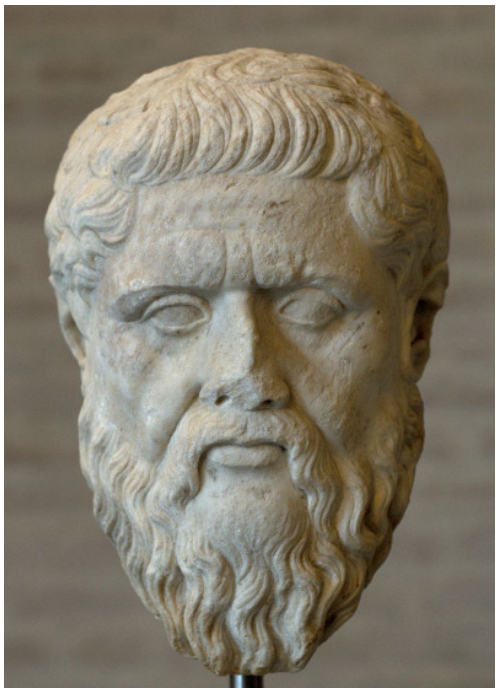
Joachim Stiller

Über die Ideenlehre bei Platon

Materialien zur Ideenlehre bei Platon



Alle Rechte vorbehalten

Über die Ideenlehre bei Platon

Ich lasse mal eben einen kurzen Abschnitt aus dem Werk "Einführung in die Philosophie" von Arno Anzenbacher folgen (1.8):

"Nach Auffassung des britischen Philosophen A. N. Whitehead besteht die ganze europäische Philosophie aus Fußnoten zu Platon. Wir sollen von einigen zentralen Gedanken Platons her versuchen, drei Grundfragen bzw. Hauptrichtungen des philosophischen Denkens aufzuweisen. Wir gewinnen damit Einblick in die Grundproblematik der Philosophie überhaupt." (Arno Anzenbacher: Einführung in die Philosophie, 1.8)

Und nun habe ich vorgesehen, die Unterpunkte 1.8.1 (Das Höhlengleichnis), 1.8.2 (Erfahrungskritik) und 1.8.3 (Das platonische Dreieck) folgen zu lassen.

1.8.1. Das Höhlengleichnis

Ich möchte einmal das berühmte Höhlengleichnis gesondert wiedergeben (Staat, VII, 514-516, gekürzt):

„Sokrates: Stell dir Menschen vor in einer unterirdischen, höhlenartigen Wohnstätte, mit lange nach aufwärts gestrecktem Eingang. Von Kind auf sind sie in der Höhle festgebannt mit Fesseln an Schenkeln und Hals; sie bleiben also immer an derselben Stelle und sehen nur geradeaus vor sich hin, denn durch die Fesseln werden sie gehindert, ihren Kopf herumzubewegen. Von oben her aber aus der Ferne leuchtet hinter ihnen das Licht eines Feuers. Zwischen dem Feuer aber und den Gefesselten läuft oben ein Weg hin, dem entlang eine niedrige Mauer errichtet ist ähnlich der Schranke, die die Puppenspieler vor den Zuschauern errichten, um über sie weg ihre Kunststücke zu zeigen. Längs dieser Mauer tragen Menschen allerlei Geräte vorbei, die über die Mauer hinausragen, Statuen verschiedener Art aus Stein und Holz von Menschen und anderen Lebewesen.
Glaukon: Ein wundersames Bild, das du da vorführst, und sonderbare Gefangene.
Sokrates: Sie gleichen uns. Können denn zunächst solche Gefesselte von sich selbst und voneinander etwas anderes gesehen haben, als die Schatten, die von dem Feuer auf die ihnen gegenüberliegende Wand der Höhle geworfen werden?
Glaukon: Wie wäre das möglich, wenn sie ihr Leben land den Kopf unbeweglich halten müssen?
Sokrates: Diese Gefangenen würden also überhaupt nichts anderes für wahr halten, als die Schatten der künstlichen Gegenstände.
Glaukon: Notwendig.
Sokrates: Wenn nur einer von ihnen aus den Fesseln befreit und genötigt würde, plötzlich aufzustehen, den Hals umzudrehen, sich in Bewegung zu setzen und nach dem Licht emporzublicken und alles dies nur unter Schmerzen verrichten könnte und geblendet von dem Glanz nicht imstande wäre, jene Dinge zu erkennen, deren Schatten er vorher sah, was glaubst du wohl, würde er sagen, wenn man ihm versicherte, er hätte damals lauter Nichtigkeiten gesehen? Meinst du da nicht, er werde weder aus noch ein wissen und glauben, das vorher Geschaute sei wirklicher als das, was man ihm jetzt zeige?
Glaukon: Weitaus.
Sokrates: Wenn man ihn nun aber von dort gewaltsam durch den holprigen und steilen Aufgang aufwärts schleppte und nicht eher ruhte, bis man ihn an das Licht der Sonne gebracht

hätte, würde er diese Gewaltsamkeit nicht schmerzlich empfinden und sich dagegen sträuben? Und wenn er an das Licht käme, dann würde er, völlig geblendet von dem Glanz, von alledem, was ihm jetzt als das Wahre angegeben wird, überhaupt nichts zu erkennen vermögen?
Glaukon: Nein, wenigstens für den Augenblick nicht.
Sokrates: Es würde sich also erst daran gewöhnen müssen, wenn es ihm gelingen soll, die Dinge da oben zu schauen. Zuerst würde er wohl am leichtesten die Schatten erkennen, später die Gegenstände selbst; in der Folge würde er dann zunächst bei Nacht, die Erscheinungen am Himmel und den Himmel selbst betrachten und das Licht der Sterne und des Mondes anschauen. Das wir ihm leichter fallen, als wenn er bei Tage die Sonne und das Sonnenlicht ansehen sollte. Zuletzt dann, denke ich wird er imstande sein, die Sonne selbst in voller Wirklichkeit zu schauen und ihre Beschaffenheit zu betrachten.“ (Übers. O. Apel, mit Änderungen von A. Anzenbacher)

1.8.2. Erfahrungskritik

"Platon geht aus von einer grundlegenden Kritik der alltäglichen Erfahrung. Solange die Menschen unkritisch in der alltäglichen Erfahrung stehen, leben sie in einer Scheinwelt (Höhle!)und wissen nichts vom eigentlichen Sein. Die Philosophie befreit den Menschen aus der Höhle des Scheins und führt ihn zur Sonne der Wahrheit. Damit steht eine zentrale Unterscheidung fest, die zwischen dem bloßen Schein (doxa) und dem wahren Sein (on). Dabei fasst Platon den Schein nicht nur als beliebigen, täuschenden Schein. Vielmehr bezieht er durchaus den "richtigen Schein" (orthe doxa) auf das wahre Sein.
Wie kommt Platon zu dieser Unterscheidung? Wir zeigen es an einem einfachen Beispiel: Ich sehe eine Kuh. Was heißt das? Versuchen wir einmal aufzuzeigen, was wir wirklich sinnlich wahrnehmen, wenn wir eine Kuh sehen! Wir sehen Farben, Formen, Gestalten und hören vielleicht ein Brüllen. Platon nannte das, was wir sinnlich wahrnehmen, Erscheinung (phainomenon, Phänomen), Diese sinnlichen Erscheinungen ändern sich ständig: Sie bewegen sich, die Farben schatten sich ab, die Gestalt richtet sich auf, das Brüllen verhalt. Dennoch gibt es etwas, was sich in diesem ständigen Wechsel sich ändernder Erscheinungen durchhält und nicht ändert: dieses "eine Kuh". Die wechselnden, sich ständig ändernden sinnlichen Erscheinungen sind Erscheinungen einer Kuh. Wir sagen "Ich sehe eine Kuh", weil wir den ständigen sich ändernden Erscheinungen etwas zugrunde gelegt wissen, was sich im Wandel der Erscheinungen gerade nicht ändert. Wir können es das "Wesen der Kuh" nennen. Dieses Wesen der Kuh bleibt sich gleich. Aber: Sehen wir dieses Wesen der Kuh? Nehmen wir es sinnlich wahr? Offenbar nicht. Es ist selbst keine sinnliche Erscheinung, sondern es liegt den Erscheinungen zugrunde und kommt in ihnen zum Ausdruck.
Wir können uns leicht klar machen, dass es in jeder Erfahrung diesen Unterschied gibt: Jede Erfahrung enthält einerseits die ständig sich ändernde Erscheinung, die wir sinnliche wahrnehmen: Jede enthält aber andererseits auch dieses nicht wandelbare, sich in den wechselnden Erscheinungen durchhaltende Wesen, das wir zwar erkennen, aber nicht sinnliche wahrnehmen. Wir werden später sehen, dass es da vielerlei Probleme gibt, und die Sache nicht so einfach ist, wie es jetzt scheint.

Wir fassen zusammen:

- *Der Bereich des Scheins* ist der Bereich der Sinnlichkeit. Die Sinnlichkeit gehört der materiellen, körperlichen Welt an. Sie vollzieht sich durch unsere leiblichen Sinne (Gesicht, Gehör, Geschmack etc.) und hat mit den sinnlichen Erscheinungen zu tun, den Phänomenen

der Erfahrungswelt. Die Sinne nehmen in den Erscheinungen eine Fluss ständiger Veränderung wahr, ein ständiges Entstehen, Sich Wandeln und Vergehen.

- *Der Bereich des wahren Seins* ist der Bereich der geistigen Welt. Mit den "Augen des Geistes" vollzieht sich die wahre, eigentliche Erkenntnis (Noesis, episteme). Sie hat es nicht mit dem Schein wandelbarer Erscheinungen zu tun und vollzieht sich nicht in der Sinnlichkeit, sondern sie bezieht sich auf das wahre sein, das unwandelbar ist, sich immer gleich bleibt und den Erscheinungen zugrunde liegt." (Arno Anzenbacher: Einführung in die Philosophie, S.44-45)

1.8.3. Das Platonische Dreieck

"Damit ergibt sich für Platon eine Problemlage, die für die Philosophie schicksalhaft geworden ist. Es ist nun klar geworden: Erkenntnis kann durch Sinnlichkeit allein nicht erklärt werden. In der Sinnlichkeit erweist sich unser Leib (Sinnesorgane) mit den Sinnendingen (Erscheinungen) verbunden. Er ist ihnen ähnlich und mit ihnen "verwandt". Von der Sinnlichkeit unterscheidet sich jedoch unser erkennender Geist (nous), den Platon auch "Seele" nennt, sowie jenes wahr Sein, das unwandelbar den Erscheinungen zugrunde liegt. Die Frage, die sich nur für ihn stellt, ist folgende: Wie kann unter Geist dieses wahre Sein erkennen? Wie ist wahre Erkenntnis möglich?
Wir können die Frage in platonischen Bildern verdeutlichen. Unser Geist (Seele) ist gewissermaßen in unserem Leib eingeschlossen und dadurch vom wahren Sein getrennt. Zwischen dem Geist und dem wahren Sein liegt die materielle Scheinwelt des Sinnlichen. Die Sinnlichkeit aber kann keine Brücke sein zwischen dem Geist und dem wahren Sein. Und dennoch nehmen wir nicht bloß sinnlich wahr (wie die Tiere), sondern erkennen auch. Wie ist das möglich?
Platon löst das Problem, indem er dem Menschlichen Geist auf der einen und (...) den Erscheinungen (...) auf der anderen Seite ein drittes gegenüberstellt: die Ideen. Sie sind die reinen Wesenheiten an sich, ewig und unveränderlich. Zumindest während eines wichtigen Abschnitts seines Lebens meinte Platon, die Ideen stünden der Seele (Geist) und den physischen (= Natur-) Dingen "abgetrennt" und jenseitig gegenüber. (In seinen Spätdialogen hat er diese Auffassung modifiziert.)
Die Ideen sind also die ewigen Urbilder oder Wesenheiten der Dinge. Die Vielheit der Ideen ist zusammengefasst und überhöht in der einen Idee des Guten und Schönen als der Idee der Ideen. Dies Idee der Ideen ist das Absolute (Göttliche) im System Platons. Im Höhlengleichnis (1.8.1.) steht die Sonne für diese Idee der Ideen, während die Naturdinge im Sonnenlicht die vielen Ideen darstellen.

Wie löst nun Platon mittels der Ideenlehre das dargelegte Problem? Er umschriebt es durch zwei Mythen:

- *Der Anamnesis-Mythos:* Die Seele ist ihrem Wesen nach den Ideen ähnlich und verwandt. Vor ihrem Eintritt in den vergänglichen Leib hat sie die Ideen geschaut. Das geistig Geschaute aber wurde beim Eintritt in den Leib durch die Sinnlichkeit verschüttet. Durch Reinigung (katharsis) von der sinnlichen Verstrickung (Aufstieg aus der Höhle) ist Widererinnerung (anamnesis) möglich. Wahre Erkenntnis erfolgt durch Widererinnerung.

- *Der Methexis- Mythos:* Der Kosmos ist durch einen Weltbildner (demiourgos) entstanden. Dieser hat die Naturdinge aus dem Urstoff den Ideen nachgebildet. Als Abbilder der Ideen

haben die Naturdinge darum Anteil an ihnen. Sie stehen in einer Teilhabe (methexis) an den Ideen." (Arno Anzenbacher: Einführung in die Philosophie, S45)

"Wahre Erkenntnis ist also dadurch möglich, dass die Seele" und die Erscheinungen der Dinge in den Ideen zusammengehören. "Im Sinne der Anamnesis (Widererinnerung) ist die Seele in die Ideen zurückverbunden, an denen die Naturdinge im Sinne der Methexis (Teilhabe) teilhaben. Die sinnliche Wahrnehmung ist nur der äußere Anlass zur Widererinnerung.
Mit dieser Problemlage, die wir als das platonische Dreieck bezeichnen können, hat Platon der ganzen Philosophiegeschichte eine zentrale Aufgabe gestellt. Er beließ die Scharniere dieser Problemlage unter dem Schleier des Mythos, der seitdem der Philosophie zur Deutung aufgegeben ist." (Arno Anzenbacher: Einführung in die Philosophie, S.46)

Das platonische Dreieck II

Arno Anzenbacher gibt dann in seiner Einführung eine Darstellung des platonischen Dreiecks, die ich persönlich nicht so gut finde. Ich möchte gerne eine etwas andere Darstellung des platonischen Dreiecks geben, die harmonischer, korrekter und auch zielorientierter ist:

.....**Idee**
.....**Wesen**
.....**Gott**
.....xx
.....x.....x
.....x.....x
.....**Methexis**.....x.....x...**Anamnesis**
.....x.....x
.....x.....x
.....**Substanz**….....x.....x.....**Ich**
.....**Erscheinung**..x...x...x...x...x...x...x...x...x...x....x....**Subjekt**
.....**Welt**.....**Erfahrung.**.....**Seele**

Das platonische Dreieck III

Ich möchte nun in einer weiteren Darstellung des platonischen Dreiecks die Ideen Gott, Welt und Seele (Aristoteles) einheitlich durch das Begriffspaar Sein/Werden ersetzten. Für mich "werden" die uns erscheinenden Dinge nicht einfach nur, sondern sie "sind" auch. Und genau so "sind" die Ideen bzw. die Wesen der Dinge (Urbilder) nicht einfach nur, sondern sie "werden" auch. Dasselbe gilt dann natürlich auch für uns selbst, bzw. für unser Ich. Die Darstellung, die Arno Anzenbacher gibt, ist speziell in diesem Punkt recht ungenau, stellt er die Ideen doch nicht dem Fluss der Erscheinungen gegenüber, sondern dem Sein der Dinge...

.....**Idee**
.....**Wesen**
.....**Sein/Werden**
.....xx
.....x.....x
.....x.....x
.....**Methexis.**....x.....x....**Anamnesis**
.....x.....x
.....x.....x
.....**Substanz**…....x.....x.....**Ich**
.....**Erscheinung**..x...x...x...x...x...x...x...x...x...x...x…**Subjekt**
.....**Sein/Werden**.....**Erfahrung**.....**Sein/Werden**

Idee versus Wesen

Platon spricht in der Blüte seines Lebens und seiner Philosophie von den Ideen als den ewig seienden Urbildern. Aristoteles, der diese Vorstellung für zu weitreichend hält, sprach lieber von den (allgemeinen) Wesen der 'Dinge, ihrem "an sich". Aus den "Urbildern" werden bei Aristoteles die "Begriffsbilder". Nun ist klar, dass es zwischen diesen beiden Philosophien Berührungspunkte gibt. Es gibt Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Wie kann man aber das Verhältnis zwischen der Philosophie Platons (Ideen) und der Philosophie des Aristoteles (Wesen) bestimmen? Ich selbst habe mir sehr, sehr lang über diesen Punkt Gedanken gemacht, der doch ein so ungemein wichtiger und zentraler ist. Hier mein Ergebnis:
Aristoteles vertraut den Sinnen. Für ihn ist die Welt voller Einzeldinge. Und, so stellt er ganz richtig fest, es gibt Ähnlichkeiten zwischen den Einzeldingen (zwischen den Einzelwesen). Und so kommen wir durch Vergleichung der Dinge auf das allgemeine Wesen der Dinge. Dieses Wesen entspricht nun praktisch dem Begriffsbild.
Bei Platon ist es anders. Bei Platon liegen den Dingen Ideen als Urbilder zugrunde. Worauf bezieht sich aber Platon. Ideen, die Platon sucht, sind nicht etwa "Haus", "Baum", "Tier", "Tisch", "Stuhl" oder "Bett", wie es vielleicht den Aristoteles interessierte, Platon interessieren Begriffe, wie "das Schone", "das Gute", "Gerechtigkeit", "Tugend", "Eros" oder "der Staat". Es sind keine konkreten Gegenstände, sondern es sind Abstraktionen, genauer: Es sind Relationen "zwischen" den Dingen. Während Aristoteles sich für die Dinge selber interessiert, interessiert sich Sokrates für die abstrakten Relationen zwischen den Dingen. Das scheint mir der maßgebliche Unterschied zu sein. Und nun können wir folgendes annehmen: Den konkreten Dingen liegt immer ein Wesen zugrunde, den abstrakten Relationen zwischen den Dingen liegt immer eine Idee zugrunde. Um auf das Wesen der konkreten Dinge zu kommen, muss ich die Dinge praktisch nur vergleiche. Um aber auf die Ideen oder Urbilder der Relationen zu kommen, muss ich von den Dingen abstrahieren. Ich versuche mal, es darzustellen:

.....**Relationen----------->Ideen**
.....**abstrakt**.....**abstrakt**

….....**Einzeldinge----------->Wesen**
….....**konkret**….....**konkret**

Das platonische Dreieck

Und nun können wir auch das Platonische Dreieck klären, und ihm ein Aristotelisches Dreieck als gleichberechtigt an die Seite stellen. Hier zunächst das platonische Dreieck:

.....**Idee**
.....**Gott**
.....**xx**
.....**x**.....**x**
.....**x**.....**x**
.....**Methexis**.....**x**.....**x**...**Anamnesis**
.....**x**.....**x**
.....**x**.....**x**
.....**Relationen**….**x**.....**x**.....**Ich**
.....**(abstrakt)**..**x**...**x**...**x**...**x**...**x**...**x**...**x**...**x**...**x**...**x**...**Subjekt**
.....**Welt**.....**Erfahrung**.....**Seele**

Das aristotelische Dreieck

Und hier das Aristotelische Dreieck im Vergleich:

.....**Wesen**
.....**Gott**
.....**xx**
.....**x**.....**x**
.....**x**.....**x**
.....**x**.....**x**
.....**x**.....**x**
.....**x**.....**x**
.....**Dinge**…....**x**.....**x**.....**Ich**
.....**(konkret)**..**x**...**x**...**x**...**x**...**x**...**x**...**x**...**x**...**x**...**x**...**Subjekt**
.....**Welt**.....**Erfahrung**.....**Seele**

Über das Universalienproblem

1. DIE SREITFRAGE

„In der Einleitung zu der im frühen Mittelalter allgemein gebräuchlichen Ausgabe der Kategorienlehre des Aristoteles - von dem Schüler des Plotin Porphyrios, in der lateinischen Übersetzung durch Boethius - heißt es: »Was nun die genera und species (Gattungen und Arten) betrifft, so werde ich über die Frage, ob sie subsistieren (existieren) oder ob sie bloß und allein im Intellekt existieren, ferner, falls sie subsistieren, ob sie körperlich oder unkörperlich sind und ob sie getrennt von den Sinnendingen oder nur in den Sinnendingen und an diesen bestehend sind, es vermeiden, mich zu äußern; denn eine Aufgabe wie diese ist sehr hoch und bedarf einer eingehenden Untersuchung.

Wir sehen, es handelt sich um die alte Streitfrage, der wir im Verhältnis des Aristoteles zu Platon begegnet sind, die Frage nach der dem Allgemeinen oder den »Universalien« - daher der Name Universalienstreit - zukommenden Wirklichkeit. Die Auseinandersetzung über diese Frage war, wie schon das Zitat des Porphyrios zeigt, durch die Jahrhunderte nicht zur Ruhe gekommen. In der Frühscholastik erhebt sie sich erneut und wird zum beherrschenden Thema der Philosophie, um später, nach einer vorläufigen vermittelnden Lösung, in der Spätscholastik und darüber hinaus bis in die neuere Philosophie wiederum die Philosophen zu beschäftigen.

Zwei Ansichten stehen sich (zunächst) schroff gegenüber. Die eine Richtung, die dem Allgemeinen die, höhere Wirklichkeit gegenüber dem Einzelnen zuerkennt, wird Realismus genannt. Der anderen sind nur die Einzeldinge wirklich; die allgemeinen Begriffe sind ihr nicht in der Wirklichkeit, sondern nur in unserem Intellekt vorhanden, sie sind bloße Namen - weshalb diese Richtung Nominalismus (vom lateinischen Wort nomen) heißt. Es ist zu bemerken, dass »Realismus« hier eine andere, ja entgegengesetzte Bedeutung hat als im neueren Sprachgebrauch. In diesem verstehen wir unter einem »Realisten« einen Mann, der sich an die uns in Raum und Zeit umgebende Wirklichkeit hält, während der ihm gegenüberzustellende »Idealist« in dieser Welt eine bloße »Erscheinung« sieht und die eigentliche Wirklichkeit hinter den Dingen, in den Ideen, sucht.

Realismus im Sinne der Scholastik ist aber ziemlich genau das, was wir heute als Idealismus bezeichnen würden, nämlich die Lehre und Überzeugung vom Vorrang der allgemeinen Ideen und ihrer höheren Wirklichkeit im Vergleich zu den Einzeldingen.
Wir haben bei der Behandlung des Aristoteles bereits erkannt, dass dessen eigene Stellung zu dieser Frage keineswegs eindeutig war.
Es nimmt deshalb nicht wunder, dass alle Richtungen, die sich in dem Universalienstreit herausbilden, eine Möglichkeit finden, sich auf ihn zu berufen. Im ganzen lässt sich aber sagen, dass die Realisten mehr dem Platon und dem Neuplatonismus zuneigen, während der Nominalismus an Kraft gewinnt, je mehr, besonders in der späteren Scholastik, Aristoteles bekannter und höher geschätzt wird.

2. DIE REALISTEN

a) Eriugena

Johannes Scotus mit dem Beinamen Eriugena (nach eriu, der keltischen Bezeichnung für sein Heimatland Irland) lebte 810 bis 877 und lehrte in Paris. Er ist der erste Vater der Scholastik genannt worden, auch der »Karl der Große der scholastischen Philosophie«. Der Vergleich soll besagen: Wie Karl der Große die mittelalterliche Vereinigung von Weltmonarchie und Welthierarchie durch die Kraft seines Genies gleich zu Beginn des Mittelalters in einer für spätere Jahrhunderte vorbildlichen Weise verwirklichte, so hat Eriugena gleich zu Beginn der Scholastik in einer umfassenden Gesamtschau vieles erfasst, was spätere Geschlechter erst in langsamem Fortschreiten wieder erarbeiteten.

Bei ihm als erstem findet sich der für die ganze Scholastik grundlegende Satz, dass die wahre Religion auch die wahre Philosophie sei, und umgekehrt, und die daraus sich ergebende Forderung, dass jeder Zweifel gegen die Religion zugleich auch durch die Philosophie widerlegt werden könne und solle.

In Bezug auf die Universalien ist Eriugena eindeutiger Realist und damit Anhänger der Auffassung, die während der frühmittelalterlichen Vorherrschaft des Platonismus als Prüfstein der wahren scholastischen Gesinnung gilt. Wenn er gleichwohl von der Kirche später verworfen wurde, so liegt der Grund nicht hierin, sondern in zwei anderen Eigenheiten seiner Lehre. Das eine ist die hohe Stellung, die er allgemein der Vernunft zuweist, was damals noch von seinen Zeitgenossen als Ketzerei und Gotteslästerung verschrien wurde. Der zweite Grund ist seine enge Anlehnung an neuplatonische Gedankengänge, wie sie in seinem gebannten fünfbändigen Werk »Über die Einteilung der Natur« zu erkennen ist. Eriugena hat auch den Neuplatoniker Dionysius Areopagita - ohne päpstliche Erlaubnis - übersetzt.

Die Anlehnung an den Neuplatonismus zeigt sich unter anderem darin, dass das Weltgeschehen für Eriugena ein Kreislauf ist, der in Gott beginnt und in Gott zurückkehrt. Gott nennt er die »schaffende und nicht geschaffene Natur«. Aus Gott gehen die »geschaffene und schaffende Natur« hervor, die göttlichen Gedanken, die Urbilder und Allgemeinbegriffe (das heißt die platonischen Ideen); daraus die »geschaffene und nicht schaffende Natur«, die Einzeldinge, die aus den Ideen hervorgehenden Einzelwesen (hier sehen wir den Realismus des Eriugena, der die Einzeldinge aus den ihnen vorgehenden allgemeinen Ideen entstehen lässt). Endlich kehrt alles in Gott als »nicht geschaffene und nicht schaffende Natur« zurück. - Neuplatonisch ist auch die Gottesvorstellung des Eriugena. Er unterscheidet wie der geheimnisvolle Dionysos Areopagita eine bejahende und eine verneinende (negative) Theologie, welch letztere Gott als schlechthin unerkennbaren, über allen Kategorien und Gegensätzen stehenden, erfasst.

b) Anselm von Canterbury

Erst zwei Jahrhunderte später, nach Überwindung des im 10. Jahrhundert eingetretenen Kulturverfalls, begegnen wir dem zweiten Vater der Scholastik, Anselm. 1033 aus vornehmem Geschlecht zu Aosta in Piemont geboren, verbrachte er die Mitte seines Lebens in französischen Klöstern, die beiden letzten Jahrzehnte in England als Bischof von Canterbury, wo er 1109 verstarb.

Die von Eriugena vorgenommene enge Verschwisterung von philosophischer Vernunftwahrheit und geoffenbarter Glaubenswahrheit findet sich auch bei ihm. Sie wird aber nunmehr von der Kirche nicht mehr verworfen. Allerdings wandelt Anselmus auch mehr als sein großer Vorgänger in den Bahnen der Orthodoxie (Rechtgläubigkeit). Insbesondere fasst er das Verhältnis von Glauben und Denken im Sinne einer unbedingten Unterordnung des letzteren. Der Glaube muss vorausgehen. Ohne Glauben keine richtige Erkenntnis: credo ut intelligam - ich glaube, damit ich verstehe, erkenne: dieses von Anselm geprägte Wort bezeichnet in aller Schärfe den Standpunkt des Scholastikers.

Ist aber der Glaube gegeben, so wäre es sträfliche Nachlässigkeit, wollte man nicht auch die Vernunft einsetzen, um erkennend seine Wahrheiten zu verstehen. Deshalb verschmäht es Anselm nicht, die Vernunft sogar zu einem nach seiner Meinung unumstößlichen Beweis für das Dasein Gottes heranzuziehen. Die berühmt gewordene Beweisführung des Anselmus lässt sich zusammenfassen in die Worte: »Gott ist dasjenige, größer als welches nichts gedacht werden kann; wäre nun Gott allein im Intellekt vorhanden, so ließe sich noch etwas Größeres denken als das, größer als welches nichts gedacht werden kann« - nämlich derselbe Gott als nicht nur im Intellekt, sondern auch in Wirklichkeit bestehend, welche Annahme einen Widerspruch enthalten, somit falsch sein würde.
Anselm verwendet hier die sogenannte ontologische Methode, deren Wesen darin besteht, dass aus dem Begriff einer Sache - in diesem Falle dem Begriff Gottes als des Größten, was gedacht werden kann - ein Beweis für ihre reale Existenz hergeleitet wird. Der Gottesbeweis des Anselmus wird deshalb auch ontologischer Beweis genannt. Er ist schon zu dessen Lebzeiten von einem Mönch Gaunilo heftig bekämpft worden unter Hinweis darauf, dass man damit ziemlich alles, auch die Existenz von Fabelwesen oder der sagenhaften Insel Atlantis, beweisen könne.

Der Gedankengang des Anselmus zeigt, wie sehr er Realist ist, welch überragende Bedeutung er den Begriffen zuerkennt. Seinen Zeitgenossen Roscellinus, den Hauptvertreter des Nominalismus in dieser Epoche, hat Anselm heftig befehdet und seine Verdammung gefordert.

c) Wilhelm von Champeaux

Eine extreme Ausprägung hat der Realismus durch Wilhelm von Champeaux erfahren, der 1070 bis 1121, also bald nach Anselmus, lebte. Er geht so weit, zu behaupten, dass den allgemeinen Gattungsbegriffen, und zwar nur diesen, eine reale Substanz entspricht. Das heißt, wenn wir sagen »Sokrates ist ein Mensch«, so ist in dem vor uns stehenden Sokrates nur die »Mensch-heit« das Wirkliche. Die »Sokratität«, das heißt das Sokrates-Sein, die besondere, individuelle Ausprägung der allgemeinen Substanz »Mensch« in dieser Person, ist nur etwas Zusätzliches, Unerhebliches, Akzidentielles. Nach ihm würde »Mensch-heit« als allgemeine Substanz sogar dann bestehen, wenn es überhaupt keinen einzigen einzelnen Menschen gäbe. »Weiße« als Substanz würde auch bestehen, wenn es nicht ein einziges weißes Einzelding gäbe, usw. - Einen ähnlich weitgehenden Realismus vertritt der Zeitgenosse Wilhelms, Bernhard von Chartres.

3. DER NOMINALISMUS: ROSCELLINUS

Den der Mehrzahl der heutigen Menschen auf den ersten Blick wahrscheinlich einleuchtenderen Nominalismus vertritt in der Frühscholastik hauptsächlich Johannes Roscellinus von Compiegne (etwa 1050 bis 1120). Er sagt, dass die Wirklichkeit (nur) aus

lauter Einzeldingen bestehe. Die Allgemeinbegriffe sind von Menschen erdachte Namen, Bezeichnungen, in denen wir einander ähnliche Einzeldinge nach ihren gemeinsamen Merkmalen zusammenfassen. Es gibt nicht »Weiße« als Allgemeines, das ist ganz sinnlos, es gibt nur konkrete weiße Gegenstände. Es gibt nicht »Menschheit«, sondern nur Menschen usw.

An sich hätte diese Lehre nicht sogleich in einen unversöhnlichen Widerspruch zur Kirche geraten müssen. Es gibt sicher viele, die »Nominalisten« und doch gläubige Christen sind. Damals schien das unmöglich, und dass der Widerspruch sogleich zum Austrag kam, lag hauptsächlich daran, dass Roscellinus, bei der damaligen engsten Verbindung der Philosophie mit der Theologie, seine nominalistischen Grundsätze auch auf die göttliche Dreieinigkeit anwandte. Er erklärte nämlich, in der seit dem 4. Jahrhundert feststehenden Formel: Eine göttliche Substanz in drei Personen - sei die eine Substanz nur die im Menschengeiste (wie bei anderen Allgemeinbegriffen) vorgenommene und in der Redeweise der Kirche üblich gewordene Zusammenfassung dreier einzeln bestehender göttlicher Personen. Damit gäbe es aber nicht mehr einen - dreieinigen - Gott, sondern drei Personen, drei Götter. Diese Konsequenz war für die Kirche unerträglich. Roscellinus wurde der Ketzerei bezichtigt und zu Widerruf gezwungen.

Diese Niederlage des Roscellinus machte es für lange Zeit unmöglich, einen konsequenten Nominalismus öffentlich zu vertreten.“ (Hans Joachim Störig: Kleine Weltgeschichte der Philosophie, S. 267-272)

Platon: Kratylos

Das Ausgangsproblem

Der Dialog "Kratylos", der in mehrfacher Hinsicht interessant und aufschlussreich ist, beginnt mit folgenden Worten:

Hermogenes: Wisst du also, dass wir auch den Sokrates zu unseren Unterredungen hinzuziehen?
Kratylos: Wenn du meinst.
Hermogenes: Kratylos hier, o Sokrates, behauptet, jegliches Ding habe seine von Natur ihm zukommende richtige Benennung, und nicht das sei ein Name, wie Einige unter sich ausgedacht haben etwas zu nennen, indem sie es mit einem Teil ihrer besonderen Sprache anrufen, sondern es gebe eine natürliche Richtigkeit der Wörter, für Helenen und Babaren insgesamt die nämliche."

Die hier aufgeworfene Fragestellung lautet also: Haben die Benennungen ihre Bedeutung von Natur aus, wie Kratylos, oder durch (bloße) Übereinkunft, wie Hermogenes sagt?

Wir finden in dieser Fragestellung praktisch den gesamten Universalienstreit der Frühscholastik präformiert. Kratylos vertritt dabei die Position der (Universlien-) Realismus, Hermogenes die Position des Nominalismus. So weit dürfte die Sache erst einmal klar sein. Sokrates wird nun als Schiedsrichter im Streit eingeschaltet, wobei er - Sokrates - zunächst die Position des (Universalien-) Realisten einnimmt und sich auf die Seite von Kratylos stellt. Der 1. Teil des Dialoges ist daher auch ein Dialog zwischen dem Lehrer Sokrates und seinem Schüler Hermogenes.

Allgemeine Arten von Gegenständen (Detel)

Bei Wolfgang Detel lesen wir:

(1) Einzeldinge und Universalien
Einzeldinge sind nicht-wiederholbare Gegenstände, die zu einer bestimmten Zeit eine bestimmte Raumposition einnehmen können. Universalien sind wiederholbare Entitäten ("Entität" vom lateinischen ens (Seiendes) ist ein verbreiteter Kunstausdruck für Gegenstände im allgemeinen Sinne), d.h. zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten kann ein und dasselbe Universale von verschiedenen Einzeldingen instantiert werden.

(2) Konkrete und abstrakte Gegenstände
Wenn Gegenstände wahrnehmbar sind, wird nur dann, wenn sie zugleich auch eine bestimmte Position in Raum und Zeit einnehmen, sind sie konkret. Wenn Gegenstände zeitlos und unveränderlich sind, und nur dann, wenn sie zugleich auch nicht-wahrnehmbar sind, sind sie abstrakt.

(3) Es gibt nach (1) und (2) vier allgemeine Arten von Gegenständen: Einzelne konkrete Gegenstände, einzelne abstrakte Gegenstände, konkrete Universalien, abstrakte Universalien; entsprechend gibt es auf der linguistischen Ebene konkrete und abstrakte Nominatoren sowie konkrete und abstrakte Prädikatoren.

Die Begriffe

Platon scheint von Vornherein einen ganz richtigen Zugriff auf das zu haben, was man einen Begriff nennt. So sagt er im Grunde - genau wie die moderne Linguistik auch - Begriffe seien zusammengesetzt aus dem bloßen Wort und dem Begriffsbild, das Platon mit dem Urbild gleichsetzt. Diese Urbilder oder Begriffsbilder meinen das Wesen der Dinge, also die Frage, worin alle Dinge übereinstimmen, die mit unter einen bestimmten Begriff fallen. Natürlich sind die Worte, die bloßen Benennung reine Erfindungen des Menschen. Über diesen grundsätzlichen Zugriff löst sich dann auch das Universalienproblem auf: So haben die Nominalisten Recht, wenn sie sagen, dass die bloßen Worte oder Benennungen rein willkürlich sind, und reine Vereinbarungssache sind. Die Realisten haben hingegen Recht, wenn sie ein die allgemeinen Dinge verbindendes Wesenhaftes annehmen, dass der bloßen Benennung (dem Wort) inhaltlich zugrunde liegt. Dieses Wesenhafte oder Urbildliche ist, so sagt es Abälard, in den Dingen (in rebus). Die Worte hingegen sind Schall und Rauch.

Das Gespräch von Sokrates mit Hermogenes

Nachdem Sokrates in dem Hauptgespräch mit Hermogenes festgestellt hatte, dass die Begriffe, also die Benennungen der Dinge eben alle Dinge zusammenfassen, die qua ihrer wesensgleichen Eigenschaften mit unter diesen Begriff fallen, und damit die Begriffe, soweit sie ein Wesenhaftes zum Ausdruck bringen, den Dingen sozusagen von Natur aus zukommen, versucht sich Sokrates nun daran, aus dem Wesenhaften der "Benannten" auch noch die Eigentümlichkeiten der "Benennungen" abzuleiten. Und in diesem Punkt geht Platon natürlich fehl, denn die Worte sind tatsächlich rein willkürlich gewählt, wenn auch aus psychologischen Gründen. Hermogenes hatte also in diesem Punkt ganz Recht, allein Sokrates zeigt sich hier uneinsichtig, und versucht nun, alle nur denkbaren Begriffe als lautmalerische Ausgestaltungen der Urbilder hinzustellen. So die Bezeichnungen Gott,

Daimon, Heros, Mensch, die Bezeichnungen Seele und Körper, die Götternamen, die Gestirne, die Elemente, die Zeit usw., dann die Bezeichnungen für menschliches Verhalten, für Empfindungen und Beurteilungen und schließlich Wörter, die sich auf bestimmte Tugenden beziehen. Man kann leicht erkennen, dass dieses Geschäft des Sokrates ebenso mühselig ist, wie überflüssig. Keine Sophisterei der Welt wird die Lautsprache je in Deckung mit den Urbildern, also dem Wesenhaften der Dinge bringen. So viel sollte heute klar sein. Man braucht ja nur einmal daran zu denken, wie viele unterschiedliche Sprachen es gibt. Am Ende lässt Platon den Leser unbefriedigt zurück. Da kann ich gut verstehen, dass der Universalienstreit im Mittelalter erneut aufgeflammt ist. Was Platon in dieser Frage sagt, ist tatsächlich mehr als unbefriedigend.

Das Gespräch von Sokrates mir Kratylos

Im Gespräch mit Kratylos dreht und wendet Sokrates noch einmal die These, dass die Benennungen den Dingen ähnlich sind, in dem Sinne, dass die Worte mehr oder weniger genaue Abbilder der Dinge und ihrer Wesen sind.
Dann wird noch erörtert, dass man sich schon auf die Worte einigen muss.

In Bezug auf die These des Kratylos, dass man, wenn man die Worte versteht, auch die Dinge versteht, also die These von der Sprache als der Welterschließung, weist Sokrates genialer Weise nach, dass es sich dabei um eine contradictio in adejcti handelt - einen Widerspruch in sich selbst - denn wie könnte Sprache in Bezug auf die Dinge in die Welt kommen, wenn kein vorsprachliches Verständnis da wäre. So sagt Sokrates:
"Es ist also doch möglich, wie es scheint, Kratylos, die Dinge kennen zu lernen ohne Hilfe der Worte,..."
Diese Auffassung ist auch die meinige. Mit anderen Worten: Es gibt ein Denken ohne Sprache.

Die Differenz zwischen Benennung und Benanntem

2.1. Nochmals die These des Hermogenes

Sokrates: Vielleicht freilich hast du recht, Hermogenes; doch lass es uns überlegen: Der Name also gebührt jedem, dem man ihm beilegt?
Hermogenes: Das ist meine Ansicht.
Sokrates: Und zwar gleichviel, ob ein Einzelner den Namen gibt oder der Staat.
Hermogenes: So meine ich.
Sokrates: Wie denn? Wenn ich irgendein Ding benenne, z.B. was wir jetzt ›Mensch‹ nennen, wenn ich das ›Pferd‹ nennt, und was man jetzt ›Pferd‹ nennt, ›Mensch‹, wird ihm dann von Staats wegen der Name ›Mensch‹, von meinetwegen der Name ›Pferd‹ gebühren? Und von meinetwegen wieder der Name ›Mensch‹, von Staats wegen ›Pferd‹? Meinst du es so?
Hermogenes: Das ist meine Ansicht.

Die Differenz zwischen Erscheinung und Wesen

2.2.2.1. Die Dinge haben unabhängig von uns ein beständiges Wesen

Sokrates: Wohlan denn, lass uns zusehen, Hermogenes, ob es dir auch um die Dinge ebenso zu stehen scheint, dass jedes von ihnen für jeden ein besonderes Wesen habe, wie Protagoras behauptete, wenn er sagt, *das Maß aller Dinge sei der Mensch,* so dass also die Dinge für mich so sind, wie sie mir zu sein scheinen, und für dich wieder, wie sie dir erscheinen; oder scheinen sie dir in sich eine Wesensbestimmtheit zu besitzen?
Hermogenes: Ich war, o Sokrates, darüber schon einmal im Zweifel und fühlte mich zu der Meinung des Protagoras hingezogen. Doch scheint mir die Sache nicht ganz so richtig. usw.

Die Differenz zwischen Wort und Begriffsbild

2.2.2.4. Der Gesetzgeber verfertigt die Benennungen nach den Urbildern der Dinge

Sokrates: Wohlan denn, überlege: Wonach richtet sich der Gesetzgeber, wenn er die Worte festsetzt? Überdenke es aber gemäß dem Vorhergehenden: Wonach richtet sich der Drechsler, wenn er die Weberlade macht? Nicht etwa nach etwas, dessen Natur das Weben ist?
Hermogenes: Gewiss
Sokrates: Wie dann? Wenn ihm bei der Arbeit die Weberlade zerbricht, wird er dann nach der zerbrochenen sich richten, wenn er wieder eine neue machen will, oder nach jenem Bilde (Begriff), nach dem er auch die zerbrochene machen wollte?
Hermogenes: Nach ihm, dünkt mir.
Sokrates: Können wir jenes nicht mit vollem Recht die *an sich* seiende Weberlade (die Idee der Weberlade) nennen?
Hermogenes: So scheint mir's.
Sokrates: Also alle Weberladen, ob er nun eine für dünnes Zeug oder für dickes, für Leinen oder Wolle oder was sonst machen soll, müssen den Begriff der Weberlade enthalten; die Beschaffenheit aber, durch die sie je für den Zweck am besten geeignet wird, muss er jedes mal in dem Werke wiedergeben?
Hermogenes: Jawohl.
Sokrates: Auch mit den anderen Werkzeugen hat es natürlich dieselbe Bewandtnis: Die naturgemäße Eigentümlichkeit je nach seinem Zweck muss man ausfindig machen und in jenem Stoffe wiedergeben, aus dem man das Werk bildet, nicht also eine willkürliche, sondern die *natürliche*. Denn man muss verstehen, die je nach dem Zweck naturgemäße Eigentümlichkeit des Bohrers in das Eisen hineinzulegen.
Hermogenes: Gewiss.
Sokrates: Und die naturgemäße Eigentümlichkeit der Weberlade je nach dem Zweck in das Holz.
Hermogenes: So ist's.
Sokrates: Denn von Natur gehört offenbar für jede Art von Gewebe eine besondere Weberlade, und in anderen Dingen ist es ebenso.
Hermogenes: Jawohl.
Sokrates: Muss demnach, mein Bester, nicht auch der Gesetzgeber die naturgemäße Eigentümlichkeit des Wortes in die Laute und Silben zu legen verstehen und sich richten nach eben jenem wahrhaft seienden Worte (der Idee des Wortes) und nach diesem alle Worte bilden und festsetzen, wenn einer ein tüchtiger Bildner von Worten sein will; Wenn aber nicht jeder Gesetzgeber in dieselben Silben einbildet, so darf uns das nicht befremden: denn auch

nicht jeder Schmied bildet in dasselbe Eisen, obwohl doch jeder zu demselben Zwecke dasselbe Werkzeug fertigt. Vielmehr hat es gleichwohl seine Richtigkeit mit dem Werkzeug, wenn er nur dieselbe Idee einbildet, wenn auch in anderes Eisen, mag er hier oder unter den Barbaren es verfertigen. Nicht wahr?
Hermogenes: Gewiss.
Sokrates: So wirst du also auch über den hiesigen Gesetzgeber und einen unter den Barbaren urteilen, solange er nur den jedem Dinge zukommenden Begriff des Wortes wiedergibt, in welchen Silben auch immer, sei der hiesige Gesetzgeber nicht schlechter als einer irgendwo sonst?
Hermogenes: Allerdings.

Der Universalienrealismus und der klassische Nominalismus in der Gegenüberstellung

Ich lasse nun eine kurze Zusammenfassung beider Positionen folgen, wie Wolfgang Detel sie in seinem Grundkurs Philosophie – Band 2, „Metaphysik und Naturphilosophie“ gegeben hat:

Die These

„Beide Positionen gehen von einer Binsenwahrheit aus: (*) Wir finden in unserer Umwelt einzelne Gegenstände vor, die sich auf Grund von Ähnlichkeiten nach Eigenschaften klassifizieren lassen.“

Der Universalienrealismus

(1) „These (*) setzt voraus, dass es zwei Arten von Gegenständen gibt: Einzeldinge und Universalien. Die Tatsache, dass einzelne Gegenstände eine Übereinstimmung in einigen Eigenschaften aufweisen, wird dadurch erklärt, dass sie dieselben existierenden Universalien instanziieren.

(2) Mit Prädikatoren können wir auf Universalien referieren: Insbesondere referieren die Prädikatoren in einfachen Prädikationen in derselben Weise auf Universalien, wie die Nominatoren auf Einzeldinge. Zumindest einige Prädikatoren sind wahr und die Referenz ihrer Prädikatoren ist daher zutreffend. Diese zutreffende Referenz impliziert die Existenz von Universalien.

(3) Im Alltag und im Rahmen vieler wissenschaftlicher Theorien quantifizieren wir über Universalien, und einige dieser Quantifikationen sind wahr. Wahre Quantifikationen implizieren aber Existenz.

(4) Mit abstrakten Nominatoren können wir auf abstrakte Objekte referieren, und wir können über abstrakte Objekte quantifizieren. Auch einige dieser Fälle von Referenz und Quantifikation sind wahr, und dies impliziert die Existenz von abstrakten Gegenständen und Universalien.

(5) Universalien können ihrerseits durch allgemeinere Universalien bestimmt sein, d.h., auch Universalien können (allgemeinere) Universalien instanziieren, daher können auch Universalien untereinander Übereinstimmungen in ihren Eigenschaften aufweisen.

Der klassische Nominalismus

(1) Es existieren keine Universalien und keine abstrakten Objekte, sondern nur konkrete Einzeldinge (einzelne konkrete Gegenstände und konkrete Fakten, d.h. Fakten derart, dass konkrete Einzeldinge konkrete Eigenschaften oder Relationen haben). Insbesondere These (*) erfordert nicht die Annahme von Universalien.

(2) Sätze der Form „P(a)“ (mit einem konkreten Nominator „a“ und einem konkreten Prädikator „P“) referieren auf die Tatsache, dass a ein P ist. Die Tatsache, dass Einzeldinge in gewissen Eigenschaften miteinander übereinstimmen, ist ein „basales Faktum“, das keiner weiteren Erklärung bedarf. Daher ist auch die Referenz auf solche Umstände ein basales Faktum und erfordert nicht die zusätzliche Annahme, dass das universale P selbst auch existiert. Wenn insbesondere der Satz „P(a)“ wahr ist, dann erfüllt das Einzelding a den Prädikator „P“.

(3) Abstrakte Referenz und sinnvolle Verwendung von Prädikatoren sind jeweils reduzierbar auf Allquantifikationen über konkrete Einzeldinge, auf metalinguistische Aussagen oder auf Sätze über mentale Abstraktionen und Bilder.

Die Lösung des Universalienproblems

Wenn man den metaphysischen Begriff der Substanz (Begriffsart) zerlegt, dann kommt man auf folgende Möglichkeiten:

- Transzendentale regulative Ideen / Transzendentalien	Idee
- Transzendentale Begriffe (Kategorien)	Konzept
- Abstrakte Allgemeinbegriffe (Gattungsbegriffe)	Konzept
- Konkrete Allgemeinbegriffe (Artbegriffe)	(allgemeines) Wesen
- Konkrete Individualbegriffe (Namen)	(individuelles) Wesen

In Bezug auch die untersten beiden ist der Fall klar: Hier gilt der gemäßigte Realismus. In Bezug auf die abstrakten Allgmeinbegriffe gilt der Konzeptualismus, etwa der von Abälard. In Bezug auf die Kategorien und die transzendentalen Ideen müsste man das erst noch genauer klären... Aber grundsätzlich ist mit dieser Analyse der Weg für eine Lösung des Universalienproblems vorgezeichnet....

Transzendentale Ideen

Die meisten Begriffe (Allgemeinbegriffe, Universalien) sind empirischer Natur. Es gibt nur ganz wenige transzendentale Idee, die praktisch auf der gegenüberliegenden Seite der empirischen Begriffe – oberhalb der Kategorien – liegen.

Die transzendentalen Ideen im engeren Sinne

Die transzendentalen Ideen im engeren Sinne sind nichts anderes, als was im Mittelalter „Tranzendentalien“ genannt wurde. Diese Transzendentalien leiten sich von den anthropologischen Grunddimensionen des Menschen her. Die Transzendentalien sind die idealen Entsprechungen der anthropologischen Grunddimensionen des Menschen.
Damit ist klar: Transzendentale Ideen der Vernunft sind entweder Tugenden (nur die wichtigsten), oder Transzendentalien. Die transzendentalen Ideen allein sind das, was Platon mit seinen Ideen meint. Und genau so sind sie auch zu behandeln.
Mit dieser Neufassung wird eine Synthese aus Platon und Aristoteles möglich. Platons Ideenlehre und Aristoteles' Metaphysik sind also durchaus kompatibel, wenn man die nötige Genauigkeit walten lässt. Beide Lehren können ohne Weiteres gleichzeitig bestehen, und sie müssen es auch.

Die Tafel der Transzendentalien

Zum Abschluss hier noch eben meine Tafel der Transzendntalien, die ich ursprünglich als Tafel der 12 Empfindungsformen konzipiert hatte:

Empfindungsformen	Transzendentalien
- Spirituelles Empfinden	- Das Spirituelle
- Religiöses Empfinden	- Das Religiöse
- Logisches Empfinden	- Das Logische
- Wahrheitsempfinden	- Das Wahre
- Sprachempfinden	- Das Sprachliche
- Ästhetisches Empfinden	- Das Schöne
- Soziales Empfinden	- Das Soziale
- Moralisches Empfinden	- Das Gute
- Gerechtigkeitsempfinden	- Das Gerechte
- Rechtsempfinden	- Das Rechtliche/Gesetzliche
- Zeitempfinden	- Das Zeitliche
- Geschichtsempfinden	- Das Geschichtliche

Transzendentale Ideen	Grunddimensionen des Menschen
- Spirit/Geist	- Seine Spiritualität
- Religion	- Seine Religiosität
- Logos	- Seine Logizität
- Wahrheit	- Seine Wahrhaftigkeit
- Sprache	- Seine Sprachlichkeit
- Schönheit	- Seine Ästhetizität
- Gesellschaft	- Seine Sozialität
- Moral	- Seine Moralität
- Gerechtigkeit	- Seine Gerechtigkeit
- Recht/Gesetz	- Seine Rechtlichkeit/Gesetzlichkeit
- Zeit	- Seine Zeitlichkeit
-.Geschichte	- Seine Geschichtlichkeit

Und nun kommen noch einige transzendentale, regulative Ideen hinzu, die ebenfalls ihre Entsprechungen haben, denen aber keine eigenen Empfindungsformen zugrunde liegen.

- Gott / Das Göttliche	- Seine Göttlichkeit
- Welt / Das Weltliche	- Seine Weltlichkeit
- Natur / Das Natürliche	- Seine Natürlichkeit
- Mensch / Das Menschliche/Humane	- Seine Menschlichkeit/Humanität
- Leib / Das Leibliche	- Seine Leiblichkeit
- Seele / Das Seelische	- Seine Seeligkeit
- Freiheit / Das Freie	- Seine Freiheitlichkeit
- Unsterblichkeit / Das Unsterbliche	- Seine Unsterblichkeit

Joachim Stiller Münster, 2013

Bibliographie

Quellen

- Gail Fine: *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Clarendon Press, Oxford 1993, (kritische Edition, englische Übersetzung und gründliche Untersuchung)
- Hans-Georg Gadamer: *Plato: Texte zur Ideenlehre*. 2. Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1986, (griechischer Text nach der Ausgabe von ohn Blumel mit Übersetzung und Erläuterungen)

Übersichtsdarstellungen

- Mathias Baltes: *Idee (Ideenlehre)*. In: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Band 17, Hiersemann, Stuttgart 1996, , Sp. 213–246
- Michael Erler: *Platon* (= Helmut Flashear (Hrsg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Band 2/2). Schwabe, Basel 2007, , S. 390–429, 699–707
- Helmut Meinhardt u. a.: *Idee*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 4, Schwabe, Basel 1976, Sp. 55–134
- Benedikt Strobel: *Idee/Ideenkritik/Dritter Mensch*. In: Christoph Horn u. a. (Hrsg.): *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Metzler, Stuttgart 2009, , S. 289–296

Ausführliche Darstellungen und Untersuchungen

Platon und Aristoteles

- Knut Eming: *Die Flucht ins Denken. Die Anfänge der platonischen Ideenphilosophie*. Meiner, Hamburg 1993,
- Andreas Graeser: *Platons Ideenlehre. Sprache, Logik und Metaphysik. Eine Einführung*. Paul Haupt, Bern 1975,
- Gottfried Martin: *Platons Ideenlehre*. De Gruyter, Berlin 1973
- Richard Patterson: *Image and Reality in Plato's Metaphysics.* Hackett, Indianapolis 1985
- Gyburg Radke: *Platons Ideenlehre*. In: Franz Gniffke, Norbert Herold (Hrsg.): *Klassische Fragen der Philosophiegeschichte I: Antike bis Renaissance*. Lit Verlag, Münster 2002, S. 17–64
- Hermann Schmitz: *Die Ideenlehre des Aristoteles*, Band 2: *Platon und Aristoteles*. Bouvier, Bonn 1985 (anregende Arbeit; enthält zahlreiche Hypothesen, die von herrschenden Lehrmeinungen abweichen)

Mittelalter

- Alain de Libera: *Der Universalienstreit. Von Platon bis zum Ende des Mittelalters*. Wilhelm Fink, München 2005
- Rüdiger Arnzen: *Platonische Ideen in der arabischen Philosophie. Texte und Materialien zur Begriffsgeschichte von ṣuwar aflāṭūniyya und muthul aflāṭūniyya.* De Gruyter, Berlin 2011

Allgemeine Literatur

- Damir Barbarić (Hrsg.): *Platon über das Gute und die Gerechtigkeit*. Königshausen & Neumann, Würzburg 2005
- Rosemary Desjardins: *Plato and the good. Illuminating the darkling vision*. Brill, Leiden 2004
- Rafael Ferber: *Platos Idee des Guten*. 2., durchgesehene Auflage, Academia-Verlag, Sankt Augustin 1989
- Hans-Georg Gadamer, Wolfgang Schadewald (Hrsg.): *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*. Winter, Heidelberg 1968
- Franz von Kutschera: *Platons Philosophie*. Band 3, Paderborn 2002, S. 177–194
- Paul Natorp: *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus.* 3. Auflage, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1961 (Nachdruck der 2. Auflage Leipzig 1921)
- Christoph Quarch: *Sein und Seele. Platons Ideenphilosophie als Metaphysik der Lebendigkeit.* Lit Verlag, Münster 1998
- Giovanni Reale: *Zu einer neuen Interpretation Platons*. Schöningh, Paderborn 1993
- William David Ross: *Plato's Theory of Ideas*. Greenwood Press, Westport 1976 (Nachdruck der Auflage von 1951)
- Oswald Utermöhlen: *Die Bedeutung der Ideenlehre für die platonische Politeia*. Winter, Heidelberg 1967
- Franz Vonessen: *Platons Ideenlehre. Wiederentdeckung eines verlorenen Wegs*. 3 Bände, Graue Edition, Kusterdingen 2001-2005
- Carl Friedrich von Weizsäcker: *Ein Blick auf Platon. Ideenlehre, Logik und Physik*. Reclam, Stuttgart 2002
- Wolfgang Wieland: *Platon und die Formen des Wissens*. 2., erweiterte Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999

Joachim Stiller Münster, bis 2013

Ende

Zurück zur Startseite