

Skript - Wildfeuer

Philosophie der Neuzeit

-

die Perspektive der  
subjektiven Vernunft

- ad usum privatum auditorum -

## Inhaltsübersicht

1. Einführung: Vom Mittelalter zur Neuzeit .....	3
1.1 Spätmittelalterlicher Nominalismus .....	3
1.2 Exkurs: Vernunft und Freiheit: Das Ende des mittelalterlichen „Ordo“-Denkens und der „Name der Rose“ .....	4
1.2.1. Wilhelm von Ockham und das Ende des mittelalterlichen Weltbildes .....	4
1.2.1.1 Umberto Eco's „Der Name der Rose“ .....	4
1.2.1.2 Leben und Denken Wilhelm von Ockhams .....	5
1.2.1.3 Ockhams Nominalismus als Nahtstelle zwischen Mittelalter und Neuzeit.....	5
1.2.2. Der christlich-mittelalterliche Vernunftbegriff .....	6
1.2.2.1 Vernunft und Ordnung in der Antike .....	6
1.2.2.2 Christliches Welt- und Vernunftverständnis .....	6
1.2.2.2.1 Freiheit des Menschen .....	7
1.2.2.2.2 Freiheit Gottes .....	8
1.2.3. Die Revolution Ockhams: Freiheit Gottes - Freiheit des Menschen.....	8
1.2.3.1 Die Krise des 14. Jahrhunderts.....	8
1.2.3.2 Die göttliche Vernunft: Allmacht und Freiheit Gottes - Das Omnipotenzprinzip.....	9
1.2.3.3 Die Nichtexistenz einer objektiven Vernunft als Seinsordnung .....	10
1.2.3.4 Die subjektive Vernunft des Menschen: der Universalienstreit.....	11
1.2.3.5 Die praktische Vernunft: Die Doppelstruktur der menschlichen Freiheit.....	13
1.2.4. Konsequenzen des nominalistischen Vernunftbegriffs für die Beziehung von Vernunft und Freiheit in der Neuzeit .....	13
1.2.4.1 Universalisierung des Primats der Freiheit in der Neuzeit.....	14
1.2.4.2 Die Moderne: Das Selbstmissverständnis der Vernunft: absolute Freiheit... 14	

# 1. Einführung: Vom Mittelalter zur Neuzeit

In der Geschichte der Philosophie können ebenso wie in der gesamten Weltgeschichte drei große Perioden unterschieden werden: Altertum, Mittelalter und Neuzeit. Eine solche Gliederung ist allerdings in der Geistesgeschichte noch fragwürdiger als in der politischen Geschichte, weil sich geistige Bewegungen noch weniger auf bestimmt datierbare Ereignisse zurückführen lassen. Dies zeigt sich deutlich im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Sicher gibt es einen spezifisch neuzeitlichen Geist philosophischen Denkens, der aber erst seit Descartes im 17. Jahrhundert deutlich greifbare Gestalt gewinnt. Davor liegt eine lange Übergangszeit, deren Ansätze noch tief ins Mittelalter zurückreichen, einen geistigen Umbruch auslösen, ein neues, ebenso intensives wie vielgestaltiges Suchen nach neuen Wegen hervorrufen und schließlich im Rationalismus und Empirismus ihren methodisch-systematischen Niederschlag finden. Wir müssen deshalb zurückgreifen auf die allgemein geistigen Bewegungen der Zeit, die den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit kennzeichnen und den Hintergrund für den Einsatz der neueren Philosophie bilden. Es sind vor allem Nominalismus, Humanismus und Reformation.

## 1.1 Spätmittelalterlicher Nominalismus

Die innere Auflösung der mittelalterlichen Weltanschauung und Gesellschaftsordnung findet ihren geistigen Ausdruck im Nominalismus des Spätmittelalters, in dem das scholastische Denken in die *Krise* gerät. Eine Problemspannung, die in der ganzen Scholastik des Mittelalters lag, tritt jetzt offen in Erscheinung und führt zum offenen Bruch. Es ist - in historischer Kurzformel ausgedrückt - die *Spannung zwischen Platonismus und Aristotelismus*:

- Auf der einen Seite steht ein Platonismus, der die Unmittelbarkeit geistig-intuitiver Erkenntnis vertritt: Unmittelbar, nämlich ohne Vermittlung durch die Sinneswahrnehmung, erschaut der Geist das allgemeine Wesen der Dinge und erfährt ebenso unmittelbar, ohne Vermittlung der sinnhaften Erfahrungswelt, die metaphysische Realität Gottes.
- Dem steht auf der anderen Seite ein Aristotelismus gegenüber, der die geistige Erkenntnis zurückbindet an die sinnliche Erfahrung. Wir erfassen das Wesen der Dinge nur vermittelt, nämlich durch Abstraktion aus der sinnhaften Erscheinung, und erreichen die Transzendenz nur durch Vermittlung der Erfahrung und des begrifflich-logischen Denkens.

In der Spannung dieses Gegensatzes steht das ganze mittelalterliche Denken. Das frühe Mittelalter war platonisch-neuplatonisch bestimmt, vor allem durch den vorherrschenden Einfluss des *Augustinus*, mit noch schärferen, spezifisch neuplatonischen Akzenten durch *Pseudo-Dionysius Areopagita*, über *Scotus Eriugena* und *Anselm* bis in die beginnende Scholastik, die entscheidend in der augustiniischen Tradition und unter dem Einfluss christlich-neuplatonischen Denkens stand. Die Hochscholastik des 13. Jahrhunderts, vor allem *Thomas von Aquin*, der darin richtungweisend wurde, entscheidet sich dagegen für *Aristoteles*, gegen die Unmittelbarkeit der Intuition für die Vermittlung der Abstraktion, das heißt: für ein abstraktiv-diskursives Denken, das an die Erfahrung gebunden ist, aber nicht empiristisch verstanden wird, sondern das intuitive Element in sich aufnimmt. Intelligere heißt für Thomas »*intus legere*«, also das geistige Durchdringen und Durchschauen der Erfahrungsgehalte, so dass in ihnen das geistig erfassbare Wesen aufleuchtet.

In der Spätscholastik aber, nämlich in der Bewegung des Nominalismus, der mit *Wilhelm von Ockham* im 14. Jahrhundert einsetzt und sich in der Folgezeit verschärft, wird das Denken noch mehr an die bloße Erfahrung gebunden, so dass es darin unterzugehen droht. Die Allgemeinheit des Begriffes löst sich auf in die Einzelheit der jeweiligen Erscheinung. Es gibt kein echtes Universale mehr, in dem das gemeinsame Wesen einer Vielheit von Einzeldingen erfasst

würde. Es gibt nur noch einen gemeinsamen Namen für eine Vielheit einzelner Erscheinungen. Damit ist das begrifflich-rationale Denken abgewertet, seine Gültigkeit in Frage gestellt. Wenn es schon in der Immanenz der Erfahrungswelt nicht mehr das Wesen der Dinge erreicht, so kann es erst recht nicht mehr einen Zugang zur Transzendenz eröffnen. Das menschliche, nämlich begrifflich-rationale Denken bleibt auf den Bereich innerweltlicher Erfahrung beschränkt. So wird auf der einen Seite das Denken an die Erfahrung verwiesen. Es wendet sich vom Jenseits zum Diesseits, von der Transzendenz zur Immanenz, es wendet sich der Erkenntnis dieser Welt, der Natur zu.

Unter nominalistischen Voraussetzungen bot die Schöpfungsordnung dem Menschen keinen zuverlässigen Halt und Rahmen mehr. Von woher sollte er also Gewissheit erlangen, wo ist ein archimedischer Punkt zu finden, von dem er her sein Wissen über die Welt und über sich selbst festmachen kann? Für Descartes wird dies zur Ausgangsfrage seiner Philosophie.

Diese Fragen werden freilich auch zum Ausgangspunkt einer Neukonstruktion der *Naturwissenschaft*, die eben jetzt exakt im modernen Sinn neu begründet wird und ihren neuzeitlichen Fortschritt und Siegeszug antritt. Die Auffassung von der Natur wandelt sich fundamental. Der Nominalismus hatte das Bild einer eigenständigen, von Gott gegebenen Naturordnung mit eigenen Zielen zerstört. Weil das Zutrauen in die gottgegebene Ordnung der Welt verloren gegangen ist, muss sie die Natur selbst befragen. Sie tut dies mittels des Experiments und mit der Formel „*si deus non daretur*“.

Auf der anderen Seite aber, sofern das Denken aus religiösen Motiven an der Transzendenz festhält, findet es dazu keinen rationalen Zugang mehr, sondern ist auf andere Wege verwiesen. Von hier gehen theologisch die Entwicklungslinien zum Glaubensbegriff des Protestantismus. Der Glaube wird zum irrationalen Sprung blinden Vertrauens, der durch rationale Erkenntnis weder zu begründen noch zu rechtfertigen ist. Philosophisch aber drückt es sich vielfach darin aus, dass von neuem, jenseits des begrifflich-rationalen Denkens des Verstandes, eine überbegrifflich-überrationale Intuition der Vernunft in Anspruch genommen wird. Das heißt aber, dass der Nominalismus sein Gegenextrem erweckt: die Wiederkehr platonisch-neuplatonischen Denkens, das sich ausdrücklich gegen die verfallende Scholastik richtet und auf die Tradition neuplatonisch-mystischer Theologie beruft. Dies wird besonders deutlich beim großen *Nikolaus von Kues (Cusanus)*. Aber dieselbe Tendenz liegt später ebenso nicht nur den mystisch-theosophischen Bewegungen, sondern auch der »eingeborenen Idee« von *Descartes*, der Unterscheidung von Verstand und Herz bei *Pascal* und dem Ontologismus *Malebranches* zugrunde. Es wirkt tief in das neuzeitliche Denken ein.

## **1.2 Exkurs: Vernunft und Freiheit: Das Ende des mittelalterlichen „Ordo“-Denkens und der „Name der Rose“**

Wie kam es aber, dass die mittelalterliche Ordo-Vorstellung im Nominalismus – mit so weitreichenden und die Neuzeit bestimmenden Folgen – verloren gegangen ist. Ich will ihnen die Hintergründe hierfür in einem ausführlicheren Exkurs erläutern, der das Thema trägt: „Der Untergang des mittelalterlichen Ordo-Denkens und „Der Name der Rose“.

### **1.2.1. Wilhelm von Ockham und das Ende des mittelalterlichen Weltbildes**

#### *1.2.1.1 Umberto Eco's „Der Name der Rose“*

Die meisten von Ihnen werden den Roman von Umberto Eco „Der Name der Rose“ gelesen haben. Vordergründig handelt es sich dabei um einen geschickt komponierten Kriminalroman, der eine Serie von Morden und schlussendlich deren Aufklärung zum Gegenstand hat. Ort der

Handlung - und das macht den besonderen Reiz der Geschichte aus - ist ein mittelalterliches Benediktinerkloster; die geschilderten Ereignisse geschehen in der letzten Novemberwoche des Jahres 1327. „Held“ der Erzählung ist der Franziskanermönch Wilhelm von Baskerville, der mit seinem Adlaten, dem Novizen Adson von Melk, die begangenen Morde aufklärt. Sein Erfolg besteht darin, die Morde nicht als Verletzung einer gottgesetzten Ordnung zu begreifen, sondern im Ausgang von der Erfahrung aufzuklären. Wilhelms Gegenspieler, und wie sich herausstellt, der gesuchte Mörder, ist der greise Klosterbibliothekar Jorge, ein „law and order“-Mann des göttlichen Gesetzes, für den die Welt nach göttlichen Ordnungsprinzipien gebaut ist.

Eco's Geschichte ist nicht gänzlich aus der Luft gegriffen. Die Gestalt des Wilhelm von Baskerville hat zweifelsohne einen Theologen und Philosophen zum Urbild, dessen Denken gleichsam als eine der wichtigsten Nahtstelle zwischen Mittelalter und Neuzeit zu verorten ist: Wilhelm von Ockham, den Hauptvertreter des mittelalterlichen Nominalismus. Eigentlicher Inhalt des Romans ist die Krise des mittelalterlichen Weltbildes. Huizinga spricht vom „Herbst des Mittelalters“ im 14. Jahrhundert. Ockham ist als Grenzgänger zwischen Mittelalter und Neuzeit der berühmteste Vertreter dieser Krise des 14. Jahrhunderts und gleichzeitig ihr Theoretiker.



#### 1.2.1.2 Leben und Denken Wilhelm von Ockhams

In Ockhams gesamten Leben spiegeln sich Bemühungen, Ängste und Konflikte seiner Zeit.

Wilhelm wurde um 1280 im Dorf Ockham südlich von London geboren und ist um 1348 in München, wahrscheinlich an der Pest, gestorben. Bereits früh ist er dem Franziskanerorden beigetreten. Sein Studium an der Universität Oxford war lang; kurz und erfolglos dagegen war seine akademische Laufbahn. Den Magistergrad hat er nie erworben. 1321 wurde er nach London berufen, um an der Ordenshochschule Philosophie zu unterrichten. In diese Zeit fallen eine Reihe von Kommentaren zu den Schriften des Aristoteles, die Niederschrift zweier Kompendien zur Naturphilosophie und zur Physik sowie ein Handbuch der Logik. Im Jahr 1324 zitiert ihn Papst Johannes XXII. (1316-1334) nach Avignon, damit er Rechnung ablege über die Rechtgläubigkeit seiner Lehre. Zu einer offiziellen Verurteilung ist es jedoch aus unbekanntenen Gründen nicht gekommen. Ockham flieht schließlich nach München und begibt sich unter den Schutz Ludwigs des Bayern. Von dort kämpft er mit Eifer einen erbitterten politischen und publizistischen Kampf gegen das Papsttum von Avignon.



#### 1.2.1.3 Ockhams Nominalismus als Nahtstelle zwischen Mittelalter und Neuzeit

An Ockhams Philosophieren lässt sich exemplarisch der Umbruch zwischen dem Denken des Mittelalters und der Neuzeit verorten. Sein eigenwilliges Denken führt zur Auflösung des mittelalterlichen Kosmos und begründet gleichzeitig das Selbstverständnis des neuzeitlichen und modernen Menschen. Dabei lässt sich zeigen, dass es eigentlich theologische Gründe waren, nämlich die Bewahrung der Allmacht Gottes, die diesen Prozess in Gang setzten. Dass diese konservative Motivation, die eher eine Einschränkung als eine Befreiung der philosophischen Vernunft beabsichtigte, emanzipatorische Folgen zeitigte, dies gehört zu den lehrreichsten Paradoxa der Philosophiegeschichte.

Der Übergang vom mittelalterlichen zum neuzeitlichen Denken lässt sich in Form einer Ideengeschichte darstellen. Sie knüpft an das sich wandelnde Verhältnis von göttlicher und menschlicher Vernunft bzw. göttlicher und menschlicher Freiheit an, die immer in einer gewissen Parallelität zu denken sind. Sie hat dabei gleichzeitig das Verhältnis beider „Vernünfte“ zu einer Ordnung der Welt zu bestimmen, wie sie der Natur oder der Welt überhaupt unterstellt zu werden pflegt.

Die Konzeption der Vernunft Gottes und seine jeweiligen Veränderungen werden dabei zum tragenden Motiv der Veränderung sowohl der objektiven Vernunft (Naturordnung) als auch der subjektiven, menschlichen Vernunft. Ich will diese drei Vernunftbegriffe vorab nochmals klar fassen:

- Die Konzeption der göttlichen Vernunft und ihrer Ausprägungen bestimmt die mittelalterliche Vernunftlehre insgesamt. Sie wird erst durch den Gedanken einer Schöpfung aus dem Nichts urgent: denn die objektiven Strukturen der Welt waren nicht ewig, sie müssen gleichsam von demjenigen, der die Welt erschaffen hat, in diese erst hineingelegt worden sein, gemäß - und dies ist wichtig - seiner eigenen Vernunftstruktur.
- Die objektive Vernunft kann dann als diejenige bestimmt werden, die in der Welt ist: als die Vernünftigkeit der Welt selber und ihrer inneren Ordnung. Objektive Vernunft kann demnach bestimmt werden als der Inbegriff der intelligiblen, d.h. durch den Intellekt fassbaren Weltstrukturen.
- Die subjektive Vernunft dagegen ist die Vernünftigkeit von Menschen: ihr Vermögen, vernünftig zu erkennen und zu handeln.
- Alle drei Vernunftbegriffe bilden im christlichen Mittelalter eine Einheit und bedingen sich - wie wir noch genauer sehen werden - gegenseitig.

Die Gliederung meiner Überlegungen folgt der historischen Vorgabe:

- Ich werde in einem ersten Teil das Vernunft- und Freiheitskonzept der christlichen Philosophie des Mittelalters darstellen.
- Ein zweiter Teil befasst sich mit Ockhams Neubestimmung des Verhältnisses von göttlicher, subjektiv-menschlicher und objektiver Vernunft in der Natur.
- Und in einem dritten, abschließenden Teil will ich mich mit den Konsequenzen der Ockham'schen Vernunft- und Freiheitskonzeption für die Genese des neuzeitlichen Denkens befassen.

## **1.2.2. Der christlich-mittelalterliche Vernunftbegriff**

### *1.2.2.1 Vernunft und Ordnung in der Antike*

Die vorchristliche Antike sah in der Welt eine anfangslose Ordnung walten. Sie war von Ewigkeit her und bedurfte zu ihrer Erklärung keines Ursprungs. Ihre Vernünftigkeit manifestierte sich in der Harmonie und Regelmäßigkeit der Naturvorgänge und in der Wohlgeordnetheit des Staatswesens. Wenngleich die konkreten Einzeldinge vergänglich sind, wird ihr Entstehen und Vergehen wie ihre Zusammenstimmung im Kosmos von diesen ewigen Ideen, dem ewigen Logos oder dem Nomos, dem Gesetz geleitet. Die subjektiv-menschliche Vernunft kann - wie auch immer - diese Ordnung erkennen, die sich in den Einzeldingen als Allgemeines zeigt. Kurzum: die sich in den Dingen und im Staatswesen manifestierende ewige Ordnung ermöglichte Weltorientierung und Welterkenntnis der subjektiven Vernunft. Einer göttlichen Vernunft als ihres Ursprungs bedurfte die Ordnung der Welt nicht. Denn Gesetz, Struktur, Sinn, Norm oder Wesen der Welt sind immer schon in dieser Welt.

### *1.2.2.2 Christliches Welt- und Vernunftverständnis*

Mit der Rezeption der antiken Philosophie, vor allem ihrer neuplatonischen Spielart, durch die christliche Philosophie und Theologie verändert sich dieser Ordnungszusammenhang nicht un-

erheblich. Denn neben der gleichsam objektiven Vernunft, die die Welt durchwaltet, und der subjektiven oder menschlichen Vernunft wird für die Entstehung des Ordnungszusammenhangs der Welt eine göttliche Vernunft verantwortlich. Ewigkeit schreibt der jüdisch-christliche Glaube nur mehr Gott zu. Die Welt dagegen wird aufgrund des Schöpfungsgedankens aus dem Nichts, wie er in der Genesis formuliert ist, erstmals als radikal endliche vorstellbar. Sie hat einen geschichtlichen Anfang und ein verheißenes Ende. Die Dinge in ihr werden als vergänglich, wenngleich nicht ordnungslos vorgestellt.

Man kann mit Herbert Schnädelbach diesen Vorgang als die Subjektivierung der objektiven Vernunft bezeichnen: was vorher als Gesetz, Struktur, Sinn, Norm oder Wesen der Welt gedacht worden war, erhält nun ein personales Subjekt. Im christlichen Platonismus, der bis zur Aristoteles-Rezeption im 12. Jahrhundert die herrschende Philosophie des Mittelalters blieb, werden mithin die platonischen Ideen durchgängig als die Gedanken Gottes verstanden. Diese Ideen im Intellekt Gottes sind gleichsam die Prinzipien und Grundsätze, nach denen Gott im Akt der Schöpfung allererst Ordnung, Sinn und Orientierung in die formlose Masse der Materie bringt. Von den christlichen Theologen wurde diese Sicht der Weltgenese abgesichert durch Hinweis auf den Prolog des Johannes Evangeliums. Auf ihn nimmt auch Ecos Roman bereits im ersten Satz Bezug: „Im Anfang war das Wort (der logos, die Vernunft), und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.“ Dieses Wort, oder wir könnten besser sagen, dieser Logos oder diese Ordnung kam durch den Akt der Schöpfung allererst in die Welt, genauer: er begleitete den Prozess der Weltentstehung. Diese durch die göttliche Vernunft gesetzte Ordnung der Welt wird nun Maßstab der Erkenntnis und des Handelns der endlichen menschlichen Vernunft.

Das eigentliche gegenständliche Korrelat der subjektiv-menschlichen Vernunft bestand nun aber nicht in der Erkenntnis des Einzelnen, Singulären der empirisch erfahrbaren Welt. Eigentlicher Bezugspunkt menschlicher Erkenntnis war das hinter den Einzeldingen waltende Allgemeine, die göttlichen, allererst Ordnung stiftenden Ideen, der göttliche Kosmos, der göttliche Verstand (*intellectus divinus*), an der Vernunft objektiven Halt, einen Maßstab und das Urbild ihrer selbst fand. Die Möglichkeit dieser Relecture der Natur unter Rückgriff auf die Ideen im Verstande Gottes, die ja eine gewisse Parallelität von göttlicher und menschlicher Vernunft erfordert, war garantiert durch die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen.

#### *1.2.2.2.1 Freiheit des Menschen*

Diese Bezugnahme von göttlicher und menschlicher Vernunft zur objektiven Vernunft der Naturordnung waren der Grund, warum im Mittelalter Ordnung und Freiheit als miteinander vereinbar gedacht wurden - und zwar mit einer Priorität für die Ordnung. Freiheit bedeutete, innerhalb einer Ordnung - sei es der ewigen Schöpfungsordnung als dem Gesetz Gottes, der *lex dei*, sei es der zeitlichen, sozialen, politischen oder kirchlichen Ordnungen - dieser Ordnung zu entsprechen oder nicht zu entsprechen. Freiheit im wahren Sinne also hieß für den mittelalterlichen Menschen, gemäß der von Gott gesetzten Ordnung zu sein und zu handeln. Der Ordnung zuwiderhandeln bedeutete ein Defizit an Freiheit, nicht zuletzt deswegen weil Gott als die Ordnungsetzende Macht zur Aufrechterhaltung dieser Ordnung unerbittlich zurückschlug: durch Krankheit, Leid und Tod. Sich in seinem Handeln von dem bestimmen zu lassen, was per se ungeordnet war und Unordnung verursachte - wie Triebe, Neigungen, Begierden etc. - verstieß gegen den ordnungsetzenden Willen Gottes und wurde daher als Sünde verworfen. Gleichzeitig konnte sich der mittelalterliche Mensch nicht vorstellen, dass der endliche Mensch aus eigener Kraft die Ordnung des unendlichen Gottes durchbrechen konnte. Als eigentliche Ursache solcher Ordnungsverstöße wurden daher übermenschliche, quasi halb-göttliche Kräfte angenommen, Dämonen, Geister, Teufel, halb Geist-, halb Sinnenwesen. Der körperliche Leib, gleichsam Prinzip der Unordnung, war Einfallstor ihres Wirkens. Der Inquisition und ihren Scheiterhaufen fiel die Aufgabe zu, durch physische Befreiung des Menschen von den Dämonen die alte Ordnung wieder herzustellen und den Menschen wieder in den Stand der Freiheit zu versetzen (mochte er davon auch nicht mehr viel gehabt haben).

Auch das menschliche Lachen durchbrach diese Ordnung. Der Anlass der Morde in Umberto

Ecoss Roman ist ja der Versuch des greisen Bibliothekars, die letzte Abschrift einer verschollen geglaubten Schrift des Aristoteles dem Zugriff der Welt zu entziehen mit dem Ziel, Unordnung von der Welt fernzuhalten. Sie handelte vom menschlichen Lachen.

#### 1.2.2.2.2 Freiheit Gottes

Auch die Freiheit Gottes selbst war gemäß diesem Topos gedacht und bildete darum kein besonderes Thema. Gott handelt immer und notwendig gemäß seinem Wesen, da in Gott Sein und Wirken, Vernunft und Wille, Weisheit und Macht, mithin auch Ordnung und Freiheit identisch sind. Eben darin, dass Gott rein seiner Weisheit und Güte gemäß handelt, besteht die göttliche Freiheit. Freiheit und Allmacht Gottes können gar nicht anders denn als ein Handeln *ordinate*, d.i. gemäß der ewigen Schöpfungsordnung, verstanden werden. Es ist schlechthin nicht denkbar, dass Gott außer der ewigen Ordnung handelt. Deshalb war es für die mittelalterliche Theologie auch nicht vorstellbar, dass Christus lacht - eine Frage, die ausführlich und kontrovers diskutiert wurde. Die göttliche und ewige Ordnung der Idee, so könnte man sagen, ist die ranghöhere Repräsentanz des Wesens Gottes als die Freiheit. Bezogen auf die unterstellten Vernunftvermögen Gottes könnte man sagen: Der göttliche Verstand oder Intellekt dominiert den göttlichen Willen.

Für die menschliche Vernunft war damit Ordnung der Welt garantiert: denn Gott war kein Chaos- oder Willkür-Gott, er schaffte die Welt nicht willkürlich, sondern nach Gesetzen, d.h. mithin geordnet. Kurzum die menschliche Vernunft fand in der Ordnung der Natur für ihre Erkenntnis einen sicheren Anhalt.

### 1.2.3. Die Revolution Ockhams: Freiheit Gottes - Freiheit des Menschen

#### 1.2.3.1 Die Krise des 14. Jahrhunderts

Dieser geschöpfliche Ordnungszusammenhang zwischen Vernunft Gottes, objektiver Vernunftordnung der Welt und subjektiver Vernunft des Menschen bricht nun durch die Krise des Mittelalters im 14. Jahrhundert und insbesondere im sog. spätmittelalterlichen Nominalismus auseinander.

Jede Philosophie macht Voraussetzungen. Man kann sie Prinzipien nennen, wenn man diesem Begriff seine ursprüngliche Bedeutung belässt: das, wovon etwas seinen Ausgang nimmt. Das Grundlegende und Prinzip in Ockhams Denken ist das **Omnipotenzprinzip**. Es ist begründet im religiösen Glauben an die Allmacht Gottes, wie es sich im Glaubensbekenntnis ausspricht: „Ich glaube an Gott den allmächtigen Vater“ (Quodl. VI, q, 6: „credo in deum omnipotentem“). Der reinen Philosophie selbst ist - so Ockham - die Wahrheit dieses Satzes verborgen („Ich sage: Man kann nicht beweisen, dass Gott allmächtig ist. Dies kann man nur glauben.“ Quodl. I, 1). Die Freiheit Gottes wird überhaupt nur aus religiös-theologischen Gründen zum Problem. Der Gott, der den Menschen erlöst hat, der dem Sünder Vergebung gewährt und begnadet, kann letztlich nicht, so dachte man, nach dem Maß einer ewigen Ordnung handeln, sondern sein Handeln kommt aus göttlicher Freiheit. Er ist nicht an eine Ordnung gebunden. Vielmehr kann er je neue Ordnung setzen. Schöpfung und Heil sind freie Taten Gottes. Die Antwort auf die Frage nach dem Warum dieser Taten ist dem Menschen nach Ockham verweigert: „So wie Gott jedes Geschöpf erschafft, ebenso kann er durch seinen Willen mit dem Geschöpf machen, was ihm beliebt (...). Der Grund dafür ist, dass Gott niemenades Schuldner ist (Buch IV, Sent. Q. 3). Was Gott getan hat, hat er getan, weil er es wollte; es ist gut und gerecht, weil er es gewollt hat: eo ipso quod ipse vult, bene et iustum factum est“ (I Sent. d. 17, q. 3).

Hans Blumenberg verweist in diesem Zusammenhang auf ein Ereignis des Jahres 1277: die Verurteilung thomastischer Sätze durch den Bischof Stephan Tempier: „Drei Jahre nach dem Tod des Klassikers der Hochscholastik, des Thomas von Aquino, wird dessen Anerkennung des aristotelischen Beweises für die Einzigkeit der Welt als philosophische Einschränkung der gött-



lichen Allmacht verurteilt. Dieses Dokument bezeichnet genau den Zeitpunkt, in dem der Vorrang des Interesses an der Rationalität der Schöpfung und ihrer humanen Intelligibilität umschlägt in die spekulative Faszination durch das theologische Prädikat der absoluten Macht und Freiheit“ (Hans Blumenberg). In diesem Dokument wird u.a. der Satz verurteilt: „Quod deus non potest esse causa novi facti, nec potest aliquid de novo producere.“

### 1.2.3.2 Die göttliche Vernunft: Allmacht und Freiheit Gottes - Das Omnipotenzprinzip

Auf dem Hintergrund des Glaubens nun an die freie, ungebundene, voraussetzungslose Schöpfermacht Gottes entwickelt Ockham in seiner Philosophie mit denkerischer Konsequenz den Begriff der Freiheit und der Allmacht Gottes. Er artikuliert die Problematik dieser Freiheit durch die Unterscheidung eines Handelns aus absoluter Macht (*facere de potentia absoluta*) und des Handelns aus einer geordneten Macht (*facere de potentia ordinata*).

**Potentia absoluta** Gottes bedeutet, dass das Handeln Gottes immer auch als unabhängig (abgelöst, absolut) von vorgegebenen Ordnungen gedacht werden muss. Näherin bedeutet ein Handeln (*facere*) *de potentia absoluta*:

1. Dem Willen und Handeln ist nicht ein Wesen (*essentia*), nicht eine „Natur“ (im aristotelischen Sinne), nicht eine ewige Ordnung vorgegeben. Wille und Handeln Gottes sind gleichsam „vor“ jeder Ordnung. Dieses „vor“ bedeutet dabei eine logische Priorität; oder: jedwede Ordnung, auch eine ewige Ordnung, muss als gewollte gedacht werden, d.h. sie ist begründungslogisch auf einen Willen zurückzuführen.
2. Der der Ordnung vorgeordnete Wille und ein entsprechendes Handeln sind darum aber nicht „inordinate“, ohne Ordnung oder gar gegen die Ordnung. Vielmehr ist der Wille Gottes je ordnungsbegründender Wille.
3. Es handelt sich also nicht um den Gegensatz von zwei Arten von Willen, von denen der eine absoluter Willkürwille, der andere ein durch Gesetz gebundener Wille wäre. Es geht vielmehr um eine Unterscheidung innerhalb des Willens selbst. Der Wille, sofern er allererst eine Ordnung will und dadurch schlechthin Anfang der Ordnung ist, wird unterschieden von dem Willen, sofern er der von ihm selbst gewollten Ordnung entsprechend das Handeln bestimmt.
4. Es ist in Gott also einer und derselbe Wille und eines und dasselbe Handeln, das in einer Hinsicht frei und ordnungsetzend, das in einer anderen Hinsicht auf gesetzte Ordnung bezogen ist.
5. So schließt - im Hinblick auf Gott - ein *facere de potentia absoluta* (ein Handeln aus absoluter Macht) ein *facere de potentia ordinata* (ein Handeln aus geordneter Macht) nicht aus. Und umgekehrt schließt jedes *facere de potentia ordinata* ein *facere de potentia absoluta* ein.

Einem Missverständnis ist hier vorzubeugen: O.s Lehre von Gottes Omnipotenz ist oftmals dahingehend missverstanden worden, als habe er behauptet, Gott könne kraft seiner „absoluten Macht“ willkürlich tun und lassen, was er wolle. Dies ist jedoch ein Missverständnis. Weder ist die Unterscheidung von *potentia Dei absoluta* und *potentia dei ordinata* eine solche zwischen zwei Mächten, noch ist damit gesagt, einiges könne Gott vermöge seiner absoluten, anderes vermöge seiner geordneten Macht tun. Für O. handelt es sich bei der genannten Unterscheidung um ein und dieselbe Macht und um ein und denselben Anwendungsbereich dieser Macht. Was hier unterscheiden wird sind nicht Mächte noch deren Anwendungsbereiche, sondern zwei unterschiedliche Weisen des „Etwas Könnens“ (*posse aliquid*); Gott vermag zum einen gemäß der von ihm erlassenen und eingerichteten Gesetze zu handeln. In diesem Sinne spricht man von einem Handeln-Können *de potentia dei ordinata*. Gott vermag aber auch in einem anderen Sinne von seinem „Können“ Gebrauch zu machen. Er kann alles tun, was keinen Widerspruch in sich enthält, gleichgültig ob er sich nun entschieden hat, er werde solches tun oder nicht. Dies nennt man dann ein Handeln „*de potentia sua absoluta*“.

Ockhams These besagt nun in der Tat, dass nicht die göttliche Ordnung, der „*ordo divinus*“

als metaphysisches Primum zu denken ist. Jedwede Ordnung, sei es die Ordnung in Gott oder die Ordnung der Schöpfung, sei es als Naturordnung oder als ethische Ordnung angenommen, ist nicht rein als Ordnung und durch ihre Inhalte zu begreifen, sondern allein durch einen Akt der Freiheit. Nur die aus Gottes absoluter Freiheit gesetzte Ordnung ist hinreichend begründet. Es gibt keine „absolute“ Ordnung. Gott, wenn er gemäß einer Ordnung handelt, handelt er nicht, weil er muss, sondern weil er will.

Es hat also gleichsam ein metaphysischer Regierungswechsel stattgefunden. Statt wie bisher Intellekt oder Vernunft, Weisheit und Güte nimmt nun der Wille den Rang der obersten Instanz ein. Die neue Metaphysik ist Voluntarismus. der Wille wird als die Bedingung der Möglichkeit von Ordnung gedacht. Gott wirkt „immer“ - nicht zeitlich, sondern strukturell verstanden - frei, auch wenn er gemäß der Ordnung (de potentia ordinata) handelt. Sofern Gott absolut frei handelt, geht in diesem Handeln die neue Ordnung hervor. Gott „setzt“ eine neue Ordnung; eben dies ist der Inhalt des *facere de potentia absoluta*. Das Handeln Gottes ist ein Aktus, der sich in zwei Dimensionen darstellt und unter zwei Perspektiven gesehen werden muss. In jenem Handeln, das einer Ordnung gemäß vollzogen wird, geht eben diese Ordnung auch je neu hervor; sie wird neu gesetzt. In jenem Handeln, das aus absoluter Freiheit vollzogen wird, begründet eben dieses Handeln die neue Ordnung.

Bereits diese erste Charakterisierung der absoluten Freiheit lässt eine entscheidende Umwertung gegenüber dem hochmittelalterlichen (aristotelisch-thomasischen) Denken erkennen. Die Freiheit wird der Ordnung vorgeordnet - und entsprechend wird auch der Wille der Vernunft (Verstand), die Macht der Weisheit vorgeordnet. Die in dieser Umwertung liegende Gefährlichkeit liegt auf der Hand, und es ist nicht zu verwundern, dass heftige Auseinandersetzungen um diese sog. „*via moderna*“ geführt worden sind, insbesondere angesichts der scholastischen Unsitte, die neue Theorie an spekulativ überspitzten Fällen zu demonstrieren. Diese kommen dadurch zustande, dass die Theologen, auch Ockham, von der *potentia ordinata* absehen und - gleichsam in einem Gedankenexperiment - auf die Folgen für die Welt- und Erkenntnisordnung reflektieren, die die Vorstellung eines absolut freien und allmächtigen Gottes für die Welt- und Erkenntnisordnung hat. Der Spielraum der *potentia absoluta* wurde lediglich begrenzt durch das Prinzip vom zu vermeidenden Widerspruch. Die daraus folgende Rede vom „Willkür-Gott“ musste die neue Lehre häresieverdächtig machen.

Fragen wir nun, welche Auswirkungen diese Lehre von der doppelten Macht Gottes erstens für den Akt der Schöpfung der Welt und die in ihr liegende Ordnung hat. Welche Auswirkungen hat sie zweitens für das Erkennen der Welt durch die subjektiv-menschlichen Vernunft und drittens für die die Konzeption der Freiheit des Menschen.

### *1.2.3.3 Die Nichtexistenz einer objektiven Vernunft als Seinsordnung*

Die Konsequenzen der Lehre von der doppelten Macht Gottes sind für den Akt der Schöpfung umwälzend. Waren es bisher Gottes Verstand und seine ewigen Ideen, worin die Wesensgründe für die Welt und alles Dasein gesucht wurden. Gott schuf, was der Verstand als gut erkannte. Nun wird solche Abhängigkeit des göttlichen Willens vom göttlichen Verstande, des Kontingenten vom Notwendigen aufgehoben. Gottes Wille wird hier zur *Prima causa* alles Seins. Gottes Wille ist sich selbst einzige Ursache seines Wollens und der göttliche Wille wird allein und selbst der letzte Grund der Weltordnung.

Mit Bezug auf eine mögliche objektive Vernunft, wie sie sich in der Weltordnung findet, heißt dies: Jedwede Ordnung, sei es die Ordnung in Gott oder die Ordnung der Schöpfung, sei sie als Naturordnung oder als ethische Ordnung angenommen, ist nicht rein als Ordnung und durch ihre Inhalte, sondern durch einen Akt der göttlichen Freiheit zu begreifen. Nur die aus Gottes absoluter Freiheit gesetzte Ordnung ist hinreichend begründet.

Dies führt zu einer Radikalisierung der traditionellen Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts. Denn wenn Gott die Welt nicht mehr gemäß ewigen Vorbildern (Ideen) geschaffen hat, dann kann das konkret Seiende der Dinge nicht mehr als bloßes Exemplar einer Wesensordnung gedacht werden. Gott muss daher unmittelbar jedes Seiende in seiner Besonderheit und Indivi-

dualität erschaffen. Jedes Seiende ist deshalb ein Einzelding (res singularis). Sein Wesen ist daher kein allgemeines Wesen mehr, das das Einzelding durchwaltet, sondern Wesen und Individualität fallen ineins. Das suchen nach einem Prinzip der Individualität wird überflüssig. Wirklichkeit und Individualität sind vertauschbar, bzw. nur das Singuläre ist wirklich. Dies ist die ontologische Konsequenz, die der Allmachtsgedanke nach sich zieht.

Das Ergebnis dieser Überlegungen ist für Ockham ein theologisch begründeter Zweifel an der Vernünftigkeit der Welt, die lediglich aus Einzeldingen besteht, die sich zwar gegenseitig nicht widersprechen, die aber auch nicht mehr durch eine hinter ihnen liegende Wesensordnung zu einer festen Ordnung verbunden sind.

Der theologisch motivierte Zerfall der Weltordnung wird besonders deutlich an den beiden Folgeprinzipien, die Ockham aus der Allmacht Gottes ableitet:

Das erste Prinzip ist das der Unmittelbarkeit. Es sichert die Möglichkeit des direkten Eingriffs Gottes in die Welt ab, und lautet:

1. „Alles, was Gott mittels Zweitursachen hervorbringt, kann er unmittelbar und ohne sie hervorbringen und bewahren“.

Ihm steht ein zweites Prinzip zur Seite, welches man das Prinzip der Selbständigkeit nennen kann. Es zerstört gleichsam die Gewissheit, dass alle Dinge untereinander auf dem Hintergrund einer gemeinsamen Seins- und Wesensordnung miteinander verbunden sind. Es zerstört auch die mittelalterliche Gewissheit, dass in jedem Einzelding die Weltordnung exemplarisch abgebildet ist, bzw. sich von jedem Einzelding aus die Weltordnung als solche erschließen lässt. Das Prinzip lautet:

2. „Jeder selbständige Gegenstand (res absoluta), der dem Ort und der Zeit nach von einem andern selbständigen Gegenstand verschieden ist, kann durch göttliche Macht (allein) existieren, auch wenn der andere selbständige Gegenstand zerstört ist.“

Das Kritische Potential, das beide Prinzipien in sich vereinen, ist enorm. „Ich erachte es als wahrscheinlich“, so Ockham wörtlich, „dass Gott auch eine andere, bessere Welt, die von der jetzigen der Art nach verschiedenen ist, hätte hervorbringen können“ (I Sent. d. 44, q. 1). Man kann das aristotelische Weltgefüge und das Selbst- und Weltbewusstsein des mittelalterlichen Menschen nicht wirkungsvoller in Frage stellen.

#### *1.2.3.4 Die subjektive Vernunft des Menschen: der Universalienstreit*

Unter der Bedingung, dass ein geordneter Weltzusammenhang weitgehend verlorengegangen ist, muss sich auch die Stellung des Menschen in der Welt sowie die Möglichkeiten seiner Welterkenntnis wandeln. Es entbrennt der sog. Universalienstreit, d.h. der Streit um die Frage, welchen ontologischen bzw. Realitäts-Status die Allgemeinbegriffe haben.

Der klassische mittelalterliche Lösungsversuch in diesem Streit findet sich bei Thomas von Aquin, der den universalia je nach Perspektive drei verschiedene Positionen zuweist. Im Blick auf die Schöpfertätigkeit Gottes sind die Allgemeinbegriffe als Ideen im intellectus divinus, im göttlichen Verstand, d.h. vor den Dingen, ante res; im Blick auf das Geschaffensein der Dinge sind sie als deren Wesensbestimmungen in den Dingen, in rebus; schließlich sind die Allgemeinbegriffe auch nach den Dingen, post res, d.h. in unserem, die Dinge erkennenden Intellekt, freilich nur als Abstraktionsleistungen unseres Verstandes, nicht als unmittelbar geschauten Ideen oder Wesenheiten. M.a.W.: Die Ordnung der Welt ist zuerst im Geist Gottes, dann in der Schöpfung und kann aus ihr vom Menschen erkannt werden.

Für Ockham dagegen sind Universal- oder Allgemeinbegriffe nur noch Produkte des menschlichen Geistes. Sie sind weder in den Dingen, noch in Gott, der in seiner Allmacht - nur begrenzt durch das Widerspruchsprinzip - denken und schaffen kann, wie und was er will. Da er nur mehr Einzelnes und Singuläres schafft, kann den Allgemeinbegriffen nur mehr der Status bloßer Namen zukommen. Sie sind „flatus vocis“, nur mehr „Wind der Stimme“. Objektive Realität in den Dingen kann ihnen nicht mehr zukommen. Sie sind nur mehr hypothetische Entwürfe zur Orientierung in dieser Welt.

„**Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus**“. So lautet der letzte Satz von Eco's

Roman: „Die Rose von einst steht nur noch als Namen, uns bleiben nur nackte Namen“. War die Rosa im Hochmittelalter Symbol der Harmonie der Weltordnung, war die Harmonie der Welt in ihr gleichsam exemplarisch abgebildet und sinnliche gegenwärtig, so ist für den Nominalisten Ockham nur mehr Einzelding, ein nackter Name.

Alle Erkenntnis muss daher - mit Ausnahme der Logik - von der Erfahrung anheben. Der Mensch kann nichts anders tun, als sich an das rein Faktische zu halten, das auf keine Weise so sein muss, wie es ist: nach Sinn und Zusammenhang zu forschen, der den Dingen tatsächlich zugrunde liegt, ist vergeblich. Der Zusammenhang der Dinge existiert nur noch in unserem Denken. Erkenntnis gibt es folglich nur als unmittelbare Begegnung mit dem Konkreten.

Erkenntnisleitend können daher nur mehr zwei Typen von Erkenntnis sein: die „intuitive Erkenntnis“ (notitia intuitiva) stellt fest, dass ein Ding überhaupt existiert. Auf sie stützt sich alle Erfahrungserkenntnis (notitia experimentalis). Intuitive Erkenntnis gibt es jedoch nicht nur bei Erkenntnissen, die sich auf sinnlich wahrnehmbare Dinge richten, sondern auch im Bereich unserer Selbsterfahrung als denkende und wollende Wesen. Die Sätze „ich denke“ (ego intelligo) und „ich liebe“ sind nach Ockham, solange ich denke und liebe, von unübertrefflicher Gewissheit; denn die Erfahrung bestätigt, dass von allen kontingenten Wahrheiten jene, die unsere geistigen Akte betreffen, voraussetzungslos und unbezweifelbar sind. Sie werden mit größerer Gewissheit (certius) und Evidenz (evidentius) erkannt werden können als alle anderen. Erst im Ausgang von der intuitiven und der Erfahrungserkenntnis aber kann die abstraktive Erkenntnis (notitia abstractiva) ihre eigentümliche Erkenntnisleistung entfalten.

Die Unterscheidung der beiden grundlegenden Erkenntnistypen ist für den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit in mehrfacher Hinsicht von Bedeutung.

1. Zum einen springt das Bedürfnis nach Evidenz in die Augen. Das Verlagen nach unerschütterlichen Anhaltspunkten ist die Kehrseite des theologisch motivierten Zweifels an der Vernünftigkeit der Welt, die als Konglomerat von Vereinzeltem gedacht wird.
2. Ein zweiter bemerkenswerter Zug dieser Erkenntnislehre liegt im Vorrang der (geistigen) Einzelerkenntnis (vgl. I Sent. d.3, q. 8) und der Erfahrungserkenntnis vor der abstraktiven Erkenntnis. Denn eine Welt, die aus Individuen besteht, eröffnet sich dem menschlichen Erkennen vornehmlich durch Erfahrung. Diese ist nun nicht mehr nur, wie bei Aristoteles, eine unvollkommene Vorstufe des eigentlichen, d.h. aber allgemeinen Wissens. Erfahrung besitzt jetzt einen eigenen, unvertretbaren Stellenwert.
3. Nicht weniger bedeutsam ist der bereits erwähnte Primat der Selbsterfahrung, deren Gewissheit unübertreffbar ist. Sie besagt mit Blick auf die Erkenntnistheorie der Neuzeit: jede Erkenntnis hat, will sie sichere Erkenntnis sein, vom Subjekt auszugehen. Sie hat auf die Leistungen des Subjekts beim Zustandekommen von Gegenstandserkenntnis zu reflektieren.
4. Das bedeutet aber zugleich, dass der Erkenntnisinhalt auch losgelöst von seinem Bezug auf einen Erkenntnisgegenstand bestimmt und verstanden werden kann. Es kommt zu einer Aufhebung der natürlichen Zuordnung von erkennendem Subjekt und zu erkennenden Gegenstand. Sie zeigt sich besonders an der von Ockham immer wieder vertretene These, es könne - verursacht durch eine Täuschung Gottes - eine sinnliche oder intellektuelle Erkenntnis eines nicht-existierenden Gegenstandes geben. Gerade also die rein theologische Hypothese, Gott könne auch in das Erkenntnisgeschehen des Subjekts selbst eingreifen, hebt die natürliche Zuordnung von Subjekt und Objekt auf.
5. Wenn aber allein die Evidenz des „Ich denke“ von Gottes Allmacht unabhängig ist, dann muss nicht nur von der Erfahrung, sondern auch von diesem einzigen sicheren Punkt jede Erkenntnis ihren Ausgang nehmen.
6. Die Eigengesetzlichkeit und Eigenständigkeit des Denkens rückt damit in den Vordergrund. Erkennen ist in erster Linie Tätigkeit.

### *1.2.3.5 Die praktische Vernunft: Die Doppelstruktur der menschlichen Freiheit*

Es mag bereits einsichtig werden, welche Bedeutung Ockhams theologisch motivierte Philosophie für die Entwicklung von Wissenschaft und Erfahrungserkenntnis in der Neuzeit hat. Nicht weniger Bedeutung hat Ockham für die Geschichte des Freiheitsdenkens der Neuzeit.

Ockham denkt die Freiheit des Menschen analog zur Doppelstruktur der Freiheit Gottes. Zu dieser Übertragung sieht er sich wiederum berechtigt durch die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen.

Für jedes Wesen, also auch für den Menschen gilt, so Ockham, dass ein *facere absolute*, d.i. ein Handeln ursprünglicherweise, und ein *facere ordinate*, d.i. ein Handeln geordneterweise, unterschieden werden müssen. Doch beide Qualitäten des Handelns, das Handeln aus reiner Freiheit und das Handeln gemäß naturalen und sozialen Ordnungen sind aufeinander verwiesen: das erste ist der Grund des zweiten. Freiheit ist der Grund von Ordnung. Ein Handeln gemäß einer Ordnung - wenn es freies Handeln sein soll -, muss in einem ursprünglichen Handeln aus reiner Freiheit gegründet sein; dieses freie Handeln aber realisiert sich nicht gleichsam „absolutistisch“, sondern als Erzeugung von Ordnung. Die Freiheit ist also, so könnte man sagen, der Legitimationsgrund der Ordnung. Der Sinn der Ordnung wiederum ist die Vermittlung und Realisierung von Freiheit.

Legitime Ordnung entstammt einem Akt der Freiheit; sie ist eine durch Freiheit und in Freiheit gesetzte Ordnung. Eine Handlung entspricht dem sittlichen Anspruch nicht allein dadurch, dass sie der materiellen Norm der Ordnung konform ist, sondern dass die so bestimmte Handlung gewollt ist. Sittlichkeit ist nicht lediglich Normerfüllung, sondern darin immer auch freie Anerkennung jener Freiheit, welche die Ordnung gesetzt hat.

Ockhams Ethik ist eine Ethik der Freiheit und des Gehorsam gleichermaßen. Kein Akt außer einem Akt des Willens ist sittlich (*virtuosus*), und zwar deshalb, weil erst der Wille einer Handlung eine Richtung (*intentio*) geben kann und andererseits nur die Tat des Willens in der Macht und der Verantwortung des Menschen steht „denn jeder vom Willen verschiedene Akt kann von Gott allein verursacht werden“ (Quodl. III, 14). Die Sittlichkeit kann folglich nur im willentlichen Handeln selbst gesucht werden. Die Ethik ist damit keine Veränderung der Ontologie mehr, weil die Sittlichkeit allein in der Spontaneität menschlicher und göttlicher Freiheit begründet ist: in einem Reich der Freiheit, in dem der Mensch sich frei zum Gehorsam entscheidet.

### **1.2.4. Konsequenzen des nominalistischen Vernunftbegriffs für die Beziehung von Vernunft und Freiheit in der Neuzeit**

Ich komme zum Schluss: zu den Folgen des nominalistischen Vernunft- und Freiheitsbegriffs für die Entstehung und den Gang der Neuzeit.

Ockhams Nominalismus dominierte im 14. und 15. Jahrhundert fast alle europäischen Universitäten und fand damit zu Beginn der Neuzeit Eingang in fast alle Bereiche des Lebens. Der Reformation kommt in diesem Transferprozess eine bedeutende Rolle zu. Luther hat Ockham als den größten „Dialektiker“ und als seinen Meister betrachtet. Aus Ockhams Philosophie nahm Luther das Rüstzeug, um dem Bekenntnis und dem Gewissen des einzelnen einen Vorrang vor der kirchlichen Ordnung zuzuerkennen. Das *sola-gratia*-Argument, das da lautet: Gott rechtfertigt nur aus reiner Gnade, der Mensch kann hierzu nichts beitragen, erforderte geradezu eine Neuformulierung der Lehre von der absoluten Freiheit und Allmacht Gottes. Gleichzeitig wird Luthers Feindschaft gegen die „Bestie Vernunft“ verständlich, die zur Gotteserkenntnis und zur Erkenntnis der Dinge, wie sie in der Wirklichkeit vorliegen, nichts mehr beiträgt.

Für die Moderne wurde entscheidend, dass der Säkularisierungsprozess die Dominanz der Gottesfrage zunächst einschränkte und schließlich beendete. Die Theologie musste ihre führende Position unter den *scientiae* an die Philosophie und an die neu entstehenden Wissenschaften abgeben. Der Grund war nicht zuletzt der, dass sie kein gesichertes Wissen mehr über Ordnung und Ursprung der Welt anbieten konnte. So wurde der Weg frei zu einer Universalisierung des

Freiheitsgedankens. Die im Prozess der Säkularisierung der Vernunft freiwerdende Stelle Gottes nahm diese selbst ein.

#### 1.2.4.1 Universalisierung des Primats der Freiheit in der Neuzeit

Die Vernunft ist, wie Hermann Krings ausführt, im Lauf der Neuzeit die Instanz für jedwede Ordnungssetzung geworden. Sie ist es, die - unabhängig von göttlicher und natürlicher Ordnung - das Gesetz gibt. Sie ist der neue Ursprung und der souveräne Urheber jedweder Ordnung und legitimen Gesetzmäßigkeit. Sie setzt sich frei von religiösem Glauben und kirchlicher Autorität zugunsten einer Religion der Vernunft. Sie setzt sich frei von der Metaphysik zugunsten einer reinen Vernunftphilosophie, sei es in Gestalt rationalistischer oder empirischer Philosophie, sowie zugunsten der neuen Wissenschaften. Sie setzt sich frei von theologischer Morallehre zugunsten einer Vernunftethik. Diesen Freisetzungen ließen sich noch viele anfügen: im Bereich der Wissenschaft, der Politik, der Wirtschaft, der Kunst, der Gesellschaft.

Diese Freisetzungen haben nur selten die Tendenz zur Willkür, zum Chaotischen oder Anarchischen:

- **Zum Beispiel der Markt:** Ein dynamisches Ordnungsgebilde, das durch die Freiheit, anzubieten und nachzufragen, sich je neu konstituiert und regelt.
- **Zum Beispiel der Staat,** der - da der Herrscher nicht mehr als irdische Präsenz der Herrschaft Gottes begriffen ist - sich durch Vertragstheorien zu begründen versucht. Wird das Problem von Freiheit und Ordnung im Absolutismus einseitig aufgehoben, dann provoziert Freiheit ein ganz neues Phänomen: die Revolution.
- **Zum Beispiel die Wissenschaft:** Die Vernunftwissenschaft ist nicht an einer „göttlichen Wissenschaft“ orientiert, sondern am Prozess der Vernunft selbst. Das Problem der Methode wird für die Wissenschaft maßgebend. Ihr Maßstab ist nicht mehr die Wahrheit, sondern die Methode. Ihr Gegenstand ist nicht mehr das Seiende, sondern sind die Gesetze. Und ihre Triebfeder ist nicht mehr die Erkenntnis Gottes, sondern die **Neugier** (curiositas).

Auch die Geschichte wird von dem Gesetz der Vernunft umgriffen. Sie ist weder als Schicksal, noch als Vorsehung und Fügung (im stoischen oder im christlichen Sinn) zu begreifen, sondern als die Selbstdarstellung der vernünftigen Freiheit in der Zeit. Die Geschichte ist schlechthin Freiheitsgeschichte, und der Sinn der Geschichte ist die Freiheit. Hegel spricht in der Einleitung zu den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* - vom „Endzweck der Welt“ und dieser ist ihm „das Bewusstsein des Geistes von seiner Freiheit und eben damit die Wirklichkeit der Freiheit“. Freiheit, so könnte man anders formulieren, hat die Tendenz, sich durchzusetzen.

#### 1.2.4.2 Die Moderne: Das Selbstmissverständnis der Vernunft: absolute Freiheit

Dass die Vernunft die *potentia absoluta* in Anspruch genommen hat, bedeutet, dass sie für alles das Gesetz gibt. Wird diese Autonomie jedoch nicht transzendental als primäre Bedingung von Ordnung verstanden, sondern geschichtlich-zeitlich, so folgt, dass die Vernunft sukzessiv neue Gesetze und Ordnungen produzieren muss, will sie ihre Wirklichkeit unter Beweis stellen. Freiheit ist dann nicht verstanden als die Einheit von ursprünglichem und geordnetem Handeln, sondern als das Machen von Neuem, als Modernität des Faktischen. „Veränderung“ wird zu einem Wert an sich, und geschichtliche Geltung kann nur das Neue, das Moderne beanspruchen.

Der Münchner Philosoph Hermann Krings spricht in diesem Zusammenhang zurecht von einem „Selbstmissverständnis der Vernunft als absolute Freiheit“. Denn mit diesem Missverständnis des Unbedingtheitscharakters der Freiheit setzt sich die Vernunft unter einen fatalen Zugzwang. Denn nun kann sie nur dadurch, dass sie immer Neues hervorbringt, ihr Wesen als absolute Freiheit erweisen. Sie muss Neues hervorbringen, wenn sie das sein will, was zu sein sie beansprucht. Sie ist - will man ein Wort von Jean-Paul Sartre abwandeln, zum Neuen „verdammte“. Denn das Nicht-Neue oder gar das Alte steht per se im Verdacht, einem anderen Gesetz zu gehorchen, das nicht der Freiheit entstammt, sondern der Konvention, der Institution, der

Utilität, der Tradition.

Das historische Selbstmissverständnis der modernen Vernunft führt dahin, dass sie ihren absoluten Anspruch nur dadurch einlösen kann, indem sie immer neue Gesetze hervorbringt, neue Strukturen erzeugt. Diese unendliche Progressivität hat nicht ein Ziel; sie ist bedingt durch einen missverstandenen Absolutheitsanspruch der Freiheit.

Wir haben mit dem Begriff der Freiheit, so wie er sich im spätmittelalterlichen Nominalismus erstmals zeigt, auch seine Aporien geerbt.