

Einleitung: Der Aristotelismus an den europäischen Universitäten der Frühen Neuzeit

Rolf Darge

Kaum eine andere Institution ist mit dem europäischen Selbstverständnis so eng verknüpft wie die Universität. Seit ihrem Ursprung im lateinischen Westen um 1200 konzentrieren und potenzieren Universitäten die Suche nach methodisch begründetem, allgemein nachprüfbarem Wissen und entfalten damit eine für die europäische Identität grundlegende Gestalt menschlicher Rationalität. Diese hat inzwischen, so wie die Idee der Universität selbst, auf der ganzen Erde universale Geltung erlangt.¹

Die Dynamik dieser Entwicklung verdankt sich von ihren Anfängen bis in die Neuzeit hinein der Aristoteles-Rezeption, die in Schüben – verbunden mit Wellen der Übersetzung ins Lateinische – verläuft: Der frühmittelalterlichen Aneignung einiger fundamentaler logischer Schriften des Aristoteles und der hochmittelalterlichen Auseinandersetzung mit dem gesamten *Corpus aristotelicum* und seinen arabischen Kommentatoren folgt im 15. und 16. Jahrhundert eine dritte große Rezeptionswelle, die durch neue philologische und textkritische Methoden sowie durch ein neues historisches Selbstbewusstsein der Übersetzer und Interpreten gekennzeichnet ist.² Als eine erstaunliche Tatsache stellte Charles H. Lohr schon 1974 fest, dass zwischen 1500 und 1650 mehr Aristoteles-Kommentare verfasst wurden als in dem ganzen Jahrtausend von Boethius bis Pomponazzi zuvor.³ In neueren Forschungen wurde deutlich, dass sich die moderne europäische Geistesgeschichte in ihren strukturbildenden Elementen nicht ohne Einsicht in die frühneuzeitliche Aneignung und Transformation des aristotelischen Denkens verstehen lässt.⁴ Wie

-
- 1 Siehe dazu Koch, H.-A., Die Universität als europäische Institution, Darmstadt 2008, bes. 7–112; Weber, W., Geschichte der europäischen Universität, Stuttgart 2002, bes. 9–153; Rossi, P., Die Geburt der modernen Wissenschaft in Europa, München 1997, bes. 13–24, 293–308; Rüegg, W., Geschichte der Universität in Europa, Bd. 1: Mittelalter, München 1993, bes. 13–19, 58–79.
 - 2 Siehe dazu neuerdings Frank, G./Speer, A. (Hg.), Der Aristotelismus in der Frühen Neuzeit – Kontinuität oder Wiederaneignung (Wolfenbütteler Forschungen 115), Wiesbaden 2007.
 - 3 Lohr, C. H., Renaissance Latin Aristotle Commentaries, in: Studies in the Renaissance 21 (1974) 228–289, hier: 228: „It is an astonishing fact, that the number of Latin Aristotle commentaries composed within this brief space (that is, 1500–1650) exceeds that of the entire millennium from Boethius to Pomponazzi.“
 - 4 Frank/Speer, Der Aristotelismus in der Frühen Neuzeit; Salatowsky, S., De Anima. Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert (Bochumer Studien zur Philosophie 40), Amsterdam 2006; Darge, R., Suárez' transzendentale Seinsauslegung und die Metaphysiktradition, Leiden/Boston 2004; Perler, D., Aristotelismus in der frühen Neuzeit, in: Philoso-

im Mittelalter handelt es sich dabei um ein durch die gemeinsame lateinische Sprache ermöglichtes internationales Phänomen, in dessen Zentrum die Universitäten stehen.

Die Aneignung des *Corpus aristotelicum* erfolgt hier jedoch weder als blinde Fortsetzung des mittelalterlichen Aristotelismus noch uniform, sondern produktiv gemäß einer Vielfalt von Interessen und Methoden. Die Vielfalt nimmt in nachreformatorischer Zeit noch zu; bis Mitte des 17. Jahrhunderts greifen Philosophen nicht nur an katholischen, sondern auch – und vor allem – an den neu gegründeten lutherischen und reformierten Universitäten systematisch auf Aristoteles zurück.⁵ Wolffs Erneuerung der Philosophie, die an die Hochschulphilosophie des 17. Jahrhunderts anknüpft, wird durch Baumgartens Rezeption zur Brücke, welche die mit Kant einsetzende neue Philosophie mit dem frühneuzeitlichen Aristotelismus verbindet.⁶

phie Rundschau 49 (2002) 273–289 (Besprechung der folgenden Arbeiten aus den Jahren 1999–2002); Leijenhorst, C., The Mechanization of Aristotelianism. The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy (Medieval and Early Modern Sciences, 3), Leiden/Boston/Köln 2002; Mercer, C., Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Development, Cambridge/New York 2001; Secada, J., Cartesian Metaphysics. The Scholastic Origins of Modern Philosophy, Cambridge/New York 2000; Des Chene, D., Life's Form. Late Aristotelian Conceptions of the Soul, Ithaca/London 2000; Ariew, R., Descartes and the Last Scholastics, Ithaca/London 1999; Risso, W., Bibliographia Philosophica Vetus. Repertorium generale systematicum operum philosophicorum usque ad annum MDCCC typis impressorum, Hildesheim/Zürich/New York 1988; Kessler, E./Lohr, C. H./Sparn, W. (Hg.), Aristotelismus und Renaissance (Wolfenbütteler Forschungen 40), Wiesbaden 1988; Schmitt, C. B. u. a. (Hg.), The Cambridge History of Renaissance Philosophy, Cambridge u. a. 1988; Lohr, C. H., Metaphysics, in: Schmitt, C. B. u. a. (Hg.), The Cambridge History of Renaissance Philosophy, Cambridge u. a. 1988, 535–638; Schmitt, C. B., Aristotle and the Renaissance, Cambridge/London 1983.

⁵ Schmitt, Aristotle and the Renaissance, 26: „After the Reformation began in 1517, the philosophy of Aristotle was adopted, in varying forms though scarcely in varying degrees, by essentially all segments of the new fragmented European Christianity. It is important to underline this point in order to refute the common misconception that post-Reformation Aristotelianism was largely confined to the areas of Catholic religion. Indeed, I think that one can almost say that from 1550 to 1650 the tradition was stronger among Protestants than among Catholics.“ Siehe dazu außerdem Leinsle, U. G., Reformversuche Protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus, Augsburg 1988; Rudolph, E., Zeit und Gott bei Aristoteles. Aus der Perspektive der protestantischen Wirkungsgeschichte (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft 40), Stuttgart 1986; Leinsle, U. G., Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik, Augsburg 1985; Schröder, R., Johann Gerhards lutherische Christologie und die aristotelische Metaphysik, Tübingen 1983; Dreitzel, H., Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat: die „*Politica*“ des Henning Arniseus (ca. 1575–1636), Wiesbaden 1970; Wundt, M., Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung, Tübingen 1945; ders., Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts, Tübingen 1939; Petersen, P., Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, Leipzig 1921 (ND Stuttgart-Bad Cannstatt 1964).

⁶ Siehe dazu Tommasi, F. V., *Philosophia transcendentalis. La questione antepredicativa e l'analogia tra la Scolastica e Kant*, Le corrispondenze letterarie, scientifiche ed erudite dal Rinascimento all'Età moderna (Subsidia 10), Florenz 2009; ders., Franz Albert Aepinus, l'aristotelismo tedesco e Kant. Un contributo per la comprensione della filosofia transcendentale tra metafisica ed epistemologia, in: Archivio di filosofia 71 (2003) 333–358; Hinske, N., Die historischen Vorla-

Trotz bedeutender neuer Erträge steht die Aufklärung dieses wichtigen Kapitels der europäischen Geistesgeschichte noch immer in den Anfängen. Aus welchen spezifischen Motiven und unter welchen neuen Fragestellungen erfolgt in ihm der Rückgriff auf Aristoteles? Welche Transformation erfährt das aristotelische Denken bei dieser Aneignung? Lässt sich in der Vielfalt ihrer Formen eine gemeinsame spezifisch neuzeitliche Prägung erkennen? Welche äußeren Faktoren haben die fortgesetzte Wirkung des Aristotelismus an den Universitäten begünstigt? In diesen – und vielen weiteren – Fragen des neu eröffneten Forschungsfelds besteht Bedarf an Klärung und interdisziplinärem Austausch über die Grenzen philosophischer, theologischer, philologischer und historischer Annäherungen hinweg.

Ein solcher Austausch erfolgte auf dem Salzburger Symposion „Der Aristotelismus an den europäischen Universitäten der frühen Neuzeit“ im Mai 2007 auch in der Absicht, in der gegenwärtigen Diskussion über die gemeinsame europäische Identität einen eigenen Akzent setzen. Dazu haben renommierte Forscher und innovative Nachwuchswissenschaftler aus Deutschland, Italien, Österreich, der Schweiz, den Niederlanden und den USA beigetragen. Ihre Beiträge zielten also von vornherein nicht auf die vereinheitlichende Zusammenschau eines bereits gegebenen Forschungsstandes; vielmehr ging es in ihnen darum, Distanz gegenüber klassischen historiographischen Schemata zu gewinnen und die Forschung in den bezeichneten Einzelfragen neu auf den Weg zu bringen. Statt umfassender Synthesen bieten sie Einzelforschung, die der oft mühsamen Erschließung unbekannter oder unbeachteter Quellen Vorrang gegenüber der Rückführung komplexer geistesgeschichtlicher Bewegungen auf gängige Positions- oder Verlaufsschemata gibt. Die Vielfalt und wechselseitige Beziehung der Perspektiven sollte zur Geltung gebracht werden, sodass Kontinuitäten und Diskontinuitäten, Variationen und Neuaufbrüche – welch letztere in ihren Ursprüngen oft nur als geringfügige perspektivische Änderungen erscheinen – deutlicher fassbar werden.

gen der kantischen Transzentalphilosophie, in: Archiv für Begriffsgeschichte 12 (1968) 86–113; Tonelli, G., Das Wiederaufleben der deutsch-aristotelischen Terminologie bei Kant während der Entstehung der KrV, in: Archiv für Begriffsgeschichte 9 (1964) 233–242.

Bibliographie

- Ariew, R., *Descartes and the Last Scholastics*, Ithaca/London 1999.
- Darge, R., *Suárez' transzendentale Seinsauslegung und die Metaphysiktradition*, Leiden/Boston 2004.
- Des Chene, D., *Life's Form. Late Aristotelian Conceptions of the Soul*, Ithaca/London 2000.
- Dreitzel, H., *Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat: die „Politica“ des Henning Arnisaeus (ca. 1575–1636)*, Wiesbaden 1970.
- Frank, G./ Speer, A. (Hg.), *Der Aristotelismus in der Frühen Neuzeit – Kontinuität oder Wiederaneignung (Wolfenbütteler Forschungen 115)*, Wiesbaden 2007.
- Hinske, N., Die historischen Vorlagen der kantischen Transzentalphilosophie, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 12 (1968) 86–113.
- Kessler, E./ Lohr, C. H./ Sparn, W. (Hg.), *Aristotelismus und Renaissance (Wolfenbütteler Forschungen 40)*, Wiesbaden 1988.
- Koch, H.-A., *Die Universität als europäische Institution*, Darmstadt 2008.
- Leijenhorst, C., *The Mechanization of Aristotelianism. The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy (Medieval and Early Modern Sciences 3)*, Leiden/Boston/Köln 2002.
- Leinsle, U. G., *Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*, Augsburg 1985.
- Leinsle, U. G., *Reformversuche Protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus*, Augsburg 1988.
- Lohr, C. H., *Metaphysics*, in: Schmitt, C. B. u. a. (Hg.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge u. a. 1988, 535–638.
- Lohr, C. H., *Renaissance Latin Aristotle Commentaries*, in: *Studies in the Renaissance* 21 (1974) 228–289.
- Mercer, C., *Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Development*, Cambridge/New York 2001.
- Perler, D., *Aristotelismus in der frühen Neuzeit*, in: *Philosophie Rundschau* 49 (2002) 273–289.
- Petersen, P., *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig 1921 (ND Stuttgart-Bad Cannstatt 1964).
- Risse, W., *Bibliographia Philosophica Vetus. Repertorium generale systematicum operum philosophicorum usque ad annum MDCCC typis impressorum*, Hildesheim/Zürich/New York 1988.
- Rossi, P., *Die Geburt der modernen Wissenschaft in Europa*, München 1997.
- Rudolph, E., *Zeit und Gott bei Aristoteles. Aus der Perspektive der protestantischen Wirkungsgeschichte (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft 40)*, Stuttgart 1986.

- Rüegg, W., Geschichte der Universität in Europa, Bd. 1: Mittelalter, München 1993.
- Salatowsky, S., *De Anima. Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert* (Bochumer Studien zur Philosophie 43), Amsterdam 2006.
- Schmitt, C. B., Aristotle and the Renaissance, Cambridge/London 1983.
- Schmitt, C. B. u. a. (Hg.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge u. a. 1988.
- Schröder, R., Johann Gerhards lutherische Christologie und die aristotelische Metaphysik, Tübingen 1983.
- Secada, J., *Cartesian Metaphysics. The Scholastic Origins of Modern Philosophy*, Cambridge/New York 2000.
- Tommasi, F. V., Franz Albert Aepinus, l'aristotelismo tedesco e Kant. Un contributo per la comprensione della filosofia transcendentale tra metafisica ed epistemologia, in: *Archivio di filosofia* 71 (2003) 333–358.
- Tommasi, F. V., *Philosophia transcendentalis. La questione antepredicativa e l'analogia tra la Scolastica e Kant*, Le corrispondenze letterarie, scientifiche ed erudite dal Rinascimento all'Età moderna (Subsidia 10), Florenz 2009.
- Tonelli, G., Das Wiederaufleben der deutsch-aristotelischen Terminologie bei Kant während der Entstehung der KrV, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 9 (1964) 233–242.
- Weber, W., Geschichte der europäischen Universität, Stuttgart 2002.
- Wundt, M., *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1939.
- .

Ideen und Transzentalien bei Francisco Suárez im Kontext der Renaissancephilosophie

Paul Richard Blum

Abstract

Transzentalien, also „seiend“, „eins“, „gut“, „etwas“, gehören zum Erbgut des mittelalterlichen Aristotelismus. Insofern sie von jedem einzelnen Ding ausgesagt werden können, zählen sie sowohl zur Theorie der Bezeichnung als auch zur Metaphysik, speziell zur Ideenlehre. Lorenzo Valla (1407–1457) kam daher zu dem Schluss, dass „Ding“ das einzige Transzendentale sein kann und dass davon die metaphysische Universalität abzutrennen sei, die Gott allein zukomme. Marsilio Ficino (1433–1499) nahm den in der Metaphysik des Universalen und der Theologie enthaltenen Platonismus auf, um zu argumentieren, dass „eins“ das dem Seienden übergeordnete Transzendentale sei – jedenfalls in Gott. Damit verband er die epistemologische These (die im Cartesianismus populär geworden ist) von der durch innere Ideen gesteuerten Wirklichkeitserkenntnis, welche aber für den Platoniker letztlich auf die Ideen Gottes zurückgeht. Daraus folgte Tommaso Campanella (1568–1639): Die ersten drei Transzentalien (seiend, wahr, gut) bringen den drei-einen Gott so hervor, dass sie auf alle übrigen Eigenschaften epistemologisch und ontologisch zusteuern. Francisco Suárez (1548–1617) waren diese verschiedenen Wendungen bekannt. Er verband auch die semantischen mit der ontologischen Bedeutung der Transzentalien und übernahm – durch Thomas von Aquin – die Platonischen Ideen als Erkenntnis- und Schöpfungsprinzipien. – Der Jesuit Francisco Suárez wird in der Regel als führender Aristoteliker der Zweiten Scholastik gesehen. In diesem Beitrag zeigt sich seine Metaphysik als Rezeption und Kritik der Renaissancephilosophie, vor allem des Platonismus.

„Idee‘ ist eins von den Worten, die so klar sind, dass man sie nicht mit anderen erklären kann, weil es keine klareren und einfacheren gibt.“¹ Wenn dem so wäre, könnte ich meinen Vortrag sofort beenden. Kann aber „Idee“ nicht mit anderen Worten erklärt werden, heißt das dann nicht, dass es eine oberste Gattung bezeichnet, die unter keine höhere Gattung zu subsumieren ist? Und reden wir hier von

1 Arnauld, A./ Nicole, P., *La logique ou L'art de penser*, hg. von P. Clair und F. Girbal, Paris 1993, I 1, 39: „Le mot d'*idee* est du nombre de ceux qui sont si clair qu'on ne les peut expliquer par d'autres, parcequ'il n'y en a point de plus clairs et de plus simples.“ – Übersetzungen stammen von mir, falls nicht anders nachgewiesen.

Worten oder von Ideen? Ist es so, dass die Sprache in ihrer Armut zur Umschreibung greifen muss, weil sie das Wort „Idee“ nicht differenzieren kann? Oder ist es so, dass die Idee an sich ein Klarstes und Einfachstes ist, das nicht auf ein noch Einfacheres und Kläreres zurückgeführt werden kann? Das sind aristotelische, platonische und linguistische Fragen an eine Lehrbuchdefinition, nämlich aus der Logik von Port Royal. Dass wir uns auf dünnem Eis bewegen, wissen auch die Autoren, denn einerseits verteidigen sie, dass „Gott“ eine solche Idee sein muss – als ob das mit dem Begriff der Idee schon gegeben wäre. Andererseits müssen sie Lockes Ideen-Sensualismus abwehren. Daher lehren sie autoritativ, dass

es keine Idee in unserem Verstand gibt, die ihren Ursprung aus den Sinnen nimmt, außer aus dem Anlass (*par occasion*), wenn Bewegungen, die in unserem Verstand stattfinden (und das ist alles, was unsere Sinne machen können), der Seele Anlass geben, verschiedene Ideen zu formen, die sie ohne diese nicht bilden würde, obwohl fast immer diese Ideen keine Ähnlichkeit mit dem haben, was in den Sinnen und im Gehirn sich bildet, und es außerdem eine große Zahl von Ideen gibt, die überhaupt nichts von einem körperlichen Bild an sich haben und daher ohne offensichtlichen Unsinn nicht auf unsere Sinne bezogen werden können.²

Wenn Marsilio Ficino das noch erlebt hätte! Die frommen Cartesianer fassen nämlich genau seine platonische Erkenntnistheorie zusammen. Ficino beweist die Unkörperlichkeit der Ideen, indem er fragt,

wie denn ein Bild etwas hervorbringen kann, was freier und weiter als es selbst ist, wenn es doch ein Einzelnes und den Bedingungen der Materie unterworfen ist, die Spezies dagegen, weil universal, freier und weiter? Da nun die Spezies, auch Universale genannt, nicht aus Bildern entsteht, dann um so weniger aus externen Dingen, welche den Verstand durch kein anderes Medium formen können als durch Bilder.³

Also nach Ficinos platonischer Epistemologie „werden weder Verstand noch auch Sinn [...], um etwas erkennen zu können, von externen Körpern geformt“. Um das zu erläutern, gebraucht er einen biologischen Vergleich (der natürlich nicht ohne metaphysischen Anstrich bleibt, aber das ist hier nicht das Thema) von der Lebenskraft und dem Samen, die von innen her bewegen, zeugen und wachsen: „So urtei-

2 Ibid., 46: „[...] on peut dire au-contraire, que nulle idée qui est dans notre esprit ne tire son origine des sens, sinon par occasion, en ce que les mouvements, qui se font dans notre cerveau, qui est tout ce que peuvent faire nos sens, donnent occasion à l'ame de se former diverses idées qu'elle ne se formeroit pas sans cela, quoique presque toujours ces idées n'ayent rien de semblable à ce qui se fait dans les sens et dans le cerveau, et qu'il y ait de plus un très-grand nombre d'idées, qui ne tenant rien du-tout d'aucune image corporelle, ne peuvent sans une absurdité visible être rapportées à nos sens.“

3 Ficino, M., Platonic Theology, hg. von J. Hankins, 6 Bde., Cambridge (Mass.) 2001–2006, Bd. 3, lib. 11, cap. 3, 214: „Quo enim pacto simulacrum (quod etiam phantasma vocatur) rem aliquam procreabit seipso liberiorem et ampliorem? Ipsum quidem singulare est et materiae conditionibus est astrictum; species vero, quia universalis est, ideo liberior est et amplior. Si non fit species haec (quae etiam universale nuncupatur) a simulacris, multo minus fit a rebus externis, quae non possunt per aliud medium formare mentem, quam per simulacula.“

len der innere Sinn und der Verstand mittels Formeln, die eingeboren und von außen angeregt sind.“⁴ Zusammengefasst: „Die Spezies entstehen aus den beständigen Begriffen der Seele und geben ewige Ideen jenseits der Seele wieder.“⁵ Wie man sich das vorzustellen hat, dass der Verstand jene Operation vornimmt, die man Abstraktion nennen würde, wäre sie wirklich ein Abzug von Begriffen aus den Sinnesgegenständen, erklärt Ficino dort, wo er die Immortalität der Seele plausibel macht. Er führt dort vor, warum Descartes und die Cartesianer die Existenz extra-mentalaler Realität aus der Natur des Verstandes ableiten müssen und vielleicht sogar dürfen.

„Der Intellekt“, so werden wir instruiert, „erkennt nicht nur die universale Natur, sondern auch die einzelne Natur, andernfalls könnte er nicht beide vergleichen.“ Wir dürfen annehmen, dass Ficino hier das subsumierende Urteil meint: Sokrates ist ein Mensch. Der Verstand kann „die Kräfte unterhalb seiner selbst und deren Akte erkennen, wenn er alles mit sich selbst vergleicht“⁶. Zunächst kommt es mir hier darauf an, festzustellen, dass für Ficino Erkenntnis ein Akt des Vergleichs ist, und zwar hauptsächlich der eines Selbstbezugs des Verstandes in Auseinandersetzung mit Realität. Seiner Ansicht nach ist das die Gemeinsamkeit platonischer wie aristotelischer Epistemologie, dass das Einzelne in einem „zweiten, reflexiven Akt“ gesehen wird, nachdem der Verstand unmittelbar und direkt das Universale in der Spezies gesehen hat.⁷ Wobei die Spezies als Auslöser fungiert: „In einem *discursus* durch den Akt und die Spezies spiegelt er sich im Bild, durch dessen Auslösung die Spezies begriffen wurde, und erkennt er das Einzelne.“⁸ Abstraktion ist demnach die Schau des Allgemeinen, sofern sie durch sinnliche Realität ausgelöst wird. Unnötig zu erwähnen, dass dann so etwas wie Humanität eine „Idee“ ist, die Menschen durch Teilhabe zu Menschen macht.⁹

Damit kommen wir zu der „Idee“, die wirklich oberste Gattung ist, nämlich die Idee in Gott. Es ist „der Begriff, der sozusagen jenseits allen Ortes und der Zeit besteht, was Platon ‚Idee‘ nennt“.¹⁰ Diese Ideen sind dann „species specierum natura-

4 Ibid., 212: „Quapropter neque mens neque etiam sensus, ut pluribus placet Platonicorum, ut percipiat quicquam ab extrinsecis formatur corporibus. Sed quemadmodum pars vivifica per insita semina alterat, generat, nutrit et auget, ita interior sensus et mens per formulas innatas quidem et ab extrinsecis excitatas omnia iudicant.“

5 Ibid.: „[...] species illae, si nascuntur, a rationibus animi perpetuis pariuntur et ideas super animalm referunt sempiternas.“ „Referunt“ sollte nicht mit „refer to“ übersetzt werden (ibid., 213), sondern mit transitivem „relate“.

6 Ibid., Bd. 2, lib. 8, cap. 1, 270: „Meminisse vero oportet intellectum non universalem modo naturalam, sed particularem quoque cognoscere; alioquin non posset utramque invicem comparare, cognoscere insuper vires inra se omnes actusque ipsarum, quando omnes comparat ad se ipsum.“

7 Ibid., 270/272: „[...] particulare ab intellectu solum secundo quodam actu atque reflexo prospici, tum Platonici tum Peripatetici plurimum arbitrantur, quatenus intellectus postquam subito rectaque via per speciem universale intuitus est.“

8 Ibid., 272: „Inde discursu quodam per actum speciemque in simulacrum, quo incitante species concepta fuerat, sese reflectens, particulare iam prospicit.“

9 Ibid., 266: „Idcirco super corpora omnia extat ratio quaedam ideaque humanitatis ipsius, cuius participatione quadam vel similitude homines fiunt quicumque sunt homines [...].“

10 Ibid., 268: „[...] ad rationem, quae super locum totum tempusque existat, quam Plato vocat ideam.“

lium exemplaria“ – jene Spezies, die Modell der natürlichen Spezies sind.¹¹ Für jeden Schulplatonismus ist das weiter keine Überraschung. Aber ich hatte versprochen, von Ideen und Transzentalien um 1600 zu berichten, stattdessen habe ich gerade nachgewiesen, dass die Logik von Port Royal eine Version von Platonismus ist. Bevor ich zum Thema komme, muss ich aber noch einen Schritt weiter zurückgehen, nämlich zur Logik von Lorenzo Valla.

Valla analysiert bekanntlich menschliches Sprechen im Hinblick auf mögliche metaphysische Implikationen. In dem, was wir heute als „semantisches Dreieck“ bezeichnen (Wort, Bedeutung, Sachverhalt), nennt er die Bezeichnung eine Qualität, wobei die Wörter als Zeichen für die Sache stehen. Während das Ohr den Klang hört, nimmt die Seele die Bedeutung auf, indem beide Wörter wahrnehmen.¹² Daraus folgt überraschenderweise, dass so, wie Holz „Holz“ heißt, unkörperliche Dinge auch Namen haben, also Wissenschaft heißt „Wissenschaft“, und ganz allgemein heißt ein Ding „Ding“.¹³ Wenn aber „Ding“ nichts als Ding bezeichnet, dann ist das „Ding“ die Vokabel für das Wort, das alle Dinge als Dinge bezeichnet: „res est vox sive vocabulum, omnium vocabulorum significationes suas complectens.“¹⁴ Genauer, „Ding“ ist das Wort für die Leistung von Wörtern, Sachen zu bezeichnen. Insofern übersteigt „Ding“ noch die Signifikationsleistung des Wortes „Zeichen“. Wenn dieses Wort aber alle Dinge bezeichnet, dann auch Gott als ein Ding unter vielen anderen. Hier macht Valla einen Unterschied zwischen der Funktionsweise und dem Gehalt: Wörter wie *spiritus, substantia, essentia* – und erst recht *res* – übersteigen nämlich das Wort *Deus*, insofern sie eine weiteres Bedeutungsspektrum haben, „significationis autem dignitate cuncta alia transcendent, cum sit ipse ceterarum rerum auctor.“¹⁵ In Gott haben wir also den Sonderfall, dass das Wort ein einzelnes Ding bezeichnet, das inhaltlich alle Dinge transzendiert. Grundsätzlich gilt, dass Wörter Dinge bezeichnen können, die wiederum an und für sich universal sind. „Gott“ ist dann das Wort, das ein Universales bezeichnet nicht aufgrund einer semantischen Hierarchie, sondern weil es das Ding ist, das alle anderen Dinge transzendiert. Die Universalität von „Ding“ liegt also in seiner Bezeichnungsfunktion, während die semantische Kraft der menschlichen Sprache auch auf Dinge verweisen kann, die an sich universal sind. Daraus folgt die Mahnung zur Vorsicht, semantische Universalität nicht mit inhaltlicher Universalität zu verwechseln. „Gott“ ist einerseits kein Abstraktes, andererseits verweist das Wort nicht auf Dinge, sondern auf Gott. Darauf kommt es nämlich Valla an, die terminologischen Irrtümer des scholastischen Aristotelismus rückgängig zu

11 Ibid.

12 Valla, L., *Retractatio totius dialectice cum fundamentis universae philosophie*, in: Valla, L., *Retractatio dialectice et philosophie*, hg. von G. Zippel, 2 Bde., Padua 1982, Bd. 1: *Retractatio I* 14, 22, 123: „[...] sonos auris, significationes animus, voces ambo percipiunt.“

13 Ibid., nr. 23: „Nam sicuti ligno nomen est ‚lignum‘ [...] item rerum incorporalium ut scientie est nomen ‚scientia‘, [...] denique ita rei ‚res‘.“

14 Ibid., nr. 24.

15 Ibid., 124, nr. 24.