

Vielheit und Einheit von Wahrheit und Welt

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind abrufbar im Internet: <http://dnb.d-nb.de>

Umschlaggestaltung:

Rhombos-Verlag, Bernhard Reiser, Berlin

RHOMBOS-VERLAG

Kurfürstenstr. 15/16

D-10785 Berlin

Internet: www.rhombos.de

eMail: verlag@rhombos.de

Verkehrsnummer: 13597

Kontakt zum Autor: wollscheid@kabelmail.de

© 2018 RHOMBOS-VERLAG, Berlin

Alle Rechte vorbehalten.

Nachdruck, auch auszugsweise, verboten.

Kein Teil dieses Werkes darf außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ohne schriftliche Einwilligung des Verlages in irgendeiner Form (Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme gespeichert, verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Druck: PRINT GROUP Sp. z o.o.

Printed in Poland

Gedruckt auf Munken Pure, hergestellt ohne Zusatz von optischen Aufhellern (OBA), FSC- und PEFC-zertifiziert, alterungsbeständig und säurefrei gemäß ISO 9706

ISBN 978-3-944101-36-1

Karl-Heinz Wollscheid

Vielheit und Einheit von Wahrheit und Welt

Das Verhältnis von innerer und äußerer Ordnung
– aufgezeigt an Theorien von Platon bis zu heutigen
Philosophen

RHOMBOS-VERLAG-BERLIN

Inhalt

Einleitung.....	9
Hinweis zum Titel	9
Aktueller Anlass	10
Konsequenzen für die Zielsetzung dieses Essays	11
Wirklichkeit und Realität	13
Die Pilatus-Frage.....	14
Hinweis zu Form und Herkunft von Zitaten	16
1 Wahrheitslehre in der Antike und im Mittelalter.....	17
1.1 Platon.....	17
Höhlengleichnis	17
Stufen der Erkenntnis	18
Urbild und Abbild.....	20
Hypothese	21
Das Gut-Schön-Wahre	22
Sinnenwelt und Gedankenwelt	23
Teihabe (Methexis).....	24
Seelenwanderung und Wiedererinnerung	25
1.2 Aristoteles.....	27
Philosophie als Wissenschaft von der Wahrheit	27
Aristotelische Kritik an der Lehre Platons	28
Hylemorphismus, Ideenrealismus und Seelenlehre.....	30
1.3 Augustinus	34
Wahrheit im Innern des Menschen.....	34

Illumination.....	35
Innere Beobachtungen und Unsterblichkeit der Seele	38
1.4 Thomas von Aquin	40
Was ist Wahrheit?	41
Die Ordnung unserer Erkenntnis	42
Gibt es eine einzige Wahrheit?.....	43
Mittelstellung des Verstandes.....	45
Nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu.....	46
Tranzendentalien.....	47
2 Wahrheitslehre vom 17. bis zum 19. Jahrhundert	49
2.1 Descartes	49
2.2 Spinoza.....	54
2.3 Leibniz.....	58
2.4 Locke	66
Tabula-rasa-Theorie.....	67
Die Wirklichkeit des Wissens.....	69
2.5 Berkeley	72
2.6 Hume	77
Wahrheit.....	77
Assoziation.....	79
Erfahrung	80
Metaphysik und Religion	82
2.7 Kant.....	83
Was ist Wahrheit?	83
Die Reihenfolge der Erkenntnisschritte.....	86

Idee, Ideal und Realität.....	87
Abgrenzung vom Sensualismus	88
Unerkennbarkeit der Wirklichkeit außer uns	90
2.8 Schelling.....	92
2.9 Hegel.....	98
Dialektik	98
Absoluter Geist	99
Berufung auf Aristoteles.....	101
Kritische Betrachtung der Lehre Hegels	103
2.10 Positivismus	106
Skizze der Wurzeln	106
Comte	108
3 Wahrheitslehre im 20. und 21. Jahrhundert	115
3.1 Heidegger	115
Hermeneutik.....	115
„Sein und Zeit“	116
3.2 Adorno	121
3.3 Wittgenstein	127
3.4 Aktuelle Wahrheitstheorien	131
R. D. Precht	131
R. Grossmann.....	135
U. Meixner	141
M. Gabriel	146
T. Nagel	160
G. Vollmer.....	167

4 Grundlegende Voraussetzungen meiner Theorie	177
4.1 Nominalisierung und Substantivierung	177
4.2 Übereinstimmung	180
4.3 Gott als Ursache ewiger Wahrheiten	184
Zusammenfassung der theologischen Wahrheitslehre	184
Beseitigung der Mängel	187
Rückbesinnung auf den verbleibenden Kern	189
4.4 Verschiedenheit und Einheit der Welt	190
Gedankenwelt	191
Wahrnehmungswelt	192
Welt der transzendenten und metaphysischen Ursachen	195
Die Einheit der verschiedenen Welten	197
4.5 Voraussetzungen meiner Erkenntnistheorie	200
Das Verhältnis zwischen Innen und Außen	200
Ablehnung der Identitätstheorie und des Panlogismus	203
Das Verhältnis von Erkenntnistheorie und Ontologie	205
Erweiterte Ontologie	208
5 Meine Theorie von Wahrheit und Wirklichkeit	213
5.1 Meine Erkenntnistheorie: Dialektisch-analoge Teilhabe	213
5.2 Wahrheit in inneren Entscheidungen	214
5.3 Wahrheit in Urteilen über die Wirklichkeit	216
Literaturangaben	221

Einleitung

Hinweis zum Titel

Vielheit und *Einheit* sind kein Widerspruch, wenn man Einheit nicht als numerische Einheit begreift, wie sie in der Zahl Eins erfasst wird, sondern als Einheit in der Vielheit. Die Menschheit z. B. ist mehr als die sprachliche Einheit aller Menschen, denn alle Menschen tragen in ihren Erbmolekülen dieselbe Erbinformation, nämlich das Humangenom.

Wahrheit gibt es erst, seit es Menschen gibt. Ich vertrete wie Augustinus den Standpunkt, dass Wahrheit nur im Menschen zu finden ist. Auch den Begriff *Welt* und seine Entsprechungen in anderen Sprachen gibt es erst seit Beginn der Menschheit, nicht jedoch das, was damit bezeichnet wird, denn das Universum gab es längst vor dem Auftreten des Menschen in der Evolution.

Markus Gabriel hat in seinem Spiegel-Bestseller begründet, „Warum es die Welt nicht gibt“ und einen „Neuen Realismus“ propagiert. Ich werde zahlreiche Theorien von Platon bis zu heutigen Philosophen – darunter unter anderem auch seine aktuell verbreitete Theorie – daraufhin untersuchen, wie Wahrheit, Wirklichkeit und Realität bestimmt werden.

Thomas von Aquin definierte Wahrheit als Übereinstimmung von Realität und Intellekt. Man hat seine Theorie der Wahrheit, die auf Aristoteles zurückgeht, als Korrespondenz-Theorie bezeichnet, d. h., dass es eine Entsprechung zwischen der inneren Ordnung im Menschen und der äußeren Ordnung außerhalb des denkenden und erkennenden Menschen gibt. Ich folge seiner Theorie in Grundzügen, werde sie jedoch modifizieren und unterscheide verschiedene Wahrheiten, ohne deren Einheit aus dem Auge zu verlieren.

Aktueller Anlass

Der akademische Streit um konkurrierende Wahrheitstheorien, z. B. die bereits angesprochene aristotelisch-scholastische Korrespondenz-Theorie oder die linguistisch-konstruktivistische Kohärenz- oder Konsens-Theorie (Sätze sind wahr, wenn sie nicht im Widerspruch zur Logik oder zum allgemeinen Konsens stehen) erscheinen heutzutage vielen als Randproblem von Professoren im Elfenbeinturm. Wer diesen Theorien kritisch gegenübersteht – einmal dahingestellt, ob dies auf Unkenntnis der Theorien oder auf grundsätzlichen erkenntnistheoretischen und ontologischen Bedenken beruht – weist gern darauf hin, dass es angesichts des Umgangs von europäischen und amerikanischen Populisten mit der Wahrheit notwendig ist, sich auf fundamentale Grundlagen des menschlichen Lebens in der Natur und in der Gemeinschaft zu besinnen, die in akademischen Streitfragen nicht geleugnet, aber als selbstverständlich betrachtet werden und dementsprechend nur den Hintergrund bilden.

Dass die fundamentalen Grundlagen der Wahrheitserkenntnis in den Vordergrund treten müssen, erleben wir hautnah seit dem Wahlkampf und dem Amtsantritt von Donald Trump (vgl. DIE ZEIT, 16. 2. 2017, S. 39). Trump leugnet den Klimawandel und bezeichnet ihn als Erfindung der Chinesen. Er behauptet, bei seiner Amtseinführung seien mehr Menschen als bei Obama zugegen gewesen, obwohl Luftaufnahmen dies eindeutig widerlegt haben. Er hat auch erklärt, die Mordrate in den USA sei jedes Jahr angestiegen und die höchste seit 47 Jahren, die Presse verschweige diese angebliche Tatsache. Tatsächlich ist die Zahl der Morde in den USA in den letzten 50 Jahren kontinuierlich zurückgegangen, wie anhand der Kriminalstatistik nachweisbar ist. Trump hat den Autismus als Folge von Impfungen deklariert, einen wissenschaftlich nachgewiesenen Zusammenhang gibt es nicht.

Die Aufzählung der Tatsachenverdrehungen ließe sich beliebig erweitern – auch durch Populisten in Europa und Potentaten außerhalb der europäischen Union, die bestrebt sind, ihre Macht in diktatorische Formen auszuweiten.

Man hat das Wort *postfaktisch* zum deutschen Wort des Jahres 2016 ausgewählt. Auf eine aggressive Minderheit bezogen ist es berechtigt, ihr Wahrheitsverdrehungen vorzuwerfen, wobei diese Minderheit ihrerseits von der *Lügenpresse* spricht, einem Ausdruck, der schon bei den Nationalsozialisten sehr beliebt war. Aber man sollte das nicht zum Anlass nehmen, dies auf die Mehrheit unserer Gesellschaft zu übertragen, die sehr wohl Fakten von *Fakes* unterscheiden kann.

Ein anderes aktuelles Problem hängt damit zusammen, nämlich das verbreitete Bewusstsein, die Welt sei zu unübersichtlich und zu kompliziert geworden. Daraus resultiert eine Sehnsucht nach angeblich klaren, jedenfalls möglichst einfachen Antworten. Schwarz-Weiß-Malerei erscheint dann überzeugender als eine Vielzahl von Farbstufen in einer bunter und globalisierter werdenden Gesellschaft.

Konsequenzen für die Zielsetzung dieses Essays

Gegen die zuletzt genannte Sehnsucht nach einfachen Antworten auf die Frage nach dem, was wahr und wirklich ist, habe ich mir in diesem Essay zwei Ziele gesetzt: Einerseits den Aufweis, dass es eine Einheit der Wahrheit und der Wirklichkeit gibt, andererseits die Erkenntnis, dass diese Einheit aus verschiedenen Blickwinkeln und unter verschiedenen Aspekten betrachtet und mit Hilfe verschiedener Methoden sehr unterschiedlich erfasst werden kann. Zur Unterscheidung zwischen *Fakes* und Fakten ist eine Rückbesinnung auf fundamentale Wahrheitskriterien – unterhalb der akademischen Streitigkeiten – dringend notwendig. Das gleiche gilt für die Grundlage aller Theorien über die Wahrheit: Die Erfahrung, dass ich bin und dass es ein Nicht-Ich gibt, also eine äußere

Welt, braucht man nicht zu beweisen, und es ist auch sinnlos, solche Erfahrungen grundsätzlich in Frage zu stellen.

Eine Untersuchung der erkenntnistheoretischen und der ontologischen Wahrheit – also der Themen des akademischen Streits in diesem Bereich – wird damit nicht überflüssig. Das Ergebnis kann sowohl die einfache Unterscheidung von Fakten und Fälschungen als auch das Verhältnis vom erkennenden Subjekt und der erkennbaren Wirklichkeit vertiefen und erhöhen. Es geht allerdings dabei nicht mehr um die Verifizierung oder Falsifizierung simpler Tatsachen, sondern um philosophische Fragen, deren Beantwortung zum Erstellen eines autonomen Lebensentwurfs nicht umgangen werden kann, der auf einem reflektierten Menschen- Welt- und Gottesbild beruhen muss. Dies ist der Grund dafür, dass ich dieser Frage den größten Teil meiner Untersuchungen widme. Es geht dabei um die Stellung des Menschen im Kosmos, die zutreffend oder unzutreffend, bzw. wahr oder falsch bestimmt werden kann. Im 1. Kapitel erörtere ich die Antwort antiker und mittelalterlicher Philosophen auf die Frage nach Wahrheit und Welt, im 2. Kapitel die diesbezüglichen Theorien vom 17. bis zum 19. Jahrhundert und im 3. Kapitel die Theorien im 20. und beginnenden 21. Jahrhundert. Die jeweilige Antwort der daraufhin von mir befragten Philosophen kann man nicht vollständig erfassen, wenn man sie aus dem Kontext des Gedankensystems und des darin enthaltenen Menschen- und Weltbildes herauslöst. Daher ist es notwendig, den Kontext zumindest zu skizzieren, eine ausführliche Darstellung würde auf eine allgemeine Philosophiegeschichte hinauslaufen, was nicht beabsichtigt ist.

Ich werde die mir wichtig erscheinenden Gesichtspunkte durch ausgewählte Zitate aus dem Werk eines Philosophen belegen und anschließend kommentieren. Die Auswahl ist von folgenden Fragen geleitet: Wie wird Wahrheit definiert? Welche Kriterien der Wahrheit werden genannt? Wie wird das Verhältnis von Innen und Außen bestimmt?

Über die erkenntnistheoretischen Fragestellung hinaus möchte ich wissen, wie ein Philosoph seine Ontologie (die Lehre vom Sein und vom Seienden) und – damit zusammenhängend – seine Metaphysik (die Lehre von tieferen Ursachen) ausgestaltet und begründet.

Meiner zusammenfassenden Antwort auf diese Fragen im 5. Kapitel habe ich ein 4. Kapitel vorangestellt, in dem ich die grundlegenden Voraussetzungen meiner Theorie erörtere. Ich betrachte die Erkenntnistheorie als Eingangstor zur Ontologie. Der Schluss meines Essays enthält eine zusammenfassende Darstellung dessen, was ich unter der Vielheit und Einheit der Wahrheit und der Welt verstehe.

Wirklichkeit und Realität

Bei der Erörterung der verschiedenen Theorien über die innere und äußere Ordnung verwende ich zunächst eine vereinfachte Sprachregelung, die *Wirklichkeit*, *Realität*, das *Existierende* und *das, was es gibt*, gleichsetzt. In meiner eigenen Theorie gehe ich jedoch davon aus, dass die Wirklichkeit weiter gespannt ist als die Realität: Alles, was existiert, ist wirklich, aber das Existierende ist nicht allein das, was wirklich ist. Reale Systeme sind aus materiellen Teilen zusammengesetzt, sie existieren. Dazu kommen Eigenschaften (Attribute) realer Systeme und Beziehungen (Relationen) zwischen realen Systemen, die auch als Sachverhalt bezeichnet werden.

Mein Oberbegriff *Wirklichkeit* umfasst alles, was wirksam ist, d. h., was etwas bewirken kann oder was verwirklicht ist. Es gibt nicht-materielle Energien, die vom Urknall an der Wirkung fähig waren und sind und in vielfacher Form wirkend und verwirklicht sein können. Es gibt auch Gedanken: Der gedankliche Befehl an meinen Arm, sich zu beugen, kann verwirklicht werden. Ein geflügeltes Pferd mit acht Beinen gibt es dagegen nicht wirklich, sondern nur in meiner Vorstellung.

Bei der Erörterung der meisten philosophischen Theorien kommt man nicht daran vorbei, vorläufig die angesprochene Gleichsetzung zu verwenden. In den von mir ausgesuchten Zitaten von Philosophen werde ich auf die Eigenart ihres Verständnisses von Wirklichkeit hinweisen, aber wenn ich beständig Differenzierungsunterschiede bis in alle Einzelheiten untersuchen sollte, geriete der Grund-Ansatz ihrer Theorie aus dem Blickfeld. Die von ihnen verwendeten Begriffe weichen zum Teil erheblich von meiner Sprachregelung ab. Für Heidegger bedeutet *Existenz* etwas ganz anderes als das, was ich zuvor skizziert habe, nämlich die Seinsbestimmung des menschlichen Daseins. Konstruktivisten und Phänomenalisten verstehen unter dem Ausdruck *das, was es gibt*, nur das, was mir als inneres Abbild der Wirklichkeit erscheint. Cicero und Boethius meinen mit *id quod est*, das Seiende, bzw. das Existierende. Sie kennen aber auch noch das Sein des Seienden, das auf einen übergeordneten Begriff verweist.

Angesichts dieses Sprachwirrwars ziehen sich viele heutige Philosophen in ihr Schneckenhaus zurück. Sie erklären jeden Versuch einer einheitlichen Betrachtung der Welt für unfruchtbar oder gar unmöglich. Ich halte es dagegen für notwendig, eine Sprachregelung zu finden, die allgemeinverständlich und konsistent durchhaltbar ist. Dies schließt nicht aus, dass die zunächst vorläufig verwendeten Wörter an ihrer Definition in philosophischen Theorien gemessen und in meiner eigenen Theorie präzisiert werden.

Die Pilatus-Frage

Mein Essay hätte auch den Titel tragen können: „Was ist Wahrheit?“, eine Frage, die ein gläubiger Christ mit der Pilatusfrage in der Bibel verbindet. Im Johannesevangelium (18, 37 ff.) sagt Jesus im Verhör durch Pilatus: „Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, dass ich für die Wahrheit Zeugnis ablege. Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme.“ Pilatus stellt ihm daraufhin die Frage: „Was ist Wahrheit?“

Jesus antwortet nicht darauf; anschließend lässt Pilatus ihn geißeln und verurteilt ihn später zum Tod am Kreuze.

Die unbeantwortete Pilatusfrage – in den anderen drei Evangelien nicht enthalten – ist wahrscheinlich von griechisch-römischen Strömungen der damaligen Philosophie beeinflusst, die der uns unbekannte Schriftsteller des Johannesevangeliums (jedenfalls nicht mit dem Apostel Johannes zu verwechseln und wahrscheinlich auch nicht identisch mit dem Verfasser der Apokalypse) etwa im Jahr 100, als er dieses Evangelium schrieb, dem Statthalter des römischen Kaisers in den Mund legt. Siebzig Jahre nach dem beschriebenen Ereignis kann man nicht von einem historischen Bericht ausgehen. Keiner der neutestamentlichen Schriftsteller war Augenzeuge, auch Paulus nicht, wie er selbst bestätigt.

Im 14. Kapitel des Johannesevangeliums sagt Jesus: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ (Joh 14, 6) Ohne näher darauf einzugehen, was der Evangelist Johannes unter „Wahrheit“ versteht, möchte ich jedoch soviel anmerken, dass es mir sinnvoller erscheint, anstatt die Katechismusweisheit zu verbreiten, dass Jesus Christus durch seinen Tod die Menschheit erlöst habe, davon zu sprechen, dass der Wanderprediger Jesus von Nazaret einen Weg gezeigt hat, wie die Menschen erlöster zusammenleben können, nämlich, indem sie Gottesliebe, Nächstenliebe und Selbstliebe praktizieren.

Die Frage: „Was ist Wahrheit?“ wurde – wie bereits angedeutet – von griechischen und römischen Philosophen thematisiert, größtenteils mit der Frage gekoppelt: „Was ist Seiendes?“. Dadurch war ein Problem grundgelegt, dass sich bei der Beantwortung der Pilatusfrage wie ein roter Faden durch alle Antworten zieht, nämlich wie das Verhältnis von innerer Erkenntnis und äußerer Wirklichkeit bestimmt werden kann, und dies ist auch das Thema meines Essays.

Hinweis zu Form und Herkunft von Zitaten

Die Zitate aus Werken von Aristoteles und Thomas von Aquin sind den zweisprachigen Ausgaben des Meiner-Verlags entnommen.

Die Belege der aristotelischen Schriften beruhen auf den Seiten der Preußischen Akademie-Ausgabe von I. Bekker, Berlin 1831, nach der die Aristoteles-Texte international zitiert werden.

Das altgriechische Eta (η – wie ä auszusprechen) gebe ich durch *ë* wieder, um es von Epsilon (ε – meistens wie geschlossenes e auszusprechen) unterscheiden zu können. Omega (ω – geschlossenes langes o) ersetze ich durch *ō*, um den Unterschied zu Omikron (ο – offenes o) kenntlich zu machen.

Die Zitate aus der *Kritik der reinen Vernunft* von Immanuel Kant geben die Seitenzahlen der Originalausgabe A von 1781 und der überarbeiteten Ausgabe B von 1787 wieder.

Ein großer Teil der Zitate wurde entnommen aus: *Digitale Bibliothek. Bd. 2: Philosophie von Platon bis Nietzsche*. In den meisten Fällen belege ich diese Zitate mit Angabe des Kapitels oder des Paragraphen aus der angegebenen Schrift des Autors. Wo das nicht der Fall ist, verwende ich dafür das Kürzel DB gefolgt von der darin verwendeten Seitenzahl.

Die Bibelzitate sind der Einheitsübersetzung der Bibel entnommen, die von den Bischöfen aller deutschsprachigen Diözesen lizenziert wurde (Herder 1991).

Alle Zitate sind der neuen Rechtschreibung größtenteils angepasst, z. B. ist *daß* stets durch *dass* ersetzt.

Literaturangaben am Ende des Essays, soweit sie nicht der *Digitalen Bibliothek* entnommen wurden.

1 Wahrheitslehre in der Antike und im Mittelalter

Vorbemerkung

In meinem Buch: „Seele und Geist – früher und heute“ (Berlin 2009) habe ich im ersten und zweiten Kapitel die platonische und die aristotelische Lehre von der Seele und von der Ersten und der Zweiten Substanz ausführlich beschrieben. Darin sind die wichtigsten Zitate in altgriechischem Originaltext wiedergegeben und mit Belegen für den Fundort versehen. Darauf verzichte ich hier und fasse das Ergebnis zusammen unter dem Gesichtspunkt meiner Fragestellung dieses Essays, nämlich was Wahrheit für die beiden Philosophen bedeutet und wie sie das Verhältnis von Denken und Wirklichkeit bestimmen.

1.1 Platon

Höhlengleichnis

Die klassisch-griechische Philosophie erreicht im Höhlengleichnis Platons einen Höhepunkt der Kritik an unserem angeborenen naiven Realismus.

In einer Höhle sind Menschen ihr ganzes Leben lang so gefesselt, dass sie nur auf eine Wand blicken können, die dem höher gelegenen Eingang entgegengesetzt ist. Quer zum Eingang gibt es einen Weg, auf dem Gaukler Gegenstände vorbeitragen. Die Gegenstände werden durch ein hinter ihnen brennendes Feuer beleuchtet und werfen Schatten auf die Höhlenwand. Vor den Gauklern verläuft eine niedrige Mauer, so dass die Höhlenbewohner nur die Schatten der Gegenstände, nicht aber die der Träger sehen. Die gefesselten Menschen können außer den Schatten auch noch das Echo der menschlichen Stimmen vor der Mauer wahrnehmen. Sie halten ihre Wahrnehmungen für die wahre Welt.

Wenn ein Mensch sich der Fesseln entledigt und bis zum Weg gelangt, kann er die Dinge, nämlich die von den Gauklern getragenen Gegenstände, erkennen und weiß nun, dass die Schatten nur Abbilder dieser Dinge sind. Aber erst, wenn er die Höhle verlässt, steht er im Tageslicht und erhält Licht von der Sonne. Zunächst ist er aber noch so sehr vom Sonnenlicht geblendet, dass er nur den Spiegel der Sterne und der Sonne im Wasser erkennen kann. Erst danach kann er den Blick zur Sonne und den Sternen selbst richten, zum Himmel der Ideen.

Die Komposition des Gleichnisses enthält eine fünffache Steigerung:

- vom Halbdunkel über das Feuer zum Tageslicht und dann zur Sonne (Symbol für Licht der Wahrheit; siehe auch: Sonnengleichnis Platons)
- von unten nach oben (in der Höhle und nach dem Aufstieg außerhalb der Höhle)
- von der Unfreiheit (gefesselt) bis zur vollen Freiheit
- vom unklaren Wahrnehmen bis zum klaren Erkennen
- von der Erkenntnis des Bedingten zur Erkenntnis des Unbedingten.

Stufen der Erkenntnis

Die Erkenntnis der Wirklichkeit ist im Höhlengleichnis vierfach und vollzieht sich in zwei Stufen, die jeweils in zwei Phasen unterteilt sind.

Die erste Stufe wird durch das Innere der Höhle wiedergegeben, welche den *Topos horatos/mundus sensibilis*/die Welt der *Aisthēsis* /die *Sinneswahrnehmung* symbolisiert. Ich werde dafür im Folgenden den Begriff *Sinnenwelt* verwenden.

Die erste Phase der ersten Stufe ist die Wahrnehmung der Schatten und des Echos, die nur ein schwaches Abbild (Eidōlon) der Dinge sind; dies ist die Phase der *Eikasia*. In der zweiten Phase ist der Mensch seiner Fesseln entledigt, er sieht mit Hilfe des vom

Feuer stammenden Lichts die Dinge, welche die Schatten werfen, und die Menschen, deren Stimmen das Echo bewirken. Er hat einen Glauben (*Pistis*) an die Wahrheit der durch die Sinne vermittelten Wahrnehmung (*Aisthēsis*). In dieser zweiten Phase, die als *Empeiria* bezeichnet wird, hält er die empirische Realität für das wahre Sein und ist trotz der verbesserten Erkenntnis der Wirklichkeit nach Ansicht Platons wie die unterste Phase vom Schein und vom Meinen (*Doxa*) beherrscht.

Die zweite Stufe der Erkenntnis wird durch das Erreichen des Tageslichts und den Raum außerhalb der Höhle wiedergegeben, welcher den *Topos noētos*/den *mundus intelligibilis*/die Welt des Gedanklich-Geistigen symbolisiert. Ich werde dafür im Folgenden den Begriff *Gedankenwelt* verwenden.

In der ersten Phase der zweiten Stufe ist der Mensch noch zu sehr durch die Sonne geblendet, so dass er nur Spiegelbilder der Sterne auf der Wasseroberfläche erkennen kann. Damit werden die Erkenntnisse der Einzelwissenschaftler, besonders der Mathematiker, bildlich dargestellt. Diese Phase bezeichnet Platon als *Dianoia*, um das diskursive Denken, das Durchdenken (*dia* = durch; *noein* = denken) vom eigentlichen Denken, der *Noēsis*, zu unterscheiden. Man kann mit Hilfe späterer Differenzierungen die Erkenntnisse der *Dianoia* auch als Verstandeswahrheiten und die der *Noēsis* als Vernunftwahrheiten bezeichnen, wobei der Verstand das Einzelne und die Vernunft das Übergreifende erfasst.

Während in der ersten Stufe der Sinnenwelt nur das Aufeinanderfolgen von zwei oder mehreren Abläufen und deren Reihenfolge erkannt werden (in der *Eikasia* nur undeutlich-schattenhaft, beim Empiriker schon klarer), erkennt der *Dianoetiker* echte Kausalität, allerdings nicht die ersten Ursachen. Die ersten Ursachen nennt Platon *Archai* und übernimmt damit einen Begriff der Vorsokratiker, die nach der *Archē*, dem Prinzip von allem, suchten.

Die Erkenntnis der letzten Ursachen, also der Prinzipien, erreichen nur die Menschen der höchsten Phase der zweiten Stufe, der *Noēsis*. Dies sind die wahren Philosophen, die wahren Dialektiker,

welchen die Erkenntnis der reinen Ideen vorbehalten ist. Die Sonne symbolisiert wie im platonischen Sonnengleichnis die letzte Ursache, das Prinzip von allem. Im Rahmen des platonischen Idealismus ist dies sowohl ein gedankliches als auch ein seinsmäßiges Prinzip.

Urbild und Abbild

Die Ideen sind nur im reinen Denken (Noësis) erfassbar, daher nennt Platon sie auch das Gedachte (Noëton). Sie sind für ihn aber auch das wirklich Seiende (to ontōs on) und das immer Gleichbleibende. Diese beiden unterschiedlichen Begriffsbestimmungen werden in der Lehre vom Urbild und vom Abbild zusammengeführt. Die Ideen sind Musterbilder (Paradeigmata) der vollen Wirklichkeit, die Einzeldinge sind nur Nachbildungen (Eidōla) davon. Der Mensch als ein Mittleres (Meson) verfügt sowohl über Sinneswahrnehmung als auch über Vernunftkenntnis, und seinsmäßig ist er ebenfalls mit der Sinnenwelt und der Gedankenwelt verbunden, nämlich durch den sinnenhaft wahrnehmbaren Körper und die nicht-körperliche Vernunft.

Im Bereich des Guten und des Schönen kann man nachvollziehen, dass eine gute Tat Abbild des Urbildes, der Idee des Guten an sich ist, ebenso, dass im Schönen, das ich gerade vor mir sehe, die Idee des Schönen als Urbild durchscheint. Auf das Wahre bezogen ergeben sich jedoch Ungereimtheiten, sobald damit nicht die Wahrheit der Erkenntnis, sondern die Wahrheit des Seienden gemeint ist, denn die Idee soll ja das wirklich Seiende sein. Die materiellen Dinge, einschließlich der Lebewesen und des Menschen, können nicht auf gleiche Art Abbilder oder Nachbildungen der Ideen sein wie dies im Bereich der Gedankenwelt verstehbar ist. Aristoteles hat daraus die Konsequenz gezogen, dass das sinnlich wahrnehmbare Einzelding nicht Abbild, sondern reales Seiendes im eigentlichen Sinne ist.

Hypothesis

Platon verwendet den Begriff *Hypothese* manchmal in unserem heutigen Verständnis als eine noch unbewiesene These. Zum Verständnis der Stufen im Höhlengleichnis muss man jedoch *Hypothesis* mit *Voraussetzung* oder *Bedingung der Möglichkeit* gleichsetzen.

In der Stufe der Sinnenwelt sind die „Dinge“ Voraussetzung dafür, dass Schatten entstehen, die von den naiven Sensualisten gesehen werden, und dass die Menschen der *Empeiria* mit Hilfe der Sinneswahrnehmung innere Abbilder der Außenwelt erstellen können, die zwar deutlicher sind, aber immer noch dem „Schein“ verhaftet bleiben.

Der Dianoetiker, z. B. der Mathematiker, weiß, dass die Erkenntnis der dreieckigen Struktur eines realen Gegenstandes die Idee des Dreiecks voraussetzt. Der Noetiker weiß darüber hinaus, dass auch die Inhalte der *Dianoia* die Ideen voraussetzen, die ja auch wiederum gestuft sind, nämlich von der Idee des Einzelnen zu übergreifenden Ideen, hinauf bis zum *Anhypotheton*, dem Voraussetzungslosen.

Die Voraussetzung (Hypothesis) wird in dieser Theorie sowohl im gedanklichen als auch im seinsmäßigen Sinne verwendet. In der Sinnenwelt ist das Seiende außerhalb des denkenden und wahrnehmenden Menschen die Voraussetzung, in der Gedankenwelt sind gedankliche Gebilde wie die Idee des Dreiecks oder das Ideal des Guten Voraussetzung. Platon und die Platoniker sehen anscheinend darin keinen Wechsel der Bezugspunkte, denn für sie ist die Idee das Wahre, dem alle anderen Erkenntnisse und alles Seiende untergeordnet werden. Diese Grundlage des platonischen Idealismus ist jedoch fragwürdig. Aristoteles und Kant haben mit Recht Kritik daran geübt.

Das Gut-Schön-Wahre

Den Stufen der Erkenntnis im Höhlengleichnis folgend könnte man das Wahre als primäres Ziel und oberste Idee annehmen, denn auch das Erfassen des Guten und des Schönen muss in einem weit gefassten Sinn wahr sein. Platon räumt aber dem Guten eine gewisse Priorität ein, wie überhaupt die Ethik – wie schon bei seinem Lehrer Sokrates – als Ausgangspunkt seiner Theorien zu betrachten ist. Dennoch muss man davon ausgehen, dass für ihn das Gute, das Wahre und das Schöne nicht getrennt sind: Das Gute ist auch wahr und schön zugleich, und dieses Zugleichsein gilt auch für die beiden anderen obersten Ideen.

Man kann sich den Aufstieg der Ideen als Dreieckspyramide vorstellen, deren aufsteigende Kanten die platonische Dreieinheit symbolisieren: das Gute (Agathon), das Wahre (Sophon), das Schöne (Kalon). Die Spitze, die Idee aller Ideen, ist dann eine Einheit des Gut-Schön-Wahren. Auf diese Weise kann die platonische Ideenlehre einigermaßen zutreffend erfasst werden.

Dennoch muss man sich davor hüten, von der Einheit des Gut-Schön-Wahren, von der Spitze der Ideenpyramide auf Gott im jüdisch-christlichen Sinne zu schließen. Das gleiche gilt für das Voraussetzungslose (Anhypotheton) am Ende der aufsteigenden Linie der immer geringer werdenden Voraussetzungen, die in der Scholastik als Kontingentes (nicht notwendig Seiendes) bezeichnet werden: Es lässt sich daraus kein platonischer Gottesbeweis ableiten wie im Kontingenzbeweis, das ist einer der fünf Wege zu Gott bei Thomas von Aquin. Platons Rede über Gott ist teils mythologisch, teils philosophisch-metaphysisch. Seine Theologie kann nicht mit der christlichen Lehre vom Gott, dem allmächtigen Vater und Schöpfer des Himmels und der Erde, der die Welt aus dem Nichts erschuf, gleichgesetzt werden. Gott und der Schöpfer der Welt, der Demiurg, sind in Platons Kosmologie verschiedene Akteure.

Sinnenwelt und Gedankenwelt

Nach Aristoteles gibt es zwei Arten des Gegensatzes: den kontradiktorischen und den konträren Gegensatz. Ein wichtiger Unterschied liegt in der Antwort auf die Frage, ob es Zwischenglieder zwischen den Gegensätzen gibt oder nicht. Leben und Tod sind konträr, es handelt sich um ein unbedingtes Entweder – Oder ohne Zwischenglieder. Sommer und Winter sind ebenfalls Gegensätze, aber es gibt Frühling und Herbst als Zwischenglieder, Sommer und Winter sind also nicht konträr, sondern kontradiktorisch. Ein anderer Unterschied, der kontradiktorische von konträren Gegensätzen unterscheidet, liegt in der Antwort auf die Frage, ob es ein Mehr oder Weniger gibt. Ruhe und Bewegung sind entgegengesetzt, aber es kann etwas stark oder wenig bewegt sein. Schwanger und nicht-schwanger sind konträr, ein wenig schwanger gibt es nicht. Das Mehr oder Weniger kann auch einseitig nur in einem Pol des Gegensatzes enthalten sein, im anderen nicht. Gerechtigkeit und Wahrheit kann es nur als vollkommene geben, Ungerechtigkeit und Unwahrheit können jedoch Stufen aufweisen.

In der Anwendung dieser aristotelischen Differenzierung auf den platonischen Gegensatz zwischen Gedankenwelt und Sinnenwelt ist festzustellen: Platon lehrte keinen konträren, sondern einen kontradiktorischen Gegensatz, denn es gibt Zwischenglieder und ein Mehr oder Weniger, und zwar in einer aufsteigenden Linie: Die Erkenntnis des wahrhaft Seienden ist in der *Eikasia* gering, weil nur Schatten und Echo wahrgenommen werden, und steigt über *Empeiria* und *Dianoia* an bis hin zur höchsten Stufe der *Noësis*. Damit sind auch die Zwischenstufen benannt zwischen der Welt innerhalb der Höhle und der Welt außerhalb, zwischen der Sinnenwelt und der Gedankenwelt. Das Mehr oder Weniger der Erkenntnis ist auf den Pol der Unkenntnis bezogen, die beim Aufstieg immer geringer wird, während das Gute, das Wahre und das Schöne in der Spitze der Ideenpyramide als vollkommen gedacht werden.

Insofern ist die Trennung (Chorismos) zwischen gedanklicher Erkenntnis und Sinneswahrnehmung nicht absolut, sondern nur eine Abstufung der Erkenntnisarten. Platon lehrt nicht zwei konträre Welten, sondern nur eine Welt, und diese wird mit Hilfe der geistigen Fähigkeiten am tiefsten erfasst. Die Welt der Sinneswahrnehmung ist nur undeutlich erkannte Wirklichkeit. Im Bereich der Erkenntnistheorie ist daher der Vorwurf, Platon habe eine Verdoppelung der Welt gelehrt, nicht haltbar. Die aristotelische Kritik am ontologischen Idealismus Platons, der nicht nur alle Erkenntnis, sondern auch alles Seiende den Ideen unterordnet, ist jedoch berechtigt, wie ich oben bereits angedeutet habe und worauf ich noch eingehen werde.

Teilhabe (Methexis)

In der Lehre vom Urbild und Abbild wurde der Mensch als Mittleres zwischen Sinnenwelt und Gedankenwelt beschrieben. Auch die Lehre von der Teilhabe unterstützt diese Mittelstellung und eine Überwindung des totalen Gegensatzes zwischen den zwei Welten.

Was Platon unter Teilhabe (Methexis/participatio) versteht, hat er am anschaulichsten in seinem Werk „Phaidon“ erklärt: Wenn ich das Bild eines Freundes sehe, wird das wahre Bild des Freundes, das ich in mir habe, aktualisiert. Also nicht das Abbild (heute etwa ein Foto) ist die Ursache der Erkenntnis: *Das ist mein Freund*, sondern es ist nur Anlass und hat Teil am inneren Bild, das ich mir bei der früheren realen Begegnung gemacht habe. Das gleiche gilt für die geometrischen Gebilde, wie z. B. das Dreieck. Das gezeichnete Dreieck erscheint mir nur als solches, weil es die Erinnerung an das innere Bild eines idealen Dreiecks in mir wachruft. Die Sinneswahrnehmung ist daher der gedanklich-geistigen Erkenntnis nur analog, sie hat daran teil.

Die neuplatonische Philosophie hat die Lehre von der Teilhabe als Illumination interpretiert, d. h., dass der göttliche Geist den

menschlichen Geist erleuchtet. Dies hat Platon so nicht gelehrt, aber es steht nicht im Widerspruch zu seiner Lehre. Der Gedanke der Teilhabe – wie auch der Analogie – geht aber tiefer, denn er sieht das Identische, ohne die Unterschiede zu übersehen, insofern hat Platon auch Parmenides überhöht, der Denken und Sein gleichsetzte.

Damit sind bereits die beiden Extrempositionen angedeutet, die in der platonischen Rezeptionsgeschichte aufgetreten sind: Wird das Identische zu stark betont oder gar verabsolutiert, entsteht der Standpunkt, es gebe nur eine Weltvernunft, die Vernunft des Einzelmenschen sei Teil davon. Diesen Weg sind Plotin, Averroes und auch Hegel gegangen. Wird der Unterschied zwischen den beiden Welten zu stark betont oder absolut gesetzt, gelangt man zur cartesianischen Trennung in die *Res extensa* und die *Res cogitans* und in der Folge zu einer Spaltung in Rationalismus und Empirismus.

Seelenwanderung und Wiedererinnerung

Die Lehre Platons von der Wiedererinnerung (Anamnēsis) könnte man am angeführten Beispiel eines Bildes, das die Erinnerung an einen Freund hervorruft, auf innerpsychische Vorgänge reduzieren, aber Platon geht darüber hinaus, denn er verbindet die Wiedererinnerung mit dem Glauben an die Wiedergeburt und mit Mythen. Er schreibt nicht wie Aristoteles Sachbücher (non-fiktionale Literatur), sondern Dialoge, die größtenteils fiktiv sind. Und darin sind viele mythologische Erzählungen enthalten, ohne dass diese entmythologisiert und auf ihren philosophischen Gehalt reduziert werden. Dies war wohl auch der Anlass dafür, dass sich in seiner Nachfolge ein platonisierender Dualismus entwickelt hat.

Am stärksten hat der Mythos von der Seele dazu beigetragen. Von Pythagoras hat Platon das Wortspiel: *Soma* – *Sēma* übernommen, welches bedeutet: Der Körper (*Soma*) ist das Grab (*Sēma*) der Seele. Manchmal wird auch übersetzt: Der Körper ist der Kerker

(lat. corpus-carcer) der Seele. Die präexistente Seele kommt nach der Zeugung in den Körper hinein, ist dort gefangen bis zum Tode, trennt sich dabei vom Körper und gelangt dann in eine jenseitige Welt, in der sie Rechenschaft über die Lebensführung ablegen muss. Für die späteren Anhänger der platonischen Lehre war es naheliegend, diesen anthropologischen Dualismus auf das Verhältnis zwischen Jenseits und Diesseits, zwischen Gott und Welt zu übertragen, was aber der Lehre Platons nicht gerecht wird. Entmythologisiert lässt sich die Wiedererinnerung auf die Fähigkeit des Menschen zurückführen, Abstraktionen zu erstellen, und zwar auf eine zweifache Weise:

Im Bereich des real Seienden gibt es keine inhaltliche, nur eine formale Identität. Die Abstraktion der formalen Identität erleichtert die Identifizierung eines aktuell wahrnehmbaren Seienden mit vorangehenden oder künftigen Wahrnehmungen der gleichen Art. Unabhängig von der Größe eines Kreises ermöglicht die abstrakte Idee des Kreises eine Zuordnung zu beliebig vielen formal gleichen Gebilden. Ähnliches gilt für die Allgemeinbegriffe (Universalien), die eine sprachlich-gedankliche Zuordnung verschiedener Unterbegriffe unter einen Oberbegriff ermöglichen.

Die zweite Weise der Abstraktion besteht in der Komplementierung von Unvollkommenem. Man spricht in diesem Zusammenhang auch vom Ideal, nicht von der Idee. Eine Linie ist nie ganz gerade, auch wenn der Zeichner, Maurer, Tischler oder Bildhauer das Ideal anstrebt. Ein Richter weiß, dass er im Einzelfall niemals vollständig gerecht urteilen kann, trotzdem ist es notwendig, dass er das Ideal einer vollkommenen Gerechtigkeit anstrebt. Sokrates und Platon bezeichnen dies als angeborene Idee, die in der Präexistenz der Seele bewusst war, mit dem Eintritt in den sterblichen Körper verdeckt wurde, aber als Wiedererinnerung aktiviert werden kann.

In einer Erweiterung des Höhlengleichnisses kann man sich vorstellen, vor der Höhle würde eine dreidimensionale Modell-Pyramide vorbeigetragen. Der Schatten, den die Höhlenbewohner sehen, ist nicht die Wirklichkeit an sich, aber dennoch nicht total

1.1 Platon

falsch, denn der dreieckige flächenhafte Schatten hat die Dreiecksform mit dem realen Gegenstand gemeinsam.

Whitehead hat einmal gesagt, die gesamte abendländische Philosophie sei nur eine Randnotiz zur Philosophie Platons. So weit möchte ich nicht gehen, aber in einem Punkt hat er Recht: Alles, was über die kritische Distanz zum angeborenen naiven Realismus gesagt werden kann, ist in der platonischen Philosophie – konzentriert im Höhlengleichnis – grundgelegt. Nach wie vor bleibt gültig, dass die Sinneswahrnehmung von Mängeln behaftet ist, dass ihre rationale Durchdringung bessere Ergebnisse liefert und darüber hinaus, dass Einzelwissenschaften nicht dazu in der Lage sind, zur tieferen Erkenntnis zu gelangen, dass alle Einzel-Ursachen auf eine ursprüngliche Einheit verweisen.

1.2 Aristoteles

Philosophie als Wissenschaft von der Wahrheit

Das 1. Kapitel des 2. Buches der Metaphysik enthält die aristotelische Theorie der Wahrheit:

Richtig ist es auch, die Philosophie Wissenschaft der Wahrheit zu nennen... Die Wahrheit aber wissen wir nicht ohne Erkenntnis der Ursache... Daher ist auch dasjenige am wahrsten, welches für das Spätere Ursache der Wahrheit ist. Darum müssen die Prinzipien des ewig Seienden (immer) am wahrsten sein; denn sie sind nicht bald wahr, bald falsch, noch haben sie die Ursache des Seins in einem anderen, sondern sie sind selbst Ursache für das andere. Wie sich daher jedes zum Sein verhält, so auch zur Wahrheit.“ [993b 19-31]

Im Unterschied zur praktischen Philosophie, deren Ziel das Werk (Ergon) ist, hat die theoretische Philosophie die Wahrheit

(Aletheia) zum Ziel, daher ist es „richtig, die Philosophie Wissenschaft der Wahrheit zu nennen“. Nachdem Aristoteles am Ende des 1. Kapitels des 1. Buches die Philosophie als Lehre von den tieferen Ursachen bestimmt hat, ist es folgerichtig, das als das Wahrste zu bezeichnen, das Ursache für das Spätere ist. Dies gilt im verstärkten Maße für Prinzipien, die mehrere Ursachen zusammenfassen, und vor allem für die Ursache im „ewig Seienden“, dessen Wahrheit „nicht bald wahr, bald falsch“ sein kann.

Im letzten Satz: „Wie sich daher jedes zum Sein verhält, so auch zur Wahrheit“ ist das Wort „jedes“ auf die Ursachen der Wahrheit, vor allem auf Prinzipien bezogen. Wahrheit wird als Verhältnis bestimmt zwischen der Ursachenerklärung und dem Sein. Dieses Verhältnis steigert sich von einfachen Ursachenerklärungen, die falsch oder richtig sein können, bis hin zum Erfassen der Ursachen des ewig Seienden, die davon unabhängig stets wahr sind.

Aristotelische Kritik an der Lehre Platons

Während für Platon die eigentliche Wirklichkeit (ho ontōs on) im Allgemeinen zu finden ist, sieht Aristoteles diese im Individuellen, im konkreten Einzelding, das mit den Sinnen wahrnehmbar ist. Insofern betont Aristoteles den völlig andersartigen Ansatz seiner Lehre von der Wirklichkeit.

Gegen die Ideenlehre Platons wendet er ein, dass die allgemeinen Begriffe immer nur von Einzeldingen abgeleitet werden können, aus denen die Vernunft das Gemeinsame im Verschiedenen herausarbeitet. Aristoteles betrachtet demnach die Ideen als ein sprachlich-gedankliches Gebilde und wirft Platon vor, fälschlicherweise darin ein ontologisches Gebilde gesehen zu haben. Die platonischen Ideen seien nicht in den Dingen, sondern vor, neben oder über den Dingen, und damit habe Platon die Welt verdoppelt. Den Begriff der Teilhabe bewertet Aristoteles als leeres Gerede, weil das Wesen (Ousia) der Einzeldinge mit dieser Lehre nicht erklärt werden könne. Außerdem sei das Ideenkonzept zu

statisch, es könne das Werden nicht angemessen beschreiben, z. B. das Heranwachsen von Lebewesen oder das Entstehen eines Hauses, denn die Idee eines Hauses – im heutigen Sinne etwa ein Bauplan – ist noch kein fertiges Haus.

Am Beispiel des Menschen versucht Aristoteles die Verdoppelung zu widerlegen: Wenn es neben oder über dem Einzelmenschen eine Idee des Menschen gäbe, müsste man eine noch darüberstehende Idee annehmen, die den Einzelmenschen und die Idee des Menschen umfasst, also einen dritten Menschen (*tritōs anthrōpos*) und schließlich müsse man auf diese Weise fortfahren, das Wesen des Menschen zu bestimmen, bis ins Unendliche.

Der Vorwurf der Verdoppelung trifft auf alle dualistischen Theorien des Menschen und der Wirklichkeit zu, ist jedoch auf die Lehre Platons bezogen nur teilweise berechtigt, denn dieser lehrte einen monistischen Idealismus, nach dem es nur Ideen gibt, die in den konkreten Einzeldingen von der Sinneswahrnehmung – in der *Eikasia* und der *Empeiria* – nur undeutlich wahrgenommen werden. Vor allem in der platonischen Anthropologie sind allerdings mythologische Elemente enthalten, die als dualistisch im Sinne vieler seiner Nachfolger bezeichnet werden können.

Die Kritik an der fehlenden Erklärung für das Werden kann man nachvollziehen. Dies gilt auch für die Schwachstelle des platonischen Teilhabebegriffs, nämlich dass zwar eine erkenntnistheoretische Mittelstellung des Menschen zwischen Sinnenwelt und Gedankenwelt akzeptierbar ist, nicht jedoch eine ontologische Mittelstellung zwischen dem, was die Sinne erfassen, einerseits und den Gedanken und dem Gedachten andererseits.

Der Unterschied zwischen den Theorien des Lehrers und seines Schülers ist jedoch nicht so groß, wie Aristoteles sie pointiert darstellt und wie eine polarisierende Philosophie-Geschichtsschreibung behauptet, die den platonischen Idealismus und den aristotelischen Realismus als unvereinbare Gegensätze beschreibt. Dass der Unterschied geringer ist, zeigt sich daran, dass

Aristoteles zwar erklärt, die Allgemeinbegriffe könnten nur von konkreten sinnlich wahrnehmbaren Einzeldingen ausgesagt werden, aber so weit wie die mittelalterlichen Nominalisten geht er nicht, welche die Allgemeinbegriffe (Universalien) als bloße Namen betrachteten, die nachträglich (post rem) vom Menschen sprachlich-gedanklich den Dingen hinzugefügt werden.

Denn auch Aristoteles ist der Überzeugung, dass im sprachlich-gedanklichen Erfassen der Substanz (Ousia) als erster Kategorie der Aussagen mit der Kopula „sein“, auf die alle übrigen neun Kategorien als Akzidentien (Hinzukommendes) hingeordnet sind, etwas vom ontologischen Wesen erkannt werden kann. Das Wesen wird in der aristotelischen Metaphysik deckungsgleich erfasst durch das begriffliche Denken und das Erfassen der Dinge im vom Denken unabhängigen Sein. Gedanklich-logischer Aspekt und ontologischer Aspekt überschneiden sich. Wenn Aristoteles den gedanklich-logischen Aspekt betonen will, spricht er vom „Wesen dem Begriffe nach“ (ousia hē kata ton logon). Wenn er den ontologischen Aspekt betonen will, verwendet er den schwer übersetzbaren Ausdruck: „Diesesda und Wesen“ (tode ti kai ousia).

Diese Überschneidung kommt in einer aristotelischen Aussage sogar so zum Ausdruck: „Vernunft und Intelligibles sind dasselbe.“ Ich werde auf die betreffende Textstelle noch näher eingehen, und zwar im Zusammenhang mit der panlogistischen Theorie Hegels, der darin eine Bestätigung seiner Lehre von der absoluten Vernunft sieht, die im erkennenden Menschen aktiv ist, was aber auf einer sehr einseitigen Interpretation dieses Satzes beruht.

Hylemorphismus, Ideenrealismus und Seelenlehre

Das, was Aristoteles für die eigentliche Wirklichkeit hält, beruht auf den beiden Grundpfeilern des *Hylemorphismus* und des *Ideenrealismus*, von denen seine gesamte Lehre von der Natur bestimmt wird, sowohl die Lehre von der unbelebten Natur als auch

von den Pflanzen, den Tieren und den Menschen. *Hylemorphismus* besagt, dass die Form (Morphē) nur zusammen mit dem Stoff (Hylē) verwirklicht sein kann. *Ideenrealismus* bedeutet, dass die Idee (Art-Form/Eidos) nicht neben, vor oder hinter den Dingen, sondern nur in den Dingen realisiert sein kann. Es ist wichtig, diese beiden Grundpfeiler der aristotelischen Philosophie zu unterscheiden; denn der Ideenrealismus bezeichnet das Verhältnis zwischen dem gemeinsamen Sein mehrerer Einzeldinge und dem Einzelding selbst, während der Hylemorphismus auf die Einheit der Form mit dem Stoff innerhalb des Einzeldings bezogen ist.

Die Einheit der immanenten Form mit dem Stoff, bzw. der Materie, wird am deutlichsten in der Definition der Seele als Entelechie. Auf die Frage, wie es möglich ist, dass aus dem Samen eines Apfelbaums kein Birnbaum wächst, oder warum der Mensch nur einen Menschen und nicht ein anderes Lebewesen zeugen kann, antworten wir heute mit dem Hinweis auf die Erbanlage, die in jeder Körperzelle als DNA gespeichert ist. Aristoteles antwortet darauf mit der auch heute noch von jedermann und jederzeit nachprüfbaren Feststellung, dass am Beginn eines Lebewesens das ausgewachsene Lebewesen als Ziel darin enthalten sein muss. Daher nennt er dieses Lebensprinzip *Entelechie*: das Ziel (telos) in (en) sich habend (echein). Die heutige und die aristotelische Antwort – die im Übrigen auch schon bei den Vorsokratikern verbreitet war – ergänzen sich und stehen in keinem Widerspruch zueinander, wie vom Positivismus (nur naturwissenschaftliche Fakten, keine Spekulationen) behauptet wird.

Die überragende Leistung der aristotelischen Philosophie besteht in der Überwindung des Gegensatzes, der zugespitzt auf Parmenides und Heraklit übertragen worden ist: *Alle Änderungen sind Schein – Alles fließt*. Sowohl in den Lehren der beiden Kontrahenten als auch in der Lehre Platons sieht Aristoteles zu Recht den Mangel, dass das Werden nicht hinreichend erklärt werden kann. In seiner Theorie bewirkt die innere formende Form das Wachstum der Lebewesen und generell das Werden, indem die Materie dem eigenen Bauplan entsprechend umgeformt wird.

Hylemorphismus bedeutet also die Einheit von Morphē und Hylē (Form und Stoff, bzw. Materie). Sie bilden ein Synholon, ein gemeinsames Ganzes, das im Ansatz dieser Lehre untrennbar ist, aber dann doch mit fragwürdigen Ausnahmen versehen wird, z. B. in der Lehre von der abtrennbaren Geistseele.

Zu ergänzen ist noch, dass die dynamischen Entsprechungen zu Form und Materie *Energeia* und *Dynamis* (Akt und Potenz) heißen, wobei die Materie als Sein der Möglichkeit nach und der Akt als verwirklichtes Sein bestimmt wird.

Die Vernunft wird in den aristotelischen Schriften als *Nous* bezeichnet, ein Nomen mit der gleichen Wortwurzel wie *noein* = *denken*. Dementsprechend erklärt Aristoteles: „Ich nenne Vernunft das, womit die Seele nachdenkt und Annahmen macht“ (*De anima* 429 a 23). Thomas von Aquin bezieht sich wiederholt auf diese Definition und übersetzt *Nous* mit *intellectus*. Auf die Zweiteilung der Vernunft in eine passive und eine aktive Vernunft (*Nous pathētikos/intellectus passivus* und *Nous poiētikos/intellectus agens*) möchte ich nur kurz eingehen, weil die Lehre von der unsterblichen Geistseele zu einem anderen Thema gehört. Die passive Vernunft empfängt mit Hilfe der Sinneswahrnehmung Signale aus der Außenwelt, ist insofern damit vermischt, und nur diese ist bei der Geburt eine *Tabula rasa*, d. h. wie eine Schreibtafel aus Wachs, in die noch nichts mit einem Griffel eingedrückt ist. Die Inhalte der passiven Vernunft werden von der aktiven Vernunft bearbeitet. Diese ist unvermischt und leidensunfähig. Außerdem ist sie abtrennbar, sie wurde nicht beim Zeugungsakt wie die anderen Seelenbestandteile weitergegeben, sondern kam von außen (zur Tür) herein und trennt sich als unsterblicher Teil der Seele im Tode vom Körper.

Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass der Ideenrealismus nicht mit dem Hylemorphismus gleichgesetzt werden sollte, der die Einheit im Einzel-Seienden bezeichnet, während der Ideenrealismus die Einheit mehrerer Einzelwesen beinhaltet.

Um dies zu verstehen, muss man die Lehre von den zwei Substanzen beachten. Das konkrete sinnlich wahrnehmbare Einzelding ist

die Erste Substanz (protē ousia). Das, was Aristoteles als Zweite Substanz (deutera ousia) bezeichnet, hängt mit seiner Lehre von der Kausalität zusammen. Er wiederholt an mehreren Stellen seiner Werke, dass der Mensch den Menschen zeugt, wobei der Zeugungsakt Anlass ist, nicht eigentliche Ursache, die er Art-Form (eidos) oder Zweite Substanz nennt. Ideenrealismus bedeutet, dass diese Zweite Substanz im Unterschied zur platonischen Ideenlehre zwar über das Einzelwesen hinausgeht, aber nur in einem Einzelwesen verwirklicht sein kann. Insofern darf man das Darüber-Hinausweisen nicht als Transzendenz im dualistischen Sinne verstehen, sondern eher als Ursachenkette oder Ursacheengeflecht, das über die Eltern auf die Großeltern, die Urgroßeltern usw. verweist. Allerdings ist dabei zu beachten, dass Aristoteles die Metaphysik (er selbst spricht von der Weisheit oder der ersten Philosophie) als Lehre von den tieferen Ursachen definiert. Die tiefste und letzte Ursache, die selbst nicht mehr verursacht ist, ist Gott, der erste unbewegte Beweger. Insofern reicht die aristotelische Transzendenz doch bis in die Metaphysik hinein.

In der aristotelischen Lehre von der abtrennbaren unsterblichen Seele sehen viele Philosophie-Geschichtsschreiber ein Erbe der platonischen Seelenlehre, von der sich Aristoteles nicht völlig lösen konnte. Einige seiner Nachfolger, die man als Peripathetiker bezeichnet, haben diesen Schritt jedoch vollzogen. Straton von Lampsakos z. B. hat versucht, alle platonischen Elemente aus der aristotelischen Lehre zu entfernen. Dementsprechend leugnet er die Unsterblichkeit der Seele. Die beiden aristotelischen Grundbegriffe: *Form* und *Stoff* werden bei ihm in die Materie verlegt. Alles Werden wird als Wirkung physikalischer Naturkräfte gedeutet. Die überragende Leistung der aristotelischen Synthese des Unveränderlichen in der Lehre des Parmenides und des Veränderlichen (Fließenden) bei Heraklit wird damit verlassen.

Wir bezeichnen heute die Art-Seele als Menschheitsgenom, oder auch als Genpool der Menschheit. Denn unsere Art ist die Menschheit, an der jeder Mensch teilhat. Das Menschheitsgenom

existiert nicht losgelöst von Einzelmenschen, sondern wird von diesen im Zeugungsakt der Eltern weitergegeben und kann nur im individuellen Menschen verwirklicht sein. Dies lässt sich mit dem aristotelischen Ideenrealismus verbinden. Darüber hinaus wissen wir, dass das Menscheitsgenom sich aus dem allgemeinen Lebensprinzip entwickelt hat, denn alle Lebewesen haben denselben genetischen Code. Wenn man keine ursachlose Entwicklung bei der Entstehung der ersten Lebewesen auf der Erde voraussetzen will, muss man als tiefergehende Ursache des allgemeinen Lebensprinzips ein kosmisches Prinzip annehmen, das man mit Gott gleichsetzen kann.

1.3 Augustinus

Wahrheit im Innern des Menschen

Auf der Suche nach einer Antwort auf die Frage nach dem, was wahr ist, beurteilt Augustinus – wie alle Platoniker – die Sinneswahrnehmung sehr abwertend: Sie könne nur vorübergehende und relative Wahrheit liefern, aber keine absolute, ewige Wahrheit. Daher sucht er einen anderen Weg, den ich in einem häufig angeführten augustinischen Zitat lateinisch und deutsch wiedergebe, das oft unvollständig zitiert oder einseitig interpretiert wird:

Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore hominem habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et te ipsum / Suche nicht draußen, kehre in dich selbst zurück! Im Innern des Menschen wohnt die Wahrheit. Und wenn du deine Natur veränderlich vorfindest, übersteige auch noch dich selbst.
[De vera religione, XXXIX,72]

Die Wahrheit ist also nicht „draußen“, in der von den Sinnen vermittelten Außenwelt zu finden, sondern „im Innern des Menschen“. Das Verhältnis der beiden Aufforderungen:

„in te ipsum redi / Kehre in dich selbst zurück“ und „transcende te ipsum / Transzendiere dich selbst“ muss beachtet werden, um den augustinischen Weg zur absoluten, ewigen Wahrheit richtig zu verstehen und ein subjektivistisches Missverständnis zu vermeiden. Diesem Missverständnis erliegt man leicht, wenn man den zweiten Teil des Zitats unterschlägt und sich einseitig auf die auch heute noch beachtenswerten Ergebnisse seiner Selbstbeobachtung (Introspektion) konzentriert.

So ist z. B. der Gedankengang von René Descartes nicht neu, dass ich zwar alles bezweifeln kann, aber nicht, dass ich – denkend – zweifle, womit er seine Formel „Cogito, ergo sum“ überzeugend begründet hat. Dieser Gedankengang ist bereits bei Augustinus nachzulesen, wenn er sagt: „Si enim fallor, sum / Wenn ich mich nämlich täusche, bin ich.“ (De civitate Dei XI, 26) Auch die Erkenntnis des Blaise Pascal, dass das Herz des Menschen Wahrheiten (raisons) erkennt, die der Verstand nicht kennt, oder des Antoine de Saint-Exupéry, der den kleinen Prinzen sagen lässt: „Man sieht nur mit dem Herzen gut“, findet sich bereits in den augustinischen Schriften: „Gott ist das Licht ,1 Joh 1,5', nicht wie die Augen es sehen, sondern wie das Herz es sieht.“ (De vera religione XIII, 2)

Die Aufforderung: „Kehre in dich selbst zurück“ in Verbindung mit der als unbezweifelbar bezeichneten Erkenntnis, dass ich es bin, der zweifelt, bzw. denkt, und der Betonung der Herzenswahrheit könnte man als Subjektivismus begreifen, der alle allgemeingültigen Erkenntnisse in das Subjekt verlegt. Wenn Augustinus sagt: „In dir, o meine Seele, messe ich die Zeit“ (Confessiones XI, 27) nimmt er sogar in gewisser Weise die transzendente Sicht Kants vorweg, der die Zeit (und den Raum) völlig in die innere Anschauung des Menschen verlegte.

Illumination

Dies ist jedoch kein Beleg für eine Erkenntnistheorie, die nur die Sinneswahrnehmung als Wahrheitskriterium anerkennt – wenn auch nur als Rohmaterial, das vom Verstand und von der Vernunft

bearbeitet werden muss. Der augustinische Subjektivismus ist im Unterschied zum Phänomenalismus und auch zur Transzendental-Philosophie Kants nicht unabhängig, nicht autonom.

Die Aufforderung: „Kehre in dich selbst zurück!“ ist nämlich von vorneherein mit der zweiten Aufforderung verknüpft: „Transzendiere dich selbst“, denn die Bedingung „wenn du deine Natur veränderlich vorfindest“ ist eine rhetorische Stilfigur (Augustinus war vor seiner Bekehrung Lehrer der Rhetorik), welche die Antwort in sich enthält. Für Augustinus, der Heraklit und seine Lehre von der stetigen Änderung aller Dinge sehr lobt, ist die Veränderbarkeit (Mutabilität) als gegeben zu betrachten. Die Wahrheitsfindung ist für ihn also nicht mit der Rückkehr ins Innere beendet.

Er betrachtet das Erfassen absoluter Wahrheit nämlich nicht als eine Eigenleistung des Menschen, sondern als Erleuchtung (lat. *illuminatio*), die als Einstrahlung Gottes in den menschlichen Geist zu verstehen ist. Mit Bezug auf den 6. Vers des 4. Kapitels im 2. Brief des Apostels Paulus an die Korinther erklärt Augustinus: „Gott, der da hieß das Licht aus der Finsternis hervorleuchten, der hat einen hellen Schein in unsere Herzen gegeben / Deus, quid dixit de tenebris lucem splendescere, ipse illuxit in cordibus nostris ad illuminationem“ (De trinitate VIII,15).

Daher ist die augustinische Subjektivität nicht unabhängig und autonom, nicht ihr eigener Erkenntnisgrund, sondern von Gott geschaffen und in ihren Erkenntnissen letztlich vom illuminierten Fremdlicht der absoluten Wahrheit abhängig. Der menschliche Geist, ein Bestandteil der immateriellen unsterblichen Seele, hat also eine Mittelstellung zwischen der Sinneswahrnehmung und deren verstandesmäßiger Durchdringung einerseits und der Ewigkeitsberührung andererseits.

Die Illuminationstheorie hat neutestamentliche, stoische und neuplatonische Wurzeln. Im Vordergrund steht für Augustinus, den Kirchenvater und Bischof von Hippo, das Neue Testament, in dem die Licht-Symbolik eine große Rolle spielt, wie auch schon aus

dem oben angeführten Zitat aus den paulinischen Briefen zu entnehmen ist. Im Prolog des Johannesevangeliums steht der Satz: „Das wahre Licht, das jeden erleuchtet, kam in die Welt.“ (Joh 1,9) Dieser Prolog beginnt mit dem Satz: „Im Anfang war das Wort (logos), und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott.“ Hier ist der Einfluss stoischer Philosophie unverkennbar, von der auch Augustinus vor seiner Bekehrung stark beeinflusst war. In der Stoa ist der Logos die ewige Weisheit Gottes, mit der er sich selbst denkt. Da das Denken sich in Sprache vollzieht, ist er auch das Wort (Grundbedeutung von Logos = das Gesprochene), mit dem er sich selbst ausspricht, und darum kann auch das Wort als Sohn Gottes bezeichnet werden. Der darauffolgende Gedankengang, dass das Wort Fleisch geworden ist, und als „Licht“ betrachtet wird, das in die Welt kam, wird damit verständlich.

Einen noch stärkeren Einfluss auf die augustinische Illuminationstheorie hat aber wohl der Neuplatonismus, dem Augustinus nach eigenen Angaben die Abkehr von Vorstellungen der Manichäer verdankt (*Confessiones* VII, 9, 13). Wie Platon 600 Jahre zuvor erklärt Plotin, der Begründer des Neuplatonismus, die Welt von oben nach unten. Das Oberste ist Gott, den er als das Eine (hen) begreift, aus dem alles Seiende ausfließt (lat. emanare = ausfließen). Die perfekte Wirklichkeit des Einen mindert sich immer mehr, je weiter sich ein Seiendes davon entfernt, je tiefer es absteigt, so wie das Licht immer schwächer wird, je weiter man sich davon entfernt. Die größte Entfernung erreicht die Emanation in der Materie, die nur noch Schatten ist, aber auch noch als Schatten bleibt die Materie Ausfluss aus dem Einen. Gott als das vollkommenste Seiende (*ens perfectissimum*) kann nicht aus Teilen zusammengesetzt sein, sondern muss als Einheit, als das Eine betrachtet werden, das auf Grund seiner Vollkommenheit überfließt. Das erste, was das Eine aus sich entlässt, ist der Weltgeist, der analog zum menschlichen Geist als etwas Gedankliches betrachtet wird. Die Einzelseelen sind ein Ausfluss aus der Weltseele, deren Teilbarkeit und Materialität von den Engeln über die Menschen, die Tiere und die Pflanzen zunimmt.

Die Parallelen zur platonischen Lehre vom Demiurg, der die Seelen in absteigender Reinheit von den Göttern bis zu den menschlichen Seelen erschafft, sind unverkennbar.

Innere Beobachtungen und Unsterblichkeit der Seele

Als Hauptargument für die Unsterblichkeit der Seele verwendet Augustinus die Doktrin aller Platoniker: Alles Materielle ist teilbar und damit zerstörbar, die Seele ist jedoch immateriell, daher unsterblich. Ich werde in Kapitel 4.3 dieses Essays noch näher auf die falsche Gleichsetzung von Nicht-Materiellem und Geistigem eingehen. Die Seelenlehre des Augustinus berührt mein Thema nur am Rande, es gibt aber dennoch einige Überschneidungen in untergeordneten Argumenten für die Unsterblichkeit, die ich hier kurz beschreiben möchte.

In seiner Schrift: „De immortalitate animae“ leitet er die Unsterblichkeit auch aus dem Ergebnis der beschriebenen Suche nach der Wahrheit ab: Da der menschliche Geist auf Grund der Illumination durch Gott mit den unveränderlichen ewigen Wahrheiten untrennbar verbunden ist, ist er auch ewig und nicht vergänglich.

Ein anderes Argument für die Unsterblichkeit beruht auf folgender Beobachtung: Unser Ich empfindet sich als etwas, das der Sinneswahrnehmung übergeordnet ist, und zwar nicht nur als Koordination der Sinnesdaten, über die auch ein Tier verfügt, sondern weil der Mensch die Einheit der Daten erfassen kann. Darauf aufbauend erklärt Augustinus, dass das Ich mehr sein muss, als seine Akte, weil es sie besitzt: „Ich bin nämlich nicht das Gedächtnis, ich bin nicht der Verstand, ich bin nicht die Liebe, sondern ich habe sie“ (De trinitate XV, 22).

Da dieses Ich-Bewusstsein trotz des Wechsels der Bewusstseinsinhalte im zeitlichen Verlauf eines menschlichen Lebens konstant bleibt, ist es eine Substanz im Sinne des Unveränderlichen innerhalb des Veränderlichen. Die Substantialität als Argument für die

Unsterblichkeit der Seele beruht auf einer inneren Beobachtung, wird aber dann im dualistischen Sinne so ausgeweitet, dass die Geistseele zwar im Körper aktiv, aber nach dem Tode ein davon trennbarer Teil ist.

Zu ergänzen bleibt noch, dass die augustinische Seelenlehre mit der Trinitätslehre in Verbindung steht. Das Bindeglied ist der Schöpfungsmythos im Buch Genesis, in dem es heißt, dass Gott den Menschen nach seinem Ebenbilde schuf: „Wir sehen, wie die Oberfläche der Erde mit Tieren geschmückt ist und wie der Mensch, nach deinem Bilde und Gleichnisse geschaffen, allen vernunftlosen Tieren durch dein Ebenbild und Gleichnis, d. h. kraft der Vernunft und des Verstandes, vorgesetzt ist“ (Conf. XIII, 23). Da der Mensch Gottes Ebenbild (imago Dei) und Gott ein dreifaltiger Gott ist, lässt sich die trinitarische Struktur auch im Menschen finden, und zwar in der innermenschlichen Trinität von Gedächtnis (memoria), Vernunft (intelligentia) und Willen (voluntas). Diesen Gedanken entwickelt Augustinus im 20. Kapitel des 15. Buches „Über die Dreifaltigkeit / De trinitate“. Interessant ist in diesem Zusammenhang sein Person-Begriff. Natürlich ist ihm bewusst, dass man vom Menschen als Person nicht im selben Sinne (univok) wie von den drei Personen in der Gottheit sprechen kann. Zur Lösung dieses Problems greift er auf die beschriebene innertrinitarische Struktur der menschlichen Seele zurück: Der Mensch ist deshalb Person, weil seine Seele die göttliche Trinität wieder spiegelt. Im Hintergrund steht die aristotelische Definition des Menschen als vernunftbegabtes Lebewesen, als „animal rationale“ (De trinitate VII, 4). Da die Seele der übrigen Lebewesen sterblich (mortale) ist, kann nur die unsterbliche und nicht materielle Geistseele im Rahmen der Ebenbildlichkeit diese Dreifaltigkeit widerspiegeln.

1.4 Thomas von Aquin

- Disputierte Fragen über die Wahrheit
Quaestiones disputatae de veritate

Vorbemerkungen

In der mir vorliegenden Textausgabe: *Thomas von Aquin. Von der Wahrheit. Lateinisch – Deutsch* (Meiner Vlg. Hamburg 1986) wird „intellectus“ mit „Verstand“ übersetzt. Im 12. Artikel dieser Schrift leitet Thomas das Wort „intellectus“ von „intus legere“ (im Innern lesen) ab. Die Sinneswahrnehmung könne nur äußere unwesentliche Eigenschaften der Dinge erkennen, dagegen könne der Intellect das Wesen der Dinge erfassen. Er setzt wiederholt seinen lateinischen Begriff „intellectus“ mit dem griechischen Begriff „Nous“ gleich, den Aristoteles in seinen Schriften verwendet hat, in deren deutschen Übersetzung jedoch meistens dafür nicht das Wort „Verstand“, sondern das Wort „Vernunft“ verwendet wird. Die platonische und aristotelische Unterscheidung von Aisthēsis (Sinneswahrnehmung) und Noēsis (Vernunftserkenntnis) und ihrer Objekte, nämlich Phainomenon (Phänomen: das sich den Sinnen Zeigende) und Noumenon (das denkend Erfasste) zieht sich in der Entwicklung der Erkenntnistheorie und der daraus resultierenden Ontologie hindurch bis in die Neuzeit. Die Reihenfolge: von den Dingen – zu den Sinnen – zu Verstand und Vernunft bleibt stets konstant, nicht aber die Bewertung der Erkenntnis, die auf diesen verschiedenen Wegen gewonnen wird; denn die platonische Richtung der Philosophie bewertet den Anfang sehr abwertend, die aristotelisch-scholastische Richtung größtenteils aufwertend. In seiner Schrift „Über die Wahrheit“ beantwortet Thomas im 1. Buch unter anderen die Fragen: „Findet sich die Wahrheit ursprünglicher im Verstand als in den Dingen?“ (Artikel 2); „Gibt es eine Falschheit in den Sinnen?“ (Artikel 11) und: „Gibt es eine Falschheit im Verstand?“ (Artikel 12). Die Antwort auf die 4. Frage:

„Gibt es eine einzige Wahrheit?“ werde ich etwas intensiver untersuchen, denn darin sind die Antworten aller genannten Fragen indirekt enthalten. Im Artikel 10 wird die Mittelstellung des Verstandes zwischen Sinneswahrnehmung und göttlichem Verstand erörtert, worauf ich kurz eingehen werde.

Was ist Wahrheit?

In den „Quaestiones disputatae de veritate / Disputierte Fragen über die Wahrheit“ lautet die erste Frage (Articulus primus) des 1. Buches: „Was ist Wahrheit?“. Zur Beantwortung dieser Frage untersucht Thomas die Art und Weise, wie eine Erkenntnis entsteht: „Jede Erkenntnis aber vollzieht sich durch eine Anpassung (assimilatio) des Erkennenden an das erkannte Ding, und zwar derart, dass die besagte Anpassung Ursache der Erkenntnis ist.“ Der Erkennende benutzt dazu seinen Verstand; das erkannte Ding wird mit dem Oberbegriff das Seiende (ens) bezeichnet. „Das erste Verhältnis des Seienden zum Verstand besteht also darin, dass Seiendes und Verstand zusammenstimmen, welche Zusammenstimmung (concordia) Angleichung (adaequatio) des Verstandes und des Dinges genannt wird.“ Darauf beziehen sich wahrscheinlich viele Zitate der thomistischen Definition der Wahrheit: *Wahrheit ist die Übereinstimmung von Intellekt und Ding.*

Thomas bleibt aber nicht beim „ersten Verhältnis“ stehen, sondern ergänzt es durch die Antwort auf die vorher gestellte Frage, ob „Wahres“ zum „Seienden“ etwas hinzufügt oder ob dies nur eine Tautologie sei. „Dies also ist es, was ‘Wahres’ zu ‘Seiendes’ hinzufügt: die Gleichförmigkeit (conformitas) oder Angleichung (adaequatio) eines Dings und des Verstandes.“ Das „Ding“ wird jetzt als erster Bezugspunkt genannt.

Die grundlegende Definition der Wahrheit, wie sie in fast allen folgenden 11 Kapiteln enthalten ist, lautet daher: „Wahrheit ist die Angleichung eines Dings und des Verstandes / Veritas est adaequatio rei et intellectus.“

Das Ding (lat. res, wovon das Nomen *realitas* und unser Wort *Realität* abgeleitet ist) wird zunächst genannt, denn die objektive Realität, das Ding an sich, bleibt als Erkenntnisobjekt unverändert, während der Verstand sich der Realität anpassen muss. Im Umkehrschluss ist Falschheit die Abwesenheit der Angleichung, weshalb auch keine Übereinstimmung vorliegen kann.

Heidegger zitiert in „Sein und Zeit“ (§ 44, a) die thomistische Wahrheitsdefinition als „*adaequatio intellectus et rei*“, in der die Reihenfolge der Bezugspunkte vertauscht ist. Er verweist auf Avicenna, von dem Thomas von Aquin seine Definition übernommen habe, der seinerseits in dieser Formel von Isaak Israeli beeinflusst gewesen sei. Außerdem erklärt er, Thomas verwende für *adaequatio* (Angleichung) auch Begriffe wie *correspondentia* (Entsprechung) und *convenientia* (Übereinkunft).

Die Ordnung unserer Erkenntnis

Thomas von Aquin verlässt die neuplatonische Illuminationstheorie größtenteils und folgt der aristotelischen Methode, die in der Sinneswahrnehmung und am konkreten Einzelding, bzw. am individuellen Lebewesen ihren Ausgangspunkt sucht. Die Sinneswahrnehmung wird nicht mehr wie im Platonismus abgewertet, sondern an den Anfang aller Erkenntnis gesetzt. Thomas betont, dass das menschliche Erkennen stets auf das zurückgreifen muss, was sich mit Hilfe der Sinne zeigt (*convertendo se ad phantasmata*; S. th. I, 84, 7).

Der 11. Artikel von „De veritate“ enthält in der Antwort auf die Frage: „Gibt es eine Falschheit in den Sinnen?“ eine Beschreibung der Ordnung unserer Erkenntnis: „Unsere Erkenntnis, welche ihren Ausgang von den Dingen nimmt, verläuft nach folgender Ordnung: Sie hebt zuerst in einem Sinnesvermögen an und vollendet sich zweitens im Verstand“ (S. 75). Ich werde noch darauf eingehen, dass auch Kant diese Reihenfolge mit ähnlichen Worten beschreibt, aber von anderen Voraussetzungen ausgeht, denn für

Thomas sind die Dinge (res), von denen die Erkenntnis ihren Ausgang nimmt, erkennbar, für Kant nicht.

Die Wahrheit in den Sinnen ist immer wahr, falls kein äußeres Hindernis (impedimentum) vorliegt, oder ein Sinnesorgan nicht funktionsfähig ist. Die Wahrheit im Verstand ist im Erfassen der Grundsätze (habitus principiorum) immer wahr, aber im Vermuten und Schlussfolgern kann er im Irrtum sein (Artikel 12, S. 81).

Die augustinische Illuminationslehre wird in Bezug auf die Erkenntnis der Dinge sowohl in der Sinneswahrnehmung als auch im Verstand verworfen, aber in Bezug auf die göttliche Wahrheit, an der auch der Mensch teilhaben kann, doch wieder teilweise rehabilitiert, wie in der folgenden Antwort auf die Frage nach der einzigen Wahrheit deutlich wird.

Gibt es eine einzige Wahrheit?

Die vierte Frage lautet: „Gibt es nur eine einzige Wahrheit, durch die alles wahr ist?“ Entsprechend der scholastischen Forschungsmethode, die das Pro und das Contra bedenkt, untersucht Thomas zunächst die Ansicht des Anselm von Canterbury, der diese Frage mit *Ja* beantwortet: „Die Wahrheit verhält sich so zu allem Wahren, dass es nur eine einzige Wahrheit gibt.“ Danach bezieht er sich auf ein Zitat von Augustinus aus dessen Schrift: „Über die wahre Religion“: „Wie Ähnlichkeit eine Form einander ähnlicher Dinge ist, so ist Wahrheit eine Form wahrer Dinge.“ Daraus leitet Thomas das Contra ab: Weil es viele Ähnlichkeiten ähnlicher Dinge gibt, gibt es auch „viele Wahrheiten der vielen wahren Dinge“.

In seiner Antwort sind folgende Sätze enthalten:

Wahrheit ist also im göttlichen Verstand in erster Linie und im eigentlichen Sinne. Im menschlichen Verstand jedoch ist sie im eigentlichen Sinne, aber nur in zweiter Linie. In den Dingen aber ist sie uneigentlich und in zweiter Linie, weil nur aufgrund der Rücksicht auf eine der beiden Verstandeswahrheiten.

Die Wahrheit des göttlichen Verstandes ist also nur eine einzige. Von ihr abgeleitet gibt es im menschlichen Verstande mehrere Wahrheiten, wie von einem einzigen menschlichen Antlitz mehrere Bilder im Spiegel erscheinen... Der Wahrheiten aber, die in den Dingen sind, gibt es viele, entsprechend der vielfachen Seiendheit der Dinge. [Artikel 4; S. 27]

Das lateinische Wort des Originaltextes für *Seiendheit* lautet „*entitates*“ (Plural von *entitas*, abgeleitet von *ens* = seiend). Dies erwähne ich hier, weil der Begriff *Entität* in konstruktivistischen Theorien verwendet wird, worauf ich noch zu sprechen komme.

Die thomistische Antwort auf die Frage, ob es nur einzige Wahrheit gibt, ist weder ein *Ja* noch ein *Nein*, sondern eine Dreiteilung mit unterschiedlichen Ergebnissen: Im göttlichen Verstand „in erster Linie und im eigentlichen Sinne“ gibt es nur eine Wahrheit. Im menschlichen Verstand „im eigentlichen Sinne, aber in zweiter Linie“, gibt es mehrere Wahrheiten, die mit Spiegelungen verglichen werden, und in den Dingen ist die Wahrheit „uneigentlich, in zweiter Linie“ und so vielfältig wie die Seiendheit der Dinge. Zwar stammt der menschliche Verstand von Gott, aber er erkennt nur „in zweiter Linie“. Die Sinneswahrnehmung erkennt auch „in zweiter Linie“, aber nur „uneigentlich“. Der Unterschied liegt also im Attribut „eigentlich“ (lat. *proprie*). Im 9. Artikel steht der Satz: „Wenn nämlich auch ein Sinnesvermögen wahr über Dinge urteilt, so erkennt es dennoch nicht die Wahrheit, durch welche es wahr urteilt.“ (S. 65). Dies vermag aber der menschliche Verstand, insofern erkennt er im eigentlichen Sinne. Diese übergeordnete Urteilskraft des Menschen ist aber nicht vollständig und irrtumsfrei, daher nur in zweiter Linie erkennend – gemessen am göttlichen Verstand. Das menschliche Verstandesurteil über das Urteil der Sinneswahrnehmung ist wie die Abbilder einer betrachtenden Person in einem Spiegel vielfältig und nicht eindeutig.

Wenn Thomas lehrt, die Vielheit der Einzelwahrheiten – vor allem in der Sinneswahrnehmung, aber auch im Verstand – werde durch die Erkenntnis der einen ewigen göttlichen Wahrheit überhöht, kann man sich nicht des Eindrucks erwehren, dass darin doch wieder ein Aspekt der neuplatonischen Illuminationstheorie zum Ausdruck kommt.

Mittelstellung des Verstandes

Die 10. Frage lautet: „Gibt es irgendein falsches Ding?“ Darauf antwortet Thomas nach der Beschreibung von Pro und Contra: „Wie die Wahrheit in der Angleichung eines Dinges und des Verstandes besteht, so besteht Falschheit in einer Ungleichheit zwischen ihnen.“ Danach untersucht er das Verhältnis zwischen dem menschlichen Verstand zu den Dingen einerseits und zum göttlichen Verstand andererseits und kommt zur abschließenden Aussage, dass „ein Ding, wie auch immer es beschaffen ist... dem göttlichen Verstand angeglichen ist. Und somit ist offenkundig, dass jedwedes Ding im Verhältnis zum göttlichen Verstand ein wahres ist.“ (S. 69).

Die Sinneswahrnehmung kann – wie oben bereits erwähnt – durch ein äußeres oder inneres Hindernis getrübt sein, aber im Grunde ist sie wahr. Der menschliche Verstand in seiner Mittelstellung kann die Trübung erkennen, aber er ist nicht irrtumsfrei. Da aber der Mensch auch an der göttlichen Vernunft teilhat, vermag er die Angleichung eines Dings an den göttlichen Verstand zu erfassen. Mensch und Ding, also auch Tiere, Pflanzen und Bestandteile der unbelebten Natur, sind für Thomas, den überzeugten Christen und Dominikanermönchen, Geschöpfe Gottes. Dieser Hintergrund macht verständlich, warum er eine Mittelstellung zwischen menschlichem und göttlichem Verstand lehrt.

Die Rücksichten seiner Gedankenführung auf Autoritäten wie Aristoteles und natürlich aus der christlichen Theologie zwingen ihn zu Kompromissen und Konstruktionen, die seine eigentliche Philosophie und Theologie beständig durchdringen.