

**Günther Mensching:** *Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter.* 380 S., Metzler, Stuttgart 1992.

In diesem Werk unternimmt der Vf. den anspruchsvollen Versuch, „am mittelalterlichen Universalienproblem den sukzessiven Konstitutionsprozeß der Moderne“ (S. 14), d.h. die Genese des neuzeitlichen Subjektbewußtseins in der Universalienfrage des mittelalterlichen Denkens zu rekonstruieren. Für diese Aufgabe nimmt der Vf. eine ausdrücklich als „spekulativ“ (S. 15) bzw. als „geschichtsphilosophisch“ (S. 14) gekennzeichnete Methode in Anspruch, deren Herkunft aus der spekulativen Geschichtsphilosophie Hegels und des weiteren auch aus dem Historischen Materialismus Karl Marx' unverkennbar ist. Deutlich zeigen dies bereits die methodologischen Überlegungen des Vf. in der Vorrede seines Werkes: Er wertet die theoretische Reflexion einer Zeit nur als die strikt korrespondierende Folge bzw. als den exakt entsprechenden Ausdruck ihrer historischen Erfahrung (S. 13), für die er eine „epochale, trans-

<sup>5</sup> Vgl. III 7 [45] 13, 47 f. und 66–69.

empirische Objektivität“ (ebd.) reklamiert, weil er sie einem (Marx'schen) Verlaufsgesetz realgeschichtlicher Bewegungen rigoros unterwirft, dessen vermeintlich wissenschaftlichen Charakter er mit dem von ihm vielfach erhobenen Anspruch auf notwendige Folgerichtigkeit in der Sukzession der einzelnen geschichtlichen Gestalten und damit auch ihrer geistigen Manifestationen in den philosophischen Systemen faktisch behauptet. Von diesem Ansatz her kritisiert und disqualifiziert er die heute übliche historisch-kritisch betriebene Philosophiegeschichtsschreibung als „abstrakt“, deren „positivistisch-kriminalistischer“ Vorgehensweise (vgl. S. 15 f.) er eine Resignation und sogar eine „Verzweiflung über die Unvernunft der Weltgeschichte“ (S. 16) unterstellt. Dieser methodische Rückfall in einen forschungs- und wissenschaftsgeschichtlich längst überholten Hegelianismus tritt zugleich mit dem Anspruch auf, erstmalig eine nicht apologetisch verzerrte (wie die Neuscholastik des 19. Jahrhunderts und angeblich auch der Thomismus und Scotismus dieses Jhs., vgl. S. 16), *systematische* Rezeption des mittelalterlichen Denkens „aus der Perspektive seines Resultats“ (S. 14), d.h. faktisch der sich als die Vollendung der Bewußtseinsgeschichte überhaupt begreifenden Philosophie Hegels, zu leisten. Damit stellt der Vf. den Erklärungs- und Erkenntniswert seiner Bemühungen weit über den der gegenwärtigen philosophiegeschichtlichen Erforschung des Mittelalters, deren jeweiligen Forschungsstand er daher aus rein methodisch-systemati-

schon Gründen ausblenden bzw. ignorieren zu können glaubt. Die sachlichen Konsequenzen dieser zwar sehr anspruchsvollen, in ihrer konkreten Ausführung aber oft einseitig und gewaltsam verfahrenen Methode sind deshalb – trotz ihres unbestreitbaren heuristischen Wertes für die systematisch durchaus interessante Frage nach den mittelalterlichen Entstehungsbedingungen des neuzeitlichen Subjektbewußtseins – auch beträchtlich:

Bereits in seiner mit „Die Hypostase des Einen“ überschriebenen summarischen *Plotin-Exegese*, die den „systematischen Kern des Neuplatonismus“ auf den Begriff bringen soll, stellt der Vf. einige sachlich unhaltbare Behauptungen auf. Denn weder – um mit dem metaphysischen Prinzip des neuplatonischen Denkens zu beginnen – bestimmt Plotin das Verhältnis des Einen zu dem Vielen hauptsächlich nach Art des Substanz-Akzidenz-Schemas noch wird das Eine „im vorchristlichen Neuplatonismus des Plotin und des Proklos noch nicht personal vorgestellt“ (S. 19), wobei Personalität durch „die Züge eines wollenden, Zwecke verfolgenden Wesens“ (ebd.) charakterisiert wird. Dieser schon lange und wiederholt vorgetragene Vorwurf gegen den philosophischen Neuplatonismus ignoriert jedoch die Überlegungen des späten Plotin „über den Willen des Einen“ (Enneade VI 8), die diesem ausdrücklich einen intentionalen Selbstbezug zuschreiben (vgl. VI 8,7,14; 13,55; 15,8 f.; 16,13; 16,21; 20,2). Noch wird das Eine – diese Aussage des Vf. verrät deutlich seine Hegelisch bestimmte Interpretationsoptik – von

Plotin „als oberster Intellekt“ (ebd.) verstanden. Zwar gibt es beim frühen Plotin einige wenige Stellen, die dem Einen eine – nicht näher bestimmte – Art von Selbstreflexivität zugestehen (vgl. z.B. V 4,2,19–26), aber die genuine Intention und zugleich die epochale Leistung des plotinischen Denkens besteht gerade darin, zu zeigen, daß das Prinzip von allem einschließ- lich des Denkens bzw. des Geistes eine in sich differenz- und relationslose und damit auch überrationale, selbst nicht denkende Einheit ist (vgl. u.a. III 8,11,14; III 9,7,4; V 6,6,29 ff.; VI 7,37 ff.). – Weil die dialektische Geschichtsphilosophie Hegels die Betrachtungsweise des Vf. durchgängig bestimmt, muß er in dem von ihm pauschal mit „Herrschafts- und Substanz-Denken“ (S. 20) etikettierten Neuplatonismus ein negatives Moment am Werke sehen, das den das absolute Wissen als die Totalität seiner Bestimmungen suchenden objektiven Geist über diese Gestalt des Denkens hinausgehen läßt. Einen solchen „inneren Widerspruch“ des philosophischen Neuplatonismus glaubt der Vf. in der fehlenden Vermittlung und Beziehung der absoluten Einheit zu der von ihr konstituierten Vielheit der seienden Dinge zu sehen, die als solche – in ihrer empirischen Verschiedenheit – ohne diese Vermittlung gar nicht begreiflich seien; der Neuplatonismus habe daher den unbedingten Primat des Allgemeinen über das Besondere nur um den Preis der Undenkbarkeit von Differenz und damit auch des Einzelnen bzw. Besonderen aufrecht- erhalten können – eine angesichts der konstitutiven Funktion der „Anders-

heit“ im neuplatonischen Denken zu- mindest in dieser undifferenzierten Form unhaltbare Behauptung.

Gemäß dem Systemzwang seines Interpretationsansatzes bezeichnet der Vf. auch den „christlichen Neuplatonismus“, insbesondere den des Johannes Scottus Eriugena, als „im Kern seiner Metaphysik widersprüchlich“ (S. 50), weil dessen angebliche „politische Funktion“, nämlich die Legitimation des „Zwangs- und Gewaltcharakters“ der feudalen Herrschaftsordnung, mit der urchristlichen Idee der Gleichheit aller Menschen unvereinbar sei (vgl. S. 50). Wie sehr hier real- und ideengeschichtliche Konstellationen vorurteilsbedingt miteinander ver- quickt werden, wird u.a. deutlich, wenn der Vf. die begriffliche Entfal- tung dieses von ihm systemgetreu konstruierten Widerspruchs für nichts weniger als „die Triebkraft der späte- ren, scholastischen Philosophie“ (S. 50) hält, „deren Problem fortan das Ver- hältnis von Allgemeinem und Beson- derem ist.“ (ebd.).

Als korrekturbedürftig erweist sich besonders die Anselm-Interpretation (S. 105–128) des Vf.: So steht z.B. der bei Anselm häufig belegte (*Mon prolog* [I 7, 7 f.]; zur ausdrücklichen metho- dischen Suspendierung all dessen, was der christliche Glaube von Christus lehrt, einschließlich seiner Existenz, in ‚*Cur deus homo*‘ vgl. *praef* [II 42,11 f., 13]; I 10 [67,12 f.]; I 20 [88, 4–6]; I 25 [95,11]; II 10 [106,19–107,11]) methodi- sche Ausschluß jeder *sacra auctoritas*, insbesondere aber der *sacra scriptura*, als Erkenntnisquelle für den jeweiligen argumentativ-rationalen Beweis einer wichtigen Glaubenswahrheit der Be-

hauptung des Vf., daß „die heilige Schrift und der auf sie gestützte Glaube ... nach Anselm der Grund des durch die Dialektik gesicherten Wissens“ (S. 106) seien, zumindest dem Wortlaut nach diametral entgegen. Davon ist die *sacra scriptura* als das *inhaltliche Wahrheitskriterium* für das „sola ratione“ Bewiesene, das der Vf. allerdings richtig erkennt, sorgfältig zu unterscheiden (vgl. CDH I 2 [50, 7–10]; I 3 [50, 20–22]; I 18 [82, 8–10]). Ferner besteht die Anselmische Glaubensvoraussetzung der „ratio“ bzw. des „intellectus fidei“ keineswegs darin, daß das Absolute „der Grund der Vernunft“ (S. 108) wäre: Vielmehr reinigt der Glaube den Intellekt durch eine „Rektifizierung“ des Willens und befähigt ihn dadurch zu einer möglichst adäquaten Einsicht in die Wahrheit der jeweils untersuchten Glaubensgegenstände (vgl. hierzu „Epistula de incarnatione verbi“ I). Die „unfreiwillige Modernität“, die der Vf. der Anselmischen Apologetik unterstellt, um für seine vorausleuchtende Idee auch hier ein „fundamentum in re“ zu finden, begründet er außer mit der „sola-ratione-Methode“, die er als einen selbstreflexiven Akt des Denkens mißversteht, vor allem auch mit ihrer von ihm fälschlicherweise zum entscheidenden Antrieb des Anselmischen Denkens hochstilisierten Abwehr des Nominalismus, die – quasi als Opfer einer List der Vernunft – dasjenige faktisch in Anspruch nehmen müsse, was sie inhaltlich gerade bekämpfe. Das Bestreben des Vf., in Anselms Denken eine – ihm objektiv ungemäße – Modernität hineinzutragen, zeigt sich auch darin, daß er das

„*bonum per se ipsum*“ des ‚Monologion‘ zur ‚Hypostase menschlicher Zwecke“ (S. 116 f.) macht und als diese – entgegen Anselms ausdrücklicher Stellungnahme (in bezug auf die „*summa natura*“, die mit dem „*summum bonum*“ identisch ist, vgl. Mon 15 [I 28,18–22]) – von ihrer nur als Reflexionsbestimmung des menschlichen Geistes gefaßten Beziehung zu den kontingenten Gütern abhängig sein läßt. Diese – bis in ihren Wortlaut hinein – destruktive Argumentationsstrategie einer Verkehrung der sachlichen Intentionen eines Autors in ihr nur scheinbar objektives Gegenteil praktiziert der Vf. auch in seiner Auslegung des „ontologischen Gottesbeweises“, dem er einfach – ohne jede inhaltliche Auseinandersetzung und Begründung – unterstellt, objektiv das Gegenteil seines gesetzten Zieles erreicht zu haben: „nicht das denkunabhängige Sein Gottes, sondern dessen Liquidation zu einem Reflexionsbegriff“ (S. 121).

Wenigstens im Detail aufschlußreicher sind die Überlegungen des Vf. zu *Abaelards* Metaphysik, Erkenntnistheorie und Ethik, die er unter den bezeichnenden Titel „Die Präformation der Moderne in *Abaelards* Nominalismus“ (vgl. S. 139–184) stellt. Demgegenüber sind seine Anstrengungen, aus Hugo von St. Viktor einen Vorläufer der Transzendentalphilosophie Kants und aus der Mystik des Bernhard von Clairvaux eine ebenso „unfreiwillige“ Vorbereitung der Religionskritik Ludwig Feuerbachs zu machen (etwa wenn er Bernhards mystisches Ziel einer ‚*deificatio*‘ der menschlichen Seele deutet als eine Hinführung zu

der „Einsicht, daß das göttliche Absolute ein menschlicher Gedanke ist“ (S. 189)), deshalb vergeblich, weil sie zu völlig abstrusen Ergebnissen führen, die nahezu jedes heuristischen Werts für die untersuchten Gegenstände entbehren. –

Seinen mit zahlreichen antikirchlichen und überhaupt antitraditionellen Invektiven versehenen Eildurchgang durch das mittelalterliche Denken setzt der Vf. fort mit dem, was er programmatisch die „Differenzierung des Individuums und den Übergang von der kontemplativen zur produktiven Wissenschaft in der Hochscholastik“ (S. 190–242) nennt. Dabei führt der Systemzwang seines rigide wertenden Interpretationsschemas, in allen diesem gegenüber sperrigen geistigen Konstellationen Aporien und Widersprüche auffinden zu müssen, unausweichlich zu vielen sachlichen Verststellungen und Verzerrungen, die bei einer gründlichen und zumindest vorurteilsfreieren Kenntnisaufnahme der jeweils wichtigsten Forschungsliteratur vermeidbar gewesen wären. Wenigstens teilweise auszunehmen von dieser Kritik sind die Überlegungen des Vf. zur thomanischen Lehre vom Individuationsprinzip und zur thomanischen Naturrechtslehre (vgl. S. 243–73), auch wenn *Thomas v. Aquin* von ihm tendenziös als Vertreter des Nominalismus hingestellt wird; ferner seine kurze Kennzeichnung der „metaphysischen Experimentalwissenschaft R. Baccos“ (S. 238–42) und insbesondere das mit Abstand am sorgfältigsten ausgearbeitete und nicht zufälligerweise ausführlichste letzte Kapitel seines Buches zu *Ockhams Nominalismus*

(S. 319–367), dessen vollkommene Individualisierung bzw. Singularisierung des metaphysischen Substanz- oder Wesensbegriffs der Vf. als den spekulativen Höhepunkt der mittelalterlichen Universalien-Diskussion betrachtet. Denn erst bei Ockham sei die „Entdinglichung“ der Universalien, d.h. die Einsicht, daß sie nur *entia rationis*, reine Reflexionsbestimmungen sind, gänzlich vollzogen. Doch auch diese äußerste Spitze an reflektierter Subjektivität, zu der das mittelalterliche Denken in den Augen des Vf. überhaupt fähig war, ist noch nicht der Endpunkt in der Geschichte des Selbstbewußtseins: Auch Ockhams Philosophie, in der der Vf. nicht zu Unrecht die (wenn auch bei Ockham nur empirische) Selbstgewißheit des modernen Subjekts, ferner die Grundzüge der neuzeitlichen Erkenntnistheorie und das experimentelle Verfahren der modernen Naturwissenschaft bereits in nuce angelegt sieht, verfällt dem gleichen Aporie-Verdikt wie alle anderen untersuchten Erscheinungsformen des Denkens: Die „Ambivalenz der Moderne“, die in der leicht manipulierbaren Autonomie des Einzelnen liege, sei in der theoretischen Philosophie Ockhams schon präfiguriert, weil diese die notwendige Vermittlung zwischen der (mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit auftretenden) wissenschaftlichen Erkenntnis auf der Seite des Subjekts und der nur noch sinnlich (vermittels der *notitia intuitiva*) verifizierbaren extramentalen Existenz der *singularia* nicht mehr zu leisten vermöge. Damit sind die Überlegungen des Autors wieder an ihren Ausgangspunkt, nämlich zur

Frage nach den geistesgeschichtlichen Gründen für die „Ambivalenz der Moderne“, zurückgekehrt.

Dieser Interpretationsversuch der mittelalterlichen Universalien-Diskussion, der zugleich ein Rekonstruktionsversuch der Genese des neuzeitlichen Subjekts aus dem Denken des Mittelalters heraus sein soll, muß, abschließend betrachtet, als nicht gelungen bezeichnet werden: Wer die hermeneutische Prämisse jeder ernsthaften historisch-kritischen Forschung, nämlich die Bestimmung des *Selbstverständnisses* der untersuchten Texte, nicht nur vernachlässigt, sondern nicht einmal intendiert, darf sich nicht wundern, daß seine Überlegungen in der heutigen wissenschaftlichen Forschung deshalb wenig Beachtung finden, weil sie für die streng sachorientierte Erkenntnis ihrer Gegenstände weitgehend unfruchtbar sind. Zwar ist das grundsätzliche Bemühen des Vf. um einen systematischeren Gehalt der Philosophiegeschichte des Mittelalters sehr begrüßenswert, die richtige Durchführung dieser Intention darf jedoch keinesfalls auf die historisch-kritische Forschung verzichten, wenn sie ausschließlich der Sache selbst dienen will.

Markus Enders, München