitt I*). Nach Hugo begeistere die *meditatio*, indem sie offenen Grund streift, der von der *lectio* vorbereitet ist, und sie richte ihren freien Blick auf die Betrachtung der Wahrheit, indem sie einmal diese, einmal jene Gründe zusammenfügt („perstringere"), oder in die Tiefe eindringt, nichts dem Zweifel, nichts der Dunkelheit überläßt. Den Anfang macht mithin die *divisio* im Rahmen der *lectio*, auf die dann die *consummatio*, die verbindende Vollendung in der *meditatio* folgt[972] - offenbar einem Schema von *initium*, *progressio* und *consummatio* folgend. Der Ausdruck *consummatio* ist dabei offenkundig biblisch begrründen, denn die letzten Worte Jesu am Kreuz (*Joh* 19, 30) lauten: *consummatio est*.

Zwar können wir eine solche *cognitio intuitiva imaginieren*, aber nicht als vom Menschen *verwirklicht* – oder wie Goethe unter Bezug auf Kant zitiert: „Wir können uns einen Verstand denken, der, weil er nicht so wie der unsrige diskursiv, sondern intuitiv ist, vom synthetisch Allgemeinen, der Anschauung eines Ganzen als eines solchen, zum Besonderen geht, das ist, von dem Ganzen zu den Teilen. – Hierbei ist gar nicht nöthig zu bewiesen, daß ein solcher *intellectus archetypus* möglich sei, sondern nur, daß wir in der Dagegenhaltung eines discursiven, der Bilder bedürftigen Verstandes (intellectus ectypus), und der Zufälligkeit einer solchen Beschaffenheit auf jene Idee eines *intellectus archetypus* geführt werden, dieses auch keinen Widerspruch enthalte."[973] Während Goethe anzudeuten scheint oder in Anspruch nimmt, am *intellectus archetypus* zu partizipieren: Mitunter heißt es bei ihm: „Nothwendig wäre ein Zeichnung, die mit Einem Blick alles klar machte, was mit keinen Worten zu vergegenwärtigen ist."[974]

Mitunter ist angenommen worden, dass Goethe bei seinen Darlegungen zu intuitiven Erkenntnis von Spinozas dritter Art des Erkennens (*inuitus*) beeinflusst sei. Das ist freilich

---

972 Hugo, Didascalicon [vor 1130, 1997], III, XI (S. 246): „Delectatur enim quodam apto decurrere spatio, ubi liberam contemplandae veritati aciem affligat, et nunc has, nunc illas rerum causas perstringere, nunc autem profunda quaeque penetrare: nihil anceps, nihil obscurum relinquere. Principium ergo doctrinae est in lectione, consummatio in meditatione."

973 Goethe, Anschauende Urteilskraft ([1820], *HA* 13, S. 30-31, hier S. 30); es handelt sich bei der ganzen Passage von zwei bei Kant nicht aufeinanderfolgender Sätzen.

974 Goethe, Tagebücher Eintragung vom 27. August 1821 (WA, III., 8. S. 100).

nicht unbedingt ausgeschlossen, aber es würde für das Verständnis Goethes kaum etwas einbringen; denn es handelt sich um eine spezielle Erkenntnisart (*scientia intuitiva*) bei Spinoza, die er zwar an prominenten Stelle anspricht,[975] die aber nicht sonderlich klar erklärt wird[976] und er sie im übrigen mit einem Beispiel einfacher mathematischer Wahrheiten illustriert,[977] so dass es über das Verständnis bis heute anhaltender Dissenz besteht.[978] Nur erwähnt sei eine Deutung, nach der die zweite und die dritte Erkenntnisart eine Beziehung zugewiesen erhält, die beide in einen *ordo inversus* versetzt.[979]

Für Kant hingegen bleibt das *simul et semel* Wahrnehmen von komplexen und zusammengesetzten Gebilden (*intellectus archetypus*) letztlich dem göttlichen Blick vorbehalten. In seiner *Dissertatio* von 1770 heißt es knapp, dass es eine Anschauung des Intellektualen nicht gebe und ergänzt – nicht für den Menschen: „Intellectualium non datur (homini) Intuitus.“[980] Explizit ist er der Ansicht, man könne allein von einer ‚göttlichen Anschauung‘ („divinus intuitus“) sprechen. An späterer Stelle unterscheidet Kant den *intellectus archetypus* vom *ektypus*, ersterer sei ein „intuitiver“ Verstand, der „vom *Synthetisch-Allgemeinen* [...] zum Besonderen geht“, letzterer – also *unser* ‚diskursiver, der Bilder bedürftiger Ver-

---

975 So u. a. in Spinoza, Ethica, II, p 40, s 2 und 5 p 36, s, wo er drei Arten der Erkenntnis unterscheidet.*

976 Vgl. u.a. in ebd., 2 p 40 s.*

977 Hierzu u.a. Alexandre matheron, Spinoza and the Euclidean Aritmetic: The Example of the Fourth Proposotion. In:Marjorie Grene und Debra Nails (Hg.), Spuinoza and the Sciences. Dordrecht 1986, S. 125-150.

978 Aus der Fülle der Untersuchungen u.a. Yirmiyahu Yovel, The Third Kind of Knowledge as Alternative Salvation. In: Edwin Curley und Pierre-François Moreau (Hg.), Spinpoza : Issues and Directions. Leiden/New York/Kobenhavn/Köln 1990, S. 157-175. Margaret D. Wilson, Spinoza’s Theory of Knoweldge. In: Don Garrett (Hg.), The Cambrisdge Companion to Spinoza. Cambridge 1995, S. 89-141 oder Filipp Mignini, In order to Interpret Spinoza’s Theory of the Thrid Kind of Knoweldge: Should Intuive Science Be Considered per causma priximam Knoweldge. In:Erdwin Curley und Pierre. François Moraeua (Hg.), Spinoza – Issues and Directions. Leiden 1990, S. 136-146,.

979 So Ronald Sandler, *Intuitus* and *Ratio* in Spinoza’s Ethical Thought. In: British Journal for the History of Philosophy 13 (2005), S. 75-90, hier S. 85: “The order here [scil. *intuitus*] is the oder of metaphysical dependence, or what Spinopza calls the ‚series of fixed and eternal things’ that begins with God and proceeds to the essences of finite modes. *Ratio*, however, proceeds just the opposite directions. The second kind of knowledge is adequate knowledge derived from common notions and metaphysical knowledge[…] obtained, the ‚foundation’ of knowledge is not God and inference deos not proved from knowledge of God’s attributes.” –Sebstverstädnlich kennt Spinoza die Methdoen-Tradition von analytisch-syntehetiscgh vgl. u.a. Richard Kennington, Analytic and Synthetic Methods Spinoza’s Ethic. In: Id. (Hg.), The Philosophy of Baruch Spinoza. Washington 1980, S. 293-318

980 Kant, *Diss*. § 10 (*AA* II, 12).

stand (*intellectus ectypus*)‘ – gehe „vom *Analytisch-Allgemeinen* zum Besonderen“.[981] *Intellektuelle Anschauung* beansprucht (nach Kant) zweierlei, und zwar unvereinbares: Unmittelbarkeit (Intuition) und Diskursivität. So dürfte denn auch der ‚Wahnsinn’, von dem Goethe spricht, einen Bruder und seinen Hintergrund in der göttlichen Begeisterung finden, die dem Dichter seit Platon zuerkannt wurde: Im *Phaidros* werden bekanntlich vier Formen der *qe…a man…a* unterschieden, darunter auch die Dichtergabe (*poihtik»*).[982]

Immer wieder erscheint diese *cognitio intuitiva* als *Ideal*. Allerdings ist dabei zu beachten, dass die *cognitio intuitiva* im Laufe der Zeit und gleichzeitig verschiedene Bedeutungen annehmen konnte. Wichtig ist dabei vor allem, dass die erste der drei *operationes animae*, wie sie sich in der Logik (Erkenntnislehre) noch im 18. Jahrhunderts dargelegt finden, mit *apprehensio*, *compositio* (auch *compositio ac divisio*, *iudicium*, *propositio*) und *ratiocinatio* (auch *discursus*) die erste *operatio* auch als *simplicium comprehensio*, aber auch als *cognitio intuitiva* bezeichnet sein konnte.[983] Für den menschlichen Bereich war die *cognitio intuitiva* von Komplexität nur denkbar als eine Annäherung – zudem mit der Vorstellung des Vielen und Vielfältigen auf einer gemeinsamen Ebene. Tritt die Metaphorik der ‚Tiefe‘ oder die der ‚unergründlichen Tiefe‘ hinzu, so kann das freilich Konsequenzen für die Vorstellungen des Einen-Blicks haben.[984] Der Umstand, dass Zuschreibungen einer solchen *cognitio intuitiva*, etwa in Gestalt einer ‚Allübersicht‘, nicht selten in einer Sprache kontrafaktischen Imaginierens gehalten wurden, hält dann in Erinnerung, das über ein solches Erkennen *komplexer* Gebilde *allein* Gott verfügt. Wie dem auch sei: Die Lösung des Konflikts mit seiner Analyse-Synthese-Auffassung, die in diesem Punkt der Tradition folgt, scheint Goethe mitunter

---

981 Vgl. Kant, *KdU*, B 350/51. So bereits in seinem Brief an Marcus Hertz (1743-1803) von 21. 2. 1772, vgl. Id., Briefwechsel. Hg. von H. Ernst Fischer. Erster Band. München 1912, S. 119: „Es ist also die Möglichkeit, sowohl des Intellectus archetypi, auf dessen Anschauung die Sachen selbst sich gründen, als des Intellectus ectypi, der die Data seiner logischen Behandlung aus den der sinnlichen Anschauung der Sachen schöpft, zum wenigsten verständlich.“ – Zu *de iudicia intuitiva-discursiva* auch Kant, Reflexionen (*AA* XVI, Nr. 3138-3141, S. 674-676).

982 Vgl. Platon, *Phaidros*, 245a (Übersetzung Schleiermacher): „Wer aber ohen diesen Wahnsinn der Musen in die Vorhallen der Dichtkunst sich einfindet, meinend, er könne durch Kunst allein genug ein Dichter werden, ein solcher ist selbst ungeweiht, und auch seine, des Besonnenen Dichtung, wird von der des Wahnsinnigen verdunkelt.“

983 Zu der *cognitio intuitiva* im Rahmen der scholastischen Erkenntnisvrostellungen etwa Franz Joseph Burkard, Philosophische Lehrgehalte in Gabriel Biels Sentenzenkommentar unter besonderer Berücksichtigung seiner Erkentnislehre. Meisenheim am Glan 1974, insb. S. 58-71.

984 Nur ein Beispiel: Karl Ludwig P. Pörschke (1752-1812), Gedanken über einige Gegenstände der Philosophie des Schönen. Libau 1794, S. 106: „Werke eines Homers und Raphaels sind zu tief, um sie mit einem Blicke zu durchschauen; […].“

erreichen zu wollen, indem (zumindest in bestimmten Konstellationen) er die *Temporalität* der Voraussetzungsrelation preisgibt: Der Gegenstand der Analyse ist nicht mehr Ergebnis einer vorgängigen Synthese. Analyse und Synthese scheinen *ein* Akt zu werden.

Goethe entfaltet im Blick auf die *Naturerkenntnis* aber auch Gedanken des ‚Nachkonstruierens' eines *ordo inversus*. Kürzeste Hinweise müssen hierzu genügen. Das Problem ist das einer erkennenden *imitatio* des in der Natur beobachteten Vorgangs durch den Betrachtenden. So lautet eine der zahlreichen Formulierungen, in denen das bei Goethe zum Ausdruck gelangt: „Das Gebildete [scil. in der lebenden Natur] wird sogleich wieder umgebildet, und wir haben uns, wenn wir einigermaßen zum lebendigen Anschauen der Natur gelangen wollen, selbst so beweglich und bildsam zu erhalten, nach dem Beispiel mit der sie uns vorgehe."[985] Goethe umkreist diesen Aspekt mit fortwährenden Reflexionen. Zu diesen gehört auch eine, die für den vorliegenden Zusammenhang wohl die ausgeprägteste darstellt. Er spricht von „zwei Forderungen", die bei der „Betrachtung der Naturerscheinungen" zu erfüllen seien.

Die erste ist vergleichsweise unspektakulär, da sie nur fordert, „die Erscheinungen selbst vollständig kennenzulernen". Die zweite hingegen verbirgt sich unter dem auf en ersten Blick eher unscheinbaren Ausdruck des „*Nach*denkens", nämlich die „Erscheinungen" sich durch einen solchen Vorgang das Kennengelernte sich „anzueignen". In seiner knappen Erläuterung zu diesem ‚*Nach*denken' liegt die Pointe: „Wenn wir einen Gegenstand in allen seinen Teilen übersehen, recht fassen und ihn im Geiste wieder hervorbringen können, so dürfen wir sagen, daß wir ihn im eigentlichen und höheren Sinne anschauen."[986] Hier scheint, zumindest strukturell ein ähnlicher Gedanke vorzuliegen, wie bei Schleiermacher hinsichtlich der ‚Nachkonstruktion' aus dem ‚Keimentschluß' zu sehen sein wird (*Abschnitt III.4*). Wichtiger jedoch ist, dass auch hier das ‚Nachdenken' als Probe zu figurieren scheint, wenn auch dabei eng verbunden mit dem Vorgang des Erkennens.[987]

---

985 Goethe, Die Absicht eingeleitet ([1807], *LA* I, 9, S. 6-10, hier S. 7).

986 Goethe, Polarität. In: Id., Philosophische und naturwissenschaftliche Schriften. S. l. 2001, S. 74-75, hier S. 75.

987 Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Formulierung eines Teils des *ordo inversus* in Goethe, Willhelm Meister Wanderjahre oder die Entsagenden, I, 10 (*HA* VIII, S. 125): „Resultate waren es, die, wenn wir nicht ihre Veranlassung wissen, als paradox erscheinen, uns aber nötigen, vermittelst eines umgekehrten Findens und Erfindens rückwärtszugehen und uns die Filiation solcher Gedanken von weit her, von unten herauf wo möglich zu vergegenwärtigen."

Nicht zuletzt daher ist es bei Goethe nicht leicht zu sagen, woran das Hervorbringen aus dem Geist ansetzen soll, das sich in dem Vorgang selbst erzeugt. Auch wenn bei Goethe eine biologische Metaphorik zur Umschreibung nahe liegen könnte,[988] ist es wohl eher das, was er als ‚Idee‘', „Begriff‘ oder ‚Typus‘ bezeichnet: Ist dieses gefunden dann erscheint das ‚nachdenkende Hervorbringen‘ als *Probe*. Im Blick auf den *ordo cognoscendi* kennt denn wohl auch Goethe (mitunter) den *ordo inversus* als Probe: „Wenn ein paar große Formeln glücken, so muß das alles Eins werden, alles aus Einem entspringen und zu Einem zurückkehren.“[989] Mit Sicherheit meint Goethe mit „Formel“ nicht irgendwelche mathematischen Gebilde, sondern seine Leitkonzepte. Ähnliches könnte er in eibnem Brief an Schiller meinen, wenn er sich mit den zeitgenössischen Naturphilosphen sowie den „tranzedentellen Idealisten“ kritisiert. Hier wird ein Bild der Erreichbarkeit von entgegensetzten Richtungen aus imaginiert:

> Mir will dünken daß wenn die eine Partei [scil. die der Naturphilosophen] von außen hinein den Geist niemals erreichen kann, die andere [scil. die „tranzendentellen Idealisten“] von innwen heraus wohl schwerlich zu den Körpnern gelangen wird udnd aß man also immer wohltut in den philosophischen Naturzustande (Schellings Idee pag. XVI.) zu bleiben und von seiner ungetrennten Existenz den besten möglichen Gebrauch zu machen, bis die Philosophen einmal übereingekommen wie das was sie nun einmal getrennt haben wieder zu veerinigen sein möchte.[990]

Auf den ‚ungetrennte Existenz', den ‚philosophischen Naturstand' im Rahmen des Szenarios der Bestimmung des Philosophiebegriff wird noch zurückzukomemn sein (*Abschnitt III.7*). Goethes Darlegungen geben sich als Kritik an Schelling zu erkenenn, so man die Ansicht teilt, in Schellings eigenem Verständnis sei das zu zeigen ihm gelungen, was Goethe in diesem Schreiben von dem Philosophen erwartet.

Doch kommt bei Goethe hinsichtlich des *ordo inversus* noch ein weiteres, spezielles Moment hinzu: Es ist die Aufgabe, respektive Zurückweisung des *ordo eminentiae*, der die *ordo-inversus*-Vorstellungen oftmals begleitet, also der Eminenzrelation.[991] Die Polarität ver-

---

988 Vgl. z.B. Goethe, Versuch die Metamorphose der Pflanze zu erklären ([1790] *LA* I, 9, S. 109-151, hier § 73, S. 133).

989 Goethe in einem Schreiben an Georg Sartorius vom 19. Juli 1810 (*WA* IV, 21, S. 354).

990 Goethe an Schiller von 6. 1. 1798 (*Briefwechsel*, ed. Staiger, S. 538).

991 Besonders hervorgehoben findet sich dieser Aspekt bei den Überlegungen Goethes, auch wenn nicht im Blick auf den *ordo inversus* gesehen, bei Hermann Schmitz, Goethes Altersdenken im problemgeschichtlichen Zusammenhang. Bonn 1959, insb. S. 81-86; allerdings scheint es mir fraglich, ob Goethe wirklich der erste (S. 85) gewesen ist, der den *ordo eminentiae* nicht mehr geteilt hat.

bindet sich mit der Steigerung.[992] Das Spezielle ist mithin die Zurückweisung der Ansicht, dass das, aus dem etwas hervorgeht, immer vollkommener ist, als das, was so hervorgebracht wird, In keinem Fall aber weniger vollkommen sein kann. Nur ein einzige Beispiel von Goethe: „Eine geistige Form wird aber keineswegs verkürzt, wenn sie in der Erscheinung hervortritt, vorausgesetzt, daß ihr Hervortreten eine wahre Zeugung, eine wahre Fortpflanzung sei. Das Gezeugte ist nicht geringer als das Zeugende, ja es ist der Vorteil lebendiger Zeugung, daß das Gezeugte vortrefflicher sein kann als das Zeugende.“[993]

Die Rückkehr wird – zumindest unter einem bestimmtem Aspekt und für bestimmte Konstellationen nicht mehr als ein Ideal gesehen und der *ordo inversus*, verstanden zugleich als ein *ordo eminentiae*, zerbricht. Es gibt, wenn ich es richtig sehe, keine Hinweise darauf, dass Goethe grundsätzlich den *ordo eminentiae* bestritten hat. Der ihn ersetzende *ordo* erhält bei Goethe die Deutung eines fortwährend *polarisierenden* sowie *aufsteigenden* Prozesses, der in den einzelnen Teilen zwar als ‚zurückkehren' sich auffassen lässt, der aber *im Ganzen* nicht zurückkehrt: „Die Erfüllung aber, die ihm [scil. dem Aufsatz „Die Natur“] fehlt, ist die Anschauung der zwei großen Triebräder der Natur: der Begriff der *Polarität* und von *Steigerung*, [...] jene ist in immerwährendem Anziehen und Abstoßen, dieses in immerstrebendem Aufsteigen.“[994] Allerdings bleibt offen, inwiefern diese Vervollkommnung,[995] diese

---

992 Zur Polarität in Goethes Denken u.a. Hansernst Giese, Das Polaritätsprinzip in Goethes Dichtung. Phil. Diss. Frankfurt/M. 1943, Carl Riemann: Polarität bei Goethe. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe 4 (1954/55), S. 163-182, Rolf Christian Zimmermann, Goethes Polaritätsdenken im geistigen Kontext des 18. Jahrhunderts. In: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft 18 (1974), S. 303-347, Frederick Burwick, Goethe's *entoptische farben* and the Problem of Polarity. In: Journal of Social and Biological Structures 7 (1984), S. 345-355, Jürgen Teller, Totalität, Polarität, Steigerung, Menschenbezug: Grundbegriffe von Goethes Naturauffassung. In: Helmut Brandt: Goethe und die Wissenschaften. Jena 1984, S. 128-139, Peter Hanns Reill, „Bildung“, „Urtyp“ and Polarity. In: Goethe Yearbook Publication of the Goethe Society of North America 3 (1986), S. 139-148, Karl Acham, Polarität und Komplementarität als Leitideen in Goethes Ansichten über die Kunst, den Menschen und die Gesellschaft. In: Gudrun Kühne-Bertram (Hg.), Kultur verstehen: zur Geschichte und Theorie der Geisteswissenschaften. Würzburg 2003, S. 145-162

993 Goethe, Maximen und Reflexionen, (*Aus Makariens Archiv*) 892 (*HA* 12, S. 491).

994 Vgl. z.B. Goethe, Erläuterungen zu dem aphoristischen Aufsatz „Die Natur“ ([1828] *FA* II, 25, S. 81). Vgl. auch Goethe in einem Schreiben an hallenser Pysik-Porfessor Schweigger vom 25. 4. 1814 (*WA* IV, 24, S. 227): „Seit unser vortrefflicher Kant mit dürren Worten sagt: es lasse sich keine Materie ohne Anziehen und Abstoßen denken, (das heißt doch wohl, nicht ohne Polarität,) bin ich sehr beruhigt, unter dieser Autorität meine Weltanschauung fortsetzen zu können, nach meinen frühesten Überzeugungen, an denen ich niemals irre geworden bin.“ Vgl. auch Id., Farbenlehre, Vorwort (*LA* I, 4, S. 4), wo er sich direkt auf das „Abstoßen und Anziehen in der der

Steigerung nach Goethe für *jeden* Prozess gilt oder nur für einige - Goethe kennt in seiner Botanik bei den Pflanzen eine „Spiraltendenz", auf die hier nicht weiter eingegangen zu werden braucht[996] -, so dass die Eminenzrelation für andere noch in Geltung bleibt oder sogar für einen alles übergreifenden.[997] Wie dem auch sei: Es entsteht bei der fortwährenden Kontraktion und Expansion eine *Spiralbewegung*.[998]

III.4 Schleiermacher: der renovierte *ordo inversus* des Nachkonstruierens als Probe des Verstehens – mit Blicken auf das Problem der *probatio circularis*

Naturlehre Kants bezieht. Goethes komplexe Beziehungen zur Philospophie Kants lässt sich im Einzelnen nicht immer leicht bestimmen, obwohl es eine umfangreiche Forschung hierzu gibt.

995 Zum Komplex der Vervollkommnung und Steigerung u.a. Victor Franz, Die Vervollkommnung der Natur. Eine Studie über ein Naturgesetz. Jena 1920, Id., Zur Kennzeichnung der allgemeinen Entwicklungsrichtungen des Organismenreiches. In: Zeitschrift für induktive Abstammungs- und Vererbungslehre 36 (1925), S. 33-58, Id., Die sogenannte Vervollkommnung in der Stammesgeschichte und Goethes Äußerungen zu diesem Problem. In: Der Naturforscher 8 (1931), S. 145-151, Id., Der biologische Fortschritt. Eine Theorie der organismengeschichtliche Vervollkommnung. Jena 1935, Georg Uschmann, Der morphologische Vervollkommnungsbegriff bei Goethe und seine problemgeschichtlichen Zusammenhänge. Jena 1939, Manfred Tietz, Begriff und Stilformen der ‚Steigerung' bei Goethe. Phil. Diss. Mainz 1963, Horst G. Degner, Steigerung und Metamorphose in Goethes Naturanschauung. Mannheim 1984, Klaudia Hilgers, Entelechie, Monade und Metamorphose. Formen der Vervollkommnung im Werke Goethes. München 2001.

996 Vgl. u.a. Julius Sachs, Die Morphologie unter dem Einfluß der Metamorphosenlehre und der Spiraltheorie, 1790-1850. In: Id., Geschichte der Botanik vom 16. Jahrhundert bis 1860. Oldenbourg 1875, insb. S. 166-195, Hans Molisch, Goethe, Darwin und die Spiraltendenz im Pflanzenreiche. In: Naturwissenschaftliche Wochenschrift N.F. 19 (1920), S. 625-629, Hans A. Froebe, „Ulmenbaum und Rebe". Naturwissenschaft, Alchymie und Emblematik in Goethes Aufsatz „Über die Spiraltendenz" (1830-1831). In: Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts 1969, S. 164-193, Antoinette Fink-Langlois, Goethe et la tendance spirale. In: Gonthier-Louis Fink et al. (Hg.), Goethe. Paris 1980, S. 201-208.

997 Wenn Aristoteles sich gegen die Aufassung einiger älterer Philosphen wendet, dass das ‚Schönste und Beste' am Ende und nicht am Anfang stehe – wie bei Samen und den sich daraus entwichelnden pflanzlichen oder tierischen Gebilden, wendet er dagegen ein, dass der jeweilige Same selbst von Vollkommenerem stamme, vgl. Aristoteles, *Metaph*, XII, 7 ($1072^{b}30 – 1073^{a}2$), auch XIV, 4 ($1091^{a}30 – {}^{b}18$) sowie 4/5 ($1092^{a}11$-17).

998 Im *Prolog im Himmel* (V. 295-98) des *Faust* heißt es: „Und Stürme brausen um die Wette/ Vom Meer auf's Land, vom Land auf's meer,/ Und bilden wütend eine Kette/ Der tiefsten Wirkung rings umher." Auf den ersten Blick scheint dass die „Stürme" eine gegenläufig ‚Kette' bilden; aber offenbar bezieht sich der Ausdruck „Kette" nicht auf „Strüme", sondern auf „Wirkung", die daduch keine gegenläfigkeit mehr haben muss, so dass die erste Blick korrigiert werden muß.

Im Zusammenhang mit dem Analysieren von Texten kommt es zu komplizierten Transformationen des *ordo-inversus*-Gedankens, die sich hier nicht einmal ansatzweise darstellen lassen. Die *analysis textus* – synonym *resolutio* und ab Mitte des 16. Jahrhundert auch *anatomia* – findet eine ihrer gängigen Aufspaltungen etwa in *analysis grammatica*, *analysis logica* und *analysis rhetorica*. Sie umschreiben im 16., 17. und auch noch im 18. Jahrhundert das Standardmodell der Untersuchung von Texten, und zwar (immer) verstanden als Umkehr der *genesis* oder *synthesis* der Textproduktion, also immer als eine Art *ordo inversus*.[999] Ausgedrückt noch in der gängigen Sprache des 17. Jahrhunderts, handelt es sich um die Vorstellung einer inversen Beziehungen von Produktions- und Verstehensprozess: Es gibt jemanden, der ein erstes, den *sermo internus*, in ein zweites, den *sermo externus* fasst, und es gibt jemanden, der aus dem ihm zunächst nur zugänglichen letzten, dem *sermo externus*, auf das ursprünglich erste, den *sermo internus*, zurückschließt.

Die ¢nagwg» als metaphysische Reduktionsbewegung – Rückgang, Aufstieg – bewegt sich (*reductio* oder *introductio*) von einer unbestimmten Zweiheit zu einer Einheit. Bei Plotin meint es den Aufstieg und Rückgang zum höchsten Prinzip.[1000] Der latinisierte Ausdruck *anagogia*, der im Rahmen der *quadrigia* der *sensus*-Arten kodifiziert wurde, geht ebenfalls auf ¢nagwg» zurück in der Grundbedeutung von ‚Aufstieg', ‚Emporheben', ‚Emporbringen', ‚Hinaufführen' zu einer höheren Sinnebene – wie etwa bei Origenes der Aufstieg vom ‚somatischen' zur ‚pneumatischen' Textbedeutung; nach dem ‚Abstieg' der ‚Aufstieg' zu dem noetischen Bereich, in dem die ‚Wahrheit' sich finde.[1001] Zu einer zahlreichen entsprechenden Deutungen im Mittelalter etwa: „[...] juxta anagogen, id est, sensum ad superioria ducentem [...]. Sive allegoriam revelt, sive ad superna contemplanada oculum expositionis attollat."[1002] Bei Aristoteles meint der bei ihm nicht seltene Ausdruck ¢n£gein

---

[999] Vgl. L. Danneberg, Logik und Hermeneutik: die *analysis logica*, Id., Logik und Hermeneutik im 17. Jahrhundert. In: Jan Schröder (Hg.), Theorie der Interpretation vom Humanismus bis zur Romantik – Rechtwissenschaft, Philosophie, Theologie. Stuttgart 2001, S. 75-131, sowie Id., Vom *grammaticus* und *logicus*.

[1000] Vgl. Plotin, *Enn*, I 3, 1; vgl auch die Hinweise bei Friedrich W. Cremer, Die chaldäischen Orakel und Jamblichus *de mysteriis*. Meisenheim am Glan 1969, passim, J. Halfwassen, Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin. Stuttgart 1992, Id., Philosophie des Transzendieren. Der Aufstieg zum hächsten Prinzip bei Platon und Plotin. In: Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 3 (1998), S. 29-42.

[1001] Vgl. u.a. W. A. Bienert, ¢nagwg» im Johanens-Kommentar des Origines. In: Gilles Dorival und Alain Le Boullac (Hrsg.), *Origeniana Sexta* […], Leuven 1995, S. 419-427.

[1002] Beda Venerabilis, *In Hex*, IV (*PL* 91, Sp. 168).

etwa das Gleiche wie ¢nlÚein, soll aber noch deutlicher die Bewegungsweise als ‚Hinaufführen' wiedergeben.[1003] Bei Proklos meint £nagwg» eine Variante der Analysis als die Zurückführung eines Problerms oder Theorems auf ein anderes, das bereits bekannt oder gelöst ist.[1004] Das, wohin geführt wird, wird dann unterschiedlich umschrieben; konstant bleibt in der christlichen Versioon die Richtung sowie die Nähe, die sich von Gott her bestimmt. Allerdings ist der Sprachgebrauch von *anagoge*, *anagogia* oder *anagogicus* als eine der Sinnesarten grundsätzlich zu unterscheiden von der Vorstellung eines kontemplativen Aufsteigens: Es kann miteinander verbunden sein, muss es aber nicht.

Nimmt man die Idee der Herblassung Gottes hinzu (…), dann enststeht zusammen mit der Gegenbewegung zur sunkat£basiς Gottes, nämlich die ¢ngwg» (¢n£basj), ein ordo inversus..

[…]

Diese Anschauung folgt dem über die Jahrhunderte weiter gereichten Diktum des Aristoteles wie in *Abschnitt I* dargelegt). Die Übertragung auf das Verstehen – bereits in der alten Bedeutung von *interpretatio* steckt diese Doppeldeutigkeit[1005] – findet sich beispielsweise bei Augustinus, wenn es bei ihm für den Sprechenden und den Verstehenden resümierend heißt: „Praecessit ergo verbum vocem meam, et in me prius est verbum, posterior vox: ad te autem, ut intelligas, prior venit vox auri tuae, ut verbum insinuetur mento tuae."[1006] Schließlich – das letzte Zeugnis aus einer Überfülle – kommt diese Umkehrung bei Luther zum Ausdruck, wenn es bei ihm heißt: „Spiritus prior est in docente, Verbum autem prius est in audiente."[1007] Das, was zuerst ist und was der Heilige Geist lehrt, ist die Heilige Sache (*res*) und das, was der Hörende über das Gehörte aufnehmen soll, ist eben diese ‚Sache'.

In diesem Zusammenhang lässt sich beispielsweise auch eine Begründung für ein hermeneutisches Konzept wie das der *interpretatio authentica* eines Textes sehen. Die *interpretatio authentica* gehöre lange zu dem Gewissesten, was in der *hermeneutica* sich einer Inter-

---

1003 So Hermann Bonitz, Index Aristotelicus. Berlin 1870, S. 42,

1004 Vgl. Proklos, *In Eucl* (ed. Friedlein, S. 212).

1005 Zu dieser Doppelbedeutung u.a. Henry-Evrard Hasso Jaeger, Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik. In: Archiv für Begriffsgeschichte 18 (1974), S. 35-81,insb. S. 65ff, Jean Pépin, Die frühe Hermeneutik. Worte und Vorstellungen [1988]. In: Volker Bohn (Hg.), Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik. Frankfurt/M. 1988, S. 97-112.

1006 Augustinus, Sermones, *sermo* 288, 4 (*PL* 38, Sp. 1306).

1007 Luther, Vorlesung über Jesaja [1527/29]. In Esaiam Scholia [1532/34] (*Werke* 25, S. 87-401, hier S. 361).

pretation zusprechen ließ. Das besitzt juristische wie (mitunter juristisch beeinflusste) theologische Ausprägungen. Gott hat zu dem von ihm ausgehenden Wort, in dem er es *sogleich* wieder auf sich zurückbeziehen kann, eine besondere intime Beziehung, die die Grundlage für die *interpetatio authentica* bildet: Er ist nicht nur der einzige, der einen privilegierten Zugang zu seinen eigenen Gedanken besitzt, sie sind ihm zudem und so reduziert sich der göttliche Äußerungs- und Verstehensprozess auf einen *einzigen* Vorgang, bei dem so kein Irrtum entstehen könne. Hierzu gibt es verschiedene komplexere Varianten – nur eine einzige sei herausgegriffen. Es handelt sich um die Parallelisierung von Gott als das Konzept der Wahrheit, der Sohn als das des Aussprechens und der Heilige Geist als das des Hörens, so bei Bonaventura: „In cuius [scil. Sapientiae aeternae] claritate est considerare tria, scilicet veritatis conceptionem, elocutionem et auditionem, ita quod veritatis conceptio attribuitur Patri; elocutio Filio; auditio Spiritui Sancto.“[1008] Sehr vereinfacht ließe sich nun so argumentieren: Der Mensch, der die Rede des Sohns hört, in dem sich die Wahrheit des Vaters ausdrückt, hört sie im Heiligen Geist – insofern dieser Heilige Geist der Vater selbst ist, beschreibt das Ganzen einen Kreislauf: Der über den Sohn sich mitteilende Vater versteht sich über den Heiligen Geist sowie dadurch dann gegebenenfalls über den verstehenden Menschen selbst; der Vater gleichsam als Leser seiner selbst.

Im 16. und im 17. bis ins 18. Jahrhundert dominieren Ausdrücke wie Synthese (oder Genese) oder *compositio* für die Textbildung und Analyse oder *resolutio* für das Verstehen und die Erörterung von Texten – und das über die widerstreitenden philosophischen (und theologischen) Richtungen hinweg. Nur ein Beispiel, in welcher Weise sich unter Aufnahme von *compositio* und *resolutio* sich ein hermeneutischer *ordo inversus* verwirklichen konnte. In seiner Dogmatik *Syntagma Theologiae Christianae* unterscheidet er sehr namhafte reformierte Theologe Amandus Polanus von Polansdorf (1561-1610) zwischen der Ermittlung und Darstellung des wahren Sinns der Schrift und seiner Anwendung. „Partes interpretationis Scripturae duae sunt: *enarratio veri sensus Scripturae & accommodatio ad usum*“,[1009] heißt es zur Bestimmung der *interpretatio* beides verbindend: „Interpretatio *Sacrae Scripturae* est explicatio veri sensus & usus illius, verbis perspicuis instituta, ad gloriam Dei & aedi-

[1008] Bonaventura, Sermo de Trinitate 1 (*Opera Omnia*, IX, S. 353a)*.

[1009] Vgl. Polanus von Polansdorf, Syntagma Theologiae Christiane [... 1609/10]. Editio quinta & ultima [...]. Hanoviae 1624, lib. I, cap. XLV (Sp. 315A).

ficationem Ecclesiae [...].“[1010] Diese *interpretatio* ist für Polanus zweifach: „Omnis justa Sacrae Scriptur[a]e interpretatio duplex est, *Analytica* & *Synthetica*.“[1011] Die *interpretatio analytica* ist eine *analysis textus*, welche den Text und seine Teile auf den Skopus seines Autors bezieht:

> *Analytica interpretatio*, est quae à fine ad principia procedit, hoc est, quâ monstrato inprimis autoris scopo atque proposito ad quod omnia quae scribit referuntur, totus liber aut Psalmus aut tota Epistola in suas partes, totáque doctrinae summa in certas propositiones seu theses, & propositionum, seu thesium confirmationes tanquam sua membra resolvitur.[1012]

Die *interpretatio synthetica* wird hierzu als Umkehrung aufgefasst – nun von den ‚Prinzipien' zum ‚Ziel':

> *Synthetica interpretatio* Sacrae Scripturae, est quae à principiis ad finem contendit, hoc est, quâ ex textu quem interpretamur, varias de eodem dogmate propositiones seu theses ad usum Scripturae inculcandum pertinentes, earúmque confirmationes, distincte, certoque & ad auditorum captum accomodato ordine in unum colligimus atque componimus, pluribus etiam ex aliis Scripturae locis adductis, si opus sit, illustrationibus aut probationibus.[1013]

Nur angemerkt, dass der Unterscheidung nicht allein in der Homiletik ein reiches Nachleben beschieden gewesen ist. So untergliedert Christian Weise (1642-1708), um nur ein Beispiel herauszugreifen, seine *allgemeine* Auslegungslehre in *methodus analytica* und *synthetica*.[1014] Die analytische Methode zielt auf die Auffindung des leitenden Themas und auf die Zuordnung der Teile zu diesem Thema: „*Methodus analytica* heißt an diesem Orte/ wenn das ordentliche *Subjectum* recht aus dem Texte gesucht/ und die gesamten Theile darauf *accommodi*ret werden.“[1015] Mit der synthetischen Methode werden die *consectaria* – bei anderen Autoren auch *porismatica* genannt –, also die Folgerungen aus einem Text, gewonnen: „Methodus *synthetica* ist/ wenn wir aus dem Text ein *Consectarium* ziehen/ und dasselbe nachmahls an statt des vornehmlichen *Subjecti* dienen lassen.“[1016]

Bei der Klärung dieser Methode wird sie bei Weise wie in der Tradition als Umkehrung der *demonstratio* aufgefasst: Während bei einer „rechten *Demonstration* eine *Protasis*

1010 Ebd., (Sp. 314A).
1011 Ebd., (Sp. 332A).
1012 Ebd., (Sp. 332A/B).
1013 Ebd., (Sp. 332B/C).
1014 Vgl. Weise, Curieuse Fragen über die Logica. Welcher Gestalt die unvergleichliche Disciplin von Allen Liebhabern der Gelehrsamkeit/ sonderlich aber von einem Politico deutlich und nützlich sol erkennet werden/ in Zweyen Theilen [...]. Leipzig 1696, 740ff und 813ff.
1015 Ebd., 813.
1016 Ebd.

vorhanden ist/ dazu man eine *aetiologie* oder einen *Medium terminum* suchen sol/ daß also eine *Chria ordinata*, heraus kömmt: gleicher gestalt habé[n] wir an den *Consectariis* eine *aetiologie*, dazu wir eine *Protasin* suchen/ und hiermit eine *Chriam inversam* unter die Hände kriegen.“ [1017] Es handle sich um eine „umgekehrte Demonstration“.[1018] Noch bis ins 19. Jahrhundert hinein wird bei der Predigtlehre von der „synthetischen“ Methode gesprochen, wo bei allen Wandlungen, welche die Predigtlehren in der Aufmachung und nach dem Geschmack der Zeiten erfahren, die Begrifflichkeit von den Anfängen gegen Ende des 16. Jahrhunderts gewahrt bleibt.[1019]

Wenn es bei Schleiermacher heißt, die Zusammengehörigkeit von Hermeneutik und Rhetorik bestehe darin, dass „jeder Akt des Verstehens [...] die Umkehrung eines Aktes des Redens“ sei,[1020] und etwas früher sagt er: „Die Hermeneutik ist das Umgekehrte der Grammatik und noch mehr“,[1021] dann trifft dies die gängige Auffassung des *ordo exegeticus*, und Schleiermacher ist beileibe nicht der einzige, bei dem diese Ansicht noch gegenwärtig ist, wenn auch auf Verschiedenes angewandt. So schreibt beispielsweise Gottlieb Philipp Christian Kaiser (1781-1847): „Sprache ist die umgekehrte Anschauung, und Exegetik die umgekehrte Rhetorik.“[1022] Ein anders herausgegriffenes Beispiel ist ein wenig ausführlicher: „Die Hermeneutik ist überhaupt die umgekehrte Rhetorik, und wie die letztere lehrt, seine eigenen Gedanken zu wählen, zu ordnen und vorzutragen (*prÒdoj*); so lehrt die erstere, die gegebenen Gedanken eines andern aus dessen Vortrag oder Schriften zu finden, nach ihrem

---

[1017] Ebd., *II. Theil*, XIII. Kap., § 54, S. 820.

[1018] Ebd.

[1019] Nur ein Beispiel: Gottlieb Philipp Christian Kaiser, Entwurf eines Systems der geistlichen Rhetorik nach ihrem ganzen Umfange : für den Gebrauch zu Vorlesungen. Erlangen 1816, *1. Abschnitt*, S. 50: Nur ein Beispiel: „Die synthetische Predigt wird dann zweckmäßiger erwählt, wo der Text nicht zur Erläuterung aller Unterabtheilungen des Hauptsatzes Stoff enthält, der Hauptsatz aber gerade für *diesen* Zeitpunkt oder für *diese* Zuhörer zweckmäßiger, als die analytische Texterklärung ist; ferner, wo die Zuhörer selbst im Denken geübt sind. Hingegen die Homilie, und synthetisch-analytische Rede ist das zweckmäßiger, wo der Text selbst den Gang der Rede am besten leitet, und bey dieser Methode alles gesagt werden kann, was gerade jetzt zu sagen ist; [...].“

[1020] Vgl. Schleiermacher, Hermeneutik. Nach den Handschriften neu hg. und eingeleitet von Heinz Kimmerle. Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage. Heidelberg 1974, S. 76 [1819]; ebd. S. 48, heißt es, vermutlich im Hinblick auf die ‚grammatische‘ und ‚technische‘ Interpretation: „Wie die erste Seite umgekehrte Grammatik, so diese umgekehrte Composition.“

[1021] Ebd., S. 38 [1805/1809/10].

[1022] Kaiser, Grundriß eines Systems der neutestamentlichen Hermenevtik. Erlangen 1817, Einleitung, § 1, S. 2.

wahren Verhältniß zur ganzen Idee ihres Verfassers zu ordnen, und beides aus dem Werke durch Vortrag herzustellen (™*pistrof*»). Hier eine philologische Wissenschaft, also Grammatisch-Historisches mit Entlehnung des Nöthigen aus der Philosophie, nehmlich des Logischen und Rhetorischen; dort aber eine philosophische Wissenschaft, weil die Rhetorik als ein Theil der Aesthetik zu betrachten ist, doch wieder mit Entlehnung des Nöthigen aus der Philologie (in der Lehre von der Elocution in eine gegebene Sprache).“[1023]

Schleiermacher, auch wenn sich bei ihm vieles von dem findet, was man früher mit diesem Ausdruck zu bezeichnen pflegte, verwendet den Ausdruck *Analyse* gerade *nicht* für die Interpretation von Texten. Eine der Formulierungen des hermeneutischen Besserverstehens lautet bei ihm:

> Das vollkommene Verstehen in seinem Gipfel aufgefaßt, ist ein den Redenden besser Verstehen als er selbst. Weil es nämlich theils eine Analyse seines Verfahrens ist, welche zum Bewußtseyn bringt, was ihm selbst unbewußt war, theils auch sein Verhältniß zur Sprache in der nothwendigen Duplicität auffaßt welche er selbst nicht darin unterscheidet. Eben so unterscheidet er auch nicht was aus dem Wesen seiner Individualität oder seiner Bildungsstufe hervorgeht von dem was zufällig als Abnormität vorkommt, und was er nicht producirt haben würde, wenn er es unterschieden hätte.[1024]

In *dieser* von wohl nur drei *terminologischen* Verwendungen des Ausdrucks *Analyse* in Schleiermachers hermeneutischen Schriften dürfte nicht das gemeint sein, was zuvor sich als *analysis textus* dargestellt hat. Schleiermacher reserviert diesen Ausdruck, dem er gleichwohl einen wichtigen Stellenwert beimisst, denn auch für die Dogmatik und die, wenn man so will, Real-Analyse, etwa die „Analyse des [religiösen] Gefühls“. Es ist das „nach verschiedenen Seiten hin sich aussprechende [religiöse] Gefühl, welches durch eine vollständige Analyse erschöpft werden soll.“[1025] Die Wertschätzung der traditionellen Analyse im Verständnis eines *ordo inversus* drückt sich bei Schleiermacher beispielsweise aus, wenn es heißt: „Wir müssen den Prozeß der Bildung rückwärts konstruieren können, sonst ist alles wieder leeres Hypothesenwesen.“[1026]

1023 (Anonym; Leonhard Bertholdt?) [Rez.:] Grundriß der neutestamentlichen Hermeneutik [...] von Friedrich Lücke [...]. In: Kritisches Journal der neuesten theologischen Literatur 6 (1817), S. 415-432, hier S. 430/31.

1024 Schleiermacher, Allgemeine Hermeneutik von 1809/10. Hrg. von Wolfgang Virmond. In: Kurt-Victor Selge (Hg.), Internationaler Schleiermacher-Kongreß. Berlin/New York 1985, S. 1271-1310, hier S. 1308.

1025 Schleiermacher, Einleitung zur Vorlesung über Dogmatische Theologie (Sommersemester 1811). Nachschrift August Detlev Christian Twesten. Hg. von Matthias Wolfes. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 109/4. Folge 47 (1998), S. 80-99, Textedition: S. 85-99, hier S. 90.

1026 Schleiermacher, Ästhetik. Hrg. von Rudolf Odebrecht. Berlin/Leipzig 1931, S. 11.

Das ist zwar ein nachdrückliches Beispiel für das Festhalten am Probecharakter des *ordo inversus* bei Schleiermacher.[1027] Doch ist im Bereich der Hermeneutik ein solches Festhalten im Laufe des 18. Jahrhunderts so problematisch geworden, dass ohne eine Neubestimmung seiner Bestandteile sein Probecharakter überhaupt nicht mehr als evident erschien. Und in der Tat findet eine solche tentative Neubestimmung im Rahmen von Schleiermachers Darlegungen zur Hermeneutik statt. Sie drückt sich in einem ihrer wesentlichen Element aus, das freilich selbst denjenigen, die angetreten sind, *in hermeneuticis* an Schleiermachers Rockschöße hängend, ihn weiter zu denken meinen, nicht geringe Kopfschmerzen zu bereiten pflegt. Wie man auch immer zu Schleiermachers im Folgenden hier nur skizzierten ‚Lösung' stehen mag: Es ist ein vergleichsweise sinnloses Unterfangen, Urteile zu fällen, ohne den Problemkontext und die epistemische Situation eines Blickes zu würdigen, in denen das zumindest für Schleiermacher eine zufriedenstellende Lösung sein konnte.

Dass diese Auslassung des *analysis*-Begriffs in der Hermeneutik Schleiermachers nicht ohne Absicht geschieht,[1028] zeigen gelegentliche frühere Verwendungen dieses Ausdrucks. So spricht er in einem Brief von 1804 von der „analytischen Reconstruction" als Ziel des Verstehens; dass hier Ähnliches wie später gemeint ist, wird deutlich, wenn es heißt: „Der erste Entwurf der Idee ist [...] das Innerste eines Werkes, hängt am unmittelbarsten mit dem Verfasser selbst zusammen." [1029] Vier Jahre früher heißt es, dass die „Charakteristik eines bestimmten Individuums" dieses „chemisch zerlegen, die innerlich verschiedenen Bestandteile desselben von einander sondern, und [...] dann das innere Princip ihrer Verbindung, das tiefste Geheimniß der Individualität aufsuchen, und so daß Individuum auf eine künstliche Wie-

---

[1027] Vgl. zum Zusammenhang auch L. Danneberg, Schleiermacher und die Hermeneutik. In: Annette B. Baertschi und Colin G. King (Hg.), Die modernen Väter der Antike. Die Entwicklung der Altertumswissenschaften an Akademie und Universität im Berlin des 19. Jahrhunderts. Berlin 2009.

[1028] Ich kann hier auf die verstreuten Verwendungen des Ausdrucks *Analyse* etwa in seinen Schriften (etwa zur Dialektik nicht eingehen), wo es u.a. heißt: „[...] denn an den Begriff kann die entfernte Erscheinung nicht gehalten werden, wie denn überhaupt eine Erscheinung ohne Analyse, d.h. ohne Zerstörung nicht kann auf den Begriff unmittelbar bezogen werden", vgl. Id., Dialektik [1814/15]. In: Id., Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833). Hg. von Andreas Arndt. Hamburg 1988, S. 3-116, hier S. 92. Die beiden Ausgaben zu Schleiermachers Dialektik sind hinsichtlich des beigefügten Registers nicht sonderlich tauglich erschlossen; so fehlen in dem des einen Werk die Ausdrücke „Analyse" (und „analysieren") überhaupt, obwohl der Ausdruck vorkommt; das gleiche gilt beispielsweise für den Ausdruck „Cirkel"; usw.

[1029] Wilhelm Gaß (Hg.), Fr. Schleiermacher's Briefwechsel mit J. Chr. Gaß. Mit einer biographischen Vorrede hg. von W. Gaß. Berlin 1852, S. 14.

se *nachconstruieren*“ soll.[1030] Auch Schleiermacher greift mithin auf die Sprache der Chemie zurück – übrigens auch Friedrich Schlegel.[1031]

In der Einleitung zu seiner Platon-Übersetzung von 1804 handelt Schleiermacher von der Echtheit, der Abfolge – und für ihn das gleiche – der Einheit der platonischen Dialoge im Gang der Entwicklung ihres Autors. Dabei geht es auch um die Erörterung der alten Unterscheidung zwischen einem esoterischen und einem exoterischen Platon, die Schleiermacher (wenn man so will) hermeneutisch unterläuft: Entweder finde sich in den überlieferten Texten überhaupt nicht Platons Lehre oder sie sei nur „zufolge einer geheimen Auslegung“ zu ermitteln. Beides hält er für ein Missverständnis. Er ist denn auch der Ansicht, dass Platons *¥grafa dÐgmata* (wie es Aristoteles nennt) restlos in den Dialogen zu finden seien. Um das denen, die „darin verstrickt sind, selbst zum Bewusstsein und Eingeständnis zu bringen“, nennt er als „lobenswertes Unternehmen, den philosophischen Inhalt aus den platonischen Werken zerlegend herauszuarbeiten, und ihn so zerstückelt und einzeln, seiner Umgebungen und Verbindungen entkleidet, möglichst formlos vor Augen zu legen.“[1032]

Aufschlussreich ist an dieser Formulierung, dass Schleiermacher im Vokabular des Heterostereotyps der zergliedernden Textbetrachtung ein *zweckbezogenes* Lob formulieren kann. Der so „zerstückelte“ Platon wird damit allerdings „formlos“, und dieser Ausdruck verweist nicht allein auf die äußere Form, sondern auf die Verbindung von innerer und äußerer *forma*. Das Bild von der Schale und dem Kern (der Frucht) aufgreifend, das in der biblischen Hermeneutik überaus verbreitet gewesen ist, betont Schleiermacher, dass man bei den platonischen Dialogen, im Blick den *Sophist* gesagt, „inne werden“ muss, „daß hier nichts [als] bloße Schale wegzuwerfen [sei], sondern dass das ganze Gespräch einer köstlichen Frucht gleicht, von welcher der echte Kenner auch die äußere Umgebung gern mit genießt, weil sie, mit dem Ganzen in eins gewachsen, nicht abgesondert werden könnte, ohne dem reinen und

---

1030 (Schleiermacher), [Rez.] Garve’s letzte noch von ihm selbst herausgegebene Schriften. In: Athenaeum 3 (1800), 1. St., S. 129-164, hier S. 134.

1031 Vgl. z.B. auch Schlegel, Philosophische Fragmente. Erste Epoche. II. [1796-1798]. In: Id., Kritische Ausgabe. 2. Abth. 18. Bd. München/Paderborn/Wien 1963, S. 17-129, hier, Nr. 714, S. 89: „Das schwerste in d[er] Kritik ist die chemische Dekomposition in die Elemente“, oder Id., Athenäums-Fragmente. In: ebd., 1. Abth. 2. Bd.. München/Paderborn/Wien 1967, S. 147-255, hier Nr. 83, S. 178: die absolute Analyse sei „chemische[n] Dekomposition eines Individuums in seine schlechthin einfachen Elemente“.

1032 Schleiermacher, Über die Philosophie Platons. Hg. von Peter M. Steiner. Hamburg 1996, S. 37.

eigentümlichen Geschmack desselben zu schaden.“[1033] Hierin drückt sich denn auch „die ursprüngliche Einerleiheit des Denkens und Seins“ aus, des „edelsten und köstlichsten Kern des Ganzen“,[1034] der „innerste Kern aller indirecten Darstellungen des Platon“.[1035]

Nur angemerkt sei, dass das Bild von der Schale und dem Kern eindringlich in der *hermeneutica sacra* von August Hermann Francke verwendet worden ist. Der Vergleich macht gleichwohl schlaglichtartig die eingetretenen Veränderungen deutlich, denn bei Francke ist das zugrunde liegende Bild vollkommen anders strukturiert als bei Schleiermacher: Um in den Kern vorzudringen, muss mit der Schale begonnen werden – und das ist zumindest für große Teile der protestantischen Hermeneutik unverzichtbar. Francke umschreibt den komplexen Zugang durch eine siebenfache Aufgliederung und Staffelung des interpretatorischen Wegs in das ‚Innere‘, zum ‚Kern‘ der Schrift. Auf das Äußere, die ‚Schale‘, der Schrift richten sich *lectio historica* und *grammatica*.[1036] Das, was beide vorbereiten in der Sicht Franckes ist die durch und durch in traditioneller Weise von ihm aufgefasste *analysis textus*, nämlich die *lectio analytica*: „*Lectio Analytica* Scripturae S. est, qva Analysin Logicam, structuram & cohaerentiam cum integrorum librorum, tum textuum particularinm [sic] V. & N.T. attendimus.“[1037] Hierauf schließen sich dann die vier weiteren, von ihm unterschiedenen Schritte an, auf die hier nicht eingegangen zu werden braucht. Deutlich wird, dass hier die *lectio analytica* noch nicht mit dem ‚Zergliedern‘ und ‚Zerstückeln‘ identifiziert wird und verrufen ist, sondern – wie es in der langen Tradition der Fall ist – mit dem Erkennen von Zusammenhang und Zusammenhalt, ja, von Harmonie.[1038] Zur Zeit Schleiermachers hat sich das Bild der zusammenhangsuchenden Analyse rasant in das Heterostereotyp der nun eher zusammenhangzerstörenden Analyse verwandelt.[1039] Immer war es zwar so, dass es etwas gab, das der *analysis textus* unzugänglich war, aber sie war ein integraler Bestandteil, um das, was sie selbst nicht zu erreichen vermochte, zu erkunden. Nun sieht man in den Texten etwas, bei dessen Erkundung die Analyse nicht mehr notwendig erforderlich ist oder sogar

---

1033 Ebd., S. 247, *Der Sophist* [1807].
1034 Ebd., S. 248.
1035 Ebd., S. 250.
1036 Vgl. Francke, Manuductio ad lectionem Scripturae Sacrae historicam, grammaticam, logicam, exegeticam, dogmaticam, porismaticam et practicam una cum Additamentis regulas [...]. Halae s.a. [die Vorrede ist von 1693], sect. I, cap. I, § 1, S. 3.
1037 Ebd., cap. III, § 1, S. 48/49.
1038 Hierzu L. Danneberg, Die Anatomie des Text-Körpers und Natur-Körpers.
1039 Hierzu L. Danneberg, Ganzheitsvorstellungen und Zerstückelungsphantasien.

etwas, das bei der Anwendung der Analyse zerstört wird oder wenigstens zerstört zu werden droht.

Schleiermacher drückt diese intime Verbindung von äußerer und innerer Form (in traditioneller aristotelischer Weise hat lange Zeit *forma* die ‚Seele' des Textes bezeichnet) in verschiedenen Bildern aus. So, wie er hervorhebt, nicht in dem des „Schleiers" – diese Bekleidungsmetaphorik ist traditionell: das Eigentliche erscheint als verhüllt und wird durch die *anatomia* oder *analysis textus* enthüllt (bis auf das Skelett, *nuda ossa*) –, sondern „wie mit einer angewachsenen Haut überkleidet, welche dem Unaufmerksamen, aber auch nur diesem, dasjenige verdeckt, was eigentlich soll beobachtet oder gefunden werden, dem Aufmerksamen aber nur noch den Sinn für den inneren Zusammenhang schärft und läutert."[1040] Noch nie habe jemand Platon so verstanden wie Schleiermacher, heißt es in August Boeckhs wohlwollender, wiewohl nicht unkritischer Rezension, wobei ihm genau dieser Aspekt nicht nur einer der Anlässe für sein Lob ist,[1041] sondern sogar zu weiterführenden Reflexionen dient.[1042] Hier liegt denn wohl auch der zentrale Aspekt, der Schleiermachers Platon-Deutung so großen Erfolg beschieden hat: Die Erfüllung der alten Vorstellung, in Platon (nicht zuletzt im Unterschied zu Aristoteles) den philosophischen Künstler zu sehen und die Schleiermacher mit seiner Theorie des platonischen Dialogs, durch die Ermittlung seins „Compositionsverfahrens",[1043] überhaupt erst zu begründet vermochte.

Wie dem auch sei: Verdienst einer solchen ‚formlosen' zergliedernden Untersuchung sei es nach Schleiermacher, das „Nichtverstehen" der platonischen Texte erst deutlich werden zu lassen. Zwar konzediert er, dass auch bei dieser Zergliederung ein Verstehen gegeben sei, doch „eben so gewiß" sei „aber auch, daß das Verstehen des Platon für andere dadurch we-

---

1040 Schleiermacher, Über die Philosophie Platons, S. 41/42.

1041 Vgl. Boeckh, Kritik der Uebersetzung des Platon von Schleiermacher [1808]. In: Id., Gesammelte kleine Schriften. 7. Bd. Leipzig 1872, S. 1-38, hier S. 3.

1042 Vgl. ebd., S. 17, wo Boeckh das Hautbild variiert: „Als ob die inneren Formen der Menschheit, die unwandelbaren Typen leichter umgetauscht, als dem Herakles die Keule entwunden, und der hohe Bund von Gedanken und Wort so ungestraft gebrochen, oder nicht vielmehr, während du dem Schriftsteller die äussere Gestalt auszögest, die feine innere Haut, wodurch die Idee mit jener verwachsen ist, samt der Idee zerfleischt würde: denn überaus zart ist die Hülle der genialen Darstellung, wo, um mit Schiller zu reden, wie entblösst erscheint, das Zeichen ganz in dem Bezeichneten verschwindet, und die Sprache den Gedanken, den sie ausdrückt, noch gleichsam nackend lässt."

1043 Boeckh, Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften. Hg. von Ernst Bratuschek. Leipzig 1877, S. 85.

der erleichtert noch gefördert wird.“[1044] Entscheidend ist der Grund, der das benennt, was durch die Interpretation erzeugt werden soll: „daß vielmehr derjenige, der sich auch an die beste Darstellung dieser Art“ – also der analysierend-zergliedernden – „ausschließend halten wollte, leicht nur eine eingebildete Kenntnis erlangen, von der wahren aber sich eben deshalb nur weiter entfernen könnte.“[1045] Zur Veranschaulichung nutzt auch Schleiermacher den Text-Körper-Vergleich: „Denn derjenige freilich muß die ganze Natur eines Körpers genau kennen, der die einzelnen Gefäße oder Knochen desselben zum behuf der Vergleichung mit ähnlichen eines andern ebenso zerstückelten aussondern will.“ Das sei zwar „der gründlichste Nutzen“, das dieses „philosophische Geschäft gewähren“ könne, doch gelange man hierdurch nicht zur „eigentümlichen Natur des Ganzen“. Wenn überhaupt irgendwo, dann seien in der Philosophie Platons „Form und Inhalt unzertrennlich, und jeder Satz nur an seinem Orte und in den Verbindungen und Begrenzungen, wie ihn Platon aufgestellt hat, recht verständlich.“

Das ist der Gedanke der *inneren Bestimmtheit* eines Textes im Rahmen des expliziten Körper-Text-Vergleichs, der eine lange Tradition besitzt[1046] und der in der Zeit als Vorstellungen eines ‚organischen‘ Textgebildes überaus verbreitet ist, zumal dieser Gedanke auch eine der Folien bildet für die Kritik an der *analysis textus*, des Anatomisierens des Werks, das über die zerstückelten Teile nicht das Ganze zu erkennen erlaube – eben angesehen als ein Werk, das wie „ein lebendiges Wesen gebildet“ ist und einem “dem Geist angemessenen Körper mit verhältnismäßigen Theilen“ besitzt.[1047] Für beides, der Nichtvertauschbarkeit der Teile eines Textganzen und es wie ein lebendes, funktional gegliedertes Wesen zu sehen, dürfte Platons *Phaidros* Inspiration gewesen sein. Just dieser Dialog ist es, den Schleiermacher gleichsam als „Keimentwurf“, dessen zentralen Mythos er zum ‚Grundmythos‘ Platons erklärt, an den Anfang seiner „Construction“ des Entwicklungsgangs Platons und seiner Dialoge stellt und der sich in ihnen ‚entfalte‘[1048] – aber mehr noch: ohne diese beiden Bestimmungen des Text-Ganzen könne der „Mann selbst“ nicht „begriffen“ werden und am

---

1044 Schleiermacher, Über die Philosophie Platons, S. 37/38.
1045 Ebd., S. 38.
1046 Hierzu L. Danneberg, Die Anatomie des Text-Körpers und Natur-Körpers.
1047 Vgl. Schleiermacher, Über die Philosophie Platons, S. 38; auch S. 71.
1048 Zu anderen Aspekten vgl. Yvon Lafrance, F. Schleiermacher, lecteur du *Phèdre* de Platon. In: Revue de Philosophie Ancienne 8 (1990), S. 229-261.

wenigstens seine „Absicht“. Die „zerlegende Darstellung“ sei zwar ein „notwendiges Ergänzungsstück“, aber auch nicht mehr – man kann hinzufügen: Sie mag zwar zu Einsichten führen, aber auch die Illusion erzeugen, mit ihr bereits das Ganze zu haben, doch sei das weder bei den einzelnen Dialogen noch in ihrer Gesamtheit der Fall.

Vereinfacht gesagt: Das, was sich durch die Zerlegung nicht finden lässt, sind bestimmte Eigenschaften des Textes, die ihm erst seine individuellen Züge verleihen und die er aufgrund der ‚Kombinationsweise‘ (wie Schleiermacher sagt) seines Autors besitzt. Die *analysis textus* führt zu Bestandteilen, aus denen der Text sich als integrales Ganzes nicht wieder generieren lässt. Dies ist solange nicht als problematisch wahrgenommen worden, wie das, zu dem diese *analysis* führt, als wesentlicher Aspekt des Werks angesehen werden konnte. Erst die Veränderung in der Wertschätzung der in bestimmter Weise konstruierten oder wahrgenommenen Eigenschaften erzeugt den Hiat – die Unterbrechung des *ordo inversus*. Anders als bei der *analysis textus* sieht es dem Selbstverständnis nach bei der *analysis philosophica* aus: Sie tritt als Real-Analyse (*analysis rerum*) oder als solche kognitiver Einheiten auf. Zumindest im zweiten Fall konnte man meinen, die durch begriffliche oder andere Analysen gefundenen Bestandteile eines Ganzen könnten rekombiniert werden und so in umgekehrter Folge das Ganze wieder erzeugen, entstehen lassen.

Im ersten Fall stellt sich das aber dann doch als komplizierter dar, wenn aus *effectus* mittels der *analysis* die *causae* gefunden werden sollen; denn hier droht allenthalben – wie bereits früher bemerkt hat – das Problem der *fallacia consequentis*: Aus der Analyse gegebener *effectus* (also den Teilen) lässt sich zwar auf die Existenz der Ursachen (*demonstratio quia*) schließen, aber nur unter besonderen Voraussetzungen auf die bestimmten, wahren Ursachen (*demonstratio propter quid*), also etwa auf die Prinzipien, welche die innere und äußere Bestimmtheit eines Ganzen ausmachen. Immer sieht sich ein solcher *ordo inversus*, der auf einem *syllogismus reciprousa*, auf einer *demonstratio regressiva*, beruht, dem Verdacht ausgesetzt, eine *demonstratio circularis* zu sein.

Bevor auf die *probatio circularis* im Allgemeinen wie in der *scientia naturalis* im Besonderen im folgenden Kapitel zurückzukommen sein wird im Zusammenhang mit der Historiographie dessen, was man als ‚hermeneutischer Zirkel‘ entdecken zu können glaubte, bietet das zunächst einen Hintergrund, vor dem sich auch die Sprache Schleiermachers von ‚Keimentschlüssen‘ erhellt wie seine Forderung, dass unter Anwendung des „Combinationsgesetzes“ des Denkens der individuelle Gang, der sich beim Autor vollzogen hat, mit einer Art

von Notwendigkeit ‚nachzuconstruieren' sei. Die Hermeneutik, wie sie von Schleiermacher konzipiert wird, soll genau die Aufgabe haben, den „Schwierigkeiten im Nachconstruieren der Rede und des Gedankengangs *vorzubeugen*".[1049] Gelinge dieses „Nachconstruieren", dann handelt es sich um ein richtiges Verständnis, und dann könne das ein besseres Verstehen sein, als der Autor von sich selbst gehabt habe,[1050] und möglich werde, dass „mancher mitdenkende und mitdichtende Leser bisweilen einzelne Beziehungen" entdeckt, „die dem Verfasser selbst verborgen geblieben" seien.[1051]

Freilich wurde die Erreichung eines solchen Zieles nie als gewiss angenommen. August Boeckh – er räumt ein, bei seinen Überlegungen nicht mehr unterscheiden zu können, was er Schleiermacher verdankt, weder das „Eigene" noch das „Fremde",[1052] und in der Verwendung des Analyseausdrucks, „analytisches Verfahren", bei der Beschreibung der philologischen Arbeit am Text ist er offenbar unbefangener als Schleiermacher – bringt bündig das zum Ausdruck,[1053] was Schleiermacher über den Probecharakter des *ordo inversus* hätte sagen können[1054]:

1049 Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik. Hg. und eingeleitet von Manfred Frank. Frankfurt/M. 1977, S. 84.

1050 Zur Entstehung dieser Maxime und ihrer Ausprägung z.B. bei Schleiermacher L. Danneberg, Besserverstehen. Zur Analyse und Entstehung einer hermeneutischen Maxime. In: Fotis Jannidis et al. (Hg.), Regeln der Bedeutung. Zur Theorie der Bedeutung literarischer Texte. Berlin/New York 2003, S. 644-711.

1051 Schleiermacher, Über die Philosophie Platons, S. 138/39 (zu *Parmenides*).

1052 Vgl. Boeckh, Encyklopädie [1877], S. 75.

1053 Bei (Twesten) D. August Twesten nach Tagebücher und Briefen von C.F. Georg Heinrici. Berlin 1889, heißt es vermutlich im Anschluss an eine Schleiermacher-Vorlesung – er hörte Schleiermacher 1811 zur Dialektik und Hermeneutik – (S. 181): „Mancher kann das Ganze eines Kunstwerks empfinden; nur wenige können in den Geist des Urhebers eindringen und von ihm aus gewissermassen das Kunstwerk nachconstruiren. Doch ist nur dies das wahre Verstehen, zu welchem man aber durch die heillose Flüchtigkeit namentlich des Lesens fast die Fähigkeit verliert."

1054 Es verdankt sich wohl allein der Begierde, die Entwicklung mit Blick auf die Gegenwart zu schematisieren, wenn Boeckh bei Nikolaus Wegmann, Was heißt einen ‚klassischen' Text lesen? Philologische Selbstreflexion zwischen Wissenschaft und Bildung. In: Jürgen Fohrmann und Wilhelm Voßkamp (Hg.), Wissenschaftsgeschichte der Germanistik im 19. Jahrhundert. Stuttgart/Weimar 1994, S. 334-450, insb. S. 371-398, als Sprachrohr für Friedrich Schlegel herhalten muss, da dieser dummerweise nicht mehr als ein paar abgerissene Aphorismen zum Thema zu bieten hat, aber gleichwohl als positiv konnotierter „Außenseiter" eine wichtige Rolle in diesem Szenario des starren Blicks auf die Gegenwart zu spielen auserkoren ist (wie im übrigen auch Nietzsche). Es ist zudem nicht so, dass Boeckh in seiner *Encyklopädie* das verschweigen würde, wo er Schlegel (aber auch beispielsweise Schelling) zustimmt. In der Jugendschrift Boeckhs, Über die Versmasse des Pindaros. Berlin 1809, heißt es z.B. (S. 8, Anm.): „Nachstehende Ideen

> Wäre die Aufgabe [scil. die „individuelle Interpretation“] völlig lösbar, so müsste man das ganze Werk reproduzieren können und zwar mit Bewusstsein und Reflexion; dies wäre die endgültige Probe des individuellen Verständnisses. Hierzu wäre aber nöthig, dass man vollständig in eine fremde Individualität einginge, was nur approximativ zu erreichen ist.[1055]

Bei Boeckh kommt dieser Gedanke zudem zum Tragen, wenn er das zu bestimmen versucht, was seiner Auffassungen von Philologie überhaupt zugrunde liegt: die Beziehung zwischen Philologie und Philosophie, den beiden Basisdisziplinen überhaupt, zwischen dem Erkennen (*gnîsij*) und dem Wiedererkennen (*¢n£gnwsij*). Sowohl für die Beziehung der Philosophie zu den Naturwissenschaften als auch für die der Philologie zur Ethik bietet er dann die gleiche Formel: „Es findet eine Auflösung des Einen in das andere statt; da die empirische und philosophische Forschung den entgegengesetzten Gang nehmen und die eine da endet, wo die andere anfängt, so ist eine die Probe der anderen, wie Multiplication und Division.“[1056]

Das erinnert nicht allein an die Sentenz des Aristoteles hinsichtlich der Umkehr des Ersten und des Letzten, sondern zugleich an die ‚Nachconstruktion‘ als Probe des richtigen Verstehens. Dazu passt denn auch, dass nach dem bei Boeckh angenommenen Verhältnis zwischen *gnîsij* und *¢n£gnwsij*[1057] die Philologie „reconstructiv auf dasselbe gelangen“ muss, „worauf die Philosophie vom entgegengesetzten Verfahren aus gelangt“. Vollkommen klar dabei ist, dass mit „entgegengesetzt“ hier „umgekehrt“ gemeint ist, also das Ganze einen *ordo inversus* umschreibt. Zwar findet das weithin Zustimmung. Aber dieser ‚göttliche Tanz‘ von Philosophie und Philologie provozierte auch ironische Kritik.[1058] Heyman (Chajim) Steinthal (1823-1899), der Schleiermachers Vorstellungen vom Probecharakter der Nach-

---

von der nationellen Bildung der verschiedenen lyrischen Gattungen der Hellenen verdanken die erste Anregung Friedrich Schlegels Geschichte der Poesie der Griechen und Römer und verdienen eine genauere Entwicklung als sie neuerlich irgendwo erhalten haben.“

1055 Boeckh, Encyklopädie und Methodologie [1877], S. 140.

1056 Ebd., S. 18.

1057 Ebd., S. 16: „Die Philosophie erkennt primitiv, *gignèskei*, die Philologie erkennt wieder, *ana gignèskei*.“

1058 Anspielung womöglich auf das lange Zeit Aristoteles zugeschriebene Werk *De mundo* (399ª12-22) mit der Vorstellung eines himmlischen Tanzes (auch in dem Platon zugeschrieben Werk *Epinomis*), der dem Ganzen den Namen der ‚Ordnung‘ (*kÒsmoj*) verleihe und nicht den der ‚Unordnung‘ (*¢kosm…a*); vermuttet wurde, so Loenardo Tarán. Academica: Plato, Philip of Opus and the Pseudo-Platonic Epinomis. Philadelphia 1975, S. 133-139, das es sich um ein Werk des gleichzeitigen Werk von Philip von Opus handle.

konstruktion explizit teilt,[1059] lässt in seiner Besprechung der *Encyklopädie* Boeckhs einen der Zuhörer, „ich glaube, ein theologischer schleiermacherianer", der Boeckhs Erklärungen zur Beziehung von Philologie und Philosophie gelauscht hat, etwas einwenden, worauf dann Boeckh erneut anhebt:

> ‚Ich muss also erkennen um wiederzuerkennen, und du erkennst nichts ohne gelernt zu haben; die Philologie bedarf der Philosophie, die Philosophie aber auch der Philologie. Denn dir zwar der Begriff, aber mir die Erscheinung; nun muss ich zwar von der Erscheinung zum Begriff gelangen, du aber musst vom Begriff aus die Erscheinung erreichen. Wo du nun beginnst, da eben ende ich; wo du aber endest, da beginne ich. Da du aber nicht enden kannst ohne mich, wie ich nicht beginnen kann ohne dich: so endet auch jeder von uns beiden da wo er beginnt, und beginnt auch da wo er endet. Und so begegnen wir uns im göttlichen Tanz; und so oft wir uns zwar trennen, reichen wir uns doch auch die Hand, sowohl im Begriff, als auch in der Erscheinung.' Fast wäre die Cigarre erloschen; aber Böckh fuhr fort: [...].[1060]

Schleiermacher ist freilich nicht der einzige, der die Vorstellung der Verbindung von Nacherzeugen und ‚Verstehen' vorträgt. Mit Recht hat man voreilige Einflussvermutungen bei der juristischen Hermeneutik Friedrich Karl von Savignys (1779-1861) durch die hermeneutischen Überlegungen Schleiermachers zurückgewiesen.[1061] Allerdings gibt es eine Reihe von Momenten in seiner juristischen Hermeneutik, die einen Einfluß Schleiermachers möglich erscheinen lassen – etwa das Besserverstehen,[1062] die Zurückweisung der Stellenher-

---

[1059] Vgl. Steinthal, Die Arten und Formen der Interpretation [1877]. In: Id., Sprachwissenschaftliche Abhandlungen und Rezensionen. Berlin 1880, S. 532-542, insb. S. 540; es gelte, dass der Philologe (S. 536), „den Process, der im Geiste des Autors stattgefunen hat, in seinem Geiste widerholt".

[1060] Steinthal, Darstellung und Kritik der Böckchen Encyklopädie und Methodologie der Philologie. Zweiter Artikel. In: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 11 (1880), S. 302-326, hier S. 310/11. In der Antie findet sich die Vorstellung vom ‚Tanz der Musen', vom ‚Tanz der Sterne, vgl. u.a. G. J. De Vries, Dancing Stars (Sophocles, *Antigone* 1146). In: Miscelanea tragica in honorem J. C. Kamerbeek. Amsterdam 1976, S. 471-474, J. Miller, Measures of Wisdom. The Cosmic Dance in Classical and Christian Antiquity. Toronto 1986, insb. S. 31-55.

[1061] So Joachim Rückert, Idealismus, Jurisprudenz und Politk bei Freidrich Carl von Savigny. Ebelsbach 1984, S. 355, Annm. 236, im Blick auf voreilige und leichtfertige Annahme Gadamers hinsichtlich der Beeinflussung von Savignys durch Schleiermacher, und zwar zudem mit einer Formulierung, die verboten gehört wegen ihrer Insinuierung von Überblick, vgl. Gadamer, Wahrheit und Methdode. [1960]. 4. Auflage. unveränderter Nachdruck der 3. Auflage. Tübingen 1975, S. 309, Anm. 1: „Ist es Zufall, daß [...]." Hinsichtlich der hermenutischen deatils relativ unergiebig Gunter Scholtz, Schleiermacher und die historische Rechtschule. In: Sergio Sorentino (Hg.), Schleiermacher's Philosophy and the Philosophical Tradition. Lewiston 1992, S. 91-110.

[1062] So heißt es in der Ausarbeitung seiner Vorlesung *Institutionen* von 1808: „Die gründliche Kenntnis aber eines abgeleiteten Rechts besteht in der historischen Zergliederung desselben, in der vollständigen Zurückführung auf seine Quelle, und man kann ohne Übertreibung von unseren neuen Gesetzbüchern sagen, daß nur der sie recht kennt, der sie besser kennt als ihre Verfasse", zitiert nach Rückert, Idealismus, S. 112/13, vgl. dort auch Anm. 238, S. 355. Zum Thema vgl. L.

meneutik,[1063] aber auch seine doch recht Schleiermacher spezifische Vorstellung des richtigen Verstehens durch die künstliche Wiederholung oder Rekonstruktion des Erstellten. Ein Einfluss Schleiermachers ist denn auch nicht auszuschließen, wenn von Savigny schreibt:

> Dieses geschieht [die „Gedanken" des Gesetzes „rein und vollständig auffassen], indem sie [scil. diejenigen, die „mit dem Rechtsverhältniß in Berührung kommen"] sich in Gedanken auf den Standpunkt des Gesetzes versetzen, und dessen Thätigkeit in sich künstlich wiederholen, also das Gesetz in ihrem Denken von neuem entstehen lassen. Das ist das Geschäft der Auslegung, die wir daher bestimmen können als die Reconstruction des dem Gesetz inwohnenden Gedankens. [...] So weit ist die Auslegung der Gesetze von der Auslegung jedes anderen ausgedrückten Gedankens (wie z.B. in der Philologie geübt wird) nicht verschieden.[1064]

Auszuschließen hingegen dürfte ein Einfluß Schleiermachers bei August Wilhelm von Schlegel sein. *Ordo-inversus*-ähnlcihe Fomrulierung finden sich bei ihm zu verschiedenen Bereichen. So heißt es in den Berliner Vorlesungen vom Beginn des Jahrhunderts: „Das ganze Geheimnis unseres geistigen Daseins ist nihts anderes, als *ein* beständiges Pulsieren zwischen einer nach außen sich verbreitwenden und einer in sich selbst zurückkehrenden Tätigkeit."[1065] [...]*

Danneberg, Besserverstehen. Zur Analyse und Entstehung einer hermeneutischen Maxime. In: Fotis Jannidis et al. (Hg.), Regeln der Bedeutung. Zur Theorie der Bedeutung literarischer Texte. Berlin/New York 2003 (Revisionen 1), S. 644-711.

1063 Vgl. von Savigny, System des heutigen römischen Rechts. Bd.1. Berlin 1840, § 32, S. 207: „nicht etwa, wie Viele annehmen, bedingt durch den zanz zufälligen Umstand der Dunkelheit des Gesetzes"; dann ausführlicher § 50, S. 318/319 unter der Überschrieft „Ansätz der neueren von der Auslegung": Dort weist er den „fast allgemein" in der *hermeneutica iuris* „herrschende[n] Begriff der Auslegung als einer Erklärung dunkler Gesetze" zurück. Zwei Gründe führt er an, die sich mit den entsprechenden Überlegungen Schleiermachers nicht unbedingt decken: „Erstens ist eine gründliche und erschöpfende Behandlung des kranken Zustandes [scil. einer Gesetzesformulierung] unmöglich, wnen ncih die Betrachtung des gesunen, auf weklchen jener zurück geführt werden soll, zum Gurnd gelegft wird. Zweytens verschwindet uns durch jene Fassung des Begriffs [scil. der Auslegung] gerdae die edelste und fruchtbarste Anwendung der Auslegung, welche darauf ausgeht, bey nicht mangehlaften, also nicht dunklen Stellen den ganzen Reichthum ihres Inhalts und ihrer bezeihungen zu enthüllen; [...]." Eine Ablehnung findet sich auch bei dem Kontrahenten Savignys Anton Friedrich Thibaut (1772-1840), Lehrbuch der Geschichte des römischen Rechtes. Hermeneutik und Kritik des römischen Rechts. 2. Bd. Id., Juristischer Nachlaß. Hg. von Carl Julius Guyet [1802-1861]. Berlin 1842, S. 365/66.

1064 Friedrich Karl von Savigny, System des heutigen römischen Rechts. Bd.1. Berlin 1840, § 33, S. 213.

1065 Schlegel, Berliner Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst, gehalten 1801/04. Hg. von J. Minor 3. Bd., Heilbronn 1884, I, S. 24.

Ebenso auszuschließne dürfte ein Einfluss Schleiermachers auf Fichte sein. Nach einer längeren Passage über das (schwierige) Verstehen von Autoren heißt es bei Fichte vollmundig: „[...] und nach der Regel immerfort, so lange, bis die Sphäre der Unbestimmtheit und Unverständlichkeit ganz verschwunden, und aufgegangen ist, im klaren Lichtpunkte; und ich das ganze Denksystem des Autors, vorwärts und rückwärts, in jeder beliebigen Ordnung [...] selbst schaffen kann.“[1066] Dort wird gleich zu Beginn erklärt: „Der gesammte Weg aber, den [...] die Menschheit hinieden macht, ist nichts anderes als ein Zurückgehen zu dem Puncte, auf welchem sie gleich Anfangs stand.“ In seinen *Reden an die deutsche Nation* führt er mit Blick auf den ‚übersinnlichen Teil der Sprache der Rede‘ als Ort der „Anschauung“ eines Volkes (meine Hervorhebung) aus: Dieser Teil sei „in einer immerfort lebendig gebliebenen Sprache sinnbildlich, zusammenfassend bei jedem Schritte das ganze des sinnlichen und geistigen, in der Sprache niedergelegten Lebens der Nation in vollendeter Einheit, um einen, ebenfalls nicht willkürlichen, sondern aus dem ganzen bisherigen Leben der Nation notwendig hervorgehenden Begriff zu bezeichnen, aus welchem, und seiner Bezeichnung, ein scharfes Auge die ganze Bildungsgeschichte der Nation *rückwärtsschreitend wieder müßte herstellen können*.“ [1067]

Unabhängig davon, wie diese Passage im Rahmen von Fichtes Überlegungen zum Umgang mit (philosophischen) Texten zu sehen ist und wie die nicht geringen Unterschiede zu Schleiermacher *in hermeneuticis* sind: Bei Schleiermacher ist es die zwar gewandelte, aber alte Probe eines Gelungenen *ordo inversus*. Allgemein gesagt, handelt es sich um eine entscheidende Stelle der hermeneutische Auffassungen Schleiermachers, die sich vor dem skizzierten Hintergrund deuten lässt als der Versuch, durch Übertragung des *philosophischen* Modells der Analyse und Synthese auf das Verstehen von Texten den *ordo inversus* als Probe seines Gelingens zu retten., und zwar angesichts der Zuschreibung von (Makro-)Eigenschaften an die zu verstehenden Texte, die den *hiatus irrationalis* des älteren *ordo-inversus*-Modells noch greller ins Licht setzen.

[1066] Fichte, Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters [1806]. In: Id., Gesamtausgabe [...]. Hg. von Reinhard Lauth. I. Werke. Bd. 8. Stuttgart/Bad Cannstatt 1991, *6. Vorlesung*, S. 263.

[1067] Bei Fichte, Reden an die deutsche Nation [1808]. 5. durchgesehene Auflage nach dem Erstdruck von 1808. Hamburg 1978, *Vierte Rede. Hauptverschiedenheit zwischen den Deutschen und den übrigen Völkern germanischer Abkunft*, S. 71/72.

III.5 Das Problem des *ordo inversus* als *probatio circularis* und als *syllogismus reciprocus* im Allgemeinen– mit Blicken auf die *scientia naturalis* im Besonderen

Ein aufschlussreiches Beispiel für die Erörterung der *probatio circularis* in Rahmen der *philosophia* oder *scientia* (*naturalis*) sowie im Rahmen des *ordo inversus* sind die Ausführungen Thomas von Aquins. Sie erscheinen mitunter zwar im Einzelnen als nicht konsistent, doch lassen sie sich miteinander harmonisieren. Die Besonderheiten bei dem Aquinaten treten zutage, wenn seine Ausführungen auf *zwei* Erkenntnisprozesse bezogen werden: auf denjenigen **(*A*)**, der mit den sinnlichen Gegebenheiten beginnt (und zum Allgemeinen fortschreitet), und auf denjenigen **(*B*)**, der mit dem Wissen um Ursachen (dem Allgemeinen) einsetzt. Die Überlegungen des Aquinaten besagen zusammengefasst, dass der Erkenntnisprozess über die *abstractio* von der *materia signata* zur *quiditas rei sensibilis* (Washeit der sinnlich wahrnehmbaren Dinge), von dieser zur Anwendung auf die *effectus* führt und schließlich mit der *resolutio* der gezogenen *conclusiones* auf die *quiditas* ende. Sowohl diesen gesamten Prozess **(*A*)**, als auch der, der mit der Einsicht in das Allgemeine beginnt **(*B*)**, bezeichnet Thomas als ‚Zirkel' des (wissenschaftlichen) Erkenntnisweges. Bei **(*B*)** beginnt der Erkenntnisprozess mit der Einsicht in die *quiditas*, das heißt ihrer Definition, schreitet zu den Konklusionen aus der Definition fort und von diesen wieder zurück.[1068]

Eine Besonderheit liegt im Hinblick auf **(*B*)** darin, dass – wenn man den Weg zu den Konklusionen als *processus compositivus* begreift – von Thomas die analytische Methode (der *processus resolutorius*) gut aristotelisch als *via iudicii*, die synthetische (*processus compositivus*) als *via inventionis vel inquisitionis* aufgefasst wird.[1069] In Bezug auf das Erkenntnismodell **(*A*)** erhalten *inventio* und *judicium* bei Thomas eine andere Anwendung. Die *via*

[1068] Vgl. z.B. Thomas von Aquin, Summa Theologiae [1266-1273], I, q. 79, a. 12, resp. (S. 415): „[...] Ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, ab intellectu progreditur aliquorum, scilicet naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili; et ad intellectum etiam terminatur, inquantum iudicamus per principia per se naturaliter nota, de his quae ratiocinando inveniuntur." Ferner ebd., a. 9 (S. 412); sowie Id., De veritate [1256-59]. In: Id., Quaestiones disputatae. Vol. I. Cura et studio Raymundi Spiazzi. Romae 1964, q. 15, a. 1 (S. 308ff).

[1069] Vgl. Thomas, Summa Theologiae [1266-1273], I, q. 79, a. 8 (S. 411): „[...] Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur, inde est quod ratiocinatio humana secundum viam inquisitionis vel inventionis procedit a quisbusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus in via iudicii resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat." Ferner Id., De veritate [1256-59], q. 17, a. 1 (S. 328).

inventionis ist die *abstractio*, also der Weg zur *quiditas*; die *via iudicii* umfasst nun das Erkenntnismodell **(*B*)**, so dass *inventio*$_1$ der *abstractio* *inventio*$_2$ dem *processus compositivus* entspricht.[1070] Die *abstractio* fasst Thomas offenbar auch als *via resolutionis* auf, so dass die Verwendung von *inventio* sowohl *resolutio* als auch *compositio* betreffen kann.[1071] Bezieht sich der ‚Zirkel' beim Modell **(*B*)** auf die Sequenz *quiditas – effectus – quiditas*, so beim Modell **(*A*)** auf *effectus – causa (quiditas) – effectus* Bezieht sich der ‚Zirkel' beim Modell **(*B*)** auf die Sequenz *quiditas – effectus – quiditas*, so beim Modell **(*A*)** auf *effectus – causa (quiditas) – effectus*.[1072]

Wenn man so will, dann formuliert Thomas im Hinblick auf **(*A*)** und **(*B*)** einen ‚Zirkel im Zirkel': In den ‚Zirkel' bei **(*A*)** ist der von *quidditas – effectus – quidditas* ‚eingeschrieben'. Dass es sich aber in keinem dieser beiden Fälle um einen *circulus vitiosus* handeln muss, ist offenkundig: In dem einen Fall müssen Anfangs- und Endpunkt nach der Beschreibung des Erkenntnisprozesses keineswegs identisch sein und die beiden *viae – inventionis* und *iudicii* – keineswegs gleichartig (in ihrer Erkenntnisgewährung); in dem anderen Fall ist das erste zwar nicht, dafür das zweite gegeben.

In seinem Boethius-Kommentar, ordnet Thomas dem Vorgehen des Philosophen auf der einen, dem des Theologen auf der anderen Seite zwei unterschiedliche Vorgehensweisen

---

[1070] Vgl. Thomas, In Librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus Expositio [1265-67]. Cura et studio Ceslai Pera [...]. Taurini/Romae 1950, cap. VII, lect. 2, 711 (S. 267): „Est autem considerandum quod in nobis est duplex compositio intellectus: una quidem quae pertinet ad inventionem veritatis, alia vero quae pertinet ad judicium; inveniendo, quidem, quasi congregantes, ex multis ad unum procedimus sive multa dicantur diversa sensibilia per quorum experimentum universalem cognitionem accipimus sive multa dicantur diversa signa ex quibus ratiocinando ad talem veritatem pervenimus. [...]. In judicio, vero, procedimus ab aliquo communi principio ad praedicta multa et divisibilia sive particularia sui effectus et signa."

[1071] Vgl. Thomas, In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio [1269-72], II, lect. n. 278: „[...] Est autem duplex via procedendi ad cognitionem veritatis. Una quidem per modum resolutionis, secundum quam procedimus a compositis ad simplicia, et a toto ad partem, sicut dicitur in primo Physicorum, quod confusa sunt prius nobis nota. Et in hac via perficitur cognitio veritatis, quando pervenitur ad singulas partes distincte cognoscendas."

[1072] Thomas, In Librum Beati [1265-67], 713 (S. 266/67): „Et ad exponendum secundum quod animae rationales dicuntur, subiungit quod circumeunt *circa existentium, diffusive et circulo*. Veritas enim existentium radicaliter consistit in apprehensione quidditatis rerum, quam quidditatem rationales animae non statim apprehendere possunt per seipsam, sed diffundunt se per proprietatis et effectus qui circumstant rei essentiam, ut ex his ad propriam veritatem ingrediantur. Haec autem circulo quodam efficiunt, dum ex proprietatibus et effectibus causas inveniunt et ex causis de effectibus iudicant."

zu.[1073] Das natürliche, an den Körper gebundene Auge lasse sich nicht (direkt) auf das erste Licht der Wahrheit richten, aus dem alles heraus leicht erkennbar sei und die unendlich weit entfernt sei („in infinitum ab ipso distant"). Daher müsse auch die Vernunft diesem natürlichen Gang folgen, indem sie mit dem Späteren beginne und so zum Früheren gelange – in diesem Fall von der Schöpfung zum Schöpfer. Dieser Weg sei freilich unsicher, da das menschliche Auge, wenn es in solche Ferne sieht, sich leicht täuscht. Daher habe Gott (noch) einen anderen Wege eröffnet, nämlich den über den Glauben, den er in den Geist des Menschen einfließen lasse („per fidem mentibus hominum infundus"). Das eine sei an die sinnliche Wahrnehmung der göttlichen Schöpfung gebunden, die darüber hinaus gegebene Kenntnis der ersten Wahrheit daran, dass diese Wahrheit durch den Glauben in uns geflossen sei: „Sicut ergo naturaliter cognitionis principium est creaturae notitia a sensu accapeta, ita cognitionis desuper datae principium est primae veritatis notitia per fidem infusa; [...]." Das Vorgehen des Philosophen und das des Theologen folge verschiedenen *ordines*, genau ist es in umkehrter Reihenfolge: „[...]; et hinc est quod diverso ordine hinc unde proceditur. Philosophi enim, qui naturalis cognitionis ordinem sequuntur, praeordninant scientiam de creaturis scientiae divinae, scilicet naturalem metaphysicae; sed apud theologos proceditur e converso, ut Creatoris consideratio considerationem praeveniat creaturae."

Offenkundig entstünde bei der Verknüpfung beider Vorgehensweisen kein Zirkel; der Grund ist einfach: Beide Vorgehensweisen setzen einander nicht in bestimmter Weise voraus. An dem, womit die eine beginnt, ist die andere nicht beteiligt: Es ist der dem Menschen von Gott eingegossene Glauben. Sieht man einmal von der theologischen Rahmung ab, dann stellt sich das als das Problem, wie man zu dem Ausgangspunkt kommt, ohne die andere Vorgehensweise dabei in Anwendung zu bringen. Die späteren Lösung drohender Zirkelproblems wie im Bereich des Verstehens binden zwar an solchen Wissen nicht mehr

[1073] Vgl. Thomas, In Boetium de Trinitate et de Hebdomadibus expositio [1258-59]. In: Id, Opuscula Theologica. Vol. II: De re spirituali [...] accedit Expositio super Boetium [...] cura et studio M. Calcaterra. Romae 1954, S. 313-408, hier *Prologus*, 1-3 (S. 313/14). – In seinem Kommentar zum *Liber de causis*, Vgl. Thomas von Aquin, Super Librum de Causis Expositio [1271-72]. [Ed.] par Henri Dominique Saffrey. Fribourg 1954, *Prooemium* (S. 2) heißt es bei ihm: Es gebe erste Ursachen, die am höchsten und besten erkennbar seien und zugleich im höchsten Grade seiend und wahr sind, da sie für alle anderen Dinge die Ursachen ihres Wesens und ihrer Wahrheit seien. Doch diese stehen nicht am Anfang der Erkenntnis des Philosophen, sondern am Ende des Lebens: „Unde cientiam de primis causis ultimo ordinabant, cuius considerationi ultimum tempus suae vitae deputarent."

an eine bestimmte Herkunft, ihr Entstehen wird – wenn man so will – anonymisiert, ohne dass anstelle des ‚eingegossenen Glaubens' (*fides infusa*) dem Vorgehen mehr als nur ein Name sich verleihen lässt und die Fragen der Herkunft verlagert sich in die Annahme menschlicher ‚Vermögen'.

Vom 13. einen Sprung ans Ende des 16. und Beginn des 17. Jahrhunderts. Bei der naturphilosophischen Erkenntnis ist denn auch immer wieder der *Anschein* der Zirkelhaftigkeit des aus analytischer und synthetischer Methode bestehenden *regressus* erörtert worden,[1074] also des Erkennens der Ursachen aus den Wirkungen und der Wirkungen aus den Ursachen. Immer wieder ist vermutet worden, Galilei sei bei seinen Versuchen, die Physik gegen Aristoteles zu renovieren, in methodologischer Hinsicht, *metodo risolutivo* und *compositivo*, von der ‚Paduaner Schule' des Aristotelianismus, etwa von Jacobus Zabarella (1533-1589) beeinflusst worden. Das hat sich, wenn auch mit größeren und kleineren Korrekturen, bestätigt – und wie Galilei selber kurz vor seinem Tod betont, sei er in der Logik (der Wissenschaftstheorie) immer ein Anhänger des Aristoteles gewesen.[1075] Ein jüngst veröffentlichter *Tractatio de demonstratione* aus einer *Dialettica* betitelten Handschrift, der eine Theorie des *regressus* enthält, bestätigt das zwar, nur sind die Vermittlungsglieder des *regressus* (*demonstrativus*) an Galileis bereits im jesuitischen *Collegio Romano* zu finden.[1076] Eine der

---

[1074] Zur Diskussion des *regressus* vor Zabarella u.a. Giovanni Papuli, Le teoria del *regressus* come metodo scientifico negli autori della scuola de Padova. In: Luigi Olivieri (Hg.), Aristotelismo Veneto e Scienza Moderna. Vol. I, S. 221-277, Id., La dimostratione *potissima* in Girolamo Balduino e nella logica dello Zabarella. In: Annali della Facoltà di lettere e Filosofia (Bari) 10 (1965), S. 281-323, sowie Id., Girolamo Balduino. Ricerche sulla logica della scuola di Padova nel Rinascimento. Manduria 1967, insb. S. 125-200, auch Charles B. Schmitt, A Critical Survey and Bibliography of Studies on Renaissance Aristotelianism. Padova 1971, S. 59-69, ferner zu Zabarella u.a. Antonino Poppi, La dottrina della scienza in Giacomo Zabarella. Padova 1972, insb. Kap. 6 (zum *regressus* vor allem S. 277-294), Francesco Bottin, La teoria del „regressus" in Giacomo Zabarella. In: Carlo Giacon (Hg.), Saggi e ricerche su: Aristotele, S. Bernardo, Zabarella [...]. Padova 1972, S. 49-70, Id., Giacomo Zabarella: La logica come methodologia scientifica. In: Gregorio Piaia (Hg.), La presenza dell'aristotelismo Padovano nella filosofia della prima modernità. Roma/Padova 2002, S. 33-55, zudem Antonino Poppi, Pietro Pompanazzi tra averroismo e galenismo sul probleme del ‚regressus'. In: Rivista critica di storia della filosofia 24 (1969), S. 243-255.

[1075] In einem Brief an Fortunio Liceti von 1640, vgl. Galilei, Opere [...]. Vol. XVIII. Firenze 1906, S. 247–251, hier S. 248.

[1076] Vgl. Galilei, *Tractatio de praecognitionibus et praecognitis* and *Tractatio de demonstratione*, Transcribed From the Latin Autograph by W. F. Edwards, with an Introduction, Notes and Commentary by W.A. Wallace, Padova 1988, dazu auch Emilio Betti, La theoria aristotelica della dimostratione nelle ‚Tractatio' omonima di Galilei. In: Michele Ciliberto und Cesare Vasoli (Hg.), Filosofia e cultura. Roma 1991, S. 327-350, ferner William A. Wallace, Galileo's Logic of Dis-

Standarddarstellungen bietet beispielsweise der Jesuit Paolo Della Valle (Vallius, 1561-1622) in seiner voluminösen *Logica*, die auf Vorlesungen von 1588 zurückgeht,[1077] und in der er explizit die Gefahr eines *circulus in probando* erörtert und sie zurückweist.[1078]

In seinem *Dialogo sopra i Due Massimi Systemi del Mondo, Tolemaico e Copernicano* stellt Galileo im Zuge der Auseinandersetzung zwischen Simplicio und Sagredo am ersten Tag eine Argumentation vor, in der Sagredo den Erklärungen Simplicios, die Ähnlichkeiten mit dem *regressus*-Modell besitzen, implizit Zirkularität vorhält.[1079] In seinem *Tractatio de demonstratione*, verfasst etwa 1589, räumt Galileo den Zirkelvorwurf selbst – „Quaestio tertia: An detur regressus demonstrativus" – mit dem Argument aus, dass der *regressus* nur in einem *uneigentlichen* Sinne zirkulär sei, da der Weg von den Wirkungen zu einer Kenntnis der Ursachen *materialiter* führe, wohingegen der Erkenntnisweg von den Ursachen zu den Wirkungen seinen Ausgang von einer Kenntnis *formaliter* der Ursachen nehme. Diese Lösung deckt sich mit der von Zabarella skizzierten, wenn für *materialiter* und *formaliter cognitio* dessen Ausdrücke *cognitio confusa* und *distincta* eingesetzt werden. Galilei bestimmt sein Modell des *regressus* anhand von sechs *conditiones*:

---

covery and Proof. The Background, Content, and Use of His Appropriated Treatises on Aristotle's Posterior Analytics. Dordrecht 1992, sowie Id., Galileo's Logical Treatises. A Translation with Notes and Commentary of His Appropriated Latin Questions on Aristotle's Posterior Analytics. Dordrecht 1992. – Kein Zweifel besteht, dass sich auch Zabarellas Einfluss feststellen lässt, vgl. Everard de Jong, Galileo Galilei's Logical Treatises (MS 27) and Giacomo Zabarella's *Opera Logica*: A Comparision. Ph.D. Dissertation. Washington 1989.

1077 Vgl. Vallius, Logica [...] Dvobvs Tomis Distrincta: qvorvm primvs artem veterem, Secundus Nouam comprehendit. Tomus Secundus. Lvgdvni 1622. lib. 1, Poster. Disp. 2, pars 4, quaest.1, 2 und 3, S. 340-350.

1078 Vgl. ebd. quaest. I: „Quid sit circulus demonstratius, & an possit admitti", S. 340-346, sowie quaest. III, cap. II: „Ostenditur regressum de quo loquimur, in multis differe à circulo, qui ab Arist. Confutatur",(S. 347/348) und wo auch dieser Anschein aufgelöst wird; denn in den Wissenschaften dürfe kein ‚wahrer Zirkel' (cap. IV: „Ostenditur, Circulum verum, nullo modo in scientiis esse admittendum", S. 342/43) geduldet werden. Vallius sieht (wie schon Zabarella) den Unterschied in dreifacher Hinsicht: „ratione forma", „ratione materiae", „ratione finis". Bei dem zuletzt genannten Unterschied wird dann auf die Unterscheidung von *cognitio confusa* und *cognitio distincta* und *perfecta* zurückgegriffen.

1079 Hierzu Nicholas Jardine, Galileo's Road to Truth and the Demonstrative Regress. In: Studies in the History and Philosophy of Science 7 (1976), S. 277-318, hier S. 308, ferner Id., Demonstration, Dialectic, and Rhetoric in Galileo's *Dialogue*. In: Donald R. Kelley und Richard H. Popkin (Hg.), The Shapes of Knowledge From the Renaissance to the Enlightenment. Dordrecht/Boston/-London 1991, S. 101-121; zur Analyse auch Winifred Lovell Wisan, Galileo's Scientific Method: A Reexamination. In: Robert E. Butts und Joseph C. Pitt (Hg.), New Perspectives on Galileo. Dordrecht 1978, S. 1-57, insb. S. 25ff.

(i) der *regressus* besteht aus zwei *progressiones* – zum einen von der Wirkung zur Ursache, zum anderen von der Ursache zur Wirkung; ***(ii)*** die *demonstratio quia* (die analytische Methode) bildet den Anfang; ***(iii)*** die Wirkung, von der ausgegangen wird, muss bekannter sein als die Ursache; ***(iv)*** die auf analytischem Weg zunächst nur *materialiter* erkannte Ursache muss *formaliter* erkannt werden; ***(v)*** Wirkung und Ursache müssen vertauschbar sein; ***(vi)*** als Syllogismus dargestellt, muss der Nachweis der ersten syllogistischen Figur entsprechen.[1080]

Entscheiden ist die Anforderung ***(v)***. Im Verbund mit ***(iii)*** und ***(iv)*** weist sie diese Lösung als die erste konservative der beiden eingangs unterschiedenen Lösungen aus, nämlich als die, die stärkere Anforderungen an die Bestandteile des *ordo inversus* richtet, um seinen Problemen zu entgehen. Offensichtlich freilich ist die Anforderung ***(v)***, also die der Umkehrbarkeit von ‚Ursache' und ‚Wirkung', viel zu stark für den Bereich der *scientia naturalis* – vermutlich dürfte sich Galilei dabei durch die mathematische Analysis verführt haben lassen, bei der diese Anforderung eher erfüllt ist; auch wenn man bei der naturphilosophischen im Hinblick auf den *effectus* eine neue Erkenntnisqualität gewinnt (bei Galilei erst *materialiter*, dann *formaliter*), wäre eine Deutung nach der mathematischen Analysis durch die *conditio (iii)* ausgeschlossen.

Nur erwähnt sei, dass später Thomas Hobbes dieses Problem des *regressus* im Wesentlichen ebenfalls durch die Umkehrbarkeitsannahme löst. Generell gilt: Entweder gelingt es, *unabhängig* von der Erfahrung, aber in Übereinstimmung mit ihr eine Ursachenstruktur eindeutig auszuzeichnen – und das läuft in der Zeit darauf hinaus, dass Ursache und Wirkungen als konvertibel zu sehen sind –, oder aber es verstärkt die Forderungen und Erkundungen nach zusätzlichen, *nichtempirischen* Kriterien der Auswahl unter den verbliebenen Alternativen. Im 19. Jahrhundert das mündet dann etwa in John Stuart Mills *methods of experimen-*

[1080] Galilei, *Tractatio de demonstratione*, S. 112/113: „Primo: ut in illo fiant duae progressiones demonstrationis, altera ab effectu ad causam, altera a causa ad effectum. Secundo: ut incipiamus a demonstratione quia [...]. Tertio: ut effectus nobis sit notius [...]. Quarto: ut facto primo progressu, non statim incipiamus secundum, sed expectemus donec causa, quam cognoscimus materialiter, formaliter cognoscamus. [...] Quinta conditio: ut fiat in terminis convertibilibus, quia si effectus latius pateret quam causa, impediret primum progressum; [...] Demum: requiritur ut fiat in prima figura."

tal inquiry oder in Peirces Überlegungen zur *abduction*[1081] und gegenwärtig etwa in das, was unter Titeln wie *inference to the best (causal) explanation* erörtert wird.

Die Bedrohung des Methodenkonzepts in der *scientia physica*, der *philosophia naturalis* durch den Zirkelverdacht bestand immer, wurde immer wieder erörtert und durch Unterscheidungen zu lösen versucht. So unterscheidet Marin Mersenne (1588-1648) in *La Vérité des Sciences* im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit den skeptischen Argumenten seiner Zeit zwischen einem abzulehnenden ‚formalen' und einem zulässigen ‚materialen Zirkel'.[1082] Wichtiger noch ist, dass sich auch die bedeutenden Wissenschaftsgestalten der Zeit mit dem Vorwurf der Zirkularität konfrontiert sahen, bzw. sich mit ihm auseinandergesetzt haben – nur ein Beispiel: Gegen den Vorwurf der Kritiker seiner Argumentationen in *La dioptrique* und *Les Météores*, die hier ein *zirkuläres* Vorgehen gegeben sehen, verteidigt sich Descartes.[1083] Seine die Bedenken zerstreuender Hinweis lautet (vereinfacht), dass die Wirkungen *unbestreitbare Tatbestände* (*effets très certains*) seien, während die Ursachen, aus denen sie

---

[1081] Vgl. hierzu L. Danneberg, Erfahrung und Theorie als Problem moderner Wissenschaftsphilosophie in historischer Perspektive. In: Jörg Freudiger et al. (Hg.), Der Begriff der Erfahrung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. München 1996, S. 12-41, sowie Id., Peirces Abduktionskonzeption als Entdeckungslogik. Eine philosophiehistorische und rezeptionskritische Untersuchung. In: Archiv für Geschichte der Philosophie 70 (1988), S. 305-326.

[1082] Vgl. Mersenne, La Vérité des Sciences. Contre les septiqves [!] ou Pyrrhoniens. Paris 1625 (ND 1969), liv. I, chap. XV, insb. S. 198/99: „Le cercle se peut faire en deus manieres es exemples que i'ay apportés; premierement quand nous ne cognoissons la conclusion que par les propositions, ou *prémisses*, & neantmoins nous preuuons ces *prémisses* par la même conclusion, laquelle nous sert d'antecedent, quelques-vns appellent ce cercle *formel* [...]. La seconde maniere de cercle, ou de retour, qu'ils nomment *materiel*, se fait, quand nous preuuons les *prémisses* par la conclusion cognuë par d'autres moyens que par les susdites *prémisses* [...]. Ie có[n]fesse que le cercle *formel* ne doit estre admis [...]. Mais on se seruir du cercle *materiel* [...]."

[1083] Vgl. Descartes, Discours de la methode [1637]. Übersetzt und hrg. von Lüder Gäbe. Hamburg (1960) 1969, sixième partie, § 10 (S. 122/24): „Que si quelques-unes de celles dont j'ai parlé, au commencement de la Dioptrique et des Météores, choquent d'abord, à cause que je les nomme des suppositione, et que je ne semble pas avoir envie de les prouver, qu'on ait la patience de lire le tout avec attention, et j'espère qu'on s'en trouvera satisfait. Car il me semble que les raisons s'y entresuivent en telle sorte que, comme les dernières sont démontrées par les premières, qui sont leurs causes, ces premières le sont réciproquement par les dernières, qui sont leurs effets. Et on ne doit pas imaginer que je commette en ceci la faute que les logiciens nomment un cercle; car L'experience rendant la plupart de ces effets très certains, les causes dont je les déduis ne servent pas tant à les prouver qu'à les expliquer; mais, tout au contraire, ce sont elles qui sont prouvées par eux." Zu Zirkelvorwürfen gegen Descartes und zu ihrer Begegnung vgl. ferner Id., Correspondance. Hg. C. Adam und C. Milhaud. Vol. II. Paris 1936, S. 19, S. 62, S. 118ff und S. 310ff.

folgen, eher ihrer *Erklärung* (*expliquer*) als ihrem *Beweise* (*prouver*) dienten.[1084] In der lateinischen Übersetzung *Renati Des Cartes Specimina Philosophiae: seu Dissertatio de Methodo* bewahrt der Übersetzer Etienne de Courcelles (1586-1659) diese Unterscheidung, indem er in dem einen Fall *demonstrare*, in dem anderen *probare* wählt. Descartes löst mithin den Zirkelvorwurf, indem er beiden Prozessen – von den Wirkungen zu den Ursachen und umgekehrt – einen unterschiedlichen Status zuweist (indem er auf das naturwissenschaftlichen Analysemodelle zurückgreift, bei dem es nicht um die Wahrheit des Ausgangspunktes geht). Allerdings ist noch immer Descartes' Methoden-Konzept von *analysis* und *synthesis* in der konkreten Ausgestaltung und Traditionsbindung ebenso strittig[1085] wie sich auch bei ihm Skepsis eingestellt hat, inwiefern seine mehr oder weniger expliziten methodischen Bekundungen mit seiner wissenschaftlichen Praxis in Einklang sind.[1086]

Ein wichtiges Moment bei den Versuchen, den *regressus* von dem Zirkelverdacht zu befreien, bleibt allerdings zumeist implizit. Vielleicht liegt der Grund darin, dass man zu seiner Analyse nicht sehr viele mehr beizutragen vermochte, was hinausginge über die Darlegungen vom Ende des 16. Jahrhunderts des – wie es im nachhinein schon einmal heißen konnte

---

1084 Zu dieser Unterscheidung auch Desmond M. Clarke, Descartes' Use of ‚Demonstration' and ‚Deduction'. In: The Modern Schoolman 54 (1977), S. 333-344, auch Id., Physics and Metaphysics in Descartes' Principles. In: Studies in the History and Philosophy of Science 10 (1979), S. 89-112, insb. S. 96ff.

1085 Neben den lange Zeit dominierenden Untersuchungen Gerd Buchdahls, so Id., The Relevance of Descartes's Philosophy for Modern Philosophy of Science. In: British Journal for the History of Science 1 (1962/63), S. 227-249, Id., Descartes' Anticipation of a 'Logic of Discovery'. In: Alistair C. Crombie [Hg.], Scientific Change. London 1963, S. 399-417, sowie Id., Metaphysics and the Philosophy of Science. Cambridge/Mass. 1969, insb. S. 118-55, vgl. von ältzren Untersuchungen noch Wolfgang Röd, Descartes' Erste Philosophie. Bonn 1971, Hans Werner Arndt, Methodo scientifica pertractatum. Mos geometricus und Kalkülbegriff in der philosophischen Theorienbildung des 17. und 18. Jahrhunderts. Berlin/New York 1971, Kap. II, Klaus Hammacher, Einige methodische Regeln Descartes' und das erfindende Denken. In: Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie 4 (1973), S. 203-223, Jaakko Hintikka, A Discourse on Descartes's Method. In: Michael Hooker (Hg.), Descartes. Critical and Interpretive Essays. Baltimore/London 1978, S. 74-88, Peter A. Schouls, Peter A. Schouls, The Imposition of Method. A Study of Descartes and Locke. Oxford 1980, H. J. Engfer, Philosophie als Analysis, Kap. III, Daniel Garber und Lesley Cohen, A Point of Order: Analysis, Synthesis, and Descartes's *Principles*. In: Archiv für Geschichte der Philosophie 64 (1982), S. 136-147.

1086 Hierzu u.a. auch William R. Shea, Descartes: Methodological Ideal and Actual Procedure. In: Philosophia Naturalis 21 (1984), S. 577-589, ferner D.M. Clarke, The Impact Rules of Descartes' Physics. In: Isis 68 (1977), S. 55-66; zu eher radikalen Skepsis neigt Johan A. Schuster, Cartesian Method as Mythic Speech: A Diachronic and Structural Analysis. In: Id. und Richard R. Yeo (Hg.), The Politics and Rhetoric of Scientific Method. Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo 1986, S. 33-95.

– „bedeutendsten Logiker aller Zeiten“,[1087] der bereits für die Philosophen seiner Zeit konfessionell unabhängig als Autorität galt; in den Worten Keckermanns keine zwanzig Jahren nach dem Tod Zabarellas in der wohl ersten historischen Darstellung der Logik, die sie bis in die ihre Geschichte bis in die direkte Gegenwart führt: „Eodé[m] anno [scil 1578] Jacobo Zabarella Philosophus Patauinus, primú[m] edidit libros Logicos, ob rará[m] in Italo perspicuitatem, amoenam copiam, & dispositissimum ordinem suscipiendos. In his eminent illi quattuor de Methodis, quibus lumen omnis Methodi, ut & Demonstrationis [...] maximum in Germania accendit, sict ut vere dicere possimus, unico Zabarellae deberi, quod Germani hodie Italis in doctrina Aristotelis Logica nihil velint concedere.“[1088]

Zur Klärung der Lösung der Abwehr des Zirkelverdachts beim *regressus* als *demonstratio reciproca* genügt eine detailliertere Analyse der Überlegungen in Zabarellas Abhandlung *De regressu*, die sich abgedruckt findet in seinen *Opera logica*, die nach den Auflagen in Venedig und Lyon mindestens sechs weitere, insgesamt mindestens zwölf (veränderte) Editionen erbete mit der wohl letzten von 1623. Nach Zabarella besteht der *regressus* aus den beiden genannten – analytische und synthetische, *demonstratio quia* und *demonstratio propter quid* – Methoden. Die in der galenischen Tradition immer wieder aufgenommene dritte Methode wird von ihm nicht als selbständige akzeptiert.[1089] Drei Argumente stehen nach Zabarella gegen den *regressus*, also gegen die *demonstratio reciproca*.

Dass man eine Sache nicht zugleich besser und schlechter kennen könne, ist das *erste*; denn zum einen sei beim Schluss von der Wirkung auf die Ursache erstere besser als letztere bekannt, im Rückschluss muss dies aber umgekehrt sein.[1090] Das *zweite* Argument sieht in

---

[1087] So Wilhelm Risse, Zabarellas Methodenlehre. In: Luigi Olivieri (Hg.). Aristotelismo veneto e scienza moderna. Padova 1983, S. 155-172, hier S. 156.

[1088] Keckermann, Praecognitorum logicorvm tractatvs III [...1599]. Nunc tertiâ editione recogniti atque emendati. Hanoviae 1606 [Vorrede von 1603], tract III, § 25, S. 157/58.

[1089] Vgl. Zabarella, De Methodis Libri IV [1578]. In: Id., Opera logica: Quorum argumentum, seriem & vtilitatem ostendet tum versa pagina, tum affixa Praefatio Ioannis Lvdovici Havvenrevteri [...1582]. Editio Tertia. Coloniae 1597 (ND 1966, mit einem Vorwort von Wilhelm Risse), Sp. 133-334, hier lib. III, cap. XI, Sp. 246^{D-E}: „[...] diximus [...], methodum esse processum syllogisticum, & habere illationis necessiaté[m], cuiusmodi certè non est definitio: quare methodus vocari non potest, quum formam illam, quae in omni methodo requiritur, non habeat.“ Ausführlicher ebd., lib. II, cap IV, Sp. 170-176.

[1090] Vgl. Zabarella, De regressu [1578, 1582], cap. II, Sp. 481^{E-F}: „Primum est, si daretur regressus, idem esset notius, & ignotius eodem: quum enim in omni demonstratione à notioribus ad ignotiora progrediendum sit, & prior processus sit ab effectu ad causam, oportet igitur effectum causa notioré[m] esse: atqui posterior processus est ab eadem causa ad eundem effectú[m], ergo in eo

der Anwendung beider Methoden einen Beweis *idem per idem*: Wenn *B* durch *A* bewiesen werde und *A* durch *B*, dann sei dies der Beweis von *A* durch *A*.[1091] Das *dritte* zielt auf die Überflüssigkeit des zweiten Schrittes in dem Erkenntnismodell, also der synthetischen Methode. Entweder wisse man nach dem ersten (also der analytischen Methode), dass die Wirkung von der gefundenen Ursache abhängt oder man wisse es nicht. Weiß man es nicht, welche Leistung erbringt dieser Schritt und inwiefern sind beliebige alternative Ursachen ausgeschlossen? Weiß man es, welche Rolle spielt dann noch der zweite Schritt? Er ist überflüssig.[1092]

Die Lösung, die Zabarella entwirft, enthält zahlreiche Ramifikationen, die eine detaillierte Erörterung seiner philosophischen Konzeption erfordern und die über die direkte Darstellung in *De regressu* hinaus gehen. Für die hier verfolgten Zwecke reicht indes eine allgemeine Charakterisierung seines Lösungsversuchs aus. Grundpfeiler für die Auflösung des gegen den *regressus* gerichteten Zirkelverdachts ist Zabarellas Unterscheidung zwischen *cognitio confusa* und *distincta*: „[C]ognitio nostra, duplex est; alteram confusam vocant, alteram verò distinctam; & vtraque tum in causa, tum in effectu locum habet: effectum confusè[m] cognoscimus, quando absque causae cognitione nouimus ipsum esse: distinctè[m] verò, quando per cognitionem causae [...].“[1093] Kein Frage ist, dass die Unterscjheidung zwsichen cognitio

---

oportet causam effectu esse notiorem, eadem igitur causa eodem effectu erit simul notior, & ignotior, quod quidem esse non potest quòd si quis dicat, hoc non esse absurdú[m], si alio, & alio modo sumatur notius, & ignotius.“ Usw.

1091 Vgl. ebd., cap. II, Sp. 482$^{A/B}$: „Secundum argumentú[m] est, dato regressu nihil aliud peripsum ostenditur, quàm idé[m] per seipsum, qui est processus inutilis, priore namq[ue]; processu ex A. effectu demonstramus B. causam, posteriore autem ex B. causa demonstramus A. effectum, quare à primo ad vltimum nil aliud demonstramus, quàm si A. est, A. est.“

1092 Vgl. ebd., cap. II, Sp. 482^{B-E}, wo es ausführlich heißt: „[...]: argumentum est hoc, quando facimus priorem processum, vel cognoscimus effectum pendere ab illa causa, vel ignoramus: si ignoramus, nunquam illam causam inueniemus, vt si ignoremus fumi causam esse igné[m], non magis dicere possumus, sumus est, ergo ignis, [quam] fumus est, ergo asinus: quare non possumus vti demonstratione ab effectu, qui est prior progressus, quoniam maior illius demonstrationis ignota nobis erit; est enim maior, vbicumque est fumu, ibi est ignis, quam notam esse oportet, si extruenda sit demó[n]stratio ab effectu ad causam. Si verò praecognoscimus illam esse illius effectus causam, ergo posterior progressus superuacaneus est, id enim omne, quod ab eo desideramus, à priore processu consequimur: nam quod in secundo processu quaerimus, est cognoscere propter quid effectus sit, hoc autem solo priore processu adipiscimur: quum enim praenoscamus eam illius effectus causam esse, quú[m] primùm inuenimus causam illam dari, simul inuenimus propter quid ille effectus sit, prior igitur processus sufficiens est ad demonstrandum & causam esse, & propter quid sit effectus, quare altero illo processu opus non est.“

1093 Ebd., cap. IV, Sp. 484^{D-E}.

confusa und distinca keinde ist, die edrst mit Descarets ans Licht tritt. Er selbst dürfte sich aus der Spätscholastik übernommen haben.[1094]

Diese Unterscheidung betrifft sowohl die *effectus* als auch die *causae*: Bei einer Wirkung kann man wissen, *dass* sie ist (*quod est*), und man kann wissen, *warum* sie ist (*propter quid*). Bei einer Ursache kann man wissen, *dass* sie ist, und man kann wissen, *was* sie ist.[1095]

Mit Hilfe dieser Unterscheidung entwirft Zabarella ein Modell des *regressus*, das den genannten Einwänden zu entgehen verspricht. Die *demonstratio ab effectu* – die analytische Methode, mithin der erste Schritt des Modells – startet mit der *cognitio confusa* einer Wirkung und gelangt zu einer ebensolchen Erkenntnis ihrer Ursache. Darauf fügt Zabarella den Schritt der *cognitio distincta* der Ursache ein. Von ihm wird – in Anlehnung etwa an Pietro Pomponazzi (1462-1524)[1096] oder Augustinus Niphus (Nifo ca. 1460/70-1538/1545/46)[1097] – diese *cognitio* als „negotiatio", als *consideratio mentalis* bezeichnet. Die Besonderheit seiner Überlegungen sieht Zabarella gerade darin, dass sie eine genauere Klärung dieses Erkenntnisweges bieten[1098] – ein Anspruch, der keineswegs unumstritten geblieben ist: So begründet Martin Smiglecius (1564-1618) in seiner *Logica* die Unmöglichkeit einer *demontratio propter quid* unter anderem damit, dass die Erkenntnis der Ursachen nur *confuse* sei.[1099] Entschei-

---

1094 Vgl. u.a. Étienne Gilson, Index Scolastica-Cartesien. New York (1912) 1964, S. 85/86.

1095 Vgl. ebd., cap. IV, Sp. 484[F]: „Causa verò quatenus causa est, per causam sciri non potest: quia causam aliam non habet: si namq[ue]; causam habet priorem, eam habet quatenus est effectus, non quatenus est causa; datur tamen causae quoque cognitio tum confusa, tum distincta: confusa quidem quá[n]do ipsam esse cognoscimus, sed quídnam sit ignoramus: distincta verò, quando cognoscimus etiam quid sit, & ipsius naturam penetramus."

1096 Vgl. Pietro Pomponazzi, Quaestio de regressu [ca. 1503]. Ed. Antonio Poppi. In: Rivista critica di storia della filosofia 24 (1969), S. 256-266, insb. S. 256/57, auch P. Pomponazzi, Corsi inediti dell'insegnamento padovano. II: „Quaestiones physicae et animasticae decem" (1499-1500; 1503-1504). Introduzione e testo a cura di A. Poppi. Padova 1970, S. 153-176; zu Pomponazzis Diskussion des *regressus* auch den vorangestellten Beitrag A. Poppi, Pietro Pomponazzi tra averroismo e galenismo sul problema del „regressus". In: ebd., S. 243-255, auch in Poppi, Saggi sul pensiero inedito di Pietro Pomponazzi. Padova 1970, S. 117-137.

1097 Vgl. John H. Randall, The Development of Scientific Method in the School of Padua. In: Journal of the History of Ideas 1 (1940), S. 177-206, hier S. 192.

1098 Vgl. Zabarella, De regressu [1578, 1582], cap. V, Sp. 486[F]: „Facto itaque primo processu, qui est ab effectu ad causam, antequam ab ea ad effectum retrocedamus, tertium quendam medium laborem intercedere necesse est, quo ducamur in cognitioné[m] distinctam illius causae, quae confusè tantùm cognita est, hunc aliqui necessarium esse cognoscentes vocarú[n]t negotiationem intellectus, nos mé[n]tale ipsius causae examen appellare possumus, seu mentalem considerationem: [...]."

1099 Vgl. Smiglecius, Logica [...] selectis dispvtationibvs et quaestionibvs illvstrata et in duos Tomos distribvta [...]. Ingolstadii 1618, S. 301: „Ex qvo patet qvod cvm non possit effectvs per cavsam

dend ist, dass Zabarella für die Klärung des *regressus* drei Aspekte einer Abfolge unterscheidet.

Zunächst ist es eine ‚Vorausvermutung' (*in re aliquid praenoscimus*), die es überhaupt erst erlaube, etwas zu entdecken,[1100], dann den Vergleich von entdeckter Ursache und Wirkung, der allmählich zur Kenntnis von Bedingungen und schließlich zu der der Ursache und des ursächlichen Zusammenhangs führe.[1101] Nachdem die Ursache *distincte* erkannt sei, folge als weiteres die *demonstratio propter quid* (synthetische Methode), die zu einer *cognitio distincta* derjenigen Wirkung führt, die den Ausgangspunkt des gesamten Prozesses bildete.[1102] Aus zwei Gründen treffen die Zirkularitäts-Einwände nach Zabarella das von ihm analysierte Modell des *regressus* nicht mehr: wegen des in den Prozess aufgenommenen *mentalen Examens* sowie wegen des erzielten *qualitativen* Unterschieds der Erkenntnis der Wirkung. Diese beiden Charakteristika des *regressus* besitzen genau die Konsequenzen, durch die die drei Einwände seiner Zirkularität gegenstandslos werden: *Erstens*, bei der *demonstratio quia* ist die Wirkung in der Tat besser als die Ursache bekannt; dass dies bei der *demonstratio propter quid* für die Ursache gilt, sei das Resultat der *consideratio mentalis* der zunächst gewonnenen Ursachenerkenntnis. *Zweitens*, aufgrund des differierenden Status der Erkenntnis im Zuge der *demonstratio propter quid* liege keine *demonstratio idem per idem* vor. *Drittens*, überflüssig ist die synthetische Methode deshalb nicht, weil sie allein die

---

demonstrari, nisi cavsae essentia cognoscatvr, cavsae avtem essentia, a nobis non nisi obscvre, & confvse & per connotationem effectvvm & accidentivm, cognoscatvr, fit vt effectvs per cavsam sciri a nobis & demonstrari non possit."

1100 Vgl. ebd, Sp. 487^{A-C}: „Duo sunt, vt ego arbitror, quae nos iuunant ad causam distinctè cognoscendam; vnum quidem cognitio quod est, qae nos praeparat ad inueniendum quid sit: quando enim in re aliquid praenoscimus, in ea aliquid aliud indagare, & inuenire possumus: vbi verò nihil praenoscimus, nil vnquam inueniemus [...], apti sumus ad quaerendum, & inueniendum quid illa sit."

1101 Vgl. ebd., Sp. 487^{C-D}: „Alterum verò, sine quo illud non sufficeret, est comparatio causae inuentae cum effectu, per quem inuenta fuit, non quidem cognoscendo hanc esse causam, & illum esse effectum, sed solùm rem hanc cum illa conferendo: sic enim fit vt ducamur paulatim ad cognitionem có[n]ditionum illius rei, & vna inuenta conditione iuuemur ad aliam inueniendam, donec tandem cognoscamus hanc esse illius effectus causam [...]."

1102 Vgl. ebd., Sp. 489$^{C/D}$: „Ex tribus igitur partibus necessariò constat regressus; prima quidem est demonstratio quod, qua ex effectus cognitione confusa ducimur in confusam cognitioné[m] causae: secunda est consideratio illa mentalis, quae ex confusa notitia causae distinctam eiusdem cognitionem acquirimus: tertia verò est demontratio potissima, qua ex causa distinctè cognita ad distinctam effectus cognitionem tandem perducimur [...]."

Wirkung *distincte* zu erkennen erlaube.[1103] Das ist im wesentlichen der Lösungsgedanken – auf weitere Aspekte dieser Lösung wird im nächsten Kapitel zurückzukommen sein.

Freilich sind nach Zabarellas ausführlicher Analyse des vermeintlichen Zirkels beim *regressus* als *demonstratio circularis* noch keineswegs abgeschlossen gewesen. Nur erwähnt sei, dass nicht wenige Autoren den syllogistischen *Beweis* überhaupt als zirkulär angesehen und kritisiert haben. Verwoben findet sich das freilich oftmals mit verschiedenen anderen Aspekten der Kritik an der *forma syllogistica*, die in der einen oder anderen Weise als untauglich angesehen wird, um bestimmte Ziele zu erreichen, respektive Leistungen zu erbringen: es zum Auffinden (als *ars inveniendi*), sei es zum Begründen (als *ars iudicandi*), sei es zum Verteidigen von Wissensansprüchen aller Art. [1104]

Die Kritik an der herkömmlichen syllogistischen Logik spannt sich im 17. Jahrhundert von Philosophen Bacon und Descartes über Franciscus Sanchez (1552-1632) mit seinem Werk *Tractatus philosophicus – Quod nihil scitur* von 1581,[1105] der freilich keinen guten Ruf genoss und in der Zeit als Vertreter eines Pyrrhonismus stand sehr kritisch gesehen wurde,[1106] und Jean Baptiste van Helmont (1577-1644) ,[1107] er nicht zuletzt in dieser Hinsicht von Bacon beeinflusst gewesen sein dürfte, bis zu Locke und dem frühen Christian Wolff (1679-1754)[1108] und es gehörte in der Zeit schon fast zum *commen sense*, zu sagen, wenn

---

[1103] Vgl. ebd., cap. IX, Sp. 496$^{B/C}$. – Gegen die Deutung des ‚mentalen Examens' (*negotaiatio intellectus*) als ‚empirisches' oder ‚experimentelles' (im Sinn von *peîra* respektive *periculum*) bei Zabarella (sowie in *dieser* Hinscht einer Parallelisierung mit Galilei) ist mit Recht Paolo Palmieri, Science and Authority in Giacomo Zabarella. In: History of Science 45 (2007), S. 404-427, insb. S. 418-422, ablehnden.

[1104] Zum Hintergrund auch Lorenzo Pozzi, Da Ramus a Kant: il dibattio sulla sillogistica (con appendice su Lewis Carroll). Milano 1981, sowie Cornelis Anthonie van Peursen, Ars inveniendi: Filosofie van de inventiviteit van Francis Bacon tot Immanuel Kant. Kampen 1993.

[1105] Vgl. Sanches, That Nothing Is Known (Qvod nihil scitvr). Introduiction, Notes, and Bibliography by Elaine Limbrick. Latin Text Established, Annotated, and Translated by Douglas F.S. Thomson. Cambridge 1988.

[1106] Vgl. beispielsweise Marin Mersenne, Qvaestiones celeberrimae in Genesim, cvm accvrata textvs explicatione, in hoc volvmine athei, et deistae impvgnantvr & expugnantur, & Vulgata editio ab haereticorum calumnijs vindicatur. Graecorum, & Hebraeorum, musica instauratur, Francisci Georgii Venti cabalistica dogmata fuse refelluntur. Lutetiae Parisiorum 1623, Sp. 910/11.

[1107] Vgl. van Helmont, Logica inutilis. In: Id., Opera Omnia Additis his de novo Tractatibus aliquot posthumis ejusdem authoris, maximè curisis pariter ac peritilissimis, antehac non in lucem editis [...1648]. Francofvrti 1682, S. 39-43, insb. §§ 9ff, S. 41ff.

[1108] Bei der Frage, ob der „Hintersatz" oder „Schlußsatz" vor dem syllogistischen Schluß bereits bekannt sein muß, ist Wolff der Ansiht, dass diess nicht der Fall sei und dieser Schluß daher (wie sich ergänzen ließe) nicht nur nicht zirkulär, sondern wie Wolff meint ‚erfindend' ist, vgl. z.B. Id., Wolff, Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen

Wolff in einer sehr frühen Schrift festhält: „Syllogismus non est medium inveniendi Veritatem.“[1109] Später hat er dann unter dem Einfluß von Leibniz seine Ansichten wesentlich korrigiert. Der Vorwurf der Zirkularität des syllogistischen Beweisens in der Form des *syllogismus circularis* als eine *demonstratio reciproca kann* bei der Syllogismus-Kritik im 17. Jahrhundert eine Rolle spielen, ist aber kein durchgängiger Aspekt dieser Kritik. Nur erwähnt sei, dass die *forma syllogistica* nicht zuletzt im 18. Jahrhundert zugleich zum Sinnbild für ein abzulehnende ‚scholastisches‘ (und ‚pedantisches‘) Philosophieren wird – so beispielsweise an einflussreicher Denis Diderot (1713-1784) in seinem Enzyklopädieartikel zur scholastischen Philosophie: „La *scolastique* est moins une philosophie particulière qu’-une méthode d’argumentation syllogistique, sèche et serrée, sous laquelle on a réduit l’aristotélisme fourré de cent questions puériles.“[1110]

Abgesehen von Franciscus Sanchez (1552-1632) in seinem Werk *Tractatus philosophicus – Quod nihil scitur* von 1581,[1111] in der Zeit in dem Ruf eines Pyrrhonismus stand und sehr kritisch gesehen wurde, zählt hierzu der möglicherweise von ihm beeinflusste,[1112] freilich wesentlich respektiertere Petrus Gassendi in seinen frühen, gegen die aristotelische Philosophie gerichteten *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteles* von 1624. In ihnen versucht er unter anderem zu zeigen, dass der Syllogismus nichts zu demonstrieren vermag, weil er entweder eine Diallele sei oder *idem per idem* beweise.[1113] In dem einen Fall sei die

---

Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit (1) [1713, 1722]. Hildesheim/New York (1965) 1978 (Ges. Werke, I. Abt., Bd. 1), 4. Cap., § 24 (S. 175), oder Id., Ratio Praelectionum Wolfianarum in mathesin et Philosophiam universam [1718]. Halea 1735 (Ges. Werke, II. Abt., Bd. 36. Hildesheim 1972), § 27 (S. 129/130).

[1109] Wolff, Dissertatio Algebraica de Algorithmo infinitesimali differentiali [...1704]. In: Id., Meletemata mathematico-philosophica. Halae 1755 (Ges. Werke, II. Abt., Bd. 35. Hildesheim 1974), Sect II, S. 267-290, hier *Corollaria*, S. 289. *Correlaria* meint im Sprachgebrauch der Zeit *nudae theses*, also Ansichten für die in dem Werk nicht eigens argumentiert wird.

[1110] Diderot, Scholastiques, Philosophie des scholastiques. In : Id., OEuvres complètes. Tome VIII: Encyclopédie IV [...]. Édition critique et annotée présenté par John Lough et Jacques Proust. Paris 1976, S. 285-308, hier S. 302.

[1111] Vgl. u.a. A. Coralnik, Zur Geschichte der Skepsis. I. Franciscus Sanchez. In: Archiv für Geschichte der Philosphie 27 [N.F. 20] (1914), S. 188-222.

[1112] Zur voraufgegangenen, auch Gassendi beeinflussenden Aristoteles-Kritik auch Charles B. Schmitt, Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533) and His Critique of Aristotle. The Hague 1967, insb. S. 55ff.

[1113] Gassendi, Exercitationes Paradoxicae Adversvs Aristoteleos, in Qvibus Praecipva Totivs Peripateticae Doctrinae atque Dialecticae fundamenta excutiuntur. Opiniones Vero Avt Novae, Avt ex vetustioribus obsoleta stabiliuntur [1624]. In: Id., Opvscvla Philosophica [...]. Tomvs Tertivs. Lvgdvni 1658 (ND 1964 mit einer Einleitung von Tullio Gregory), S. 95-210, hier lib. II, exer-

conclusio bereits in den Prämissen enthalten, in dem anderen hinge die Gültigkeit der Prämissen von ihr ab.[1114] Der immer wieder vorgetragene Einwand besagt: Wenn die allgemeine Prämisse, aus der man auf die Konklusion schließe, gewiss ist, dann ist sie es genau dann, wenn die Konklusion bei der Bestimmung der Wahrheit der allgemeinen Prämisse bereits bekannt ist, respektive bei der Bestimmung ihrer Wahrheit bereits herangezogen wurde – der syllogistische Schluss (auf die Wahrheit der Konklusion) wäre mithin überflüssig.

Aber nicht allein der Syllogismus, auch der *regressus*, also der Schluss von den Ursachen auf die Wirkungen („à priori") und der von den Wirkungen auf die Ursachen („à posteriori"), erscheint für Gassendi aus verschiedenen Gründen ebenfalls nicht akzeptabel. Seine Kritik am *regressus* läßt sich so resümieren: Der aposteriorische Schluss ist überflüssig, wenn man die Ursache bereits kennte. Die Annahme, über den aposteriorischen Schluss gewinne die Erkenntnis größere Klarheit, belege ihm zufolge eher, dass der apriorische Schluss ohne Gültigkeit sei. Ebenso wenig könne der Schluss von den Ursachen auf die Wirkungen größere Gewissheit für sich beanspruchen, da die Ursachen, das Allgemeine erst durch das Einzelne, durch die Wirkungen erkannt werde.[1115] Nur erwähnt sei, dass die Verwendung von *apriorische* und die Identifikation mit der *demonstratio propter quid*, und *aposteriorisch* mit der Identifikation mit der *demonstratio quia* bei Gassendi in diesem Zusammenhang alles andere als ungewöhnlich ist und sich bereits im Mittelalter findet. So heißt es denn schon in er *Summa logicae* Wilhelms von Ockham (um 1288 - um 1349):

> [...] et talis syllogismus sit multiplex, necesse est quod multiplex sit demontratio. propter quod oporte scire quod quaedam est demonstratio cuius praemissae sunt simpliciter priores conclusione, et illa vocatur demonstratio a priori sive propter quid. Quaedam est demonstratio cuius praemissae non sunt simpliciter priores conclusione, sunt tamen notiores sic syllogizanti, per duas devenit sic syllogizans in notitiam conclusionis, et talis demonstratio vocatur demonstratio quia sive a posteriori.[1116]

---

citatio V, § VI (S. 190): „Sed vt artis syllogisticae inter probandum ac demonstrandum inuitilitas paucis ac meliùs inclarescat, Age ostendamus syllogismo nihil posse probari quin petatur principium, probando nempe idem per idem, aut incidatur in diallelum, seu alterutrum, hoc est ex duobus probando vnum per aliud, quod probari rursùs indigeat per alterum."

1114 Vgl. ebd. (S. 190/91).

1115 Vgl. Gassendi, Exercitationes Paradoxicae Adversvs [1624, 1658], § VII (S. 191).

1116 Ockham, Summa logicae [1323]. In: Guillemi de Ockham Opera philosophica. Vol. I. Ediderunt Philotheus Boehner, Gedeon Gál und Stephanus Brwon. St. Bonaventure/N. Y. 1974, I, pars III-2, cap. 17 (S. 533). Zu Ockhams Konzeption der *demonstratio quia* und *propter quid* u.a. auch Marilyn McCord Adams, William Ockham. 2 Vols. Notre Dame 1987, Vol. 1, S. 445-457; bei Damascene Webering, Damascene Webering, Theory of Demonstration According to William of Ockham. St. Bonaventure/Louvain/Paderborn 1953, S. 11/12, wird darauf aufmerksam gemacht,

Descartes nimmt diese Begrifflichkeit in seiner Antwort zum zweiten Einwand von Marin Mersenne zu den in der lateinischen Fassung der *Meditationes* auf, wenn auch distanziert.[1117] Leibniz unterscheidet *certa* und *coniecturalis* sowie *a priori* und *a posteriori* innerhalb der analytischen Methode im Unterschied zur kombinatorischen Methode, so dass vier *modi inveniendi causas* entstehen Diese vier *modi* sind dann bei der apriorischen Erkenntnis – Erkenntnis der Ursachen aus der Gotteserkenntnis (*methodus certa*), Formulierung von hypothetischen Ursachen (*methodus coniecturalis*), bei der aposteriorischen – Auflösung des Phänomens ein Einzelattribute (*methodus certa*), Verwendung von Analogien (*methodus coniecturalis*).[1118] Zuvor hatte bereits Melanchthon *a priori* und *a posteriori* mit *compositio* bzw. *synthesis* und *resolutio* bzw. *analysis* verknüpft.[1119] Orientiert etwa an dem offenbar im Mittelalter recht präsenten Calcidius (4./5 Jh.), bei dem sich dieses beide Ausrücke bei der Umschreibung des ‚analytischen' und ‚synthetischen' Vorgehens findet.[1120]

Vermutlich hat Gassendi das Erscheinen seiner *Exercitationes* nach dem ersten Buch unter Eindruck der Kritik Mersennes am Skeptizismus in *Vérité des Science* abgebrochen.[1121] In seiner *Institutio Logica* freilich, die 1658 postum erschien, fehlt der gegen den Syllogismus gerichtete Zirkelvorwurf. Gegenüber dem Schluss *a priori* und *a posteriori* bemerkt er

---

dass es im Fall von negativen Beweisen einen Unterschied zwischen *apriorischen* und *propter quid* Demonstrationen gibt.

1117 Descartes, Objectiones septimae in Meditationes de prima philosophia cum Notis authoris [1642]*: „Beweisarten aber gibt es zwei, die eine vermittels der Analysis, die andere vermittels der Synthesis. Die Analysis zeigt den wahren Weg, auf dem eine sache methodisch und gleichsam a priori gefunden worden ist [...]. Die Synthesis dagegen geht den entgegengesetzten Weg und beweist gleichsam a posteriori, wenn auch häufig der Beweisgang in ihr noch mehr a priori ist, als in der Analysis [...]."

1118 Vgl. Leibniz, Aus den Entwürfen eines Buches über die Naturwissenschaften [um 1680]. In: Id., Schöpferische Vernunft. Schriften aus den Jahren 1668-1686. Zusammengestellt, übersetzt und erläutert von Wolf von Engelhardt. Marburg 1951, S. 299-329, insb. S. 305ff.

1119 Vgl. Melanchthon, Erotemata dialectices, continentiae fere integram artem, ita scripta, ut iuventuti utiliter proponi possint [1547, 1580], lib. IV, (*CR* 13, Sp. 511-752, hier Sp. 652): „Geometris usitata nomina sunt, et notissima, compositio Synthesis, quae a priori procedit, Econtra resolutio seu Analysis, quae a posteriore ad principia regreditur. Nec dubium est, has appellationes apud Galenum idem significare, quod apud Geometras, cum ait tres esse doctrinarum vias: resolutionem, compositionem et definitiones."

1120 Vgl. (Calcidius) Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus [4./5. Jh.]. In societatem operis coniuncto P.J. Jensen edidit J.H. Waszink. Sec. ed. Londinii et Leidae (1962) 1975 (Corpus Platonis Medii Aevi: Plato Latinus IV), (S. 303/04).

1121 Zu einer Erklärung z.B. Lynn Sumida Joy, Gassendi the Atomist. Advocate of History in an Age of Science. Cambridge 1987, S. 32ff.

lediglich, dass mit mehr Recht der Schluss vom Einzelnen auf das „Allgemeine als apriorisch und der vom Allgemeinen als aposteriorisch zu bezeichnen ist – da das Einzelne früher als das Allgemeine bekannt sei und Gewissheit des Allgemeinen von der Induktion aus dem Einzelnen abhänge.[1122] Den *regressus*, das Zusammenspiel von *analysis* und *synthesis*, fasst Gassendi nun als Auffindungs- und Begründungsverfahren im Rahmen des Syllogismus auf: „*Medii inquisitio aut à Subiecto incipiens, Analysis, seu Resolutio est, aut ab Attributo Synthesis, sive Compositio*.“ [1123]

Er illustriert das Vorgehen, wie bereits bemerkt, mit dem Nachweis der Zugehörigkeit einer Person zu einer bestimmten Familie: In dem einen Fall beginnt man mit der Person und verfolgt die genealogisch Reihe ihrer Zugehörigkeit zurück; in dem anderen Fall verfährt man umgekehrt. Die Begründung erfolgt durch das jeweils nicht zur Entdeckung herangezogene Verfahren: „Methodus Iudicii, seu Examinis, aut Compositio est, cùm Inuentio fuit per Resolutionem; aut Resolutio, cùm per Compositionem.“[1124] Gassendi bemerkt hierzu: „[...] & Methodus proinde duplex idem Ariadnes filum est, quo comite vtitur, sic ductore reditur tutò“,[1125] und verwendet damit, wie gesehen, ein beliebtes Bild. Für die Lehr- bzw. Darstellungsmethode gibt es für Gassendi allerdings eine bestimmte Abfolge dieser beiden methodischen Schritt: Den Anfang bildet die *resolutio*, auf die die *compositio* folgt. Die *Begründung* erfolge mithin durch das jeweils nicht zur Entdeckung herangezogene Verfahren, wodurch der Zirkel gebannt zu sein scheint. Freilich finden sich noch bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts Stimmen, die den „syllogism“ grundsätzlich unter den Verdacht der *petitio principii* stellen.[1126]

[1122] Gassendi, Institutio Logica in qvatvor parteis distribvta [1658]. In: Id., Opera Omnia […]. Tomvs Primvs. Lvdvni 1658 (ND 1964), S. 91-124, hier pars tertia: „De syllogismo”, canon XVI, S. 116: „Hac de causa, cùm duplex soleat distingui Demonstratio [...] vna, quam vocant *à priori*, hoc est à generaliori [...] alia, quam dicunt *à posteriori*, hoc est, à minùs generali, aut etiam singulari [...] Videtur sanè illa potiùs, quae à singularibus procedit, esse *à priori* dicenda, & quae à generalibus *à posteriori*, quoniam singularia priùs cognoscuntur, generalia posteriùs; ac non videtur omninò illa esse prae hac paruipendenda; quando euidentia, & certitudo omnis, quae de generali propositione habetur, dependet ab ea, quae ex singularium inductione collecta est.“

[1123] Ebd., pars quarta: „De Methodo“, canon II (S. 121).

[1124] Ebd., canon III, S. 121.

[1125] Ebd.

[1126] Vgl. George Campbell (1719-1796), The Philosophy of Rhetoric [1776]. Hg. von Lloyd Bitzer. Carbondale (1963) 1988 (Facsimile ND der Ausgabe von 1850), Book I, chap. VI, S. 66. Zu Campbell auch Wilbur Samuel Howell, Eigteenth-Century British Logic and Rhetoric. Princeton,

III.6 Friedrich Ast: der sogenannte hermeneutische Zirkel beim Zusammenspiel von analytischer und synthetischer Methode – mit Blicken auf die Konzepte des Verstehens und Erklärens in der Auslegungslehre sowie der *probatio circularis* in der Theologie

Nur wenigen anderen Konzepten, die das Selbstverständnis und die Besonderheit literaturinterpretierender Disziplinen zum Ausdruck bringen sollten, war im vorangegangenen Jahrhundert eine solche Karriere vergönnt wie dem des hermeneutischen Zirkels. Er wurde zum Schibboleth: Seine Anrufung garantierte die Eigenständigkeit dieser Disziplinen, bot beliebigen Interpretationspraxen theoretischen Schutz und erlaubte, methodologische Nachfragen und Analysen als von vornherein verfehlt abzuweisen. Spätestens seit Heidegger ihn in den Rang eines Existentials erhoben hat und in seinem Gefolge Hans-Georg Gadamer den hermeneutischen Zirkel durch die Auspizien einer philosophischen Hermeneutik den Textwissenschaften zugänglich gemacht hat, avancierte er zum Charakteristikum des Verstehens literarischer Texte und von Texten schlechthin. Immer wieder vermeinte man, seine Geburtsstunde in den hermeneutischen Überlegungen Schleiermachers oder Friedrich Asts zu finden. Doch ist nur die halbe Wahrheit – angefallen von schleichender *precurseritis* hat man ihn dann bei nahezu allen Theoretikern der Hermeneutik entdecken können. Dass das nur geringe Vorab-Wahrscheinlichkeit besitzt, hat solche anachronistischen Zugriffe auf die Geschichte der Hermeneutik nie schrecken können, sind sie doch schlimmstenfalls selbst nur ein Beleg für die Wirksamkeit des hermeneutischen Zirkels und bildet so eine der zahlreichen Figuren des Denkens, die es scheinbar zur Ruhe kommen lassen, aber es nur behindern wie das allenthalben stattfindende und beifällig quittierte Ausrufen von Paradoxien.

Gadamers wie Emilo Bettis Hinweise auf den Ursprung des *hermeneutischen* Zirkels in der antiken Rhetorik lohnen allein schon aufgrund ihrer Vagheit nicht, näher betrachtet zu werden.[1127] Spezifizierter als die globalen Hinweise auf die antike Rhetorik sind denn auch

---

S. 397-410, Ray E. McKerrow, Campbell and Whately on the Utility of Syllogistic Logic. In: Western Speech Communication 40 (1976), S. 3-13.

[1127] Gleiches gilt z.B. auch für die Spekulationen bei Franz K. Mayr, Der Gott Hermes und die Hermeneutik, In: Tijdschrift voor Philosophie 30 (1968), S. 535-625, insb. S. 589. – Jean Greisch, Hermeneutik und Metaphysik, München 1993, formuliert zwar vorsichtiger (S. 58): „Sofern wir in diesem Zusammenhang [scil. von Platons *Ion*] von einem ‚hermeneutischen Zirkel' sprechen dürfen" – man darf nicht! Einen philologischen Eindruck, wie die Frage nach der Beziehung von

mitunter solche auf *De doctrina christiana* und insbesondere auf Augustins Dialog *De magistro*.[1128] Dieser Kirchenvater gilt zudem nicht allein als der „größte Semiotiker der Antike“,[1129] sondern gerahmt wird das durch die Behauptung, im Rahmen seinen Schriften ließe sich „zum ersten Mal von einer *Hermeneutik* reden“[1130]; oder: „It would seem [...], that Augustine's detailed application of an explicit semantics to hermeneutics is an innovation in the history of Christian hermeneutics“.[1131] Wenig Sinn dürfte es machen, sich mit generellen Zweifeln auseinander zusetzen, in der Antike habe es *keine* Hermeneutik gegeben, wenn „wir unter Hermeneutik die systematische Ausarbeitung von Regeln zur erfolgreichen Deutung schriftlich fixierter Texte verstehen“.[1132] Alles hängt dabei nämlich an der Bestimmung von „systematisch“ und „Regel“, die *catholica*, also universell sind, also den *leges commentarius*,[1133] von denen Hieronymus wohl im Anschluss an die Grammatik-Tradition

---

Hermeneutik und antiker Rhetorik zu behandeln ist, vermittelt z.B. Katherine Eden, Hermeneutics and the Ancient Classical Rhetorical Tradition. In: Rhetorica 5 (1987), S. 59-86.

[1128] Vgl. z.B. Graziono Ripanti, Il problema della comprensione nell'ermeneutica agostiniana. In: Revue des Études Augustiniennes 20 (1974), S. 88-99, insb. S. 88-91. – Vorsichtig hingegen Karl Löwith, Wissen und Glauben. In: Augustinus Magister. Congrès international Augustinien. Paris 1954, Bd. I, S. 403-410, hier S. 406/07: „Eine Art in sich zurücklaufender Kreisbewegung ist auch Augustins letztes Wort über das Verhältnis von Glauben und Wissen (epist. 120, 3). Es liegt kein Widerspruch darin, wenn er einerseits gegen die Manichäer betont, daß der Glaube der Einsicht vorhergehen müsse und wenn er andererseiots gegen den widervernünftigen Sprung in den Glauben betont, daß ebn dies vernunftmäßig sei, daß der Glaube der Vernunft vorhergeht.“ Ergänzen zur Beziehung *fides*/*auctoritas* und *ratio* bei Augustin. Ausgweitet dann bei Ernst dassmann,Glaubenseinsicht – Glaubensgehorsam. Augustinus über Wert und grenzen der „auctoritas“. In: Hans Waldenfels et al. (Hg.), Theologie – Gurnd und Grenzen. Paderborn 1982, S. 255-271, „Hermeneutischer Zirkel von Vernunft – Glauben – Verstehen“. Bei Ludwig Schegl-mann, Der Subjektzirkel in der Psychologie Augustins. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 22 (1968), S. 327-344, wird einer weiterer Zirkelnachweis bei Augunstin dazubieten versucht.

[1129] Eugenio Coseriu, Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Eine Übersicht. Bd. 1: Von der Antike bis Leibniz. Tübingen 1969, S. 105. Allerdings haben Augustins sprachphilosophische Vorstellungen immer wieder ihre Kritiker gefunden, so etwa Christopher Kirwan, Augustine. London (1989) 1991, insb. S. 35-59.

[1130] Gerhard Gloege, Zur Geschichte des Schriftverständnisses [1967]. In: Ernst Käsemann (Hg.), Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion. Göttingen 1970, S. 13-40.

[1131] Belford Darrell Jackson, Semantics and Hermeneutics in Saint Augustine's *De doctrina Christiana*. Ph.D. Yale University [Microf.] 1967, Kap. V, S. 153-193; Zitat S. 192.

[1132] Vgl. Glenn W. Most, Rhetorik und Hermeneutik: Zur Konstitution der Neuzeitlichkeit. In: Antike und Abendland 30 (1984), S. 62-79, hier S. 65.

[1133] Vgl. Hieronymus. In Heremiam (*CCSL* 74), prologus 5, ferner 3, wo er sich darüber beschwert, dass seine Kiritker die *leges commentarius* nichbt verstünden: „Vt nuper indoctus caluminator

spricht,[1134] der *scripturarum ars*[1135] (was zumindest Lehr- und Lernbarkeit zu Ausdruck bringt), den *k£nonej tÁj ¢llhgor…aj*[1136] oder den*nÒmoi tÁj ¢llhgor…aj*.[1137]

Sicherlich muss man vorsichtig verfahren, wenn die (vermeintlichen) hermeneutischen Regeln nicht explizit formuliert sind, sondern nur aus der jeweiligen Praxis des Exegeten extrahiert werden müssen; das gilt selbst dann, wenn einer der Kirchenväter eine hermeneutischen Regel explizit in der Auseinandersetzung mit den Kritikern des Christentums oder aber mit (vermeintlichen) Häresien einsetzt. Das bedeutet eben noch nicht, dass ihnen nicht allein bereichsbezogene oder situative Geltung zukommt – *vulgo*: sie in einer anderen Situation der Exegese durchaus vernachlässigt oder verletzt werden kann. Verzichtet man auf das eine, nämlich einen ahistorischen Streit um den Regelbegriff, sowie auf das andere, nämlich auf die Rekonstruktion hermeneutischer Regeln aus der *hermeneutica utens*, dann erscheint Tyconius' *Liber Regularum* wohl das erste Beispiel einer christlichen ‚Regel'-Hermeneutik.[1138] Überaus wichtig war für ihre Rezeption, dass sie sich in Augustins *De Doctrina Christiana* – im Donatisten sieht er als „homo et acri ingentio praeditus et uberi eloquio"[1139] – (kritisch) aufgenommen und erörtert findet,[1140] wenn auch mitunter vom Kirchenvater fehlinterpretiert.[1141]

---

erupit, qui commentarios meos in epistulam ad Ephesios reprehendos putat ne intelligit nimi stertens uaecordia leges commentariorum , in quibusmultae diuersorumponuntur opiniones uel tacitis uel expressisauctorumnominibus, ut lectoris arbitrium sit, quid potissimumeliger debeat, decernere, quamquam et in primo eiusdem operis libro praefatus sim me uel propria uel aliena dicturum et ipsos commentarios tam ueterum scipturum esse quam nostros." Dazu auch die Ansicht des Hieronymus zum Umgang mit verscheindednen Kommentaraussagen.*

1134 Vgl. Louis Holtz, Donat et la tradition de l'enseignement grammatical. Étude sur l',Ars Donati' et sa diffusion (IVe-IXe siècle) et édition critique. Paris 1981, S. 44ff.

1135 Zu diesem wie zum vorigen Christoph Schäublin, Zur paganen Prägung der christlichen Exegese. In: Johannes van Oort (Hg.), Christliche Exegese zwischen Nicaea und Calcedon. Kampen 1992, S. 148-173, hier S. 151-154.

1136 Philon, *De specialibus legibus*, I. 287.

1137 Philon, *De somniis*, I, 102.

1138 Ein Werk, das Junililius Africanus übersetzt wurde, von dessen Verfasser man kaum etwas weiß und das Flacius in seiner *Clavis Sacra Scripurae* unter den *regulae patrum* abdruckt, trägt den Titel *Instituta regularia divinae legis* und findet sich abgedruckt bei Heinrich Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junlius Africanus als Exegeten. Nebst einer kritischen Textausgabe von des letzteren ‚Instituta regularia divinae legis'. Freibrug 1890, S. 465-528.

1139 Augustinus, Contra epistolam Parmenianani, I, 1 (*CSEL* 51, S. 19).*

1140 Zum Regelcharakter dieser Hermeneutik insb. Pamela Bright, The Book of Rules of Tyconius. Its Purpose and Inner Logic. Notre Dame 1988, vor allem Kap. 5, S. 119-157, zu seinen hermeneutischen Regeln ausführlich auch Ead., The Spiritual World which is the Church: Hermeneutical Theory in the Book of Tyconius. In: Studia Patristica 22 (1989), S. 231-218, Karla Pollmann,

Es gibt Hinweise darauf, dass bei Augustinus der *regula*-Ausdruck eher einen theoretischen Zusammenhang, der *praecepta*-Ausdruck eher den Praxiszusammenhang meint. Es handelt sich hierbei um eine technischen Ausdruck im Erziehungssystem der klassischen Antike, der die Regeln und Prozeduren bezeichnete, die eine Disziplin oder eine Lehre ausmachten.[1142] Freilich ist damit noch nicht gesagt, dass es in einem aufschlussreichen Sinn um eine ‚moderne' Hermeneutik handelt oder sich mit ihr Ähnlichkeiten finden. Wenn es denn

---

Doctrina Christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus *De doctrina christiana*. Freiburg 1996, Teil III, S. 32-65, dort auch zum Begriff *regula*, S. 33-38, ferner Ead., La genesi dell'ermeneutica dell'Africa del secolo IV: Cristianismo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI). In: XXII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana. Roma 1994, S, 137-145, sowie Giancarlo Gaeta, Le Rgeola per l'interpretazione della Scrittura da Ticonio ad Agostino. In: Annali di storia dell'esegesi 4 (1987), S. 109-118, Id., Il *Liber Regularum* di Ticonio. Studio sull'ermeneutica scritturistica. In: Annali di storia dell'esegesi 5 (1988), S. 103-124, Charles Kannendgiesser, Quintilian, Tyconius and Augustine. In: Illinois Classical Studies 19 (1994), S. 239-252.

[1141] Hierzu wie zur Aufnahme dieser Regeln bei Augustin Charles Kannengiesser, The Interrupted *De doctrina christiana*. In: Duane W.H. Arnold und Pamela Bright (Hg.), De doctrina christiana: A Classical of Western Culture. Notre Dame/London 1995, S. 3-13, William S. Babcock, Augustine and Tyconius: A Study in the Latin Appropriation. In: Studia Patristica 17 (1982), S. 1209-1215, Kenneth B. Steinhauser, *Recapitulatio* in Tyconius and Augustine. In: Augustinian Studies 15 (1984), S. 1-5, Martine Dualey, L'Apocalypse. Augustin et Tyconius. In: Anne-Marie la Bonnardière (hg.), Saint Augustine et la Bible. Paris 1986, S. 369-386, Id., La sixième Règle de Tyconius et son résumé dans le *De Doctrina christiana*. In: Revue des Études Augustiennes 35 (1989), S. 83-103, Giancarlo Gaeta, Le „Regole" per l'interpretazione della Scrittura da Ticono ad Agostino. In: Annali di storia dell'esegesi 4 (1987), S. 107-166, James S. Alexander, Tyconius' Influence of Augustine: A Note on Their Use of the Distinction *corporaliter*/*spritaliter*. In: Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione. Atti II. Roma 1987, S. 205-211, Henry Chadwick, Tyconius and Augustine. In: Wilhelm Wuellner (Hg.), Center for hermeneutical Studies: Protocol of the Fifty-Eigth Colloquy. Berkely 1989, S. 49-55, Marcia L. Colish, Augustine's Use and Abuse of Tyconius. In: ebd., S. 42-48, Charels Kannengießer, A Conflict of Christian Hermeneutics in Roman Africa: Tyconius and Augustine. In: ebd., S. 1-22, Maureen A. Tilley, Understanding Augustine Misunderstanding Tyconius. In: Studia Patristica 27 (1993), S. 404-408, Tibor Fabiny, Augustine's Appropriation and/or Misunderstanding of Tyconius' Idea of the Bipartite Church. In: Paul Michel und Hans Weder (Hg.), Sinnvermittlung. Studien zur Geschichte von Exegese und Hermeneutik I. Zürich 2000, S. 143-160, Karla Pollmann, Apocalypse Now?! – Der Kommentar des Tyconius zur Johannesoffenbarung. In: Wilhelm Geerlings und Christian Schulze (Hg.), Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Beiträge zu seiner Erforschung. Leiden/Boston/Köln 2002, S. 33-54.

[1142] Hierzu auch Eugene Kevane, Paideia and Anti-Paideia: The Prooemium of St. Augustine's *De Doctrina Christiana*. In: Augustinian Studies 1 (1970), S. 153-180, insb. S. 160ff, sowie zu anderen Ausdrücken auch Id., *Translatio imperii*: Augustine's *De doctrina christiana* and the Classical *Paideia*. In: Studia Patristica 14/III (1976), S. 446-460; übergreifend zu den verschiedneen Bvereichen der Verwendung des Regelbegriffs bei Augustin ferner Cornelius Petrus Mayer, Herkunft und Normativität des Terminus *Regula* bei Augustin. In: Bernard Bruning et al. (Hg.), Collectanea Augustiniana. Mélanges T.J. van Bavel. Bd. I. Leuven 1990, S. 127-154.

in irgendeinem Sinn Regeln des Interpretieren und damit eine *Hermeneutik* in der christlichen Antike gegeben hat, dann ließ sich sinnvoll auch nach Vorstellungen eines *hermeneutischen* Zirkels suchen – und nicht Äußerungen zum allgemeinen zum zirkulären *Argumentieren* oder *Beweisen*.

Der ‚hermeneutische Zirkel' bei Augustinus: Das wäre ein erstrangiger und bedeutsamer Fund, wenn man allein bedenkt, in welchem extraordinärem Maß die *Auctoritas Augustini* in den hermeneutischen Äußerungen des Mittelalters explizit und implizit angerufen wird und gewirkt hat. Gehe es doch bei Augustinus darum, dass bereits ein Vorwissen über das bestehen müsse, was mit Hilfe der Auslegung gelernt werde. An *De magistro* läßt sich dieser Hinweis in angemessener Kürze veranschaulichen. Ihm wird seit geraumer Zeit größere Aufmerksamkeit geschenkt, freilich weniger unter einem solchen Gesichtspunkt.[1143] Das in ihm behandelte Problem betrifft die Frage, was wir wollen, wenn wir sprechen: „Quid tibi videmur efficere velle, cum loquimur?" – wie sein erster Satz lautet.[1144] Die Erörterung dieses Problems führt zu der Frage, inwieweit wir aus sprachlichen Mitteilungen lernen können. Augustins Zweifel an einem ‚Lernen aus Zeichen' beruht auf folgendem Dilemma: Um ein Zeichen zu verstehen, muss man wissen, was es bedeutet (wofür es gilt), doch dann

[1143] Neben den nachfolgenden Hinweisen etwa Erwin Schadel, Aurelius Augustinus/De Magistro. Einführung, Übersetzung und Kommentar. Phil. Diss. Würzburg. Bamberg 1975, sowie allerdings mit nicht immer übereinstimmenden Ergebnissen u.a. Peter Harte Baker, Liberal Arts as Philosophical Liberation: St. Augustine's *De Magistro*. In: Arts libéraux et philosophie au moyen-âge. Montréal/Paris 1969, S. 469-479, Jean Collart, Saint Augustin grammairien dans le *De Magistro*. In: Revue des Études Augustiniennes 17 (1971), S. 279-292, Goulven Madec, Analyse du *De magistro*. In: ebd. 21 (1975), S. 63-71, Ann K. Clark, Unity and Method in Augustine's „De Magistro". In: Augustinian Studies 8 (1977), S. 1-10, Herman J. Cloeren, St. Augustine's *De magistro*, a Transcendental Investigation. In: Augustinian Studies 16 (1985), S. 21-27, Tilman Borsche, Macht und Ohnmacht der Wörter. Bemerkungen zu Augustins ‚De magistro'. In: Burkhard Mojsisch (Hg.), Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter. Amsterdam 1986, S. 121-161, Myles F. Burnyeat, Wittgenstein and Augustine *De Magistro*. In: The Aristotelian Society Supplementary Volume 61 (1987), S. 1-24, Andrew Louth, Augustine on Language. In: Journal of Literature and Theology 3 (1989), S. 151-158, Frederick J. Crosson, The Structure of the *De magistro*. In: Revue des Études Augustiniennes 35 (1989), S. 120-127, Maria Leonor Lamas de Oliveira Xavier, *Trivium* et Philosophie: Le *De Magistro* de Saint Augustine. In: Simo Knuuttila et al. (Hg.), Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eigth International Congress of Mediaeval Philosophy. Vol. II. Helsinki 1990, S. 535-548; zu Augustins ‚Lerntheorie' (nicht allein in diesem Dialog) zudem David Chidester, The Symbolism of Learning in St. Augustine. In: Harvard Theological Review 76 (1983), S. 73-90 (mit weiteren Hinweisen zur einschlägigen Forschung).

[1144] Vgl. Augustinus, De magistro liber vnvs [389]. In: Sancti Avreli Avgvstini Opera, Sect. VI. Pars IV, recensvit et praefatvs est G. Weigel. Vindobonae 1961 I, 1 (S. 3).

läßt sich aus ihm nichts (Neues) mehr lernen. Und: Wenn man ein Zeichen nicht versteht, dann kann man auch nicht aus ihm lernen.[1145]

Augustins Lösung dieses Dilemmas besagt, dass allein der göttliche Lehrer unser Lehrer sei. Im Rückblick hat er diese These von *De magistro* wie folgt zusammengefasst: „[...] in quo disputatur et quaeritur, et inuenitur, magistrum non esse qui docet hominem scientiam nisi deum, secundum illud etiam quod in euangelio scriptum est: *Vnus est magister uester Christus*.“[1146] In diesem Zusammenhang ist dann auch das Konzept des *sermo interior*, zu sehen, das Augustinus in *De Trinitate* entfaltet. Das Gewicht erhält eines solchen Hinweises auf *De Magistro* wächst ganz erheblich, sollte sich die Vermutung bestätigen, dass dieser Dialog für die Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus in der Hermeneutik eine wichtige Vermittlungsinstanz gewesen sei.[1147] Gleichgültig ist dabei, ob man die Überlegungen des Kirchenvaters eher mit einem pyrrhonistischen Skeptizismus in Verbindung bringt, dessen Rezeption anders als im Fall der akademischen Skepsis in *Contra Academicos* allerdings strittig ist,[1148] so kennt er offenbar für die Zeichenklassifikation nicht die Unterscheidung des Sextus Empircus (2. H. 2. Jh. n. Chr.) zwischen hypomnestischen und endeiktischen Zeichen.[1149] Oder inwieweit sich eine Darlegungen mit Platons *Menon*-Problem in Verbindung bringen lassen - seit Mitte des 12. Jahrhunderts wird dieser Text (sowie der Phaidon) in

---

[1145] Ebd., XXXIII.1 (S. 43): „Quod si diligentius consideremus, fortasse nihil invenies, quod per sua signa discatur. Cum enim signum mihi datur, si nescientem me invenit, cuius rei signum sit, docere me nihil potest, si vero scientem, quid disco per signum?“

[1146] Augustinus, Retractationvm [427], I, 12 (*CCSL* 52, S. 36); gemeint ist *Matth* 23, 10.

[1147] So Werner Alexander, Hermeneutica Generalis. Zur Konzeption und Entwicklung der allgemeinen Verstehenslehre im 17. und 18. Jahrhundert. Stuttgart 1993, S. 36, allerdings ohne Belege.

[1148] Zur Auseinadersetzung mit der akademischen Skepsis u.a. Diggs 1949/51*, Gilson 1949*, S.48ff, Maurice Testard, Saint Augustin et Cicéron. 2 Bde. Paris 1958, I, S. 81-129, Ragnar Holte, Béatitude et sagesse: Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne. Paris 1962, S. 73-109, John A. Mourant, Augustine and the Academics. In: Recherches Augustiennes 6 (1966), S. 67-96, John Heil, Augustine's Attack on Skepticism: the *Contra Academicos*. In: Harvard Theological Review 65 (1972), S. 99-116, Jean Doignon, Lecons méconnues et exégèse du texte du „Contra Academicos“ de Saint Augustin. In: Revue des Études Augustiennes 27 (1981), S. 67-84, David L. Mosher, The Argument of St. Augustine's *Contra Academicos*. In: Augustinian Studies 12 (1981), S. 89-113, Andreas Graeser, Interpretationen: Hauptwerke der Antike. Stuttgart 1992, S. 246-266; auch Johannes Hessen, Augustins Metaphysik der Erkenntnis. 2., neu bearbeitete Aufl. Leiden 1960, S. 19-50.

[1149] Zum Zeichenkonzept bei Sextus u.a. Verbeke 1978*, Glidden 1983*, Cauchy 1986*, Ebert 1987*; auch F. Caujolle-Zaslawsky, Sophistique et scepticisme. In: barbara Cassin (Hg.), Positions de la sophistique […]. Paris 1986, S. 149-165. Zum Einfluß der Stoa auf Augustins Sprachauffassung Jan Pinborg, Das Sprachdenken der Stoa und Augustins Dialektik. In: Classica et Mediaevalia 23 (1962), S. 148-177.

lateinischer Übersetzung dem Mittelalter bekannt[1150] -, den er offenbar vor *De magistro* nicht gelesen hat, etwa mit der Lehre der Wiedererinnerung (*admonitio, recordemur*), die Augustinus zur Zeit von *De Magistro* vertritt,[1151] die später dann – grob gesagt – durch die der Erleuchtung abgelöst wird.[1152]

Der *scepticismus exegeticus* gehört gleichwie zu den anhaltenden Themen, die *De magistro* mit den Diskussionen von Problemen der Auslegung im 17. und 18. Jahrhundert verknüpfen würde. Ihren Mittelpunkt findet die Diskussion in der Auseinandersetzung um die *probabilitas hermeneutica*. Einerseits steht sie unter dem Verdacht, einem Skeptizismus bei der Interpretation Vorschub zu leisten, andererseits sieht man in ihr ein Bollwerk gegen einen *pyrrhonismus hermeneuticus*.[1153] Doch um die Wirkung von *De Magistro* in dieser Hinsicht abzuschätzen, müsste die Forschung zu seiner Rezeption auf sicheren Grund gestellt werden. Schon seit langem wurde angemahnt, dass eine detaillierte Untersuchung des Zusammenhangs von *De magistro* mit der „grammatischen Tradition und mit der neuplato-

---

[1150] Hierzu auch Carlos Steel, Plato Latinus (1939-1989). In: Jacqueline Hamesse und M. Fattori (Hg.), Recontres de cultures dans la philosophie médiévale,. Traductions et Traducteurs de l'antiquité tardive aux XIVe siècle. Laouvain-la-Neuve/cassino 1990, S. 310-316, insb. 302—305 ; frener zur lateinischen Tradierung der Platonschriften auch Raymond Klibansky, The Continuity of Platonic Tradition During the Midlle Ages. Outline of a Corpus Platonicum Medii Aevi. London (1939) ^{2}1950, S. 21-36.

[1151] Aus einem Brief aus dem Jahre 389 scheint hervorzugehen, dass er mit Platons Erinnerungslehre und ihren Kritikern vertraut ist, vgl. Augustinus, Epistola, *Ep*. 7, 1, 2 (*CSEL* 24/1, S. 13/14); in Id., De Trinitate [399-419], lib. XII, 24 (*PL* 42, Sp. 817-1098, hier Sp. 1011) kommt Augustinus zur Ablehung der der von der Präexistenz der seelen bzw. der Widererrinnerung, wobei er auch anermekt, dass sich die Wiedererinnerung nur auf die *res intelligibiles*, nicht auf die *res sensibiles* beziehen würde. Neben bereits erwähnter Literatur u.a. K. Kuypers, Der Zeichen- und Wortbegriff im Denken Augustins. Amsterdam 1934, Robert A. Markus, St. Augustine on Signs [1957]. In: Id. (Hg.), Augustine. A Collection of Critical Essays. New York 1972, S. 61-91, insb. S. 62ff, Ulrich Duchrow, „Signum" und „superbia" beim jungen Augustin (386-390). In: Revue des Études Augustiniennes 7 (1961), S. 369-372, Rudolf O.G. de Rijk, St. Augustine on Language. In: Charles E. Gribble (Hg.), Studies Presented to Professor Roman Jakobson by His Students. Cambridge/Mass. 1968, S. 91-104. Nach Ulrich Duchrow, Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin. Tübingen 1965, S.72, spiegelt „Augustins Sprachphilosophie in ‚De magistro' die gesamte griechisch-römische Diskussion seit dem ‚Kratylos'" wider – eine in dieser Formulierung sicherlich nur schwer zu verteidigendes Urteil.

[1152] Hierzu u.a. Franz Körner, Die Entwicklung Augustins von der Anamnesis-zur Illumninationslehre im Lichte seines Innerlichkeitsprinzips. In: Theologische Quartalsschrift 134 (1954), S. 397-447, ferner z.B. Bruce S. Bubacq, Augustin's Illumination Theory and Epistemic Structuring. In: Augustinian Studies 11 (1980), S. 35-48.

[1153] Vgl. L. Danneberg, *Probabilitas hermeneutica*. Zu einem Aspekt der Interpretations-Methodologie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. In: Aufklärung 8/2 (1994), S. 27-48.

nischen Semantik“ noch ausstehe.[1154] Die wenigen Äußerungen zur Rezeption des Dialogs bleiben ohne zusammenstimmendes Ergebnis. So steht auf der einen Seite der Hinweis, dass dieser Dialog „merkwürdigerweise“ von den Logikern des Mittelalters nicht erwähnt werde und „keine direkte Beziehung zu der Entwicklung der mittelalterlichen Semantik“ zu bestehen scheine.[1155]

Auf der anderen Seite finden sich Behauptungen wie: „In the Summa Theologica there appear to be as many quotations from Augustine as from Aristotle and these include references to Concerning the Teacher and On Christian Instruction where Augustine clearly sets forth a type of semantics and logic which manifests Stoic influence.“[1156] Oder noch allgemeiner: „Yet it [scil. *De Magistro*] was influential in the Middle Ages and has attracted [...].”[1157] Allerdings bleiben solche Hinweise durchweg ohne Nachweise. Hinzufügen zu den bisherigen ließen sich in jedem Fall Bonaventuras Verweis auf *De Magistro* in seinem Kommentar zu Petrus Lombardus’ (um 1095-1160) *Sententiae*[1158] sowie der Hinweis in dem erst in jüngerer veröffentlichten Teil von Roger Bacons (1210/14-1292) *opus maius*.[1159] Eine Auseinandersetzung mit diesem *De Magistro* findet sich bereits in Petrus Abaelards *Dialectica*.[1160]

Doch gleichgültig, wie die Beeinflussungen ausgesehen haben und in welchem Ausmaß dieser Dialog rezipiert worden sein mag: Der hermeneutische Zirkel wird hierbei zu dem des

---

[1154] Vgl. Jan Pinborg, Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick. Mit einem Nachwort von Helmut Kohlenberger. Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, S. 36.

[1155] Ebd.

[1156] Robert H. Ayers, Language, Logic, and Reason in the Chruch Fathers. Hidlesheim/New York 1979, S. 92.

[1157] G. Christopher Stead, Augustine’s „De Magistro“: a Philosopher’s View. In: Adolar Zumkeller (Hg.), *Signum pietatis*. Würzburg 1989, S. 63-73, hier S. 63.

[1158] Vgl. Bonaventura, In Primum Librum Sententiarum Petri Lombardi [um 1250]. In: Id., Opera Omnia [...]. Tomus I. Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1882, quaest. 4 (S. 14).

[1159] Vgl. Karin Margareta Fredborg, Lauge Nielson and Jan Pinborg (Hg.), An Unedited Part of Roger Bacon’s ‚opus maius‘: ‚de signis‘ [1267]. In: Traditio 34 (1978), S. 75-136, hierzu und zum Einfluß Augustins auch Jan Pinborg, Roger Bacon on Signs. A Newly Recovered Part of the *opus maius*. In: Wolfgang Kluxen et al. (Hg.), Sprache und Erkenntnis im Mittelalter [...]. 1. Halbbd. Berlin/New York 1981, S. 403-412, insb. S. 405, sowie Karla Margareta Fredborg, Roger Bacon on *impositio vocis ad significandum*. In: H.A.G. Braakhuis et al. (Hg.), English Logic and Semantics: From the End of the Twelfth Century to the Time of Ockham and Burleigh. Nijmwegen 1981, S. 167-191; kritisch zum Einfluß, allerdings bezogen nur auf den Augustin von *De Docrtina christiana* ist Thomas S, Maloney, Is the *De doctrina christiana* the Source for Bacon’s Semiotics? In: Edward D. English (Hg.), Reading and Wisdom. Notre/London 1995, S. 126-142.

[1160] Abaelard, Dialectica [1117], S. 112.

(wie auch immer gefassten und zu erlangenden) *Vorwissens*. Ungeklärt bleibt, weshalb gerade dieser Aspekt die (*implizite*) Erörterung des *hermeneutischen* Zirkels zu identifizieren erlaubt – von ihm als Charakteristikum des *Text*verstehens ganz zu schweigen,[1161] also: Weshalb das etwas speziell Hermeneutisches sein soll und nicht ein Problem anderer Formen des Wissenserwerbs auch.[1162]

Eher als Augustins *De magistro* scheint eine andere skeptische Überlegung im 19. Jahrhundert gewirkt zu haben. Es sind die Darlegungen des Sophisten Gorgias (ca. 485-380), der in seiner Schrift über das *Nichtseiende* behauptet, ein wirkliches (interpretatorisches) Verständnis sei schon deshalb nicht möglich, weil der Verstehende niemals in der gleichen Situation, in dem gleichen Zustand sein könne, wie derjenige, dessen Äußerung es zu verstehen gelte. Keine Frauge ist, dass ein solcher Einwand nur bei bestimmten Bedeutungskonzeptionen als desaströs erscheint – in diesem Fall ist es, sehr vereinfacht, dass Sprache ausgefasst wird allein als Bewirker menschlicher Seelenlagen, und daher keineswegs auf zwingenden Voraussetzungen beruht.[1163] Wie dem auch sei: Die Skepsis des Gorgias konnte aufgenommen werden und gleichzeitig die Annahme „Gleiches zu Gleichem“ als eine

---

[1161] Maria Manueala Brito Martins, Le projet herméneutique Augustinien. In: Augustiniana 49 (1999), S. 17-55, sieht „le premier cercle herméneutique“ in Augustins Auffassung über die Beziehung von Altem zum Neuen Testament (S. 20) in einer Äußerung wie „Quapropter in veteri Testamento est occultatio novi, in novo Testamento est manfestatio veteris“ oder „Quamquam et in vetere novum lateat et in novo vetus pateat“. Das wäre eine erwägenswerte Idee, wenn man daraus schließen könnte, dass man zur Vermeidung dieses Zirkels nur zum jüdischen Glauben konvertieren müßte – aber ernsthaft: Selbstverständlich kann die christliche, insbesondere die augustinische Vorstellung der Beziehung von Altem und Neuem Testament einen Begründungszirkel einschließen, muß aber nicht. Ebenso wenig ergiebig zum Thema le cercle herméneutique bei Augustin Isabelle Bochet, Le cercle herméneutique dans le *De doctrina christiana* d'Augustin. In: Studia Patristica 33 (1997), S. 16-21.

[1162] Nach Augustins Darlegeunegn der Einwände des Manichäers Faustus habe dieser gegenüber dem Weissagunsgbweise angeführt, dass dieser Beweis zur Glauebnsbegründung das bereits voruassetze, was es zu begründen gelten: „id est ut alter alterum commendet, Christus prophetas et prophetae Christum“, Augustin, Contra Faustum Manichaeum [400], XIII, 1 (*CSEL* XXV, 1, S. 378).

[1163] Zu der Analyse der komplizierten Argumentation des Georgias und ihren Voraussetzungen Hans-Joachim Newiger, Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende. Berlin/New York 1973, vor allem S. 150ff, ferner Alexander P. D. Mourelatos, Gorgias on the Function of Language. In: Philosophical Topics 15 (1987), S. 135-170, Andreas Graeser, Die Philosophie der Antike 2. Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles. Zweite, überarbeitete und erweiterte Aufl. München 1993 (Geschichte der Philosophie II), S. 38-41, Chistian Marie Jan Sicking, Gorgias und die Philosophen [1964]. In: Carl Joachim Classen (Hg.), Sophistik. Darmstadt 1976, S. 384-407.

Voraussetzung des Verstehens bleiben. Ein Beispiel bietet Boeckh in seiner Auslegungslehre. Er schließt sich zum einen explizit der Behauptung des Gorgias an:

> Ausserdem ist [...] jede individuelle Aeusserung durch eine *unendliche* Anzahl von Verhältnissen bedingt, und es ist daher unmöglich diese zur discursiven Klarheit zu bringen. *Gorgias* hat in seiner Schrift [...], worin der die Mitteilbarkeit der realen Erkenntnis leugnet, bereits bemerkt, dass der Zuhörende sich bei den Worten nie dasselbe denkt wie der Sprechende, da sie – um seine übrigen Gründe zu übergehen – von einander geschieden sind; [...].[1164]

Zum anderen fordert er vom Interpreten „Congenialität". Nach ihm erscheint diese Voraussetzung als das „Einzige, wodurch Verständnis möglich ist: Congenialität ist erforderlich"[1165]. Wie auch immer vermittelt postuliert Ast die Auffassung des sich selbst erkennenden Geistes aufgrund der „ursprüngliche[n] Einheit und Gleichheit alles Geistigen" für die Interpretation:

> Alles Verstehen und Auffassen nicht nur einer fremden Welt, sondern überhaupt eines Anderen ist schlechthin unmöglich ohne die ursprüngliche Einheit und Gleichheit alles Geistigen und ohne die die ursprüngliche Einheit aller Dinge im Geiste. Denn wie kann das Eine auf das andere einwirken, dieses die Einwirkung des anderen in sich aufnehmen, wenn nicht beide sich verwandt sind, das eine also dem anderen sich zu näheren, sich ihm ähnlich zu bilden oder umgekehrt dasselbe sich ähnlich zu bilden vermag?[1166]

Auf die im 19. Jahrhundert weithin verbreitete, gleichwohl recht Unterschiedliches meinende ‚Kongenialitäts'-Forderung braucht hier im einzelnen nicht eingegangen zu werden.[1167] Lediglich Schleiermacher ist in diesem Zusammenhang noch zu erwähnen. Bei ihm ist diese Auffassung darin begründet, dass „jeder von jedem ein Minimum in sich trägt"[1168] – die „Divination" finde letztlich hierin ihren Rückhalt.[1169]

1164 Boeckh, Encyklopädie [1877], S. 86.
1165 Ebd.
1166 A st, Grundlinien der Grammatik [...], § 70, S.167/68.
1167 Vgl. z.B. Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780-1849), Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel Alten und Neuen Testamentes [1817]. Erster Theil. Achte durchgehends verbesserte, stark vermehrte und zum Theil gänzlich umgestaltete Ausgabe von Eberhard Schrader. I. Teil. Berlin 1869, § 100, S. 182: „Es muss auf Seiten des Auslegers noch hinzukommen eine gewisse Congenialität des Geistes; ein Sensorium für das Specifische der Anschauungsweise des auszulegenen Schriftstellers." Bei Samuel Lutz, Biblische Hermeneutik. Nach dessen Tode hrg. von Adolf Lutz. Pforzheim 1849, S. 37, beruht die „Möglichkeit der Auslegung" auf der ‚Gleichheit'. – Vgl. zum Thema ferner Axel Horstmann, Das Fremde und das Eigene – „Assimilation" als hermeneutischer Begriff. In: Archiv für Begriffsgeschichte 30 (1986/87), S. 7-43.
1168 Vgl. Schleiermacher, Hermeneutik*, S. 105 [1819].
1169 Ebd.

Zweifellos finden sich hermeneutische Konzeptionen, bei denen das Verstehen bzw. der interpretatorische Zugriff als ein Prozess von Frage und Antwort aufgefasst wird und wonach der hermeneutische Zirkel darin bestehe, dass bei der „Frage nach einer Sache [...] schon ein undeutliches Vorwissen [vorliegt], das zur Deutlichkeit erhoben werden soll“[1170] Dem *Menon*-Problem zufolge kennt man bei der Formulierung der Frage entweder die Antwort oder man kennt sie nicht – in *jenem* Fall gibt es keine Frage (die unbeantwortet ist), in *diesem* wird es keine Antwort geben (die sich identifizieren läßt).[1171] Freilich ist die Argumentation in diesem Dialog auch als Ausdruck einer hypothetischen Methode gesehen worden, die nach der geometrischen Analysis der Alten modelliert sei.[1172] Das Verstehen als Frage-und-Antwort-Prozess, als Dialog aufzufassen, sagt indes nicht, wie ein Text antwortet oder wie er dazu gebracht wird. Hierin mit Odo Marquard eine „gelungene, eine fruchtbare, eine gute“ Metapher zu sehen, verbietet sich schon dann, wenn sie wörtlich genommen werden kann.[1173] Zudem kann bei dieser Metaphorik von geisteswissenschaftlicher Exklusivität keine Rede sein.[1174] Kaum nachvollziehbar erscheint, wenn man mehr oder weniger bestreitet, hier liege eine metaphorischer Sprachgebrauch vor.[1175]

[1170] Erich Fascher, Vom Verstehen des Neuen Testaments. Ein Beitrag zur Grundlegung einer zeitgemäßenen Hermeneutik. Gießen 1930, S. 64.

[1171] Vgl. Platon, *Menon*, 80 d 5-81 c 4;, zu Platon die in Jane M. Day (Hg.), Plato’s *Meno* in Focus. London/New York 1994 (dort auch weitere bibliographische Hinweise) versammelten Beiträge, sowie Ernst Heitsch, Platons hypothetisches Verfahren im Menon. In: Hermes 105 (1977), S. 257-268; auch den Kommentar von Carlo E. Huber, Anamnesis bei Plato. München 1964, S. 3-11, S. 41-44, S. 307-40, S. 455-487, zum Problem auch Aristoteles *Anal Post*, I, 1-2 (71^aff), hierzu u.a. Michael Ferejohn, Meno’s Paradox and *De re* Knoweldge in Aristotele’s Theory of Demonstration. In: History of Philosophy Quar-terly 5 (1988), S. 99-117.

[1172] Zu einer ausgiebigen Erörterung vgl. R.S. Bluck, Introduction. In: Plato’s Menon. Edited with Introduction and Comemntary. Cambridge 1961, S. 75-108.

[1173] So etwa bei Jean Bollack, Über die Voraussetzung wissenschaftlicher Beschäftigung mit Literatur. In: Wissenschaftskolleg (Institute for Advanced Studies zu Berlin) Jahrbuch 1982/83, S. 47-66, insb. S. 55.

[1174] Vgl. z.B. Justus von Liebig (1803-1873), Chemische Briefe [1842-44; später erweitert]. Leipzig, Heidelberg ^{5}1865, S. 7: „Der Chemiker bringt ein Mineral durch seine Fragen zum Sprechen; es antwortet ihm, daß es Schwefel, Eisen, Chrom, Kieselerde, Thonerde oder irgend eins der Worte der chemischen Sprache der Erscheinungen, in gewisser Weise geordnet, enthält. Dies ist chemische Analyse.“

[1175] So wohl Gadamer, Wahrheit und Methode [1960]. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 4. Auflage. Unveränderter Nachdruck der 3., erweiterten Auflage. Tübingen 1975, II. Teil, „c) Der hermeneutische Vorrang der Frage. a) Das Vorbild der platonischen Dialektik, S. 344ff. Es ist nicht mehr als eine Beschwörung, wenn es bei Gadamer (S. 350) heißt: „Das eben charakterisiert das Gespräch – gegenüber der erstarrten Form der zur schriftlichen Fixierung drängenden Aussage –, daß hier Sprache in Frage und Antwort, im Geben und Nehmen, im Aneinandervorbeireden

Am Beispiele zweier Studien läßt sich ein weiterer kritischer Aspekt der Historiographie zum hermeneutischen Zirkels aufzeigen. „Der einen zufolge handle es sich bei *De Consideratione* von Bernhard von Clairvaux um ein Werk, dessen Darstellungsstrategie auf der Bildung von „hermeneutic gaps" beruhe und erläuternd heißt es: „Bernard imagined the hermeneutic process that produced this series of gaps as a circle [...]."[1176] Ebenso offenkundig trivialisiert sich der Gebrauch von „hermeneutic" in einer Studie zu Otto von Freising (um 1114-1158).[1177] „Hermeneutic circle" wird in diesen Untersuchungen *label* für das Interpretationsergebnis und zum *rather vague, magical talisman*. Die Verwendung des Ausdrucks „hermeneutischer Zirkel" insinuiert einen systematischen Bezug, der über die unternommene Textanalyse hinausweist und der sie mit übergreifenden („hermeneutischen") Fragestellungen zu verbinden scheint – tatsächlich jedoch besagt er aufgrund seines konturlosen Gebrauchs nicht mehr als die Textanalysen ergeben haben.

Angesichts der Freizügigkeit, mit welcher der nicht vorhandene hermeneutische Zirkel entdeckt wird, erstaunt es, dass nicht auch die alte, dem alexandrinischen Grammatiker Aristarch zugeschriebene Interpretationsmaxime, *Homerum ex Homero* (%Omhron ™x ‘Om»ron saφην...ζειν) respektive *poetam ex poeta* zu erklären[1178] oder die Bibel aus der

---

und Miteinanderübereinkommen jene Sinnkommunikation vollzieht, deren kunstvolle Erarbeitung gegenüber literarischer Überlieferung die Aufgabe der Hermeneutik ist. Es ist daher [sic!] mehr als ein Metapher – es ist eigen Erinnerung an das Ursprüngliche, wenn sich die hermenneutische Aufgabe als ein In-das-Gesprächkommen mit dem Txet begreift. Daß die Auslegung, die das leistet, sich sprachlich vollzieht, bedeutet nicht eine Versetzung in ein fremdes Medium, sondern im Gegenteil die Wiederherstellung ursprünglicher Sinnkommunikation. Das in litetrarischer Form Überlieferte wird damit aus der Entfremdung, in der es sich befindet, in die lebendige Gegenwart des Gesprächs zurückgeholt, dessen ursprünglicher Vollzug stets Frage und Antwort ist."

1176 Karl F. Morrison, Hermeneutics and Enigma: Bernard of Clairvaux's *De Consideratione*. In: Viator 19 (1988), S. 129-152, hier S. 138. Zur Begründung dieser Behauptung dient einzig der folgende Hinweis: „[I]ndeed the same kind of circle, beginning and ending with selfknowledge, that he described in the De diligendo Deo. ‚You are the first to yourself,' he wrote to the pope, ‚and you, the last.' Within the series of predicaments, with their cumulative helplessness, this hermeneutic circle framed the figure of‚a man grieving that the is a man.'"

1177 Karl F. Morrison, Otto of Freising's Quest for the Hermeneutic Circle. In: Speculum 55 (1980), S. 207-236. Nur an einer *einzigen* Stelle wird auf den ‚hermeneutischen Zirkel' hingewiesen, und zwar mit den Sätzen (S. 208): „One can think of a work of art of something finished, crystallized and complete on itself. Or one can think of it as encasing a hermeneutic process, a circle in which the parts and the whole mutually illuminate one another [...]. I suggest that Otto regarded its own texts in this second way [...]."

1178 Zum historischen Hintergrund Christoph Schäublin, Homerum ex Homero. In: Museum Helveticum 34 (1977), S. 221-227, auch Bernhard Neuschäfer, Origenes als Philologe. Basel 1987, Bd. I, S. 276-285. Inwiefern Aristarch von Samothrake (ca. 216-144) diese ihm

Bibel,[1179] in diesem Sinn eine Fehldeutung unterlegt wurde. Glücklicherweise wird der Zirkelschnüffler auch nicht bei einem Beitrag mit dem Titel „hermeneutic Lines and Circles: Aristarchus and Crates on the Exegeses of Homer“ trotz des Titels fündig, findet aber spannende und gelehrte Hinweise zur *philologia perennis*.[1180]

Ein ergiebiges Feld für die Historiographie des hermeneutischen Zirkels bildet die Reformation und die durch sie beeinflussten hermeneutischen Überlegungen. Selbst bei einem solchen Kenner wie Gerhard Ebeling finden sich gelegentlich solche Fehlgriffe:

> Will man das existentielle Verstehen zu einer Methode des Auslegens machen, so hat man nicht verstanden, was existentiell heißt, was coram deo [bei Luther] bedeutet, und daß geistlich-sein absconditus-sein sub contrario ist. Hier gilt der hermeneutische Zirkel, von dem auch Luther weiß: Quomodo . possemus illuminari, nisi coeci fieremus? Et quomodo coeci fieri, nisi illuminaremur?[1181]

Das ist kein Einzelbeispiel, auch wenn die für eine Lokalisierung des Zirkels bei Luther angeführten Gründe differieren.[1182] Werner Schultz spricht von dem ‚bereits‘ von Luthers ‚entdeckten Zirkel‘ zum Verstehen des Ganzen und des Einzelnen,[1183] und Gerhard Jäger weiß: „In der Exegese vertrat Luther [...] die ausschließlich grammatische Erklärung und formulierte mit der Formel ‚scriptura sacra sui interpres‘ das hermeneutische Prinzip des

---

zugeschriebene Maxime selber aufgestellt hat, erörtert James I. Porter, Hermeneutic Lines and Circles: Aristarchus and Crates on the Exegesis of Homer. In: Robert Lamberton und John J. Keaney (Hg.), Homer’s Ancient Readers: the Hermeneutics of Greek Epic’s Earliest Exegetes. Princeton 1992, S. 67-114, insb. S. 67-85. – In *De dignoscendis pulsibus* (Opera Omnia, ed. Kühn, VIII, S. 958) ist nach Galen das ihn leitende ‚exegetische Gesetz‘, jeden Autor aus sich selbst heraus zu erklären: *kaˆ g£r moi kaˆ nÒmoj* oátoj *™xhg»sewj, œkaston tîn ¢ndrîn ™x ˜autoà safhn...zesqai kaˆ m¾ kena‹j Øpono...aij kaˆ f£sesin ¢napode...ktoij ¢polhre‹n Ó ti tij boÚletai.*

1179 Hierzu Saul Liebermann, Hellenism in Jewish Palestine. Studies in the Literary Transmission, Beliefs and Manners of Palestine [1950]. New York 1962 (2., veränderte Aufl.), S. 49; im Blick auf Johannes Chrysostomos Jean-Marie Leroux, Relativité et transcendence du texte biblique d’après Jean Chrysostome. In: Michel Aubineau (Hg.), La Bible et les Pères. Colloque des Strasbourg. Paris 1971, S. 67-78.

1180 Vgl. James I. Porter, Hermeneutic Lines and Circles: Aristarchus and Crates on the Exegesis of Homer. In: Robert Lamberton und John J. Keaney (Hg.), Homer’s Ancient Readers: the Hermeneutics of Greek Epic’s Earliest Exegetes. Princeton 1992, S. 67-114.

1181 Gerhard Ebeling, Die Anfänge von Luthers Hermeneutik. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 48 (1951), S. 172-230, hier S. 207.

1182 Vgl. z.B. Fritz Hahn, Die heilige Schrift als Problem der Auslegung bei Luther. In: Evangelische Theologie 10 (1950/51), S. 409-424, insb. S. 422. – Bei Ted Peters, The Nature and Role of Presupposition: An Inquiry into Contemporary Hermeneutics. In: International Philosophical Quarterly 14 (1974), S. 209-222, gerät das zum schlichten Diktum (S. 211): „Luther and the other reformers employed the [hermeneutical] circle in the interpretation of Scripture.“

1183 W. Schultz, Über die Grundlagen religionswissenschaftlicher Hermeneutik. In: Theologische Literaturzeitung 79 (1954), Sp. 267-274, hier Sp. 270.

Philologischen Zirkels: Der Sinn des Einzelnen und der Sinn des Ganzen hängen voneinander ab und erhellen sich gegenseitig."[1184] Bei solchen Zuschreibungen stellen sich zahlreiche Fragen *im Detail* – so beispielsweise bei der Wahl des Ausdrucks „grammatisch" in der von Gerhard Jäger zitierten Passage; er Ausdruck ist zumindest missverständlich: Wie die Analyse des Ausdrucks *grammatica* bei Luther zeigen würde, ist mit ihm (zumeist) gerade nicht der eigentliche oder buchstäbliche Sinn bezeichnet, den Luther als Schriftsinn meint.[1185] Explizit von einem Zirkel bei der Interpretation scheint Luther zudem an keiner Stelle zu sprechen. Die Maxime ‚scriptura sacra sui interpres' hat, wie gesehen, Vorläufer, vor allem muss nicht zwangsläufig zirkulär sein.

Folgt man Johannes Müller, so wird das „Problem des hermeneutischen Zirkels" bereits von Martin Bucer (1491-1551) berührt. Den Zusammenhang bildet die Wiedergabe der Auffassung Bucers, nach der keine „Biblische Schrift noch auch ein einzelnes Bibelwort" für sich allein stehe.[1186] Für dieses „Denken vom Ganzen" wird Bucers Berücksichtigung des *skopus* sowie der *analogia fidei* angeführt. Einschränkend heißt es dann jedoch:

> Allerdings ist nicht zu übersehen, daß dieses Problem des hermeneutischen Zirkels, der Wechselbeziehung der biblischen Einzelaussagen zum Gesamten der biblischen Botschaft, nicht in der uns geläufigen Fragestellung aufgefaßt wurde. Denn während sich uns dieses Problem in erster Linie in der Frage stellt, wie sich die Fülle der historisch und inhaltlich so verschiedenartigen Einzelaussagen der biblischen Schriften systematisch zusammenfassen läßt, war die Richtung der Fragestellung in der Reformationszeit gerade umgekehrt. Denn hier wurde die durchgängige Einheit des vom Heiligen Geist inspirierten Gotteswortes vorausgesetzt und das Problem des hermeneutischen Zirkels als akut empfunden, wo sich die biblische Einzelaussage aus dem Ganzen der biblischen Botschaft herauslösen wollte.[1187]

Abgesehen davon, dass hier selbst hinreichend Zweifel an dem Fund geäußert werden, ist beachtenswert, dass das ‚Problem des hermeneutischen Zirkels', das schließlich die Vorgabe bildet für die Ermittlung von Vorläufern seiner Entdeckung bzw. Behandlung, lediglich als die Frage nach dem Vorliegen bzw. dem Auffinden eines ‚Ganzen', eines ‚Zusammenhangs' in der „Fülle der historisch und inhaltlich so verschiedenartigen Einzelaussagen" (der Heiligen Schrift) aufgefasst wird. Nicht selten findet das gängige Geraune über ‚Teil' und

---

[1184] Gerhard Jäger, Einführung in die Klassische Philologie. München (1975) 1990 (3., überarb. Aufl.), S. 21.

[1185] Hierzu, wenn auch (zwangsläufig) unvollständig, Siegfried Raeder, Grammatica Theologica. Studien zu Luthers Operationes in Psalmos. Tübingen 1977, S. 34-44.

[1186] Vgl. Johannes Müller, Martin Bucers Hermeneutik. Heidelberg 1965, S. 114.

[1187] Ebd., S. 115.

‚Ganzem' seinen Anhaltspunkt in dem Hinweis für die Interpretation der Beachtung des *scopus* der Schrift.

Es gibt keine geringe Zahl von Ausdrücken, mit denen Vergleichbares wiedergeben wird[1188] – so wird *skopÒj* in der Übersetzung von *De principiis* des Origenes mit „conspectus" wiedergegeben; den Ausdruck *skopus*, es ist der des Heiligen Geistes, verwendet Origenes mehrfach.[1189] Für *skopÒj* war bei den Vätern auch *tšloj* im Gebrauch.[1190] Der Skopus-Ausdruck scheint bereits im frühchristlichen Hermeneutik eine festen Platz erhalten zu haben.[1191] Zuerst wohl bei Aristoteles wird *skopÒj* auch verwendet für das Leitziel einer Untersuchung, als ihr Lehrziel: Vom Ziel der Untersuchung (*z»thsij*) zum Ziel der Niederschrift einer Untersuchung, eines Buches. Sinnverwandt mit *skopÒj* sind *consilium*,

---

1188 *Scopus*, *finis*, *intentio* und *voluntas* werden nicht selten synonym verwendet wie etwa von Melanchthon; so heißt es in Id., Elementorum Rhetorices libri II [1531, 1542], lib I (*CR* XIII, Sp. 417-506, hier Sp. 423): „Graeci in omnium librorum initiis quaerunt, quae sit operis intentio, seu quis sit Scopus, ut ipsi loquuntur. Idem agunt rhetores, cum de genere causae quaerunt, quae sit orationis voluntas, quid postulet, Utrum cognitio sit finis orationis, an praeter cognitionem aliquid fieri iubeat."

1189 Vgl. Origenes, De principiis libri IV [verm. vor 230], IV, 2, 7-9. Origenes verwendet den Ausdruck *skopus* in dieser Schrift mindestens an vier Stellen (IV, 2, 7, 8, 9, IV, 3, 4).

1190 Hierzu die Hinweise bei J. David Cassel, Key Pirnciples in Cyril of Alecandria' Exegesis. In: Studia patristica 37 (2001), S. 413-420.

1191 Vgl. u.a. Marguerite Harl, Le guetter et la cible: des deux sens de skopos dans la langue religieuse des Chrétiens. In: Revue des études 74 (1961), S. 450-468, T.E. Pollard, The Exegesis of Scripture and the Arian Controversy. In: Bulletin of the Rylands Library 41 (1959), S. 414-429, der unter den vier Regeln des Athanasius (295-373) als zweite den Skopus anführt, auch Hermann J. Sieben, Hérméneutique de l'exégèse dogmatique d'Athanase. In: Charles Kannengießer (Hg.), Politique et Theologie chez Athanase d'Alexandrie. Paris 1974, S. 195-214, insb. S. 206, ferner zum Skopus-begriff im 4. und 5. Jh. Alexander Kerrigan, St. Cyril of Alexandria. Interpreter of the Old Testament. Roma 1952, insb. S. 87-110, ferner Terrence Kardong, Aiming for the Mark: Cassian's Metaphor for Monastic Quest. In: Cistercian Studies 22 (1987), S. 213-221. Die christlichen Kommentatoren dürften auch hier den paganen gefolgt sein; zum Skopus (*finis*, *intentio*) in der den paganen Kommtar-Prologen vgl. neben Karl Praechter, Die griechischen Aristotelskommentare [1909]. In. Id., Kleine Schriften. Hildesheim/New York 1973, S. 282-304, insb. S. 295ff, Christoph Schäublin, Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese. Köln/Bonn 1974, S. 66ff, vgl. auch (neben dem Ausdruck *telos*) in den frühen *Kommentaren* Ronald E. Heine, The Introduction to Origen's *Commentary on John* Compared with the Introductions to the Ancient Philosophical Commentaries on Aristotle. In: Gilles Dorival und Alain Le Boulluec et al. (Hg.), Origeniana Sexta. Origène et la Bible/Origen and the Bible. Leuven 1995, S. 3-12, hier S. 5. Im Mittelalter gehört es dann fest zum *accessus ad auctores*. – Bei Macrobius, Commenatrii in somnium scipionis, I, 4, 1, heißt es lapidar seiner Kommentierungsweise: „Tractatis gneribus et modis ad quos somnium Scipionis refertur, nun c ipsam eiusdem somnii mentem ipsumque propositum, quem Graci skopon vocant, antquam verba insiciaantur, [...]."

finis, *intentio*, auch *destinatio*.[1192] Zumindest an einer Stelle bezieht sich bei Aristoteles *skopÒj* auf das Ziel der philosophischen Untersuchung, und zwar, wie es in bei Aristoteles deutlich wird, nicht als Ziel eines Schützen, sondern als Ziel eines Weges, also ein bildliche Verwendungsweise für *mšqodoj*.[1193]

Der Grundgedanke ist dabei bei der hermeneutischen Maxime des Skopus im Großen und Ganzen immer der gleiche – in den Worten Melanchthons in der *Praefatio* zu seinem Kommentar des Briefs an die Kolosser: Man würde nie mit Gewinn lesen, wenn man aus dem Brief schlicht isolierte Lehren zusammenstelle. Vielmehr sollte der Text gesehen werden als eine zusammenhängende Abfolge; diejenige freilich, die von dem Skopus abwichen („a totius scopo ac propositio"), der die Schrift als Ganze bestimme, verfehlten das.[1194] Dabei verwendet Melanchthon zur Bezeichnung des Zusammenhalts des unter einem Skopus stehenden Textes den Ausdruck *series*. Im Mittelalter konnte *series* sich auf die *res* beziehen (etwa *series rerum gestarum*), aber auch auf die *verba* und bedeutet dann „Erzählung" oder „Darstellung", und zwar im Blick sowohl auf die historische Abfolge von Ereignissen als auch die Reihung argumentativer Schritte. Ihn scheint auch Melanchthon sowohl für argumentative wie für historische Abfolgen zu verwenden.

So geschieht es denn auch in seinem Kommentar zum Brief an die Kolosser, wenn er sich selber die Frage stellt, ob es nicht unangemessen (*ineptus*) sei, wenn er die Reden des Paulus mit rhetorischen „praecepta" zusammenführe und er diesem Bedenken entgegenhält, dass er denke, eine Paulinische Rede könne besser verstanden werden, wenn „series et dispositio" aller Teile berücksichtigt werden. Der Grund ist die Unterstellung, Paulus habe niemals etwas geschrieben, „nullo ordine aut ratione", was wiederum der in Augenschein genommene Brief zeige.[1195] Nicht zuletzt befolge der Römer-Brief befolge eine methodische Ordnung[1196]

[1192] Vgl. Roswitha Alpers-Gölz, Der Begriff SKOPOS in der Stoa und seine Voregschichte. Hildesheim/New York 1976.

[1193] Vgl. Aristototeles, *Metaph*, I, 2 (983ª229): "[…], *kaˆ tˆj Ð skopÕj oá de‹ tugc£nein t¾n z»thsin kaˆ t¾n Ólhn mšqodon.*

[1194] Melanchthon, Scholia in Epistolam Pauli ad Colossenes [1527]. In: Robert Supperich (Hg.), Melanchthons Werke in Auswahl [...]. IV. Bd. Gütersloh 1963, S. 209-303, hier 211: „Nec utiliter legeris, si tantum mutilatas sentias inde excerpseris, totius orationis series cogfnoscenda est, ut inde colligatur certa sententia, quae munire conscientiam et docer possit, quod, qui non faciunt, ii saepe in universum aberrant a totius scopo ac propositio."

[1195] Vgl. ebd., S. 214/15: „Videar fortassis ineptus, si Pauli sermonem ad rhteorica praecepta conferam. Ego tamen sic existimo intelligi melius posse orationem Paulinam, si series et dispositio omnium partium consideretur. Neque enim omnino null ordine aut nulla ratione scripsit Paulus, id

– Paulus ist ein methodischer Denker, ein *dialecticus*, ein „summus artifex methodi".[1197] Das freilich schon vorgeprägt. So versucht sich Augustin im Zusammenhang mit seiner Schrift zur Verteidigung insbesondere der Rhetorik – *Contra Cresconium Grammaticum Partis Donati Libri quatuor* vom ersten Jahrzehnt des 5. Jahrhunderts – als Zeugen für den Nutzen der Dialektik des Apostels Paulus: „[...] si et Paulus dialecticus erat [...], jam cave cuiquam dialecticam pro crimine objeceris [...]."[1198] Nach Augustinus ist zudem die gesamte Heilige Schrift durchzogen von Lehrstücken der Dialektik („ratione disputandi", das seine Bezeichnung für Dialektik[1199]) gleichsam wie ein Nervensystem („per totam textum scripturarum colligata est neruorum uice").[1200]

An anderer Stelle sagt Melanchthon allgemein, die Heilige Schrift biete eine bestimmte kunstvolle („artificiosam") Methode dar. Man könne die Aufeinanderfolge der Lehrstücke („series enim dogmatum") von der Ordnung der historischen Darstellung („ordine historiae") entlehnen. Den Anfang machen „de creatione", dann folgen „de peccato hominis", dann „de promissionibus" – „postea tradit legem, deinde docet Evangelium de Christo"[1201]; oder, zwar

---

quod res ipsa ostendit. Neque eninm omnino nullo ordine aut nulla reatione scripösit Paulus, id quod res ipsa ostendit."

1196 So heißt es im Widmungsschreiben zu den ersten zwölf Auflagen seiner *Loci*: „Ad haec Paulus quasi methodum quandam informat in Romanis accurantissime disputans de causa peccati, de usu legis de beneficio Christi, quod sit proprium Christi beneficium, quomodo consequamur remissionem peccatorum et reconciliationem." Noch stärker gefasst in dem zur 13. Auflage, vgl. Id., Loci communes theologici recens collecti et recogniti [1536] (*CR* 21, Sp. 331-560, hier Sp. 341): „Res ostendit optimam Methodum esse., Libros ipsos Propheticos et Apostelicos. Hi concionantur ordine de Dei natura [...]. Et Paulus eruditissime discernit legem et promissionem gratiae propriam Evangelii, Iustitiam fidei et operum, Vetus et novum Testamentum. Historiae vero omnium locorum exempla proponunt. Extat igitur Methodus in Propheticis et Apostolicis scriptis, et quidem aptissima oeconomia et mira arte distributa."

1197 Vgl. Melanchthon, Loci Communes [1536], Sp. 349: „[...] Paulus plane artifex est, et methodum adhibet in disputando [...]." Auch Id., Loci Praecipui theologici [1531, 1549] (*CR* 21, Sp. 561-1110, hier Sp. 606.

1198 Vgl. Augustinus, Contra Cresconium Grammaticum Partis Donati Libri quatuor [405/06], I, 14, 17 (Sp. 456).

1199 Augustinus verwendet in seiner (unvollendeten) stoisch-ciceronischen Dialektik den Begriff *dialectica* nicht nur übergreifend, sondern er bestimmt sie zudem (stoisch-ciceronisch) als „bene disputandi scientia", vgl. Id., De Dialectica [ca. 387]. Translated with Introduction and Notes by B. Darrell Jackson from the Text newly edited by Jan Pinborg. Dordrecht/Boston 1975, S. 82-121, hier S. 84: die wörtliche Übersetzung einer stoischen Definiton: eine *διαλεκτικ¾ de ™pist»mh toà εÜ dialšsθαι.* An anderer Stelle spricht er von „disciplina disputandi", Id., Contra Cresconium [405/06], II, 2, 3 (Sp. 469).

1200 Augustinus, De doctrina christiana [396/7 und 425/6], II, 39, 59 (S. 73).

1201 Melanchthon, Loci Theologici [1533] (*CR* 21, Sp. 229-330, hier Sp. 254).

ohne Verwendung des Methoden-Begriff, aber in ähnlicher Wiese hinsichtlich der optimalen Darstellungsweise der Heiligen Schrift: „Nunc de ordine partium doctrinae aliquid praefandum est. Ipsi libri Prophetici et Apostolici optimo ordine scripti sunt, et articulos fidei aptissimo ordine tradunt. Est enim historia series in libris Propheticis et Apostolicis [...].“[1202] Das Gemeinsame von argumentativen und historischen Abfolgen (bzw. Ordnungen) rührt bei Melanchthon vermutlich aus der Vorstellung, die Heilige Schrift sei als Ganzes ein Beweisbuch.

Obwohl der Ausdruck *series* auf die Bezeichnung einer Darstellungsweise zurückführt, die mit der *flores*-Metaphorik zusammenhängt,[1203] ist vermutlich naheliegender, dass die Verwendung bei Melanchthon ein gebrochenes Echo der Auslegetradition ist. Der Ausdruck findet sich in einer Zusammenstellung mit *corpus* bei Origenes. Wiedergeben läßt sich die Stelle als: „ein zusammenhängendes und organisches Ganzes“.[1204] Augustinus konzipiert Geschichte als *succesionis series*.[1205] Bei Hugo von St. Viktor ist *narratio* synonym mit *series rerum gestarum*,[1206] und bei Melanchthon gehört zu den *orationis partes* in traditioneller Weise auch die *narratio*.[1207] In seiner *Dispositio orationes in epistola Pauli ad Romanos* heißt es die Elemente zusammenführend: „[...] optimum interpretandi genus est *ο„κονομ…α* ostendere, seriem omnium locorum, propositionum et argumentorum annotavimus, ut genuina sententia Pauli cerni possit, et intelligi quomodo consentiant inter se singula membra disputationis. “[1208] Der Ausdruck *ο„κονομ…α,* den Melanchthon hier ver-

---

[1202] Melanchthon, Loci Praecipui theologici [1531, 1549] (Sp. 605). Auch Id., Locrum Theologicorum Melanthonis Translationes Germanicae, *Vorrede* (*CR* 22, Sp. 51- 638, hier Sp. 52: „Gott hat auch selbs die bequemste ordnung in der Propheten und Aposteln Schrifft gehalten, Denn er fasset seine Lere als eine Historien [...].“

[1203] Hierzu allgemein Gert Melville, Zur „Flores-Metaphorik“ in der mittelalterlichen Geschichtsschreibung. Ausdruck eines Formungsprinzips. In: Historisches Jahrbuch 90 (1970), S. 65-80.

[1204] Vgl. Origenes, De Principiis [vor 230], *Praefatio*, 10 (S. 99); zudem der Hinweis in der Anm. 34 der Übersetzter Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp“ auf derselben Seite.

[1205] Vgl. u.a. Basil Studer, Zu Aufbau von Augustins *De ciuitate Dei*. In: Bruning et al. (Hg.), Mélanges T.J. van Bavel, S. 937-51.

[1206] Vgl. Hugo, Didascalicon [vor 1130], lib. VI, cap. 3 (S. 360ff). Hierzu auch marie Dominique Chenu, La théologie au douzième siècle. Paris 1957, S. 64ff.

[1207] Vgl. Melanchthon, De Rhetorica libri tres. VVitebergae 1519, unpag. (A 3^{r}).

[1208] Vgl. Melanchthon, Dispositio orationes in epistola Pauli ad Romanos [1629] (*CR* 15, Sp. 443-492, hier Sp. 445). – Vgl. auch Id., Enarratio Orationis Ciceronis Pro Archia Poeta [1533] (*CR* 16, Sp. 897-920), wo er sein Analyseprogramm unter Verwendung von *series* und *sententia* in seinem Kommentar der Rede *Pro Archia* Ciceros darlegt. Der Kommentar selbst ist dreigeteilt: zunächst die *dispositio*, dann die *paraphrasis*, schließlich das *artificium* mit *scholia*; dort heißt es in der

wendet und der in dieser Verwendung auch noch später in Gebrauch bleibt, ist rhetorischer Herkunft. Ersetzt wird er mehr oder weniger später durch den Begriff der *harmonia*.[1209]

Auch hier lässt sich Ähnliches wie zuvor festhalten: Weder ist das neu[1210] – der Skopus-Ausdruck hatte bereits in der frühchristlichen ‚Hermeneutik', den Umschreibung zum Interpretieren der Heiligen Schrift, einen mehr oder weniger festen Platz gehabt,[1211] hier wie in anderen Fällen dürften die christlichen Kommentatoren den paganen gefolgt sind.[1212] Eine der verschiedenen (methodischen) Vorgehensweisen des Kommentierens ist eine siebengliedriges mit *scopus* respektive *intentio* (*skopÒj*), *utile* (*cr»simon*), *ordo* (*£xij*), *causa inscriptionis* (a„*t…a t¾j* ™*pigraφ»*), *divisio in capita* (*dia…resj*), *ad quid referatur* (*Øpo po‹ou ¢u£getai*). Im Mittelalter findet es sich dann bei den verschiedenen Modellen des *accessus ad auctores*, auch wenn deshalb nicht bestritten werden muss, dass

dispositio (Sp. 897): „Primum enim voluntatem uniuscuiusque autoris is demum recte adsequi poterit, qui seriem omnium sententiarum contemplabitur, et animadvertet quomodo inter se consentiant. Deinde cum in alienis scriptis rationem coniungendi sententias animadverterimus, scribemus et ipsi magis cohaerentia."

1209 Vgl. L. Danneberg, Die Anatomie des Text-Körpers, Kap.*

1210 So bereits die Hinweise bei Gerhard Krause, Studien zu Luthers Auslegung der Kleinen Propheten. Tübingen 1962, S. 241-260.

1211 Vgl. u.a. Marguerite Harl, Le guetter et la bible: des deux sens de skopos dans la langue religieuse des Chrétiens. In: Revue des études 74 (1961), S. 450-468, Thomas E. Pollard, The Exegesis of Scripture and the Arian Controversy. In: Bulletin of the Rylands Library 41 (1959), S. 414-429, der unter den vier Regeln des Athanasius (295-373) als zweite den Skopus anführt, auch Hermann J. Sieben, Hérméneutique de l'exégèse dogmatique d'Athanase. In: Charles Kannengießer (Hg.), Politique et Theologie chez Athanase d'Alexandrie. Paris 1974, S. 195-214, insb. S. 206, zum Skopus-Begriff im 4. und 5. Jh. Alexander Kerrigan, St. Cyril of Alexandria. Interpreter of the Old Testament. Roma 1952, insb. S. 87-110, ferner Terrence Kardong, Aiming for the Mark: Cassian's Metaphor for Monastic Quest. In: Cistercian Studies 22 (1987), S. 213-221. Zu einem Beispiel der Verwendung des Ausdrucks *skopÒj* das Register zu dem bei Leendert G. Westerink, Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy. Introduction, Text, Translation and Indices. Amsterdam 1962, edierten Kommentar.

1212 Zum Skopus (*finis*, *intentio*) in der den paganen Kommentar-Prologen neben Karl Praechter, Die griechischen Aristotelskommentare [1909]. In: Id., Kleine Schriften. Hildesheim/New York 1973, S. 282-304, insb. S. 295ff, Christoph Schäublin, Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese. Köln/Bonn 1974, S. 66ff, vgl. auch (neben dem Ausdruck *telos*) zu den frühen *Kommentaren* Ronald E. Heine, The Introduction to Origen's *Commentary on John* Compared with the Introductions to the Ancient Philosophical Commentaries on Aristotle. In: Gilles Dorival und Alain Le Boulluec et al. (Hg.), Origeniana Sexta. Origène et la Bible/Origen and the Bible. Leuven 1995, S. 3-12, hier S. 5.

Reformatoren wie Luther,[1213] Melanchthon oder Bucer einen speziellen Gebrauch von dieser alten Idee gemacht haben mögen. Nur erwähnt sei, dass im Rahmen der Identifikation von *intentio* (*consilium*) mit *skopÒj* im Rahmen der *hermeneutica sacra* es zur Ausdifferenzierung in *scopus generalis* und *specialis* kommt. Zwei herausgegriffene, aber typische Formulierungen der *skopus*-Regel bei der Interpretation sind: „Scopus enim finis est, quem Spiritus Sanctus in textu proposito intendit, & ad quem ea omnia, quae in textu propoint & exponit, unicè refert & dirigit".[1214] Oder: „Interpretatio facié[n]da est ex dicentis vel scribentis primaria intentione & scopo." Deutlicher werden die Folgen für das Interpretieren, wenn hieraus im Rahmen der *resolutio*, der *analysis textus*, weiter geschlossen wird: „[...] itaque in resolutione textus omnis, primum hoc est praecognitum recte perspexisse textus scopum, ad quem omnium quae ibi dicuntur intelligentia est dirigenda; sicut enim omnia alia media fine mensurantur & ordinantur, ita etiam quicquid in textu dicitur, mensuratur eiusdem scopo."[1215] Wichtiger noch als das Verfehlen einer Geburtsstunde bei der Historiographie des ‚hermeneutischen Zirkel': Die Ausrichtung des Interpretierens an einem *scopus* ist *per se* nicht zirkelverdächtiger als anderes.

Als Beispiel aus der ersten Generation nach den Reformatoren können Matthias Flacius' (Matias Vlacic 1520-1575) Darlegungen zur Interpretation der Heiligen Schrift in seiner *Clavis Scripturae* dienen und ihre diesbezügliche Rezeption. Seit Dilthey gelten sie unisono als erster Systematisierungsvorschlag protestantischer Hermeneutik angesprochen. Vergessen wird dabei unter anderem Andreas Gerhard Hyperius' (Andreas Gheeraerdts 1511-1564) *De Theologo, seu de ratione Studii Theologici Librir IIII*. Nach Flacius erfolgt die Interpretation in *vier* Schritten. Der *erste* ziele auf das Verständnis der einzelnen Wörter, zu der die entsprechenden Sprachkenntnisse erforderlich seien. Der *zweite* schreite von den einzelnen Wörtern zum Verständnis des *sensus orationis*. Entscheidend sei der *dritte* Schritt, der auf die Intention des Autors und die Zielsetzung des Werks gerichtet ist. Der *vierte* schließlich

---

[1213] Etwa im Zusammenhang mit einem *sensus christologicus*, der Jesus Christus als das Zentrum der Heiligen Schrift setzt, auf den alles ‚zielt': Christus „Universae Scripturae scopus est", Luther, In Genesin Mosi librum sanctissimum Declamationes [1527] (*Werke*, 24. Bd., S. 16).

[1214] So in Johannes Försters (1573-1613) Antrittsvolesung in Wittenberg, Id., Oratio et succincta De interpretatione sacrae scripturae [...] VVittebergae 1608, unpag.

[1215] Bartolomäus Keckermann, Systema Logicae, Tribvs Libri Adornatvm, Pleniore Praeceptorvm Methodo, & Commentariis scriptis ad Praeceptorum illustrationem & collationem cum doctrina Aristotelis, atq[ue] aliorum, tum veterum, tum recentium Logicorum Sententis ac disputationibus [...1600]. Editiom secunda [...]. Hanoviae 1603, lib. II, sectio posterior, cap. I, S. 373.

bestehe in den Nutzen, den die Auslegung erbringe.[1216] Interessant ist die Abfolge der Interpretationsschritte des Flacius erstens, weil sie versucht, den Interpretationsvorgangs in eine geordnete Abfolge zu bringen, zweitens, weil der vierte Schritt – die *applicatio* – auf den anderen beruht und allein das sollte alles postgadamersche Geraune über die *applicatio* als Kennzeichnung der älteren Hermeneutik verstummen lassen.[1217] Wie die Beispiele zeigen, liegen weder in der Philologie noch in den historischen Kenntnissen die Stärken der Historiographen des hermeneutischen Zirkels.

Dilthey beschreibt Flacius' Interpretationskonzeption so (ohne sich allerdings um Nachweise zu bemühen), dass der Eindruck entsteht, es liege ein hermeneutischer Zirkel von ‚Teil und Ganzem' vor – die *Bezeichnung* verwendet er allerdings nicht.[1218] Bei Günter Moldaenke soll dann bei Flacius der „logisch unauflösbare Zirkel der Exegese" umrissen sein.[1219] Für Gerhard Funke schließlich „begegnet hier der ‚Zirkel des Verstehens' *ausdrücklich*."[1220] In der Steigerung liegt das Exemplarische dieser Zusammenstellung: Bei Dilthey ist unklar, was er beschreibt, Moldaenke identifiziert explizit den „logisch unauflösbaren" Zirkel und für Gerhard Funke, von der Qual der Quellenkenntnis befreit, formuliert Flacius ihn

---

1216 Flacius, Altera Pars Clavis Scripturae, seu de Sermone Sacrarum literarum plurimas generales Regulas continens. Basilae 1567, Tract. Primus, obseruatio VIII (S. 63): „Prima est, qua lectores uoces singulas intelligant. […] Secunda est, qua sensum orationis, quem uerba in singulis periodis constituunt, intelligá[n]t. […] Tertia est, qua auditores logué[n]tis, uel Dei, uel Prophete, uel Apostoli aut Euá[n]gelistae spiritú[m] intelligá[n]t Spirtú[m] aút[em] uoco, rationé[m], menté[m], consilium ac propositú[m] loquentis. Hac intelligitur non solú[m] quid, sed & quare, & quo fine diactur", sowie (S. 64): „Quarta est, qua uniuscuiusque Scripturarum loci usus aliquis intelligatur."

1217 (Hinweise*).

1218 Vgl. Dilthey, Die Entstehung der Hermeneutik [1900]. In: Ders: Gesammelte Schriften, Bd. 5: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. 1. Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, Stuttgart/Göttingen (1957) 1968, S. 317-338, insb.S. 325.

1219 Moldaenke: Schriftverständnis und Schriftdeutung im Zeitalter der Reformation, Teil I: Matthias Flacius Illyricus. Stuttgart 1936, S. 612.

1220 Funke, Problem und Theorie der Hermeneutik. Auslegen, Denken, Verstehen in Emilio Bettis *Teoria generale della Interpretazione*. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 14 (1960), S. 161-181, hier S. 161 (Hervorhebung von mir). – A.T. Nuyen, On Interpreting Kant's Architectonic in Terms of the Hermeneutic Model. In: Kant-Studien 84 (1993), S. 154-166, hier S. 155, ist der Ansicht, dass Flacius die Teile der Heilgen Schrift aus ihrem Ganzen und umgekehrt inerpretieren wolle und fügt hinzu; „now known as the ‚hermeneutic circle'."

„nachdrücklich“. Dass davon nicht die Rede sein kann, verlangt den eigenen Augenschein, oder den Nachweis des Gegenteils.[1221]

Bei den angesprochenen – ja, bei fast allen Beispielen der Historiographie des hermeneutischen Zirkels – rührt ein Großteil der Konfusionen von der Missachtung von Unterscheidungen, die als Minimum analytischer Vorklärung dessen zu gelten hat, was bei der Frage nach seinem Ursprung auch immer gesucht werden mag: **(1)** die (explizite) Verwendung des Ausdrucks „hermeneutischer Zirkel“; **(2)** die Erörterung von Problemen der Interpretation unter Verwendung des Ausdrucks „Zirkel“ („Kreis“, „Kreislauf“) bzw. „zirkulär“; **(3)** die philosophisch oder anders gewonnene Einsicht in die ‚Sache‘ der Hermeneutik, also in die Theorie des Interpretierens, nach der es unentrinnbar (unhintergehbar) zirkulär sei, und daher jeder, der über diese Sache *wahr* spricht, zwangsläufig über den hermeneutischen Zirkel spricht; **(4)** die Charakterisierung einer vorliegenden (Art und Weise der) Argumentation bei der Interpretation, also die *hermeneutica utens*, als zirkulär. Man kann getrost alle neuen und alten Funde zum Auftreten eines Zirkels in der Geschichte der Hermeneutik unbesehen beiseite legen, wenn sie dieses Minimum an Reflexion nicht erfüllen. Das erste findet sich in der klassischen Hermeneutik nicht; das zweite gibt es, aber immer mit dem Hinweise, auf die Scheinbarkeit oder Vermeidbarkeit des zirkulären Charakters; das dritte, am Beliebtesten, ist selbst zirkulär; das vierte für das Gesuchte belanglos.

Nach der Ansicht nicht Weniger habe Friedrich Ast (1778-1841) „in der Geschichte der Hermeneutik *expressis verbis* zum ersten Mal den hermeneutischen Zirkel“[1222] formuliert.

[1221] Ivan Kordic, Matthias Flacius Illyricus und sein Beitrag zur Entwicklung der Hermeneutik. Phil. Diss. Freiburg i.Br. 1987, behandelt auf S. 102-114 den hermeneutischen Zirkel. Der größte Teil des Abschnitts stellt eine Paraphrase der Auffassungen Gadamers und Heideggers dar. Mit Hilfe dieser „Einsicht in die Sache“ vermag Kordic immer dann (S. 110-114), wenn Flacius etwas zu einem ‚Ganzen‘ oder ‚Allgemeinen‘ im Zusammenhang mit der Schrift sagt, etwas zur „Zirkelstruktur des Verstehens“ zu entdecken. Das ist eine verbreitetes Muster, dessen Funktgionieren nach dem alten Kalauer über diejenigen sich beschreiben lässt, die so voller klassischer Bildung gewesen seien, dass sie immer dort, wo *Angenommen* stand, *Agamemnon* gelesen haben.

[1222] Vgl. z.B. Hermann Patsch, Friedrich August Wolf, Friedrich Ast: Die Hermeneutik als Appendix der Philologie. In: Ulrich Nassen (Hrg.), Klassiker der Hermeneutik, Paderborn, München/Wien/Zürich 1982, S. 76-107, hier: S. 94f. Patsch beruft sich dabei auf die *auch* in historischen Fragen unzuverlässige Untersuchung von John C. Maraldo, Der hermeneutische Zirkel. Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger. Freiburg/München 1974. – Ferner Neil Roughley, In der Überlieferung sein. Eine historisch-systematische Rekonstruktion der Hermeneutik Gadamers. In: Philosophisches Jahrbuch 101 (1994), S. 381-394, hier S. 384: „Die seit Friedrich Ast für die Textauslegung zentrale Lehre des hermeneutischen Zirkels [...].“ Ferner

Das ist im vorigen Jahrhundert immer wieder behauptet worden, fast ebenso oft auch von Schleiermacher.[1223] Tatsächlich jedoch kommt Ast (und auch nicht Schleiermacher) weder Priorität in der Zirkeldiskussion zu, noch hat er „expressis verbis“ den hermeneutischen Zirkel formuliert. Für den Ausdruck „hermeneutischer Zirkel“ – also **(1)** – findet sich zwar kein Beleg vor Ast und Schleiermacher – nur, diesen Ausdruck verwenden weder Ast noch Schleiermacher. Doch auch die wesentlich schwächere Behauptung, Ast (oder Schleiermacher) gebühre Priorität bei der Verwendung des Ausdrucks „Zirkel“ in der Hermeneutik – also **(2)** – läßt sich direkt widerlegen. Zur Zurückweisung genügt der Hinweis auf die Überlegungen, die der einflussreiche evangelische Theologe Karl Gottlieb Bretschneider (1776-1848) in seinem Werk über die historisch-dogmatische Auslegung des Neuen Testaments zwei Jahre früher als Ast 1806 zu einem drohenden „Zirkel“ bei der Auslegung unternimmt.[1224] Gegen eine Priorität Bretschneiders in der Erörterung von Zirkelproblemen spricht, dass seine hermeneutische Konzeption trotz ihrer Benennung als „historisch-*dogmatisch*“ keine Neuorientierung darstellt: „dogmatisch“ besagt lediglich, dass Bretschneider für die zu interpretierenden Texte (also die des Neuen Testaments) vor allem die zeitgenössischen Lehrmeinungen herangezogen wissen will. Seine hermeneutische Konzeption entspricht weitgehend der *historischen* bzw. der *grammatisch-historischen* Interpretation, wie sie sein Lehrer Carl August Gottlieb Keil (1754-1818) vertreten hat.[1225] In seinen Lebenserinnerungen betont Bretschneider unmissverständlich, dass ihm das „Princip der Historischen Auslegung, wie es Keil nannte“, vollkommen eingeleuchtet habe.[1226]

Ted Peters, The Nature, S. 212: „The philologist, Friedrich Ast [...], employed the insight of the circular relationship between whole and part in his interpretation of classical literature.“

1223 Bei Horst Walter Blanke, Dirk Fleischer und Jörn Rüsen, Historik als akademische Praxis: Eine Dokumentation der gschichtstheoretischen Vorlesungen an deutschsprachigen Universitäten von 1750 bis 1900. In: Dilthey-Jahrbuch 1 (1983), S. 182-255, hier S. 204, heißt es umumwunden: „Eine grundsätzlich neu Qualität erfuhr die Diskussion um die Hermeneutik mit den theroetischen Bemühungen Schleiermachers, der gezielt auf das Verhältnis von Vorwissen und Erkenntnisprozeß einging und auch den Begriff des ‚hermeneutischen Zirkels‘ prägte.“

1224 Bretschneider, Die historisch-dogmatische Auslegung des Neuen Testaments. Nach ihren Prinzipien, Quellen und Hülfsmitteln [...]. Leipzig 1806, S. 213ff.

1225 Zu Keils Auffassung zu einer *interpretatio grammatico-historica* L. Danneberg, Schleiermachers Hermeneutik im historischen Kontext – mit einem Blick auf ihre Rezeption. In: Dieter Burdorf und Reinold Schmücker (Hg.), Dialogische Wissenschaft: Perspektiven der Philosophie Schleiermachers. Paderborn 1998, S. 81-105.

1226 Vgl. Bretschneider, Aus meinem Leben. Selbstbiographie von K.G.B. Nach dessen Tode zur Herausgabe bearbeitet von Horst Bretschneider. [Bd.1; Bd.2 {Anhang zu K.G.B’s Selbstbiographie}, Gotha 1852 {durchgehend paginiert}] Gotha 1851, S. 23.

Trotz nie erlahmenden Dissenses (nicht zuletzt aufgrund des Zweifels an ihrer theologischen Suffizienz als *hermeneutica sacra*) erschien die „grammatisch-historische" Interpretation auch distanzierteren Zeitgenossen als wichtige Reform und Wende in der hermeneutischen Diskussion. Zahlreiche Auslegungslehren seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts belegen zudem die Ausstrahlung auch auf die katholische Hermeneutik – mit den Höhepunkten mit *Enchiridion hermeneuticae generalis tabularum Veteris et Novi Foederis* Johannes Jahns (1750-1816) von 1812[1227] sowie Altman Ariglers (1768-1846) *Hermeneutica biblica generalis* von 1813[1228]. Die grammatisch-historische Interpretation – aufgrund ihrer Entwicklungen und der zahlreichen Kontroversen in hermeneutischen Detailfragen kann es sich dabei nur um einen historisch motivierten Sammelbegriff handeln – förderte eine Ausrichtung der Auslegung, die auf die individuelle Bedeutung von Texten und Ausdrücken, auf den „individuellen Sprachgebrauch" zielte, wie eine der gängigen Formulierungen lautet.

Mit der grammatisch-historischen Auslegungslehre hat sich eine Bedeutungskonzeption ausgebildet, deren Initiierung das 20. Jahrhundert Schleiermacher zuzusprechen pflegt. Bei diesem wie bei anderen Aspekten sind Schleiermachers hermeneutische Überlegungen jedoch erst vor dem Hintergrund der grammatisch-historischen Auslegungslehren nachzuvollziehen und richtig einzuschätzen.[1229] So wird bereits vor Schleiermacher die Orientierung am „individuellen Sprachgebrauch" zum obersten Ziel der Interpretation: „[B]ei jeder Interpretation [habe man] ganz vorzüglich die Individualität des Autors in Untersuchung zu ziehen [...]. Von dieser muß alle Interpretation ausgehen"[1230] – heißt es in dem von Keil eingeleiteten Werk zur Auslegungslehre von Karl Wilhelm Stein (1790 - nach 1837). Wenn es mithin heißt, Friedrich Schlegel (1772-1829) sei der erste gewesen, der „auf den hermeneutischen Zirkel hingewiesen" habe, und es zum Hintergrund erläuternd heißt, Schlegel habe „schon 1797 sorgfältig zwischen der ‚historischen' Frage nach dem ‚wirklichen individuellen Sinn eines Autors' und der ‚logischen und grammatischen' Frage nach dem möglichen Sinn eines Textes unterschieden [...], also zwischen dem vom Autor

---

1227 Vgl. Jahn, Enchiridion hermeneuticae [...]. Viennae 1812.
1228 Vgl. Arigler, Hermenevtica Biblica generalis usibus academicis accomodata. Viennae 1813.
1229 Hierzu L. Danneberg, Schleiermachers Hermeneutik.
1230 Stein, Ueber den Begriff und den obersten Grundsatz der historischen Interpretation des Neuen Testaments. Eine historisch-kritische Untersuchung, Leipzig 1815, 1. Abschnitt, § 7, S. 66.

beabsichtigten Sinn und dem, den der Kritiker aus dem bloßen Text erschließen kann",[1231] dann handelt es sich um keinen substantiellen Fund, sondern um ein Artefakt, das sich der Unkenntnis des Standes der hermeneutischen Diskussion verdankt, auf den Friedrich Schlegel wie alle seine Zeitgenossen sich bezieht und demnach auch zu beziehen ist, auch wenn er eigene Wege gehen wird.[1232]

Zwar vermag auch Kurt Schmidt nicht zu sagen, wer den Ausdruck „hermeneutischer Zirkel" zuerst verwendet hat, doch weiß er sehr genau: „Tatsache ist jedenfalls, daß vor Ast niemand das Wesen des hermeneutischen Zirkels so bündig und klar dargestellt und den Begriff so prägnant formuliert hat wie der bayrische Philologe, der in Jena Schellings Schüler gewesen war." Während bei der Frage der Priorität noch vorsichtig formuliert wird, erfolgt die Zuschreibung der vermeintlichen Sache vollmundig als Erkenntnis des „Wesens". Wenn man unter „hermeneutischer Zirkel" nicht versteht, dass etwas *kein* Zirkel ist, dann kann überhaupt nicht davon die Rede sein, dass Ast den hermeneutischen Zirkel „so bündig und klar und den Begriff so prägnant formuliert"[1233] oder gar sein „Wesen" erkannt habe.

Aber was hat Ast statt dessen gemacht? Die Passage, in der gemeinhin die erste *explizite* Formulierung des hermeneutischen Zirkels gesehen wird, stammt aus Asts *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*. Dieses Werk war als Anhang zu seinem *Grundriß der Philologie* geplant, erschien zwar im gleichen Jahr wie dieses, doch separat. Als Grund führt Ast an, dass die der zahlreichen griechischen Zitate zufolge bereits zwei Jahre andauernde

---

[1231] Eichner, Friedrich Schlegels Theorie der Literaturkritik. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 88 (1969), Sonderheft, S. 2-19, insb. S. 18. – Bei Friedrich Nüsse, Die Sprachtheorie Friedrich Schlegels. Heidelberg 1962, heißt es (S. 95): „Das Eindringen in ein Werk kann nur geschehen, indem der Verstehende auf Buchstabe und Geist zugleich achtet. Nun setzt aber das eine das andere voraus. Der Buchstabe wird von jenem Geist geordnet, er aus dem Regelmäßigen des Buchstabens allererst entsteht. Der Interpret muß sich deshalb in einem Zirkel bewegen. Dieser heute so berühmte ‚hermeneutische Zirkel' ist bei Friedrich Schlegel vorgebildet, er erscheint aber nur in einer besonderen Anwendung: ‚Über den Primat der Kritik oder der Hermeneutik findet eine wahre Antionomie statt' [...]; ‚Die [Urkunden] sollen erst berichtigt und dann erklärt werden und umgekehrt. – Beydes zugleich zu thun ist Sache des philologischen Genies.' [...]." Offenbar hat Schlegel in der Sprache der Analyse einen pragmatischen Zirkel im Auge. Nüsse fährt dann fort: „In der heute üblichen allgemeinen Form hat Friedrich Ast den Grundsatz zum ersten mal formuliert (und nicht Schleiermacher, wie fast durchweg angenommen wird)."

[1232] Hierzu L. Danneberg, Schleiermachers Hermeneutik.

[1233] Schmidt, Der hermeneutische Zirkel. In: Die pädagogische Provinz 21 (1967), S. 472-488, hier S. 474.

Drucklegung des *Grundriß* nicht weiter verzögert werden sollte.[1234] Die Analyse wird sich auf Asts Formulierungen zum „Zirkel" beschränken; große Teile des allgemeineren Zusammenhangs bleiben unberücksichtigt. Die einschlägigen Überlegungen Asts lassen sich in zwei Teile zerlegen: in denjenigen, **(i)** der eine Darlegung des „Verstehens und Erkennens" gibt, durch welche der Eindruck eines zirkulären Charakters entsteht, und in denjenigen, **(ii)** der diesen Eindruck zu zerstreuen versucht.

Der zentrale Satz für **(i)** lautet: „Das Grundgesetz alles Verstehen und Erkennens ist, aus dem Einzelnen den Geist des Ganzen zu finden, und durch das Ganze das Einzelne zu begreifen; jenes die analytische, dieses die synthetische Methode der Erkenntnis."[1235] Aus unerfindlichen Gründen haben Gadamer und Gottfried Boehm bei ihrem Abdruck einschlägiger Partien aus Asts *Grundlinien* in der oben zitierten Stelle das Komma vor dem *und*, sogar ohne jeden Hinweis, ‚emendiert'.[1236] Meine Analysen der Ausführungen Asts wird zeigen, dass das leichtfertig war – zumal dann, wenn man bei genauerem philologischem Blick auf den Text zu zweifeln beginnt, inwieweit sich es sich tatsächlich um *zwei* (unterschiedliche) Methoden handelt, und man zugleich feststellt, dass die bei Ast vorliegende Zeichensetzung in bestimmten Kontexten regelmäßigen Charakter besitzt. Doch dafür hätte man den Texte nicht nur abdrucken, sondern sich auch die Mühe machen, ihn auch zu verstehen.[1237]

Vier Aspekte lassen sich zu der zitierten Passage Asts festhalten: *erstens*, „Verstehen und Erkennen" bestehen aus zwei „Methoden"; *zweitens*, die eine ist die „analytische", die andere die „synthetische"; *drittens*, beide „Methoden" haben umgekehrte Zielrichtungen – sie sind ‚Umkehrungen' der jeweils anderen; *viertens*, beide „Methoden" unterscheiden sich in

---

[1234] Vgl. die „Vorrede" in Ast, Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik. Landshut 1808. Diese Vorrede ist auf den 1. 4. 1808 datiert; die in Id., Grundriß der Philologie. Landshut 1808, auf den 6. 4. 1808.

[1235] Ast, Grundlinien der Grammatik [1808], § 75, S. 178.

[1236] Vgl. Ast, Hermeneutik [1808]. In: Hans-Georg Gadamer und Gottfried Boehm (Hg.), Philosophische Hermeneutik. Frankfurt/M. (1976) ^{2}1979, S. 111-130, hier S. 116.

[1237] Wenig überzeugend bleibt ein solcher Hinweis allerdings für diejenigen, welche die Interpunktion als eine „Art Selbstinterpretation" des Verfassers begreifen und eine solche *interpretatio authentica* als nicht „bindend" für den Interpreten erklären. Im Zuge eines hierfür bemühten radikalen Antiintentionalismus gehe es vielmehr darum, nach der Parole zu verstehen, was der Text „„meint'" – so jedenfalls H.-G. Gadamer, Poesie und Interpunktion. In: Die Neue Rundschau 1961, S. 143-149. Einer kritischen Bemerkung wi der bei Jürgen Stenzel, Zeichensetzung. Stiluntersuchung an deutscher Prosadichtung. Göttingen (1966) ^{2}1970, S. 15/16, ist wenig und dann nur Zeitgemäßes hinzuzufügen.

ihrer Art – „finden“ gegenüber „begreifen“. Offenkundig ist Ast nicht der Ansicht, dass die zitierte Beschreibung bereits einen zirkulären Eindruck weckt, denn er fügt – **(i)$_1$** – eine Charakterisierung der Beziehung zwischen beiden „Methoden“ mit einer Schlussfolgerung hinzu und kommt erst dann – **(i)$_2$** – über eine weitere Schlussfolgerung zum „Zirkel“. Die beiden Schritte der Argumentation werden sodann in einen Zusammenhang gebracht und auf den zitierten zentralen Satz durch den jeweiligen Anschluss mit einem „aber“ bezogen.

Als Grund **(i)$_1$**, weshalb für Ast die zitierte Passage **(i)** noch nicht den Eindruck der Zirkularität weckt, läßt sich die Möglichkeit vermuten, beide „Methoden“ aufeinander zu beziehen: Sie könnten nämlich zeitlich (vor-)geordnet sein. Ohne auf diese Möglichkeit explizit hinzuweisen, formuliert Ast die zeitliche Relationierung von *Ganzem* und *Einzelnem*, also des Gegenstandes der Interpretation:

> Beide aber sind nur mit und durch einander gesetzt, eben so, wie das Ganze nicht ohne das Einzelne, als sein Glied, und das Einzelne nicht ohne das Ganze, als die Sphäre, in der es lebt, gedacht werden kann. Keines ist also früher, als das andere, weil beide sich wechselseitig bedingen [...].[1238]

Aus der Relationierung von Ganzem und Einzelnem als gleichzeitig *schließt* Ast, dass die (stillschweigend) unterstellte Möglichkeit einer vorgeordneten Beziehung zwischen „analytischer“ und „synthetischer Methode“ nicht besteht: Der „Geist des Alterthums“ lasse sich nur aus allen „Werken der Schriftsteller“, diese nicht ohne den „Geist des gesammten Alterthums“ verstehen.[1239] Die wegen der zeitlichen Relationierung von Ganzem und Einzelnem fehlende zeitliche Priorität der einen oder anderen „Methode“ ist nach Ast jedoch noch immer nicht ausreichend, um den Verdacht eines Zirkels zu wecken.

Das läßt sich wie folgt nachvollziehen. Denn *prinzipiell* besteht die Möglichkeit, beide „Methoden“ *gleichzeitig* zu realisieren – ebenso wie Ganzes und Einzelnes gleichzeitig gegeben seien. Erst die hierauf bezogene zweite Schlussfolgerung – (i)$_2$ – führt zur Formulierung des „Zirkels“. Ast schreibt:

> Wenn wir nun aber den Geist des gesammten Alterthums nur durch seine Offenbarungen in den Werken der Schriftsteller erkennen können, diese aber selbst wieder die Erkenntniss des universellen Geistes voraussetzen, wie ist es möglich, *da wir immer nur das eine nach dem anderen, nicht aber das Ganze in gleicher Zeit auffassen können*, das Einzelne zu erkennen, da dieses die Erkenntnis des Ganzen voraussetzt?[1240]

[1238] Ast, Grundlinien der Grammatik [1808], § 75, S.178/79.
[1239] Ebd., S. 179.
[1240] Ebd., § 76, S. 179/80 (Hervorhebung von mir).

Die Möglichkeit der Gleichzeitigkeit beider „Methoden“ besteht hiernach für Ast faktisch deshalb nicht, weil die „Vielheit“ des Einzelnen sich nicht in *einem Zuge* als „Ganzes“ erkennen lasse.

Die nachfolgenden Ausführungen Asts eröffnen bereits den Teil **(ii)** seiner Überlegungen, in dem der geweckte Eindruck der Zirkularität zerstreut wird. Er formuliert zunächst die *Voraussetzung*, unter der der „Zirkel, dass ich a, b, c. u.s.w. nur durch A erkennen kann, aber dieses A selbst wieder nur durch a, b, c u.s.f.“[1241], als „auflöslich“ gilt.[1242] Sie sieht er genau in der Annahme, die in der abschließenden Schlussfolgerung **(i)**$_2$ zum Eindruck eines zirkulären Vorgehens geführt hat, nämlich in der *gleichzeitig* zu erkennenden „Vielheit“ des Einzelnen: Der Zirkel ist „unauflöslich, wenn beide A und a, b, c als Gegensätze gedacht werden, die sich wechselseitig bedingen und voraussetzen [...].“[1243] Asts Auflösung des Zirkels besteht in der Anerkennung einer Annahme, die diese Voraussetzung *gegenstandslos* macht: die „Einheit“ von Ganzem und den jeweils Einzelnen. Diese „Einheit“ bestehe darin, dass die jeweiligen Einzelnen „nichts anderes als individuelle Darstellungen des Einen A sind.“ Der Zirkel löst sich nach Ast auf, weil man „nicht erst die ganze *unendliche* Reihe der Einzelheiten zu durchlaufen“ brauche, „um ihre Einheit [scil. A] zu finden.“[1244]

Bei einer solchen *Auflösung* ließe sich *inhaltlich* das (philosophische) Einheitspostulat bemängeln. Doch sollte dabei nicht vergessen werden, dass auch spätere Behandlungen des Zirkels nicht sehr viel mehr als das Entstehen einer „organischen Totalansicht“ anzubieten haben.[1245] Wichtiger jedoch ist, dass der Gedanke, der bei der Auflösung des Anscheins eines Zirkels bei Ast zum Tragen kommt, in der einen oder anderen Gestalt eine lange Geschichte. Auf diese Geschichte braucht hier freilich nicht weiter eingegangen zu werden. Abgesehen von diesem Postulat lassen sich gegen Asts Auflösung des „Zirkels“ vier Einwände richten:

1241 Ebd., S. 180.

1242 Es erscheint daher vollkommen rätselhaft, wie Hermann Patsch, Friedrich August Wolf, S. 93, meinen kann, daß Ast den „Begriff des Zirkels [...] als Grundbegriff der Verstehenslehre“ einführt.

1243 Vgl. Ast, Grundlinien der Grammatik [1808], § 76, S. 180.

1244 Ebd. (Hervorhebung von mir).

1245 Vgl. z.b. Eduard Spranger, Lebensformen. 2., völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Berlin 1921, S. 393: „Diese Methode der wechselseitigen Aufhellung ist nur ein neuer Beweis für die oben aufgestellte Ansicht, daß in uns schon im Anfang des Verstehens ein anschauliches Totalbild organisch erwächst, das wir erst allmählich durch Aufnahme neuer Einzelzüge und deduktive Vorversuche strukturell klären.“

erstens, Ast fasst den Zirkel als eine Variante des Vielheits-Problem auf, er problematisiert aber nicht, inwieweit ein Einzelnes, aus dem der Geist gefunden werden soll, nur unter Kenntnis dieses Geistes verstanden werden kann – man könnte deshalb der Ansicht sein, Ast habe überhaupt nicht dem *Problem* des *hermeneutischen* Zirkel zu einer Formulierung verholfen; *zweitens*, sein Vorschlag erscheint als inkonsistent, da er unvereinbar mit einer Voraussetzung des Problems ist, die von ihm explizit eingeführt wird: denn um „A" aus „a" aufzufinden, ist seinem Vorschlag zufolge *allein* die „analytische Methode" erforderlich[1246]; das heißt: *entgegen* der Formulierung in der zentralen Stelle **(i)** wird die „synthetische Methode" nach der Auflösung des Zirkels *nicht* mehr vorausgesetzt; *drittens*, Asts Lösungsvorschlag ist unbefriedigend, weil durch ihn ungeklärt bleibt, wofür es überhaupt der „synthetischen Methode" bedarf; *viertens*, sein Vorschlag erscheint auch deshalb als inkonsistent, da *entgegen* der Annahme nun nicht mehr *alle* „Werke der Schriftsteller" betrachtet werden müssen, um „A" zu finden – diese Inkonsistenz besteht dann, wenn die Forderung, alle Werke zu betrachten, als *Folgerung* aus seiner Bestimmung der Beziehung zwischen Ganzem und Einzelnen aufgefasst wird, so dass die vorausgesetzte Bestimmung dieser Beziehung im *Rückschluss* als falsch gelten muss.

Den *vierten* der angeführten Einwände räumen die nachfolgenden Ausführungen Asts aus. Danach findet sich die „Auffassung" des Ganzen *dynamisiert*: „[J]e weiter ich in der Auffassung des Einzelnen fortschreite, die Linie a b c u.s.f. durchlaufend, um so offenbarer und lebendiger wird mir der Geist, um so mehr entfaltet sich die Idee des Ganzen, die mir schon durch das erste Glied entstanden ist."[1247] Die „analytische Methode", auf ein Einzelnes angewandt, mag genügen, um das „Ganze" aufzufinden, ihre mehrfache Anwendung ist indes erforderlich, um einen Erkenntnisvorgang im Hinblick auf das Gefundene voranzutreiben – der „Geist" wird „offenbarer" und „lebendiger".[1248]

[1246] Dies entspricht Peter Szondis Lesart dieser Stelle, vgl. Id., Einführung in die literarische Hermeneutik. Studienausgabe der Vorlesungen. Bd. 5. Hg. von Jean Bollack und Helen Stierlin. Frankfurt/M. 1975, S. 150/51: „Analytische und synthetische Methode werden nicht als interdependent angesehen und in der Kreisbewegung des Verstehens wechselweise angewandt; das Verstehen verfährt vielmehr nur noch analytisch, vom Einzelnen ausgehend, vertraut aber darauf, daß dieses Einzelne immer auch das Ganze sei." So auch Klaus Weimar, Historische Einleitung zur literaturwissenschaftlichen Hermeneutik. Tübingen 1975, S. 112.

[1247] Ast, Grundlinien der Grammatik [1808], § 75, S. 181.

[1248] Zumindest mißverständlich ist es daher, wenn Patsch, Friedrich August Wolf, S. 95, schreibt, Ast löse das „logische Problem [scil. des Zikels] nicht mit der Denkfigur des unabschließbaren Prozesses [...]." Bei Patsch heißt es aber auch S. 96, das „zirkuläre Verfahren wird hier also durch

Den *dritten* Einwand zerstreuen ebenfalls Asts nachfolgende Ausführungen: „[V]ollständig verstehen wir den Schriftsteller nur dann, wenn wir den Geist des gesammten Alterthums, der sich in ihm offenbart, in der Einheit mit dem individuellen Geiste des Schriftstellers auffassen.“[1249] Hiernach bleibt die „synthetische Methode“ erforderlich, um ein ‚vollständiges‘ Verstehen zu erlangen. Da sich das Verständnis des „Ganzen“ durch die Anwendung der „analytischen Methode“ verändert (wie im Hinblick auf den vierten Einwand bereits ausgeführt), stehen „analytische“ und „synthetische Methode“ in einer sich ergänzenden Beziehung bei ihrer Anwendung.[1250]

So wie sich der vierte und dritte Einwand gegen Asts Formulierung des Zirkelproblems und seiner Auflösung durch ein Weiterlesen entkräften lassen, ist das bei dem zweiten und ersten Einwand nicht möglich. Hierzu bedarf es einer Rekonstruktion der Auffassungen Asts, die eine Unterscheidung einführt, die er zumindest nicht explizit macht. Beim *zweiten* Einwand bedarf es zunächst des Rückgriffs auf die unterschiedlichen Charakterisierungen der Prozesse, denen die beiden „Methoden“ zugeordnet sind: „finden“ einerseits, „begreifen“ andererseits. Das von Ast angesprochene und aufgelöste Problem besteht nicht in einem *Begründungszirkel*, der durch die wechselseitige Voraussetzung der beiden „Methoden der Erkenntnis“ droht, sondern in einem *Auffindungszirkel*.

Zieht man zum Beispiel eine der gängigen Auffassungen des hermeneutischen ‚Zirkels‘ im vorigen Jahrhundert heran, die in ihm ein „doppelgerichtetes Verfahren“, ein zweiphasiger Prozess sehen,[1251] so ist bei Ast die *zweite* Phase durch das sich ergänzende Wechselspiel der beiden „Methoden der Erkenntnis“ charakterisiert. In der *ersten* geht es ihm darum, wie es bei dem grundsätzlich angenommenen Voraussetzungsverhältnis zwischen „analytischer“ und „synthetischer Methode“ sowie der Gleichzeitigkeit von Ganzem und Einzelnem überhaupt zu einem Anfang, zu einem *Finden* kommen kann. *Diese* Frage ist es nun, die Ast durch seine Bestimmung der Beziehung zwischen Ganzem und

---

ein linear-progressives abgelöst“. Dass es sich bei Ast um einen Erkenntnis*prozeß* handelt, bekräftigt auch eine weiter unten zitierte Stelle.

1249 Ast, Grundlinien der Grammatik [1808], § 76, S. 182.

1250 Indirekt bestätigt wird dies auch durch Asts ‚vorsichtiger‘ Formulierung des „Geistes des Alterthums“; sie schliesse eine ‚treffendere‘ nicht aus (Id., ebd., § 73, S. 175; Hervorhebung von mir): „Die Idee nun, dass das Alterthum, als besondere Epoche der Menschenbildung betrachtet, die Poesie oder das äussere, frei und schön gebildete Leben darstellt, *dürfte* den Geist des Alterthums im Allgemeinen am treffendsten bezeichnen.“

1251 (Hinweis).*

Einzelnem zu lösen versucht; nach ihr ist es gerade nicht erforderlich, die „ganze unendliche Reihe der Einzelheiten zu durchlaufen“.

Vor dem Hintergrund der Darstellung des von Ast behandelten Problems kann nun auch der erste Einwand näher bestimmt werden, nach dem bei Ast keine Formulierung des *eigentlichen* hermeneutischen Zirkelproblems vorliegt. Dabei läßt sich auch der beim zweiten Einwand erfolgte Hinweis auf den Unterschied zwischen Begründungs- und Auffindungszirkel weiter verfolgen. Für die Erörterung des ersten Einwandes erweist sich die Unterscheidung zweier Typen des Zirkels als hilfreich: des *pragmatischen* und des *normativen* Zirkels: Der pragmatische Zirkel bezieht sich auf die Beschreibung einer Handlungsfolge $<\mathbf{H_1}, ..., \mathbf{H_n}>$, bei der mit einer Handlung $\mathbf{H_i}$ (wobei $1 \leq i < n$) Zustände erzeugt werden, die zugleich die Voraussetzung bilden für die Realisierung der in der Handlungsfolge nachfolgenden Handlung $\mathbf{H_{i+1}}$. Wenn für ein Paar $\mathbf{H_i}$ und $\mathbf{H_j}$ aus $<\mathbf{H_1, ..., H_n}>$ gilt: $i \leq j$ sowie $j \leq i$, dann ist $<\mathbf{H_i, H_j}>$ nur realisierbar, wenn $i = j$. Ist das *nicht* der Fall, so läßt sich eine solche Handlungsfolge zwar beschreiben, nicht aber verwirklichen. Aufgrund von Asts Annahme der „Vielheit“ läßt sich (zunächst einmal) eine solche Handlungsfolge nicht verwirklichen.

Daneben gibt es Zirkel, die sich verwirklichen lassen. So läßt sich eine Definition hinschreiben, in der *idem per idem* definiert wird. Eine solche Definition gilt als zirkulär, weil sie mit bestimmten *Standards* des Definierens in Konflikt gerät. Ein solcher *normativer* Zirkel läßt sich – wenn er nicht zugleich auch ein pragmatischer ist – immer realisieren. Er erreicht aber aufgrund der fehlenden Erfüllung von Standards, die bei der Erreichung des gesteckten Ziels angesetzt werden und es bestimmen, sein Ziel *niemals*. Die Unterscheidung zwischen pragmatischem und normativem Zirkel setzt voraus, dass ein Unterschied gemacht wird zwischen der Beschreibung einer Handlungsfolge, die sie zu identifizieren erlaubt, und der Beschreibung derselben Handlungsfolge anhand von Standards, die von ihr ganz, teilweise oder überhaupt nicht erfüllt werden.

Der *Sprachgebrauch* ist hier gespalten. Im Hinblick auf das Beispiel ließe sich sowohl sagen, dass eine *Definition* vorliege, die als *zirkulär* zu klassifizieren ist, als auch, dass aufgrund der Zirkularität es sich nicht um eine *Definition* handelt. Ähnlich vage ist der Sprachgebrauch beim Ausdruck „Begründung“. Eine Begründung kann für die einen zirkulär sein, für die anderen ist es im Fall der Zirkularität überhaupt keine Begründung. Das hängt nicht zuletzt davon ab, inwieweit „definieren“ und „begründen“ als Erfolgsverben aufgefasst werden. Anders als beim Verb „verstehen“, das wohl immer als Erfolgsverb aufzufassen ist,

ist da der Sprachgebrauch uneinheitlich. So wie in Übereinstimmung mit älteren Ontologien nur ein *sinnvolles* Tun ein Tun ist, also das Sichverrechnen überhaupt kein *Rechnen* wäre. Wird die Unterscheidung zwischen pragmatischem und normativem Zirkel *nicht* akzeptiert, so hat das zur Folge, dass es keine Begründungszirkel geben kann. Handlungsfolgen sind das, was sie sind: entweder Begründungen oder keine.

Für Ast geht es mithin primär um die Auflösung eines *pragmatischen Zirkels* und er steht mit dieser Auffassung des Zirkel-Problems nicht allein, wie eine Analyse der Erörterung dieses Problems an den wenigen Stellen, in denen es Schleiermacher anspricht, zeigt. Das erhärtet die Vermutung, dass bei dem, was unter dem hermeneutischen Zirkel bis in die jüngere Vergangenheit angesprochen wird, zwischen den beiden Arten des Zirkels nicht unterschieden und er insbesondere als *pragmatischen* Zirkel aufgefasst (und gegebenenfalls zu lösen versucht) wird. Asts Problem läßt sich mithin so reformulieren: Gegeben sei die Handlungsfolge <$\mathbf{H_1}$, $\mathbf{H_2}$>, bestehend aus den beiden „Methoden“ H_1 und H_2, die sich gegenseitig voraussetzen. Aufgrund der Beziehung von Ganzem und Einzelnem sind sie gleichzeitig zu verwirklichen; das aber läßt sich nicht realisieren. Es kann keinen *ersten* Anfang in der Handlungsfolge geben – gleichwohl wissen wir, respektive meinen wir zu wissen, dass wir uns in Handlungssequenzen der Art <$\mathbf{H_1}$, $\mathbf{H_2}$> oder <$\mathbf{H_2}$, $\mathbf{H_1}$> befinden). Asts Vorschlag, also seine Annahme über die „Einheit“ von Ganzem und Einzelnem, soll den Anschein eines Zirkels dadurch auflösen, indem sie genau diesen ersten Anfang als *möglich* aufzeigt.

Doch mit diesem Ergebnis ist die Analyse der Ausführungen Asts zur Zirkelproblematik noch nicht abgeschlossen. Das hängt mit einer Unterscheidung zusammen, die in der Geschichte der Hermeneutik in der einen oder anderen Variante eine lange Tradition besitzt. Es ist die Unterscheidung zwischen *Verstehen* und *Erklären*.[1252] Sie in einer bestimmter Vari-

[1252] Gadamer hat aufgrund seiner durchweg flüchtigen Lektüre selbst der wenigen hermeneutischen Quellentexte des 18. Jhs. diese Unterscheidung so offenkundig mißgedeutet, dass zu vermuten ist, sich seine Kenntnisse letztlich Sekundär- oder Tertiärinformationen verdanken und weniger auf eigener Lektüre beruhen, dazu auch die Hinweise bei L. Danneberg, Epistemische Situationen, kognitive Asymmetrien und kontrafaktische Imaginationen. In: Lutz Raphael und Heinz-Elmar Tenorth (Hg.), Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit. Exempel einer neuen Geistesgeschichte. München 2006, S. 193-221.

ante bereits Augustins *De doctrina christiana* zugrunde[1253]: Während sich die ersten drei Bücher auf das *intelligere* beziehen, auf die *scientia*, zielt das vierte auf das *proferre*, auf die *prophetia*. Dabei ist zu beachten, dass der *modus inveniendi quae intelligenda sunt* und der *modus proferendi quae intellecta sunt* sowie *scientia* und *prophetia* nicht allein in der Beziehung von Ermittlung und Vermittlung stehen. Sondern angesichts der *sprachlichen* Verfasstheit, auf die sich beides bezieht, stehen beide Paare in einem *Umkehrverhältnis*: Zum einen dienen die hermeneutisch-rhetorischen *praecepta* der Auffindung des Sinns, zum anderen seiner Darstellung. Der Aufbau von Hermeneutiken zerfällt in den Auslegungslehren des 18. Jahrhunderts durchweg in zwei Teile: in den, der die *Ermittlung*, und in den, der die *Mitteilung* der Bedeutung beinhaltet. Vielleicht das bekannteste Beispiel für die Adaptation dieser Unterscheidung, das sich zugleich im Aufbaumuster der hermeneutischen Lehrwerke oftmals niederschlägt, ist die zwischen *subtilitas interpretandi* und *subtilitas explicandi*, die Ernesti in den „Prolegomena" seiner *hermeneutica sacra* unterscheidet.[1254]

Erstere gliedere sich in zwei Teile[1255]: Der eine bildet die Bedeutungskonzeption seiner Interpretationslehre des Neuen Testaments mit Ausführungen zur Bedeutung sowie zum Gebrauch der Wörter überhaupt einschließlich der Unterteilung in eigentlicher und uneigentlicher Bedeutung.[1256] Diesen Teil nennt Ernesti „contemplativa", er ist mithin theoretisch; den anderen „praeceptiva", er ist mithin praktisch und erfährt eine Aufgliederung in sechs Kapitel: in die Erforschung des Sprachgebrauchs jeder toten Sprache und jeder in ihr verfassten Schrift[1257], in die Erörterung derjenigen Hilfsmittel, welche die Erforschung des lebendigen Zustandes dieser toten Sprachen über die Äußerungen des

---

1253 Vgl. Augustinus, De doctrina christiana [396/7 und 425/6], I, 1 (*CSEL* 32, S. 6): „Duae sunt res, quibus nititur omnis tractatio scripturarum, modus inueniendi, quae intelligenda sunt, et modus proferendi, quae intellecta sunt."

1254 Ernesti, Institvtio Interpretis Novi Testamenti [1761]. Edito Tertia. Lipsiae 1775, *Prolegomena*, § 4, S. 4. Die von Ernesti gewählten Bezeichnungen finden sich (noch) nicht in Id., Initia Doctrinae Solidioris [1750]. Lipsiae 1783, wo im Teil zur Dialektik das vorletzte Kapitel (cap. IV, S. 389-400) die Überschrift „De Libris legendi, interpretandis, diiudicandis" trägt.

1255 Vgl. ebd., § 5, S. 4: „*Subtilitas intelligendi* et ipsa duabus rebus cernitur: quarum altera est, videre, quid intelligas, nec ne, et difficultates intelligendi, earumque caussas, ex arte animaduertere: altera autem, sensum eorum, quae difficilia sunt, rite indagando inuenire."

1256 Vgl. ebd., Partis Primae, sectio I, cap. I, „De sensu verborum", S. 7-15, sowie cap. II, „De Verborum generibus et varia usu", S. 16-25.

1257 Vgl. ebd., sectio II, cap. I, „De Vsu loquendi reperiundo in linguis mortuis et scriptore quilibet vniuerse", S. 28-33.

Autors und die Überlieferung des Textes hinaus anleiten[1258] - das sind der Kontext der Rede und die Analogie der Sprachen[1259]; dann behandelt er die Erforschung des Sprachgebrauchs des Neuen Testaments mit der Orientierung der Schreibweise auf unterschiedliche Sprachen[1260], das nächste Kapitel handelt von der Beurteilung und der Interpretation uneigentlicher Rede[1261], ein weiteres von den Emphasen[1262] und das letzte von der Schlichtung derjenigen Stellen, die widersprüchlich zu sein scheinen.[1263] Daran schließt sich ein weiteres Kapitel und obwohl es zusammen mit den anderen in einer Sektion auftritt, widmet es sich der „subtilitas explicandi", also der Anfertigung und Beurteilung von Übersetzungen und Interpretationen. [1264]

Am Ende des 18. und am Beginn des 19. Jahrhundert erhält der *modus interpretandi* oder die *subtilitas interpretandi* die Bezeichnung *Verstehen* im Unterschied zum *Erklären*, das für *modus proferendi* oder *subtilitas explicandi* steht – dafür nur zwei herausgegriffene Beispiele:

Die *Hermeneutik* oder *Erklärungskunst* lehrt uns, die Gedanken eines anderen aus ihren Zeichen zu *verstehen* und *erklären*. Man versteht Jemanden, der uns Zeichen gibt, dann, wenn diese Zeichen in uns dieselben Gedanken und Vorstellungen und Empfindungen und in eben der Ordnung und Verbindung hervorbringen, wie sie der Urheber selbst in der Seele gegenwärtig hatte. [...] Wenn das Erklären der Zeichen so viel ist, als die Ideen und Empfindungen eines Anderen aufzustellen, so kann es im Gemüte selbst geschehen oder durch eine wirkliche mündliche oder schriftliche Erklärung. Im ersten Fall verstehen man, im zweiten erklärt man. jenes muß zum Grunde liegen; wir müssen vorher die Ideen deutlich fassen. Niemand kann *interpretari, nisi subtiliter intellexerit*. So hat die Hermeneutik zwei Teile: die richtige Art zu verstehen und die richtige Art zu erklären.[1265]

[1258] Vgl. ebd., cap. II, „De sensus reperiendi rationibus vsus subsidariis", S. 33-40.
[1259] Vgl. ebd., S. 34 „orationis contextum", S. 36 „Analogia linguarum".
[1260] Vgl. ebd., cap. III, „De reperiendo vsu loquendi N.T.", S. 41-57.
[1261] Vgl. ebd., cap. IV, „De Dictione tropica iudicanda et interpretanda", S. 57-67.
[1262] Vgl. ebd., cap. V, „De Emphasibus iudicandis", S. 67-73.
[1263] Vgl. ebd., cap. VI, „De Compositione [...]", S. 73-78.
[1264] Vgl. neben der Unterscheidung von just die *subtilitas intelligendi* und *explicandi* (sowie *applicandi*) Rambach, Institvtiones Hermenevticae Sacrae [1732, 1732], wo allein der letzte Teil der Sinnvermittlung unter der Überschrift „De sensus inuenti legitima tractatione" (S. 727-822) gewidmet ist und der in drei thematische Bereiche zerfällt: „de sensus inuenti cum aliis communicatione", „de sensus demonstratione" swoie „de sensus adplicatione porismatica & practica" – dieser letzte Teil enthält die im herkömmlichen Sinn verstandene *applicatio*; ferner z.B. Johannn Gottlieb Töllner (1724-1774), Grundriß einer erwiesenen Hermenevtik der heiligen Schrift. Züllichau 1765, 3. Abth., „vom gelehrten Vortrage des Sinnes", S. 145ff. Die Unterscheidung Ernestis nimmt Samuel Friedrich Nathanael Morus (1736-1792) auf in Id., Svper hermenevtica Novi Testamenti acroases academicae. Editioni aptavit praefatione et additamentis instrvxit Henr. Carol. Abr. Eichstädt. Vol. I. Lipsiae 1797, *Prolegomena*, § 5ff, S. 10ff.
[1265] Friedrich August Wolf, Vorlesung über die Encyclopädie der Alterthumswissenschaft [gehalten ca. 1798]. Hrg. von J.D. Gürtler. Bd. 1. Leipzig 1831Vorlesungen [gehalten ca. 1798, 1831], S.

Kurz und knapp das zweite Beispiel. Nach Georg Lorenz Bauer besteht der allgemeine Teil der Hermeneutik in der „Erfindung des Sinnes (welches heißt subtilitas intelligendi)“ *und* in dem „Vortrag desselben (welches heißt subtilitas explicandi)“.[1266] Die Kontinuität zu *De Doctrina christiana* bleibt denn auch den Zeitgenossen nicht verborgen – mehr noch, sie drückt sich sogar in einer der (neu-)kreierten Terminologien aus, die sich an Augustinus anlehnt, wenn das eine als *investigatio sensus* oder als *heuristica* und das andere als *propositio sensus* oder als *prophoristica* bezeichnet wird.

Doch zur selben Zeit mehren sich die Stimmen, die trotz der Akzeptanz des Umkehraspektes von Produzieren und Verstehen beides zusammen als integrale Aufgabe der Hermeneutik verabschieden, indem sie die Hermeneutik *allein* auf die Ermittlung der Bedeutung eines Textes beschränkt wissen wollen. Die bekannteste solcher Stimmen ist die Schleiermachers,[1267] doch ist er nicht die einzige und auch nicht die erste, wie eine der zahlreichen sich um ihn aus Unkenntnis rankenden Legenden will.[1268] So hat unabhängig von

---

272 und 274, vgl. auch Id., Fragmente zur Einleitung in die Enzyklopädie der Altertumswissenschaft. Hg. Von Reinhard Marker. In: Id. und Giuseppe Veltri (Hg.), Friedrich August Wolf: Studien, Dokumente, Bibliographie. Stuttgart 1999, S. 53; wie es etwas später heißt (S. 65) gehe es darum, die Schriften „in eben dem Sinne zu verstehen u. andere verstehen zu lassen, als worin jeder hat verstanden seyn wollen.“

1266 Vgl. Bauer, Entwurf einer Hermenevtik [1799], u.a. § 9, S. 10. Ähnlich sehen es Keil, Lehrbuch der Hermeneutik [1810] , §§ 108ff, S. 123ff, oder Johann Jacob Griesbach), Vorlesungen über die Hermeneutik [1809, 1815]; und auf katholischer Seite etwa Altmanno Arigler, Hermeneutica biblica generalis [1813], wo die Hermeneutik in „de sensu rite inveniendo“ und „de sensu invento rite representando seu explicando“ (ebd., § 21, S. 52) unterteilt wird; auch bei ihm fällt der erste Teile weitaus umfangreicher als der zweite aus (ebd., S. 53-247 sowie S. 247-264).

1267 Vgl. Schleiermacher, Hermeneutik, S. 31 [1805/1809], sowie Id., Hermeneutik und Kritik, S. 75.

1268 Schleiermacher scheint sich in diesem Punkt in Übereinstimmung zu Friedrich August Wolf zu sehen, vgl. Id., Hermeneutik, S. 154 [1829]): „Auch weiß Wolf hiervon nichts sondern erklärt die Hermeneutik nur als Kunst den Sinn aufzufinden.“ Dass dem nicht so ist, belegt die von Wolf angeführte Stelle sowie eine andere Mitschrift seiner Vorlesungen, vgl. Id., Encyclopädie der Philologie. Nach dessen Vorlesungen im Winterhalbjahr 1798-1799 hrg. und mit einigen literarischen Zusätzen versehen von S.M. Stockmann. Leipzig 1831, S. 165. Zumindest der Herausgeber der Hermeneutik Schleiermachers hätte diese Vorlesungen bei seinen Anmerkungen zur Kenntnis nehmen können und nicht allein Wolfs *Darstellung der Alterthumswissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Werth* von 1807. Irreführend ist seine erläuternde Behauptung, vgl. Schleiermacher, Hermeneutik, S. 176: „Bis zu Wolf [...] und Schleiermacher blieb sie [scil. die Verbindung von *subtilitas intelligendi* und *explicandi* zur Hermeneutik] allgemein in Gültigkeit.“ Zudem mißversteht Heinz Kimmerle (sicherlich beeinflußt durch Gadamer) diese Unterscheidung grob, wenn er sie in Beziehung zur *applicatio* bringt, vgl. Id., Typologie der Grundformen des Verstehens von der Reformation bis zu Schleiermacher. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 67 (1970), S. 162-182, hier S. 180/81.

Schleiermacher zum Beispiel Friedrich Heinrich Germar (1776-1868) Zweifel an der weiten Aufgabenstellung der Auslegungslehre geäußert. Zum Geschäft, „die richtig aufgefaßten [scil. Gedanken] wiederum Andern klar und richtig *darzustellen*", heißt es 1834 bei ihm: „Ja, letzteres dürfte wohl mit größerem Rechte gar nicht der Hermeneutik, sondern vielmehr der Kunst der Darstellung und des Vortrags zuzutheilen seyn."[1269] Das bedeutet freilich nicht, dass die Begrenzung der Hermeneutik durch Schleiermacher und andere durchweg in den hermeneutischen Lehrwerken beherzigt wurde, selbst bei denen nicht, die sich im ihm vielen hermeneutischen Fragen verpflichtet zeigen – wie Friedrich Lücke (1791-1855) in seinem *Grundriß der neutestamentlichen Hermeneutik*[1270] oder J.L. Samuel Lutz (1785-1844).[1271]

Allein schon insofern die Hermeneutik als Teil der Logik gesehen wurde,[1272] erscheint so ihre doppelte Aufgabenstellung als begründet und findet dort eine Parallele; denn die Logik selbst umfasste nicht allein das richtige Forschen, sondern auch das richtige Lehren. Nicht allein war das dem 18. Jahrhundert geläufig – so heißt es in der viel gelesenen *Vernunftlehre* Georg Friedrich Meiers: „Die Vernunftlehre soll nicht nur die Regeln abhandeln, durch deren Beobachtung man eine vollkommene gelehrte Erkenntniß erlangt, sondern sie soll uns auch unterrichten, wie wir auf eine geschickte Weise diese Erkenntniß bezeichnen und vortragen sollen [...]".[1273] Dieser doppelte Aspekt von Methode bzw. von Logik ist alt – wie Melanchthon[1274] oder Jacobus Acontius (ca. 1492-1566)[1275] belegen. Aufschlussreich ist in

---

[1269] Germar, Die hermeneutischen Mängel der sogenannten grammatisch-historischen, eigentlich aber der *Takt=Interpretation*. An einem auffallenden Beispiele dargestellt und erläutert. O.O. o.J., S. 47.

[1270] Vgl. Lücke, Grundriß der neutestamentlichen Hermeneutik und ihrer Geschichte. Göttingen 1817, Teil III, mit der Unterscheidung zwischen ‚gelehrter' und ‚populärer' Darstellung.

[1271] Vgl. Lutz, Biblische Hermeneutik [1849], S. 37.

[1272] Hierzu L. Danneberg, Logik und Hermeneutik, Id., Logik und d Hermeneutik im 17. Jahrhundert, Id., Vom *grammaticus* und *logicus*, ferner Id., Die Auslegungslehre des Christian Thomasius in der Tradition von Logik und Hermeneutik. In: Friedrich Vollhardt (Hrg.), Christian Thomasius (1655-1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung. Tübingen 1997, S. 253-316.

[1273] Georg Friedrich Meier, Vernunftlehre. Leipzig 1752, 3. Hauptth., 1. Abschnitt, § 484, S. 651; für ihn ist die Vernunftlehre sowohl die Wisenschaft von den Regeln der gelehrten Erkenntnis, als auch des gelehrten Vortrages, ebd., *Vorrede*, § 1, S. 1.

[1274] Vgl. Melanchthon, Erotemata dialectices [1547, 1580], *De Methodo* (Sp. 573): „[…] nomen *mšqodoj* significat rectam viam seu ordinem investigationis et explicationis [...]."

[1275] Acontius, De methodo hoc est, de recta investigandarum, tradendarúmque artium, ac scientiarum ratione [1552]. Photomechanischer ND der zweiten Aufl. von 1582. Übersetzt von Alois von der Stein mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von Lutz Geldsetzer. Düsseldorf 1971, S. 11: „Die Logik ist nach meiner Meinung (wie sie ja auch viele definieren) die Lehre vom

diesem Zusammenhang der Aufbau der *Allgemeinen Auslegungskunst* Georg Friedrich Meiers. Die „Auslegung der Rede“ zerfällt bei ihm in vier Abschnitte: Der erste ist dem „Sinne der Rede“, der zweite und dritte der „Erfindung des unmittelbaren Sinnes“ bzw. „des mittelbaren Sinnes“, der vierte dem „Commentiren“ gewidmet, der nicht Teil der „practischen Auslegungskunst“ ist. Er ist nicht nur recht ausführlich,[1276] sondern wichtiger noch ist, er behandelt differenziert die *probatio hermeneutica*: „Ein hermeneutischer Beweis (probatio hermeneutica), ist ein Beweis, aus welchem, die hermeneutische Wahrheit des Sinnes, klar erkannt werden kann. Dieser Beweis ist entweder ein zureichender, oder ein unzureichender Beweis. Der erste macht, den Sinn, hermeneutisch gewiß, der andere nur hermeneutisch wahrscheinlich [...]“,[1277] wobei der zureichende Beweis, also die hermeneutische Gewissheit die Ausnahme ist.

Hier scheint die Parallele zur Unterscheidung von *ars inveniendi* und *iudicandi* in der Vernunftlehre noch direkt auf. Dadurch, dass im Rahmen der Vermittlung des ‚Verstehens‘ auch die *probatio hermeneutica* erfolgt, erlangt die *Darstellung* ein größeres Gewicht als lediglich das einer sprachlich-rhetorischen Umsetzung der gefundenen Ergebnisse. Das läßt noch einmal den Blick auf die Unterscheidung von ‚Verstehen‘ und ‚Erklären‘ unter dem Gesichtspunkt des ‚Findens‘ und ‚Begründens‘ werfen. ‚Finden‘, ‚erfinden‘ lassen sich als Erfolgsverben verwenden; aber es ist nicht eindeutig, worauf sich dieser ‚Erfolg‘ bezieht. Es kann das Auffinden von etwas meinen, das dann da ist; welche näheren Eigenschaften das Gefundene, insbesondere ob und um welche epistemischen es sich handelt, ist damit beispielsweise noch nicht festgelegt. Ob das, was gefunden worden ist, epistemische Eigenschaften besitzt oder in welcher Ausprägung Eigenschaften dem Gefundenen zukommt, wird noch nicht unbedingt beim ‚Finden‘ erkannt, sondern erst in einem zweiten Schritt, dem des ‚Begründens‘.

Eine solche Unterscheidung legt darüber hinaus noch nichts darüber fest, in welcher Weise etwas gefunden worden ist und wie sich dieses Finden selbst erklären läßt. So kann es durchaus regelgeleitet sein, ohne dass die anleitenden Regeln weder bestimmte Formen des Erfolg noch bestimmte epistemische Eigenschaften garantieren. Ein solches Begründen

---

richtigen Forschen und Lehren [„recta contemplandi docendique“]. Und von diesen beiden ist beides notwendig [...].“

1276 Vgl. Meier, Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst. Halle 1757, Der vierte Abschnitt, vom Commentiren, §§ 218-242, S. 115-128.

1277 Ebd., § 234, S. 122.

konnte beim ‚Verstehen' als ‚Finden' und in der Entgegensetzung zum ‚Erklären' ebenso mit eingeschlossen sein, wie es sich als Teil des ‚Erklärens' auffassen ließ. Wird das Begründen als Teil des ‚Erklärens' gesehen, so freilich immer in Verbindung mit einem weiteren Aspekt, nämlich der Form seiner Darstellung angesichts bestimmter Ziele. Das reicht von einer Auffassung der Hermeneutik bei Johann Martin Chladenius (1710-1759), der nicht nur ihr Begründen explizit auf die Vermittlung von Verständnis in Situationen fremden Nichtverstehens orientiert, sondern auch, „[w]eil den wahren Verstand einer Stelle anführen, noch keine Auslegung ausmacht". Deshalb muss der Ausleger „im Stande seyn, die Gründe, warum er ihn vor den wahren Verstand hält, anzuzeigen, und dem Schüler den Verstand der Stelle so vorzutragen, daß derselbe, eben wie er, die Nothwendigkeit einsiehet, den Verstand, den er angiebt, vor den richtigen zu halten: [...]."[1278] Das ‚Erklären' kann sich aber auch allein ausgerichtet sein auf die unterschiedlichen Genres intertextueller Darbietungen, die ein (begründetes) Verständnis des Textes voraussetzen – wie etwa die Übersetzung, die Paraphrase sowie die Kommentare verschiedenster Art.

Wie auch immer es sich mit dem Aspekt des Begründens sich verhält: ‚Erklären' meint in der Unterscheidung zum ‚Verstehen' immer auch diesen Darstellungs- und Vermittlungsaspekt. Vor dieser Hintergrund läßt sich nun zu Schleiermachers Kritik an der Berücksichtigung der *subtilitats interpretandi* und der *subtilitas explicandi*, also des ‚Verstehens' *und* des ‚Erklärens', in der Hermeneutik festhalten, dass es sich bei dem Auszugrenzenden allein um den Darstellungs- und Vermittlungsaspekt handelt, so er denn sprachlich ist: „Eigentlich gehört nur das zur Hermeneutik was Ernesti [...] subtilitas intelligeni nennt. Denn die [subtilitas] explicandi sobald sie mehr ist als die äußere Seite des Verstehens ist wiederum Object der Hermeneutik und gehört zur Kunst des Darstellens. Daher auch die Anweisung zum rechten Gebrauch der Commentarii in die Hermeneutik gehört als besondere Anwendung der allgem[einen] Regeln; nicht aber Anweisung zum Schreiben der Commentarii."[1279] Sowie: „Nur Kunst des Verstehens, nicht auch Darlegung des Verständnisses. Dies wäre nur ein spezieller Teil von der Kunst zu reden und zu

---

[1278] Chladenius, Einleitung zur richtigen Auslegung vernünfftiger Reden und Schrifften. Leipzig 1742 (ND 1969), Kap. 10, § 649, S. 498, auch § 657, S. 503/04 und § 669, S. 513. Ebenso z.B. Joachim Ehrenfried Pfeiffer (1709-1787), Institvtiones Hermenevticae sacrae, vetervm atqve recentiorvm et propria qvaedam praecepta complexae [...]. Erlangae 1771, cap. III, S. 292ff.

[1279] Schleiermacher, Hermeneutik, S. 31 [1805/1809].

schreiben, der nur von den allgemeinen Prinzipien abhängen könnte.“[1280] Dass in Schleiermachers Verständnis das ‚Verstehen‘ (die Hermeneutik) ein Begründen einschließt, hätte nie zweifelhaft sein dürfen, etwa weil Schleiermacher in diesem Zusammenhang den Ausdruck ‚Kunst‘ verwendet.

Für die Überlegungen Ast zu Problem eines Zirkels des Interpretierens ist der Unterschied zwischen ‚Verstehen‘ und ‚Erklären‘ – und er bestimmt das letztere scheinbar traditionell: „Das Verständnis entwickeln und darlegen heißt erklären“[1281] – deshalb wichtig, weil er *zwei* Probleme eines Zirkel zu unterscheiden scheint: den des „Verstehens und Erkennens“ und den des „Erklärens“. Die „Hermeneutik oder Exegetik“ wird von ihm als „*Erklärung* der schriftlichen Werke des Alterthums“ charakterisiert, die das „*Verständnis* des Alterthums überhaupt in allen seinen äusseren und inneren Elementen“ voraussetzt und sich hierauf „gründet“.[1282] Zumindest in seinen *Grundlinien*[1283] bestimmt Ast mithin als Hermeneutik genau das, was Schleiermacher explizit *nicht* zu ihr gehörig zählen will. Streng genommen wäre mithin der bei Ast verhandelte ‚Zirkel‘ kein Zirkel des ‚Verstehens‘, sondern des ‚Erklärens‘.

Es stellt sich ein merkwürdiges Resultat ein: Ast hat nicht nur den Ausdruck „hermeneutischer Zirkel“ nicht verwendet; folgt man *seinem* Gebrauch des Ausdrucks „Hermeneutik“, dann ist das, was er als *Problem* eines ‚hermeneutischer Zirkel‘ sieht, in dem Schleiermacher folgenden Sprachgebrauch des 20. Jahrhunderts gerade nicht das des *hermeneutischen* Zirkels. Asts Ausführungen zum *Erklären* sind allerdings aus zwei Gründen verwirrend: Er *parallelisiert* weitgehend das Erklären mit dem Verstehen und wählt bei der Beschreibung des Erklärens durchweg die gleiche Terminologie. Dennoch gibt es beim „Erklären“ Unterschiede zur voraufgegangenen Erörterung des Verstehens. Sie legen den Eindruck nahe, dass bei Ast zwei unterschiedliche Verstehenskonzeptionen vorliegen. Die

---

1280 Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik, S. 75.
1281 Ast, Grundlinien der Grammatik [1808], S. 184/85.
1282 Ebd., § 71, S. 172.
1283 In Ast, Grundriß der Philologie [1808], § 12, S. 33, heißt es: „Die Lektüre der alten Schriftsteller setzt aber richtige Grundsätze voraus über die Art, die Classiker zu verstehen und zu erklären. Darum muss das Studium der alten Sprachen mit *Hermeneutik* verbunden werden.“

Konziliation der scheinbar gegenläufigen Ausführungen wird dann möglich, berücksichtigt man die jeweils zugrunde liegende *Perspektive* seiner Ausführungen.[1284]

Zunächst wird das „*Verständnis* des Alterthums überhaupt in allen seinen äußeren und inneren Elementen“ zum Problem, dann die darstellende Erklärung (und das Verstehen) eines *schriftstellerischen Werkes* des „Alterthums“. Zwei Aspekte sind diesem Perspektivwechsel eigen. Nach dem einleitenden Abschnitt, der nochmals das „Erklären“ in seiner Abhängigkeit vom Verständnis bestimmt,[1285] fährt Ast wider Erwarten nicht mit der Charakterisierung des Erklärens, sondern mit der des Verstehens fort. Dabei bestehen Übereinstimmungen zu den bereits erörterten Darlegungen, aber auch Differenzen:

> Das Verstehen fasst zwei Elemente in sich, das Auffassen des Einzelnen, und das Zusammenfassen des Besonderen zum Ganzen Einer Anschauung, Empfindung oder Idee: das Zerlegen in seine Elemente oder Merkmahle, und das Verbinden des Zerlegten zur Einheit der Anschauung oder des Begriffs. Also beruht auch die Erklärung auf der Entwickelung des Besonderen oder Einzelnen, und der Zusammenfassung des Einzelnen zur Einheit.[1286]

Ast bezieht sich wiederum – auch wenn er an dieser Stelle die Ausdrücke nicht verwendet – auf die ‚analytische‘ („zerlegen“) und die ‚synthetische Methode‘ („verbinden“). Seine Beschreibung setzt er mit dem Hinweis fort, dass auch hier der bereits erörterte Zirkel drohe. Den Wechsel der Perspektive indizieren die im zitierten Abschnitt für das Ganze gewählten Ausdrücke: „Anschauung, Empfindung oder Idee“. In dem weitaus größten, der Grammatik gewidmeten Teil der *Grundlinien* sind sie zuvor der *Rede* zugeordnet worden: „Die Verbindung mehrerer Wörter zu dem Ganzen Einer Anschauung, Empfindung, Eines Begriffs oder Einer Idee ist die Rede [...].“[1287] Das ist der erste Aspekt des Wechsels der Perspektive.

Der zweite Aspekt ist gegeben, wenn Ast die *Aufnahme* der erklärenden Darstellung darlegt, die wiederum mit dem Verstehen des Textes parallelisiert wird:

> So erzeugt sich bei Erklärung eines ganzen Werkes oder auch eines einzelnen Theils die Idee des Ganzen nicht erst durch die Zusammensetzung aller seiner einzelnen Elemente (Merkmahle), sondern sie wird bei dem, welcher der Idee überhaupt fähig ist, schon mit der Auffassung der ersten

---

[1284] Gemeint sind die Ausführungen in Ast, Grundlinien der Grammatik [1808], §§ 75 und 76 zum einen, §§ 77ff zum anderen.

[1285] Vgl. ebd., § 77, S. 184: „Das Verständniss entwickeln und darlegen heisst *erklären*. Die Erklärung setzt nehmlich Verständniss voraus und beruht auf ihm; denn nur das wahrhaft Aufgefasste und Begriffene, das Verstandene, kann als solches Anderen mitgetheilt und verdeutlicht werden.“

[1286] Ebd., § 77, S. 184/85.

[1287] Ebd., § 66, S. 154.

Einzelnheit geweckt, aber immer klarer und lebendiger, je weiter die Erklärung im Einzelnen fortschreitet. Die erste Auffassung der Idee des Ganzen durch das Einzelne ist Ahndung, d.i., noch unbestimmte und unentwickelte Vorerkenntnis des Geistes, welche zur anschaulichen und klaren Erkenntniss wird durch die fortschreitende Auffassung des Einzelnen. Ist dann die Sphäre des Einzelnen durchlaufen, so tritt die Idee, die bei der ersten Auffassung noch Ahndung war, als klare und bewusste Einheit des in der Einzelnheit gegebenen Mannichfaltigen hervor: das Verständnis und die Erklärung sind vollendet.[1288]

Neben den Passagen, die mit den Darlegungen zum Verstehen übereinstimmen und die hinsichtlich des prozessualen Charakters der Anwendung der „analytischen Methode“ sogar expliziter sind, gibt es einen entscheidenden Unterschied: Beim Erklären kann die „Sphäre des Einzelnen“ durchlaufen werden, beim Verstehen war es eine „unendliche Reihe“ gewesen. Auch wenn „unendlich“ im Hinblick auf seinen changierenden zeitgenössischen Gebrauch nicht als aktuale numerische Unendlichkeit aufgefasst wird, so bleibt der Unterschied der abschließbaren Betrachtung der Einzelheiten in dem einen gegenüber der unabschließbaren in dem anderen Fall: Jenes besteht in der „Auffassung“ der Einzelheiten eines vorliegenden schriftstellerischen Werkes, dieses in der der Emanationen des Geistes (des Ganzen). Mit der Annahme dieses Perspektivwechsel lassen sich somit die (scheinbar) widersprüchlichen Ausführungen miteinander harmonisieren, ohne dass es erforderlich erscheint, bei Ast zwei unterschiedliche Konzeptionen des Verstehens anzunehmen.[1289]

Es gibt die eine oder andere Stelle im Werk Ast, auf die er in der einen oder anderen Weise auf die beiden „Methoden“ zu Sprechen kommt. So weit ich es überblicke, bringen diese Stellen nichts Zusätzliches für die Analyse, wie auch immer bei ihnen indirekt bei beiden „Methoden“ ein *ordo inversus* von Ast angesprochen werden mag. Deshalb soll ein Beispiel zur Illustration genügen. In seiner Rezension zu *Briefe über Homer und Hesiodus, vorzüglich über die Theogonie. Von Gottfried Hermann und Friedrich Creuzer*, die zwar nur mit „A.“ unterschrieben, aber Friedrich Ast sicher zuzurechnen ist,[1290] charakterisiert er die Art und Weise der Behandlung der Mythologie Gottfried Hermanns (1772-1848) als die „beiden Methoden, die des Trennens und die des Vereinigens, welche für sich zur

[1288] Ebd., § 79, S. 186/87.

[1289] In der einzigen nennenswerten Untersuchung zu den hier erörterten Abschnitten der Konzeption Asts hat Klaus Weimar dagegen die Auffassung vertreten, dass *zwei* Verstehenstheorien vorliegen, vgl. Id., Historische Einleitung, S. 113-16.

[1290] Vgl. Jahrbücher der Literatur 1 (1818), S. 199-210.

Einseitigkeit hinführen, mit einander verbunden werden müssen".[1291] Später hält Ast grundsätzlich fest:

> Es ist das Wesen des Verstandes zu sondern, und jedes in seiner Einzelheit und Losgerissenheit vom ganzen aufzufassen; die Sonderung ist nothwenig und heilsam, aber nicht das einzig wahre, nicht das höchste; vielmehr muß die Einbildungskraft das vom Verstand Geschiedene wieder ins Eins zusammenfassen, und so ins Leben zurückrufen, damit es nicht in der Einseitigkeit erstarre und untergehe; und zuletzt muß die Vernunft den tiefern Sinn, die wahre Bedeutung des von der Einbildungskraft zusammengefaßten und lebendig gebildeten ergründen, das Bild auf das Urbild beziehen, in denen [dessen?] Geist und Wesen es geformt ist, und so im Besonderen das Allgemeine, in der Erscheinung das Wesen, im Endlichen das Unendliche erkennen. Sonach wird nur derjenige die griechische Mythologie verstehen, der nicht bloß den einzelnen Mythus in seine Elemente zu zerlegen, sondern dieses Zerlegte und in jedem seiner Theile Erkannte in ein lebendiges Ganzes wider zusammenzufassen vermag, und der endlich dieses hellenische Gebilde nicht nur auf den Gesammtgeist und Grundcharakter der griechischen Mythologie, sondern auch auf die Tendenzen der Mythologie überhaupt zu beziehen weiß, um durch die Beziehung des besonderen Typus auf den allgemeinen und ursprünglichen die Bedeutung und das eigentliche Wesen des ersteren zu erkennen."[1292]

Freilich setzt Ast darauf sogleich eine Warnung: „Von der anderen Seite aber dürfen wir dem Streben, das Besondere immer auf ein höheres und allgemeines zu beziehen, nicht zu sehr huldigen; denn sonst entschwindet uns das Besondere in seiner Eigenthümlichkeit und nothwendigen Getrenntheit vom Allgemeinen." Hier sieht Ast denn die Schwäche der Untersuchungen Friedrich Creuzers (1771-1858): „Die griechische Mythologie, so im Einzelnsten ihrer Bilder, Bezeichnungsweisen u.sf. stets auf eigen fremde, orientalische oder ägyptische bezogen, wird sich in der Allgemeinheit der Symbolik und Allegorie ganz verlirene, und als griechische sich darin auflösen."[1293] Wie nicht anders zu erwarten, ist Asts Botschaft die einer, wenn man will, höheren Synthese: „Beyde Methoden der mythologischen Forschung und Erklärung also, die trennende (Hermannische) und die vermischende (Creuzerische), müssen unserem Urtheile nach in dieser höheren verbunden werden, welche das Besondere mit dem Allgemeinen so zusammenfaßt, daß das erste weder vom zweyten ganz losgerissen und einseitig hingestellt wird, noch auch im zweyten sich auflöst, und seine Eigenthümlichkeit verliert."

Das Resümee der Analyse der einschlägigen Ausführungen Asts zu dem von ihm vermeintlich entdeckten hermeneutischen Zirkel ergibt ein negatives und ein positives Resultat. Das *negative* respondiert auf die Frage, was Ast entdeckt hat: Er hat offenbar nichts entdeckt, was sich im Verständnis des 20. Jahrhunderts in *Asts* Sinn als Problem des

---

[1291] Ebd., S. 204.
[1292] Ebd., S. 205/06.
[1293] Ebd., S. 206.

„hermeneutischen Zirkels“ ansprechen läßt. Das *positive* Resultat besteht in einer differenzierten Bestimmung der Annahmen durch Ast bei seiner Zirkelerörterung. Sie können die Grundlage für eine ‚Vorläufersuche‘ bilden, die ihren Ausgangspunkt von Friedrich Ast nehmen will. Fasst man seine Konzeption des aus „analytischer“ und „synthetischer Methode“ bestehenden Verstehens- bzw. Erklärungsprozesses zusammen, dann umfasst er **(*a*)** zwei „Methoden“, **(*b*)** die (wechselseitig) aufeinander bezogen sind und die **(*c*)** von ihren Zielpunkten aus gesehen, Umkehrungen darstellen, und **(*d*)** bei deren Anwendung es zum Anschein eines Zirkels kommt; der Verstehensprozess wird zudem **(*e*)** als zweiphasig aufgefasst, wobei **(*f*)** das „Finden und Erkennen“ für die eine Phase zuständig ist, für das „Begreifen“, also die andere Phase, beide wechselseitig zusammenspielen.

Auf den ersten Blick scheint mit den aufgezählten Bestimmungselementen eines thematischen Rahmens für die Suche nach Erörterungen von Zirkelproblemen in der Hermeneutik wenig gewonnen zu sein, da sie zu spezifizisch zu sein scheinen, um überhaupt einen, von Ast ausgehenden und erfolgversprechenden Suchkontext aufzuschließen. Dieser öffnet sich gleichwohl, und zwar in zweifacher Hinsicht dann, wenn Asts Erörterung von Zirkelproblemen beim ‚Verstehen’ und ‚Erklären’ zunächst abgelöst werden von der speziellen Rahmung, durch die sie sich bei ihm erzeugen, also durch das spezielle Wechselspiel von „analytischer“ und „synthetischer Methode. Die zweite Hinsicht liegt dann in der Aufnahme des expliziten Fingerzeigs Asts mit der Wahl der Bezeichnungen „analytisch“ und „synthetisch“ für die beiden „Methoden“ des Verstehens.

Wohl der erste, der nachdrücklich Friedrich Ast die Priorität in der Diskussion eines Zirkels beim Verstehen zuerkannt hat, war Heymann Steinthal in seiner Besprechung von August Boeckhs *Encyklopädie und Methodologie*:

> Den Gedanken, wie sich der Philologe in seinen Aufgaben überall in einen Kreis gestellt findet, den er zu lösen hat, ohne eine petitio principii zu begehen, bekennt Böckh selbst von Schleiermacher gelernt zu haben. Hierin hat er sich getäuscht. Jener Gedanke findet sich kaum bei Schleiermacher und gewiss nicht in origineller Weise. Dagegen gehört er ganz ursprünglich Ast an, aus dessen philologischem Erkenntnisprincip er sich mit Notwendigkeit und in voller Klarheit ergibt. Ast muss es verschuldet haben, dass ihm sein Eigentum nicht anerkannt ward; wir aber glauben Gerechtigkeit zu üben und ihm zu geben was sein ist.[1294]

[1294] Steinthal, [Rez.] Aug. Böckh, Encyklopädie und Methodologie [...] 1877. In: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 10 (1878), S. 235-255, hier S. 241/42, Anm.

Zwei Hinweise sind für die Frage nach dem Ursprung des hermeneutischen Zirkels in dieser Passage aufschlussreich: die Selbstverständlichkeit, mit der Steinthal von der (Auf-)Lösung des Zirkels, also von der Vermeidung einer *petitio principii* ausgeht, sodann der Zusammenhang, den er zwischen der Entdeckung des Zirkels und philosophischen bzw. metatheoretischen Annahmen sieht (Asts „philologisches Erkenntnisprincip"). Selbst wollte man Heymann Steinthal zustimmen, dass die Zirkelüberlegungen Asts „aus dessen philologischem Erkenntnisprincip [...] sich mit Notwendigkeit" ergeben, so ist es nicht richtig, soll das zugleich heißen, dass seine Entdeckung notwendig bestimmte Philosopheme des zeitgenössischen Idealismus voraussetze. Und wenn die Wahrnehmung von Zirkelproblemen bei der Interpretation auch mit Versuchen zusammenhängt, den *historischen* Sinn von Texten respektive Ausdrücken zu ermitteln, dann wären andere Überlegungen zur Hermeneutik heranzuziehen als diejenigen, auf die sich bislang die ganze Aufmerksamkeit konzentriert hat. Schließlich konnten Zirkelprobleme bei der Interpretation, wie gesehen, ebenso im Rahmen der grammatisch-historischen Hermeneutik entdeckt und erörtert werden. Die Wahrnehmung von Zirkel*problemen* erscheint mithin nicht als *Spezifikum* der „romantischen Hermeneutik" – was das auch immer sein mag. Sie liegt bereits in der Reichweite von Auslegungslehren, die eher der Aufklärungs-Hermeneutik zuzurechnen sind – freilich ein nicht minder vager Ausdruck.

Die Verbindung von „grammatischer" und „historischer" Ausrichtung bei der Auslegung mag die Wahrnehmung von Zirkelproblemen bei der Interpretation gefördert haben; notwendig hierfür ist allerdings auch sie nicht. Bereits früher, wenn auch im Zusammenhang der *hermeneutica sacra*, sind Probleme des zirkulären Interpretierens gesehen und als nur scheinbar zurückgewiesen worden. Das geschieht nicht zuletzt bei er am beginn des 17. Jahrhunderts zur zentralen Maxime in der protestantischen Auslegungslehre avancierenden *interpretatio secundum analogiam fidei*. Johann Jacob Rambachs (1693-1735) Erörterung der *interpretatio secundum analogiam fidei* in seinen *Institutiones Hermeneuticae Sacrae* mag als Beispiel genügen. Rambachs *Institutiones* gehören zu den bedeutendsten Leistungen *hermeneutica sacra* des Jahrhunderts, von der vollkommen zu Recht noch am Beginn des 19. Jahrhunderts Carl Friedrich Stäudlin (1761-1826) meinte: „eine biblische Hermeneutik, welche wirklich alle vorhergehenden Versuche an Fruchtbarkeit, Brauchbarkeit, systematischer Anordnung und gelehrter Kenntniß dessen, was von jeher in dieser Wissen-

schaft geleistet war, übertraf."[1295] So sticht sie denn auch wegen der prinzipiellen Formulierung der Auflösung des von Rahmbach behandelten Interpretationszirkels hervor. Dem Vorwurf eines *circulus vitiosus* bei der Exegese der als *verus fons analogiae fidei* geltenden Heiligen Schrift hält Rambach unter Maßgabe der ihr als Ganzer entnommenen Glaubenssätze die Unterscheidung zwischen den ‚klaren' und den ‚dunklen', zur Interpretation anstehenden Stellen entgegen:

> Vti praemissae notiores esse debent conclusione, ita loca, a quibus aliorum interpretatio pendet, debent esse clarissima. Obscurum enim per aeque obscurum interpretari parum emolumenti adfert [...]. Hinc etiam patet, minime a nobis circulum vitiosum committi, si dicimus, scripturam esse interpretandam secundum analogiam fidei; & rursus dicimus, analogiam fidei ex scripturis esse hauriendam. Loca enim scripturae obscuriora secundum clariora interpretari, minime vitiosum est.[1296]

In seinen Erläuterungen zu seiner Hermeneutik heißt es dementsprechend: „[...] es ist kein *circulus vitiosus* [...]. Denn wenn die Rede ist von Erklaerung der Schrift, so werden *loca scripturae obscuriora* verstanden, denn die deutlichen haben keiner Erklaerung vonnoethen. Wenn aber die Rede ist *de analogia fidei ex scriptura haurienda*, so werden *loca scripturae clariora* verstanden."[1297] Die Pointe der Argumentation Rambachs liegt im vorliegenden Zusammenhang gerade da, wo *prima facie* nur ein Vergleich mit dem Syllogismus gegeben ist und wo über diesen Vergleich die Auflösung des scheinbar vorliegenden Zirkels als die Frage der Sicherheit von Stellen, respektive von Prämissen und Konklusionen aufgefasst wird. Zwei Hinweise lassen sich dem entnehmen. Zum einen verweist das zurück auf die Kritik am Syllogismus des 17. Jahrhunderts als eines zirkulären Schließens. Zum anderen auf die Lösung des Zirkelproblems. In der Tat läßt sich das Problem eines Zirkels bei der philologischen Argumentation (respektive Begründung) über (gegebene) Parallelstellen durch die Erfüllung einer Forderung vermeiden, die derjenigen entspricht, dass die Prämissen eines Syllogismus gegenüber den Konklusionen größere Geltung zu besitzen haben. Entscheidend für das hier wahrgenommene Zirkelproblem ist mithin, dass bestimmte Stellen-Interpretationen einen Anerkennungs- oder Geltungsüberschuss besitzen, um als Argumente für die Interpretation anderer (paralleler) Stellen zirkelfrei dienen zu können.

[1295] Stäudlin, Geschichte der theologischen Wissenschaften seit der Verbreitung der alten Litteratur. Zweyter Theil. Göttingen 1811, S. 382.

[1296] Rambach, Institvtiones Hermenevticae Sacrae, variis observationibvs copiosissimisqve exemplis Biblicis illvstratae [1723]. Editio qvarta denvo recognita. Cum praefatione Ioannis Francisci Bvddei. Ienae 1732, lib. sec., cap. I, § VII, S. 103, Anm.**.

[1297] Rambach, Erläuterung über seine eigene Institvtiones Hermeneuticae Sacrae [...]. Giessen 1738, Bd. 1, lib. II, cap. I, § 7, S. 334.

Den im Zusammenhang mit der *interpretatio secundum analogiam fidei* angesprochenen Zirkel nicht allein als ein Problem einer Begründung *idem per idem* aufzufassen, sondern in ihm ein Problem der Geltung zu sehen – „daß man keine *rem incertam per aeque incertam* erweisen könne" –, wurde später von Siegmund Jacob Baumgarten (1706-1757) und anderen aufgenommen, der erläuternd hinzufügt:

> Also, wenn jemand zum Beweis einer sehr unwahrscheinlichen Bedeutung einen andern Ort, der eben so unwahrscheinlich nach derselben Meinung erkläret wird, einführen wolte, so würde solches nichts entscheiden, sondern auf einen offenbaren Cirkel im Beweisen hinauslaufen. Die Parallelstellen, die man zum Beweis der Bedeutungen der Worte und Redensarten brauchen will, müssen von einer ungezweifelten und erweislichen Deutlichkeit seyn, als diejenige, zu deren Erklärung sie gebraucht werden sollen. [1298]

Doch der Hinweise auf den Syllogismus verweist nicht nur auf die Kritik am *syllogismus circularis* im 17. Jahrhunderts, sondern der Fehler des Begründens *idem per idem* oder *obscurum per aeque obscurum*. auf die *hermeneutica generalis* vom Beginn des Jahrhunderts. Mit Bartholomaeus Keckermanns (1571-1609) *Sytema Logicae, tribvs Libris Adornatvm* von 1600 berücksichtigt, so weit ich sehe, das erste Mal ein Lehrbuch der *Logik* hermeneutische Regeln. Damit findet eine Entwicklung ihren (vorläufigen) Abschluss, in der ein spezielles Wissen, das in der Antike wie im Mittelalter seinen angestammten Ort in der *grammatica historica* hatte, nun freilich wesentlich angereichert, eine neue disziplinäre Heimat erhält.[1299] Dass es gerade die Logik war, vor allem aber, an welchem Ort die *hermeneutica* in dieser sich am Aufbau des aristotelischen *Organon* ausrichtenden Logik ihren systematischen Platz zugestanden bekommen hat, ist eine komplizierte Geschichte, die ganz wesentlich zusammenhängt mit den konfessionellen Streitigkeiten über Fragen des Glaubens, die immer auch als Fragen des richtigen Verständnisses der Heiligen Schrift angesehen wurden.[1300]

[1298] Baumgarten, Ausführlicher Vortrag der Biblischen Hermeneutic. Hg. von Joachim Christoph Bertram. Halle 1769, 2. Hauptst., § 33, S. 128. Zu seinene überaus wirkungsvollen hermeneutischen Überlegungen L. Danneberg, Siegmund Jacob Baumgartens biblische Hermeneutik. In: Axel Bühler (Hg.), Unzeitgemäße Hermeneutik. Interpretationstheorien im Denken der Aufklärung. Frankfurt/M. 1994, S. 88-157.

[1299] Hierzu L. Danneberg, Vom *grammaticus* und *logicus*.

[1300] Vgl. L. Danneberg, Kontroverstheologie, Schriftauslegung und Logik als *donum Dei*: Bartholomaeus Keckermann und die Hermeneutik auf dem Weg in die Logik. In: Sabine Beckmann und Klaus Garber (Hg.), Kulturgeschichte Preußens königlich polnischen Anteils in der Frühen Neuzeit. Tübingen 2005, S. 435-563.

Während Keckermann fünf seiner hermeneutischen Regeln durch das Beispiel der in ihrer Deutung zwischen Lutheranern und Reformierten so heftig umstrittenen Einsetzungsworte illustriert – und damit ihr kontroverstheologische Bezug bereits sinnfällig wird –, fehlt bei der sechsten und letzten Regel just dieses Beispiel. Diese Regel fordert, dass die dunklen Stellen durch klare erläutert werden: „Loca obscura exponantur per magis perspicua [..], non autem obscura per aequè obscura [...].“ Die eigentlich Pointe bietet die gegebene Begründung: „non autem obscura per aequè obscura“.[1301] Damit wird deutlich, dass mit dem Grad der Klarheit eine epistemische Eigenschaft bei der Argumentation für die Interpretation einer Stelle gemeint ist und dass der eigentliche Sinn der Regel die Vermeidung eines *circulus in probando* ist. Das zeigt dann aber auch, dass es sich nur um den Sonderfall einer allgemeineren Maxime des Begründens überhaupt handelt. Da es in der Zeit um ein selbstverständliches Wissen darstellt, fehlen bei Keckermann nähere Angaben zur Herkunft. Die allgemeinere Regel geht auf Aristoteles zurück.[1302] Ganz abgesehen von den logischen Lehrwerken dürfte zu ihrer Verbreitung eine entsprechende Formulierung in Quintilians *Institutionis Oratoriae* beigetragen, die wiederum eine (wenn auch wesentlich stringentere) Paraphrase der Ausführungen Ciceros in *De Inventione* darstellt.[1303]

Probleme zirkulärer Begründung von Interpretationen sind mithin längst vor dem Ende des 18. Jahrhunderts wahrgenommen worden – und ebenso wie bei Ast oder Schleiermacher wäre es wohl niemandem eingefallen, das als unhintergehbar für das Verstehen anzunehmen. Wenn es unhintergehbar wäre, wäre ist es bei jedem Erwerb von Wissen der Fall. Bei der Maxime, die den Zirkel verhindern soll, handelt sich um eine vollkommen korrekte Maxime der Asymmetrie, die sich in modernisierter, freilich informeller Sprache so formulieren läßt, dass das, was zur Begründung dienen soll, gegenüber dem, was es zu begründen gilt, in der (jeweiligen) Begründungssituation *größere Geltung* zu besitzen habe.[1304] Die Interpretation

---

[1301] Vgl. Keckermann, Systema Logicae [1600, 1603], lib. II, cap. I, S. 376.
[1302] Vgl. Aristoteles, *Post Anal*, I, 3 (72^b25ff), dazu auch I, 2 (71^b33ff).
[1303] Vgl. Quintilian, *Inst Orat*, V, 10, 11-12, sowie Cicero, *De Inv* I, 44-48.
[1304] Hierzu, wenn auch in anderem Zusammenhang, John Woods und Douglas N. Walton, *Petitio Principii*. In: Synthese 31 (1975), S. 107-127, Id./Id, *Petitio* and Many-Premissed Arguments. In: Logique et Analyse 20 (1977), S. 97-110, D.N. Walton, Are Circular Arguments Necessarily Vicious? In: American Philosophical Quarterly 22 (1985), S. 263-274. Beide Verfasser haben in zahlreichen wieteren Beiträgen, offenkundig der Aufnahmefähigkeit ihres Publikums wohl mißtrauend, ihre Ansichten mit nur leichten Variationen widerholt.

von Stellen, sollen sie Argumente für die Interpretation einer anderen Stelle dienen und will man nicht zirkelhaft argumentieren, müssen mithin ebenfalls einen *Anerkennungs*- oder *Geltungsüberschuss* besitzen. Die Anerkennung einer solchen Maxime verhindert bei der klassischen Hermeneutik (anders als lange Zeit angenommen wurde) das Problem des hermeneutischen (Begründungs-)Zirkels: Immer konnte es nur als ein scheinbares Problem gelten, und wenn mehr, dann galt es für jedes Erkennen und nicht allein für das Interpretieren. Zum (prekären) Anwendungsbereichen dieser Maxime gehört durchweg die Interpretation nach der Analogie der Lehre (*analogia doctrinae*) oder des Glaubens (*interpretatio secundum analogiam fidei*), aber auch das Parallelstellenverfahren (*collatio locorum, parallelismus*). Grundsätzlich konnten Zirkelprobleme entstehen oder gesehen werden angesichts der alten hermeneutischen Maxime *interpretatio Homerum ex Homero* oder noch allgemeiner *poetam ex poeta*.

Doch das ist noch nicht die ganze Geschichte, die sich von der Erörterung von Zirkelproblemen in der Hermeneutik, vor allem dann in der *hermeneutica sacra* erzählen läßt. Zunächst gilt eine *Ambivalenz*, die der Bestimmung der *textuellen* Quelle, aus der die Wahrheit fließt, lange Zeit eingeschrieben bleibt und so ist denn auch nahezu jeder Ausdruck, der den *Umgang* mit der Heiligen Schrift als Quelle des Wissens umschreibt, systematisch mehrdeutig: Zum einen beschreiben dieses Ausdrücke einen *hermeneutischen* Umgang mit ihr, der sich am *richtigen* Verstehen orientiert; zum anderen zielen sie auf einen *beweisenden* Umgang, der in ihr die Richterin in Glaubensfragen (*judex controversiarum theologicarum*, aber auch grundsätzlich in allen Wissensfragen sieht. Obwohl Hermeneutik und Beweislehre der Heiligen Schrift nie vollständig deckungsgleich gewesen sind, ist diese Ambivalenz bislang nie für ein Verständnis der Geschichte des (christlichen) Umgangs mit der Heiligen Schrift in den Blick gekommen.

Die *hermeneutica sacra* unterscheidet z. B. in ihrer Bedeutungslehre Arten von Bedeutung, so etwa die berühmte Quadriga mit *sensus litteralis*, *troplogicus*, *anagogicus*, *allegoricus*. Diese Sinnarten werden als reale Teile der Bedeutung des Textes angenommen und nicht etwa nur als situative *applicationes*; nicht zuletzt so gewinnt die Heilige Schriften in den Augen der Christen ihre unvergleichliche Bedeutungsfülle und -dichte. Das ist indes nur die eine, weniger erhellende Seite: Denn nicht alles, was sich in der Heiligen Schrift an Bedeutung finden lässt, ist auch für den theologischen *Beweis*, für die *probatio theologica* tauglich, auch wenn der *probatio hermeneutica* dienen mag. Zwar gehört es zu den

fortwährend wiederholten Ansichten, die Reformation hätte mit dieser Bedeutungsvielfalt Schluss gemacht und sich auf einen *sensus litteralis* beschränkt. Sicher ist es richtig, dass sich etwas beim Interpretieren im Zuge der Reformation geändert hat. Aber mit so undifferenzierten Verallgemeinerungen besteht kaum eine Chance, diesen Veränderungen angemessen nachzugehen.[1305]

Wie dem auch sei – im vorliegenden Zusammenhang ist von dem Zusammenwirken von Hermeneutik und Beweislehre nur ein Aspekt der Ambivalenz aufschlussreich: die *interpretatio secundum analogiam fidei* und der *parallelismus*, also die Parallelstellenmethode. Beides überschneiden sich in der *hermeneutica sacra*, lassen sich allerdings hinsichtlich der *probatio theologica* und der *propbatio hermeneutica* unterscheiden, nicht zuletzt hinsichtlich des jeweils zu teilenden Vorwissens, mit dem der (jeweilige) Wissensanspruch interpretatorisch erzeugt wird. Es ist zum einen die *Art* des Wissens, dann sein *Status*. Das Problem liegt nicht darin, dass Voraussetzungen gemacht werden, dass ein ‚Vorwissen' in die Interpretation, in die *probatio theologica* wie *hermeneutica* eingehen, sondern allein, wie dieses ‚Vorwissen' bestimmt ist. In dem einen Fall, der *probatio theologica*, handelt es sich in dem Sinn um klare Stellen, weil sie mit den fundamentalen Glaubensüberzeugungen übereinstimmen und die womöglich als unhintergehbar gelten, will man die Heilige Schrift ‚richtig' verstehen. Ihren *Anerkennungs*- oder *Geltungsüberschuss* erhalten solche Stellen im Rahmen der *probatio theologica* mithin aus dieser Übereinstimmung. Zirkulär kann dann allein der Versuch erscheinen, diese Glaubensüberzeugungen just mit den durch sie den Status ‚Klarheit' gewinnenden Stellen der Heiligen Schrift zu ‚begründen'. Im Blick auf die Parallelstellenverfahren gibt es ebenfalls ein Vorauswissen, das zu ihrem Anerkennungs- und Geltungsüberschuss beiträgt und dieses Vorauswissen mit ihnen selbst am Text zu ‚begründen' kann ebenfalls zu einem *circulus* führen. Nur handelt es sich im ersten Fall, der *probatio theologica*, um ein Wissen, das um der *probatio* willen zu glauben, respektive anzunehmen ist, wohingegen es bei der *probatio*

[1305] Hierzu neben L. Danneberg, Hermeneutik zwischen Theologie und Naturphilosophie: der *sensus accommodatus*. In: Fosca Mariani Zini, Denis Thouard und Friedrich Vollhardt (Hg.), Philologie als Wissensmodell. Philologie und Philosophie in der Frühen Neuzeit. La philologie comme modèle de savoir. Philologie et philosophie à la Renaissance et à l'Âge classique. München 2007, L.Danneberg, Hermeneutik um 1600: *Logica*, *probatio theologica* und *hermeneutica*. Erscheint voraussichtlich 2009 bei de Gruyter.

hermeneutica nur um ein präsumtionales Wissen handelt, das zwar auch vorab angenommen wird, das aber als korrigierbar gilt.

Das erklärt denn auch, dass gerade die grammatisch-historischen Auslegungslehren auf Zirkelprobleme, die sich bei solchen Interpretationsregeln ergeben können, explizit respondiert hat – wie der bereits erwähnte Bretschneider bezeugt. Bei ihm bündeln sich die Einwände, die sich gegenüber den Voraussetzungen der *interpretatio secundum analogiam fidei* angehäuft haben: Die klaren Stellen der Heiligen Schrift, welche die Grundlage für die Glaubensanalogie bilden, seien selbst einer (grammatisch-historischen) Interpretation zu unterziehen; sie seien keineswegs so klar, dass sie nicht von unterschiedlichen Sekten der Kirche divergierend ausgelegt werden würden; das Interpretationsverfahren setze die Widerspruchslosigkeit der Schrift voraus, die jedoch nicht von vornherein konzediert werden könne. Der Kreis des mit Rambach angesprochenen Problems der Exegese schließt sich hundert Jahre später, wenn Bretschneider eine Formulierung der Glaubensanalogie geben will, die zu keinem Zirkel bei der Anwendung dieser Auslegungsregel führt – denn es sei klar, „daß die Anwendung der Analogie des Glaubens bei der Auslegung des N.T. in dem weiten Sinne, in welchem sie die ältern Theologen gebrauchen, unstatthaft, und eine *petitio principii*“ gewesen sei.[1306]

Die Pointe liegt nun darin, dass nach Bretschneider die neuere Entwicklung der Hermeneutik auf dieses Zirkelproblem ausgerichtet sei: Die „richtigen Grundsätze der Auslegung“, die sich in „Ernesti’s, Keils und Griesbachs Lehrbüchern“ finden, verhinderten eine *petitio principii* bei der Interpretation nach der Glaubensanalogie.[1307] Das, was hier deutlich wird, ist, das es um den Status der Vorannahmen geht: Die Interpretation der ‚klaren’ Stellen muss ohne die Voraussetzungen eines nicht geteilten Vorwissens prozedieren, oder es kann nur einen präsumtionalen Status beanspruchen.

Wohl immer geht es in der klassischen Hermeneutik nur um den Problem eines Zirkels, der nicht wirklich besteht. Dieser Charakter des Zirkelproblems als nur scheinbar spricht sich noch in der Selbstverständlichkeit aus, mit der Steinthal von einer Auflösung des zirkulären Scheins des Interpretierens ausgeht. Wo auch immer ein Zirkelproblem erörtert wird, immer

---

[1306] Bretschneider, Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche [...1814]. 1. Bd. Vierte verbesserte und vermehrte Aufl. Bd. 1. Berlin 1838, § 40, S. 409.

[1307] Gemeint sind J.A. Ernesti, Institutio Interpretis [1761, 1809], C.A. Keil, Lehrbuch der Hermeneutik [1810], sowie J. J. Griesbach, Vorlesungen über die Hermeneutik [1809, 1815].

scheint es darum zu gehen, den *Eindruck* eines zirkulären Vorgehens aufzulösen: Die erste und eine der ganz wenigen offenbar nicht zurückweisende Verwendung des Ausdrucks „circulus“ bei der Auslegung konnte ich bislang nur bei einem bekannten Reformators gefunden, und zwar in einem unveröffentlichten Manuskript sowie im Zusammenhang mit der *interpretatio authentica* nämlich bei Heinrich Bullinger (1504-1575): „Nemo, crede mihi, scripti genus melius interpretatibur quam a quo opus egressum est. Quare nemo melius scripturaes enarrabit, quam spritus ille dei, suo in circulo. Scimus enim etiam mechanicas artes adeo esse certis quibusdam limitibus septus: ut nemini liceat impune circulo suo effracto, alterius causam impetere. [...] Ergo non est mirum si etiam nos sacras litteras ita cogamus in circulum, ut neminem patiamur de ijs iudicare, disserere seu perorare, nisi prius per illas formatus, doctus et plane sit immutatus.“ [1308]

In diesem Fall ist es die *interpretatio authentica*, die den *ordo inversus* bei der Interpretation, scheinbar vollgültig zu schließen vermag. Bullinger steht weder mit seiner Wertschätzung der *interpretatio authentica*, die immer wieder als diejenige insbesondere im theologischen Bereich angesprochen wird, die zur höchsten möglichen interpretatorischen Gewissheit führen kann und erste die Zurückweisung eines solchen privilegierten Zugangs zur Interpretation zaghaft im 17. dann verstärkt im 18. Jahrhundert eröffnet die Möglichkeit für Maximen des Besserverstehens als der Autor sich selbst verstanden hat.[1309] Das bedeutete aber auch, dass es nicht darum gehen kann, den hermeneutischen Zirkel in der älteren Hermeneutikdiskussion aufzufinden, sondern nur um eine Problemdisposition, die erst im Zuge bestimmter Konstellation sich manifestiert. So weit zur *ersten Hinsicht*, die sich im Anschluss an Asts Erörterung des Zirkelproblems verfolgen ließ.

[1308] Bei Susi Hausammann, Römerbriefauslegung zwischen Humansimus und Reformation. Eine Studien zu Heinrich Bullingers Römerbriefvorlseung von 1525. Zürich 1970*, zitiert aus *De propheta. liber unus*, einem Werk, dass zu dieser Zeit noch unveröffentlicht war, die folgenden Passage: „Niemand, glaub mir, wird die Art der Schrift besser auslegen als der, von dem das Werk ausgegangen ist. Deshalb wird neimand besser die Schriften erklären als jener Geist Gottes im Zirkel sich selber.“ Es sei ja schon beim profanen Handwerk so, dass es allein der Handwerker richtig zu würdigen verstehe; das wird mit zwei geläufigen Sprichwörtern belegt. Die Schlußfolgerung lautet: „Also ist es nicht verwunderlich, wenn auch *wir* die Heiligen schriften so in den Zrikel zwingen, daß wir niemanden sie beurteilen, besprechen oder begutachten lassen, wenn er nicht vorher durch sie geformt, gelehrt und ganz verwandelt worden ist.“

[1309] Hierzu L. Danneberg, Besserverstehen. Zur Analyse und Entstehung einer hermeneutischen Maxime. In: Fotis Jannidis et al. (Hg.), Regeln der Bedeutung. Zur Theorie der Bedeutung literarischer Texte. Berlin/New York 2003, S. 644-711

Die zweite Hinsicht verbindet Asts Darlegungen mit der Tradition der analytischen und synthetischen Methode, zusammengefasst als *regressus*, als *ordo inversus*, als scheinbarer *syllogismus circularis* oder als scheinbare *probatio circularis*. Zirkelprobleme wurden an nicht wenigen Stellen behandelt und das ist sicherlich nicht ohne Einfluss auf ihre hermeneutische Erörterung geblieben. Durchgängig wurden Probleme des *circulus in probando* in den (protestantischen) Dogmatiken oder Glaubenslehren immer dann erörtert, wenn es um die Auszeichnung des göttlichen Charakters des Gegenstandes der *hermeneutica sacra* geht, nicht zuletzt dann, wenn das unter Rückgriff auf das *testimonium Spiritus Sancti internum* geschieht. In diesem Zusammenhang findet sich nicht selten zudem der Rückgriff oder der Hinweis auf den *regressus*, nicht nur bis weit ins 18., sondern bereits am Beginn des 17. Jahrhunderts. So erörtert Polanus von Polansdorf in seiner Dogmatik *Syntagma Theologiae Christianae* von 1609 im Blick auf das protestantischen Schriftprinzip den sich immer wieder einstellenden Eindruck einer zirkulären Begründung für dieses Prinzip. Zwar beruft er sich darauf, dass das entsprechende Prinzip von Gott selbst stamme und dass – nach Aristoteles – die ersten Prinzipien nicht demonstrierbar seien. Doch hieran schließt er einen Hinweis auf Zabarellas Methodenschrift an.[1310]

Für die katholischen Vertreter stellen sich ähnliche Problem, etwa wenn es heißt, dass der Glaube an die Schrift in der Kirche, der Glaube an diese wiederum in der Schrift begründet sei, der sog. *circulus papisticus*. Nicht selten scheint auch dieses Problem dadurch entschärft worden zu sein, dass man seine Struktur mit der des *regressus* identifiziert und durch diese Identifikation, da der *regressus* zirkelfrei prozediere, auf die Zirkelfreiheit der zirkelverdächtigen Argumentation schließt. So heißt es bei in Edward Maihews (1570-1625) *A Treatise of the Grounds of the Old and New Religion* von 1608 lakonisch: „It is not called a circulation but a demonstrative regress.“[1311] Ein einziges Beispiel aus der theologischen Dogmatik mag diesen Rückgriff für das Ende des 17. Jahrhunderts belegen. In diesem Fall handelt es sich um den Vorwurf, die Göttlichkeit der Schrift werde bei den Lutheranern zirkulär eingeführt. Er bildet den Hintergrund für einen helfenden Rückgriff auf die Diskussion des *regressus*.

[1310] Polanus, Syntagma Theologiae Christiane [... 1609/10]. Editio quinta & ultima [...]. Hanoviae 1624, Sp. 207.

[1311] Zitiert nach George H. Tavard, The Seventeenth-Century Tradition. A Study in Recusant Thought. Leiden 1978, S. 56.

Die Göttlichkeit der Heiligen Schrift sei mit dem Wirken des Heiligen Geistes und dieses Wirken wiederum mit dem Zeugnis der Schrift begründet. In den Worten des ‚letzten' Vertreters der protestantischen ‚Orthodoxie' David Hollatz (1648-1713):

Qvo posito committitur Circulus Sophisticus, illud non est argumentum efficax. Atqvi posita obsignatione *S*piritus *S*ancti, ut medio demonstrativo divinitas *S*cripturae, committitur Circulus Sophisticus. Ergo. Major extra controversiam posita est; qvia Circulus Sophisticus est petitio principii retrocurrens. Minor constat ex natura Circuli: Si enim qvaeram: unde scis, Scripturam esse divinam? Respondent Lutherani; qvia Spiritus privatus hoc testatur & obsignat. Si autem qvaerum: unde probas, Spiritum illum esse divinum? Respondent iidem; qvia Scriptura testatur, illum esse divinum, & obsignationem illius esse infallibilem.[1312]

Aufschlussreicher noch als der Verdacht und die Erörterung der Zirkularität ist im vorliegenden Zusammenhang die von Hollatz angebotene Auflösung, denn er unterscheidet „*inter Circulum Sophisticum & Regressum demonstrativum*". Nicht um einen *circulus vitiosus* handle es sich nach ihm, sondern um einen Rückschluss von der Wirkung auf die Ursache: „Circulo Sophistico probatur ignotum per aeqvè ignotum; in Regressu verò demonstrativo â cognitione confusa ad distinctam procedimus."[1313] Die Göttlichkeit der Schrift belege das Zeugnis des Heiligen Geistes, der den Menschen erleuchte; seine Authentizität aber werde über die Wirkungen des sich betätigenden Geistes erschlossen. Siegmund Jacob Baumgarten bemerkt zu diesem Problem, also die Vermeidung eines ‚Zirkels' beim Nachweis der „Göttlichkeit der heiligen Schrift" auf die ‚natürliche Theologie' zurückzugreifen sei [1314] und eine umfangreichere Erörterung der Zirkularitätsproblematik im vorliegenden Zusammenhang findet sich in einer von Baumgarten verfassten (betreuten) Dissertation.[1315]

[1312] Hollatz, Examen theologicum acroamaticum universam Theologiam Theticopolemicam complectens [...]. Stargardiae Pomeranorum 1707 (ND 1971), Volumen prius, Prolegomenon III, „De sacra scriptura, ut proprio et adaequto theologiam cognoscendi principio", q. 31: „Qvid hic intelligitur per internum Spiritus Sancti Testimonium" (S. 178). – Vgl. z.B. auch Samuel Werenfels (1657-1740), Dissertatio de Triplici Teste De Verbo Dei Testante [1703]. In: Id., Opuscula Theologica, Philosophica et Philologica. Tomus Primus. Basileae 1782, S. 157-186, hier sec. III, S. 179.

[1313] Hollatz, ebd. (S. 179).

[1314] Vgl. Siegmund Jacob Baumgarten, Evangelische Glaubenslehre. 1. Band. Mit einigen Anmerkungen, Vorrede und historischen Einleitung hg. von Johann Salomon Semler. Halle 1759, S. 53.

[1315] Vgl. Baumgarten, Vindicias Demonstrationvm Divinitatis Sacrae Scripturae A Svspicione Circvli Vitiosi. Praeside [...] Sigismvnd Iacob. Bavmgarten [...] Defendet Avctor Georg. Christian. Haine. Halae Salicae 1753. In der abgedruckten Stellungnahme des Praeses verweist Baumgarten explizit auf Zabarellas *de regressu* (unpaginiert, nach durchlaufender Zählung S. 58). – Dieses Werk ist in dem Werkverzeichnis bei Martin Schloemann, Siegmund Jacob Baumgarten. System und Ge-

Asts Wahl der Bezeichnungen „analytisch“ und „synthetisch“ für die beiden „Methoden“ des Verstehens ist nicht auf en ersten Blick nicht sonderlich auffällig, denn beide gehören im 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts zum gebräuchlichen wissenschaftlichen und philosophischen Vokabular.[1316] Es bereits darauf hingewiesen worden, dass beide Ausdrücke und ihre Umschreibungen oder Synonyma uneinheitlich gewesen sind. Das bedeutet aber auch, dass aus ihrem Auftreten bei Ast nicht so ohne weiteres Schlüsse auf bestimmte Traditionen möglich zu sein scheinen.

Weniger ertragreich für den vorliegenden Zusammenhang dürfte der Rückgriff auf den Gebrauch von „analytisch“ und „synthetische“ bei Hegel sein;[1317] auch wenn gelegentlich zu zeigen versucht wird, dass die „Struktur des traditionell-hermeneutischen Prozesses des Verstehens [...] genau die der Wesenslogik“ sei[1318]; diese hat Hegel allerdings in einem anderen Abschnitt (‚Die Reflexion‘) entwickelt. Obwohl Ast offenkundig von Friedrich Schlegel beeinflusst ist,[1319] gilt Gleiches auch für den stark schwankenden Gebrauch einschlägiger Ausdrücke in Friedrich Schlegels ‚philosophischen Manuskripten‘. So werden beispielsweise „combinatorische“, „genetische Methode“ und „Theorie des Construierens“ bei ihm mit der „synthetischen Methode“ identifiziert, mitunter aber auch von ihr

---

schichte in der Theologie des Überganges zum Neuprotestantismus. Göttingen 1974 übersehen worden.

1316 Vgl. u.a. Herman J. de Vleeschauwer, More seu Ordine Geometrico Demonstratum. Pretoria 1961, Giorgio Tonelli, Analysis and Synthesis in XXVIIIth Century Philosophy Prior to Kant. In: Archiv für Begriffsgeschichte 20 (1976), S. 178-213, Christophe Stoecklin, L’Analyse: Formation, succés et limites d’un concept méthodologique. Des Encyclopédistes à la Revolution française. Thèse [...] de l’Université Bâle 1980, insb. cap. I und II, Hans Jürgen Engfer, Philosophie als Analysis. Stuttgart/Bad Cannstatt 1982; auch Gerhard Funke, Analyse und Synthese im französischen rationalistischen Sensualismus. In: Philosophia Naturalis 3 (1956), S. 70-97 [weitere Hinweise*]. - Für das 19. Jhs. und die Ablösung beider Ausdrücke in den Logiken und Methodenlehren auch L. Danneberg, Peirces Abduktionskonzeption.

1317 Vgl. Hegel, Wissenschaft der Logik II [1812, 1832]. In: Id., Werke. Bd. 6. Frankfurt/M. 1971, S. 503ff: Das „analytische“ und das „synthetische Erkennen“.

1318 Peter Reisinger, Über die Zirkelnatur des Verstehens in der traditionellen Hermeneutik. In: Philosophisches Jahrbuch 81 (1974), S. 88-104, hier S. 90/91.

1319 Zur Beziehung zwischen Ast und Schlegel die Hinweise bei Hermann Patsch, Friedrich Asts *Krösus* – ein vergessenes Trauerspiel aus dem Kreis der Jenaer Romantik. In: Herbert Anton et al. (Hg.), Geist und Zeichen. Festschrift für Arthur Henkel. Heidelberg 1977, S.305-319, zu ihrer Abhängigkeit bzw. Unabhängigkeit hinsichtlich der Beschäftigung mit Platon vgl. Patsch, Friedrich Asts ‚Euthyphron‘ –Übersetzung im Nachlaß Friedrich Schlegels. Ein Beitrag zur Platon-Rezeption in der Frühromantik. In: Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts 1988, S. 112-127, ferner Jure Zovko, Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel. Zur Entstehung und Bedeutung seiner hermeneutischen Kritik. Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, S. 132-139.

unterschieden.[1320] Bei Schlegel lassen sich zwar Formulierungen wie die folgende finden, doch bleiben sie für den vorliegenden Zusammenhang ohne nähere Spezifizierung:

> Die *Methode* der Philosophie ist also erstlich ein *Experimentiren, aber nach welcher Richtung?* Dies ergibt sich, wenn wir die beyden andern Elemente *Enthusiasmus* und *Absolutes* verbinden.
> Was sich daraus ergibt, läßt sich nicht mit einem Wort ausdrücken. Es ist, daß die *Richtung der Methode kreisförmig ist; sie geht nämlich vom Centrum aus, und bezieht sich wieder aufs Centrum*.
> Ferner fanden wir als Elemente der Methode:
> *Analysis Synthesis Abstrakzion*.[1321]

Zudem ist keien Frage, das der *ordo inversus* knapp und bündig sich in der Form eiens Chiasmus ausdrücken könnte, freilich ist nicht jeder Chiasmus *per se* Ausdruck *eines ordo inversu*s, etwa Schlegels Wort: „Das absolute[n] Setzen und das Setzen des Absoluten", was allerdings aus seiner Sicht der „Charakter der Mythologie" sei.[1322]

Zwar kennt Schleiermacher die Tradition, doch es scheint nicht sonderlich weiter zu helfen zu helfen, wenn er zwei Arten der Entwicklung der Gedanken unterscheidet:

> Es sind zwei verschiedene Fortschreitungsarten gesetzt, von einer Einheit zur andern, synthetisch, und innerhalb einer Einheit zu den in ihr gesetzten Mannigfaltigkeiten, d.h. analytisch. Jene knüpft einen Akt an den andern und ist Combination; diese setzt die in jedem Akt vorhandene Beziehung von Einheit und Vielheit vollständig auseinander. Ist die Analysis in einem Punkte nicht vollendet, so ist noch Verwirrung, so lange aber Akte fehlen, die in der synthetischen Thätigkeit anheimfallen, so ist noch Vernunftgebiet, das nicht in die organische Thätigkeit gebracht ist.[1323]

[1320] Vgl. z.B. Schlegel, Philosophische Lehrjahre 1796-1806 – nebst philosophischen Manuskripten aus den Jahren 1796-1828. Erster Teil. Mit Einleitung und Kommentar hg. von Ernst Behler. München/Paderborn/Wien/Zürich 1963 (Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. II. Abt., 18. Bd.), S. 33 [1797/98], S. 76 [1796-98], S. 109 [1797], S. 269 [1798/99], S. 341 [1799], S. 354 [1798-1801], S. 381 [1800/01], S. 510/11 [1796], S. 564 [ca. 1803-07]; Id., Philosophische Lehrjahre [...]. Zweiter Teil [...]. München/Paderborn/Wien/Zürich 1971 (Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. II. Abt., 19. Bd.), S. 3 [1804], S. 53 [1805], S. 85 [1805], S. 102 [1804], S. 215 [1806]; Id., Philosophische Vorlesungen. Erster Teil *, S. 10, 20, 22, 26, 36, 100 [alle 1800/1801], S. 313, 422 [1804/05]; Philosophische Vorlesungen [1800-1807]. Zweiter Teil. Mit Einleitung und Kommentar hg. von Jean-Jacques Anstett. München/Paderborn/Wien/Zürich 1964 (*KA*, II. Abt., 13. Bd.), S. 320 [1805/06].

[1321] Schlegel, Philosophische Vorlesungen. Erster Teil, S. 19 [1800/01]. – Nicht mehr als das herkömmliche Geraune findet sich bei Wegmann, Was heißt einen ‚klassischen' Text lesen?, zu dem, was Schlegel unter Umständen meinen könnte mit „cyklischer" Lektüre und der vermeintlichen „Zirkelstruktur" des „(philosophischen) Verstehens" (S. 393). Die Darlegungen zeugen weder von genauer Analysee der Formulierungen Schlegels – wobei zudem vollkommen unklar bliebt, worin der Unterschied zwischen einer philologischen und philosophischen Zirkelstrukur bestehen soll (auch S. 386, Anm. 76) – noch von Kenntnissen der hermeneutischen Diskussione der Zeit, denn es ist offenbar unbemerkt geblieben, dass immer dann, wenn die Zirkelkaftigkeit des des Verstehens angesprochen wird, immer nur der Anschein gemeint ist.

[1322] Schlegel, Philosophische Lehrjahre 1796-1806, S. 108 [1797].

[1323] Schleiermacher, Entwurf eines Systems der Sittenlehre. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse. Hg. von Alexaner Schweizer. Berlin 1835 (Sämmtliche Werke. 3. Abt. Bd. 5), S. 230.

Zudem lassen sich noch im Umfeld von Ast einige Bezugsgrößen ausblenden. Unergiebig ist die nach der *Kritik der reinen Vernunft* weithin aufgenommene Unterscheidung Kants zwischen analytischen und synthetischen *Urteilen*, die den Sprachgebrauch stark geprägt, aber auch verwirrt hat. Auf Kants Unterscheidung von „progressiven" und „regressiven Methode" greift Ast allerdings zumindest an einer Stelle zurück und verwendet sie synonym zu *analytisch* und *synthetisch*: „Die Wege der Philosophie sind folglich ebenfalls zwiefach: das Herabsteigen vom Ewigen, als dem Urgrund alles Seyns, zum Zeitlichen oder Endlichen, und das Aufsteigen vom Endlichen zum Unendlichen oder Heiligen; jenes ist das *synthetische* oder progressive, dieses die *analytische* oder regressive Methode."[1324]

Nur wenige Beispiele aus der zweiten Hälfte des 17. und der ersten des 18. Jahrhunderts bedarf es, um den schwankenden Gebrauch der Ausdrücke „analytisch" und „synthetisch" (oder die jeweils hierfür gewählten Bezeichnungen) deutlich zu machen. Sie scheinen sogar austauschbar zu sein, der einen wie der anderen „Methode" wird Priorität eingeräumt, jede kann als Sonderfall der anderen erscheinen; die analytische kann sowohl als *modus inveniendi* als auch als *modus iudicandi* auftreten, die synthetische sowohl als *modus inveniendi* als auch als *modus demonstrandi* und jeweils die eine als *modus docendi* oder als *modus sciendi*. Bei Robert Hooke (1635-1703) etwa bezeichnet die analytische Methode den Weg von den Ursachen zu den Wirkungen und die synthetische den umgekehrten.[1325] Bei Andreas Rüdiger (1673-1731)[1326] und bei seinen Schülern[1327] *findet* die *philosophia*

[1324] Ast, Grundlinien der Philosophie [1807, 1809], S. 18.

[1325] Vgl. hierzu Mary B. Hesse, Hooke's Philosophical Algebra. In: Isis 57 (1966), S. 67-83, insb. S. 81/82.

[1326] Vgl. Rüdiger, Philosophia Synthetica tribvs libris de sapientia, iustitia & prudentia, methodo mathematicae aemvla breviter & succinctè in vsvm avditorivm ita comprehensa, vt qvomodo qvuilibet veritatem, proprio marte, & invenire possit & dijudicare, appareat [...]. Lipsiae 1707, wo es programmatisch bereits in *Ad lectorem*, unpag., heißt: „Philosophiam tibi exhibeo syntheticam, analyticae insufficienti, quae vulgo obtinet oppositam: hoc est non solum dijudicationem veri set et ejusdem inventionem, intentis quasi digitis, demonstrantem." Auch Id., Philosophia Pragmatica, Methodoo Apodictica, et Qvoad ejus licuit, mathematica, conscriptsa [1723]. Editio Altera. Lipsiae 1729, lib. I, sect. I, part I, cap. II: De Meditatione Synthetica. Seu Veritatem Inveniendi Ratione", §§ 283-242 (S. 236-241, sowie cap. III: De Mediutatione analytica, seu Veri falsiqve dijudicatiione, §§ 291-301 (S. 243-249); Id., Veri et falsi ...*

[1327] Vgl. August Friedrich Müller (1684-1761), Einleitung in die Philosophischen Wissenschaften, Erster Theil, welcher den Eingang, die Logic und Physic in sich enthält [...1728]. Zweyte, vermehrte und verbesserte Aufl. Leipzig 1733, Kap. 20, § 3, S. 602: „Das nachdenken [...] ist zweyerlei: es ist entweder synthetisch, oder analytisch [...]. Jenes ist ein nachdenken, durch welches wir wahrheit erfinden: dieses aber ein nachdenken, durch welches wir schon erfundene

synthetica, die *philosophia analytica* dagegen *prüft* und *urteilt* über die Wahrheit. Bei Daniel Wyttenbach (1706-1779) führt die Synthese zu den *ideas universales* und die Analyse nimmt vom Allgemeinen ihren Ausgang.[1328] Zudem kommt es zu zahlreichen internen Differenzierungen. Salomon Maimon, um nur ein Beispiel herauszustellen, unterscheidet bei der (mathematischen) *analysis* „siebenerlei Arten".[1329]

Wendet man sich nach diesen Ausgrenzungen zur Verwendung der Ausdrücke *analytisch* und *synthetisch* den wenigen Hinweisen, die sich bei Ast selbst zu ihrem *historischen Hintergrund* in seinen etwa philosophiehistorischen Schriften finden lassen, so vermögen auch sie nicht direkt auf die Spur ihrer Herkunft zu führen. Ast scheint die traditionelle Zuschreibung der Entdeckung der analytischen (und synthetischen) Methode an Platon aufzunehmen. Allerdings bleiben bei ihm die Gewährsleute ohne Erwähnung: Diogenes Laertius (Ende des 2. Jh. n. Chr.) behauptet, Platon sei der erste gewesen, der dem Leodamus von Thasos, einem Mathematiker aus dem Umkreis Platons, die analytische Methode erklärt habe;[1330] Calcidius faßt in seinem weithin rezipierten Kommentar zu Platons *Timaios* den Aufstieg von den sinnlich gegebenen Dingen zu den ersten Prinzipien als *resolutio* und der syllogistische Abstieg von diesen Prinzipien zu den Folgerungen als *compositio* auf;[1331] Proklos Diadochus (ca. 411-485) unternimmt eine solche Zuschreibung an Platon in seinem Euklid-Kommentar;[1332] gleiches findet sich bei seinem Schüler Ammonius(5./6. Jh).[1333] Das

---

gedancken, ob sie wahr oder falsch, aus ihren principiis beurtheilen [...]." Ferner Johann Andreas Fabricius (1696-1769), Anweisung [1733, 1737], 34. Kap., §§ 450ff, S. 152ff, Hoffmann (...),.*; zudem die einschlägigen Artikel in Johann Georg Walch (1693-1775), Philosophisches Lexikon [1726. Mit einer kurzen kritischen Geschichte der Philosophie von Justus Christian Hennings]. Leipzig 1775.

1328 Vgl. Wyttenbach, Praecepta Philosophia Logicae [...]. Halae 1781 pars III, cap. I, § 3, S. 84: „Mentem suapte natura Syntheticam Methodum sequi, atque ad ideas universales pervenire [...]. Contrarium est iter Analyticae Methodi, quae ab universalibus in itium ducit et ad pecularia pro-greditur, dividendo Genera in suas Formas."

1329 Maimon, Ueber den Gebrauch der Philosophie zur Erweiterung der Erkenntniß [1795]. In: Id., Gesammelte Werke. Hg. von Valerio Verra. Bd. 6. Hildesheim 1971, S. 363-396, insb. S. 385-93; auch Id., Das Genie und der methodische Erfinder [1795]. In: Id., Gesammelte Werke. Bd. 6 [1971], S. 398-420, insb. S. 414-417.

1330 Vgl. *Diog Laert*, III, 24.

1331 Vgl. (Calcidius) Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus [4./5. Jh.]. In societatem operis coniuncto P.J. Jensen edidit J.H. Waszink. Sec. ed. Londinii et Leidae (1962) 1975 (Corpus Platonis Medii Aevi: Plato Latinus IV), S. 303/04.

1332 Vgl. Proclus Diadochus, In Primum Euclidis Elementorum Librum. Hg. von G. Friedlein. Lipsiae 1873, S. 211/12; hierzu auch Martin Altenburg, Die Methode der Hypothesis bei Platon, Aristoteles und Proklos. Diss. phil. Marburg 1905, insb. S. 169-240, Nicolai Hartmann, Des

hält sich über das 17. Jahrhundert mit Thomas Stanleys (1625-1678) Geschichte der Philosophie[1334] bis zu Leibniz, der sich dieser Auffassung ebenfalls anschließt.[1335]

Im Blick auf Platon und im Bezug auf die beiden Methoden schreibt Ast in seinem *Grundriss einer Geschichte der Philosophie*:

Die Vernunft hat zwei Wege der Erforschung, die Philosophie also zwei Methoden. Entweder geht sie nehmlich von dem Unbedingten zum Bedingten, vom Allgemeinen zum Besonderen fort (synthetische Methode), oder sie steigt vom Besonderen und Bedingten zum Allgemeinen, Unbedingten auf (analytische). Diese sind die zwei Wege der Dialektik.[1336]

Die impliziten Erläuterungen zu diesen Ausdrücken im weiteren Werk Asts gehen nicht über das hinaus, was die bereits analysierten Stellen bieten.[1337] Sie stimmen weitgehend mit den bereits untersuchten Darlegungen überein, die zum Eindruck eines (hermeneutischen) „Zirkels" bei den beiden „Methoden" führt. Obwohl der Hinweis auf den drohenden „Zirkel" fehlt, bezeichnet Ast die Anwendung beider „Methoden" an einer weiteren Stelle als einen „Kreislauf":

Die Philosophie beschreibt gleich dem göttlichen Leben, dessen ideales Nachbild sie ist, einen Kreislauf. Sie geht nehmlich von der Einheit des Realen und Idealen aus, erforscht und entwickelt die

---

Proklus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik nach den ersten beiden Büchern des Euklidkommentars. Gießen 1909, sowie Max Steck, Einleitung. In: Proklus Diadochus, Kommentar [1945], S. 3-152, insb. S. 53ff.

1333 Vgl. Ammonius, In Porphyrii Isagogen sive V Voces [um 517]. Berlin 1891 (*CAG* IV/ 3), S. 34.

1334 Vgl. Stanley, The History of Philosophy: Containing The Lives, Opinions, Actions and Discouses of the Philosophers Of Every Sect [...1655]. London 1701 (ND 1975), Part V, chap. VIII, S. 162: „More properly may be attributed to him [scil. Plato] the invention of the *Analytical Method, which reduced the thing sought into its principle, the best of Methods*."

1335 Vgl. Leibniz, Scientia Generalis. Characteristica. VIII. [Specimina Initiis Scientiae generalis addenda] [posthum]. In: Id., Die philosophischen Schriften Hg. von C.J. Gerhardt. VII. Bd. Berlin 1890, S. 43-247, hier S. 153: „Platonem ajunt Analyseos illius primum autorem fuisse, quae quaesitum quasi inventum supponit atque inde ad data regreditur; [...]."

1336 Ast, Grundriss einer Geschichte der Philosophie. Landshut (1807) 1809, § 100, S. 117; und im Zusammenhang mit Aristoteles heißt es dort: „Darum kömmt er immer zuletzt auf das, wovon Platon unmittelbar ausgeht. Die Methode (die analytische) und der Geist seines Philosophierens unterscheiden ihn also von Platon, nicht seine Philosophie selbst." Hierzu auch Id., Grundriss der Philologie [1808], S. 335-337. In Ast, Platon's Leben und Schriften [...] als Einleitung in das Studium des Platon. Leipzig 1816, fidnen sich die beiden Ausdrücke zwar nicht, aber Ast er gibt Beschreibungen, die auf die beiden „Methoden" hinweisen könnten (so u.a. S. 89/90, S. 167, S. 181ff).

1337 So in Ast, Grundlinien der Philosophie [1807]. Zweite, vermehrte Aufl. Landshut 1809, S. 7: „Die Philosophie strebt daher nach Erkenntniss des Unendlichen in seiner ewigen Bildungsweise: in seinem synthetischen (sich selbst offenbarenden) und analytischen (sich selbst erkennenden und verklärenden) Leben." Und S. 115/16: „Alles Begreifen und Erkennen ist ein verbinden des Allgemeinen mit dem Besonderen; und zwar wird entweder an das Allgemeine das Besondere geknüpft (synthetisch), oder das Besondere auf das Allgemeine zurückgeführt (analytisch)."

Elemente dieser Einheit, erkennt in den Elementen den Geist der Einheit, und wird dadurch auf die Einheit selbst wieder zurückgeführt. Die Einheit des Realen und Idealen aber, die sich dem philosophischen Denken als das unmittelbare, unbedingte Seyn alles Lebens darstellt, ist, da ihre Elemente noch nicht für sich hervorgetreten sind, eine unentwickelte, in sich selbst verhüllte; erst durch das Erforschen der besonderen Elemente gelangt das Denken zur lebendigen, alle Sphären durchdringenden Erkenntniss; und durch diese Erkenntniss aller in der Ureinheit noch nicht entfalteten Elemente wird die Einheit selbst zur sich selbst erkennenden und lebendig schauenden Einheit, d.i., zur Allheit.[1338]

Zu erwähnen bleibt schließlich, dass „analytisch" und „synthetisch" bei Ast nicht allein zwei Methoden des „Erkennens" und „Begreifens" bezeichnen, sondern auch zwei gegenläufige „Grundrichtungen" des „Lebens", nämlich die „Richtung vom Unendlichen aus (dem Wege der Entstehung, dem synthetischen) und die Richtung in das Unendliche zurück (dem Wege der Auflösung, dem analytischen)".[1339]

Nicht deshalb, weil in der neueren Forschung die Zuschreibung der analytischen Methode (bzw. des Methodenpaares) an Platon umstritten ist,[1340] sondern weil zu große historische Distanz damit zu überbrücken ist, bleibt eine solche Bezugnahme unbefriedigend: Bei keinem der anderen Philosophen, bei denen dieses Methodenpaar eine prominente Rolle gespielt hat, erwähnt es Ast in seiner Philosophiegeschichte, selbst nicht bei dem auch für Ast eine neue Zeit einleitenden Descartes. Freilich zielen seine Ausritte in die Geschichte der Philosophie weniger auf inhaltliche Informationen, als vielmehr auf die Illustration eines

---

1338 Ast, Grundlinien der Philosophie [1807, 1809], S. 25. Ebenso findet sich im allgemeineren Zusammenhang das Wechselspiel zwischen „Erkennen" und „Begreifen" (S. 26) – „der höchsten Thätigkeit des Verstandes" (S. 110) –: „[D]as ursprüngliche, allgemeine Seyn kann nur durch die Besonderheiten seines Wesens, also durch die Vielheit erkannt werden; umgekehrt ist das Besondere nur durch das Allgemeine zu begreifen, weil das Besondere nur dadurch Besonderes ist, dass es ein Glied des allgemeinen ist, folglich setzt es das Allgemeine und Ursprüngliche als seinen Grund voraus."

1339 Ebd., S. 161.

1340 Beispiele der neueren Forschung, welche die Verbindung von Analyse und Synthese bei Platon gegeben sehen – häufig unter Hinweis auf Platon, *Rep*. VI, 510 B – sind u.a. Hermann Hankel, Zur Geschichte der Mathematik im Alterum und Mittelalter. 2. Auflage. Leipzig 1874 (ND Hildesheim 1965), S. 148/49: „So verdient denn auch die Ueberlieferung der Alten dass Platon persönlich der Erfinder der Analysis sei, alles Vertrauen", Léon Brunschvicg, Les Étapes de la Philosophie Mathematique. Paris 1912, S. 53-55, ferner die mitunter zustimmenden, größtenteils jedoch kritischen neueren Untersuchungen bei F.M. Cornford, Mathematics and Dialectic in the *Republic* VI.-VII (I und II). In: Mind 41 (1932), S. 37-52 und S. 173-190, Charles Mugler, Platon et la récherche mathématique de son époque. Strasbourg/Zürich 1948, Kap. V, dazu kritisch Harold Cherniss, Plato as Mathematician. In: Review of Metaphysics 4 (1951), S. 395-425, insb. S. 414-425, Norman Gulley, Greek Geometrical Analysis. In: Phronesis 3 (1958), S. 1-14 – und spätere mehr.

übergreifenden Bewegungsgesetzes in ihr.[1341] Offenbar ist das analytisch-synthetisch-Tableau mit seinem Ursprung bei Platon nach Ast ein grundlegender Bestandteil jeder Philosophie, der nicht eigens erwähnt zu werden braucht. Das ist nun scheint denkbar ungünstig zu sein, um nach den philosophischen Quellen des Zirkelproblems zu fahnden. Freilich zeigt es ein Moment der Zirkeldiskussion: Das Problem besteht für das Interporetieren nicht allein dem Anschein nach, sondern nach diesem Anschein bestehe es für das Erkennen in allen Bereichen.

Das rechtfertigt denn auch auf einen allgemeinen Hintergrund für den bei Ast im besonderen vorliegenden Gebrauch der Ausdrücke „analytisch“ und „synthetisch“ zurückzugreifen, die für die Wahrnehmung eines Zirkelproblems einschlägig ist, nämlich die bereits erörterte naturphilosophische Tradition ihrer gemeinsamen Anwendung in Gestalt des *regressus* samt der Abwehr des sich bei diesem *ordo inversus* einstellenden Eindrucks einer *probatio circularis*. So erfüllt die Verbindung von *demonstratio quia* und *propter quid* zum *regressus* den mit der Beschreibung bei Ast gesetzten thematischen Rahmen – ***(a)*** bis ***(f)*** –: Am Prozess des Erkennens sind zwei „Methoden“ beteiligt ***(a)***, die aufeinander bezogen werden ***(b)*** und die von ihren Zielpunkten (*causa* und *effectus*) Umkehrungen darstellen ***(c)*** und bei deren Anwendung der Aschein einer *probatio circularis* entsteht ***(d)***. Der Erklärungsprozess ist zweiphasig (e), wobei in der ersten Phase die Ursache gefunden – „finden“ bei Ast -, in der zweiten die Wirkung erklärt (‚demonstriert’) wird – „begreifen“ bei Ast – wird ***(f)***. Geht man der Problemstellung und Problemlösung des Anscheins einer *probatio circularis* beim *regressus* durch Zabarella, so lassen sich die drei von ihm vorgetragenen Argumente ebenfalls auf das von Ast umschriebene Verbindung von analytischer und synthetischer Methode ins Feld führen. Dass sich diese Einwände gegen den *regressus* übertragen lassen, spricht für eine grundlegende Ähnlichkeit beider Modelle der Erkenntnis (bzw. des Verstehens). Unterschiede brauchen dabei nicht geleugnet zu werden.

Nach den aufgezeigten Ähnlichkeiten in den Problemstellungen fragt sich, inwieweit solche auch bei den Lösungsvorschlägen bestehen. Auf den ersten Blick scheint ein weiterer Unterschied darin zu liegen, dass Asts Darlegungen sich vornehmlich auf einen *pragmatischen* Zirkel richten, wohingegen das Zirkelproblem beim *regressus* allein eine *probatio circularis*, also ein normativer Zirkel der Begründung zu sein scheint. Wie die

[1341] Zu weiteren Aspekten seiner Auffassung Klaus Willimczik, Friedrich Asts Geschichtsphilosophie im Rahmen seiner Gesamtphilosophie. Meisenheim am Glan 1967.

Analyse der Lösung bei Zabarella bereits gezeigt hat, ist das letzteres in dieser Ausschließlichkeit nicht der Fall. Des weiteren liegt die Vermutung eines Unterschieds deshalb nahe, weil der Bezugspunkt in dem einen Fall *causa* und *effectus* bilden, in dem anderen *Ganzes* (Geist) und *Einzelnes*; letzteres scheint sich nur schwer mit der Kausalitätskonzeption Zabarellas hinreichend deuten zu lassen. Gleichwohl findet sich hier ein erhellender Ansatzpunkt für den Vergleich beider Konzeptionen.

Zwei Relationen tragen Zabarellas Analyse: eine ontologische der Abfolge von *causae* und *effectus* (*priora naturae*) und eine pragmatische zwischen Bekanntsein und Unbekanntsein (*priora nobis*). Die Ursache besitzt gegenüber der Wirkung grundsätzlich Priorität; die Wirkung ist *posterior*. Der Erkenntnisschluss kann nur vom Bekannten zum Unbekannten führen – gleichgültig, ob es sich um die Wirkung oder die Ursache handelt.[1342] Hier scheint eine Unvereinbarkeit zwischen der zeitlichen Relationierung von Ursache und Wirkung bei Zabarella und der der Gleichzeitigkeit zu bestehen, die Ast für Ganzes und Einzelnes annimmt. Zwei Aspekte der Konzeptionen Zabarellas und Asts sowie ein Aspekt der des letzteren korrigieren jedoch diesen Eindruck.

Wichtig zu beachten ist zunächst, dass nach der naturphilosophischen Vorstellung Zabarellas mit der Wirkung zugleich auch die Ursache gegeben ist, und zwar in einem *subjectum* – freilich ist es nicht leicht rekonstruieren, was darunter genau zu verstehen ist. Zabarella unterscheidet bei der *resolutio* zwischen *demonstratio ab effectu* und *inductio*: Jene diene der Auffindung von Ursachen und sei das wichtigere Verfahren, diese führt lediglich zu Verallgemeinerungen aus den beobachteten Effekten.[1343] Nebenbei bemerkt: Bei den einschlägigen Formulierungen Newtons zu seinem Verständnisses des

---

[1342] Vgl. Zabarella, De methodis [1578, 1582], insb. lib III, cap. XIX, Sp. 265^{F}-266^{A}: „[...] omnis enim à noto ad ignotum scientificus progressus vel à causa est ad effectu[m], vel ab effectu ad causam; illa quidem est methodus demontratiua, haec aut resolutina [...]“, sowie (cap. XVIII, Sp. 268^{C}): „[...] Methodus demonstratiua est syllogismus scientiam pariens ex propositionibus necessarijs, medi[o] carentibus notioribus, & causis conclusionis [...]“, und (Sp. 268^{D}): „Methodus autem resolutiua est syllogismus ex propositionibus necessarijs constans, qui à rebus posterioribus, & effectis notioribus ad priorum & causarum inuentionem ducit; [...].“

[1343] Vgl. ebd., Sp. 270C/D: „His igitur differentijs inuicem dissident inductio, & demonstratio ab effectu vtraq[ue]; enim est methodus resolutiua à rebus posterioribus ad principia progrediens; sed duo principiorú[m] genera nobis offeruntur: alia quidem naturaliter nota sunt: ideo nullo egent instrumé[n]to logico, nisi inductione, qua sola notificantur, omnis enim nostra cognitio à sensu originé[m] ducit, nec potest aliquid à nobis mente cognosci, quim priùs sensu cognitum fuerit [...].“ Sowie Sp. 271^{B}: „Principia igitur methodi demonstratiuae resolutiua methodo inueninuntur, alia quidem sola inductione, alia verò demonstratione à signo.“

naturwissenschaftlichen Vorgehens, bei denen sowohl *analysis* als auch *inductio* (oder vertretende Ausdrücke auftreten) zwischen beiden nicht zu unterscheiden, wie es in der Forschung nicht ungewöhnlich ist,[1344] raubt seinen Überlegungen einen Teil ihrer Pointe. Zwar entsteht bei der *inductio* aufgrund der Formulierung, die Zabarella wählt – „inductio [...] modo quodam eam per se ipsam declarat"[1345] – der Eindruck, sie verfahre zirkulär. Tatsächlich jedoch scheint Zabarella die *inductio* nicht als einen *Schluss* (auf etwas Allgemeines) aufzufassen, sondern als eine Art *Wahrnehmung* des Allgemeinen im Gegenstand.[1346] – eine Form der Induktion, die in ähnlicher Weise schon früher gegeben zu sein scheint.[1347]

Bei ihr konnte man sich auf Stellen bei Aristoteles zu einer sogenannten intuitiven Induktion berufen, wenn auch vielleicht nicht mit Recht.[1348] So ließen sich denn auch beide mehr oder weniger gängigen Vorstellungen von Induktion auf Aristoteles zurückführen – sehr vereinfacht: Nach der einen muss zur Induktion noch etwas hinzukommen, um die

---

[1344] So offenkundig z.B. bei Gernot Böhme, Die kognitive Ausdifferenzierung der Naturwissenschaft. Newtons mathematische Naturphilosophie. In: Id., Wolfgang van den Daele und Wolfgang Krohn (Hg.), Experimentelle Philosophie. Ursprünge autonomer Wissenschaftsentwicklung. Frankfurt/-Main 1977, S. 237-263, insb. S. 246.

[1345] Zabarella, De methodis [1578, 1582], Sp. 270^{E}.

[1346] Vgl. ebd., Sp. 270^{D-E}: „[P]roinde inductione omnia eiusmodi principia nobis innotescunt, nec propterea demonstrari, seu probari dicuntur; ea namque propriè dicuntur probari, quae demonstrantur per aliud: inductio autem non probat rem per aliam rem [...]; vniue: sale enim à singulari re ipsa non distinguitur, sed ratione solùm; & quia res notior est vt singularis, quàm vt vniversalis: quoniam sensilis dicitur vt singularis, non vt uniuersalis: ideo inductio est processus ab eodem ad idem; ab eodem ea ratione, qua euidentius est; ad idem cognoscendum ea ratione, qua obscurius est atq[ue]; latentius; [...]." – Vgl. hierzu auch und zu Aspekten, auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann, Harold Skulsky, Paduan Epistemology and the Doctrine of the One Mind. In: Journal for the History of Philosophy 6 (1968), S. 341-61, insb. S. 354ff.

[1347] So etwa bei Robert Grosseteste (ca. 1168-1253), hierzu Steven P. Marrone, Robert Grosseteste on the Certitude of Induction. In: Christian Wenin (Hg.), L'homme et son univers au moyen âge. Louvain-La-Neuve 1986, S. 481-488, ferner Eileen Serene, Robert Grosseteste on Induction and Demonstrative Science. In: Synthese 40 (1979), S. 97-115. – Zu einigen Hinweisen auf die Behandlung in den Logiken des 16. Jhs. Heinrich C. Kuhn, Non-regerssive Methods (and the Emergence of Modern Science). In: Daniel A. Di Liscia et al. (Hg.), Method and Order in Renaissance Philosophy of Nature: The Aristotle Commentary Tradition. Alershot 1997, S. 319-336, insb. S. 331-336 (wobei allerdings der Titel zuviel verspricht).

[1348] Vgl. Aristoteles, *An Post*, II, 19, z.B. 100^{b}2-5 (Übersetzung Wolfgang Detel): „Es ist also klar, daß uns die ursprünglichen Dinge durch Induktion [™*pagwgÍ*] bekannt werden; in der Tat nämlich bringt die Wahrnehmung auf diese Weise darin das Allgemeine zustande." Dazu u.a. L. Aryeh Kosman, Understanding, Explanation and Insight in Aristotle's *Posterior Analytics*. In: Edward N. Lee et al. (Hg.), Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy. Assen 1973, S. 374-392.

‚Ursachen', die ‚ersten Prinzipien' zu erkennen; sie ist zwar notwendig, nicht aber hinreichend; in der Regel ist es der *nouj*, der hierfür angenommen wird. Nach der anderen Vorstellung handelt es sich nicht um etwas, das hinzukommt, sondern um etwas, das bereits beim Wissenden vorhanden ist; beides erscheint dann als ein nicht trennbarer Vorgang.[1349] Nur angemerkt sei, dass sowohl die aristotelische ™pagωγ» (*epagoge*): zu etwas hin oder an etwas heranführen (die ‚Induktion'), aber auch die ¢pagωγ» (*apagoge*): dem Wegführen von etwas (der ‚indirekte Beweis'), konnten mit dem Ausdruck *deducere* wiedergegeben werden[1350] – wobei bei Aristoteles sich weder eine ausgearbeitet Lehre hierzu findet noch, wie gesehen, klar ist, inwiefern er das als einen ‚Schluss' aufgefasst hat, abgesehen vom epagogischen Syllogismus, in dem sich die ™*pag*□ □ »als eine Art vollständiger Induktion darstellt.[1351]

Bei der *demontratio ab effectu* als einer Art demonstrativer Wesensinduktion ist für die Parallelisierung entscheidend, dass sie die Aufdeckung eines *notwendigen* Zusammenhangs unternimmt. Dies führt bei Zabarella zu der Ansicht, dass es nicht der Durchmusterung aller Wirkungen einer Ursache bedarf – und hier besteht dann eine Nähe zu den Vorstellungen Asts –, um diese zu erschließen, unter Umständen kann ein einziger Fall genügen:

[...] inductio autem demontratiua fit in materia necessaria, & in rebus quae essentialem inter se conexionem habent. Ideo in ea non omnia sumuntur particularia, quoniam mens nostra quibusdam in-

---

[1349] Hierzu ausführlicher z.B. Lambert Marie de Rijk, Aristotle: Semantics and Ontologe. Leiden 2002, Vol. I, vor allem S. 140-159.

[1350] Zu letzterem auch der Hinweis bei Kurt von Fritz, Versuch einer Richtigstellung neuerer Thesen über Ursprung und Entwicklung von Aristoteles' Logik. In. Id., Schriften zur griechischen Logik. Bd. 2. Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, S. 63-75.

[1351] Es gibt zahlreiche Untersuchungen zu dieser diffizilen Frage, die strittig behandelt wird, vgl. Kurt von Fritz, Die ™pagωγ» bei Aristoteles. In: Sitzunsgberichte der bayerschen Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Kl., Jg. 1964, H. 3. München 1964, Werner Schmidt, Theorie der Induktion. Die Prinzipielle Bedeutung der ™pagωγ» . München 1974, S. 119ff, Wayne N. Thompson, Aristotle's Deduction and Induction: Introductory Analysis and Synthesis. Amsterdam 1975, David W. Hamlyn, Aristotelian Epagoge. In: Phronesis 21 (1976), S. 167-184, Troels Engberg-Pedersen, More on Aristotelian Epagoge. In: ebd. 24 (1979), S. 301-319, dazu Thomas von Upton, A Note on Aristotelian ™pagωγ» . In: ebd. 26 (1981), S. 172-176, ferner Jaakko Hintikka, Aristotelian Induction. In: Revue Internationale de Philosophie 34 (1980), S. 422-439, Richard D. McKirahan, Aristotelian Epagoge in *Prior Analytics* 2.21 and *Posterior Analytics* 1.1. In: Journal of the History of Philosophy 21 (1983), S 1-13, Simo Knuutila, Remarks on Induction in Aristotle's Dialectic and Rhetoric. In: Revue Internationale de Philosophie 47 (1993), S. 78-88, Michael-Thomas Liske, Gebrauchte Aristoteles ‚Epagoge' als Terminus technicus für eine wissenschaftliche Methode? In: Archiv für Begriffsgeschichte 37 (1994), S. 127-151, Greg Bayer, Coming to Know Principles in *Posterior Analytics* II 19. In: Apeiron 30 (1997), S. 109-142.

spectis statim essentialem connexum animaduertit, ideoque spretis reliquis singularibus statim colligit vniuersale: cognoscit enim necessarium esse, vtita res se habeat in reliquis [...]. Hic itaq[ue]; est primus processus in regressu, quo solam inuenimus inhaerentiam causae in subiecto proposito, non tamen prout illius effectus causa est, sed vt praedicatum quoddam necessarium, & inseperabile. [1352]

Nach diesen Übereinstimmungen bleibt noch, auf einen weiteren Aspekt von Asts Auffassung des Zirkelproblems hinzuweisen. Er betrifft die Beziehung zwischen dem Ganzen und dem Einzelnen. Als einheitlich lassen sich beide allein aus der Blickrichtung des *Einzelnen* auffassen; die Emanationen des Geistes – sofern dieser nicht zum Beispiel allein als „der Geist der Antike" fixiert wird – sind unabgeschlossen; und so kennt auch Ast eine zeitliche Entwicklung. Der Unterschied von *causa* und *effectus* auf der einen, Ganzem und Einzelnem auf der anderen Seite erscheint so zumindest im Blick auf die Zirkelproblematik als nicht wirklich gravierend.

Mit der Annahme, das Unbekannte aus dem Bekannten zu erschließen, vermeidet Zabarella vorab das Problem des pragmatischen Anfangszirkels: Was auch immer als bekannt gegeben sein mag, mit ihm gilt es anzufangen. Sofern uns die Ursachen nicht unabhängig von ihren Wirkungen gegeben sind – und das ist nach Zabarella aufgrund unserer Verstandesschwäche immer der Fall –, gebührt der analytischen Methode die Priorität des Erstanfangs. Sie bildet den Entdeckungszusammenhang – *methodus inveniendi* – für die Ursachen und damit den Anfang eines Prozesses an dessen Ende die Erkenntnis aus den Ursachen als ‚vollkommene Wissenschaft' stehe.[1353] Von diesem Erstanfang abgesehen, handelt es sich – ähnlich wie bei Ast – um ein Wechselspiel von *inventio* und *demonstratio*. Bezieht man die Unterscheidung zwischen pragmatischem und normativem (probativem) Zirkel auf die dargelegten Einwände gegen den *regressus*, so lassen sie sich dadurch ordnen: Die beiden letzten zielen auf Probleme eines normativen, der erste aber auf eine Schwierigkeit im Blick auf den pragmatischen Zirkel. Dieser ist bei der *demonstratio reci-*

[1352] Zabarella, De regressu [1578], cap. IV, Sp. 485^{D} und 486^{D}.

[1353] Vgl. Zabarella, De methodis [1578, 1582], cap. XVIII, Sp. 267^{B-E}: „[Q]uú[m] enim propter ingenij nostri, viriumq[ue] nostrarú[m] imbecillitaté[m] ignota nobis occurrá[n]t principia, ex quibus demonstrandum est, ab ignotis aút progredi nó[n] possimus: ideo necessitate coacti ad secúndariam quandam viam confugimus, quae est methodus resolutiua ad principiorum inué[n]tionem ducens, vt ex eis inuentis postea effectus naturales demonstremus. quare methodus resolutuia secundaria est, & ministra demonstratiuae; [...] Ex his colligere possumus, finem methodi demonstratiuae esse perfectam scientiam, quae est rei cognitio per suam causam. methodi autem resolutivae finem esse inuentionem potiùs, quàm scientiam; quoniam enim resolutione causas inquirimus ex effectis, vt postea ex causis effecta cognoscamus [...]."

proca dann gegeben, wenn *A* bekannter als *B* sein muss, um Erkenntnis über *B* zu gewinnen, und wenn *B* bekannter als *A* sein muss, um über *A* Erkenntnis zu gewinnen, und wenn dies nicht zugleich der Fall sein kann: So läßt sich weder eine Erkenntnis von *B* noch von *A* erzielen.

Ein letzter Aspekt des Vergleichs ist der *prozessuale* Charakter, den der Verbund von analytischer und synthetischer Methode sowohl bei Zabarella als auch bei Ast besitzt. Nach dem ‚glücklichen' Anfang durch die analytische Methode kommt es zu einem Prozess des Wechselspiels beider Methoden bei der Erkenntnis des Geistes (des Ganzen) und seiner Emanationen (den Einzelnen). Er führt – wenn auch nicht sehr deutlich bestimmt – zu einer veränderten (verbesserten) Erkenntnis dieses Geistes. Bei Zabarella steckt der prozessuale Charakter (vornehmlich) in der Phase des ‚mentalen Examens'. Auch wenn dies bei ihm nicht ganz klar wird, so ist damit die Erkenntnis der Ursache (im Prinzip) abgeschlossen. Zur Erkenntnis *dieser* Ursache ist die synthetische Methode nicht erforderlich. Mit dem ‚mentalen Examen' scheint somit die Gewissheit der Erkenntnis der Ursache gegeben zu sein, so dass es auch nicht gerechtfertigt scheint, in Zabarella *regressus*-Modell die Formulierung eines *hypothetisch*-deduktiven *Prüfungsmodells* zu sehen.[1354] Die Diskussion des Verbundes der analytischen und synthetischen Methode hat sich allerdings *auch* in diese Richtung entwickelt.

Immer wird im 19. Jahrhundert der Zirkel-Verdacht in der alten Art und Weise gelöst, durchweg wird er als eine allgemeines Problem aufgefasst.[1355] Zudem wird das Problem eines Zirkels beim Verstehen als etwas des im *praktischen Handlungsvollzugs* begriffen, und

---

[1354] Hierzu ergäzend auch den Unterschied zwischen Zabarella und Galilei in der Bestimmung des Experiments, vgl. Charles B. Schmitt, Experience and Experiment: A Comparison of Zabarella's View with Galileo's in *De Motu*. In: Studies in the Renaissance 16 (1969), S. 80-138.

[1355] So heißt es z.B. bei August Ferdinand Bernhardi (1769-1820), Sprachlehre. Bd. I: Reine Sprachlehre. Berlin 1801, S. 7, zum „Zirkel" allen „Sprechen[s] über die Sprache": „Allein dieser Umstand, welcher uns nöthigt, unaufhörlich durch das Subjekt das Objekt und umgekehrt zu bestimmen, ist der größte Beweis der engen Verwandschaft der Sprache mit der innersten Natur des Menschen." Ein „ähnlicher Zirkel" liege auch vor bei unserem „Nachdenken über uns selbst". Gleichwohl ist ihm nicht wohl bei diesem ‚Zirkel'; denn er fügt hinzu (S. 7/8), „daß der Mensch sein Auge durch einen Spiegel, gleichsam außer sich hinstellen; und das Organ welches sieht, zu einem Objecte welches gesehen wird, machen könne. So wenig nun in dem ersten Falle, das Bild des Auges im Spiegel, in dem Momente des Sehens, dasselbe ist mit dem Auge welches sieht, [...] so ist auch die Sprache *durch die* man reflektirt, nicht mehr dieselbe, *auf die* man reflektirt; die letztere ist Sache und Bild, die erstere Organ; die Möglichkeit durch die Sprache als Organ, die Sprache als Sache zu ergreifen, wird einstweilen vorausgesetzt, wie die Richtigkeit der logischen Regeln in dem Momente des Philosophirens, ja des Philosophirens über sie selbst."

nicht in erster Linie als ein Zirkel beim Begründen (interpretatorischer Wissensansprüche, nicht in erster Linie als *circulus in probando*: So bedarf es „des philologischen Künstlers" die „scheinbare petitio principii oder den Kreis [...] zu lösen".[1356] Der philologische Künstler ist bei Boeckh genau derjenige, der sowohl über *methodische Fertigkeiten* als auch über *philologischen Takt* verfügt, der weder lehrbar noch lernbar, sich aber erwerben lässt. Nach Karl Lachmann (1793-1851) ist es die philologische Geschicklichkeit, wenn es zur editorischen Tätigkeit heißt: „Füge ich noch hinzu, dass der Herausgeber mit allen Rede- und Versgebräuche seines Dichters sich erst vollkommen vertraut machen soll, so sieht man zwar, dass die Arbeit in einen Kreis geht: aber in diesem Kreise sich geschickt zu bewegen, das ist des Kritikers Aufgabe und erhebt sein Geschäft über die Handarbeit."[1357]

Unabhängig davon, wie weit die Überzeugung reicht, Zabarella sei mit seinem *regressus*-Modell eine erfolgreiche Begegnung der angeführten Einwände gelungen, die *Funktion* der beiden an diesem Modell herausgestellten Aspekte wird deutlich: Die Ergänzung durch das ‚mentale Examen dient dazu, den pragmatischen, der qualitative Unterschied bei der jeweiligen Erkenntnis der Wirkung – zuerst *confuse*, dann *distincte* – den Begründungszirkel zu vermeiden. Den Aufstieg von den Wirkungen zu den Ursachen und den Abstieg von den Ursachen zu den Wirkungen versuchte man immer als einen perfekten, zirkelfreien *ordo inversus* zu beschreiben, indem der analytische Weg allein genommen noch nicht die Ursachen erreicht. Nur ein einziges Beispiel: Johann Conrad Dannhauer (1603-1661), zwar als Theoretiker der Hermeneutik bekannter denn als Logiker, verweist auf drei bisherige Charakterisierungen des mentalen Aktes hin, der den Abschluss des analytischen ‚Schließens' bildet: „Sed intercedit aliqua, ut Toletus vocare amat, nova speculatio, seu ut Zabarella, medium mentale examen, vel ut Scholastic, aliqua rationis negociatio"[1358] – also *nova speculatio*, *examen mentale* (oder auch *mentalis consideratio*) sowie *rationis* oder *mentis negociatio*.

[1356] Boeckh, Encyklopädie [1877], S. 53.

[1357] Karl Lachmann, [Vorrede]. Auswahl aus den hochdeutschen Dichtern des dreizehnten Jahrhunderts [1820]. In: Id., Kleinere Schriften zur deutschen Philologie. Hg. von Karl Müllenhoff. Berlin 1876, S. 158-175, hier S. 163.

[1358] Dannhauer, Epitome Dialectica. Argentorati 1634, lib. II, cap. II, S. 163. – Bei „Toletus" spielt Dannhauer vermutlich an auf Franciscus Toletus (1533-1596), Commentaria in Universam Aristotelis Logicam […1575]. Colonia Agrippinae 1606 (ND1985), *Analytica Posteriora*, cap. IV, qaestio I (S. 311/12).

Doch keine dieser drei Konzepte der einschlägigen mentalen Akte hat eine hinlängliche Explikation finden können.[1359] Immer gleichen die Charakterisierungen der Kluft – dieses *hiatus irrationalis*, der sich vor Erreichung des der Analyse gesteckten Ziels auftut – eher der Umschreibung einer *black box*. Man vermochte faktisch nicht mehr, als diesem Hiatus einen Namen zu verleihen wie etwa den des *mentalen Examens*, das sich zwischen Analyse und Auffindung der Ursachen schiebt. Schleiermacher umschreibt auf unterschiedliche Weisen, aber kaum erhellender, wie sich dieser Hiat beim *Verstehen* überbrücken lässt – sei es das Gefühl, die Divination, das Anknüpfen an „die Analogie im innern Proceß des Denkens".[1360] So sind es denn oftmals eher psychologische Erklärungen, die einen solchen Zirkel als nur scheinbar ausweisen und das näher umschreiben sollen, was als ‚mentales Examen', ‚Gefühl' unbestimmt geblieben ist. Anstelle des eingegossenen Glaubens (*fides infusa*), er die *probatio circularis* nicht nur verhindert, sondern größere Gewissheit als die natürliche Erkenntnis gewähren soll, wir die Herkunft der Erzeugung in den Menschen selbst verlagert, in eines seiner ‚Vermögen'. Dabei ist freilich nicht mehr klar, welchen epistemischen Status einer dergleichen erzeugenden Einsicht zugesprochen wird: gewiss oder immer nur hypothetisch, aber mit differierenden ‚Graden von Wahrscheinlichkeit'.

Ohne hierauf weiter eingehen zu können nur eine Bemerkung.[1361] In der Selbstbeschreibungssprache der Philologen im 19. Jahrhundert finden sich zahlreiche Ausdrücke von Konzepten, die diesen Hiatus ‚füllen' – ‚Genialität', die ‚Divination', die ‚Intuition', die *facultas imaginandi*, das ‚Gefühl', das ‚Gespür, zentral ist im übrigen der des Takts. Die spezielle Funktion des *Takts* als ein Konzept der (Selbst-)Beschränkung und (Selbst-)Bindung führt zu einer Unterlassung: Er umschreibt die Fähigkeit zur Begrenzung der Vielzahl fortwährend, methodisch indifferenter, damit möglicher Hypothesen zu Textemendationen und Textinter-

---

[1359] Dannhauers eigene Beschreibung des *regressus* (ebd.) folgt weitgehend Zabarella: „Primus in regressu mentis actus est imperfectus, & particularis tantù[m], experientiâ comparatus, quo exploratur causa, sed non ut causa, verum ut aliquod necessariò conjunctum cum tali effectu. Secundus actus, alio discursu adjutus colligit esse causam. Tertius actus, ex cognitâ causâ colligit effectum discursu perfecto [...]."

[1360] Schleiermacher, Allgemeine Hermeneutik, S. 1276.

[1361] Hierzu L. Danneberg, – *Ad-personam*-Invektive und philologisches Ethos im 19. Jahrhundert: Wilamowitz-Moellendorff *contra* Nietzsche. In: Ralf Klausnitzer und Carlos Spoerhase (Hg.), Kontroversen in der Literaturtheorie / Literaturtheorie in der Kontroverse. Bern 2007, S. 93-148, sowie Id., Das *Seminarium philologicum* des 19. Jahrhunderts zwischen *Takt* und *Methode* – mit Blick auf die Geschichte des intensiven Lesens und der Arbeit im naturwissenschaftlichen Labor. Erscheint Berlin/New York 2009.

pretationen. Soll die kürzeste Charakterisierung des Ausdrucks ‚Takt' versuchen werden, dann besteht er nicht allein darin, eine Wahl zu treffen, die sich nach der ‚philologischen Methode' nicht begründen läßt, sondern zugleich darin, dass das, was nach der philologischen Methode nicht ausgeschlossen ist, *unterlassen* wird. Wichtiger ist, dass dieses Konzept wie andere etwa das der Divination oder Intuition ein spezielles Moment in der ‚Logik' ihrer Verwendung besitzen: Sie lassen sich nie prospektiv, sondern faktisch immer nur retrospektiv anwenden. In diesem *ex-post*-Ratifizieren der philologischen Praxis drückt sich neben vielem anderen auch das aus, was als ihre *Autorität* wahrgenommen wird. Nicht zuletzt ist es dieses Vertrauen in eine als gelungen geltende *philologische Praxis*, aus dem das Vertrauen fließt, pragmatische Zirkelprobleme einer solchen Praxis nur als scheinbar anzusehen, sie mehr oder weniger zu eskamotieren als diese Praxis einer eingehenderen Analysen zu unterziehen.

III.7 Schelling: durch Umkehr des *ordo inversus* zur Rückkehr der Einheit des Anfangs – mit Blicken auf die antiken grammatischen und kosmologischen Teil-Ganzes-Vorstellungen als imaginierter *ordo inversus*

In seiner mit *Traum* betitelten, wenn auch nicht leicht deutbaren Texte von 1794 imaginiert Lichtenberg, , die Konstellation sowohl im Blick auf den *liber naturalis* als auch den *liber naturalis*.[1362] Den Anfang des Textes bildet die Weitergabe einer kleinen Kugel eines ‚verklärten Alten' an das ‚Ich' mit der Aufforderung, sie zu ‚prüfen' und mitzuteilen, was das ‚Ich' gefunden habe. Zugleich stehe dem ‚Ich' alles „in höchster Vollkommenheit" alles das zur Verfügung, was „zu solchen Untersuchungen nötig" sei. Die verschiedenen Prüfungen, die das ‚Ich' an dieser Kugel unternimmt, um das zu erkennen, aus welchen Stoffen sie zusammengesetzt sei, das schließt denn auch die ‚chemische Prüfung' ein. Dabei fand sich „etwas Tonerde, ungefähr ebensoviel Kalkerde. Aber ungleich mehr Kieselerde, endlich zeigte sich noch Eisen und etwas Kochsalz und ein unbekannter Stoff [...]." Die ganzen Untersuchungsergebnisse seiner, wie er schließt, ‚genauen Untersuchungen', „denn als ich alles zusammen addiere was ich gefunden hatte, so machte es genau hundert", präsentieret er

[1362] Vgl. Lichtenberg, Traum [1794]. In: Id., Schriften und Briefe. Bd. III: Aufsätze [...]. München (1972) 1994, S.S. 108-111.

demjenigen, der ihm die Kugel zur Untersuchung übergeben hatte. Nach der Lektüre der Befunde wird das ‚Ich' mit der Frage konfrontiert, ob es wisse, „was das war, was du geprüft hast?"[1363]

Das ‚Ich' erkennt nun den Fragenden als „den Überirdischen" und will sich nicht mehr auf seine Funde „berufen" und erklärt: „*ich weiß es nicht*". „Der Geist" eröffnet ihm, dass es sich um „*die ganze Erde*", und zwar „nach einem verjüngten Maßstabe" gehandelt habe. Doch das, was nach der Untersuchung übrig geblieben sei, ist nicht mehr als ein zerstörtes Gebilde. Das ‚Ich' „verstund und schwieg. Aber neun Zehntel meines noch übrigen Lebens hätte ich darum gegeben, wenn ich meine chemisch zerstörte Erde wieder gehabt hätte."[1364] Die Bitte, einen neuen Versuch zu unternehmen – nun im Unterschied zum verkleinernden Maßstab der Erde, die Vergrößerung eines „Senfkorns" auf die Dimension der (tatsächlichen) Erde: vermutlich soll das „Ich" damit die Ansicht ausdrücken, dass die Zerstörung des Untersuchungsgegenstandes etwas mit seiner *Größe* zu tun haben könnte. Der „Geist" erfüllt dieses Bitte nicht und bemerkt, dass das bereits vorhanden sei, nämlich in der Gestalt der Erde. Doch genüge das nicht, um das zu erkennen, was erkennt werden soll: „*Vor deiner Umwandlung*, kömmst du nicht auf die andere Seite des Vorhangs, die du suchst, weder auf diesem noch einem anderen Körnchen der Schöpfung". Allerdings erhält er einen „Beutel" mit der Aufforderung das zu prüfen, was sich in ihm befindet, und zwar „*chemisch*" und der „Geist" deutet an, dass er hierfür mehr Zeit habe.

Das, was sich im Beutel befindet, ist kein natürlicher Gegenstand, wie es das träumende „ich" erwartet, sondern „ein Buch". Es handelt sich dabei aber nicht um ein herkömmliches Buch, sondern es sei verfasst in einer „Sprache und Schrift desselben waren keine der bekannten [...]. Alles was ich lesen konnte, waren die Worte auf dem Titelblatt: *Dieses prüfe mein Sohn, aber chemisch, und sage mir was du gefunden hast*."[1365] Das „Ich" ist überaus überrascht: „[...] ich soll den Inhalt eines Buches *chemisch* untersuchen? Der Inhalt eines Buches ist ja sein Sinn, und chemische Analyse wäre hier Analyse von Lumpen und Druckerschwärze." Nach kurzem Nachdenken bedeutet das „Ich" allerdings, dass es verstanden habe. Was es verstanden hat, dürfte vermutlich sein, dass der chemischen *Analyse* bei der

---

[1363] Ebd., S. 109.
[1364] Ebd., S. 110.
[1365] S. 111. Es könnte nicht ohne Raffinesse sein, dass beides, Sprache *und* Schrift, unbekannt sein sollen.

Erkenntnis des *liber naturalis* und des *liber artficialis* die gleichen Grenzen gesetzt sind, was sich allerdings erst dann deutlich zeigt, wenn der *liber naturalis* in dieser Hinsicht mit dem *liber artificialis* parallelisiert wird. Allerdings bleibt an dieser Stelle jeder Hinweis ausgespart, wie statt dessen in dem einen wie in dem anderen Fall zu Verfahren sei, um die entsprechende Erkenntnis zu erlangen.

Mein letztes, näher zu analysierendes Exempel betrifft denn auch die Wahrnehmung des gestörten *ordo inversus* im Rahmen des Erzeugens von Wissen über die Natur:[1366]

> Ohne höhere Vorstellungen der Materie und der Natur als die Atomenlehre, und doch ohne den Mut, diese zum umfassenden Ganzen zu erweitern, betrachtet es – gemeint ist das zeitgenössische „Denksystem" der Naturwissenschaften – die Natur im allgemeinen als ein verschlossenes Buch, als ein Geheimnis, das man immer wieder nur im einzelnen, und auch dieses nur durch Zufall oder Glück, niemals aber im ganzen erforschen könne. Wenn es wesentlich zum Begriff der Wissenschaft ist, daß sie selbst nicht atomistisch, sondern aus Einem Geist gebildet sei, und die Idee des Ganzen den Teilen, nicht umgekehrt, dieser jener vorangehen, so ist schon hieraus klar, daß eine wahre Wissenschaft der Natur auf diesem Wege unmöglich und unerreichbar sei.[1367]

So formuliert Schelling in seinen *Vorlesungen über die Methode zum akademischen Studium*. Wenn er als Beispiel für die geistlose Betrachtung, die sich als „Mechanismus" vollziehe, auf Homer verweist: „Selbst aber wenn von seiten des Mechanismus jede Erscheinung vollkommen durch die Erklärung begriffen würde, bliebe der Fall derselbe, wie wenn

---

[1366] Es gibt bei Schelling zahlreiche Formulierungen, denen mehr oder weniger deutliche ein *ordo inversus* zugrunde liegt. Wenn er über das ‚absolute Lehrgedicht' schreibt, dann hält Schelling, Philosophie der Kunst [1802/03] (Werke, Ergänzungsband III, ed. Schröter, S. 317) fest: „[...] dasjenige Lehrgedicht also, wo [...] das Darzustellende selbst poetisch ist, ist noch zu erwarten". Etwas später heißt es, einen *ordo inversus* annhmehmend (S. 318): „Das das Universum der Form und dem Wesen nach nur Eines ist, so kann auch in der Idee nur Ein absolutes Lehrgedicht seyn, vond em alle einzelnen bloße Bruchstücke sind, nämlich das gedicht von der natur der Dinge [...] und inwwiefer das Universum selbst das Urbild aller Poesie, ka die Poesie des Absoluten selbst ist, so würde die Wissenschaft in jener Identität mit dem Universum sowohl dem Stoff, als der Form nach an und für sich Poesie seyn und in Poesie sich auflösen. Der Ursprung des abosluten Lehrgedichts oder des speculativen Epos fällt also mit der Vollendung der Wissenschaft in eins zusammen, und wie die Wissenschaft erst von er Poesie ausging" – ein in der Zeit durchaus verbreitete Auffassung – „so ist s auch ihre schönste und letzte Bestimmung, in diesen Ocean zurückzufließen." - Zu seinem Gedicht *Der Künstler* schreibt Schiller an Körner a. 9. 2. 1789: Briefwechsel zwischen Schiller und Körner. Hg. von Klaus L. Berghan. München 1973, S. 100/01: „Nachdem also der Gedanke [...] ausgeführt ist, daß die Kunst die wissenschaftliche und sittliche Kultur vorbereitet habe, so wird nun gesagt [...]: dann erst sei die Vollendung des Menschen da, wenn sich wissenschaftliche und sittliche Kultur wieder in die Schönheit auflöse."

[1367] Schelling, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums [1803]. Auf der Grundlage des Textes der Ausgabe von Otto Weiß mit Einleitung und Anmerkungen neu hg. von Walter E. Ehrhardt. Hamburg (1911) 1974, *Elfte Vorlesung*, S. 113/14.

jemand den Homer oder irgend einen Autor so erklären wollte, daß er anfinge, die Form der Drucklettern begreiflich zu machen, dann zu zeigen, auf welche Weise sie zusammengestellt und endlich abgedruckt worden, und wie zuletzt jenes Werk.“[1368] Man hört förmlich den Hinweis des Aristoteles in seiner Rhetorik auf die dem Sophisten Euthydemos zugeschriebene Ansicht, dass er (allein) aus der Kenntnis der Buchstaben das Gedicht (œpoς) – wohl die *Ilias* – (den Sinn) kennte.[1369] Auch wenn Schelling zumindest zu dieser Zeit keine ausgeprägter Kenner aristotelischer Schriften gewesen sein sollte,[1370] wäre das für einen solchen Vergleich auch nicht erforderlich, denn das Bild selbst ist ubiquitär. Allein in Verbindung mit dem dabei illustrierenden Rückgriff auf Homer ist das weniger der Fall.

Schelling könnte aber auch einen ganzen anderen Textzerschneider Homers meinen, nämlich Friedrich August Wolf . Nicht nur erscheint das Werk – wie gesehen (*Abschnitt III.3*) - unter seiner Analyse als irreparabel zerstückelt, sondern er erörtert in seinen *Prolgomena ad Homerum* explizit dieses Thema.[1371] Doch Schelling spricht an anderer Stelle in seinen *Vorlesungen* überaus anerkennend über Wolfs Homer-Untersuchungen, wenn er den (empirischen) „Naturforscher“ nach einer kurzen Charakterisierung der philologischen Tätigkeit mit dem Philologen parallelisiert:

> Es ist unmittelbare Bildung des Sinns, aus einer für uns erstorbenen Rede den lebendigen Geist zu erkennen, und es findet darin kein anderes Verhältnis statt, als welches auch der Naturforscher zu der Natur hat. Die Natur ist für uns ein uralter Autor, der in Hieroglyphen geschrieben hat, dessen Blätter kolossal sind, wie *der Künstler* bei Goethe sagt. Eben derjenige, der die Natur bloß auf dem empirischen Wege erforschen will, bedarf gleichsam am meisten *Sprach*-Kenntnis von ihr, um die für ihn ausgestorbene Rede zu verstehen. Im höheren Sinn der Philologie ist dasselbe wahr. Die Erde ist ein Buch, das aus Bruchstücken und Rhapsodien sehr verschiedener Zeiten zusammen-

---

[1368] Vgl. ebd. S. 115.

[1369] Aristoteles, *Rhet*, II, 24 (1401ª28).

[1370] Beim späteren Schelling scheint eine intensivere Rezeption der aristotelischen Philosophie stattgefunden zu haben, hierzu u.a. Karl Eswein, Schellings Verhältnis zu Aristoteles. In: Philosophisches Jahrbuch 47 (1934), S. 84-112, Xavier Tilliette, Schelling. Une philosophie en devenir. Tom. II. Paris 1970, S. 261-296, Joseph P. Lawrence, Schelling as Post-Hegelian and as Aristotelian. In: International Philosophical Quarterly 26 (1986), S. 315-330, swoie Id., Schellings Philosophie des ewigen Anfangs: Die Natur als Quelel der Geschichte. Würzbuirg 1989, Kap. 3, auch Alfred Denker, Schelling und Aristoteles. In: Rainer Adolphi und Jörg Jantzen (Hg.), Das antike Denken in der Philosophie Schellings. Stuttgart/Bad Cannstatt 2004, S. 305-320; zu einigen Aspekten auch Thomas Leinkauf, Schelling als Interpret der philosophischen Tradition. Zur Rezeption und Transformation von Platon, Plotin, Aristotels und Kant. Münster 1998.

[1371] Vgl. Wolf, Prolegomena ad Homerum [1795], § XXXI, S. 102.

gesetzt ist. Jedes Mineral ist ein wahres philologisches Problem. In der Geologie wird der Wolf noch erwartet, der die Erde ebenso wie den Homer zerlegt und ihre Zusammensetzung zeigt.[1372]

An anderer Stelle, in seiner *Philosophie der Kunst*, erinnert er „an die Wolfsche Hypotheses vom Homer, daß er auch in seiner urspünglihen gestalt nicht das Werk eiens Einzigen, sondern mehrer vond em gleichen Geist getriebener Menschen gewesen", aber es mischt sich Kritik ein, die seinen Überbeiteungsanspruch einläutet: „Wolf hat als Kritiker die Sache nur zu empirisch, zu beschränkt auf das schriftliche Werke, das wir Home nennen, mit Einem Wort zu untergeordnet angefaßt, und die Idee der Sache selbst, um das Allegmeine vielleicht seiner eigenen Vorstellung deutlich und anschaulich machen zu können."[1373] Wie es auch immer mit dem Erfolg von Schellings Versuch bestellt sein mag, das ‚Allgemeine deutlich und anschaulich' zu machen (etwa in Gestalt der Vorstellung einer Art kollektiver Individualität) und wie er selbst das, was „wir Natur nenen" mit eienm „Gedicht" vergleihen hat, „das in geheimer, wunderbarer Schrift verschlosen" liege,[1374] wichtiger ist in diesem Zusammenhang, dass Schellings Imagination der Zerstückelung eines Werks die *Umkehr* des Gedankens der Buchstabenkombination dar, die lange zuvor in vielfältiger Weise zu Zwecken des Aufweisens spezieller Eigenschaften von Ganzheiten genutzt worden ist.

Angelegt und vorgeprägt ist das mit der Verbindung von ‚Atomen', ‚Elementen' und ‚Buchstaben' bei Plato, Aristoteles, Lukrez oder Cicero: Der wirkungsvollste Gebrauch einer

---

[1372] Vgl. Schelling, Vorlesungen [1803], *Dritte Vorlesung*, S. 40/41. Bei Schelling, Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie [1799],S. 168 und S. 270 (Schellings Werke. 2. Haiuptband, S. 23, Fussnote 1) heißt es: „Die Naturphilosophie nimmt […] 1) mit der Atomistik an, dass es eine urpsüngliche Maniiichfaltigkeit invivudueller Pirncipien in der Natur gebe – sie bringt eben damit Mannichfaltigkeit und Individualität in die Natur. – 2) Mit der *dynamischen* Physik ist sie *einig* darin, dass der Grund der Qualitäten nicht selbst wieder in matreiellen Theilchen [liegt] – jede Aktion ist eine Aktivität, nicht selber wieder Materie -, *uneinig* darin, dass sie nicht alle Verschiedenheiten der Materia bloss in einem verscheidenen Verhältniss der Attraktiv- und Repulsionskraft (wodruch blosse Verschiedenehit der Dichtigkeit entsteht) bestehen lässt. – Die Naturphilosophie ist also weder dynamisch in der bisherigen Bedeutung des Worts, noch atomistisch, sondern *dynanmische Atomistik*."

[1373] Schelling, Philosophie der Kunst [...]. In: Id., Ausgewählte Werke. Hg. von Manfred Frank. Bd. 2. Frankfurt/M. 1985, S. 181-565, hier S. 242.

[1374] Schelling, System des transzendentalen Idealismus [1800]. In: Id., Ausgewählte Schriften [...]. Hg. von Manfred Frank. Frankfurt/M. 1995, Bd. 1, S. 696; er fährt fort: „Doch könnte das Räthsel sich enthüllen, würden wir die Odyssee des Geistes darin erkennen, der wunderbar getäuscht, sich selber suchend, sich selber flieht; denn durch die Sinnewelt blickt nur wie durch Worte der Sinn, nur wie durch halbdurchsichtiges Nebel das Land der Phantasie, nach dem wir trachten. Jedes herrliche Gemälde entsteht dadurch gleichsam, dass die unsichtbare Scheidewand aufgehoben wird, welche die wirkliche und idealische Welt trennt."

solchen Imagination dürfte die Ciceros sein, wenn er gegen Epikurs Annahme der Entstehung der Welt als zufälliges Resultat des Atomenwirbels sei, anführt, dass dies ebenso unplausibel sei, als würde man annehmen, aus einem, auf die Erde geschütteten Haufen von Buchstaben könnten sich die *Annalen* des Ennius bilden oder wenigstens ein einziger Vers hieraus.[1375] Auf solche Imaginationen greift das 16. und 17. Jahrhundert immer wieder zurück, und häufig ist der Kontext die Parallelisierung der kleinsten sprachlichen Elemente, also der Buchstaben, mit den kleinsten natürlichen Elementen, also der Atome. Das Buchstabenbeispiel gewinnt dann den Charakter einer *reductio ad absurdum*: Es soll die Widersinnigkeit etwa eines Atomismus *à la* Epikur oder Lukrez aufzeigen angesichts der Annahme der Zufälligkeit und der Ordnungslosigkeit bei der Bildung komplexerer Einheiten, die auf Atomen oder Elementen beruhen – dem sprichwörtlichen ‚Tanz der Atome' – und die nicht ohne die *providentia Dei* zu erklären seien. Aus der vorgefundenen Ordnung in der Welt schließt man auf einen Schöpfer dieser Welt und seine Eigenschaften – *order necessarily implies design* wie James Hutton (1726-1797), unbeeindruckt von der Kritik David Humes (1711-1776),[1376] noch in seiner *Theory of the Earth* schreibt.[1377]

Bereits Laktanz (ca. 260- nach 326) wendet sich gegen die epikureische Atomistik,[1378] nach der sich im unendlichen Raum und in unendlicher Zeit eine erschöpfende Kombinatorik der *concursus atomorum* vollziehe (*fortuita atomorum concursio*). Dabei müssten alle möglichen Seinsgestalten entstehen, und vor allem auch das, was der menschlichen *ars* eigen-

---

[1375] Vgl. Cicero, *Nat deo*, II, 37, 93: „Hoc [scil. ist die Entstehung der Welt als zufälliges Resultat des Wirbels der Atome] qui existimat fieri potuisse, non intellego, cur non idem putet, si innumerabiles unius et viginiti formae litterarum [...] posse ex iis in terram excussis annales Enni, ut deinceps legi possint, effici; quod nescio an ne in uno quidem versu possit tantum valere fortuna." Die literarischen Beispiele varrieren in der Folge, Du Bois Reymond, Reden I, S. 254, wählt „Schillers Glocke"*, Max Müller, Deutsche Rundschau, S. 292 „Goethes Faust":*

[1376] Vgl. Hume, Dialogues Concerning Natural Religion. Edinburgh 1779 (ND New York 1948), Part VII, S. 50, wonach das argument from design nur angenommen werden „by proving *a priori*, both that order is, from its nature, inseperately attacehd to thought and that it can never of itself or from original principles belong to matter."

[1377] Hutton, Theory of Earth With Proof and Illustreations. Vol. I. Edinburgh 1795, S. 19. Hintergrund sind bei ihm Vorstellungen zur *oeconomia naturae*, zur Haushaltung und zur weisen Einrichtung der natur, die (partiell) teleolgische Erklärungsmuster stützen, vgl. „A View of the Oeconomy of Nature" in ebd., Vol. II: chap. 6 und 7.

[1378] Vgl. Laktanz, *De ira dei*, 10, 39ff. – Man konnte sich auf auch Aristoteles berufen, und zwar auf solche Stellen, in denen bestreitet, dass Ordnung und Gleichförmigkeit in der (natürlichen) Welt auf Zufall beruhe, vgl. *Phys*, II, 5 (196^b10), oder *De caelo*, III, 2 (301^a11), II, 8 (290^a31), II, 11 (291^b14).

tümlich sei. Der Himmel habe demgegenüber aber nur die Natur hervorgebracht, nicht aber Städte, marmorne Säulen und Standbilder oder – wie sich hinfügen läßt – auch nicht Bücher. Daraus schließt Laktanz, dass die Erklärung aufgrund unendlicher Kombinatorik von Atomen falsch sei. Wie man auch immer die Güte eines solchen Arguments einschätzen mag, es sind zwei Varianten zu unterscheiden – zum einen das *genetische* Problem: Wie können *bestimmte* Dinge in dieser Wiese entstanden sein. Nach der Wahrscheinlichkeitstheorie wäre das möglich; problematisch erscheint es vor dem Hintergrund zusätzlicher Bedingungen; so wird das Entstehen von ‚sinnvollen', aber unwahrscheinlichen Strukturen immer als Grund dafür angesehen worden, dass es mehr als nur ‚Zufall' handeln müsse. Zum anderen das *analytische* Problem: Durch das Zerlegen, das Auflösen in die Bestandteile erkennen zu können, wie sie entstanden sind.

Nun zu Ansätzen eines *ordo inversus* bei der *grammatica*. Belege aus der antiken *ars grammatica* für die Verwendung des Ausdrucks *resolvere* sind nicht nur nicht selten, sondern werden begleitet von weiteren Konzeptionalisierungen, die anhand der gewählten Terminologie eine mehr oder weniger ausgeprägte philosophische Rahmung indizieren. Ein Beispiel bietet der Grammatiker Marcus Valerius Probus aus Bertyus (2. H. 1. Jh. n. Chr.).[1379] Ihm ist nicht geringe Aufmerksamkeit als demjenigen zuteil geworden, der – wie Sueton (1. H. 2. Jh.) berichtet – nicht allein Vergils Homer-*Plagiat* anprangerte, sondern es auch noch als vollkommen misslungen ansah. Die Zuschreibung dieser *ars grammatica* ist, wie bei fast allen älteren Grammatikern, umstritten.[1380] In diesem Fall hat möglicherweise der sogenannte Matthäus-Effekt dafür gesorgt, dass ihm – ‚dem berühmten Grammatiker' – zahlreiche Schriften zuerkannt worden sind: Wie viele *Probi grammatici* es letztlich sind, ist weitgehend unklar.[1381] Wie dem auch sei, in der ihm zugeschriebenen Grammatik heißt es

---

[1379] Zu ihm als Text-Kritiker neben James E.G. Zetzel, Latin Textual Criticism in Antiquity. New York 1981, S. 41ff, H.D. Jocelyn, The Annotations of M. Valerius Probus. In: Classical Quarterly N.S. 34 (1984), S. 464-472, 35 (1985), S. 149-161 sowie S. 466-474, ferner Sebastiano Timpanaro, Per la storia della filologia virgiliana antica. Roma 1986, S. 15f, und S. 77ff.

[1380] Vgl. Adriana della Casa, La ‚grammatica' di Valerio Probo. In: Argentea aetas: In memoriam Entii V. Marmorale. Genova 1973, S. 139-160.

[1381] Vgl. neben Robert A. Kaster, Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity. Berkeley/Los Angeles/London 1988, S. 243, Peter Lebrecht Schmidt, Grammatik und Rhetorik. In: Id. und Reinhart Herzog (Hg.), Handbuch der lateinischen Literatur der Antike. Bd. 5: Restauration und Erneuerung. Von der römischen zur christlichen Literatur (117 bis 284 n. Chr.). München 1989, S. 101-158, hier S. 116/17, zudem noch immer Heinrich Keil, De M. Valerio

vom Buchstaben: „Littera est elementum vocis articulatae. Elementum autem est unius cuiusque rei initium, a quo sumitur incrementum et in quod resolvitur.“[1382] Ein anderes, in der Formulierung ähnliches Beispiel bietet Dositheus (3./4. Jh.), wenn er schreibt: „littera est elementum vocis articulatae. Elementum est uniuscuiusque rei initium, a quo sumitur incrementum et in quod resolvitur“[1383] – ein Buchstabe ist ein Element eines geäußerten Klangs (*vox articulata*, ™*ggr£mmtoj*), ein Element ist der Ursprung („initium“) von dem das Wachstum („incrementum“) ausgehe und in den es sich wieder auflösen lasse. Vergleichbares findet sich bei Marius Victorinus: „a quo initium sumit incrementum et in que resolvitur“.[1384]

Die griechischen Formulierungen sind hierzu parallel. An die Stelle von *incrementum* tritt in der nachfolgenden Passage *sunθšsei*, an die von *resolvitur* tritt *¢nalÚetai*: *stoice‹Òn ™sti ™x oá ™lac...stou sun...stata... ti ™n sunθšsei kaˆ e„ςÖ ™l£ciston ¢nalÚetai.*[1385] Nach einer anderen Formulierung erscheint das *elementum* als *¢rc»* der *articulata vox*, aus der diese *g...gnetai* und in die sie *dialàetai*. Nach Dionysios von Halikarnassos (1. Jh. v. Chr.) stehen nach *De compositione Verborum* die geäußerten Laute am Anfang und sie sind unteilbar. Sie werden nicht allein Buchstaben (*gr£mmata*) genannt, sondern auch Elemente (*stoice‹a*), denn jeder gesprochene Laut wird durch sie erzeugt (*gšnesin*) und läßt sich letztlich wieder in sie auflösen (*dialusin*).[1386] Eine andere Begründung dafür, die Buchstaben Elemente zu nennen, ist die des Dionysius Thrax (2. H.,

---

Probo grammatico. In: *Symbola*. Philologorum Bonnensium in Honorem Friderici Ritschelii collecta, fasc. Prior. Lipsiae 1864, S. 91-100.

1382 Valerius Probus, Instituta artium. In: Grammatici latini ex recensione Henrici Keilii. Vol. IV. Lipsiae 1864 (ND Hildesheim 1961), S. 45-216, hier *De litteris*, S. 48.

1383 Dositheus, Ars grammatica. In: Grammatici latini ex recensione Henrici Keilii. Tom. VII. Lipsiae 1880, S. 376-436, S. 381.

1384 Marius (Maximus) Victorinus, Ars grammatica. In: Grammatici latini e recensione Henrici Keilii. Vol. VI. Lipsiae 1875 (ND Hildesheim 1961), S. 187-205, hier S. 2.

1385 *Schol. Dion. Thrax* 31, 9.

1386 Vgl. Dionys von Hallikarnassos: *Perˆ suθšsewς Ñnom£twn*. In: Id., On Literary Composition. Being the Greek Text of the *De compositione Verborvm*. Edited with Introduction, Translation, Notes Glossary, and Appendices by W. Rhys Roberts. London 1910 (ND New York/London 1987), S. 63-283, 14 (S. 136-38): *¢rcaˆ men oán e„si tÁς ¢nθρωπ...nhς φωνÁς καˆ ™n£rθρου μηκšti decÒmenai dia...resin, ¨ kaloàmen stoice‹a kaˆ gr£mmata.*

2. Jh. v. Chr.), dass sie eine Ordnung (*t£xin*) relativ zu den anderen Elementen besitzen.[1387] Obwohl es nicht sonderlich klar ist, was damit gemeint sein soll – etwa der Unterschied (im Blick auf eine Sprache) zwischen sinnvollen und sinnlosen Buchstabenfolgen –, gewinnt das Bild an Konturen: Es gibt etwas, aus dem etwas anderes entsteht, das sich dann wieder auflösen und zurückführen läßt in das, aus dem es entstanden ist und das selbst wiederum nicht weiter auflösbar ist.[1388]

Dieses Unauflösbare dient als Ausgangspunkt für eine groß angelegte Analogisierung. Der Träger dieser weitreichenden Analogie ist die Bezeichnung für die kleinste Einheit, *pars minima*, also den Buchstaben (*littera*) – gängig ist beispielsweise eine Bestimmung für *littera* als *pars minima vocis articulatae*.[1389] Auf diese Einheit führt die teilende Grammatik, auf welche dann die zusammensetzende aufbaut.[1390] *Klein* ist relativ zur Bezugsgröße. So konnte

---

[1387] Vgl. Dionysius Thrax, Ars grammatica. In: Gustavus Uhlig (Hg.), Grammatici Graci recogniti et apparatu critico instructi. Pars I .Vol. 1. Lipsiae 1883 (ND Hildesheim 1965),7 (S. *): *di¦ tÕ œcein sto‹cÒn tina kaˆ t£xin.*

[1388] Das Grammatik-Beispiel scheint für geraume Zeit das Paradebeispiel geblieben zu sein, um nur ein Beispiel herauszugreifen: Nach Bonaventura bidlet der Buchstabe den Gegenstand, auf den alles als ein Elementarprinzip sich zurückführen lässt; hier findet die grammatische Analyse ihren Abschluss, vgl. Id., In Primum Librum Sententiarum [um 1250], Proemii, q. I (S. 7): „Nam subiectum [scil. grammaticae], ad quod omnia reducuntur sicut ad principium elementare vel radicale, est littera [...] in quo stat resolutio grammatici.“ Später heißt zur *resolutio* in der Physik, d. 8, p 2, a. un., q. 2, n 4 (S. 167): „Resolutio [scil. physica] stat in principiis, quae sunt materia et forma, quia materia ulterius non resolvitur.“ Dabeí unterscheidet Bonaventura den *intellectus apprehendes* vom *intellectus resolvens*, der das durch den ersten Aufgenommene und Bgeriffene vollkommen durch die *resolutio* erfasst: „Sed quod possit intellegi aliquid praeter alterum, hoc potest esse multipliciter: aut quantum ad intellectum apprehendetem, aut quantum ad intellectum resolventem. Si primo modo, sic non potest intelligi aliquid sine aliquo, quod est ei ratio intellegendi sicut Deus praeter Deitatem, et homo praeter humanitatem; potest tamen intellegi efefctus, non intellecta causa, et inferius, non intellecto superiori, quia potest quis apprehendere hominem, non intellecto aliquo superiorem. Alio modo contingit aliquid intelligere praeter alterum, intellectu resolvente; et iste intellectus considerat ea, quae sunt rei essentalia, sicut potest intellegi subiectum sine propria passione. Et hoc potest esse dupliciter: aut intellectu resolvente plene et perfecte, aut intellectu deficiente et resolvente semiplene. Intellectu resolvente semiplene, potest intelligi aliquid esse, non intellecto primo ente. Intellectum autem resolvente perfecte, non potest intelligi aliquid, primo ente non intellecto.”

[1389] Platon, *Philibos*, 18c, erzählt bekanntlich die Geschichte der Erfindung durch den Ägypter Theuth, der aufgrund seiner Überlegungen die Buchstaben *stoixe‹a* genannt habe. Zum Hintergrund Andreas Willi, *K£dmoj ¢nšqhke.* Zur Vermittlung der Alphabetschrift nach Griechenland. In: Museum Heleveticum 62 (2005), S. 162-171, mit weiterer Literatur

[1390] Vgl. z.B. auch Richard Janko, Crates of Mallos, Dionysios Thrax and the Tradition of Stoic Grammatical Theory. In: Lewis Ayres (Hg.), The Passionate Intellect: Essays on the Transformation of Classical Traditions. New Brunswick/London 1995, S. 213-233, hier S. 221.

das Wort als die kleinste syntaktische Elemente einer Satzstruktur augefaßt werden.[1391] Oftmals und vielleicht von Beginn an wird der Ausdruck *elementum* auf *vox* (Laut) bezogen,[1392] und *litera* (Schriftzeichen) ist dann in irgendeiner Hinsicht ein Bild (*figura*) dieses *elementum* als *vox articulata*: „Littera est pars minima vocis articulata ab elemento incipiens una figura notabilis.“[1393] Der viel und ständig gelesene Priscian (6. Jh) verwendet den Ausdruck *imago*: „Litera igitur est nota elementi et velut imago quaedam vocis literatae, [...].“ Und es sagt er denn auch: „litera est pars minima vocis compositae.“[1394] Priscian insistiert jedoch darauf, dass es einen Missbrauch darstelle, von ‚Elementen‘ statt von Buchstaben und umgekehrt zu sprechen.[1395] Bei den sprachlichen Elementen besteht die Auffassung, dass sich die *vox articulata* – nicht die *vox confusa* (die als nichtschreibbar, als nichtrational und mitunter als nichtmenschlich gilt)[1396] – immer weiter segmentieren läßt, bis zu einem kleinsten, nicht mehr aufteilbaren Teil: als Phonem (*elementum*) und wohl auch als Graphem (*littera*). Beides läßt sich zwar nicht identifizieren, aber *elementum* und *stoice‹on* dienen zur Charakterisierung von *gr£mma* – so beispielsweise bei Aristoteles: *stoice‹on men oân ™stin φων¾ ¢dia…retoς*.[1397]

Auch in der stoischen Lehre finden sich Formulierungen, nach denen die ‚Buchstaben‘ Elemente der Rede(teile) seien – *stoice‹a lšxewς*. Diogenes Laertius (Ende des 2. Jh. n. Chr.) berichtet von den Ansichten der Stoiker und ihren *stice‹a lšxewς,* aber auch von der Elementen-Lehre des Chrysippos (ca. 281-208). Zu dieser Lehre hält er fest, dass in ihr Element dasjenige sei, aus dem als dem Ersten alles Entstehende wird und in das als das Letzte es sich wieder auflöst – *œsti de stoice‹on ™x oá prîton g…netai t¦ ginÒmena kaˆ e„ς Ó œscaton ¢nalÚttai*.[1398] Es erinnert an das Diktum des Aristoteles aus der

---

1391 Vgl. z.B. Dionysius Thrax, Ars grammatica [2. H. 2. Jh.], 12 oder 13: *mšroj toà kat¦ sÚntaxin lÒgou ™l£ciston*.

1392 Vgl. etwa Ammonius, *In Herm*, 23, 17 (*CAG* IV, 5-6); oder Sextus Empiricus, *Adv math*, I, 99.

1393 Maximus Victorinus, Ars grammatica, S. 421. – Vgl auch Wolfram Ax, Laut, Stimme und Sprache. Studien zu den drei Grundbegriffen der antiken Sprachtheorie. Göttingen 1986, S. 218-223.

1394 Priscian, Grammatica Caesariensis instintvtionvm grammaticorum libri 18. Vol. I. Libros 1-12, Vol. II, libros 13-18, continens. Ex recensione Martini Hertzii. Lipsiae 1855 und 1859 (Grammatici Latini ex recensione Henrici Keillii II & III), *De litera*, I, 3 (S. 6).

1395 Ebd., II, 6 (S. 23): „abusive tamen elementa pro literis et literae pro elementis vocantur.“

1396 Zum Hintergrund Ax, Laut, zusammenfassend S. 51-58.

1397 Aristoteles, *Poet*, 20 (1456^{b}22). Nach *Diog Laert*, IV. 23, hat Aristoteles ein separets Werk *perˆ stoice…on* verfaßt.

1398 *Diog Laert*, VII, 136.

Ethica Nicomachea zur Methodenlehre, das wie kaum ein zweites bei der Bestimmung von *analysis* und *synthesis* (*genesis*) präsent ist: Das, was bei dem einen das erste, ist bei dem anderen das Letzte und umgekehrt. In der Lehre des Chryssipos wird die Bildung und Auflösung unter Verwendung der Ausdrücke *gšnesin* und *¢n£lusin* umschrieben: *kat¦ tr…ton lÒgon lšgetai stoice‹on eŒnai Ö prîton sunššsthken oÛtwς, ìste gšnesin didÒnai ¢φ' aØtoà Ðdù mšcri tšlouς καˆ ™x ™ke…nou t¾n ¢n£lusin dšces*ϑ*αι ε„ς ˜autÕ tÍ Ðmo…ν Ðdù.*[1399] Im stoischen Verständnis ist der ‚Tod' des Universums die Auflösung, *dissolutio* und *¢n£lusiς* (*™kpÚ ρωσις*).[1400] Die Wiederzusammenfügung, die *compositio*, muss entweder aus denselben Bestandteilen oder nur aus solchen derselben Art erfolgen.

Auch der Ausdruck *dissolvere* findet sich beispielweise bei Diomedes explizit im Rahmen der Grammatik: „Litteras etiam veteres elementa dixerunt, quod orationem velut quaedam semina construant atque dissolvant."[1401] Und an anderer Stelle heißt es bei ihm: „[...] ab elementis vel a literis [...]."[1402] Schließlich hat sich ein Reflex im Neuen Testament erhalten, nämlich 2. *Petr* 3, 10[1403]: „Es wird aber des Herrn Tag kommen [...] in welchem dei Himmel zergehen werden, die Elemente aber werden vor Hitze schmelzen" – die lateinische Version hat „elementa [...] solventur", die griechische *stoice‹a* [...] *luϑ»sontai*; kurz darauf (3, 12) heißt es: „in welchem die Himmel vom Feuer zergehen und die Elemente vor Hitze zerschmelzen werden" – „per quem coeli ardentes solventur et elementa ignis ardore tabescent" – *d„ ¹n oÙranoˆ puroÚmenÕi luϑ»sontai kaˆ stoice‹a kausoÚmena t»ketai.* Offenbar gibt es zwei Vorstellungen, zwei Begriffe: *einerseits* ‚Grundstoffe' oder ‚Grundbestandteile' der Dinge in der Physik (*στοιχε‹a tîn p£nton*) – als *στοιχε‹a tîn swm£twn* wurden auch die vier ‚Elemente' Feuer, Luft, Wasser und Erde bezeichnet – und davon abgesetzt ‚Grundformen' – gemeint ist nicht die jeweils variierende physikalische

---

1399 Chrysippos, Fragmenta logica et physica. In: Stoicorum veterum fragmenta. Collegit Ioannes ab Arnim. Volumen II: Chryssippi Fragmenta Logica et Physica. Lipisae et Berolini 1923, fr. 413 (S. 136).

1400 Hierzu auch Michael Lapidge, Lucan's Imagery of Cosmic Dissolution. In: Hermes 107 (1979), S. 344–370.

1401 Diomedes, Artis grammaticae, S. 421.

1402 Ebd., S. 300.

1403 Hierzu u.a. Hermann Diels, *Elementum*. Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus. Leipzig 1899, S. 50ff, Otto Lagercrantz, *Elementum*. Eine lexikologische Studie. Uppsala/Leipzig 1911, S. 39ff.

Gestalt, nicht *token*, sondern *type* – oder *andererseits* ‚Grundbestandteile der Schrift' (*στοιχε‹a tîn grammεtwn*) und identifiziert als die basalen Buchstaben, als Schrift- oder Lautelmente. In welcher Abhängigkeitsbeziehung beide zueinander stehen, scheint trotz der Gründe für die Abhängigkeit von der grammatischen Vorstellung strittig.

Zum *elementum*-Ausdruck und seine Herkunft aus der Grammatik noch immer das magistrale Werk von Hermann Diels, auch wenn man mittlerwiel kritisch zu einer Reihe seiner Darlegungen ist, so etwa die Ableitung von *stoice‹on* als ‚Buchstabe' von *sto‹xoj* ‚Reihe' und der Deutung, dass der Buchstaben als Glied einer Reihe diese Bezeichnungn erhalten habe, und dass *stoice‹on* (*stoice‹a*) auch ‚Alphabet' bedeute.[1404] Otto Lagercrantz nimmt als Ausgangsbedeutung von *stoice‹on* eher ‚Grund', ‚Grundlage', ‚Stütze' an; unabhängig von dieser Auseinandersetzung bleiben zwei unterschiedliche Bestimmungen von Element festzuhalten, wobei der Unterschied mit der Art der Ganzheit zusammenhängt, als deren Teile Elemente auftreten: das Ganze einer Reihe, z.B. des Alphabets, und das Ganzen eines Wortes oder einer Silbe, wobei dieses ganbze ein Zusmamengesteztes Wort sein kann, das man erklärt, indem man es auf ‚einfache' Wörter zurückführt. Platon nennt diese einfachen Wörter *στοιχε‹a tîn Ñnomεtwn* [1405]; letztlich liegt der Unterschied in den emergenten Eigenschaften, die man dem jeweiligen Ganzen, zu dem sich etwas als Element ausnimmt, zuzuschreiben willens ist.[1406]

Gelegentlich werden die Buchstaben – *initium* oder *initium pars minima* – auch als ‚Atome' angesprochen. Explizit als sprachliches Atom sieht das (sprachliche) *elementum* beispielsweise der Grammatiker Sergius (5./6. Jh): „ideo dixit partem minimam esse litteram vocis articulatae, quod, cum omnis oratio solvatur in verba, verba denuo solvantur in syllabas, rursum syllabae solvantur in litteras, litera sola non habet quo solvatur. Ideo a philosophis atomos dicitur."[1407] *Elementum*,*stoice‹on*, ist wie *Atom*, aber auch wie die *vier Elemente*, das Unableitbare, das Unteilbare, hinter das sich nicht zurückgehen läßt – *indivisibilis*

1404 Vgl. Lagercrantz, *Elementum*.

1405 Platon, *Kratylos*, 422A.

1406 Zum Thema ferner Wilhelm Vollgraff, *Elementum*. In: Mnemosyne Ser. Sec. 4 (1949), S. 89-115, kritisch zu Lagercrantz vo allem Hermann Koller, Stoicheion. In: Glotta 34 (1955), S. 161-174, ferner Walter Burkert, *Στοιχε‹on*. Eine semasiologische Studie. In: Philologus 103 (1959), S. 167-197.

1407 Sergius, De littera de syllaba de pedibvs de accentibvs de distinctione. In: Grammatici latini ex recensione Henrici Keilii. Vol. IV. Lipsiae 1864 (ND Hildesheim 1961), S. 473-485, hier S. 475.

materia, minima vis, ¥tomoς, ¢mer¾ς Ûlh. Es ist das *elementum* (*initium*), das durch die *divisio* nicht mehr Teilbare (*individuum*),[1408] und der Bezug ist die ‚atomistische Sicht' des im christlichen Verständnis zweiten göttlichen Buches, des *liber naturalis*, in Verbindung mit dem seit Lukrez' *De rerum natura* tradierten Buchstabenbeispiel.[1409] Daneben ist der Ausdruck stoice‹on für die Konstituenten der Welt bei Platon ebenso wie bei Aristoteles gängig.[1410] Es sind zudem Spuren Demokrits in der platonischen Methode der Diairesis entdeckt worden, da diese mit den ‚atomistischen' Begriffen des Trennens und Verbindens arbeite.[1411]

Nach dem grammatischen – wenn man so will – Weltmodell, erscheint *littera* als Ursprung, Anfang – ¢rc»[1412] – wie als Ende - di£lusiς aller œnarθρος φων» sowie der hieraus gebildeten mšrh toà lÒgou. Das gr£mma ist das *elementum* der œnarθρος φων», also ihr stoice‹on. Der Grund liegt in der Mehrdeutigkeit des Ausdrucks stoice‹on, bei dem schon Aristoteles vier Bedeutungen unterscheidet[1413]: neben dem des obersten Allgemeinbegriffs und dem des Beweisgrundes – sowohl speziell in der

---

1408 So führt z.B. Martianus Capella: De nuptiis Philologiae et Mercurii. Edidit Adolfus Dick. Addenda Adiecit Jean Préaux. Editio stereotypa correctior editionis anni MCMXXV. tuttgart 1969, IV, 352 (S. 162), die *divisio* ein: „*Dividere* usque eo debemus, donec ad indiuiduum ueniatur, et hoc fit, cum per differentias ad paucitatem genera redigimus et eis ita formas subicimus, ut et ipsae singulae aliis sub positis etiam genera esse possint; […]."

1409 Vgl. Lukrez, *De rer nat*, I, 823–829, und II, 1013–1022; hierzu Diels, *Elementum*, S. 5-8.

1410 Vgl. z.B. Platon, *Theaetetus*, 201e, Id., *Politikos*, 278d, oder Aristoteles, *Metaph*, I, 3 (983^b10) oder V, 3 (1014^a26-29). – Julius Stenzel, Studien der zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates bis zu Aristotels. [1917]. Erweiterte Auflage. Leipzig 1931, S. 116-119, hat Spuren Demokrits in der platonischen Methode der Diairesis entdeckt, da diese mit den ‚atomistischen' Begriffen des Trennens und Verbindens arbeite. – Im 12. Jh. kommt es in der Naturphilosophie zur Bildung eines Ausdrucks wie *elementatum*, hierzu die Hinweise Theodore Silverrstein, *Elementatum*: Its Appearance Among Twelfth-Century Cosmogonists. In: Medieval Studies 16 (1954), S. 156-162.

1411 Vgl. Julius Stenzel, Studien der zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates bis zu Aristoteles. [1917]. Erweiterte Auflage. Leipzig 1931, S. 116-119.

1412 Galen, De elementis, I, 6 (Opera Omnia, ed. Kühn, Tom. I, S. 470), unterscheidet zwischen ¢rc» und stoicε‹on . Der Unterschied scheint darauf hinasuzulaufen, daß im ersten die ‚Prinzipien' nicht notwendig (ontologisch) gleichartig mit dem sein müssen, was aus ihnen entsteht, wohingegen beim zweiten, also den ‚Elementen' das genau der Fall ist. Für das erste führt er als Beispiel (S. 480) die vier ‚Elemente' Wasser, Erde, Luft und Feuer an. – Aus Aristoteles, *Metaph*, (1087^b13), geht hervor, daß Platon ‚Ursache' (a‡tion), Prinzip (¢rc») und Element (stoicε‹on) gleich setzt.

1413 Hierzu u.a. Diels, Elementum, S. 23ff, Lagercrantz, Elementum, S. 28ff.

Geometrie (*stoice‹a tîn diagramm£twn*),[1414] als auch allgemein (*stoice‹a tîn ¢pode…xewn*)[1415] – kennt er den sprachlichen Laut (*φωνÁς stoice‹a*) wie den Grundstoff (*swm£ton stoice‹a*).[1416] Der Ausdruck *stoixe‹a* findet denn auch als Charakterisierung der Darlegung von Prinzipien eines Sachbereichs Verwendung. Das bekannteste Beispiel sind Euklids *elementa*. Auch im Hebräer-Brief (5, 7) wird von den Elementen gesprochen, möglicherweise gemeint als die Grundwahrheiten der christlichen Lehre – Luthers Übersetzung ist nicht unproblematisch: „die ersten Buchstaben der göttlichen Worte", die lateinische Version hat: „elementa exordii sermonum [Itala: *principii verborum*] Dei", die griechische: *stoice‹a tÁς ¢rcÁ ς□ τῆς λογ…wn toà θεοâ.*

Aus der Fülle der Parallelisierung sowohl der Elemente von Welt und Sprache, als auch der Formen ihrer Bildung (Zusammensetzung) und Auflösung mag ein vielleicht weniger beachtetes Beispiel als Illustration gewählt sein.[1417] Guillelmus de Conchis (ca. 1080-1154) nimmt in seinem Werk *De Philosophia mundi* an, dass die Elemente, aus denen die natürlichen Körper sich zusammensetzen, ebenso gebildet seien, wie die Buchstaben als unteilbare Bestandteile der Silben.[1418] Es ist allerdings nur ein Echo des Aristoteles, wenn er in diesem Zusammenhang feststellt, die Elemente würde hierbei, also bei ihrer Verbindung mit anderen Elementen, bestimmte Eigenschaften verlieren oder hinzugewinnen: „Dasjenige, was so zusammengesetzt ist, daß das ganze eines ist, nicht wie ein Haufen, sondern wie die Silbe, ist nicht nur seine Elemente. Die Silbe nämlich ist nicht einerlei mit ihren Elementen (Buchstaben), das *ba* nicht einerlei mit *b* und *a* [...]; denn nach der Auflösung ist das eine nicht mehr [...], die Sprachelemente (Buchstaben) aber sind noch [...]. Also ist die Silbe etwas außer diesen, nicht bloß nämlich die Sprachelemente, Vokale und Konsonanten, sondern

---

1414 Vgl. Aristoteles, *Metaph*, V, 3 (1014^{a}35).
1415 Vgl. Aristoteles, *Anal Post*, I, 23 (84^{b}19).
1416 Vgl. Aristoteles, *Metaph*, I, 3 (983^{b}10/11).
1417 Vgl. auch Abaelard, Dialectica [1117], Tract. I, lib. II, S. 67: „Horum autem alios *simplices* atque indivisibiles, alios *compositos* dicimus. Simplices quidem elementa nominantur ad similitudinem elementorum mundi, eo videlicet quod, sicut composita corpora ex ntis iunguntur, ita composite voces ex simplicibus compountur. Elementa itaque dicunt singularum litterarum prolationes, ex quibus quidem primo loco sillabe componuntur; ex sillabis autem dictiones, ex his autem coniunguntur orationes."
1418 Vgl. Wilhelm von Conches, Philosophia [zw. 1120-1240]. Hrg., übersetzt und kommentiert von Gregor Maurach. Pretoria 1980, I, VII, 23 (S. 27): „Sed quaerat aliquis: ‚Ubi sunt elementa?' Nos vero dicimus: ‚In compositione humani corporis et aliorum sicut littera est in composditione syllabae, etsi non per se.'"

auch noch etwas anderes [...].“[1419] Schwierig scheint zu sein, wenn Aristoteles an anderer Stelle sagt, die Silbe sei ein zusammengesetzter Laut *ohne Bedetuung*.[1420] Das ist offenkundig falsch und läßt sich nur dann behaupten, wenn man die ‚Silbe‘ aus einem Wort mit Bedeutung gewonnen hat und dann nur im Blick auf dieses Wort als seinem Teil diese sie keine keine ‚Bedeutung‘ hat also, wenn man so will, die Silbe analtyisch gebidlet hat.

Eine Parallele zum Aufstieg vom einfacheren zum komplexeren, nun allerdings nicht mehr nur auf der Ebene von Buchstaben, Wörtern oder Sätzen, sondern der von Texten findet sich in *De Arte Poetica* des Aristoteles, wenn er zu einem der sechs Elemente der Tragödie gelangt, nämlich ihre sprachliche Verfaßtheit (*λεξις*). Es sei der Aufstieg vom kleinsten *στοιχειον* zum größten *μερος*. Dies sei nun der *λόγος*, und zwar als einzelner Satz oder als Verknüpfung mehrerer Sätze – etwa die *Ilias*.[1421] Obwohl in gleicher Weise definiert, nämlich als unteilbares Element, muß das freilich nicht dazu führen, die ‚Bausteine‘ der Welt mit denen der ‚Sprache‘ *nur* zu metaphorisieren – also, worauf hier allerdings nicht näher eingegangen werden soll, dass die Welt in einem *nichtmetaphorischen* Sinn aus ‚Buchstaben‘ bestehe, etwa in kabbalistischen Vorstellungen einer aus ‚Buchstaben‘ konstituierten Welt. Wichtiger ist hier die Vorstellung, die Aristoteles in Wiedergabe der Ansichten Demokrits und Leukipps formuliert, nämlich dass eine Hinzufügung eines kleinen Bestandteils oder eine kleine Umstellung eines einzelnen Bestandteils (*˜nÕj metakineqštoj*, *metakinesis* oder *metathesis*) – Komödie und Tragödie, wie Aristoteles sagt, seien aus denselben Buchstaben zusammengesetzt.[1422]

Wohl kaum als einen *ordo inversus* dürfte die *scala naturae* in der Regel anzusprechen sein.[1423] Wichtig im vorliegenden Zusammenhang allerdings ein anderess Moment, die sich

---

[1419] Vgl. Aristoteles, *Metaph*, VII, 17 (1041^{b}11ff); Übersetzung Hermann Bonitz; auch Platon, *Theaet*, 205bff. – Vgl. auch Walter Belardi, Platone e Aristotele, e la dottrina sulle lettere e la sillaba. In: Ricerche Linguistiche 6 (1974), S. 1-86.

[1420] Vgl. Aristoteles, *Poet*, 20: *Sullab¾ dš ™stin φων¾ ¥shmoj* [...].

[1421] Ebd.; eine ähnliche steigende Abfolge, die mit *στοιχε‹ον* beginnt und mit *λÒγος* endet, findet sich auch bei Plato, *Krat*, 424c5ff.

[1422] Aristoteles, *Gen corr*, 1, 2 (315^{b}15).

[1423] Aus der nicht geringen Zahl von Untersuchungen u.a. Klaus Timmermann, Die ‚Kette des Seins‘ und die Naturwissenschaften im England des 17. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der Idee unter besonderer Berücksichtigung von Schriften aus dem Kreis der Royal Society. Phil. Diss. Hamburg 1952, Arthur O. Lovejoy, Die Große Kette der Wesen [The Great Chain of Being,

mit der Scala-Vorstellung häufig verbindet und die mit ihrer Deutung als *ordo inversus* konfligiert. Bei ihr werden die Arten von ‚Stufe', ‚Schichten', ‚Verbindung' verstanden als ‚Überformungen' in dem Sinn, dass die jeweils höhere einen kontinuierlichen Zusammenhang bildet und die letzte, die höchste zugleich das ‚Ziel' (*tšloj, oá ›neka*) bildet. Dann erscheint das Niedere wegen des Höheren da zu sein; da das Umgekehrte nicht der Fall ist, erscheint das Ganze in zwei Ordnungen: der des Entstehens (*gšnesij*), bei der das Höhere hinsichtlich der ‚Zeit' als das Spätere erscheint, aber hinsichtlich des ‚Seins' oder der ‚Natur' (*oÙs…a, fÚsij*) als das Vorgeordnete (*prÒteron*)[1424] und dann in der Weise als gerichtet erscheint, was mit dem Grundvorstellung eines *ordo inversus* unvereinbar erscheint. Wichtig ist, dass damit das Zustandekommen der einfachsten Gebilde nicht ohne die ‚Seele' möglich ist und mithin auch keine ‚zufälligen' Bildungen höherer aus nidrigeren ‚Stufen'.

Wer auch immer von Schelling auch gemeint sein mag und wie sehr sich sein philosophischer Zugriff auf die Natur von dem als Philologe umschriebenen „Naturforscher" unterscheiden mag – *zum einen* zeigt sich, dass es sich bei Schellings Illustration nicht um eine hergeholte Parallelisierung zwischen dem Lesen im *liber artificialis* und im *liber naturalis* handelt, sondern um den Rückgriff auf eine durchgängig angenommene Ähnlichkeit. Anhand nicht weniger einschlägiger Äußerungen ließe sich das zeigen. Angefangen beispielsweise mit: „Es ist wahr, daß uns die Chemie die Elemente [scil. *elementum* auch ‚Buchstabe'], Physik die Sylben, die Mathematik die Natur lesen lehrt; aber man darf nicht vergessen, daß es der Philosophie zusteht, das Gelesene auszulegen."[1425] Von Demokrit ist die Sentenz überliefert (Diels-Kranz B 17, 18, 21), dass der göttlich inspirierte Homer erfolg-

---

1936, 1964]. Frankfurt/M. 1985, hierzu u.a. William F. Bynum, The Great Chain of Being after Forty Years: An Appraisal. In: History of Science 13 (1975), S. 1-28, Nicolai Hartmann, Die Anfänge des Schichtungsgedankens in der alten Philosophie [1943]. In: Id., Kleinere Schriften. Bd. 2. Berlin 1957, S. 164-191, Friedrich Solmsen, Antecedents of Aristotle's Psychology and the Scale of Being [1955]. In: Id., Kleine Schriften. Bd. 1. Hildesheim 1968, S. 588-601, Herbert Granger, The Scala Naturae and thew Contuinuity of Kinds. In: Phronesis 30 (1984), S. 181-200, und immer wieder gegenwärtig bei Goethe, hierzu die erhellende Untersuchungn bei Margrit Wyder, Goethes Naturmodell. Die *Scala Naturae* und ihre Transformationen. Köln/Weimar/Wien 1998, sowie Ead., Von der Stufenleiter der Wesen zur Metamorphosenlehre. In: Hans-Jürgen Schrader und Katherine Weder (Hg.): Von der Pansophie zur Weltweisheit. Tübingen 2004, S. 31-53.

[1424] Vgl. u.a. Aristoteles, *Part an*, II, 1 (646^{a}24ff).

[1425] Schelling, Ideen zu einer Philosophie der Natur [1797, 1803], *Vorrede zur ersten Auflage*, (S. 6).

reich als ‚Architekt', einen Kosmos aus allen Arten von Wörtern gebildet habe (*"Omeroj ϕÚsewj lacën qeazo Úshj ™pšwn kÒsmon ™tekt»nato panto...wn*).

Zum anderen zeigt sich aber ebenso, dass bei ihm nicht mehr der aristotelische Grundsatz in Geltung ist, der den *ordo inversus* als gegenläufige Bewegung immer wieder orientiert: Man beginnt mit dem nach der *genesis* Letzten, erreicht im Zuge der *analysis* das erste der *genesis*, was in der *analysis* das letzte ist. Mehr als Kuriosum sei erwähnt, dass Adolf Trendelenburg (1802-1872), in vielfacher Hinsicht einer der Wiederbeleber der Orientierung an Aristoteles im 19. Jahrhunder, zum *falschen ordo* der Studien Schellings bemerkt, dass „ein mächtiger Geist, wie Schelling, die philosophischen Studien [...] mit Plato und Aristoteles [hätte] anfangen [sollen], statt in umgedrehter Ordnung rückwärts von Fichte und Kant zu den Analogien Herders, dann zu Spinoza, dann zu Plato und Giordano Bruno, dann zu Jacob Böhm zu gehen und erst zuletzt mit Aristoteles zu enden [...]: so wäre eine Stück deutscher Philosophie anders ausgefallen, größer, dauernder, fruchtbarer."[1426] Schelling selbst schreibt, als hätte er es gelesen, „Der beste Verlauf eines der Philosophie geweihten Lebens möchte seyn, mit Platon anzufangen, mit Aristoteles zu enden. Scheint es hiernach, daß ich mir wenig verspreche von dem, der das Umgekehrte versucht: so bin ich desto entschiedener überzeugt, daß derjenige nichts Dauerhaftes schaffen wird, der sich nicht mit Aristoteles verständigt und dessen Erörterungen als Schleifstein seiner eigenen Begriffe benutzt hat."[1427]

Wie dem auch sei: Gleichwohl geht es bei Schelling immer noch um einen *ordo inversus*:

> Selbst aber wenn von Seiten des Mechanismus jede Erscheinung vollkommen durch die Erklärung begriffen würde, bleibe der Fall derselbe, wie wenn jemand den Homer oder irgend einen Autor so erklären wollte, daß er anfinge, die Form der Drucklettern begreiflich zu machen, dann zu zeigen, auf welche Weise sie zusammengestellt und endlich angedruckt worden, und wie zuletzt jenes Werk daraus entstanden sei. Mehr oder weniger ist dies der Fall vorzüglich mit dem, was man bisher in der Naturlehre für mathematische Konstruktionen ausgegeben hat.[1428]

Dem ‚Mechanismus' versucht Schelling eine ‚spekulative Physik' entgegenzusetzen, die ihre Aufmerksamkeit „auf das innere Triebwerk" richte;[1429] die Physik der ‚Atomisten', das „ato-

---

[1426] Vgl. Trendelenburg, Logische Untersuchungen. 1. Bd. Dritte vermehrte Auflage. Leipzig 1870, Vorwort zur zweiten Auflage, S. IX/X.

[1427] Schelling, Einleitung in die Philosophie der Mythologie [1841]. In: Id., Sämmtliche Werke. Erste Abth. 1. Bd. Stuttgart/Augsburg 1856, *16. Vorlesung*, S. 380.

[1428] Schelling, Vorlesungen [1803], S. 115.

[1429] Vgl. Schelling, Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie [1799]. In: Id., Sämmtliche Werke. Erste Abth. 3. Bd. Stuttgart/Augsburg 1858, S. 269-326, hier S. 275.

mistische System der Physik“ widerstreite dem „dynamischen System“ der ‚Dynamisten‘, die als primäre Gegebenheiten der Natur die immateriellen Kräfte annehmen (als solche galten ihm Elektrizität, Licht, Wärme, Magnetismus). Nach Schelling (er-)kennen die ‚Atomisten‘ keine Wechselwirkung, da nach ihrer Ansicht nur gleichartige Stoffe aufeinander wirken könnten; demgegenüber hängen – wie auch immer – für die ‚Dynamisten‘ alle genannten ‚immateriellen Kräfte‘ zusammen; alle physikalischen (die gravischen, elektrischen, magnetischen sowie chemischen) Kräfte erscheinen nur als verschiedene Ausprägungen derselben ‚Urkraft‘.

Angesichts der physikalischen Entwicklungen (insbesondere des Elektromagnetismus) meinte Schelling rückblickend, dass sich seine ‚Spekulationen‘ grandios bestätigt hätten: „Was man vor 28 Jahren kaum zu ahnen wagte, Ansichten, die damals ausschweifend Gedanken einer ihre Grenzen verkennenden Speculation genannt wurden, liegen jetzt im Experiment vor Augen.“[1430] Noch überschwänglicher heißt es nach der nur ein halbes Jahr vorausliegende Entdeckung der elektromagnetischen Induktion in seiner Rede als Präsident der Bayerischen Akademie ohne sich selber namentlich zu erwähnen, aber sich meinend: „Wirklich hatten, sogar schon vor Erfindung der Voltaschen Säule, einige Deutsche es auszusprechen gewagt, daß Magnetismus, Elektrizität und Chemismus nur drei Formen eines und desselben Processes seien, der eben darum nicht mehr insbesondere magnetischer, elektrischer oder chemischer heißen konnte, sondern mit dem allgemeinen Namen des dynamischen belegt wurde“.[1431]

Ihm erscheinen dann in einem der publizierten Rede beigegebenen Anhang die ‚Entdeckungen‘ in der Retrospektive als eine ‚notwendige Entwicklung‘: „Die Absicht des Vortrages war, die angeführten Entdeckungen nicht bloß historisch aufzuzählen [...], sondern im Gegentheil [...] auseinanderzusetzen, [...], [...] wie die Entdeckungen mit einer gewissen Nothwendigkeit eine aus der anderen sich entwickelten und vor den denkenden Naturforschern mehr oder weniger vorausgesehen wurden.“[1432] – Wilhelm Ritters, er ist der Entdecker der ultravioletten Strahlung und Begründer der Photochemie, war mehrere Jahre

---

[1430] Vgl. Schelling, Erste Vorlesung in München [1827]. In: Id., Werke. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hg. von Manfred Schröter. Bd. 5. München 1965, S. 47-60, hier S. 56.

[1431] Schelling, Über Faradays neueste Entdeckung. Rede in der öffentlichen Sitzung der Akademie [1832]. In: Id., Werke. Hg. von Manfred Schröder. Erg.-Bd. 4. München 1959, S. 375-391, hier S. 379.

[1432] Schelling, Über Faradays, S. 384, Anm. 13.

Schellings Kollege in Jena und München, Hans Christian Oersteds (1777-1851), er hatte bei Schelling studiert und in ihn auch einen Ideengeber gesehen, allerdings ist der Einfluss der kantischen Naturphilosophie ebenfalls bei ihm gegeben[1433] und Michael Faradays (1791-1861).[1434] Auch hier dürfte der ‚*denkende* Naturforscher' Schelling selbst sein. Die Zeitgenossen hat das nicht unbedingt überzeugt.[1435] Wenige Jahre früher in seiner Münchner Antrittsvorlesung von 1827 ist er zwar hinsichtlich der konkreten Bezüge der in bestätigenden Wissenschaftsepisoden vager, aber im Blick auf Einschätzung der Bedeutung, die sie für Philosophie und Wissenschaft besitzen und im Blick auf dadruch von ihm gesehene die Auszeichnung seiner eigenen naturphilosophischen Spekulationen noch bestimmter. Es ist allein der Machtspruch des Experiments und aus Schellings Sicht damit der ‚Natur selbst':[1436]

[1433] Vgl. auch Robert C. Stauffer, Persistent Errors Regarding Oersted's Discovery of Electromegnetism. In: Isis 44 (1953), S. 397-310, sowie Id., Speculation and Experiment in the Background of Ørsteds Discovery of Electromagnetism. In: Isis 48 (1957), S. 33-50, Gerhard Hennemann, Der dänische Physiker Hans Christian Oersted und die Naturphilosophie der Romantik. In: Philosohia Naturalis 10 (1967/68), S. 112-122, aber auch Timothy Shanahan, Kant, Naturphilosophie, and Oersted's Discovery of Electromagnetism: A Reassessment. In: Studies in History and Philosophy of Science 20 (1989), S. 287-305, Dan Ch. Christensen, The Ørsted-Ritter Partnership and the Birth of Romantic Natural Philosophy. In: Annals of Science 52 (1995), S. 153-185, sowie Keld Nielsen und Hanne Andersen, The Influence of Kant's Philosophy on the Young H.C. Ørsted. In: Brain et al. (Hg.), Hans Christian Ørsted, S. 97-114, Michael Friedman: Kant – Naturphilosophie – Electromagnetism. In: ebd., S. 135-158, Robero de Andrade Martins, Ørsted, Ritter, and Magnetochemistry. In: Robert M. Brain et al. (Hg.), Hans Christian Ørsted and the Romantic Legacy in Science: Ideas, Disciplines, Practices. Dordrecht 2007, S. 339-385; zudem Erich Mende, Der Einfluß von Schellings „Princip" auf Biologie und Physik der Romantik. In: Philosophia Naturalis 15 (1975), S. 461-485, und Kenneth L. Caneva, Physics and *Naturphilosophie*: A Reconnaissance. In: History of Science 35 (1997), S. 35-106.

[1434] Auch Armin Hermann, Unity and Metamorphosis of Forces (1800-1850): Schelling, Oersted and Faraday. In: Manuel G. Doncel et al. (Hg.), Symmetries in Physics (1600-1980). Barcelona 1987, S. 51-62, ferner John L. Heilbron, The Electrical Field Before Farady. In: G. N. Cantor M. J. Hidge (Hg.), Conceptions of Ether: Studies in the History of Ether Theories 1740 - 1900. Cambridge 1981, S. 187-213.

[1435] Wie sich der kritischen Rezension von Georg Wilhelm Muncke (1772-1847), [Rez.] Schelling [...] Ueber Faraday's neueste Entdeckung [...]. In: Heidelerger Jahrbücher für Litteratur 25/1 (1832), S. 527-528, entnehmen lässt.

[1436] Am Ende seiner Vorlesung wird das dann noch einmal in ein Szneraio gebracht, Schelling, Erste Vorlesung in München ([1827], S. 366): „Als ich vor bald dreißig Jahren zuerst berufen wurde, in die Entwicklung der Philosophie thätiug einzugreifen, damals beherrschte die Schulen eigen in sichb kräftige, innerlich höchst lebendige, aber alkler Wirklichkeit entfremdete Philosophie. Wer hätte damals glauben sollen, daß ein namenloser Lehrer, an Jahren noch ein Jüngling, einer so mächtigen und in ihrer leeren Abstraktheit ohnerachtet doch an manche Lieblingstendenzen der Zeit sixch eng anschließenden Philosophie sollte Meister werden? Un dennoch ist es geschehen –

> Was man vor achtundzwanzig Jahren [scil. alslo 1799 und gemeint sei könnte sein *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*] kaum zu ahnden wagte, Ansichten, die damals ausschweifende Gedanken einer ihrer Grenzen verkennende Speculation genannt wurden, liegen jetzt im Experiment vor Augen. Ich meine damit nicht etwa jene Erfahrungen von allerdings schon aus dem Grunde, weil Menschen dabei ins Spiel kommen, zweideutiger Natur, welche viele einfach darum schon für Betrug und Täuschung zu erklären sich berechtigt halten, weil sie *ihnen* nicht begreiflich sind, gleich als wäre ihr individuelle Begrifungsvermögen der Maßstab der Natur. Ich spreche von ganz unverwerflichen Erscheinungen, denen z.B., zu welchen die chemischen und elektromagnetischen Wirkungen der Volatschen Säule Veranalassung geben. Nicht mehr die Speculation, sondern die Natur selbst stört die Ruhe der althergebrachtebn Hypothesen.

Aber auch in anderen Bereichen – die „Naturgeschichte, namentlich die Natugeschichte der Erde“ – führe „die fortschreitende Beobachtung immer mehr auf unleugbare Thatsachen, vor welchen die alles bloß materiell und äußerlich erklärende Naturwissenschaft verstummt.“ Ähnliches gelte für „die Geschichte der Menschheit“. Alles das zeige, dass „nur eine bis auf die tiefsten Anfänge zurückgehende Philosophie ihnen“, also den „Thatsachen“, „gewachsen sey“.[1437]

Schelling schwingt sich aufgrund solcher und anderer „Anzeichen“ zu einem prospektiven Szenario, einer prophetischen Vision naher Zukunft hinsichtlich der „menschlicher Erkenntniß und Wissenschaft überhaupt“: Es ist die nun sichtbar werdende „Annäherung jens Zeitpunkts, den die begisterten Forscher aller Zeiten vorausgesehen“ haben,

> wo die innere Identität aller Wissenschaften sich enthüllt, der Mensch endlich des eigentlichen Organismus seiner Kenntnisse und seines Wissens sich bemächtigt, der zwar ins Unendliche wachsen und zunhedmen kann, aber ohne in seiner wesentlcihen Gestalt sich weiter zu verändern; wo endlich die vieltausendjährige Unruhe des menschlichen Wissns zur Ruhe kommt, und die uralten Mißverstzädnuisse der Menscheit sich lösen.[1438]

Es ist die „Ruhe“ vor dem „schnelle Wechsel der System“, die dann einkehre, nicht zuletzt aufgrund dess, dass sich „ein wesentlich neues und in einen materiellen Grundlagen anderes System in den letzten fünfundzwanzig Jahren sich erhoben“ habe, gebe es nicht mehr verschiedene Philosophien, sondern der Philosophie stehe nur die „Unphilosophie“ gegenüber.[1439] Die Philosophie habe „durch ihre letzte Kriisi einen Punkt erreicht“, von dem sie

---

freilich nicht durch sein Verdienst und seine besodnere Würdigkeit -, sonern durch die Natzur der sache, durch die Macht der unüberwindlichen Realität, die in allen Dingen liegt, [...].“

[1437] Ebd. (S. 362).

[1438] Ebd. (S. 362/63).

[1439] Ebd. (S. 364).

nicht wieder herabsinken kann, und auf welchem sie eigentlich nicht mehr mit der Unwissenschaft, sondern nur mit der reinen Entwicklung ihrer selbst beschäftigt ist.“[1440]

Einige der Eigenschaften, die den ‚mechanischen Atomismus‘ aus der Sicht Schellings ablehnenswert machen, beziehen sich direkt auf das Prozedere des Analysierens respektive des Zerlegens; denn dieser ‚Atomismus‘ nehme an, dass die Materie „ursprünglich mechanisch zusammengesetzt“ sei, dann aber müsste sie, „die unendliche Theilbarkeit vorausgesetzt, in *nichts* auflösbar, und aus *nichts* ursprünglich construirt seyn“ – mithin eine *creatio ex nihilo* darstellen. „Darum“ – wie Schelling fortfährt – „(ne res ad nihilum redigantur funditus omnes) – muss, wer die Materie mechanisch entstehen lässt, sie aus Atomen zusammensetzen (deren Annahme noch in ein Menge anderer beschwerlicher Folgen verwickelt)“.[1441] Das, was Schelling als so überaus störend am ‚Mechanismus‘ wahrnimmt, ist, dass er für seine philosophischen Überlegungen eine bestimmte Leistung nicht zu erbringen vermag. Es ist eine in bestimmter Hinsicht verstandene „Freiheit“ als notwendige Voraussetzung seines Philosophierens: „Aber was im Mechanismus begriffen ist, kann nicht aus demselben heraustreten und fragen: wie ist dieses Ganze möglich geworden; [...].“[1442] Dieser Entstehungsgedanke ist zentral und besitzt denn auch Auswirkungen darauf, wie sich bei Schelling der *ordo inversus* darbietet:

> Die Organisation aber producirt *sich selbst*, entspringt aus *sich selbst*; [...] und so producirt und reproducirt jede einzelne Organisation ins Unendliche fort nur *ihre Gattung*. Also schreitet keine Organisation *fort*, sondern kehrt ins Unendliche fort immer in sich *selbst* zurück. [...] Jedes organische Produkt trägt den Grund seines Daseyns in sich selbst, denn es ist von *sich selbst* Ursache und Wirkung. Kein einzelner Theil konnte entstehen, als in diesem Ganzen, und dieses Ganze selbst besteht nur in der *Wechselwirkung* der Theile. In jedem andern Objekt sind die Theile *willkürlich*, sie sind nur da, insofern ich theile. Im organisierten Wesen sind sie *real*, sie sind da ohne mein Zuthun, [...].[1443]

Solche ‚willkürlichen‘ Teile würde Leibniz ‚Aggregate‘ *a mente* nennen, Einheiten aus dem Gedanken heraus, aber nicht von sich selbst her bestimmt.[1444] Nach solchen *natürlichen Ein-*

[1440] Ebd. (S. 365).
[1441] Schelling, Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie [1799], S. 27.
[1442] Schelling, Ideen zu einer Philosophie der Natur [1797], S. 17.
[1443] Ebd. S. 41.
[1444] Vgl. Leibniz, Die philosophischen Schriften. Hg. von C. . Gerhardt. Bd. 2. Berlin 1879, 256/57: „Itaque cum quaeritur quid substantiae nomine intelligamus, ante omnia excludenda moneo Aggregata. Aggregatum enim nihil aliud est quam ea omnia simul sumta ex quibus resultat, quae sane Unitatem suam habent a mente tantum ob ea quae habent communia, ut ovium grex; aliud enim est, duo corpora esse indistantia (in quo consistit continuum apparens ex iis compositum)

teilungen ist man in der Zeit immer wieder auf der Suche.[1445] An anderer Stelle geht Schelling explizit auf das „Talent" ein, „zu trennen, was nie getrennt, und in Gedanken abzusondern, was in der Natur überall verbunden" sei. Es sei eine für das „Philosophiren unentbehrliches, aber äußerst unglückliches Talent, wofern es nicht mit dem *philosophischen*, wieder zu vereinigen, was man getrennt hat, verbunden ist; denn nur diese beiden zusammengenommenen machen den Philosophen."[1446]

Darin nun aber unterscheide sich nach Schelling ein so ‚organisiertes' Gebilde der Natur vom „Kunstwerk", dass es sich nicht selber ‚organisiert', sondern „dessen Begriff außer ihm im Verstande des Künstlers vorhanden ist."[1447] Das aus sich selbst seiende und organisierte Gebilde erscheint wiederum als ein *ordo inversus* spezieller Art:

> Fassen wir endlich die Natur in Ein ganzes zusammen, so stehen einander gegenüber Mechanismus, d.h. eine abwärts laufende Reihe von Ursachen und Wirkungen, und Zweckmäßigkeit, d.h. Unabhängigkeit vom Mechanismus, Gleichzeitigkeit von Ursachen und Wirkungen. Indem wir auch diese beiden Extreme noch vereinigen, entsteht in uns die Idee von der Zweckmäßigkeit *des Ganzen*, die Natur wird eine Kreislinie, die in sich selbst zurückläuft, [die] ein in sich selbst beschlossenes Sysem ist. Die Reihe von Ursachen und Wirkungen hört völlig auf und es entsteht eine wechselseitige Vernüpfung von Mittel und Zweck; das Einzelne konnte weder ohne das Ganze, noch das Ganze ohne das Einzelne *wirklich* werden.[1448]

Immer wieder zeigt sich, wenn Schelling sein Naturkonzept behandelt, dass das in ebenso kritischer wie kenntnisreicher Auseinandersetzung mit der Synthese-Analyse-Tradition geschieht.

Vergleichbare Versuche einer Profilierung der eigenen Auffassungen unter kritischer und versteckter Bezugnahme auf diese verzweigte Tradition ließen sich, wenn auch mitunter

---

vel unum versus alterum impelli (in quo consistit connexio), aliud esse unum revera, cum reale in illis fundamentum unitatis afferri non possit. Hoc cui persuadere non possem, caetera frustra ingererem; [...]." Ein Aggregat ist für ihn, wie die Scholastiker sagen, ein *ens per accidens*, ebd., Bd. 6. Berlin 1885, S. 586.

1445 Vgl. z.B. Friedrich Schlegel, Von den Schulen der griechischen Poesie [1794]. In: Id., Kritische Ausgabe. 1. Abth., 1. Paderborn/München/Wien 1979, S. 3-19, hier S. 4, wo er von der „unüberschaubaren Menge und Verschiedenheit" der griechischen Poesie spricht, die den Betrachter an der „Möglichkeit" verzweifeln lasse, ein „Ganzes" zu finden: „Ohne dieses [scil. ‚Ganzes'], wird seine Kenntniss immer dürftig und unsicher bleiben müssen; und dennoch darf er es nicht wagen, durch willkürliche Eintheilungen der Wahrheit Gewalt anzuthun, um einen künstlichen Zusammenhang zu erzwingen. Aber es bedarf dieser willkürlichen Eintheilungen nicht. Die Natur selbst, welche die Griechische Poesie als ein Ganzes erzeugte, theilte auch dieses Ganze in weniger grosse Massen und verknüpfte sie mit leichter Ordnung in Eins."

1446 Schelling, Einleitung in die Philosophie der Mythologie [1841], S. 359/60.

1447 Schelling, Ideen zu einer Philosophie der Natur [1797], S. 41.

1448 Ebd. S. 54.

durch Fragmentierung bis zur Unkenntlichkeit entstellt, mitunter zeigen – so etwa bei Kleist, wenn er *Über das Marionettentheater* fragend enden läßt, „wieder von dem baum der Erkentnis essen, um in den Stand der Unschuld zurückzufallen?“[1449] Im Einzelnen kann das freilich recht komplex geraten; so etwa bei Schlegels *Jenaer Transcendentalphilosophie*, wo es von der ‚philosophischen Methode‘ festhält dass ihre „*Richtung* […] *kreisförmig ist; sie geht nämlich vom Centrum aus, und bezieht sich wieder aufs Centrum*“. [1450] Hierbei scheint sich Schlegel jedoch eher auf die zweite *propositio* des legendären *liber XXIV philosophorum* zu beziehen: *Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia vero nusquam*.[1451] Denn man könne von der „Philosophie“ das sagen, „was ein Italiänischer Dichter von *Gott* sagte: *Die Philosophie ist ein Zirkel, dessen Centrum überall und dessen peripherie nirgends ist*.“[1452]

Ein wenig später spricht er vom ‚Unendlichen‘, das für das endliche Bewußtsein als ein Ziel in der Hinsicht erscheint, dass das Bewußtsein sich immer merh bestimme: „Die *Dedukzion*: das Bestimmte bestimmt sich immer mehr, bis es sich zum Unbestimmten und ins Unbestimmte bestimmt.“ Das „*Bewußtseyn*“ ist dabei zugleich „*eine Geschichte des Organismus bis zu dem höchsten Gipfel der menschlichen Besonnenheit, des Verstandes*“.[1453]

[1449] Zu dieser Erzählung auch Beate Günzler, „Über das Marionettentheater“. Kleists säkularisiertes Verständnis von Schöpfung, Sünde und Eschaton. In: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 32 (1990), S. 1-25, zudem mit Hinweisen zur bisherigen Forschung.

[1450] Schlegel, Jenaer Transcendentalphilosophie [1800/01]. In: Id., Kritische Ausgabe. II. Abt. Bd. 12. Erster Teil. Hg. von Jean-Jacques Anstettt. München/Paderborn/Wien 1964, S. 1-105, hier *Einleitung*, S. 19.

[1451] Zu ihrer Verbereitung noch immer Dieter Mahnke, Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik. Halle 1937, Ergänzungen bei Martin Honecker, Kugel und Kreis als philosophische Symbole. In: Philosophisches Jahrbuch 52 (1939), S. 49-58, ferner die Hinweise bei Georges Poulet, Le symbole du cercle dont le centre est partout, la circonférence nulle part. In: Revue de métaphysique et de morale 64 (1959), S. 257-275, sowie den Beginn von Id., Metamorphosen des Kreises in der Dichtung [Les métamorphoses du cercle, 1961]. Frankfurt/M. (1966) 1985, ferner Karsten Harries, The Infinte Sphere: Comments on the History of a Metaphor. In: Jorunal of the History of Philosophy 13 (1975), S. 5-15, Elizabeth Brient, Transitions to a Modern Cosmology: Meister Eckhart and Nicholas of Cusa onb the Intensive Infinite. In: Journal of the History of Philosophy 37 (1999), S. 575-600, Robin Small, Nietzsche and a Platonist Tradition of the Cosmos: Center Everywhere and Circumference Nowhere. In: Journal of the History of Ideas 44 (1983), S. 89-104, ferner Jurgis Baltusaitis, Cercles astrologiques et cosmographiques à la fin du Moyen Âge. In: Gazette des beaux-arts Ser. 6, 21 (1939) S. 65-84.

[1452] Schlegel, Jenaer Transcendentalphilosophie [1800/01], S. 11.

[1453] Ebd., S. 26.

Hier nun verwendet Schlegel den Ausdruck „Rückkehr". Denn es nun so, „[d]aß es eine Geschichte des menschlichen Verstandes giebt, folgt aus der „Dedukzion des Bewußtseyns. Nämlich das Bewußtseyn ist eine Rückkehr des Bestimmten ins Unbestimmte",[1454] sowie: „Die Rückkehr des Bestimmten ins Unbestimmte enthält oder macht aus die verschiedenen Epochen." Und: Die verschiendenen Stufen des Bewußtseyns sind die Epochen der Rückkehr ins Unbestimmte",[1455] sowie dass diese Epoche des ‚Verstandes' – Schlegel verwendet die Ausdrücke ‚Verstand' und ‚Vernunft' anders als seine Zeitgenossen und vermutlich ist er der Auffassung, dass diese letzte Epoche mit seiner eigenen *Transcendentalsphilosophie* eingesetzt habe – „eine Rückkehr aller Epochen" sei. „Hier begreifen wir erst die ganze Welt, das ganze, was in der Epoche der Vernunft noch nicht der Fall ist"[1456] – „*Die 3*te *Epoche ist die Rückkehr der Philosophie in sich selbst*."[1457] Sie werde dann „als thätig dargestellt. Sie wird nun Philosophie der Philosophie."[1458]

Zurück zu Schelling: Wichtiger als das Szenario, in dem er den *ordo inversus* zerbrechen sieht, ist, wie er verspricht, den zerbrochenen *ordo inversus* zu heilen: Ebenso wie das Kunstwerk lässt sich die Natur als Produkt des Denkens eines schöpferischen Geistes ansehen. Diese Gedanken jedoch zu erkennen, *nachzudenken*, wird nicht mehr als ein Prozess gedacht, bei dem die Analyse den Anfang macht, also nicht mit dem beginnend, was *priora naturae*, sondern mit dem, was *priora nobis* ist. Es ist zum einen ein Erzeugen, zum anderen ist es gleichsam das Nachschaffen, die Imitation des ursprünglichen kreativen Akts; erst so, nicht mittels der Analyse, meinte man, ließen sich *Notwendigkeit* und *Alternativlosigkeit* der Konstruktion erzeugen und die fortgesetzte Bedrohung des *ordo inversus* durch die *fallacia consequentis* vermeiden. Allerdings vollzieht sich dies in der Wende zum 19. Jahrhunderts in recht unterschiedlicher Wiese.

Schelling positioniert sein naturphilosophisches „System" gegenüber dem vorangegangenen (kantischen) „so genannten dynamischen",[1459] wobei er auf die Tradition von Analysis

---

[1454] Ebd., S. 13.
[1455] Ebd., S. 20.
[1456] Ebd., S. 13.
[1457] Ebd., *II. Theil. Theorie des Menschen*, S. 79, sowie, S. 91-105.
[1458] Ebd., *III. Theil der Philosophie. Rückkehr der Philosophie in sich selbst, oder Philosophie der Philosophie*, S. 91.
[1459] Hierzu u.a. Harry A.M. Snelders, Atomismus und Dynamismus im Zeitalter der Deutschen Romantischen Naturphilosophie. In: Richard Brinkmann (Hg.), Romantik in Deutschland. Stuttgart

und Synthesis in für dieses Denken typischer Weise zurückgreift. Ohne hierauf näher eingehen zu können ist Schelling kein Freund der geometrischen Konstruktion, wie er sie etwa hat bei Kant finden konnte: Kant hat die ‚Konstruktion' (der Begriffe) strikt auf die Mathematik beschränkt wissen wollen, und die ‚philosophische Erkenntnis' als ‚Vernunfterkenntnis aus Begriffen' angesehen.[1460] Für Schelling besteht eine solche Beschränkung nicht und er hält eine Trennung zwischen Philosophie und Mathematik, wie er sie bei Kant sieht, für nicht angemessen. So heißt es bei Schelling zugleich resümierend wie seine Auseinandersetzung mit der Auffassung Kants eröffnend:

> Bis hierher drückt Kant die Idee der Construktion und den Grund aller Evidenz vollkommen aus. Wenn er aber nachher die Möglichkeit der Construktion in der Philosophie leugnet, weil diese nur mit reinen Begriffen ohne Anschauung zu thun habe, und er gleichwohl der Mathematik eine nicht-empirische Anschauung zur Construktion zugesteht, so wird offenbar, daß er an dieser doch eigentlich nur die *empirische* Seite, die Beziehung auf das Sinnliche, geschätzt, dagegen bei jener vermißt hat. Denn daß die Philosophie auf bloße reine Begriffe ohne alle Anschauung beschränkt sey, würde nur dann folgen, wenn bewiesen wäre, daß es keine ihren Begriffen angmessene *nicht-empirische* Anschauung geben könne; diese nicht-empirische Anschauung für die Philosophie leugnet nun Kant, weil eine solche intellektuell sein müßte, nach seiner Meinung aber alle Anschauung nothwendig sinnlich ist.[1461]

Bekanntlich teilt Schelling nicht die Ansicht, es könne keine ‚nicht-empirische Anschauung', eine ‚intellektuelle Anschauung' in der Philosophie geben, und meint, Kant würde sich durch ihre Leugnung in ‚Widerspruch' verstricken.[1462] Seine Lösung, mit einem Wort in der Sprache der ‚analytischen' und ‚synthetischen Verfahren', ist die, dass syntehetische dem analytischen vorausgehen müsse, und daraus erklrär sich denn auch seine Kritik an Kant: Allein bey diesem, so wie bey allem analytischen Verfahren, geschieht es nur gar zu leicht, daß die Notwendigkeit, die der Begriff ursprünglich mit sich führt, unter der Hand verschwindet, und daß man durch die Leichtigkeit, ihn in seinen Bestandteile aufzulösen, verführt wird, ihn selbst als einen willkürlichen, selbstgemachten Begriff zu betrachten, so daß ihm am Ende keine andere, als bloß logische Bedeutung übrig bleibt."[1463] Bekanntlich wendet sich Schelling dann verstärkt Fichte zu, ohne freilich bei ihm sich aufzuhalten und zu einer spezifi-

---

19778, S. 187-201, Alan J. Rocke, The Reception of Chemical Atomism in Germany. In: Isis 70 (1979), S. 519-536.

[1460] Vgl. z.B. Kant. *KrV*, B 741.

[1461] Vgl. Schelling, Ueber die Construction in der Philosophie [1803]. In: Id., Sämmtliche Werke. Abth. I, Bd. 5. Stuttgart/Augsburg 1859, S. 125-151, u.a. S. 128.

[1462] Vgl. ebd., S. 129ff.

[1463] Schelling, Ideen zu einer Philosophie der Natur [1797], S. 195.

schen Position zu kommen, den er aber als denjenigen umschreibt, „der dadurch, daß er es zuerst unternahm, ihren [scil. der kantischen Philosophie] *Geist* darzustellen, der zweite Schöpfer dieser Philosophie wurde.“[1464]

Doch wichtiger ist, wie Schelling auf die Tradition von Analysis und Synthesis modifizierend zurückgreift, indem nämlich die Synthese den Anfang bildet, auf den dann die Analysis folgt, ohne dass dieses ‚Folgen‘ als eine Probe aufgefasst wird:

> Es ist noch Eine Bemerkung übrig, die wir machen können, nicht so sehr ihres eigenen Interesses wegen, als um das zu rechtfertigen, was wir oben über das Verhältnis unsers Systems zu dem bisher sogenannten dynamischen gesagt haben. Wenn man nämlich fragt, als was jener ursprüngliche, in dem Produkt aufgehobene, oder vielmehr fixirte Gegensatz in dem Produkt auf dem Standpunkt der Reflexion sich zeigen werde, so kann man, was man durch Analysis davon in dem Produkt findet, nicht besser bezeichnen, als durch *Expansiv*- und *Attraktiv*- (oder retardirende) *Kraft*, wozu denn doch immer noch die *Schwerkraft* als das Dritte hinzukommen muß, wodurch jene Entgegengesetzten erst das werden, was sie sind. Indeß gilt diese Bezeichnung nur für den Standpunkt der Reflexion oder der *Analysis*, und kann zur Synthesis gar nicht gebraucht werden, und so hört unser System gerade da auf, wo Kants und seiner Nachfolger dynamische Physik anfängt, nämlich bei dem Gegensatz wie er in dem *Produkt* sich vorfindet.[1465]

Die Analyse bezieht sich auf das „Produkt“ der als Produzierende aufgefassten Natur. Dieses Produzieren, *Synthesis*, steht dann in Übereinstimmung zur philosophischen Konstruktion des „Systems“. Auch hier zeigt sich, wie Schelling das Fundierungsproblem des Aufbaus der Naturphilosophie nach der aristotelischen Unterscheidung zwischen *priora naturae* und *priora nobis* dadurch löst, dass die Naturphilosophie ihre grundlegenden Erkenntnisse in Übereinstimmung mit dem *ordo naturae* ihre grundlegenden Erkenntnis durch Synthesis erzeugt, und nicht nach dem *ordo quoad nos* (allein) durch Analysis zu erkennen versucht. An anderer Stelle heißt es bei ihm: „So können wir, nachdem wir einmal auf diesem Punkt angekommen sind, nach ganz entgegengesetzten Richtungen – von der Natur zu uns, von uns zur Natur gehen, aber die *wahre* Richtung für den, der dem *Wissen* über alles gilt, welche die *Natur selbst* genommen hat.“[1466]

In diesem Sinn lässt sich etwa Schellings Kritik an der „Erklärung“ im Rahmen der Naturphilosophie deuten: Das bislang gepflegte Konzept der „Erklärung“ von Erscheinungen in der Natur vermag die *fallacia consequentis* nicht zu vermeiden und bleibt damit grundsätz-

---

[1464] Ebd., S. 212, Anm.
[1465] Schelling, Einleitung zu dem Entwurf [1799], S. 326.
[1466] Schelling, Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik [1800]. In: Id., Sämmtliche Werke. I. Abth. 4. Bd. Stuttgart/Augsburg 1859, S. 1-78, hier S. 77/78.

lich immer unsicher. Die „Constuction“ hingegen sei ein „Beweis“: „Der Begriff der Erklärung der Naturerscheinungen muß also aus der wahren Naturwissenschaft völlig verschwinden. In der Mathematik wird nicht erklärt, sondern es wird bewiesen. Der Beweis – die ‚Construction‘ – ist die Erklärung“[1467] – anders verfährt hingegen der „Empiriker“ (wie es an anderer Stelle heißt), bei dem es nicht „zu verwundern“ sei, „daß das construirte und das, was construirt werden soll, so selten übereintrifft“.[1468] Dem werden der „Naturphilosoph“ und die „Construction“ gegenüber gestellt:

> Der Naturphilosoph kann eben darum, weil er die Natur zur Selbständigkeit erhebt, und sich selbst construiren läßt, nie in die Notwendigkeit kommen, die construirte Natur (d.h. die Erfahrung) jener entgegen zu setzen, jene nach ihr zu corrigiren. Die construirende kann nicht irren; und der Naturphilosoph bedarf nur einer sicheren Methode, um sie nicht durch seine Einmischung irre zu machen; [...]. Daß er aber auch diese Methode, welche an sich unfehlbar sein muß, richtig angewendet habe, davon kann der Philosoph zuletzt nur durch den Erfolg sich überzeugen, daß nämlich die vor seinen Augen sich selbst construirende Natur mit der construirten zusammenfällt.[1469]

Bei Schelling durchzieht dieser Gedanke große Bereiche seines Philosophierens. Dabei kann auf die ‚transzendental-analytisch‘ verfahrende ‚Metaphysik der Natur‘ und auf die ‚transzendental-synthetisch‘ verfahrende ‚Konstruktion der Natur‘, die sich bei Schelling als gegenläufig darzustellen scheinen, hier ebenso wenig näher eingegangen werden wie auf seinen Gebrauch von Ausdrücken wie „Construction“ oder „genetisch“, die sicherlich zentral sein dürften für seine, freilich kaum ausführlicher erläuterten Methode eines (sogenannten) ‚objektiven Idealismus‘,[1470] wenn er beispielsweise betont:

> Wir unterscheiden in der Construction der Materie verschiedene Momente, die wir sie *durchlaufen* ließen, ohne daß wir bis jetzt nöthig gefunden hätten, ausdrücklich zu erinnern, daß diese Unterscheidung nur zum Behuf der Speculation gemacht werde, daß man sich nicht vorstellen müsse, die Natur durchlaufe jene Momente etwa wirklich, in der Zeit, sondern nur, sie seyen dynamisch oder, wenn man dieß deutlicher findet, metaphysisch in ihr gegründet. In der Natur selbst freilich ist eins und ungetrennt, was zum Behuf der Speculation getrennt wird, und in der Construction der Materie selbst sind mit der dritten Dimension des Produkts zugleich auch die beiden ersten gesetzt.

[1467] Vgl. Schelling, Miszellen aus der Zeitschrift für spekulative Physik [1803]. In: Id., Werke. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hg. von Manfred Schröter. 1. Erg.-Bd. München 1956, S. 582.

[1468] Schelling, Anhang in dem Aufsatz des Herrn Eschenmayer. In: Zeitschrift für spekulative Physik 2 (1801), S. 110-146, hier 136.

[1469] Ebd.

[1470] Vgl. Schelling, Ueber die Construction [1803], S. 125: „Die Lehre von der philosophischen Construction wird künftig eines der wichtigsten Kapitel in der wissenschaftlichen Philosophie ausmachen: [...].“

> Wir fanden aber jene Unterscheidung darum notwenig, weil alle wahre Construction *genetisch* seyn muß.[1471]

Das, was hier angesprochen wird, ist, dass die „Construction" der Genese nicht eine ‚Realgenese' darstellt, sondern ihre ‚analytische' Rekonstruktion in Gestalt einer ‚Logogenese'.

Zum anderen spricht Schelling von der „genetischen Deduktion" als „die Aufdeckung und Enthüllung des Mechanismus selbst, mittelst dessen durch Concurrenz jener beiden Kräfte der Raum wirklich, und zwar in bestimmten Grade, erfüllt wird. Dieser Mechanismus kann aber nur dadurch deutlich werden, daß er *auseinandergelegt*, d.h. seine einzelnen Momente getrennt, vorgestellt wird."[1472] An anderer Stelle formuliert er als Gelungenheitsbedingung für das ‚Konstruieren' das Vorliegen eines *ordo inversus*: „Der Rückgang im Construiren – oder [...] im Denken überhaupt, kann nicht eher als bei dem Punkt aufhören, wo das Construirende und Construirte – Denkende und Gedachte – schlechthin in eins zusammenfällt. Nur dieser Punkt kann *Princip* der Construktion heißen."[1473] Das nun sei bei Kants ‚Konstruktion' nicht gegeben, die „überhaupt nicht geschlossen werden" könne „als durch das eben beschriebene Zusammentreffen."[1474] Und das Problem, wi es sich im Rahmen des *ordo inversus* stellt, spricht er an, wenn es bei ihm heißt: „ich weiß, dass ich durchgängig nur mit meiner eigenen Construktion zu thun habe. Die Aufgabe ist: das Subjekt-Objekt so objektiv zu machen und bis zu dem Punkte aus sich selbst herauszubringen, wo es mit der Natur (als Produkt) in Eines zusammenfällt."[1475]

Schelling setzt sich zudem ab von dem, was er als den gängigen Unterschied der „analytischen und synthetischen Methode" sieht und die – wie er an dieser Stelle ausführt – in „ungeschickter Weise, von der Mathematik auf die Philosophie übertragen worden" sei.[1476] Tatsächlich könne die Philosophie „nur Eine Methode haben"[1477], nämlich die „absolute". Die ‚synthetischen Methode' sei zwar von dieser „absoluten" das „wahre, aber in der Reflexion auseinander gezogene Bild." Was damit gemeint ist, erhellt sich durch das dem entgegengesetzte Bild: Kein ‚auseinandergezogenes', sondern das Eins-und-Ineinander-Seins:

1471 Schelling, Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses [1800], § 30, S. 25.
1472 Ebd., § 31, S. 26.
1473 Schelling, Ueber die Construction [1803], S. 134.
1474 Ebd.
1475 Schelling, Werke I.4, S. 91.*
1476 Schelling, Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie [1802]. In. Id., Gesammelte Werke. I. Abth. 4. Bd. Stuttgart/Augsburg 1859, S. 333-510, hier S. 398.
1477 Ebd., S. 499.

> Denn was diese [scil. die synthetische Methode] als einen Fortgang und in der Thesis, Antithesis und Synthesis außereinander vorstellt, ist in der wahren Methode und in jeder ächten Construction der Philosophie eins und ineinander. Die Thesis oder das Kategorische ist die Einheit, die Antithesis oder das Hypothetische ist die Vielheit, was aber als Synthesis vorgestellt wird, ist nicht an sich das Dritte, sondern das Erste, die absolute Einheit, von der Einheit und Vielheit in Entgegensetzung selbst nur die verschiedenen Formen sind.[1478]

Den Unterschied sieht Schelling hinsichtlich des „absoluten" Charakters darin, dass nach dem herkömmlichen Verständnis beide Methoden, also analytische und synthetische, ‚bedingt' seien und daher nur ein ‚bedingtes Philosophieren' ermöglichten: „denn ob die Bedingungen von etwas, das angenommen wird, rückwärts oder vorwärts gesucht werden, ferner ob sich dieses bedingte Denken objektiv ausspricht oder subjektiv [...] dieß alles ist an sich ganz gleichgültig und eine gleich empirische und analytische Art des Philosophirens."

Das, was Schelling mit der ‚Synthesis' seiner ‚absoluten Methode' meint, lässt sich nicht leicht erläutern[1479] – wie dem auch sei: Die Bilder des ‚Kreislaufs', des ‚Rückflusses', sind, wie bei anderen, so auch bei Schelling allgegenwärtig, z.B. bei der „Organisation", die nichts anders sei „als der aufgehaltene Strom von Ursachen und Wirkungen. Nur wo die Natur diesen Strom nicht gehemmt hat, fließt er vorwärts (in gerader Linie). Wo sie ihn hemmt, kehrt er (in einer Kreislinie) in sich selbst zurück. Nicht also *alle* Succession von Ursachen und Wirkungen ist durch den Begriff des Organismus ausgeschlossen; dieser Begriff bezeichnet nur eine Successi, die *innerhalb gewisser Grenzen eingeschlossen* in sich selbst zurückfließt".[1480] Oder ein anderes Beispiel: „Das Individuum geht vorüber, nur die *Gattung* bleibt, die Natur hört deswegen nie auf thätig zu seyn. Nur, da sie *unendlich* thätig ist, und da diese unendliche Thätigkeit durch endliche Produkte sich darstellen muß, muß sie durch einen endlosen *Kreislauf* in sich selbst zurückkehren".[1481] Nur erwähnt sei Schellings Auffassung der Zeit wie es in seiner Schrift *Die Weltalter* ausdrückt.[1482]

[1478] Ebd.

[1479] Einen Versuch im Anschluss an die disjunktiven Urteile in Kants *Transzendentaler Analytik* unternimmt Francesco Moiso, Spekulation und empirische Wissenschaften in Schellings Naturphilosophie. In: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), Interaktionen zwischen Philosophie und empirischen Wissenschaften. Frankfurt/M. 1995, S. S. 115-133.

[1480] Schelling, Von der Weltseele [1798], *Vorrede zur ersten Auflage*, S. 349.

[1481] Schelling, Erster Entwurf [1799], S. 53.

[1482] Vgl. Schelling, Die Weltalter [1811]. In: Id., Schriften 1807-1834. Frankfurt/M. 1985, S. 213-319. Er spricht hier vom „Rad einer unablässsig in sich selbst gehenden Bewegung erhält die Materie vollend ihre letzte Zubebreitung. Denn durch die beständige Trennung und Wiedervereingung der Kräfte gelangen sie mehr und mehr zur gegenseitigen Empfindung voneinander; [...]" (S. 251); es handle sich dabei um „jenes wie wahnsinnig in sich selbst laufende

Vergleichsweise ausführlich entfaltet Schelling seine Vorstellungen über das *Philosophieren* in der Einleitung *Ueber die Probleme welche eine Philosophie der Natur aufzulösen hat* zu seinen *Ideen zu einer Philosophie der Natur*. Die Überlegungen zur Bestimmung dessen, was ‚Philosophie' sei, eröffnet Schelling damit, dass diese nicht auf dem Wege des ‚Analysierens' zu erlangen sei, da uns dieser Begriff nicht „ursprünglich und von Natur beiwohnt" – ergänzen lässt sich, dass damit die Analyse keinen *vorgängigen* Gegenstand für ihr Erkennen hat. Schelling verwendet die Ausdrücke ‚analysieren' und ‚auflösen' offenbar synonym. Statt dessen will er „vor den Augen des Lesers" den Begriff der Philosophie „*entstehen* lassen". Auch wenn er gleichwohl etwas ‚voraussetzen' müsse, bestehe diese Voraussetzung allein darin: „eine Philosophie der Natur solle die Möglichkeit einer Natur d.h. der gesammten Erfahrungswelt aus Principien ableiten." Erneut gehe es nicht darum, den so vorausgesetzten Begriff „analytisch zu behandeln" oder „ihn als richtig vorauszusetzen und Folgerungen aus ihm herzuleiten" – also nicht in der Art der mathematischen Analyse, etwas als wahr zu setzen, das sie zu ihm zurückkehrend auf diesem Weg als wahr (oder falsch) erweist –, sondern es gehe allein darum, ob einem solchen Begriff „überhaupt Realität zukomme, und ob er etwas ausdrücke, das sich ausführen läßt."[1483]

Der Prozess, den Schelling dann beschreibt, beginnt mit der *quaestio gravissima*, mit der die Philosophie anhebt: „Wie eine Welt außer uns, wie eine Natur und mit ihr Erfahrung möglich sey". Vowegnehmend lässt sich ressümieren, dass Schelling zu zeigen versucht, wie die Natur als Außenwelt allein dann vom menschlicehn geits sich als möglich denken lasse, insofern beide aus einem identischen Grund hervorgehen und insofern eine analog Struktur besitzen. Die Natur als solche vorauszusetzen und dann eine Analyse vorzunehmen, ist – wie gesehen – für Schelling keine philosophisch haltbarer Ausgangspunkt: Es ist die Vorstellung, etwas zugrunde zu legen, das (bereits) ein *Produkt*, etwas Fertiges, etwas Statisches ist, nicht

---

Rad der anfänglichen <Natur> [Geburt]" (S. 254), oder von der „ewig gebährenden, ewig verschlingenen Zeit, des unabläßig in sich selbst laufenden Rads der Geburt, und die der goldenen Zeit, welcher zuletzt immer ene Eintracht der Dinge zum Vorbild diente, in welcher sie vor dem Anfang der jetzigen Zeiten zusammenlebten" (S. 280/81). Es ist gerade die ‚Tonkunst', die dieser anhaltenden Rückkehr zu einem Ausgangspunkt entspreche (S. 255). Vgl. zum ganzen Themenkomplex auch Wolfgang Wieland, Schellings Lehre von der Zeit. Grundlinien und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie. Heidelberg 1956.

[1483] Schelling, Ideen zu einer Philosophie der Natur [1797], S. 11.

hingegen ein *Werden*, (selbst) eine produktive Tätigkeit ist.[1484] Nun kann Schelling zugestehen, dass wir „*ursprünglich überhaupt nichts als durch Erfahrung, und mittelst der Erfahrung*“ wissen, „und insofern besteht unser ganzes Wissen aus Erfahrungssätzen“.[1485] Das tönt wie der überaus verbreitete Satz des Aristoteles: *Nihil est in intellectu, quod non prius fuit in sensu.*[1486] Zugleich aber ist das nicht genug. Mit diesem Wissen muss eine Verwandlung vollzogen werden, und das heißt es muss eine Gewissheit erzeugt werden, die dieses Wissen in ein *apriorisches*, in ein Wissen verwandelt, das mit innerer Notwendigkeit sich einsehen lässt. Man sieht sofort: Es ist der gleiche *Ausgangspunkt* wie beim *regressus* in der Gestalt eines *ordo inversus*; denn das, womit man startet – etwa *effectus* – ist die Erfahrung, aber wenn man im Zuge des *ordo inversus* zu ihr wieder zurückkehrt, dann liegt die Pointe just darin, dass sich die Qualität der Erkenntnis des Anfangs im Zuge des *regressus* verändert hat. Doch der Unterschied ist zugleich sinnfällig, wenn Schelling die Gleichgerichtetheit des *ordo naturae* und des *ordo cognoscendi* zum Ausdruck bringt und es bei ihm heißt: „Wir *wissen* nur das Selbsthervorgebrachte.“[1487]

Erst mit der Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung (respektive der Natur) verlasse nach Schelling der Mensch seinen „philosophischen Naturzustand“, in dem er „noch einig mit sich selbst und der ihn umgebenden Welt“ war. Das erste, was es zu erklären gelte, ist mithin, wie sich der Mensch aus diesem „Naturzustand“ zu befreien vermochte, und Schellings Antwort ist bekanntlich, dass es der „Geist“ ist, „dessen Element *Freiheit* ist, sich selbst frei zu machen strebt“; denn „es gibt keine *geborenen* Söhne der Freiheit.“[1488] Der Weg dieses Geistes nun stellt sich nach Schelling als eine Rückkehr zum verlassenen Zustand dar; allerdings „als Sieger und durch eigenes Verdienst“ ist man dann ‚einig mit sich selbst und der umgebenden Welt‘. Dieser erste Schritt wird als ‚Trennung‘ konzipiert und bildet damit nach Schelling den Anfang der „Reflexion“. Den Zustand der ‚Natur‘ umschreibt er auch als „Gleichgewicht“, das der Mensch durch „Freiheit“ aufheben könne,

---

1484 Schelling, Einleitung zu dem Entwurf [1799], S. 283: „Der Gegensatz zwischen Empirie und Wissenschaft beruht nun eben darauf, daß jene ihr Objekt im *Seyn* als etwas Fertiges und Zustande Gebrachtes, die Wissenschaft dagegen das Objekt im *Werden* und als ein erst zu Stande zu Bringendes betrachtet. Da die Wissenschaft von nichts ausgehen kann, was Produkt, d.h. Ding, ist, so muß sie von dem Unbedingten ausgehen.“

1485 Ebd., S. 278.

1486 Aristoteles, *De sensu et sensato*, 6 ($445^{b}16/17$).

1487 Schelling, Einleitung zu dem Entwurf [1799], S. 276.

1488 Schelling, Ideen zu einer Philosophie der Natur [1797], S. 12.

um ihn „durch Freiheit wieder herzustellen.“ Hier findet sich denn auch das Bild der ‚Gesundheit‘, gestellt gegen den Zustand der ‚Geisteskrankheit‘, in dem sich die „bloße Reflexion“ befinde.[1489] Diese anhebende „Reflexion“ sieht er als ein „trennendes Geschäft“: Sie trennt die „Welt“ vom „geistige[n] Princip“ und „erfüllt die intellektuelle Welt mit Chimären, gegen welche, weil sie jenseits aller Vernunft liegen, selbst kein Krieg möglich ist.“

Gegen diese trennende Reflexion stellt Schelling die „wahre Philosophie“, bei der die „Reflexion“ ausschließlich als ein „Mittel“ gesehen wird; freilich müsse die „ursprüngliche Trennung“ vorausgesetzte werden, denn mit ihr erhebe sich erst das „Bedürfniß“ zu philosophieren, und davon müsse auch die „wahre Philosophie“ ihren Ausgang nehmen. Diesen Zustand wieder zu heilen, bedeutet: „durch *Freiheit* wieder zu vereinigen, was im menschlichen Geiste ursprünglich und *nothwendig* vereinigt war“. Das bildet dann den Endzustand, der durch erneute Trennung sich nicht iterieren lässt. Dann habe auch die „wahre Philosophie“ ihre Aufgabe erfüllt und sie wird überflüssig – „so arbeitet sie in diesem Betracht zu ihrer eigenen Vernichtung“.[1490] Die sie veranlassende Frage, mit der das Philosophieren anhebt, sei „aufzulösen“ und genau darin bestehe „eigentlich das Geschäft der Philosophie“.[1491] Die „bloße Reflexion“, die „Geisteskrankheit“, mit ihren „Zerreißungen“ führt demgegenüber zur „endlose[n] Entzweiung“.[1492] Nach den Voraussetzungen hat Schelling eine Beschreibung der ‚Trennung‘ zu suchen, nach der sie sich nicht perpetuiert, oder die – wie er sagt – sie sich nicht „permanent“ macht.

Um zu zeigen, was es in der Untersuchung an diesem Beispiel zu zeigen galt, brauchen Schellings Überlegungen nicht weiter verfolgt werden; es genügt etwas zur Argumentationsweise selbst zu sagen. Explizit nicht analytisch, sondern – wenn man so will – *genetisch* verfahrend, will er den Begriff der Philosophie „vor den Augen des Lesers *entstehen* lassen“. Im „Zusatz zur Einleitung“ reflektiert Schelling noch einmal die Art seines Argumentierens, das zur „Einsicht“ führen solle, „daß das absolut-Ideale auch das absolut-Reale“ sei. Hier findet sich der Hinweis, dass man denjenigen, der eine solche Einsicht noch nicht habe, auf „verschiedene Weise bis zu diesem Punkt der Einsicht

[1489] Ebd., S. 13.
[1490] Ebd., S. 14.
[1491] Ebd., S. 31.
[1492] Ebd., S. 15.

hintreiben [kann], aber man kann sie selbst nur indirekt, nicht direkt beweisen, da sie vielmehr Grund und Princip aller Demonstration ist.“ Schellings „indirekte“ Verfahren scheinen darauf zu beruhen, dass er die alternativen Beschreibungen der ‚Trennung‘ als untauglich ausgrenzt und er so den Eindruck erzeugt, es bliebe keine einzige übrig außer seiner eigenen. Denn man könne jemandem nicht „die erste Einsicht“ demonstrieren, sie vermag man nur „sich selbst“ zu geben.

Freilich könne derjenige, der anderer Ansicht als Schelling ist, „nicht das Geringste vorbringen“, „wodurch er nicht uns auffallende Blößen gäbe: oder er wird ganz ohne wissenschaftliche Gründe überhaupt versichern, daß er Philosophie als Wissenschaft nicht zugeben und nicht zuzugeben gesonnen sey: hierauf hat man sich gar nicht einzulassen, da er ohne Philosophie auch gar nicht wissen kann, daß es keine Philosophie gebe, und nur sein Wille uns interessirt. Diese Sache muß er also andre unter sich ausmachen lassen; er selbst begibt sich der Stimme darüber.“ [1493] Schellings Argumentationsduktus läuft immer wieder darauf hinaus, dass er Beschreibungen der ‚Trennung‘ kritisiert, indem er behauptet, sie würden von niemandem *verstanden* werden und niemand könne sie *verständlich* machen.[1494] Die hier beanspruchte Ausschließlichkeit, die der alte *ordo inversus* nicht zu gewährleisten vermochte, bildet denn letztlich auch für Schellings Bemühungen die Grenze: Entweder wird sie durch das Versprechen auf anhaltenden Erfolg angesichts jeder erneuten Herausforderung

[1493] Vgl. ebd. S. 58-60.

[1494] Vgl. z.B. ebd., S. 28, S. 31/32 – oder S. 36, wo es über Spinozas „System“ heißt, dass es, „so wie es aus seiner Hand kam, das unverständlichste, das je existiert hat“, sei; ferner S. 37, S. 39, S. 45 oder S. 51. – Ich kann hier auf die Beziehung zwischen Schelling und Spinoza nicht eingehen; so greift er beispielsweise in seinem Entwurf von 1799 explizit auf Spinoza bei der Unterscheidung *natura naturans* und *natura naturata* zurück, vgl. Id., Einleitung zur seinem Entzwurf [1799], S. 284, und er spricht vom „Spinozismus der Physik“, ebd., S. 273. Zu weiteren Aspekten vgl. u.a. A. Pieper, „Ethik à la Spinoza“. Historisch-systematische Überlegungen zu eienm Vorhaben des jungen Schelling. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 31 (1977), S. 545-564, Walter E. Ehrhardt, Schelling und Spinoza. In: Manfred Walther (Hg.), Spinoza und der Deutsche Idealismus. Würzburg 1992, S. 111-120, sowie Id., Schelling „untergräbt“ Spinoza. In: Hanna Delf et al. (Hg.), Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte. Berlin 1994, S. 263-274, Steffen Dietzsch, Spinoza versus Schelling: Vom Sinn der Metaphysik nach der transzendentalphilosophischen Metaphysikkritik. In: Walther (Hg.), Spinoza, S. 121-120, Detlev von Uslar, Identität und Natur. Die Abspiegelung von Spinozas Natur-Lehre in Schellings Identitätssystem. In: Helmut Holzhey und Walther C. Zimmerli (Hg.), Eosterik und Exoterik der Philosophie. Basel/Stuttagrt 1977, S. 218-236, Hans-Christian Lucas, „Ich bin indessen Spinozist geworden!” Der junge Schelling zwischen Fichte und Spinoza. In: Eva Schürmann et al. (Hg.), Spinoza in Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, S. 477-502, Jospeh P. Lawrence, Spinoza in Schelling: Appropriation Through Critique. In: Idealistic Studies 33 (2003), S. 175-194.

durch Alternativen unterlaufen oder durch den anhaltenden Verdacht ihrer Unverständlichkeit ausgeschlossen, wobei ‚Verstehen' oder ‚verständlich' zwar als Kriterien des Ausschlusses wirken, aber bei Schelling ohne jede Erläuterung bleiben.

Wie dem auch sei. Entscheidend ist, dass Schellings Überlegungen nicht die Analyse an den Anfang setzen, sondern eine Konstruktion des Entstehens eine ‚Trennung' aus einem Naturzustand, die die ‚wahre Philosophie' behebe, so dass eine Rückkehr, eine Heilung der ‚Trennung' stattfindet. Das Argument, die *Darstellung* des Philosophierens selbst, versucht das zugleich zu *vollziehen*:

> Philosophie ist nichts anders, als ein *Naturlehre unseres Geistes*. [...] Wir betrachten das System unserer Vorstellungen nicht in seinem *Seyn*, sondern in seinem Werden. Die Philosophie wird *genetisch*, d.h. sie läßt die ganze nothwendige Reihe unserer Vorstellungen vor unsern Augen gleichsam entstehen und ablaufen. Von nun an ist zwischen Erfahrung und Spekulation keine Trennung mehr. Das System der Natur ist zugleich das System unseres Geistes, und jetzt erst, nachdem die große Synthesis vollendet ist, kehrt unser Wissen zur Analysis (zum *Forschen* und *Versuchen*) zurück.[1495]

Zum Abschluss seiner Einleitung hält er hinsichtlich seiner Ausführungen zur ‚wahren Philosophie' rückbezüglich fest: „Dieß sind die Hauptprobleme, welche aufzulösen der Zweck dieser Schrift seyn soll" – nämlich: „Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur seyn. *Hier* also, in der absoluten Identität des Geistes *in* uns und der Natur *außer* uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich sey, auflösen. Das letzte Ziel unserer weiteren Nachforschung ist daher diese Idee der Natur; gelingt es uns, diese zu erreichen, so können wir auch gewiß seyn, jenem Problem Genüge gethan zu haben." Um das zu erreichen, betont Schelling, beginne seine Schrift gerade „nicht *von oben*", also nicht mit der Aufstellung von „Principien", sondern „*von unten* (mit Erfahrungen und Prüfung der bisherigen Systeme)." Erst dann, wenn auf diesem Weg das „Ziel", das er sich vorgelegt hat, erreicht sei, meint er, werde man ihm erlauben, „die durchlaufene Bahn rückwärts zu wiederholen" – anders formuliert: Das Ganze stellt sich erneut dar als *ordo inversus*, aber entsprechend der zweiten Lösung zum zentralen Problem des *ordo inversus* als gleichgerichteter *ordo originis*.

[1495] Schelling, Ideen zu einer Philosophie der Natur [1797], S. 39. – Neben zahlreichen weiteren Stellen z.B. Id., Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie [1799]. In: Id., Gesammelte Werke. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hg. von Manfred Schröter. Bd. 2. München 1927, S. 101: „Unsere Philosophie geht gerade den entgegengesetzten Gang. Vom Produkt weiß sie ursprünglich nichts, es ist für sie gar nicht da. Ursprünglich weiß sie nur von dem rein Produktiven in der Natur."

Ist es bei Kant noch immer der *ordo inversus* als Probe für seine Philosophie, ist es bei Schleiermacher ein renovierter *ordo inversus* des Nachkonstruierens als Probe des Verstehens, so ist es bei Schelling über die Umkehr des *ordo inversus* sowie die Gleichgerichtetheit von *ordo naturae* und *ordo cognoscendi* die Rückkehr in die Einheit des Anfangs. Freilich sind das nur drei herausgegriffene und nur skizzenhaft dargestellte Ausschnitte zum Wahrnehmen des Zerbrechens des *ordo inversus* in Hermeneutik und (Natur-)Philosophie sowie den Versuchen, ihn zu heilen oder zu ersetzen. Das Beispiel Schellings (und anderen) macht freilich eins deutlich: Steht im 16. und 17. Jahrhundert die *genesis* im Schatten der *analysis*, so ist es am Beginn des 19. Jahrhunderts umgekehrt: Man bildet nicht mehr eine Gemeinschaft von Analytikern, sondern von *Produzenten*, und das Analysieren findet nur dann Gewissheit, wenn sie sich selbst als ein Produzieren und als ein Konstruieren begreift.

IV. Ausblick auf das 19. Jahrhundert

> Man rühmt das achtzehnte Jahrhundert,
> daß es sich hauptsächlich mit Analyse
> abgegeben; dem neunzehnten bleibt nun die
> Aufgabe: die falschen obwaltenden Synthesen
> zu entdecken und deren Inhalt aufs neue zu
> analysieren.[1496]

> Noch immer befinde man sich im Blick
> auf die altphilologische Kritik im
> „Zeitalter der Analysis“,
> die „mühsam“ sei, doch „bald“ sei es
> „möglich“, „die Dinge zu componiren, die
> Periode der *Synthesis* nach der der *Analysis*.
> Jeder [...] muß sich erst dem Zeitalter der Analysis
> würdig erweisen, ehe er an das Zeitalter der Synthesis
> denken darf.“[1497]

[1496] Goethe, Aus makarien Archiv (*HA* 8, S. 468)

[1497] Nietzsche, Encyclopädie der klassischen Philologie und Einleitung in das Studium derselben [1870/71]. In: Id., Kritische Gesamtausgabe. II. Abt. 3. Bd. Berlin/New York 1993, S. 341-437, S. 375.

So sehr auch immer die Analyse, das Zerlegen in bestimmten Bereichen als zerstörend auch strittig geworden sein mag. Immer präsent ist der Einwand, dass der in Substrukturen zerlegte Organismus, sich aus den zerlegten ‚Gliedern' niemals wieder zusammensetzen oder sich hieraus ein neues belebtes Ganzes bilden lasse.[1498] Die Beispiele aus allen Bereichen sind Legion. Nur ein herausgegriffenes Beispiel. Achim von Arnim (1781-1831) hält in einer aus dem Nachlass veröffentlichten Notiz fest: „Der Naturforscher, in die Mitte des großen ganzen freystrebender Thätigkeit gestellt übt das grausame Geschäft, einzelne Momente herauszuheben; das Einzelne erstirbt unter seiner Arbeit, weil er es aus dem Totalverhältnis riß, das Ganze, weil er es in das Einzelen zerlegte."[1499] Schließlich findet sich bei ihm explizit das, was im Hintergrund steht, nämlich der zerbrochene *ordo inversus*: „Wozu dies unheilige Unternehmen, wozu dieser Angriff auf das Erhabenste, wenn er nicht nothwenig Gesetz des Ganzen wäre, wenn nicht eben in diesem Trennen und Einzelnen und durch dieselbe jene Thätigkeit bestände. Auch das muß uns hierbey gewiß bleiben, die Rückkehr werde sich uns nicht verschließen und durch angestrengte Kraft lasse sich das Einzelne wieder zum Ganzen verbinden durch Entwicklung ihrer Nothwendigkeit und ihrer Gesetze."[1500]

Gleichwohl gilt das ‚Zerlegen' nachwievor als alternativlos – nur ein Beispiel: Bei Rudolf Virchow (1821-1902) heißt es in seinem programmatischen Vortrag *Atome und Individuen* von 1859:

> Die Wissenschaft vereint wohl, aber erst, nachdem sie getrennt hat; die erste Aufgabe des Forschers ist die Zerlegung, die Analyse, die Anatomie; nachher erst kommt duie Zusammenfügung, die Synthese, die Physiologie. Wie lang ist dieser Weg und wie viel Täuschungen broingt er uns"! Wir suchen die Einheit und wir finden die Vielheit; unter unseren Händen zerfällt und zerbröckelt das organische Gebäude und am Ende halten wir die Atome. Ist das wirklich der rechte Weg, der uns zur Erkenntniß des Individuums führt? Dürfen wir da die Wissenschaft vom Leben suchen, wo wir den Tod finden? Ist nicht wirklich diese ganze zersetzende Naturwissenschaft ein Irrweg, und ist es nicht in Wahrheit die höchste Zeit, daß man umkehre zu anderen Pfaden?
> Wenn es nur andere gäbe! Aber wir haben keien Wahl! Es gibt nur einen Weg des Forschens, und das ist der der Beobachtung, der Zerlegung, der Analyse, mag sie nun an Bewgriffen oder an Körpern geschehen müssen. Freilich kann der naturforscher den pflanzlichen oder thierischen Körper, den er einmal zerlegt hat, so wenig wieder zusammensetzen, als der Knabe die Uhr, an der der

[1498] Vgl. z.B. Lorenz Oken, Allgemeine Naturgeschicht für alle Stände. Bd. I. Stuttgart 1833, S. 4.
[1499] Klaus Stein und Michael Gerten, Unveröffentlichte Texte und Fragmente Achim von Arnims aus dem Goethe- und Schiller-Archiv in Weimar. In: Walther Ch. Zimmerli et al. (Hg.), „Fessellos durch die Systeme", S. 459-528, hier S. 467.
[1500] Ebd., S. 467/68.

> sein junger Forschergeist sich versucht. Aber die Natur ist fruchtbar. Also vorwärts, denn erst aus den Theilen läßt sich die Geminschaft erkennen![1501]

Die Alternative erscheint angesichts des in ‚Atome' aufgelösten und damit zerstörten ‚Individuums', „im Gefühl aller Erfahrung der Erfahrung Lebewohl" zu sagen, denn es widerstreite unserem „ästhetischen Urtheil" sowie unserem „philosophischen Wissen".[1502] Freilich erscheint das für Virchow keine Alternative, denn auf die Frage, worauf sich das „ästhetische Urtheil", das „philosohische Wissen" gründe, gibt er die Antwort, dass es sich auf „auf die Anschauung der Form gründet"; es bilde „sich an dem Studium der Natur" und erhebe „sich über das bloße ästhetische Gefühl durch das Eindringen in die Gesetze, nach denen sich diese Formen gestalten. Das ästhetische Gefühl kann daher nie der Naturforschung Gesetze vorschreiben, sondern es kann sie nur von ihr empfangen oder mit ihr entwickeln; thut es das nicht, so ist es bloße Vorurtheil, das sich auf überwundene Ueberlieferungen, auf Hörensagen, auf Schulzwang stützt." Nach seiner Aufforderung, zwischen „Künstler" und „Kunstkritiker" zu unterscheiden, hebt Virchow am Ende seines Gedankengangs hervor: „Die wahren Künstler waren niemals Feinde der anatomischen Erfahrung."[1503]

Diese Passagen verdienen eine ausführlichere *Analyse*, die allerdings für das Weitere wenig ergiebig ist. Zumindest angemerkt sei, dass das Bild des Knaben, der die zerlegte Uhr nicht mehr zusammenzusetzen vermag, vermutlich zum Ausdruck bringen soll, dass der *ordo inversus* auch im Rahmen des Erkennens der organischen Natur grundsätzlich möglich ist und daher nicht wirklich als zerbrochen erscheint, aber aufgrund mangelnden Wissens nicht für uns oder die Jetztzeit sich verwirklichen lässt, indem aus Totem wieder Lebendes zu machen. Fraglos ist, dass man mit den Lösungsvorschlägen im rahmen der (romantischen) Naturphilosphie nur wenig anzufangen vermochte.

1828 findet ein Ereignis statt, dessen Bedeutung hier nicht ausgeloteet werden kann: In diesem Jahr gelingt Friedrich Wöhler (1800-1882) das erste Mal eine Stoff her, der bislang nur durch lebendige Oragnismen produziert wurde: es ist der Harnstoff, den er aus einer an-

---

[1501] Virchow, Atome und Individuen [1859]. In: Id., Drei Reden über Leben und Kranksein. Mit einem Vorwort von Walter F. Hiss. München 1971, S. 33-67, hier S. 46/47.
[1502] Ebd., S. 51.
[1503] Ebd., S. 52.

organischen Verninung (Ammoniumcyanat) durch themischen Umlagerung gewinnt.[1504] Unter dem Eindruck dieser Tat dichtet Goethe:

> Es wird! Die Masse regt sich klarer!
> Die Überzeugung wahrer, wahrer:
> Was man an der Natur geheimnisvoll pries,
> Das wagen wir verständig zu probieren,
> Das lassen wir kristallisieren.[1505]

Später galt für die „Naturstoffe“, dass sie erst dann zu den chemisch in eidneutiger Weise charakteruisierbaren Stoffen gerechenet wurden, wenn sie immer auch als synthetische Stffe imM labor sich herstellen ließen.: Die Aufklärung der Molekülstrukt wurd an die Bedunge geknüpft, dass dieses erst dann als eraknnt galt, wenn sie druch eine definierte und strukturmodellierte Syntheseschrirtte aus bereitsb bekannten Stoffen sich hertsellen ließen. Später haben sich dann pyhsikalische Methoden zuzr Aufklärung der Molekülstrukzr druchgesetzt.

[1504] Hierzu erhellend John H. Brooke, Wöhler’s Urea, and Its Vital Force? – A Verdict From the Chemists. In: Ambix 15 (1968), S. 84-114.
[1505] Faust II, 2. Akt, V. 6855-6860

ZZZZ

Dreißig Jahre später heißt es bei Wilhlem Scherer (1841-1886): „Für [das] Verständnis geistiger Erscheinungen giebt es keine exacte Methode; es gibt keine Möglichkeit unwidersprechliche Beweise zu führen; es hilft keine Statistik, es hilft keine Deduction a priori; es hilft kein Experiment. Der Philolog, hat kein Mikroskop und kein Scalpell; er kann nicht anatomisiren, er kann nur analysiren.“[1506]

Bis in die jüngere Gegenwart hält sich das Element der Umkehrung in interpretationstheoretischen Untersuchungen. Beispiele sind Formulierungen Roman Jakobsons[1507], vor allem aber die expliziten Darlegungen Emilio Bettis: "Man hat es demnach mit einer Umkehrung (*Inversion*) des schöpferischen Prozesses im Auslegungsprozeß zu tun, einer Umkehrung, derzufolge der Interpret auf seinem hermeneutischen Weg den schöpferischen Weg in umgekehrter Richtung durchlaufen muß [...]."[1508] Berthold Emrich sieht Ernst Robert Curtius' Topikkonzeption als

---

[1506] Scherer, Goethe-Philologie [1877]. In: Id., Aufsätze über Goethe. Berlin 1886, S. 1-27, hier S. 4. – In der Sprachwissenschaft des 19. Jhs. sind für das vergleichende Vorgehen nicht zuletzt die Erfolge der ‚vergleichenen Anatomie' Vorbilder, so bereits bei Friedrich Schlegel, Über die Sprache und Weisheit der Indier [1808]. In: Id., Kritische Ausgabe. Abt. I., Bd. 8. München 1975, S. 105-317, hier S. yxy*, oder Jacob Grimm (1785-1863), Deutsche Grammatik. Theil I. Göttingen 1819, S. XII.

[1507] Vgl. Jakobson, Zeichen und System der Sprache [1962]. In: Id., Form und Sinn. Sprachwissenschaftliche Betrachtungen. München 1974 (= Internationale Bibliothek für allgemeine Linguistik 13), S. 7-13, hier S. 12.

[1508] Betti, Zur Grundlegung (op. cit. Anm. xy), S. 16/17, vgl. auch Id., Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften. Tübingen (1962) ^{2}1972 (= Philosophie und Geschichte 78/79), S. 13, sowie Id., Allgemeine Auslegungslehre (op. cit. Anm. xy), vor allem § 11, S. 179-187.

"Umkehrung eines Systems, das der literarischen Produktion diente [scil. der Rhetorik], zu einem *Instrument des Textverständnisses*" - eine Umkehrung, die als Fortsetzung einer Tradition aufgefaßt wird, die mit Erasmus' und Melanchthons Kommentar zum Römerbrief anhebe.[1509] Dieser Hinweis gibt zugleich der von Gadamer immer wieder verfochtenen These der Relevanz der Rhetorik für die Ausbildung der Hermeneutik ihren Stellenwert.[1510] Unbestreitbar ist er für die *rhetorischen Methode* bei der Schriftauslegung in der Reformation.[1511] Als legitimiert erscheint der Zusammenhang von Rhetorik und Hermeneutik jedoch erst, wenn diese als Umkehr jener aufgefaßt wird - eine Bestimmung der Beziehung zwischen Rhetorik und Hermeneutik, die sich noch bei Schleiermacher finden wird.[1512]

Den Fortbestand dieses Aspektes der *hermeneutica analytica*, auch wenn direkte Anknüpfungen an die aufgezeigte Traditionslinie fehlen, belegen Formulierung der genannten Art ebenso wie

---

[1509] Zu Rhetorik und Melanchthon u.a. W. Maurer 1960: Wilhelm Maurer, Melanchthons Loci communes von 1521 als wissenschaftliche Programmschrift. Ein Beitrag zur Hermeneutik der Reformationszeit. In: Luther-Jahrbuch 27 (1960), S. 1-50, Uwe Schnell, Die homiletische Theorie Philipp Melanchthons. Berlin/Hamburg 1968 (= Arbeiten zur Geschichte des Luthertums 20); zu Erasmus u.a. bereits Hermann Schlingensiepen, Erasmus als Exeget auf Grund seiner Schriften zu Matthäus. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 48 (1929), S. 16-57, vor allem Jacques Chomarat, Grammaire et rhétorique chez Erasme. 2 Bde. Paris 1981.

[1510] Vgl. (z.T. schon ein wenig abgeschwächt) u.a. Hans-Georg Gadamer, Logik oder Rhetorik? Nochmals zur Frühgeschichte der Hermeneutik. In: Archiv für Begriffsgeschichte 20 (1976), S. 7-16, Id., Rhetorik und Hermeneutik [1976]. In: Id., Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen - Register. Tübingen 1986 (= Gesammelte Werke Bd. 2), S. 276-291, sowie Id., Hermeneutik (op. cit. Anm. xy) mit besonderem Hinweis auf Melanchthon. - Zum Rhetorik-Bezug bei Gadamer auch Ott Pöggeler, Gadamers philosophische Hermeneutik und die Rhetorik. In: Helmut Schanze und Josef Kopperschmidt (Hg.), Rhetorik und Philosophie. München 1989, S. 201-216, allerdings ohne auf den hier angesprochenen Zusammenhang einzugehen.

[1511] Vgl. zu Heinrich Bullingers (1504-1575) Römerbriefvorlesung von 1525 vor allem Susi Hausammann, Römerbriefauslegung zwischen Humanismus und Reformation. Eine Studie zu Heinrich Bullingers Römerbriefvorlesung von 1525. Zürich-Stuttgart 1970 (= Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie 27), S. 145-182 (zu Bullingers Hermeneutik auch Robert C. Walton, Heinrich Bullinger und die Autorität der Schrift. In: Brecht (Hg.), Text (op. cit. Anm. xy), S. 274-297, auch Hausammann, Die Rhetorik im Dienst der reformatorischen Schriftauslegung. In: Kerygma und Dogma 20 (1974), S. 305-314, dort heißt es zu der mit der "rhetorischen Methode" verbundenen Absicht (S.309): Sie "macht die Schrift eindeutig, indem sie verhindert, daß der auszulegende Text isoliert und in willkürlich abgegrenzte Einzelstücke zerrissen wird [...]."

[1512] Vgl. Abschnitt IV.2 (b), S. xyff. Bei Rolf Schäfer, Melanchthons Hermeneutik im Römerbriefkommentar von 1532. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 60 (1963), S. 216-235, wird (Anm. 11, S. 218), wird eine enstprechende Formulierung Schleiermachers zum Anlaß genommen, um eine Parallele zu Melanchthons 'rhetorischer Hermeneutik' zu ziehen

solche, die hierin zum Beispiel eine 'spiegelbildliche' Beziehung sehen, wie etwa Karl Bühler[1513] oder Eugen Biser[1514]. Für die Präsenz dieses Aspekts ist gleichgültig, wie die inverse Konzipierung von Produzieren und Interpretieren berurteilt wird: ob in Bettis Analyse eine akzeptable Bestimmung der Beziehung zwischen Auslegungs- und Schaffensprozeß gesehen[1515], ob in ihr das Relikt einer alten Hermeneutikversion wiedererkannt oder ob ein theoretisch längst *ad acta* gelegter 'Psychologismus' diagnostiziert wird - wie von Gadamer: Bettis "erkenntnistheoretische Naivität" verwickele ihn in einen "krassen Psychologismus" nach Gadamer, "wenn er den Akt des Verstehens als den gegenläufigen Prozeß zum Akt des Schaffens" auffasse.[1516]

[1513] K. Bühler, Die Axiomatik der Sprachwissenschaften [1933]. Einleitung und Kommentar von Elisabeth Ströker. Frankfurt/M. 1969 (= Quellen der Philosophie 1), S. 75, heißt es: "Die Relation der Handlung zu den [Sprach-]Gebilden ist durch die Worte 'Realisieren' und 'Aufnehmen' angedeutet; denn selbstverständlich verlangt die Konsequenz des Denkens, daß man auch das *sozusagen spiegelbildliche* Verstehen im Hörer als eine Sprechhandlung im weitesten Sinne des Wortes betrachtet." (Hervorhebung von mir)

[1514] E. Biser, Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik. München 1970, S. 180, wo "Auslegen" und "Sprechen" in "spiegelbildlicher Ent-Sprechung" gesehen werden (S.194 ist von der "Spiegelbildlichkeit" beider die Rede).

[1515] So z.B. Gerhard Funke, Problem und Theorie (op. cit. Anm. xy), S.171

[1516] Gadamer, Emilio Betti und das idealistische Erbe. In: Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno 7 (1978), S. 5-12. - Zur Kontroverse zwischen Betti und Gadamer, bei der dieser Aspekt keine unwesentliche Rolle spielt, u.a. Luigi Mengoni, La polemica di Betti con Gadamer. In: ebd., S. 125-142, J. Vandenbulcke, Betti-Gadamer: een hermeneutische kontroverse. In: Tijdschrift voor Filosofie 32 (1970), S. 105-113, Tonino Griffero, Interpretare. L'ermeneutica di Emilio Betti. Torino 1988, S. 202ff; hierzu auch Eric Donald Hirsch, Gadamers Theorie der Interpretation [Gadamer's Theory of Interpretation, 1965]. In: Id., Prinzipien der Interpretation [Validity in Interpretation, 1967]. München 1972, S. 301-320.