

<b>Zeitschrift:</b>	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
<b>Band:</b>	29 (1982)
<b>Heft:</b>	1-2
<b>Artikel:</b>	Formalisierungen
<b>Autor:</b>	Deku, Henry
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-761388">https://doi.org/10.5169/seals-761388</a>

### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 19.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

HENRY DEKU

## Formalisierungen

Formulae waren im alten Rom neutrale Briefmuster für den kaiserlichen Kanzleigebrauch, formal ist eine Logik, die keine inhaltlichen Voraussetzungen macht, förmlich benimmt man sich, wenn man die äußerlichen Regeln der Etiquette oder des Protokolls beachtet, selbst jedoch ganz unbeteiligt bleibt: man tut dann etwas nur pro forma. Nun bietet sich gerade eine Gelegenheit, das Gegenteil zu praktizieren, nämlich gewisse Hommages zu leisten, und zwar in einer nicht bloß äußerlich «formellen» Weise\*. Typisch akademisch wird der Gruß aber dadurch, daß er sich vorwiegend mit der durch diesen Einleitungssatz aufgeworfenen Problematik befaßt, d. h. dem allgemeinen Problem der Formalisierung. Schon früh nämlich ist die aristotelische *causa formalis* auf dem Wege über begriffliche *formalitates*<sup>1</sup> zur bloßen Formsache entartet (ein inhaltliches, reales Strukturprinzip also zur bedeutungslosen Äußerlichkeit geworden) – ebenso wie ihr Vorläufer, die Idee, sich ähnlich verflüchtigte: ursprünglich realer als jedes Sinnending, als Erkenntnisgrund nämlich, als dasjenige, was in sich selber klar und distinkt ist – so wie vergleichsweise das von einer mathematischen Formel ( $\lambda\circ\gamma\circ\sigma$ ) Gemeinte in sich selber sinnvoll ist gegenüber der stets ungenauen, weil auf Materielles angewiesenen Zeichnung (*figura*); ursprünglich also eminent real, ist sie zum Schluß ein so ungreifbar geringfügiges *Quantum* geworden wie die zur Suppe gehörige ‹Idee›

\* Sondern als ein herzlich gemeinter Dank für all das, was Professor Imamichi in Tokio im Dienste der Philosophie geleistet hat.

<sup>1</sup> *Realitas formalis* bezeichnet den Realitätsaspekt einer Sache, *realitas objectiva* den der zugehörigen Vorstellung; zu *formalitas*: Goclenius, Lexicon philosophicum 1613, 594ff; zum juristischen Wortgebrauch: Thesaurus linguae Latinae VI 1, 1113-7; auf Etiquette wurde schon früh geachtet: SALONEN, Gruß- und Höflichkeitsformeln in babylonisch-assyrischen Briefen 1967.

Salz. So ist die Metaphysik tatsächlich in die Küche abgewandert – oder mit der Formsache ins Büro: keine allzugroße Überraschung, wenn man bedenkt, daß Idee und Form etwas Allgemeines zum Inhalt haben – und auch haben müssen, da nur so Wissenschaft möglich ist<sup>2</sup>, als Allgemeines aber nicht substantiell real zu sein vermögen, trotzdem irgendwie real sein müssen, d. h. nicht bloß im Gedachtwerden vorkommen dürfen, da Pferde z. B. nicht aufgrund eines solchen Benennungsvorganges Pferde sind, sondern weil offenbar in ihnen allen in der gleichen, eben pferdhaften Weise ein reales Strukturprinzip funktioniert; von dem man allerdings wird sagen müssen, daß es, um *real* operieren zu können, in einer jeweils individuiert allgemeinen Weise wird auftreten müssen (gleichgültig ob Platon oder Aristoteles das schon so präzise auszudrücken vermochten). Die hiefür nötige Distinktion – Allgemeines als Allgemeines gibt es nur im Denken und Allgemeines als individuiert Allgemeines ist ein unabdingbares reales Seinskonstitutiv – stellte sich nun aber im Laufe der Zeit als ein bißchen zu kompliziert heraus, so daß jene merkwürdige Inhaltsentleerung eintrat, die von uns nun, dem modernen, selber schon verfälschten Wortgebrauch entsprechend, als ‹Formalisierung› bezeichnet wird.

Nun sind bekanntlich alle historischen Prozesse überdeterminiert, d. h. es gibt jeweils mehr als nur einen Grund, und so wird es auch hier vielleicht weniger die logisch-methodische Schwierigkeit sein als z. B. der immer mehr sich durchsetzende Primat des Ich, des modernen Subjekts, der alle übrigen Inhalte merkwürdig zielsicher zu entwerten begann: im homerischen Griechisch und biblischen Hebräisch gab es ‹noch› keine Termini subjektiver Färbung wie noch, schon, erst. Auch begann die Konjugationsnormalform im Sanskrit und im Hebräischen mit der dritten Person – und war subjectum nicht das menschliche Subjekt, sondern das sachlich-neutrale, objektive ὑποκείμενον: le sujet oder the subjectmatter. Das real Allgemeine wird aber auch politisch relevant, insofern es die Gleichberechtigung nahelegt: *quaecumque est hominis definitio una in omnes valet*<sup>3</sup>. Da jedoch daran erinnert zu werden lästig ist, wird der Anspruch des Allgemeinen einfach verdrängt.

<sup>2</sup> Aristoteles analyt 88 b 30, ἡ μὲν ἐπιστήμη καθόλου.

<sup>3</sup> Cicero legibus 1, 10, 29. Antiphon bei Diels frg 44. Seneca ep 47,1. Hegel Rechtsphilos. § 209 = 7,286 Glockner. Anspruch des Allgemeinen, nicht etwa des Kollektivs: d. h. der *natura humana*, die man, da es nur eine gibt, notwendigerweise auch an sich selbst wird verachten müssen – eine schon von Cicero beschriebene Selbstbestrafung: *naturam hominis aspernatus hoc ipse luet maximas poenas* (rep. 3,33).

Mensch ist dann kein Dingbegriff mehr, sondern nur ein beliebiger ‹Sprachregelung› unterworfener Wortbegriff, ein bloßer terminus, über den man zum eigenen Vorteil verfügen zu dürfen meint. Zwar wurde dem menschlichen Personsubjekt mit seiner verantwortungsbewußten προαίρεσις<sup>4</sup> zuweilen noch der supralunare Bereich des reinen Äthers übergeordnet. Doch hieß es bald schon: τῶν ἀνθρώπων ἐνεκα πάντα πεποιηκέναι τὴν φύσιν<sup>5</sup>, bis sich dann das kosmische Drama definitiv zum Schauplatz eines commercium Dei cum hominibus wandeln sollte: noch Calderon und Bodin verwenden den Terminus *theatrum mundi*. Aber dasjenige Subjekt, das sich dann späterhin einbilden wird, sich seine Ordnungen selber geben zu können, wird auch prompt das Theater zum Illusionsbereich entwerten – es wird ins Theater gehen, um sich die Zeit zu vertreiben: denn es vermag überall nur den Sinn anzutreffen, den es selber in die Dinge hineingelegt hat: so daß dann eben die Idee ein verschwindendes Etwas wird im Vergleich zu dem der sie denkt und die Formalität ein bedeutungsloser Vorgang unter dem Gesichtspunkt, daß sich das handelnde Subjekt etwas ganz Beliebiges dabei denkt. Übrig bleibt nur der Name, der Inhalt hat sich ‹formalisiert›.

Immer dann jedoch, wenn der Mensch etwas falsch macht, taucht das ‹Adverbialproblem› auf: *malum est male uti bono*<sup>6</sup>, d. h. man tut etwas, nur an der falschen Stelle oder in einer zu geringen Intensität, man bringt es nur zu einer *voluntas deficiens*<sup>7</sup> – oder: man tut eigentlich überhaupt weniger etwas, als daß man bloß das Bessere unterläßt: *desertio meliorum*<sup>8</sup>. Weitere Formeln würden die Präzision kaum erhöhen: *deficere ad id quod minus est*<sup>9</sup> – *amplius diligat quod minus est diligendum*<sup>10</sup>. Auf diesen Zwang zur Entsubstantialisierung scheint aber schon die Einleitung zum Symposium hinzuweisen, in der uns berichtet wird, es habe einen stummen Teilnehmer Aristodemus gegeben, der vor langer Zeit den ganzen Hergang dem Phoinix berichtet hätte, von

<sup>4</sup> Epiktet 2,22, 19-20. Aristoteles nicom 1113 b 4-14. 1139 a 32-b 5.

<sup>5</sup> Aristoteles polit 1256 b 22 und phys 194 a 35 als Kommentar dazu; ebenfalls Plinius nat. hist. 7,1 *cuius causa videtur cuncta alia genuisse natura*. Zur Bühnenmetapher: ὁ κόσμος σκήνη, Ps-Demokrit 115; *cum in vita tum in scaena*: Cicero senectute 18,65. Plotin 3, 2, 17, 55ff.

<sup>6</sup> Augustinus PL 42, 562.

<sup>7</sup> Augustinus PL 41, 355 (civ. Dei 12,7).

<sup>8</sup> Augustinus PL 42, 557.

<sup>9</sup> Augustinus PL 41, 355.

<sup>10</sup> Augustinus PL 34,29.

diesem habe es dann Apollodorus erfahren, der nun seinerseits den Inhalt der Reden zwei reichen durchreisenden Kaufleuten wiedererzählen müsse: das soll (1) heißen, es sei jedenfalls nur das Allerwichtigste im Gedächtnis übriggeblieben, (2) der Wahrheit gehe es im allgemeinen komisch, nämlich nur beiläufig mal zwischen Nichtsachverständigen erwähnt zu werden – dafür komme sie aber (3) praktisch *überall* vor: zu jedermann nämlich könne man über den Eros reden, weil jedermann zumindest ansatzweise über ihn verfüge: wie eben auch der kaufmännische Geldtrieb<sup>11</sup> seinen Ursprung im  $\xi\varrho\sigma$  habe, nur eben verkümmert sei. Eine Analogiesituation: ein junger Student erzählt Leuten, die es nur bis zum primitivsten Eros gebracht haben, von dessen Höchstform, d.h. er will Leuten, die den Eros so stark formalisiert haben, daß sie nicht einmal sich selbst hinreichend zu lieben verstehen, indirekt beibringen, wie man das gründlicher besorgen könne, denn erst wer die Wahrheit liebt, wer den Inbegriff von wahrem Sein und geistigem Licht, Ursprung und Endzweck liebt, das soll heißen: wer sich dieser geistigen Ordnung freiwillig und freudig unterordnet (Gott mehr gehorcht als den Menschen<sup>12</sup>, meint es wirklich gut mit sich selbst: *in hoc enim homo vere se diligit quod se ordinat in Deum*<sup>13</sup> – insofern nur er jene innere Beständigkeit sich zu verschaffen im Begriff steht, die urbildlich seinem Liebesobjekt eignet und nun auch in ihm selber abgebildet werden sollte:  $\mu\epsilon\tau\alpha\lambda\alpha\beta\omega\nu \varphi\delta\sigma\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma \varepsilon\bar{\iota}\varsigma \bar{\omega}\nu \mu\tilde{\alpha}\varsigma$ <sup>14</sup>: nur wer alle Tugenden übt, ist wahrhaft  $\varphi\acute{\iota}\lambda\alpha\upsilon\tau\omega\varsigma$ <sup>15</sup>. Augustinus wird in seinem Johanneskommentar die abschließende Formulierung anbieten: *nescio quo enim inexplicabili modo quisquis se ipsum, non Deum amat, non se amat, et quisquis Deum non se ipsum amat, ipse se amat*<sup>16</sup>. Jedes Versagen also, jeder Fehlritt ist ein Zurückbleiben in der Gottesliebe, also auch ein Manko an Selbstliebe – aber eben nur ein Manko, d. h. die Liebe fällt nicht völlig aus, es stellen sich nur vom geforderten Maximum her gesehen Ersatzformen ein in Gestalt der temporären  $\eta\delta\sigma\sigma\alpha\acute{\iota}$ . Auch der Verbrecher liebt noch Gott, da er etwas anderes ja grundsätzlich auch gar nicht lieben könnte, da er das, was er tatsächlich tut, überdies für gut zu halten geradezu gezwun-

<sup>11</sup> Platon *sympos* 205.

<sup>12</sup> Platon *apolog* 29.

<sup>13</sup> Thomas Aq. s. theol. II 1 q 100 a 5 ad 1.

<sup>14</sup> *Epinomis* 986 D.

<sup>15</sup> Aristoteles *nicom* 1168 b 29 ff.

<sup>16</sup> Augustinus PL 35, 1968.

gen ist<sup>17</sup>; die erreichte Lustbefriedigung ist nicht total schlecht, sie ist nur zu geringfügig, wobei aber dieser bloße Mankozustand schon das Maximum der Ab-wegigkeit darstellt, also nicht nur nichts entschuldigt, sondern sogar eine Selbstschädigung impliziert: *contra nostrum bonum agimus*<sup>18</sup> – geistige Lust wäre eben gesünder, weil intensiver gewesen: ή θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἀριστον<sup>19</sup>. Von dieser subjektivistisch verstandenen beatitudo her, von ihrer Formalisierung zur inhaltslosen beatitudo in genere her stellt sich aber die Frage: da man Inhalte nie gänzlich loszuwerden vermag und jeder Unfug nur auf dem Hintergrunde eines positiven Aktziels verständlich wird – gibt es auch legitime Prozesse des Formalisierens? An den Beispielen Sprache und Mathematik soll das nun erörtert werden. Das Tier geht in seinen Vitalbezügen auf: es greift, schreit, bewegt sich in einer geschlossenen Umwelt von reizauslösenden Faktoren, während der Mensch in einer theoretischen Distanz zu den Dingen lebt, die als solche interessant werden können und sollen: er greift nicht nur, sondern zeigt auch auf Dinge, die er gar nicht haben will, er gibt keine Emotionslaute von sich, die nur seinen präsentischen Zustand ausdrücken würden, sondern präzise Bedeutungslaute, weil diese in ihrer prinzipiellen Ablösbarkeit vom emotionalen Zustand des Redenden die einzig adäquate Reaktion auf einen begreifbaren bzw. schon begriffenen Sinnzusammenhang darstellen. Ablösbarkeit soll heißen, daß man so etwas wie Wut besonders gut zu analysieren vermag, wenn man gerade nicht von ihr besessen ist. Analog: Hunger sagen können, wenn man welchen hat, setzt sogar mit Notwendigkeit voraus, daß man Hunger sagen kann, wenn man keinen hat: er muß ein theoretisches Phänomen geworden sein, um im Bedarfsfalle zur Sprache kommen zu können. Der Mensch spricht also mit Hilfe einer nichtbiologischen, allgemein verständlichen Bedeutungssymbolik einen Text, der dem Sinnzusammenhang theoretisch begreifbarer und insofern bedeutungs-voller Dinge genau entsprechen sollte, einen Text, der sozusagen die Antwort bildet auf etwas,

<sup>17</sup> Augustinus PL 42, 223: *habent enim inter se quam charitatem vocant etiam latrones.*

<sup>18</sup> Thomas Aq. contra gent. 3,122.

<sup>19</sup> Aristoteles met 1072 b 24, nicom 1178 b 5-32. Thomas Aq. contra gent. 3,25,3,63. Die intensivsten Freuden verschafft die Philosophie: nicom 1177 a 25/6. Cicero academ 2,127.

das auch schon immer als ‹Text› verstanden wurde<sup>20</sup>. Das tertius comparationis ist die rationale Allgemeinheit: auf der Objektseite treten Dinge auf, die nicht ausschließlich als reizauslösende Faktoren auf eine anima sensitiva zu wirken verurteilt sind, sondern als durch allgemeine Formprinzipien strukturiert verstanden werden, auf der Subjektseite eine Symbolik, die so allgemein ist, daß sogar punktuell individualisierende Adverbia und Pronomina wie z. B. hier, jetzt, dies, infolge ihrer Ablösbarkeit vom konkreten Umstand doch wiederum als ganz allgemein bezeichnet werden müssen: jedes beliebige hier und jetzt ist hier und jetzt – ja sogar jedes Ich sagt von sich in gleicher Weise ‹ich›, unterscheidet sich also dadurch gerade nicht!<sup>21</sup> Aussprechbar ist eben immer nur ein allgemeiner Inhalt –, Allgemeines ist aber als solches rational, zumindest ansatzweise: und deshalb ist das Textsystem der Bedeutungslaute<sup>22</sup> genau so artikuliert wie der durch es zur Sprache gekommene Kosmos – bzw. die präsentisch unablösbare Emotionsbekundung genau so unartikuliert, d. h. nicht notierbar, wie die zugehörige Umwelt ohne jede theoretische Gegenständlichkeit einen notwendig diffusen Charakter haben muß<sup>23</sup>. Tierlaute sind nicht buchstabierbar, also wird aus ihnen niemals eine λέξις. Auch der Hahnenschrei ist, gerade weil er nichts bedeutet, beliebig vieldeutig: im Französischen *coquerico*, im Englischen *cock-a-doodle-doo*, im Hebräischen *kukeriku* ...

Da der Mensch aber vorwiegend nur sprechend denkt – d. h. Denken und Sprechen setzen sich weitgehend gegenseitig<sup>24</sup> voraus, das innere Sprechen ist gar nichts anderes als die Abfolge artikulierter Denkschritte, deren Verleiblichung sozusagen – und nachdem somit hinreichend geklärt sein dürfte, daß der Mensch geradezu und nur im Medium einer allgemeinen Sprachsymbolik lebt, würde die Problematik einer Formalisierung recht eigentlich aktuell werden. Eine Wolke mag ein Signal für Regen sein. Da es aber keineswegs regnen muß, ist

<sup>20</sup> Denn die Welt ist als Zelt oder Mantel einem kunstvollen Gewebe vergleichbar: orph. Zeushymnus 19,16. Porphyrios antro 14. Flavius Jos. antiquit. 5,212ff. Eusebius PG 20,1344.

<sup>21</sup> Hegel wiederaufnehmend: BRADLEY, Principles of Logic I 1922, 63 ff.

<sup>22</sup> Aristoteles interpret. 16 a 20: φωναὶ σημαντικαί. φωναὶ ἔναρθροι: st. v. frg. III 212-3.

<sup>23</sup> Diomedes ars grammatica II 420 (Keil). Ammonius Kommentar zu interpret. CAG IV 5,40 οἱ ἀγράμματοι ψόφοι, τοῦτο ἔστιν αἱ ἀνάρθροι φωναῖς οἷων θηρίων.

<sup>24</sup> Zum humanistischen Problem des besten Sprachmediums: Sammelband «Fortwirkende Antike» 1971, 5-32.

sie von sich aus mehrdeutig. Zunächst jedoch meint sie nur sich selbst, und insofern ist sie nicht ersetzbar. Andererseits ist das Wort Regen kein Signal (außer bei Vereinbarung), sondern ein Symbol, d. h. selber z. B. überhaupt nicht naß und auf einen gewesenen ebenso gut wie auf einen bloß möglichen Regen beziehbar; außerdem ist es eindeutig, meint zunächst einmal nicht sich selbst als Schall oder Schriftbild (außer beim Vokabeln lernen) und ist insofern durchaus ersetzbar: pluie, ομβρος etc. Nähme man jetzt statt des Regens irgendein Wort mit einer schwierigeren Bedeutungsgeschichte<sup>25</sup>, dann verwandelte sich die ursprünglich eindeutige Symbolbeziehung in eine funktionale, wie das auch in der Geschichte des Geldwesens öfters der Fall gewesen ist. Aus dem situationsbezogenen Tauschobjekt pecus wurde eine neutrale metallene Münze pecunia, schließlich ein Geldschein ohne Eigenwert, wenn man nicht wie schon im hellenistischen Ägypten die höchste Abstraktionsstufe des bargeldlosen Giroverkehrs bevorzugte. Geld ist geradezu so etwas wie realgewordener Formalismus<sup>26</sup>. Analog weicht die eindeutige Symbolrelation Ding-Name zusehends einer Symbolik zweiter Stufe, wie man sagen könnte, veranlaßt durch eine Formalisierung des Namens zur bloßen Vokabel mit dem Ergebnis, daß man nun erst die zugehörige Bedeutung zu ermitteln hätte<sup>27</sup>. Historisch betrachtet ist die Namenstufe natürlich die älteste: Adam gibt den Dingen Namen, aber die Stoiker wissen bereits sehr präzise, daß das Wort nur in den seltensten Fällen ὄνομα ist, im allgemeinen vielmehr nur eine λέξις oder vox für die man erst das σημανόμενον oder den intellectus, d. h. die jeweilige Bedeutung anzugeben habe. Primitivsprachenlexika sind daher wegen der Namenfülle, d. h. wegen der anschaulichen Dinggebun-

<sup>25</sup> Esse objectivum = vorgestelltes Sein bei spätscholastischen Autoren. Koinzidenz von realitas und quidditas nach Wolff, *Ontologia* § 243.

<sup>26</sup> διαγράφειν bei PREISIGKE, Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden I 1925, 344/5; Scheck (littera) statt Bargeld (nummi): Ovid, *ars amatoria* 1,428; über Valutaschwankungen gab es im 14. Jahrhundert einen Traktat de mutatione monetarum von Nicolas d'Oresme, Bischof von Lisieux. Übrigens implizierte bereits die Orthographiereform von ca. 404 ein Verständnis für Symbolsverschiebungen, insofern der Buchstabe H, da schon hinreichend formalisiert, die Funktion des langen E übernehmen mußte, so daß HEBE von jetzt ab HBH geschrieben wurde. Späterhin wird man dann stillschweigend die Monatsnamen von September bis Dezember beibehalten, ja sogar das nunmehr ganz anders relevant, weil spaltbar gewordene «Atom»! Dafür heißen im Neugriechischen Personen ἄτομα.

<sup>27</sup> Aulus Gellius 11,12,1: *Chrysippus ait omne verbum ambiguum natura esse*, während Ps-Duns Scotus meint, ein Begriff könne nur eine Bedeutung haben, ed. Prentice in: *Studi e Testi francescani* 49, 1972.

denheit der Worte so umfangreich: jede Abweichung vom Normalen erfordert ein neues Grundwort, während der fundierende Allgemeinbegriff oft genug fehlt – jede Gummibaumspielart wird benannt, aber das Abstractum Baum mag unbekannt bleiben – ebenso hat man je ein Wort für das 8jährige oder das kranke Kamel<sup>28</sup>. Sprachen sind, da sie mit Symbolen arbeiten, immer rational, aber erst Kultursprachen sind zweckrational, da sie gelernt haben, sich vom Konkreten weitgehend zu emanzipieren, sogar Worte ohne jeden Anschauungsinhalt als bloße Operatoren zu verwenden: so daß, mit, weil, wenn, wie, desto, um, ob, zu, etc. Sprechen kann man ja erst dann, wenn man mit solchen Konjunktionen und Präpositionen umzugehen versteht, den im Mittelalter sogenannten syncategoremata, Vorläufern unserer zeitgenössischen «Funktoren» und «Junktoren». Der Besitz eines ausschließlich Substantivvokabulars – und mag es noch so groß sein, wie es von manchen Affen behauptet wird – besagt gar nichts, da hätte man offensichtlich nur Abstraktion mit Assoziation verwechselt. Man kann sogar die verschiedenen modi des Realseins und Irrealseins mit Hilfe von Partikeln wie  $\delta\nu$ ,  $\circ\nu$ ,  $\mu\nu$  differenzieren: denn um Un-vollkommenes wie eine Ruine auch nur wahrnehmen zu können, muß man so etwas wie ‹nicht› denken können. Die maximale Formalisierung des ‹nicht› ergibt dann schließlich die Null, die als Leermenge, z. B. als Menge aller in sich selbst widersprüchlichen Sachverhalte bekanntlich keine natürliche Zahl ist, vielmehr ein Symbol zweiter Stufe, nachdem sie als etwaiges Mengenelement bereits ein Symbol erster Stufe repräsentierte, auch in dieser Hinsicht eine künstliche Zahl war, so daß erst einmal ihre Eindeutigkeit bewiesen werden mußte – jene Eindeutigkeit, die den Symbolen zweiter Stufe a priori eigen ist: daß es nur eine Nullmenge gibt, braucht nicht bewiesen zu werden.

Mathematik war als nützlichkeitsgebundenes Rechnen in Ägypten und Babylon noch keine Wissenschaft<sup>29</sup>, erst in Griechenland wurde sie systematisch und spekulativ betrieben, d. h. man zeigte Interesse für Probleme als solche (Primzahlen, Irrationalzahlen). Trotzdem bewegte man sich noch vergleichsweise in einem Bereich von Symbolik erster Stufe, da die Anschauungsgebundenheit eine unbestrittene Denkvoraus-

<sup>28</sup> VON HAMMER-PURGSTALL, Das Kamel: Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenschaften, Bd. 6, 1854.

<sup>29</sup> Trigonometrie infolge der Nilüberschwemmungen aus eigentumsrechtlichen, Kalenderberechnungen aus religionsrechtlichen Gründen. O. NEUGEBAUER, The exact sciences in antiquity, 1951, 47.

setzung bildete. Gemäß den Prinzipien der klassischen Metaphysik war dieser *κόσμος* nämlich *εἰς καὶ τέλειος*<sup>30</sup>, ein vollkommenes, also ausschließliches Abbild: *εἰκών* – anders ausgedrückt: in der *causa exemplaris* gab es keinen Überhang von nichtrealisierten Formen oder gar ganzen Weltsystemen. Im übrigen bleibt Gott der Materie gegenüber fremd, diese ist ein undurchsichtiges *συναίτιον*<sup>31</sup>, verantwortlich ist er nur für die Formprägung, d. h. für das Sosein der Welt, nicht aber für ihr Dasein<sup>32</sup>. Erst die biblische Schöpfungstheorie erklärt Gott für völlig souverän, so daß die Welt jetzt ganz contingent wird, bis in die materielle Komponente hinein abhängig. Schlechthin richtig ist dann aber nicht bloß das ad oculos Demonstrierte, sondern all das, was im *intellectus divinus* möglich ist, auch wenn es nie irgendwo realisiert werden sollte:

*Might not other animals arise  
of diff'rent figure and of diff'rent size?  
in the wide womb of possibility  
lie many things which ne'er may actual be:  
and more productions of a various kind  
will cause no contradiction in the mind<sup>33</sup>.*

Richtigkeit hat sich also von der Anschaulichkeitsbedingung emanzipiert und deckt sich nunmehr mit logischer Widerspruchsfreiheit. Ergibt sich demgemäß kein Widerspruch, wenn das Parallelenpostulat Euklids suspendiert wird, dann ist die so entstehende nichteuclidische Geometrie mathematisch legitim – ohne auf diese Weise auch nur im mindesten zu einer Willkürsetzung des menschlichen Verstandes geworden zu sein. Das wäre eine nominalistische Fehlinterpretation, die gewissen modernen Tendenzen sehr entgegenkommt, das eigentlich Relevante aber in dem Maße verfehlt, als unbeschwert behauptet wird, der Mathematiker sei ein Erfinder und nicht bloß ein Entdecker<sup>34</sup> – das

<sup>30</sup> Aristoteles *caelo* 279 a 11.

<sup>31</sup> Platon *Politicus* 281 D.

<sup>32</sup> Über die Abweichung des Timaios und die antike Weltschöpfungstheorie insgesamt: PAULY-WISSOWA, Realencyklopädie, supplem. 9, 1433–1589.

<sup>33</sup> Blackmore, *Creation* 1712. Der Mensch ist frei insofern er hypothetische Welten erforschen kann, die nur nicht von Gott gewollt waren: DUHEM, *Etudes sur Léonard de Vinci* 2 (1909) 411 ff.

<sup>34</sup> WITTGENSTEIN, Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik, 1967, 47.

genaue Gegenteil ist richtig: *we are rather servants than masters in mathematics*<sup>35</sup>. Dafür ist aber die Mathematik mit dem neuen Richtigkeitskriterium cohaerentia terminorum<sup>36</sup> doppelt spekulativ geworden: man bewegt sich nunmehr in einem formalisierten Symbolraum zweiter Stufe: *quicquid non implicat contradictionem subest divinae potentiae*<sup>37</sup>. Es darf also nicht nur vom Menschen nach-gedacht, sondern sogar experimentell ausprobiert werden. Wenn Gott *potest facere novas species et hoc in infinitum*<sup>38</sup>, dann kann der konstruierende Techniker zumindest den gegebenen Kosmos in ein künstliches ‹Gestell›<sup>39</sup> verwandeln. Die Formalisierungsprozesse begannen mit einer Proportionentheorie<sup>40</sup> für nicht spezifizierte Objekte, führten zur Konzeption eines Körpers von mehr als drei Dimensionen<sup>41</sup> und bewiesen ihre Fruchtbarkeit mit der Einführung des Dualitätsprinzips 1822 durch Poncelet und der des Gruppenbegriffs 1832 durch Galois. Als nun noch 1963 durch Paul Cohen die Unabhängigkeit des Auswahlaxioms von Zermelo bewiesen wurde, stand fest, daß man es vorläufig zumindest mit je zwei Systemtypen zu tun haben wird: in der Geometrie mit Drei- und Mehrdimensionalität, in der Mengenlehre mit der Existenz bzw. Nichtexistenz einer Auswahlmenge. Unzulässig dagegen, weil widersprüchlich wäre der Begriff einer Menge aller Mengen, da schon die Potenzmenge dieser Menge noch größer als allumfassend sein müßte!

Bleiben aber nur Strukturen übrig und keine Figuren wie in ägyptischen Texten, nur Funktionalzusammenhänge und keine ‹Substanzen›, dann ist dies das Ergebnis mehrerer Formalisierungsschritte:

1. Zuerst eliminiert man alles Allzukonkrete, wozu auch umgangssprachliche Restbestände gehören, so daß etwa εῑ α in der stoischen Implikationslogik<sup>42</sup> übrigbleibt oder der Punkt, bei dem α steht (τὸ ἐφ ὃ α), schließlich nach der gleichen Abkürzungsmethode als τὸ α

<sup>35</sup> HERMITE in: Hadamard, An Essay on the psychology of invention in the mathematical field 1954, XII.

<sup>36</sup> Thomas Aq. potentia q 1 a 3.

<sup>37</sup> Thomas Aq. contra gent. 2,23.

<sup>38</sup> Thomas Aq. veritate q 20 a 4 ad 1.

<sup>39</sup> HEIDEGGER, Vorträge und Aufsätze 1954, 31/2 – aus der Ermöglichung folgt allerdings noch keine Nötigung.

<sup>40</sup> Aristoteles analyt. 74 a 18. 99 a 8.

<sup>41</sup> Malebranche, Recherche de la vérité 3, 1, 3, 3.

<sup>42</sup> Deren neumodische, weil hochformalisierte Regeln die Krähen von den Dächern Alexandriens gekräht hätten: κόρακες τεγέων ἐπι κοῖα συνῆπται: Kallimachos frg 393 Pfeiffer.

- bezeichnet wird.
2. Die Primfaktorenzerlegung wird durch Adjunktion nicht-reeller Elemente auch auf Primzahlen ausgeweitet:  $2 = (1 + i)(1 - i)$ .
  3. Die Geometrie wird algebraisiert, so daß der Kreis jetzt weniger eine «vollkommene» Figur ist als (mittelpunktbezogen)  $x^2 + y^2 = r^2$ .
  4. Bereichserweiterungen pflegen ebenfalls unter das Stichwort Formalisierung zu fallen: dann wird Materie als unterstes εἶδος, d. h. als Form der Formlosigkeit verstanden<sup>43</sup>, dann ist auch der Nominativ ein casus<sup>44</sup>, obschon Worte erst vom Genitiv ab auf ein anderes zu «fallen» pflegen. So ist schließlich auch das Denkobjekt μὴ ὅν irgendwie ein ὅν<sup>45</sup> und die Gerade eine Kurve mit der Krümmung 0 und die biologische species, weil etwas Gleichbleibendes, ein fast schon mathematisches εἶδος etc.
  5. Begriffe sind abstrakte Symbole für Dinge, Wörter konkrete Symbole für Begriffe, Schriftbilder ebenfalls konkrete Symbole für Wörter – schließlich symbolisiert noch die stenographische Abkürzung den ausgeschriebenen Text<sup>46</sup>. Der Benennbarkeit halber basierte das Alphabet ursprünglich auf Dingnamen wie alef (Rind), bet (Haus), gimel (Kamel), dalet (Tür) etc., bis eine fortschreitende Formalisierung nur die Anfangsbuchstaben der Namen übrig ließ – eine abstrahierende Reduktion ähnlich der vom konkreten numerus numeratus qui auf den unanschaulichen numerus numerans quo<sup>47</sup>. Die abstrakte Uniformität, die die Zählbarkeit der Dinge ermöglicht, ist dabei selber nur eine Funktion eben dieser Zählbarkeit, weil nur durch diese definiert, eben als Entgegenständlichung bis zur bloßen Zählbarkeit. Die Zahl ist also kein Abstraktionsresultat, aber auch kein Dingaccidens, sondern ein hochgradig formalisiertes medium quo und damit ein eminent nützliches Instrument aller Reihenbildungen. Analog dazu ist der Buchstabe oder sein Stellvertreter ein neutralisierter Faktor im Dienst sprachlicher Wortbildung, reduzibel nur im Rahmen chemischer «Formulierungen», wenn nämlich Wasser zu H<sub>2</sub>O wird und dgl.
  6. Schlußformen sind ebenso wie Proportionen vom Sachbereich unab-

<sup>43</sup> Plotin 5, 8, 7, 22. 1, 8, 5, 11.

<sup>44</sup> HADOT in: Actes du 13<sup>e</sup> congrès des sociétés de philosophie de langue française, 1966, 109-112.

<sup>45</sup> Aristoteles soph. el. 167 a 1. Thomas Aq. s. theolog. I q 11 a 2 ad 1.

<sup>46</sup> H. BOGE, Griechische Tachygraphie und Tironische Noten 1974.

<sup>47</sup> Thomas Aq. potentia 9 a 5 ad 6. Aristoteles phys 219 b 7-8.

hängig. Derart in Abstraktionstechnik eingeübt, schritt man unschwer vom vielfältig inhomogenen Kosmos fort zur dingfreien leeren Dimensionalität einer imaginären Geometrie, die die Voraussetzung für Dingrelationen abgab, selber jedoch keine Relation war, überhaupt kein *accidens*, also eine Leerform, d. h. als Raum bzw. Zeit ohne Inhalt geradezu eine maximal «formalisierte» Form. Daß es aber in diesem mathematisierten Nichts zumindest Relationen geben könne – von Thomas und Descartes noch geleugnet, weil ja damit irgendwelche *relata* impliziert wären –, wird von Henri de Gand und Suarez bereits zugelassen: Die bloße Vorstellungsmöglichkeit ist zum hinreichenden Realitätskriterium geworden<sup>48</sup>.

Formalisierung umfaßt also einige fundamentale Weisen des rationalen Umgangs mit den Dingen. Sprachlicher Symbolismus und mathematische Funktionalisierung sollten das belegen. Als eine keineswegs unabdingbare Inhaltsentleerungstendenz hat sie es aber im Laufe der Jahrhunderte geschafft, die Form durch eine bloß quantifizierende ‹Formel› zu ersetzen, die platonische Idee durch die stark psychologisierende ‹Vorstellung› des 18. Jahrhunderts, den Prinzipien erkennenden *intellec-tus* oder *cœur* durch eine hypothetisch-funktionale *ratio* ohne φόνησις, Legitimität von Inhalten durch die Legalität von Prozeduren: das ‹Was› also durch das ‹Wie› – wo es doch im Rahmen der antiken und mittelalterlichen Naturrechtstradition mit ihrem Primat des νόμος ἄγραφος oft genug geheißen hatte: *lex esse non videtur quae justa non fuerit*<sup>49</sup> – unde in quantum habet de justitia, intantum habet de virtute legis<sup>50</sup>. So wich denn auch die Tugend der θεωρία als Selbstbeherrschung der technisierbaren ‹Theorie› als einem Entwurf nutzbringender Weltbeherrschung. Oder die Freiheit des Wollenkönnens was man tun soll der libido des Tunkönnens was man gerade ‹will›. *Appelles-tu liberté le droit d'errer dans le vide?* – fragte man daraufhin nicht ganz zu Unrecht<sup>51</sup>. Das bellum justum hatte sich schon längst zugunsten der guerre en forme

<sup>48</sup> Bonaventura in 1 s. d 37 a 2 q 3: *ubi est vacuum non est distantia*. Bradwardinus causa Dei (1344, ed. 1618) 178–180: *situs imaginarius vacuus*. Kein Leerraum: Thomas in phys IV, 1, 13; Descartes principia 2,16 ff. 3,25. Cf. HOENEN, Cosmologia 1936 § 58/60. Der Welt als geschaffener geht auch keine Nullmenge vorauf, weil allererst mit dem *creatum* auch dessen Möglichkeit mitgeschaffen wird: eine logisch autarke Möglichkeit ist nur als Konkurrenzvorstellung zur *creatio* verständlich.

<sup>49</sup> Augustinus libero arbitrio I,5,11.

<sup>50</sup> Thomas Aq. s. theol. II 1 q 95 a 2. Cicero officiis 1,63.

<sup>51</sup> SAINT-EXUPÉRY, La citadelle 1948, 261.

verflüchtigt<sup>52</sup>, bei der gewisse Formalitäten, zuweilen bloße Turnierregeln beachtet werden mußten, bis auch diese Formalitätsform in unserem Jahrhundert durch die Brutalität kompletter Formlosigkeit abgelöst wurde. Ein nihilistischer Formalismus, dem schleunigst ein Ende bereitet werden sollte – nach der Meinung von J. H. Fichte mit Hilfe der von Herbart als Basis aller Realität wiedereingeführten Qualitäten<sup>53</sup>. Sonst wird aus der Liebe zur Wahrheit wie tatsächlich geschehen das bloß registrierende<sup>54</sup> Wissen der Wahrheit, schließlich sogar im Zuge konsequenter Entqualifizierung das Wissen des Wissens; analog aus der Freiheit zum Guten die Freiheit zur Freiheit<sup>55</sup> – denn Freiheit darf in nichts gründen außer in sich selbst: ein wegen seines magischen Anklangs beliebtes Argument. «*Wenn Gott ex ratione boni handelt, so hat er gerade eine sehr untergeordnete Freiheit*»<sup>56</sup>, da inhaltliche Festlegungen sich nur als hinderlich herausstellen könnten. Freiheit muß geradezu im Nichts gründen, da auch dieses keines weiteren Grundes bedarf – *car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose*<sup>57</sup>. Oder man folgte einer bis in die Gnosis zurückreichenden Tradition, dergemäß auch Gott eines Widerstandes bedarf, um an diesem zu sich selbst zu kommen. Gott habe sich die Welt unterworfen, so referiert Hinrichs<sup>58</sup> Schellings Standpunkt, da er sie brauche, um selber erst einmal frei zu werden: jedenfalls habe er sie nicht aus Liebe geschaffen, so daß man sich nicht zu wundern braucht, könnte man fortfahren, wenn die Lieblosigkeit nicht erst in der Praxis – um diese war es vermutlich immer gleich bestellt<sup>59</sup> –, sondern schon in der Theorie zu einem Charakteristicum so mancher Kreise der späteren Neuzeit wurde. Zumaldest nahm der Rigorismus

<sup>52</sup> E. Vattel, *Le droit des gens* 1758 III 12 § 190/1; «en forme» soll heißen: «réglée»; cf. Angelicum 1962, 135ff. über frühere Stile der Kriegsführung A. v. MARTIN, *Soziologie der Renaissance* 1949.

<sup>53</sup> Die Idee der Persönlichkeit 1834, 92. Die theistische Weltansicht 1873, 109 ff. Man könnte etwa an Platons αἰδώς denken: Protagoras 322. Auf jeden Fall relevant wäre G. KISCH, Erasmus und die Jurisprudenz seiner Zeit. Studien zum humanistischen Rechtsdenken 1960.

<sup>54</sup> *Neque enim vir bonus merito dicitur qui scit quod bonum est sed qui diligit:* Augustinus civ. Dei 11,28 (PL 41, 341).

<sup>55</sup> Nur den amor amoris hatte man zugelassen: Augustinus confess. 2,1.11,1.

<sup>56</sup> Schelling, Werke 7,429 = 4,321 (neu).

<sup>57</sup> Leibniz, *Principes de la grâce et de la nature*, § 7.

<sup>58</sup> H. F. W. Hinrichs, Politische Vorlesungen 1843 II, 428–430.

<sup>59</sup> Theorie und Praxis der Unmenschlichkeit, in: Arzt und Christ 22 = 1976/7, 165 ff. Lucien ROMIER, *Le royaume de Cathérine de Médicis* 1922 II 75. E. MARTÍN-SAINTE-LEON, *Histoire des corporations de métiers* 1922, 501–2.

immer mehr zu: die Zahl der Feiertage wurde reduziert<sup>60</sup>, der Lohn aber auch – die merkantilistische Mentalität breitete sich zusehends aus. Hatte es im Mittelalter ganz allgemein geheißen: *non intratur in veritatem nisi per caritatem*<sup>61</sup>, so wird jetzt auch die Liebe im konkreten Fall grundsätzlich als Betrug und Selbstbetrug entzaubert: *amour, c'est vouloir qu'on m'aime, donc vouloir que l'autre veuille que je l'aime: amour est par essence une duperie*<sup>62</sup>. In einer weniger spitzfindigen Sprache wurde dieser Vorwurf schon an die Adresse Kants gerichtet: «*Herrn Kants Moral ist eine von aller Liebe ganz reine Moral – nun entsteht die Frage: in welchen Stücken unterscheidet sich die Moral der Teufel und die Moral des Herrn Kants?*»<sup>63</sup> Und ähnlich an die Adresse des Deutschen Idealismus: *manque complet de sympathie, de charité ou plutôt d'humanité par où cette orgueilleuse science est bien loin de la science superficielle du dix-huitième siècle*<sup>64</sup>.

Nach alledem sollte man zwar meinen, daß zunehmende Formalisierungen im Sinne einer Distanzierung vom Konkreten zumindest eine Sicherheitsgarantie gegen überhandnehmenden Materialismus darstelle, aber das genaue Gegenteil war der Fall. Abstraktionen vertragen sich ganz ausgezeichnet mit jeder Art spekulativer Willkür vom Nominalismus bis zur Theosophie und Gnosis – wie sich auch umgekehrt klassische Kontemplation und Interesse an Logistik keineswegs gegenseitig ausschließen<sup>65</sup>. Inzwischen gab es ja auch schon ein halbes Dutzend Materialismen, denen allen gemeinsam war, daß sie Endlich-Zeitliches verabsolutierten, und zwar so, daß dank der Abwertungstendenzen bezüglich aller Formen objektiven Geistes die subjektive Stellungnahme überakzentuiert zu werden begann: «*Über des Menschen sittliche Würde entscheidet nicht, was er glaubt, sondern wie er glaubt*» – «*nicht wofür wir kämpfen ist das Wesentliche, sondern wie wir kämpfen*» – «*weil es gerade in den wichtigsten Dingen wichtiger ist, daß entschieden werde als wie entschieden wird*»<sup>66</sup>: wir sind also vernünftig weil frei, und nicht umgekehrt, was

<sup>60</sup> LE GOFF, Pour un autre moyen-âge 1977, 31.

<sup>61</sup> Augustinus PL 42, 507. BLONDEL, Le procès de l'intelligence 1922, 271: *il est donc vrai à la lettre et à fond que nullum ens perfecte noscitur quod non perfecte amatur.*

<sup>62</sup> SARTRE, L'être et le néant 1950, 445.

<sup>63</sup> Collenbusch an Kant, Akademieausg. 11, 517.

<sup>64</sup> E. Quinet (nicht immer ganz unparteiisch) in: Revue étrangère 1836 = œuvres 1857 VI 228. Grillparzer, Werke (Necker) 1834 XV 12: «das Unmoralische als höhere Weltansicht».

<sup>65</sup> Über den Buddhismus in dieser Hinsicht und den Dominikaner Vincenz Ferrer: BOCHENSKI, Formale Logik 1962, 190.

<sup>66</sup> Treitschke, Histor. und Politische Aufsätze III 1886, 26. E. JÜNGER, Der Kampf als inneres Erlebnis 1922, 76. C. SCHMITT, Polit. Theol. 1934, 50 etc.

dann in der Entschlossenheit gipfelt, «*die ihr Wozu erst im Entschluß selber hervorbringt*»<sup>67</sup>. Das heißt aber nichts weniger als daß Geschichte und Gewissen immer recht haben, daß Sprache das Denken festlegt, Unsterblichkeit sich bestenfalls auf die seit Spinoza und Goethe tradierte conservatio sui reduziert, auf eine unendliche Dauer also ohne Gericht und visio Dei<sup>68</sup>: wo sich doch die Gerichtsidee schon aus Gründen der Selbstachtung – man wollte doch als mündig angesehen werden! – seit den Tagen der Orphik als unerlässlich herauskristallisiert hatte, wie die platonischen Dialoge Gorgias und Politeia dokumentieren und der Traktat des Plutarch de sera numinis vindicta nicht minder, in enger Verflechtung mit der obligatorischen Finalisierung alles menschlichen Tuns in Richtung auf eine εὐδαιμονία κατὰ νοῦν: *omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem*<sup>69</sup>. Vor allem jedoch sollte das Recht nur gelten, weil es beschlossen wurde: die Immoralität einer Handlung folgt allererst aus ihrer Strafwürdigkeit und nicht umgekehrt<sup>70</sup>. So wie die Naturwissenschaft die Natur ersetzt, so die Rechtswissenschaft die Gerechtigkeit. Nicht die Vernünftigkeit des Inhalts, sondern die Majorität der Stimmen konstituiert ein Gesetz, die äußere Prozedur also, was aber bedeutet, daß die Legitimität als oberste Norm des Rechtsdenkens durch den Gesichtspunkt der bloßen Legalität abgelöst wird – (daß aufgrund praktischer Erwägungen die parlamentarisch-demokratische Regierungsform immer noch die vernünftigste ist, wird dadurch nicht notwendig in Frage gestellt. Selbtkritik und Interessenausgleichsverfahren können ja immer noch als garantiert gelten).

Als universaler Entqualifizierungsprozeß fördert der Formalismus also jede Spielart des Voluntarismus und der Lieblosigkeit. Mag er in den Bereichen Sprache und Mathematik noch so fruchtbar gewesen sein, eine Radikalisierung seiner Ansprüche bis zur Apotheose der

<sup>67</sup> HEIDEGGER, Sein und Zeit 298; cf. Carl SCHMITT, Politische Theologie 1934, 13: «*die Entscheidung macht sich frei von jeder normativen Gebundenheit und wird im eigentlichen Sinne absolut.*»

<sup>68</sup> Kant, Akademieausg. 5, 122. Ewigkeit koinzidiert mit ewiger Aufgabe: COHEN, Ethik des reinen Willens 1907, 411. *L'immortalité sans l'union intime avec Dieu est le rêve abstrait de la béatification ou bien c'est le rêve adultère d'un matérialisme infini: Lacordaire, Pensées choisies 1879 I 11;* cf. PIEPER, Tod und Unsterblichkeit 1979.

<sup>69</sup> Thomas Aq. contra gent. 3, 57.

<sup>70</sup> Hinweise auf den Rechtsnominalismus von Hans Kelsen enthält obige n. 59. Man opponierte zwar gegen alle Spielarten des politischen Nihilismus, doch vorwiegend mit Hilfe von Prinzipien, die wenn möglich noch schlimmer waren: jedenfalls wurde diese dezisionistische Art von Rechtsphilosophie prototypisch für alle weiteren Destruktionstendenzen, selber übrigens ein Erbe des Neukantianismus.

Geschichte als oberster Instanz und der Geschichtlichkeit als der Methode schlechthin – «*in Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr*»<sup>71</sup> – wirkt sich unvermeidlich explosiv aus, da eine solche Universalisierung der Geschichtlichkeit ebenso wenig durchführbar ist wie der parallele pseudo-mathematische Wunschtraum einer formalisation totale.

Man hätte es nämlich einerseits mit der – trotz aller gegenteiligen Beteuerungen – unüberwindlichen Schwierigkeit zu tun, daß der Historismus eines Tages als nicht mehr zeitgemäß angesehen werden könnte – gäbe es dann aber hinreichende Gründe für diese plötzliche Zäsur bzw. wären sie mehr als bloß vorläufige? – was aber hieße, daß ein solcher Universalisierungsversuch seine Selbstzerstörung nach sich zöge. Tatsächlich werden aber nur zwei verschiedene Aspekte verwechselt. Schon Thomas von Aquin hatte darauf hingewiesen, daß das Naturrecht variable und invariable Elemente enthält, so daß in analoger Weise jede vernünftige Anthropologie darauf insistieren müßte, daß das Personsein, das sich allerdings nur durch die Persönlichkeitsstrukturen psychologischer und soziologischer Art hindurch manifestieren kann, sich nichtsdestoweniger von diesen abheben muß, weil es sonst in seiner Wesen- und Zusammenhanglosigkeit vollends auseinander fallen würde (vom *intimum cuilibet* oder der *intérieurité objective* haben unsere Historisten offenbar noch niemals etwas vernommen?). Daß der Mensch spricht, gehört zu seinem Wesen, also zu ihm als Person, daß er u.U. gern und fließend spricht, ist nur ein *accidens* seiner Persönlichkeit. So ist auch das Bewußtsein gewiß historisch total determiniert, nicht aber auch der Intellekt (*voūς*), d. h. das überpsychologisch verantwortungsbewußte Steuerungszentrum, dessen Existenz zugunsten eines ästhetisierenden Anempfindens von Geschichtlichkeit gern übergangen wird: wir werden gelebt! Der idealistisch-romantische Autonomieraum wich daher der neuen Idealvorstellung vom zufällig sich selber spielenden Spiel – ohne Inhalt, ohne Subjekt, ohne Resultat: wir dürfen sogar tun, was immer wir wollen, auch im globalen Ausmaß: «*die gesamte Menschheit bekommt sich selber in ihre eigene Hand . . . sie macht von nun an mit absoluter Freiheit alles aus sich selbst was sie aus sich machen nur wollen kann*»<sup>72</sup>.

<sup>71</sup> GADAMER, Wahrheit und Methode 1960, 261.

<sup>72</sup> Fichte, Werke 1845, II 409.

Andererseits wissen wir ja spätestens seit Gödel, daß es kein formales widerspruchsfreies System, d. h. keinen Logikkalkül gibt, der zuließe, daß alle Aussagen über ihn in ihm formulierbar wären. Eine Mathematisierung der Logik ist daher ebenso wie eine Logisierung der Mathematik nur partiell durchführbar<sup>73</sup>: «daß die Mathematik über einen unabhängig von aller Logik gesicherten Inhalt verfügt und daher nie und nimmer allein durch Logik begründet werden kann», war auch Hilberts Meinung: es gäbe eben «gewisse außerlogische konkrete Objekte»<sup>74</sup>. Da nun jede Geometrie eine auf eine bestimmte Transformationsgruppe bezogene Invariantentheorie ist, dürfte im Zuge erlaubter Formalisierungen Geometrie als selbständige, mehr oder weniger anschauliche Disziplin bereits überflüssig geworden sein, da ihre Ent-ontologisierung bzw. Ent-figuralisierung zugunsten algebraischer und topologischer Strukturen bei eindeutig umkehrbarer Abbildung nur die gewünschten Isomorphismen übrig lässt. Und so wie es bei der Kombinatorik projektiver Symbole nur auf Inzidenzvarianz ankommt, d. h. eine inhaltliche Interpretation sekundär bleibt, so ist auch die Gruppe ein rein intellektueller Relationsbegriff ohne Elementendefinition, aber sein Anwendungsbereich ist so universal, weil Gruppe, Menge, Ring, Verband, Element etc. trotz aller Formalisierungen durchaus wirklichkeitsbezogen bleiben – zum Unterschied von radikalen Kalkülnominalismen, für die Mathematik offenbar keine Wissenschaft ist, sondern nur eine Tautologie, eine Axiomatik für sinnlose Operationen. Aber schon die Quadratur von (-1) ist eine translogische Operation: um wieviel mehr dann das einfachste Beispiel einer Strukturidentität: fortgesetzte Rotationen um  $\pi/2$  bzw. um  $i$  liefern eine additive Drehgruppe  $(0, \pi/2, \pi, \dots)$  bzw. eine multiplikative Zahlengruppe  $(1, i, -1, -i, 1, \dots)$ , die nun aber untereinander vertauschbar sind: Elemente und Kompositionsmödi sind völlig verschieden, aber die zugehörigen Symbolrelationen sind genau die gleichen.

Gewiß kann man auch versuchen, ein solches Gitterwerk von Abstraktionen von so etwas wie einem transzentalen Ich abhängen

<sup>73</sup> Descartes medit. 5; HARDY, A mathematician's reply 1948, 63. LADRIERE, Les limitations internes des formalismes 1957. COURANT-ROBBINS, What is mathematics? 1941, 215 ff. (deutsch 1962, 166): *thus even for the formalist there is an authority other than human mind that decides the direction of mathematical thought.* DUBARLE in: Revue de métaphysique et de morale 1955, 352-390.

<sup>74</sup> Hilbertiana 1964, 89 = Mathematische Annalen 95 (1925) 171. LADRIERE in: Dialectica 20 = 1966, 217.

zu lassen. Dann wären Raum und Zeit ausschließlich im Bewußtsein vorkommende Formen, also definitionsgemäß leer. Selber nicht geschaffen wurden sie dann aber im Rahmen einer sonst ‹toten› Natur als schöpferisch, zumindest als aktiv interpretiert. Zunächst ist es der Mensch, der *ad Dei instar ex nulla re substrata tamquam ex nihilo res veluti creat*<sup>75</sup> – gedacht ist an die mathematica bezüglich derer *homo habet intellectum qui est similitudo divini intellectus in creando bzw. mentem nostram quae mathematicalia fabricat bzw. nam in mathematicis quae ex nostra ratione procedunt*<sup>76</sup> etc. Das stimmt zwar nicht so wie erhofft – nicht einmal Primzahlen zu erfinden ist der Mensch fähig, geschweige denn Sätze über sie –, aber die Mathematisierung von Raum und Zeit scheint in die entgegengesetzte Tendenz der massiven Konkretisierung umzuschlagen. Dann ist der Raum alles andere als passive Anschauungsform, er ist aktiv: *space may produce new worlds*<sup>77</sup> – analog soll der Fluß der Zeit als die einzige übrig gebliebene Energiequelle verstanden werden<sup>78</sup>. Das Werden hat also den Primat vor dem Sein, weil es ‹impulsiver› ist, die Zukunft vor der Zeitlosigkeit, weil sie ‹konkreter› ist – nur der werdennde ist einer langen theosophischen Tradition gemäß ein lebendiger Gott, denn *le flux du temps est un accroissement progressif de l'absolu*<sup>79</sup>. Als Negation der Negation – Sukzessiondruck ohne Koexistenz – ist die Zeit sogar mit dem Geist strukturidentisch: die sich auf sich beziehende Negation – als das Sein, das indem es ist, nicht ist – ist sie dem Raum durchaus überlegen. ‹Sein und Raum› käme daher auch als Buchtitel kaum in Frage –

«Doch eher ist die Zeit gewesen als der Raum  
wie Wachstum eher war als der gewachsene Baum.  
Entstanden war die Zeit sobald als Geister dachten,  
der Raum erst als sich breit darinnen Körper machten»<sup>80</sup>.

<sup>75</sup> Vico de antiquissima Italorum sapientia, ed. Gentile 1914, 135.

<sup>76</sup> Nicolaus Cusanus beryllo 6.32. possest 43. principio 21.

<sup>77</sup> John Milton, Paradise lost 1,650 –vielleicht weil zu lange göttliche Prädikate von ihm ausgesagt wurden? über diese «Identität» von Gott und Raum bei Henry MORE: Filosofia 13 (1962) 570 ff.

<sup>78</sup> KOZYREFF in seiner Astrophysik 1958 nach einem Vermerk in: Science from Antiquity to the present 1968, 965.

<sup>79</sup> BERGSON, Evolution créatrice 1948, 343. 132: *création continue d'imprévisible nouveauté*.

<sup>80</sup> F. RÜCKERT, Weisheit des Brahmanen 12 cap. 81.

Wo aber kämen diese her, hätte nicht das transzendentale Ich trotz seines leeren Bewußtseins die Prädikate der werdenden Gottheit an sich gezogen: «*die Welt ist also ein-unendliches Ich im Werden, gleichsam eine werdende Gottheit*»<sup>81</sup>. War die Zeit immer nur ein Ordnungsbegriff gewesen, so soll jetzt etwas aus dem ‹Nichts›<sup>82</sup> als dem Leersein von Raum und Zeit entstehen, und zwar soll dies weniger in der Zeit geschehen als daß dabei erst einmal die Zeit selber ‹geschieht›<sup>83</sup>. In diesem alles umfassenden Prozeß gibt es keine selbständigen Instanzen mehr – seit Spinoza wird alles vom Ganzen aufgesogen, in dessen «Leben» mit hereingenommen – sondern nur noch ein universales Vermittlungssystem zu dem Kierkegaards Paradox das andere Extrem bilden wird. Daß Gott ohne Welt<sup>84</sup> nicht Gott ist, weil sein Sein mit dem Nichtsein des Endlichen koinzidiert, bedeutet ja, daß die Welt dasjenige ist, was zu Gott hinzugeddiert diesen überhaupt erst funktionsfähig macht, aber auch umgekehrt, daß er die «Wahrheit» der Welt ist, das Gesetz ihres ständigen Vergehens. Mit Renaissanceaugen anschaut waren ja Gott und Welt ohnedies schon in gleicher Weise unendlich (und homogen), so daß die Stationen weiterer Annäherungen deutlich bezeichnet werden können. Zeugung in Gott und Schöpfung ad extra wird schon bei Meister Eckhart als gleichzeitig hingestellt: *simul enim et semel quo deus fuit quo filium sibi coaeternum per omnia coaequalem deum genuit etiam mundum creavit*<sup>85</sup>. Philipp Nicolai behauptete in seiner Theoria vitae aeternae 1628, daß Christus drei Körper besäße: einen, den er von seiner Mutter erhalten hätte, den zweiten in Gestalt der Kirche und den dritten als das ganze Universum. Und so muß noch vom Romantiker das «*Geheimnis der Natur und das der Menschwerdung für eines und dasselbe*» gehalten werden<sup>86</sup> – eine Tradition, die mit der Feststellung endet, die Welt sei der Leib des werdenden Gottes<sup>87</sup>.

Im Zuge mannigfachen Formalisierens (wissenschaftliche Symbolisierungen und unwissenschaftliche Entqualifizierungen, ‹wie› statt ‹was›

<sup>81</sup> F. Schlegel, Philosophische Vorlesungen 1804–6, ed. Windischmann 1846 II 22.

<sup>82</sup> Antiphon frg 9 Diels: *vόημα ούκ ὑπόστασιν*; zu einem Wandel trug wohl auch das seit Olivi zunehmende Interesse an eschatologischen Fragen bei.

<sup>83</sup> ROSENZWEIG, Kleinere Schriften 1937, 384: *nicht in ihr geschieht was geschieht, sondern sie, sie selber geschieht*.

<sup>84</sup> Hegel, Religionsphilosophie 1840 I 194 = Glockner 15,210.

<sup>85</sup> Meister Eckhart, Genesiskommentar = opera latina 1,190.

<sup>86</sup> Schelling, Werke 5, 290 (neu 3, 312).

<sup>87</sup> Scheler, Philosophische Weltanschauung 1954, 125.

etc.) scheinen also zwei recht alte Wunschträume in Erfüllung zu gehen: das Konkrete eliminieren zu können zugunsten kräftefreier Bewegungen, dingfreier Strukturen und kausalfreier Gesetze – was unwillkürlich an ein *perpetuum mobile* denken lässt –, aber ebenso intensiv sich den verschiedenen theosophischen Kompensationsformen für diese allzuweit vorangetriebenen Abstraktionsprozesse hinzugeben, als da sind die Welt als Wille, die östliche Gnosis, die Renaissancemagie, die Identität von Werden und Gott, die romantisch-idealistiche Selbsterlösung etc. Wir hätten es also einerseits mit einem abstrakten, weltlosen Gott zu tun, andererseits mit einer autark gottlosen Welt; einerseits mit einem nur mathematisierenden, andererseits mit einem durch die Welt hindurch ausschließlich werdenden Gott: so ist dieser in einem ständigen Entfremdungszustand von sich selber, denn «*den weltgewordenen Gott bessert keine gottwerdende Welt*»<sup>88</sup> – offenbar eine Sackgasse in beiden Richtungen, da die Philosophie es nun schon seit einigen Jahrhunderten verlernt hat, mit konkreten Phänomenen umzugehen, d. h. sie kann nicht mehr, wie Blondel das zu umschreiben pflegte: *voir double*. Die Welt ist dermaßen departmentalisiert, daß es nur noch einäugige Spezialisten gibt, also Rationalisten und Fideisten, Voluntaristen und Empiristen etc. Allenfalls etabliert sich die ratio selber als fides, sie will dann ihre eigene Basis sein, Setzungsvernunft ohne jede Partizipation. Oder der freie Wille reduziert sich auf Spontaneität, da es theoretisch einsichtige Gründe für ihn gar nicht geben darf. Ob da nicht schon die Ausgangspunkte falsch konzipiert wurden, weil man infolge einer undurchsichtigen Konfusion von Pelagianismus und Pessimismus gar nicht mehr ahnt, daß z. B. *natura* und *gratia* immer nur *mixtim non singillatim, simul non vicissim* vorkommen<sup>89</sup>? Entweder sperrt man die *gratia* aus, weil sie bestenfalls nur angerechnet werden kann<sup>90</sup>, ohne zu verändern – oder man verwechselt das freisein sollende Ich (was mehr ist als der bloße Wille) mit einem ent-ontologisierten, auf das Selbstbewußtsein reduzierten Personbegriff. Naturgemäß lautet das Problem ganz anders, und zwar schon in untheologischer Sprache: *non emendari me tantum sed transfigurari*, d. h. was man ins Jenseits abzuschieben sich gewöhnt hatte, begibt sich jetzt schon als *transilire mortalitatem suam et in*

<sup>88</sup> Herbart, Werke (Kehrbach) 12,88.

<sup>89</sup> Bernard PL 182, 1026/7 = *de gratia et libero arbitrio* 14, cf. NICOLE, *Traité de morale*, ed. de Sacy 1957, 241/1.

<sup>90</sup> «Imputationsgerechtigkeit» im Lexikon für Theologie und Kirche 5, 641/2.

*meliorem transcribi sortem*<sup>91</sup>: als *inchoatio gloriae in nobis*, wie die Theologen sagen werden<sup>92</sup>. Die gemeinsame Basis lautet ἀπτεθαι τῆς ἀληθείας, d. h. je mehr Wahrheiten man zu speichern vermag, desto größer ist der Fortschritt auf dem Wege zum ἀθανατίζειν<sup>93</sup>: *quantum gaudium*<sup>94</sup>, wird es dann heißen, denn das Maß der Eudämonie ist kein anderes als das der Speicherung von Überzeitlich-Zeitlosem: ὅσον ἐν ήμιν ἀθανασίας ἔνεστι<sup>95</sup>. Der Mensch ist eben wesentlich durch connaturalitas geprägt: ὡς συγγενῆς οὖσα τῷ τε θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι<sup>96</sup> – er ist aber auch eine Einheit, woraus folgt, daß Erkenntnis und Moral sich gegenseitig bedingen und stützen: *mores perducunt ad intelligentiam*<sup>97</sup>. Ist er also mit der objektiven vita beata-Doktrin auf die Dauer (διαβιοῦν) einverstanden, dann schlägt dieses gelebte Einverständnis in ontische Verwandlung um: μεταβέβηκε πρὸς τὸ αὐτὸν εἶναι τοῦτο<sup>98</sup>, man gelangt bis zur Identität bzw. zur unio mystica, weil man von Anfang an die angestrebte transfiguratio nicht als poetische Floskel ansah, sondern als durchaus realisierbar, weil man eben von vornherein, statt Dissoziationen und Gegensätze hochzustilisieren, in Übergängen lebte: *in ea quae didicit animus ejus transfiguratus est*<sup>99</sup>. Schon der Mensch, der meditierend denkt – d. h. um jeden Formalismus zu verhüten: der richtig denkt, denn wer falsch denkt, denkt überhaupt nicht, sondern hat bloß Meinungen – lebt intensiver: ζῇ μᾶλλον ὁ διανοούμενος ὀρθῶς<sup>100</sup>; was auf lateinisch lautete: *me vivaciorem intellegendo fieri certius intellego*<sup>101</sup>. Er praktiziert somit eine obligatorische ὁμοίωσις θεῷ, die dann später θείωσις und deificatio genannt werden wird<sup>102</sup>, bis man schließlich in Oxford diesen Einheitsaspekt von natura und gratia als

<sup>91</sup> Seneca ep. 6,1. natural. qu. 1 praef. 17.

<sup>92</sup> Thomas Aq. s. theol. II 2 q 24 a 3 ad 2.

<sup>93</sup> Aristoteles nicom 1177 b 33.

<sup>94</sup> Seneca ep. 4,2.

<sup>95</sup> Platon leg 713.

<sup>96</sup> Platon rep 611.

<sup>97</sup> Augustinus PL 35,1540; was Denken und Tun anbelangt (Intelligenz und Moral): *non pura connexio sed inclusio unius in alio*: Cajetanus in s. theol. II 1 q 58 a 5 n 1.

<sup>98</sup> Plotin enn. 1,4,4,14 ff.

<sup>99</sup> Seneca ep. 94, 48.

<sup>100</sup> Aristoteles protrept. 58 Pistelli.

<sup>101</sup> Augustinus PL 34, 165, wozu antiformalistisch immer hinzugefügt werden muß: *stultius nihil postest dici quod falsa opinione anima sit beata*: Augustinus civ. 11, 4; zitiert bis Duns Scotus oxon 1 n. 155. 198.

<sup>102</sup> Platon Theaitet 176, Tim 90/92; Greek Patristic Lexicon, Oxford 1961.

*supernatural creation of natural life* beschrieb<sup>103</sup>. Es wird eben gar keine abstrakte Menschennatur geschaffen, sozusagen in puris naturalibus, sondern eine auf Übernatur hingeordnete: *de facto ordinata ad finem supernaturalem*<sup>104</sup>, auch wenn man sich dessen nie bewußt wird. Also bedarf es auch keines Gnadenextrinsezmus, soll heißen keines Zusatzes zu einer bereits kompletten *natura pura*. Wenn auch auf zwei parallelen Gleisen laufend gibt es doch nur *una complexa realitas*<sup>105</sup> – auf der Basis freiwilliger *cooperatio*. Im Zuge rationalistischer Unterteilungen hatte man sich allerdings daran gewöhnt, dieses klassische Phänomen einer aktiven Passivität einfach zu ignorieren. Hatte es bei Augustinus geheißen: *nulla vero facit homo quae non facit deus ut faciat homo*<sup>106</sup>, so hatte auch die Folgezeit immer wieder unterstrichen, daß ein Mehr an Freiheit ein Mehr an Gnade involviere und umgekehrt, so daß der sich selbst überlassene Mensch am wenigsten frei, vielmehr ein Opfer der Mechanik seiner Egoismen zu werden verurteilt ist. Freisein heißt eben Partizipation an der Vollkommenheit Gottes, der in jedem Ding nach dessen Eigentümlichkeit – *secundum ejus proprietatem*<sup>107</sup> – operiert, im frei sein sollenden Menschen also erst einmal dessen Freiwilligkeit anspricht. Gezwungen wird überhaupt nicht, Antagonismen zwischen Freiheit und Vorsehung entspringen also ausnahmslos falschen Fragestellungen, denn *gratia perficit naturam: être libre, c'est imiter Dieu dans le domaine qui est le nôtre ... la conscience de notre liberté est la preuve la plus forte que nous ayons de l'existence de Dieu ... notre suprême dépendance est le fondement de notre suprême indépendance*<sup>108</sup>. Wie also die Mathematik nicht vollformalisiierbar ist, sondern einer wenn auch noch so schmalen Intuitionsbasis bedarf, weil sie sonst gar kein Material für die anlaufenden Formalisierungsprozesse zur Verfügung hätte (dazu gehören zumindest das Einssein, Gleichsein, Elementsein etc.), so muß auch die menschliche Passivität von außerhalb ihrer aktiviert werden: *sic in nobis operatur ut et nos operemur*<sup>109</sup>. Und so wie die axiomatisierende ratio superior – *c'est sur ces*

<sup>103</sup> O. CHADWICK, The mind of the Oxford movement 1960, 50.

<sup>104</sup> Thomas Aq. compendium theol. 104, contra gent. 3,57.

<sup>105</sup> Vaticanum II. Constitutio dogmatica de ecclesia. Lumen gentium 1,8 = unam realitatem complexam quae humano et divino coalescit elemento.

<sup>106</sup> Augustinus PL 44, 586.

<sup>107</sup> Thomas Aq. s. theol. I q 83 a 1 ad 3. Descartes med. 4: *nec sane divina gratia nec naturalis cognitio unquam imminunt libertatem sed potius augent et corroborant ... indifferentia autem est infimus gradus libertatis.*

<sup>108</sup> LAVELLE, De l'intimité spirituelle 1955, 244.

<sup>109</sup> Augustinus PL 38, 108.

*connaissances du cœur qu'il faut que la raison s'appuie*<sup>110</sup> – mit der schlüßfolgernden ratio inferior ein einheitliches Vermögen bildet<sup>111</sup>, so befreit auch erst der concursus divinus (wenn auch nicht ‹sofort›, ἄφων, und gänzlich) von der Ausweglosigkeit der meisten neurotischen Egoismen und Verkrampfungen. Auch in den übrigen geistigen Bereichen fallen die entsprechenden Trennwände. Die Erkenntnisfähigkeiten z. B. haben allesamt eine gemeinsame Quelle und bleiben gesund auch nur, wenn sie die Klippe der formalisierenden Vereinzelung umgehen können: *sensus est quaedam participatio deficiens intellectus*<sup>112</sup>, denn *sensus ratio quaedam est, sensus ipsos assensus esse*<sup>113</sup>, aber auf der Objektseite gilt ebenfalls: *le réel est le commencement de l'idéal*<sup>114</sup>, einer der fundamentalen platonisierenden Tendenzen gemäß, die noch einen Proklos identifizieren lässt: καὶ ἡ φυσιολογία φαίνεται θεολογία τις οὐσία<sup>115</sup>. Die mens setzt sich aktiv-umformender Weise nach unten hin fort: *continuatur viribus sensitivis*<sup>116</sup> – wie auch umgekehrt die jeweils höhere Stufe das ‹Gute› für die jeweils niedere darstellt, die Quintessenz des Äthers etwa das zeitliche Ziel des Kosmos bildet und dergleichen mehr. Der gesamte Apparat der Erkenntnis- und Willenskräfte, der sich auch zur Einheit integrieren soll – *la séparation de l'intelligence et de la volonté, source principale de l'erreur*<sup>117</sup> –, macht schließlich aus dem Philosophen, der sich für sein ‹Gutes› öffnet, nach antiker Überzeugung sogar einen Gott<sup>118</sup> – nach christlicher zumindest (!) einen Menschen: *plus elle nous déifie, plus la grâce nous humanise* – ein Satz, der aus dem Umkreis des François de Sales stammen könnte, jedenfalls Zeugnis ablegt für den humanisme dévot jener Zeit und unter nicht ganz unähnlichen Umständen ein Jahrtausend früher gelautet hatte: *eripe me a me et conserva me in te, tunc ero meus cum fuero tuus*<sup>119</sup>.

<sup>110</sup> Pascal frg 282 (Br). Thomas Aq. s. theol. I q 12 a 11 ad 3: *ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis.*

<sup>111</sup> Eadem potentia: Thomas Aq. s. theol. I q 79 a 8.

<sup>112</sup> Thomas Aq. s. theol. I q 77 a 7.

<sup>113</sup> Thomas Aq. s. theol. I q 5 a 4 ad 1. Cicero, *academica* 2, 33, 108.

<sup>114</sup> Ravaïsson, *La métaphysique d'Aristote* 1837 I 573.

<sup>115</sup> In *Timaeum* I 217 (Diehl).

<sup>116</sup> Thomas Aq. *veritate* q 10 a 5.

<sup>117</sup> Gratry, *Logique* 1855 II 233.

<sup>118</sup> *Platonem quasi quendam deum philosophorum:* Cicero *nat. deor.* 2,32; *deus ille noster Plato:* Atticum 4, 16, 3. Kommentar Pease II 619 ff. Porphyrius *vita Pythagorae* 20 ὥς θεόν τινα. Cicero *legibus* 3,1 – eine Linie, die kontinuierlich zum Divus THOMAS führte!

<sup>119</sup> Cassiodorus PL 70, 1308.

Aber jetzt im Zeitalter der Dissoziationen, wo man gern mit Leerformeln spielt, Transzendenz z. B. in ein ständiges Weitertranszenderen verwandelt – weil man sich auf gar nichts mehr festlegen will: jetzt verkörpert der Philosoph allenfalls noch sich selber, aber gewiß keine überzeitlich krisenfeste Weisheit: er ist also kaum mehr als eine Hypostase unverbindlich ‹formalisierten Philosophierens›, ‹formalisierten›, weil es sich auf gar keinen Fall mehr verstehen will als *quaedam inchoatio futurae beatitudinis* <sup>120</sup>.

<sup>120</sup> Capreolus *Defensiones theologicae divi Thomae* in 1 s. prolog q 2 a 2 n 4 (tom 1,32) – man vergleiche damit DILTHEY'S Bemerkungen über die Anarchie des Denkens (Werke 8, 198): «Schrankenlose Freiheit der Annahmen, das Spiel mit grenzenlosen Möglichkeiten ... lassen den Geist seine Souveränität genießen und geben ihm zugleich den Schmerz seiner Inhaltlosigkeit.»