

Einleitung

Mit den großen Philosophen des 17. Jahrhunderts beginnt die neuzeitliche Philosophie im vollen Sinne des Wortes. Auch wenn die Denker der damaligen Zeit ihre Überlegungen gerne und nicht ohne Berechtigung als einen radikalen Neuanfang verstehen, so reichen die Wurzeln dieses Denkens doch bis tief ins ausgehende Mittelalter hinein. Eine Vielzahl geistesgeschichtlicher Faktoren hat zur Entstehung des neuzeitlichen Denkens beigetragen. In einer *zusammenfassenden Skizze* sollen darum die wichtigsten Faktoren des *geistigen Umbruchs* genannt werden, der sich in der Zeit vom 14. bis zum 17. Jahrhundert in Europa vollzieht und den Übergang zur Neuzeit bahnt.

Man kann die wichtigsten Veränderungen mit wenigen Worten wie folgt charakterisieren: Die überkommene, hierarchisch gestufte Ordnung der Wirklichkeit, wie sie erlebt und verstanden wird, zerbricht mehr und mehr und macht zugleich einer Auffassung Platz, wo alles gleichartig nebeneinander steht. In der Naturwissenschaft führt dies zu einer mathematisch-quantitativen Methode, die Welt zu untersuchen und technisch nutzbar zu machen. Im Bereich der Werte und Überzeugungen bedeutet es, dass der Einzelne für seine Entscheidungen mehr und mehr auf sich selbst gestellt ist. Dadurch wächst eine stärkere Betonung des Individuums und seiner persönlichen Freiheit, aber es erweist sich auch die Notwendigkeit, Methoden zu finden, die es dem Einzelnen erlauben, in Zweifelsfällen zu persönlicher Gewissheit und verantwortlicher Entscheidung zu gelangen.

Literatur: Blumenberg 1996; Mittelstraß 1970

1. Zerschlagen bisheriger Ordnungen

Bei allen Schwierigkeiten und Spannungen im Einzelnen war es im Hochmittelalter weitgehend gelungen, in Europa eine struktu-

rierte kulturelle und gesellschaftliche Ordnung zu schaffen, der ein differenziertes Weltbild entsprach, das auf Gott als seinen letzten Einheitspunkt bezogen war. Die *Einheit des Reiches, der Kirche und der ständischen Feudalgesellschaft* konnte aber im ausgehenden Mittelalter *nicht mehr aufrechterhalten* werden. Die Einheit der abendländischen Kirche zerbricht durch die Reformation endgültig. Damit hört auch die Identität des Christentums mit der einen, gesellschaftlich verfassten Kirche im abendländischen Kulturraum auf. Es gibt jetzt verschiedene Konfessionen, und die Entscheidung für die Zugehörigkeit zu einer von ihnen trifft der Einzelne oder oft genug sein jeweiliger Landesherr.

Das Scheitern Kaiser Karls V. bei seinen Einigungsbemühungen machte die Schwäche der Zentralgewalt im Reich offenkundig. Die aufstrebenden Fürsten und Nationalstaaten konnten mit Hilfe der konfessionellen Gegensätze ihre Macht ausbauen. Zum anderen wurde die Stellung der Familien der Hocharistokratie zunehmend von der wirtschaftlichen Macht der in den Adel nachdrängenden reichen Bürger, vornehmlich aus den selbstbewussten freiheitlichen Handelsstädten, in Frage gestellt. Schließlich zeigten die Bauernaufstände, dass die überkommene ständische Ordnung nicht mehr fraglos hingenommen wurde.

Das geistig-kulturelle Gefüge Europas wurde aber nicht nur im Innern erschüttert, sondern auch nach außen aufgebrochen. Bisher hatte man es nach außen hin nur mit dem Islam zu tun, der wie das Christentum monotheistisch und von griechischer Philosophie geprägt war. Nun konfrontieren neuentdeckte Kontinente und Kulturen (Amerika, Ferner Osten) mit bisher unbekanntem Religionen und Weltbildern. Am einschneidendsten dürfte allerdings der Umsturz des geozentrischen Weltsystems gewesen sein, wovon noch die Rede sein wird.

In der *Philosophie* lösen *Voluntarismus* und *Nominalismus*, deren Hauptvertreter in der Franziskanerschule zu finden sind (*Duns Scotus*, 1266 bis 1308; *Wilhelm von Ockham*, ca. 1285–1349), die eindeutige Seins- und Wertordnung auf. Die Lehre vom Vorrang des Willens und der Liebe sowie ein extremes Verständnis der Freiheit Gottes verbanden sich mit der Leugnung echter begrifflicher Wesenserkenntnis (Universalienstreit). Unter diesen Voraussetzungen bot die Schöpfungsordnung dem Menschen keinen zuverlässigen Halt und Rahmen mehr.

Thomas von Aquin hatte »*Sein*« als einen analogen Begriff verstanden, d. h. als einen Begriff, der nicht immer exakt dieselbe Bedeutung hat, sondern verschiedene Grade an Vollkommenheit umfasst: nur Gott ist vollkommenes Sein, während den Geschöpfen das Sein nicht in derselben vollkommenen und umfassenden Weise, sondern in geringerer und unterschiedlicher Abstufung zukommt. Scotus lehrt hingegen einen univoken Seinsbegriff, der rein formal noch über dem Unterschied zwischen Gott und den Geschöpfen steht, und die Kommentatoren des Aquinaten verstehen unter »*Sein*« bald nur noch die bloße Existenz, was im Verlauf der Neuzeit (erstmal wohl ausdrücklich bei Spinoza) zur Ersetzung der gestuften Vollkommenheiten durch gleichrangig nebeneinander stehende Sachgehalte (»*realitates*«) führen wird.

Auch die Auffassung von *Natur* wandelt sich. Nominalismus und neue Naturwissenschaft zerstören das Bild einer eigenständigen Naturordnung mit eigenen Zielen. Aber auch Schwierigkeiten mit dem theologischen Natur-Gnade-Verständnis spielen hier mit. Man sah darin einen Widerspruch, dass die göttliche Begnadung die wahre und einzig gemäße Vollendung der menschlichen Natur darstelle, ohne dass der Mensch hierauf einen Anspruch habe. Die Einen sahen darum in der Natur eine selbständige Ganzheit, so dass die Gnade fast nur noch eine äußerliche Überhöhung darstellte. Andere Richtungen schrieben der menschlichen Natur vor dem Sündenfall eine Vollkommenheit zu, die jede Gnade überflüssig machte, während die Urschuld die Natur dann völlig korrumpiert habe, so dass jedes natürliche Erkennen und Bemühen des Menschen fruchtlos oder gar sündig wurde. Damit war Tür und Tor für völlig gegensätzliche Interpretationen der »*Natur*« bis hin zu ihrer Degradierung zu einem bloßen Mittel für menschliche Zwecke geöffnet.

Literatur: Hegyi 1959; De Lubac 2000

2. Die neue Naturwissenschaft und Technik

Durch Astronomen und Physiker wie *Nikolaus Kopernikus* (1473–1543), *Tycho Brahe* (1546–1601), *Johannes Kepler* (1571–1630) und *Galileo Galilei* (1564–1642) trat die Erkennt-

nis, dass sich die Erde wie die anderen Planeten um die Sonne dreht, einen unaufhaltsamen Siegeszug an, wenn sie auch noch längst nicht in allen Punkten wirklich bewiesen werden konnte. Die damit verbundene Entthronung des überkommenen Weltbildes diskreditierte nicht nur das Vertrauen in die Tradition, sondern überhaupt in die auf dem Augenschein basierenden natürlichen Meinungen und Überzeugungen der Menschen. Die (natur-)wissenschaftliche Erkenntnis war nicht mehr nur eine Erweiterung und Verfeinerung unserer Alltagserkenntnis, sondern bedeutete in wichtigen Punkten geradezu eine Umkehr dessen, was in der vorwissenschaftlichen Auffassung von der Welt der Fall zu sein scheint. Dadurch entsteht das Problem der notwendigen radikalen Neubegründung unseres Wissens, um für die neue Naturwissenschaft eine angemessene philosophische Basis zu finden. Diese Aufgabe hat sich vor allem Descartes gestellt, denn er war von der grundsätzlichen Richtigkeit der Position seines Zeitgenossen Galilei überzeugt, dessen Auffassung aber bekanntlich auf Widerstände stieß. Aus diesem Grund geht Descartes auf die Skepsis ein und stellt zu Beginn seiner »Meditationen« alle bisherigen Erkenntnisse in Frage. Kant stand nicht mehr vor diesem Problem. Er konnte die Physik Newtons als allgemein akzeptiert voraussetzen und braucht sich folglich nicht mehr groß mit der Skepsis auseinanderzusetzen.

Die aristotelische Physik hatte den himmlischen Sphären eigene Gesetze zugeschrieben. Jetzt wurden nicht nur Mensch und Erde aus dem Mittelpunkt der Welt gerückt; es gibt überhaupt keine privilegierten Orte, Sphären, Richtungen oder ähnliches mehr. Die *Physik der Neuzeit*, die durch *Isaac Newton* (1643-1727) ihre klassische Gestalt erhält, begreift das All als endlosen homogenen geometrischen Raum, wo überall dieselben mathematisch formulierbaren Gesetze gelten. Qualitative Verschiedenheiten werden in quantitative Unterschiede überführt oder auf sie reduziert, damit alles mathematisch exakt zählbar und messbar wird. Hiermit hängt auch eine Weiterentwicklung der Mathematik zusammen, die sich zu Beginn der Neuzeit vollzieht. Es kommt nämlich die Wahrscheinlichkeitsrechnung auf, und es wird gelingen, durch die von Leibniz und Newton erfundene Infinitesimalrechnung Probleme auf mathematische Weise zu lösen, die mit den bisherigen mathematischen Mitteln nicht zu bewältigen waren.

Die neue Wissenschaft bemüht sich darum, alles aus seinen kleinsten Teilen zu rekonstruieren. An die Stelle der aristotelischen Auffassung der Zusammenfügung aller Gebilde aus Materie und Form tritt die ebenfalls bereits in der Antike vertretene Anschauung, dass alles aus nicht mehr weiter zusammengesetzten kleinsten Teilen, den Atomen (griech. *átomon*, lat. *individuum* = unteilbar) zusammengesetzt ist. Diese Teilchenphysik entspricht dem Aufbau der Mathematik, die sich gleichfalls aus den kleinsten Zahleinheiten aufbauen lässt. Dieser Gedanke ist auch in anderen Bereichen maßgebend: Die Gesellschaft wird als Zusammenschluss ursprünglich isolierter Individuen verstanden, und unsere Erkenntnis wird gleichfalls auf ihre kleinsten Bestandteile hin (Ideen, Sinnesdaten u. dgl. mehr) analysiert.

Eine wichtige Rolle spielt das neue Verständnis der *Bewegung*. Nach aristotelischer Auffassung sind die Dinge von sich aus in Ruhe und benötigen eine Wirkursache sowie ein Ziel, um in Bewegung zu geraten. Als Modell dient das Lebendige. Natürliche Bewegungen sind von erzwungenen zu unterscheiden. Bewegung und Veränderung ganz allgemein bedeutet Aktuierung einer Potenz, Verwirklichung einer Möglichkeit, die auch ihr Ziel verfehlen kann. Schwierigkeiten kamen, als man erklären wollte, wieso ein einmal angestoßener Körper weiterhin in seiner Bewegung verharrt. Ferner kam die Meinung auf, Zielgerichtetheit gebe es nur bei bewussten Wesen. Erst ein neues Verständnis von Bewegung ermöglichte eine zutreffende Erklärung der Planetenbahnen und des freien Falls. Grundlegend wird jetzt die mechanische Ortsveränderung, für die gilt: Ohne äußere Einwirkung behält ein Körper die gleichförmige geradlinige Bewegung (oder Ruhe) bei, die ihm derzeit zuzuschreiben ist (*Gesetz der Trägheit*).

Dies hat eine ganze Reihe wichtiger Konsequenzen, die die neuzeitliche Naturwissenschaft charakterisieren: Ruhe und Bewegung sind gleichwertig. Eine Ursache wird nur noch für die Änderung von Richtung oder Geschwindigkeit benötigt, nicht mehr für die Bewegung als solche. Natürliche und erzwungene Bewegungen gehorchen denselben Gesetzen. Zur Erforschung der Naturgesetze können Experimente unter beliebigen, künstlich herbeigeführten Bedingungen angestellt werden. Zur Bestimmung einer gleichmäßigen Bewegung braucht man nicht mehr deren Anfang und Ziel zu kennen; es genügt, den Verlauf zwischen zwei

beliebigen Punkten zu messen. Eine ungleichmäßige Bewegung kann mit Hilfe der Infinitesimalrechnung in kleinste Abschnitte unterteilt werden, die als gleichmäßig angesehen und daher mit mathematischen Formeln beschrieben werden können.

Zur *Mathematisierung* kommt, vor allem zu Beginn der Neuzeit, die *Mechanisierung* mit ihren technischen Erfolgen. Es gelingt nun, Maschinen zu konstruieren, die nicht mehr darauf angewiesen sind, von Tieren oder Menschen bewegt zu werden, sondern die sich durch mechanische Kräfte oder Erhitzung selbst bewegen. Die auf diese Weise immer häufiger gewordene Konstruktion von Automaten sowie zunehmende Kenntnisse über die inneren Abläufe im Körper wie der Nachweis des Blutkreislaufs durch William Harvey (1628) legten es nahe, menschliches und anderes Leben maschinell zu interpretieren. Und die Beliebtheit des Uhrengleichnisses (Geulincx, Leibniz) hängt natürlich mit dem Fortschritt auf dem Gebiet der Uhrentechnik zusammen (1570 erfand Peter Henlein die Taschenuhr). Erwähnt seien auch noch die technischen Fortschritte bei der Optik: Ohne die Erfindung des Fernrohrs wären die astronomischen Untersuchungen nicht möglich gewesen, die zur Bestätigung des kopernikanischen Systems erforderlich waren.

Zu den technischen Errungenschaften der damaligen Zeit muss auch die Erfindung des *Buchdrucks* mit beweglichen Lettern durch *Johannes Gutenberg* (1397/1400-1468) gegen 1450 gerechnet werden. Auf diese Weise war es einfacher als bisher möglich, Bücher, Thesenzettel, Plakate und gedruckte Schriften verschiedenster Art in großer Zahl herzustellen, was beträchtlich zur Hebung des allgemeinen Wissensstandes und zur leichteren Vermehrung neuer Gedanken und Forschungen beitrug.

Ferner werden während der Renaissancezeit die Gesetze der Perspektive entdeckt und in der *Malerei* angewendet. Im Barock wird diese Technik dann zur Illusionsmalerei weiterentwickelt. Ähnlich wie die Erfindung der Automaten trägt auch diese Kunstfertigkeit dazu bei, dass die Frage nach Wahrheit und Täuschung eine neue Aktualität gewinnt.

Literatur: Blumenberg 1996; Dijksterhuis 1956; Maier 1949–58

3. Fortschrittsglaube

Die Auffassung, dass es eine allmähliche Höherentwicklung der menschlichen Kultur und Zivilisation gegeben hat, findet sich zwar auch schon in der Antike, aber der allgemeine Glaube an den *Fortschritt* ist typisch neuzeitlich. Im Hintergrund der Fortschrittsidee stehen zumeist religiös geprägte Endzeiterwartungen, wie sie im Hochmittelalter vom Zisterzienserabt *Joachim von Fiore* (ca. 1130-1202) in seiner Lehre von den drei Weltzeiten, die den drei göttlichen Personen entsprechen, aufgegriffen wurden. Dabei vertritt Joachim nicht wie bisher die These, dass mit der Geburt Christi die letzte Epoche, die Endzeit, angebrochen ist, die nicht mehr überboten werden kann, sondern mit dem Letzten Gericht zu Ende geht. Er behauptet vielmehr, dass mit Jesus erst die zweite Zeit, die der zweiten göttlichen Person, angebrochen sei. Auf diese zweite Zeit folge aber noch eine dritte, nämlich die des Geistes, und das sei die Zeit der Orden, eine prophetische, antiinstitutionell geprägte Epoche. Wird diese Auffassung mit der irdisch-wörtlichen Auslegung der tausend Jahre der Apokalypse (dem Chiliasmus oder Millenarismus) verbunden, so führt sie zu einer Erwartung eines heraufkommenden oder auch von uns heraufzuführenden besseren Zeitalters: zusammen mit dem Messianismus ist dies das Grundmuster und die verborgene Grundlage der meisten, wenn nicht aller radikalen Fortschrittsideologien der Neuzeit bis hin zu Marxismus und Esoterik.

Im Lauf des Spätmittelalters kommt es immer mehr zu technischen und wirtschaftlichen Neuerungen und Umwälzungen, die immer stärker die Erfahrung prägen und auch philosophisch verarbeitet werden. Aufgrund dieser neuen Errungenschaften nimmt das Bewusstsein zu, die Geschichte selbst gestalten zu können, und der Blick richtet sich auf die Zukunft und die in ihr noch zu erwartenden weiteren Erfindungen und Entdeckungen. Dabei spricht man zuerst von Fortschritten auf verschiedenen Gebieten, um erst im Lauf der Zeit zu einem einheitlichen Fortschrittsbegriff zu gelangen. An die Stelle der Verankerung in der Tradition tritt mehr und mehr die Erwartung einer immer besseren Zukunft, so dass manche selbst die Vollendung des Menschen in der ewigen Seligkeit nur noch in einem endlosen Fort- und Weiterschreiten sehen können.

In diesem Fortschritt wird das entscheidende Mittel zur *Befreiung* des Menschen gesehen, was dann auch ein wesentliches Motiv der *Aufklärung* sein wird: die Emanzipation des Menschen von den Vorgegebenheiten der Vergangenheit, von fremdbestimmten Institutionen und von der Natur, die ihm die volle Verfügung über seine eigene Person und damit seine wahre Freiheit geben soll.

Diese Emanzipation äußert sich vor allem in zwei Richtungen: als Befreiung von Autoritäten durch die zunehmende Selbstbestimmung und Demokratisierung und als Befreiung von den Zwängen der Natur durch die Naturwissenschaft. Dabei kommt es zu einer inneren Spannung, die das Selbstverständnis des modernen Menschen bis heute prägt. Denn er soll nun in bezug auf seine Persönlichkeit so frei wie möglich sein und gedacht werden, andererseits aber ist er zugleich auch Objekt einer Naturwissenschaft, die alle Vorgänge als streng determiniert begreift. Diese Spannung zwischen *Freiheit* und *Determinismus* wird vor allem die Philosophie von Kant bis heute intensiv beschäftigen.

Der Fortschrittsglaube charakterisiert nicht nur den Beginn der Neuzeit. Er herrscht vielmehr bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts praktisch unangefochten und stellt nicht nur für den Liberalismus und den Sozialismus, sondern auch für den Deutschen Idealismus eine unbezweifelte Prämisse dar. Ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts melden sich allerdings auch kritische Stimmen, was sich geistesgeschichtlich unter anderem daran zeigt, dass ab jetzt Schopenhauers fortschrittskritische Philosophie rezipiert wird. Aber auch viele nachidealistische Philosophien und Theorien wie die Drei-Stadien-Theorie von Comte oder der Marxismus basieren letzten Endes auf der Fortschrittsidee.

Auch der von *Charles S. Peirce* (1836-1914) begründete Pragmatismus hat den Fortschrittsglauben als unerlässliche Voraussetzung. Die Ausweitung des Evolutionsgedankens über den Bereich der Biologie hinaus auf die Menschheitsgeschichte und die gesamte Kosmologie entstammt ebenso dem Fortschrittsglauben wie die Rede von der Entwicklung der Länder der Dritten Welt oder die wachsende Technisierung und Industrialisierung bis hin zum Physikalismus in weiten Bereichen der analytisch geprägten »philosophy of mind« (Philosophie des Geistes) des ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts.

Literatur: Koselleck 1975; Krohn 1979; Nisbet 1980; Rohbeck 1987

4. Die Betonung des Einzelnen: Innerlichkeit, Gewissheit, Freiheit

Wenn sich vorgegebene Ordnungen nicht mehr als stabil erwiesen, dann kam dem einzelnen Menschen ein größeres Gewicht zu, was seine Überzeugungen und seine Lebensführung betraf. Auf dem Gebiet der Religion konnte Erneuerung und Vertiefung der Frömmigkeit nur geschehen, wenn der Einzelne sich persönlich darum mühte. Die vielfältigen Reformbestrebungen in der Kirche im ausgehenden Mittelalter und der beginnenden Neuzeit waren darum gewöhnlich auch mit einer *Verinnerlichung* des Glaubens verbunden. Diese verband sich leicht mit einer Zunahme und Betonung persönlicher, womöglich außergewöhnlicher religiöser Erfahrung, wie sie in der niederrheinischen, flämischen und spanischen Mystik jener Zeit ihren Höhepunkt fand. Mehr und mehr bildete sich die Hochschätzung des rein individuell-persönlichen Gebets, der Meditation und Kontemplation heraus, die dann vielfach als die höchste Form des Gebets verstanden wurde.

Die im 14./15. Jahrhundert aufblühende geistliche Bewegung der »Devotio moderna« (Neue Frömmigkeit) und die ihren Geist atmende, vor 1427 entstandene und *Thomas von Kempen* (1379/80-1471) zugeschriebene Schrift »Imitatio Christi« (Nachfolge Christi) prägen eine Frömmigkeitsform, bei der es auf die innere Sammlung und das innere Gebet im Gegensatz zur Zerstreung in das äußere Tun ankommt. Es entstehen Anweisungen zur Meditation des Lebens Christi und anderer frommer Gedanken und Ereignisse, die Hilfen für das persönliche Gebet und die individuelle Religiosität geben wollen.

Was sich als besondere persönliche Begnadung oder Erleuchtung darstellte, konnte aber ebenso gut Irrtum und Aberglaube sein. Nicht zufällig steht zu Beginn der Neuzeit (und nicht etwa, wie oft gemeint wird, im zu Unrecht »finster« genannten Mittelalter) in allen Konfessionen der Hexenwahn in Hochblüte. Es bedarf also der Kriterien, um gerade auf diesen Gebieten das Wahre und Echte vom Falschen zu scheiden.

Dabei geht es oft um persönliche, individuelle Erfahrungen, so dass eine objektive Feststellung der Richtigkeit des Inhalts nicht unbedingt möglich ist. Zudem gab es nicht wenige Punkte, wo auch unter Theologen innerhalb der offiziellen Kirche Meinungsverschiedenheiten bestanden. Darum wurde die Frage nach der persönlichen *Gewissheit* immer wichtiger. Sie ist in der Suche des Reformators *Martin Luther* (1483-1546) nach einem gnädigen Gott für mich ebenso vorhanden wie im Bemühen des Katholiken *Ignatius von Loyola* (1491-1556), in seinen Geistlichen Übungen die Frage einer persönlichen Berufung zu einem religiösen Leben zu klären.

Gewandelte Zeitumstände und verschiedene theologische Meinungen machten es teilweise schwierig, zu einer unumstrittenen Beurteilung sittlicher Fragen zu gelangen. Darum wurden die »Moralsysteme« entwickelt, die angeben sollten, welchen Grad an Gewissheit oder Wahrscheinlichkeit eine Meinung haben musste oder durfte, um zur Richtschnur für eine verantwortliche Entscheidung zu dienen.

So kommt es zu einer stärkeren Akzentuierung des *Individuums* und seiner *Freiheit*, namentlich in der Renaissance, wo der Mensch der Natur gegenübertritt und frei ihre Gesetze erforscht, um sich ihrer bedienen zu können. Das voluntaristische Verständnis der göttlichen Freiheit färbte auf die Auffassung vom Menschen ab. Dessen Freiheit war in der Tradition umgriffen von der Zielgerichtetheit der ganzen Schöpfung auf Gott hin, während sie jetzt – sofern sie nicht deterministisch gelegnet wird – zur grundlegenden Verfügung über sich selbst wird, die es ermöglicht, allem anderen gegenüber, wenigstens innerlich, in Distanz zu treten.

5. Die Philosophie der Renaissance

In diesem Zusammenhang seien auch einige Hinweise zur Philosophie der Renaissance angebracht.

Im Zusammenhang mit den Unionskonzilien in Ferrara und Florenz (1438) und nach dem Fall von Byzanz (1453) kommen östliche Gelehrte in den Westen und leiten eine Neuaufnahme *antiker philosophischer Auffassungen* ein. Der Grieche *Georgios*

Themistos Plethon (1355-1452) war durch das Konzil nach Florenz gekommen und plädierte für eine Erneuerung des Platonismus.

Nach seinem Weggang von Florenz ergriff sein Schüler, der spätere Kardinal *Bessarion* (Vorname unbekannt; 1403?-1472), die Verteidigung Platons gegen den Vorwurf, am Ursprung aller christlichen Häresien zu stehen. Gegen 1456 errichtet in Florenz Cosimo de' Medici, genannt Cosimo der Alte, die platonische Akademie.

Unter Bessarions Einfluss greift *Marsilio Ficino* (1433-1499) als Leiter der Akademie in Florenz den Platonismus auf und entwickelt ihn weiter. Ficino verfasst die erste vollständige Übersetzung Platons ins Lateinische und übersetzt auch Plotin und andere antike Autoren. Er vertritt einen christlichen (Neu-)Platonismus und verteidigt in seinem Werk »*Theologiae platonicae de immortalitate animorum libri XVIII*« (18 Bücher Platonische Theologie von der Unsterblichkeit der Seelen; 1482) die philosophische Lehre von der Unsterblichkeit der Seelen gegen die Averroisten (Averroës = Ibn Ruschd [1126-1198], islamischer Philosoph und Aristoteles-Kommentator).

Auch der gleichfalls in Florenz wirkende *Giovanni Pico della Mirandola* (1463-1494) ist vom Platonismus geprägt. Besonders stark kommt bei ihm aber das neue Freiheitsverständnis der Renaissance zum Tragen. Nach der Eröffnung seiner berühmten Rede »Über die Würde des Menschen« stellt er den Menschen als dasjenige Wesen vor, das kein vorgegebenes Wesen besitzt, sondern mit der Freiheit ausgestattet ist, sich selbst sein Wesen zu geben.

Er legt Gott folgende Worte an den Menschen in den Mund: »Wir haben dir keinen festen Wohnsitz gegeben, Adam, kein eigenes Antlitz noch irgendeine besondere Gabe, damit du den Wohnsitz, das Aussehen, die Gaben, die du selbst dir ausersiehst, entsprechend deinem Wunsch und Entschluss habest und besitzest. Die Natur der übrigen Geschöpfe ist fest bestimmt und wird innerhalb von uns vorgeschriebener Gesetze begrenzt. Du sollst dir die Deine ohne jede Einschränkung und Enge, nach deinem freien Willen, in dessen Hand ich dich gelegt habe, selber bestimmen. Ich habe dich in die Mitte der Welt gestellt, damit du dich von dort aus bequemer umsehen kannst, was es alles auf

der Welt gibt. Weder haben wir dich himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich geschaffen, damit du dir selbst wie dein eigener, frei entscheidender und ehrenvoller schöpferischer Bildhauer und Gestalter diejenige Gestalt ausformst, die du bevorzugst.« (5/7).

Aus der Tatsache, dass der Mensch eher kümmerlich mit Naturkräften ausgestattet scheint, wird der Schluss gezogen, dass er in seiner Natur, seinem Wesen selbst offen und bildbar ist. Dieses Motiv wird, wenn auch unter anderem Vorzeichen, im 20. Jahrhundert im Existenzialismus Sartres wieder aufgegriffen, wenn Sartre davon spricht, dass beim Menschen die Existenz der Essenz vorausgehe, dass der Mensch sich also sein Wesen erst selber schaffe.

Pietro Pomponazzi (Pomponatius, 1462-1524/5) vertritt einen averroistischen Aristotelismus und leugnet darum die Unsterblichkeit der Seele. In Löwen greift *Justus Lipsius* (1547-1606) die Lehre der Stoiker auf, und in Frankreich erneuern *Michel de Montaigne* (1533-1592) und *Pierre Charron* (1541-1603) die pyrrhonische Skepsis. Diese Wiederaufnahme des antiken skeptischen Denkens sollte zu einem der Gründe für den universalen Zweifel in Descartes' »Meditationen« werden. Auch das Denken Pascals wird stark von der Skepsis Montaignes geprägt werden.

Der in der antiken Rhetorik und der Textkritik versierte Römer *Lorenzo Valla* (1405/7-1457) ist Epikur verpflichtet, und der Atomismus des Franzosen *Pierre Gassendi* (eigentlich *Gassend*, 1592-1655) stellt eine Spielart des Empirismus dar.

Von Italien her wirkt die Neuaufnahme antiken Denkens auch auf die Humanisten wie den neuplatonisch inspirierten *Johann Reuchlin* (geboren 1455 in Pforzheim, gestorben 1522 in Stuttgart) und auf (*Desiderius*) *Erasmus* von Rotterdam (geboren 1466/9, gestorben 1536 in Basel) ein.

In der Frührenaissance war man teilweise bestrebt, Platon und Aristoteles zu harmonisieren. Später finden sich entschiedene Aristotelesgegner wie der aus Cosenza in Kalabrien stammende italienische Naturphilosoph *Bernardino Telesio* (1508/9-1588), der in Neapel eine naturwissenschaftliche Akademie gründete und dessen Hauptwerk »De rerum natura iuxta propria principia libri IX« (Neun Bücher über die Natur der Dinge nach ihren eigenen Prinzipien; 1565) sind. Er entwirft eine spekulative Physik, deren

Grundprinzipien die Materie als passives und Wärme und Kälte als die beiden aktiven Prinzipien sind.

Gegen Aristoteles wendet sich auch der in der Bartholomäusnacht in Paris ermordete Logiker und Dialektiker *Pierre de la Ramée* (*Petrus Ramus*, 1515-1572). Dem Antiaristotelismus lässt sich auch *Martin Luther* (1483-1546) zurechnen, während *Philipp Melancthon* (1497-1560) sehr bald das Studium aristotelischer Philosophie förderte und so die Zeit des Deutschen Aristotelismus einleitete, der namentlich von protestantischen Gelehrten bis zur Zeit Kants weithin an deutschen Universitäten gepflegt wurde.

Theosophische, pantheistische und mystische Spekulationen finden sich bei einer Reihe deutscher Autoren der damaligen Zeit. Zu ihnen gehört *Agrippa von Nettesheim*, der eigentlich *Heinrich Corneli(u)s* hieß, 1486 in Köln geboren ist und 1535 in Grenoble oder Lyon starb. Sein Hauptwerk trägt den bezeichnenden Titel »De occulta philosophia sive de magia« (Die geheime Philosophie oder die Magie, 1533). Weitere Vertreter dieser Richtung sind der aus Donauwörth stammende und in Basel gestorbene *Sebastian Franck* (1499-1542/3) sowie *Valentin Weigel* (geboren 1533 in Naundorf bei Dresden, gestorben 1588 in Zschopau).

Ihr Hauptvertreter im deutschen Raum wurde aber der dunkle und schwer verständliche Schuster aus Görlitz *Jakob Böhme* (geboren 1575 in Alt-Seidenberg bei Görlitz, gestorben 1624 in Görlitz), dessen Hauptwerk »Aurora, oder die Morgenröte im Aufgang« heißt. Es wurde 1612 verfasst, erschien aber nach einem unvollständigen Druck im Jahre 1634 erst 1656 vollständig im Druck. Aus dem »Ungrund« entfaltet sich von Ewigkeit her die Trinität, aus der dann wieder das geistige und dann das sichtbare All erfließt, das von sieben Grundkräften beherrscht wird. Inwieweit Böhmes nicht immer gleich bleibende Metaphysik pantheistisch ist, ist umstritten. Da er als Erster philosophische Schriften auf deutsch veröffentlichte, gab man ihm den Namen »Philosophus Teutonicus«.

Von Nikolaus von Kues (Cusanus, 1401-1464) beeinflusst ist das pantheisierende monistische Denken des in Nola geborenen Dominikaners *Giordano* (ursprünglicher Vorname Filippo) *Bruno* (ca. 1548-1600), der auch ein Anhänger der kopernikanischen Lehre ist. Sein metaphysisches Hauptwerk trägt den Titel »Della

causa, principio ed uno« (Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen; 1584). Nach seinem System, das neuplatonischen Geist atmet, besteht das unendliche All aus unzähligen Welten. Die individuellen »Kontraktionen der Gottheit« nennt er Monaden, eine Bezeichnung, die Leibniz wieder aufgreifen wird. Alles ist beseelt und bildet eine große Einheit, deren Wesen im Wechsel der Erscheinungen identisch bleibt. Seine Lehre wurde von der Inquisition als häretisch verurteilt, und er endete auf dem Scheiterhaufen.

Naturphilosophische Spekulationen, die auf den Menschen als den Mikrokosmos und eine als Grundwissenschaft verstandene Medizin bezogen sind, vertritt *Paracelsus* (*Theophrastus Bombastus* von Hohenheim, 1493-1541). Bei ihm finden sich medizinische, alchemistische und magisch-mystische Elemente, wenn er ein Lebensprinzip »Archaeus« ansetzt oder die Urmaterie aus Quecksilber, Schwefel und Salz bestehen lässt.

Literatur: Blum 2004, Gerl-Falkovitz 1995, Kristeller 1986, Kuhn 2014, Otto 2000, Reinhardt 1989 (zu Pico)

6. Weiterführung der Scholastik

a) Allgemein

Neben diesen vielen neuen Strömungen wurde aber auch die Scholastik weiter gepflegt, wobei sich neben den zwei bedeutendsten italienischen Kommentatoren des Thomas von Aquin, *Silvester von Ferrara* (1474-1528) und *Thomas de Vio Caietanus* (1468/9-1534), vor allem spanische Denker hervortaten. Zu nennen ist hier vor allem der Dominikaner *Francisco de Vitoria* (1483/93?-1546), der Gründer der Schule von Salamanca, sowie der spanische Jesuit und spätere Kardinal *Francisco de Toledo* (Toletus, 1532-1596), der als Philosoph und Theologe in Rom lehrte.

Daneben ist die Schule der Jesuiten von Coimbra in Portugal zu nennen, deren bedeutendster Vertreter der Portugiese *Pedro da Fonseca* (1528-1599) war. Er und vor allem seine Schüler verfassten sechs Kommentarbände zu Aristoteles mit der Bezeichnung »*Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu*«

(Kommentare des Kollegs von Coimbra [Portugal] aus der Gesellschaft Jesu; 1592-1606), die zu einem viel geschätzten scholastischen Lehrbuch wurden.

Der spanische Jesuit *Luis de Molina* (1535/36-1600) entwickelte im Zusammenhang mit der damaligen Kontroverse zwischen Dominikanern und Jesuiten über die Gnadenlehre, dem sog. Gnadenstreit, die Auffassung, dass Gott schon immer wisse, wie sich jeder Mensch in jeder denkbaren Situation verhalten würde. Diese Überlegung dürfte am Ursprung des Gedankens »möglicher Welten« stehen, der für die »Theodizee« von Leibniz wichtig werden sollte und in der analytischen Philosophie der Gegenwart oft als Bezeichnung für mögliche kontrafaktische Sachverhalte gebraucht wird.

Ein besonderes Verdienst kommt der spanischen Scholastik für die Entwicklung des Natur- und Völkerrechts zu, das im Zeitalter der Kolonisierung der Neuen Welt wichtig wurde. Unter den scholastischen Autoren haben sich hier vor allem *Vitoria* und *Suárez* hervorgetan.

Literatur: Giacon 1943-50

b) Francisco Suárez

Der bedeutendste Theologe und Philosoph des Jesuitenordens (»Doctor Eximius«, der herausragende Lehrer, genannt) ist der aus Granada stammende und zuerst in Spanien, dann in Portugal lehrende Francisco Suárez. Er wurde 1548 in Granada in Südspanien geboren, studierte in Salamanca, wurde Jesuit und lehrte als Professor der Theologie und der Philosophie in Segovia, Ávila, Valladolid und Rom. Er kehrt nach Spanien zurück, unterrichtet in Alcalá und Salamanca und schließlich ab 1597 in Coimbra (Portugal). 1617 stirbt er in Lissabon.

Suárez versteht sich als Vertreter des damals vom Orden für maßgeblich erklärten Thomismus und beruft sich darum sehr viel auf Aristoteles und Thomas, ist aber auch stark von Duns Scotus geprägt und in manchen Punkten vom Nominalismus Ockhams und den neueren wissenschaftlichen Erkenntnissen der damaligen Zeit beeinflusst. Seine 54 umfangreichen »Disputationes metaphysicae« (Metaphysische Disputationen), die erste zusammen-

fassende systematische Darstellung scholastischer Philosophie, wurden zu dem führenden Lehrbuch der Scholastik bis ins 19. Jahrhundert hinein. Er entwickelt seine Thesen, die in einigen wichtigen Punkten von Thomas abweichen und so später zur eigenen Schule des mit den Thomisten rivalisierenden Suarezianismus führen sollten, in Auseinandersetzung mit allen wichtigen philosophischen Autoren und Richtungen, sodass sein Werk eine Fundgrube für die damals herrschenden philosophischen Ansichten ist.

Zuerst behandelt er das Sein im Allgemeinen mit seinen Prinzipien und Eigenschaften, bevor er nach der Erörterung der verschiedenen Ursachen (wobei auch schon von Gott die Rede ist) zwischen dem unendlichen und den endlichen Seienden unterscheidet und so mit der 29. Disputation auf Gott, das erste und ungeschaffene Seiende, und zwei Disputationen später auf die geschaffenen Seienden zu sprechen kommt. Damit wird die bereits auf Duns Scotus zurückgehende Tendenz wirksam, die später in der Systematik von Christian Wolff der allgemeinen Ontologie den Vorrang vor der besonderen Metaphysik einräumen wird, die Gott, die Welt und die Seele zum Thema hat.

Zwar hält Suárez im Gegensatz zu Scotus an der Analogie des Seins fest, aber sie wird eher nachträglich einem Begriff des Seienden zugeschrieben, bei dem unterschieden wird zwischen der nominalen Bedeutung, die auch das Mögliche umgreift, und der partizipialen, die nur das wirklich Seiende meint. Suárez verwirft die Lehre, dass der reinen ersten Materie ein bloß mögliches Sein zukomme. Ebenso besteht für ihn auch nur eine gedankliche und keine reale Unterscheidung zwischen Sein bzw. Existenz und Wesen, wie sie von den Thomisten vertreten wird. Wie bei den Nominalisten verdankt sich die Individuation keinem speziellen Prinzip, sondern ist im gesamten Sein des Individuums als solchen begründet.

Gott wird wie bei Scotus primär durch seine Unendlichkeit charakterisiert. Seine Schöpferkraft erstreckt sich auf die möglichen Wesenheiten, die nicht wie bei Thomas mit seinem Wesen identisch sind, aber auch kein von Gott unabhängiges Sein haben, da ihnen überhaupt kein positives Sein, sondern nur die Nichtwidersprüchlichkeit zukommt. Auch wenn die Wesenheiten mit Bezug auf ihre mögliche Verwirklichung gedacht werden, so

erhält doch die Möglichkeit einen Vorrang, der im Zusammenhang mit der Vorordnung des Erkenntnisproblems im modernen Denken zu einem Primat des Denkbaren und Möglichen gegenüber dem Wirklichen führen wird.

In der Erkenntnislehre zeigt sich die immer stärker werdende Kluft zwischen Materie und Geist. Für Suárez ist es nicht mehr möglich, wie noch für Thomas, im sinnlich Wahrgenommenen durch den menschlichen Verstand den allgemeinen geistigen Wesensgehalt zu erfassen. Sinnliches und Geistiges sind zwei von vornherein getrennte Bereiche. Während bei Thomas die Sinnlichkeit primär auf das Einzelne bezogen ist und der Intellekt im konkreten Vorstellungsbild als geistige Erkenntnis die Allgemeinheit erfasst, wird nach der Auffassung von Suárez nicht im sinnlich Erfahrenen dessen geistiger Kern erfasst, sondern es wird gleichsam parallel zur sinnlichen Wahrnehmung eine verstandesmäßige Einsicht vollzogen, und beide stellen eine individuelle Erkenntnis dar. Damit bereitet sich schon die einander ausschließende Entgegensetzung von Materie und Geist und dementsprechend von sinnlicher und geistiger Erkenntnis vor, die die neuzeitliche Philosophie maßgeblich prägen wird.

Auch für die Rechts- und Staatslehre ist Suárez von großer Bedeutung. Er erweist sich auch hier als ein Denker in der scotistischen Tradition, insofern für ihn die Gesetze ihren Ursprung und ihre Geltung nicht, wie in der thomistischen Denkrichtung, der ordnenden Vernunft und somit der Natur der Sache, sondern dem Willensakt des göttlichen oder menschlichen Gesetzgebers verdanken.

Er verfasst ein großes Werk über die Gesetze und Gott als Gesetzgeber (*De legibus ac Deo legislatore*) und über die Voraussetzungen für einen gerechten Krieg (*De bello*). Aber auch in anderen Werken finden sich rechtsphilosophische Überlegungen. So betont er in seinem Traktat über den Glauben (*De fide*), dass ein Heide ebenso wie ein Christ rechtmäßiger Herrscher seines Volkes sein kann. Die christlichen Kolonisatoren haben also nicht das Recht, heidnische Fürsten unter dem Vorwand ihres Unglaubens abzusetzen und sich selbst an ihre Stelle zu setzen.

Das als positivrechtlich betrachtete Völkerrecht (*ius gentium*) wird von ihm in innerstaatliches und zwischenstaatliches unterschieden, wobei das letztere vor allem auf Gewohnheitsrecht und

Staatsverträge zurückgeht. Ein Krieg kann nur dann legitim sein, wenn er vom Inhaber der Staatsgewalt geführt wird, ein schweres Unrecht erlitten wurde, die zu erwartenden Kriegsschäden nicht unangemessen hoch sind und sich die Kriegsführung innerhalb bestimmter Grenzen hält. Die gegen die Abspaltung des englischen Königs von Rom gerichtete Schrift »Defensio fidei« (Verteidigung des Glaubens) erörtert das Verhältnis zwischen Papsttum und weltlicher Macht, wobei dem Papst in weltlichen Dingen lediglich eine indirekte Gewalt zugestanden wird, und enthält die Lehre von der Volkssouveränität.

Literatur: Courtine 1990, Darge 2004, Giacon 1945, Honnefelder 1990

7. Frühneuzeitliche Staats- und Rechtsphilosophie

Schon im Mittelalter gab es *staatsphilosophische* Überlegungen im Zusammenhang mit den damaligen Konflikten, die vor allem das Verhältnis von Kaiser und Papst betrafen. So wandte sich *Marsilius von Padua* (geboren ca. 1275 in Padua, gestorben 1342/43 in München) in seiner Schrift »Defensor pacis« (Verteidiger des Friedens) von 1324 gegen weltliche Herrschaftsansprüche des Papstes, was ihm Schwierigkeiten einbrachte, weswegen er sich nach München in den Schutz des Kaisers Ludwig des Bayern flüchtete.

Die staatsphilosophischen Überlegungen der nicht der scholastischen Tradition entstammenden frühneuzeitlichen Denker entstehen gleichfalls aus einer Konfliktsituation, nämlich aufgrund der Kriege, die im Gefolge der Reformation entstanden waren. Sie wenden sich auf Grund der *Konfessions-* und *Bürgerkriege* der Sicherung des *Friedens* und der Festigung der Macht im Staate zu.

Das Gemeinwohl tritt als Staatsziel gegenüber der Sicherung des Überlebens und der Gewährleistung der Eigentumsordnung zurück. Ausgangspunkt ist ferner nicht mehr wie bei Aristoteles und der Scholastik die Tatsache, dass der Mensch seinem Wesen nach auf Gemeinschaft und Gesellschaft angelegt ist, sondern die

Menschen werden als zunächst unabhängige Individuen konzipiert, die sich gleichsam nachträglich durch einen Staatsvertrag zum Staat zusammenschließen.

Einen Idealstaat entwerfen der von Heinrich VIII. zum Lordkanzler erhobene, aber wegen seiner Verweigerung des Suprematseides 1535 hingerichtete *Thomas More* (Morus, geboren 1478) in seiner »Utopia« (1516) und der Dominikaner *Tommaso* (ursprünglich Giovanni Domenico) *Campanella* (1568-1639) mit seiner Schrift »La città del sole« (Der Sonnenstaat) von 1602, die 1612 unter dem Titel »Civitas solis« ins Lateinische übersetzt wurde. Campanella verdient auch Erwähnung, weil er trotz einer sensualistischen Erkenntnistheorie (»Philosophia sensibus demonstrata«: Mit den Sinnen bewiesene Philosophie; 1589) wie Augustinus und später Descartes die Selbstgewissheit des Zweifelnden herausstellt.

Um die Kunst der Erhaltung der Macht des Fürsten geht es dem Florentiner *Niccolò Machiavelli* (1469-1527), dessen bekanntestes Werk den Titel »Il principe« (Der Fürst; 1513) trägt. Machiavelli geht davon aus, dass die Gesetze der Natur des Menschen und der Gesellschaft sich durch die Geschichte hindurch gleich bleiben und dass der Mensch im Allgemeinen zum Schlechten neigt. Darum sehen seine Regeln zur Machtsicherung alle erdenklichen Mittel unter Absehung ethischer Erwägungen vor, wobei er aber selbst gelegentlich Bedauern über die zum Machterhalt nötigen negativen Verhaltensweisen äußert. Die spezifische politische Fähigkeit und Begabung nennt er »virtù« (Tugend, Tüchtigkeit), was nicht ethisch, sondern im Sinn einer Art Staatskunst gemeint ist. Über den Erfolg entscheidet freilich nicht allein die politische Geschicklichkeit, sondern er hängt auch von Faktoren ab, die nicht in unserer Macht stehen und deshalb als »fortuna« (Schicksal, Glück) bezeichnet werden. Der Staatsmann benötigt also neben der Kenntnis der Technik der Politik auch das Glück des Tüchtigen.

Der französische Staatsphilosoph *Jean Bodin* (geboren 1529 oder 1530 in Angers, gestorben 1596 in Laon) ist, ähnlich wie später Thomas Hobbes in England, vom Erleben der Religionskriege geprägt und will, dass der Staat Sicherheit, rechtliche Ordnung und Religionsfreiheit garantiert. Er prägt in seinen »Six livres de la république« (Sechs Bücher über den Staat; 1576) für die dem Staat und seinem Herrscher zukommende Unabhängigkeit der

Staatsgewalt den Begriff der Souveränität. Diese Souveränität ist im vollen Sinne nur da verwirklicht, wo sie einem Einzigen zukommt, dem Monarchen, der alle Staatsgewalt in sich vereinigt. Eine ähnliche Auffassung wird dann auch Hobbes vertreten.

Als herausragender Rechtsphilosoph gilt der Niederländer *Hugo Grotius (de Groot)*. Er wurde 1583 in Delft in Holland geboren und starb 1645 in Rostock. Sein Hauptwerk trägt den Titel »De iure belli ac pacis libri tres« (Drei Bücher über das Recht des Krieges und des Friedens; 1625). Grotius erläutert in diesem Werk das Naturrecht und trägt die Prinzipien des öffentlichen Rechts und des Völkerrechts vor.

Seine Leitidee ist dabei die Autonomie des Naturrechts als eines Vernunftgebots (*dictamen rectae rationis*) gegenüber der Theologie und im Unterschied zur Moral, der Politik und dem positiven Recht. Es ist allgemein und unveränderlich und gründet nicht in der Natur der Dinge, sondern in der Natur des Menschen, nämlich in seiner vernünftigen Neigung zur Gemeinschaftsbildung (*appetitus societatis*). Dabei unterscheidet Grotius zwischen dem zwingenden Naturrecht (*ius naturale strictum*) und einem auf Billigkeit und Nützlichkeit beruhenden Naturrecht (*ius naturale laxius*).

Der Staat verdankt sich jedoch dem Vertrag der Individuen, auch wenn er dann eine dauerhafte Existenz besitzt. Auch das Eigentumsrecht wird aus vertraglicher Abmachung hergeleitet. Die Staatsmacht soll stark genug sein, um Gemeinwohl, Wohlstand und Frieden zu gewährleisten. Ein weiterer wichtiger Punkt ist das Völkerrecht (*ius gentium*), das wiederum in natürliches und Völkervertragsrecht unterschieden wird. Durch seine naturrechtlich fundierte Systematisierung des Völkerrechts trug Grotius wesentlich zu dessen internationaler Anerkennung bei.

Literatur: Zu Machiavelli: Kersting 2006; Münkler 2007

8. Charakteristika der frühneuzeitlichen Philosophie

Die ab dem 17. Jahrhundert aufkommende neue Philosophie ist nicht mehr wie durchgängig im Mittelalter und teilweise noch in der Renaissance sowie in der nach wie vor weitergeführten (Spät-)

Scholastik Sache von Ordensleuten oder anderen Klerikern, die Universitätsprofessoren sind. Wir haben es jetzt in der Regel vielmehr mit Privatgelehrten oder Politikern und Diplomaten zu tun. Denn der neuzeitliche Aufbruch des Denkens entstammt nicht der Schultradition, sondern dem Milieu der Gebildeten und Wissenschaftler der Zeit, mit denen die Philosophen in regem Gedankenaustausch stehen.

Während man sich im Mittelalter normalerweise als in einer Tradition stehend sah, kommt in der Neuzeit eine andere Einstellung auf. Es handelt sich um die Überzeugung, dass ein radikaler Anfang, eine grundlegendere Fragestellung nötig sei, um die philosophischen Probleme zu lösen. Diese Auffassung ist oft mit einer neuen philosophischen Methode verknüpft, die die Mängel des bisherigen Vorgehens beseitigen und so zu gesicherten und wahren Erkenntnissen führen soll.

Dies ist nicht nur ein Charakteristikum der frühneuzeitlichen Philosophie, sondern kennzeichnet die Philosophie der Neuzeit bis heute. Natürlich zeigt sich diese Tendenz nicht bei allen neuzeitlichen Philosophen, aber doch bei vielen Denkern, die eine entscheidende Rolle im modernen Denken bis heute gespielt haben und spielen. Es seien nur einige davon genannt:

So macht sich Descartes methodisch die Skepsis zu eigen, um im Ausgang von der radikalsten Position, die möglich ist, seine Philosophie neu aufzubauen. John Locke ist der Meinung, man müsse erst die Frage nach den Fähigkeiten unseres Erkenntnisvermögens stellen, bevor man an die Sachfrage herangehen könne. Kant vertritt die Auffassung, es müsse geklärt werden, ob es Erkenntnisse metaphysischer Art überhaupt geben könne. Die idealistischen Systeme wollen das gesamte Wissen nach dem Vorbild Spinozas in ein einziges durchgängiges System bringen. Husserls Phänomenologie ist ebenfalls ein neuer philosophischer Ansatz, der die ungelösten Fragen der Philosophie klären soll und der frühe Heidegger ist der Meinung, man müsse mit einer Fundamentalontologie als Grundlage für jede Ontologie beginnen. Die analytische Philosophie tritt mit dem Programm an, nur die saubere Analyse der Begriffe sei dazu imstande, richtige Antworten auf die Fragen der Philosophie zu geben. Auch die so genannte Postmoderne lebt noch von diesem Pathos der Moderne, insofern sie ebenfalls der Meinung ist, man müsse radikal anders

vorgehen, als dies die bisherige Philosophie der Neuzeit getan habe.

Die Überzeugung, dass es auf die richtige (neue) Methode ankomme, um die bislang ungelösten Probleme einer definiten Lösung zuzuführen, führt nicht selten auch dazu, dass neuzeitliche Philosophen der Meinung sind, ihre Philosophie stelle nun endlich die endgültige Philosophie dar, die nicht mehr durch eine künftige Philosophie korrigiert oder überboten werden könne. Allerdings haben sich derartige Ansichten (wie es sie in entsprechender Weise auch bei den Naturwissenschaften um die Jahrhundertwende vom 19. zum 20. Jahrhundert gab) immer als falsch, um nicht zu sagen als naiv erwiesen.

Bis hinein in die Aufklärungszeit ist Philosophie Diskussionsstoff in den Kreisen der Gebildeten; erst die Philosophie Kants und der Idealisten erweist sich hierfür als zu speziell und zu schwierig. Dies hat dann vornehmlich in Deutschland dazu geführt, dass die Philosophie ein Spezialgebiet wurde und von nichtphilosophischen Akademikern oft nicht mehr verstanden wurde, wenn man vom Bereich der Moral und der Politik absieht. In den anderen europäischen Ländern wurden Kant und die Idealisten erst allmählich rezipiert, so dass die Verbindung der Philosophie mit der allgemeinen Bildung nicht oder nicht so stark abgebrochen wurde.

Vor Kant ist die Philosophie auch von den übrigen Wissenschaften noch nicht getrennt. Auch wenn sich nun die Philosophie gegenüber der Theologie immer mehr verselbständigt hat, so bleiben theologische Kenntnisse und oft auch die Beschäftigung mit theologischen Themen eine Selbstverständlichkeit. Allerdings geschieht nun das Philosophieren für gewöhnlich nicht mehr, wie im Mittelalter, auf dem Hintergrund der Theologie, die der Philosophie wichtige Themen und Fragen stellt und auf die die Philosophie hinführen soll, sondern die Herausforderung an die Philosophie besteht nun in der denkerischen Durchdringung und Bewältigung der Fragestellungen, die sich im Zusammenhang mit der neuen Naturwissenschaft ergeben. So sind denn auch die meisten, wenn nicht alle großen Philosophen dieser Zeit hervorragende Mathematiker oder Naturwissenschaftler, wie sich umgekehrt die großen Naturforscher zumeist auch mit Philosophie und Theologie beschäftigen. Dass die Staatsphilosophen in der Rechtswissenschaft kundig sind, versteht sich von selbst.

Im Mittelalter war neben das Kommentieren, das auch weiterhin gepflegt wurde, die Untersuchung eines Themas in Form von »quaestiones« (Fragen) getreten, die alle zusammen eine »Summe« ergaben. Typisch für die frühe Neuzeit hingegen ist der fortlaufende systematische Gedankengang, der in einem »Traktat« oder »Essay« niedergelegt wird. An die Stelle der Summe tritt das System, das von einigen Grundthesen aus mehr oder weniger deduktiv entwickelt wird.

Als allgemeinsten Ausdruck für jede Art von Erkenntnis wird meist »perzipieren« und »Perzeption« verwendet. Als Terminus für jeden Bewusstseinsgehalt bürgert sich in der frühen Neuzeit der Ausdruck »Idee« ein. Dies ändert sich, als Wolff den leibnizschen Terminus »Repräsentation« mit »Vorstellung« übersetzt. Dieses Wort dient dann bei Kant als übergreifender Terminus für alle theoretischen Bewusstseinsgehalte, während andere Autoren wie etwa Hegel von »Vorstellungen« nur dann sprechen, wenn sie sinnliche, anschaulich-bildhafte Bewusstseinsgehalte, nicht aber, wenn sie geistige Begriffe meinen. Der Ausdruck »Idee« hingegen erlangt fortan andere Bedeutungen. So versteht Kant unter den »Ideen« die reinen Begriffe der Vernunft, während für Hegel die Idee die höchste Form des Begreifens darstellt.

