

# Der Platonismus bei Raimund Lull (1232-1316)<sup>1</sup>

Von E. W. PLATZECK OFM (Rom)

## A. Zugang zu Platons Grundthesen

### 1. *Einheit und Vielheit im Verhältnis zwischen erkennendem Subjekt und seiner Welt*

Erkennbar für unsern menschlichen Verstand ist sowohl eine überschaubare Struktureinheit als auch eine Vielheit, die eine überschaubare Menge von Struktureinheiten enthält. Weder undifferenzierte Einheit noch eine chaotische Vielheit, in der jedes von jedem beziehungslos verschieden wäre, sind kommensurable Objekte unseres Verstandes. Überschaubar bleibt für uns eine Vielheit oder eine Menge, wenn sie entweder – wie im Falle eines gänzlichen Mangels von Strukturähnlichkeiten – nur eine begrenzte Zahl solch unähnlicher Struktureinheiten aufweist oder – falls die Zahl der Struktureinheiten praktisch ins Unbegrenzte geht – wenn zum wenigsten diese übergroße Vielheit von solchen Struktureinheiten gebildet wird, die auf Grund durchgehender Ähnlichkeiten untereinander Ordnungen zu überschaubaren Gruppen zulassen.

Letzter psychologisch-gnoseologischer Grund jeglicher Einheitserfassung ist die Einheit des Selbst, die sich durchgehend in der Begegnung zwischen erlebend-handelndem Selbst und dem im Bewußtsein auftretenden Erlebten kundtut. Solange aber das Selbst rein zuständig in seinem Handeln und Erleben verharret, solange es die genannte Begegnung zwischen Erlebendem und Erlebtem nicht als Begegnung von Verschiedenem erfaßt, will uns bewußtes Wertnehmen nicht gelingen noch – und dies ist notwendige Konsequenz – ein damit verbundenes bewußt-zielhaftes Handeln. Das Wertnehmen des Erlebten hat als vorläufig einziges und grundlegendes Maß nur das eigene Selbst. Und insofern das Erlebte als *ein anderes*, vom *Selbst* Verschiedenes, sich zeigt, kann es nur als etwas dem Selbst irgendwie *Ähnliches* aufgefaßt werden. Insofern jedoch diese Ähnlichkeitswertung und Ähnlichkeitsbeziehung von Selbst und Erlebtem *nicht* ein und dasselbe Erlebte trifft, sondern im Erlebten je verschiedene Zieltermini der Ähnlichkeitsbeziehung zwischen dem Selbst und dem Andern erkannt werden, stellt sich die erlebte Vielheit des Andern spontan und zunächst vor als je *verschieden* andere Selbst-Einheit. Das heißt, Vielheit ohne Verschiedenheitserlebnis kann nicht erkannt werden.

---

<sup>1</sup> In abgekürzter Form wurde das Thema als Vortrag auf der Generalversammlung der Görresgesellschaft in Trient am 7. 10. 1963 zum Gedenken an R. Lulls Bekehrung (1263) und an die Beendigung des Streites um Lulls theologisches Denken (Trienter Konzil in den Jahren 1562–1563) behandelt. Es faßt zusammen, was in des Verfassers Werk *R. Lull. Sein Leben, seine Werke und die Grundlage seines Denkens* (Düsseldorf-Schwann 1962–1964) auf vielen Seiten verstreut zur Darstellung kommt, und geht an Einzelpunkten darüber hinaus.

Das *Verschiedenheitserlebnis* fußt zunächst auf der Wahrnehmung der ständig durchhaltenden Einheit des eigenen bewußtwerdenden Ich. Und ebendiese Wahrnehmung geschieht gerade in den Augenblicken, da ein Anderes diesem Ich fühlbar, greifbar, real entgegentritt. Aber der Unterschied vom Ich und dem Andern bliebe dennoch unerkant, wäre das Andere nicht irgendwie kommensurabel. Im frühen Bewußtsein des Kindes wird bekanntlich dies Andere wie ein fremdes Ich gewertet, das wir ‚Du‘ heißen. Die so vermeintliche Kommensurabilität ist dann als naive Projektion der Seele ins Erlebte hinein eine psychologische *Ur-Analogie*.

Analogie besagt Bejahung einer Ähnlichkeit unter Vielem oder Verschiedenem nach einem feststehenden Maßstab<sup>2</sup>. Analogische Erkenntnis ist stets Reduktion ähnlicher Inhalte auf solchen Maßstab hin, mag dieser nun implizite oder explizite bewußt sein. Die genannte psychologische Ur-Analogie ist *subjektive Reduktion* des Erlebten zum eigenen Selbst oder Ich. Erst die mehr vom Ich sich lösende erkenntnismäßige Ganzhingabe an eine Vielheit innerhalb des objektiv Erlebten öffnet den Weg zur *objektiven Reduktion*, d. h. zur Auffindung von objektiven Maßstäben innerhalb des Erlebten, falls im je verschiedenen Erlebten als dem je Andern objektive Ähnlichkeiten oder Übereinstimmungen sich aufdrängen und mithin ein geistig trennbarer Maßstab aus solchen Ähnlichkeiten sich von selbst anbietet.

## 2. Platons Grundthesen der Analogie zwischen Erkennen und Sein

Vielleicht wird der Leser ungeduldig und schaut fragend auf die Themastellung des Aufsatzes zurück. Aber es wird sich nicht leugnen lassen, daß wir uns den Zugang zu Platons Hauptthesen bereits verschafft haben; denn diese drehen sich um die Problematik *des Einen und Anderen*<sup>3</sup>. Diese Thesen gehen analogerweise das Erkennen wie auch das Sein an. Das Eine ist bei Platon zumeist der Maßstab für das Andere. Dieser Maßstab aber, so führten wir bereits aus, soll in der Erkenntnisgenese sich vom subjektiven in einen objektiven kehren. Wie schon dem subjektiven Maßstab im Erlebten Gleiches und relativ Ungleiches entgegentritt, so stellt sich auch innerhalb des Erlebten *Gleiches* oder *Ungleiches* einem herausgefundenen objektiven Maßstabe entgegen.

Wir wollen den Term ‚Gleich‘ hier nicht zu sehr pressen, sondern darunter auch Ähnliches, irgendwie Übereinstimmendes verstehen. Insofern es nun gelingt, alles Ungleiche nach *Größerem* und *Kleinerem*, nach irgendeinem Mehr oder Weniger aufzuschlüsseln, fällt uns zugleich der methodologische Kerngedanke des gesamten platonischen Systems zu, in welchem Ontologie, Gnoseologie und

<sup>2</sup> Man vergleiche des V's Arbeiten zum Thema ‚Analogie‘ in der Bibliographie des zweiten Bandes des in Anm.<sup>1</sup> zitierten Werkes, das im weiteren angegeben wird mit der Abkürzung: ‚Platzeck-Lull‘.

<sup>3</sup> Vgl. Platzeck-Lull II, Register ‚Eines u. anderes‘, ‚idem et diversum‘. Zu Platon: Περὶ ἀφροδισίου nach Alexander v. Aphrodisia in: *Simplicii Com. in Arist. Physicam*, Ed. H. Diels, Berlin 1882, 454 f.

Logik ineinandergreifen<sup>4</sup>. Das Ungleiche läßt sich nämlich nur dann in Größeres und Kleineres teilen, wenn das Haupterfordernis menschlicher Erkenntnis, das schon in vorgenannter Ur-Analogie wirksam ist, bestehen bleibt, nämlich die *Kommensurabilität* zwischen Denkendem und Gedachtem sowie folgerichtig die *Kommensurabilität* innerhalb des zu Bedenkenden.

Geben wir damit nicht auch schon zu, daß rein menschliches Begreifen natürlicherweise innerhalb der Sphäre des Finiten geschieht? Das Infinite, das gar keinem definitiv faßbaren Gesetz unterworfen werden kann, bleibt in sich selbst dem menschlichen Verstande verschlossen. Der Zahlwert  $\frac{1}{2}$  beinhaltet allerdings sowohl Infinites wie Finites; Infinites, insofern die damit angegebene Zahlenreihe kein Ende hat, Finites, insofern das Gesetz, das diese unendliche Zahlenreihe bildet, klar definiert werden kann. Zahlenreihen, deren Strukturgesetzlichkeit uns unbekannt bleibt oder die nachweislich keine Strukturgesetzlichkeit besitzen, sind wie ein ungeordnetes Chaos dem Zugriff des menschlichen Verstandes entzogen. Indefinite Zahlenreihen gehören zum idealen Sein. Gibt es nun auch im Bereich des Wirklichen ein Infinites, so bliebe dies in seinem Da- und Sosein notwendig unbekannt, wenn das uns zugängliche kommensurable Finite durch gar kein Wirkverhältnis auf ein solch wirklich seiendes Infinites zurückwiese.

Eine Philosophie jedoch, die ihr ganzes Augenmerk lediglich auf die Rückführung alles Wirklichen zu den rein transzendentalen Aspekten jedweden Wahren, Guten, Schönen, irgendwie Andauernden, irgendwie wirk- und ziel-fähigen Seienden verwendet, muß sich ohne Ansprüche auf metaphysische Einsichten ins gänzlich Abstrakt-Logische zurückziehen, oder sie läuft Gefahr, jene übergreifenden Aspekte des objektiv Transzendentalen unberechtigterweise mit der Wirklichkeit und Wirkfähigkeit transzendenten Seins auszustatten. Auf die letzte Weise entsteht ein verlogisiertes Metaphysikgebäude, das wegen der Nichtbeachtung des Unterschiedes zwischen Transzendentalität und Transzendenz bedeutsame Sprünge und Brüche zu verbergen hat. Dieser zweite Fall ist faktisch der Fall Platons und ebenso der Fall der Neuplatoniker. Er bedrohte in vielfachen Variationen die Philosopheme des Abendlandes. Es kann sogar zugegeben werden, daß auch die Lehre des historischen Aristoteles keineswegs dieser Bedrohung völlig entgangen ist<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Platons Hauptprinzip aus Περὶ ἀληθείας (vgl. vorige Anm.), angedeutet im *Parmenides* 131 c-d. Vgl. Platzeck, *Von der Analogie z. Syllogismus*. Paderborn 1954, 115 f. Siehe unten Text zu Anm. 49.

<sup>5</sup> Vgl. Platzeck-Lull II, Register, Transzendentalität u. Transzendenz<sup>1</sup>. – Zu Aristoteles: Die Wesenserkenntnis fußt nach ihm auf der Analogie zw. Vernunftseele und dem göttlichen Actus purus, dessen Existenz aber vor allem durch den Beweis von den physikalischen Ortsbewegungen her erbracht wird.

## B. Der Platonismus bei Raimund Lull

### I. PLATONISCHES GUT IN LULLS FIGUREN A UND S

#### 1. Platonische Transzendentalienlehre und Lulls Figur A

##### a) Das Gute als ‚diffusivum sui‘ und Lulls Valor-Begriff

Das Schwergewicht der platonischen Lehre liegt ohne Zweifel bei den Transzendentalien. Ihre definitoriale Erfassung ist, ganz allgemein gesagt, vorwiegend in einem Kreisgedanken vollziehbar, indem ein Transzendentale oder mehrere zugleich zur Erklärung von andern aufgerufen werden. Daß aber Platon mit den Transzendentalien nicht lediglich logische Größtbegriffe, sondern Realitäten darstellen will, bezeugt vor allem seine Auffassung des Guten als eines ‚diffusivum sui‘<sup>6</sup>, d. h. als des Seienden, insofern es die Kraft hat, aus sich heraus zu wirken und etwas der eigenen Gutheit Entsprechendes zu bewirken. Das Eine an sich ist unfruchtbar, heißt es im Parmenides. Wenn es aber ist, wird es Frucht bringen. Diese Fruchtbarkeit des je einen Seienden ist das Gute.

In lullischer Terminologie könnten wir vom Valor und vom ‚valere‘<sup>8</sup> eines jeden Seienden sprechen, wie auch (per contrapositionem) von einer seinswidrigen und darum innerlich unmöglichen Müßigkeit, der otiositas entis<sup>9</sup>. Der Otiositas-Begriff bei Lull wird aus der ethischen Sphäre bis in die Kernprobleme des Metaphysischen und Theologischen hineingetragen und bildet nicht selten den methodologischen Nagel seiner indirekten Beweisführungen ad absurdum<sup>10</sup>.

An der Fruchtbarkeit oder der ontologischen Gutheit wird auch zumeist die Seinsmacht oder Seinspotentialität eines Seienden erkannt. Die Seinspotentialität mag, im Unterschied zu Lulls ‚entitas‘, ‚essentia‘, d. i. Seinsheit oder Wesenheit, genannt werden<sup>11</sup>. Vom Wirken und Bewirken also führt meistens unser Weg zur Erkenntnis der Wesenheit.

##### b) Gutheit und konkret Gutes, Platons Tendenz zum Transzendenten

Gibt es nun das reine Gute? Wie verhält sich das geistige Eidos des Guten in dieser von uns umschriebenen Washeit zur wirklich bewirkenden Gutheit? Ist die abstrakte, entkonkretisierte, gedanklich reine Gutheit mehr als ein Sammelbegriff, mehr als ein sammelndes Wort des Menschen, der sich denkend als Hirten des wirkend Seienden betrachten möchte? Oder ist der Mensch nur in die Mitte gestellt zwischen sammelnder Transzendentalität alles zu handenen Guten (wornin er sich selbst einreihen mag und muß) und dem ursprünglicheren Hirtenamt eines Gewaltigeren, von dem jene durchschaubare und überschaubare Transzendentalität abhängt?

<sup>6</sup> Vgl. *Timaios* 29c–30a; Platzek-Lull II, Register: ‚diffusivum sui zu Gutheit‘.

<sup>7</sup> *Parmenides* 163b ff.

<sup>8</sup> Platzek-Lull, II, Register: ‚valor‘, ‚valer‘.

<sup>9</sup> ebda. ‚otiosum‘, ‚müßigsein‘, ‚Müßigkeit‘.

<sup>10</sup> ebda. ‚Beweis, indirekter‘.

<sup>11</sup> Vgl. die Wortbildungen: ‚agere>agentia‘, ‚po[te]sse>potentia‘, ‚exsistere>existentia‘, so auch ‚esse>essentia‘.

Die Bejahung des zweiten Gliedes dieser disjunktiven Frage führt uns zur Annahme des absolut transzendenten, des göttlich-wirkenden Infiniten. Wir supponieren hier diese Bejahung<sup>12</sup>. Dann gilt folgendes: Ohne die Gegenüberstellung vom handgreiflich Finiten (nämlich von all dem, was der Mensch selbst ist, was er erlebt und sauber definitivisch durchdenkt) und diesem absolut transzendenten Infiniten – und ohne das Erkennen der vollen, restlosen Abhängigkeit jenes von diesem ist die Behauptung eitel, es gebe ein absolut transzendentales Erkenntnismaß zwischen der zunächst noch innerweltlichen Transzendentalität und dieser absoluten Transzendenz. Ich will sagen: die Verfechter einer Gott und Welt umgreifenden Seinsanalogie haben für sich diesen einzigartigen Berufungsgrund vollster und gänzlichster Abhängigkeit des in sich ungenügenden Finiten vom Real-Infiniten, das in sich selbst steht und aus sich selbst ist.

Vielleicht darf hier am Rande vermerkt werden, daß wohl das Trefflichste zugunsten solcher Seinsanalogie Bonaventura ausspricht, wenn er von der höchsten similitudo des göttlichen Ausdruckswillens redet<sup>13</sup>; denn der Aufbau der Welt ist gerade wegen ihrer Totalabhängigkeit genau so, wie Gott sie hat schaffen wollen.

Doch zurück zu Platon! Die von uns berührte Seinsanalogie ist bei ihm nicht gefährdet. Sie ist übrigens ein kosmologisches Urgesetz. Wie steht es nur mit der Transzendenz des Göttlichen bei ihm? Soweit Platon sein weites wie tiefgehendes Wissen in dem uns bekannten platonischen Schrifttum niederlegte – und er legte es mit Absicht nur andeutend dar, wobei er überdies noch eine starke Bindung an ästhetisch-künstlerische Gesetze verrät und nicht selten Scherz und Ernst, uns ernsthaften Bücherforschern zum Ärger, recht listig vermengt<sup>14</sup> –, soweit wir also Platons Wissen überhaupt kennen dürfen, kann die Intention ihm kaum abgeleugnet werden, Transzendental-Abstraktes durch die Gutheit an die Welt echten Wirkens zu fesseln und hierfür einen keineswegs nur abstrakten Ur-Anfang, sondern einen wirkend-wirklichen Urgrund anzunehmen, dessen absolute Transzendenz sich zum wenigsten darin kundtut, daß sie zum Unterschied von unserer rein gedanklichen Transzendentalanschauung des reinen Guten den *Wirkgrund* für alle anderen Transzendental- und Universalaspekte darstellt. Aber der Aufweis solcher Transzendenz kommt in Platons Werken nicht zur gültigen Darstellung, sollte es vielleicht nicht einmal, wiewohl er selbst innerhalb der Ideenwelt ein gut Stück weiter vorangetrieben werden könnte<sup>15</sup>.

Legt man größeres Gewicht auf das göttliche Wirken im Welt-Gott-Verhältnis, so steht mit dem *Vorrang der Gutheits-Idee* das Moment der alles durchdringenden Ähnlichkeit und mithin der alles verbindenden Transzendentalität im Vor-

<sup>12</sup> Die Ausführung der These würde den Rahmen dieses mehr historischen Themas erheblich überschreiten.

<sup>13</sup> Bonaventura *I Sent.* d 35 a unicus q 1: „summa similitudo expressionis, quae causatur ab intentione veritatis . . . , quae est ipsa veritas.“ Diese veritas causans kann vom göttlichen Willen nicht getrennt werden.

<sup>14</sup> Siehe Platons *7. Brief* 341 c–e, 344e. Vgl. hierzu E. Hoffmann, *Die literarischen Voraussetzungen des Platonverständnisses* in: *Zt. f. Philos. Forsch.* 2, 1948, 465 ff.

<sup>15</sup> Vgl. oben Anm. 5.

dergrund menschlichen Überlegens. Legt man größeres Gewicht auf die Kluft zwischen Endlichem und wirkend-wirklichem Unendlichem, so rückt die transzendente *Idee der Größe* als überragendes Moment *in den Vordergrund*. Augustinus hat in seinen Reihen der göttlichen Attribute, die als Attribute Gottes nur aus der transzendentalen Schau der endlichen Welt herkommen können, fast durchweg die Größe, die *magnitudo*, Dionysius aber, der Pseudo-Areopagite, die Gutheit, die *ἀγαθότης* an den Anfang gestellt<sup>16</sup>. Raimund Lull wechselt bereits in seinem Frühstadium von der augustinischen *magnitudo* zur dionysischen *bonitas* über, vermutlich, weil die Vorrangstellung der Gutheit im 13. Jahrhundert der allgemeinere Standpunkt geworden war.

c) *Platons Kreisdenken und Lulls Figur A*

Ich sprach beiläufig bereits vom platonischen Kreisdenken bezüglich der Ideen, die das Sein, das aus sich heraus wirklich wirkende Sein, unmittelbar betreffen, umkreisen, umreißen. Die Strahlungskraft des gut-wirkenden Seins ist den Radiallinien eines Kreises vergleichbar, die Einheit des Seins, d. i. die Kraft des in sich Zusammenhaltens wird durch die Kreislinie versinnbildet, während das Kreisfeld für all das steht, was das gute, eine Sein in sich ist und aus sich hat, für seinen ganzen Wahrheitsbefund.

Würde die Gutheit nicht wirkend ausstrahlen, so hätte die Wahrheit kein Organ, wodurch sie sich offenbaren könnte. Es ist auch einzusehen, daß andere Transzendentalaspekte, wie Dauer, Relationskraft, Zielhaftigkeit usw. mit der Wirkmacht der Gutheit engstens und unauflöslich verbunden sind. Am Wirken, an der Fruchtbarkeit des Wirkens erkennt man das Sein. Das Wirken aber folgt dem Sein unmittelbar. Das Zueinander der Transzendentalien ist dann nach dem Ermessen menschlich-definitivischen Begreifens folgendermaßen auszusprechen: Wo Gutheit als Sein, dort auch Wahrheit, Dauer, Streben, dort auch irgendwie Größe und Macht und Einheit als Einheits- wie Relationskraft, die nicht selten bei den Scholastikern, sicherlich bei Lull ‚virtus‘ geheißen wird, dort auch irgendwie Ziel, Vollendung, Herrlichkeit. Da aber Gutheit, d. h. hier seinsgemäße Wirkendenz, ein seinsgemäßes Ziel bewirkt, so gibt es zugleich Ordnung, mithin irgendwie eine zu objektivierende Weisheit eben dieses zielstrebenden Wirkens<sup>17</sup>.

Das hier aufgezeigte ‚wo-dort‘ oder ‚da-wo‘ im Zueinander der Transzendentalien, dem ‚ἀμᾶ‘ Platons vergleichbar<sup>18</sup>, gibt uns die Feldidentität der Transzendentalien an. Wir sehen: eine Anreicherung der transzendentalen Aspekte über die allgemein üblichen des Einen, Wahren, Guten hinaus ist durchaus möglich. Sie können daher bei den Scholastikern auf Grund der Seinsanalogie zugleich als Attribute Gottes auftreten<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Platzeck-Lull I, 112; II, 156\*, Anm. 116

<sup>17</sup> Schon Lull faßt ‚Weisheit‘ als transzendentalen Begriff nur analog auf. Es heißt im *Introduitorium Artis generalis* (1306): „Bei den irrationalen Wesen setzt man ‚sensualitas‘ statt ‚sapientia‘, was natürlich für Pflanzen und Steine auch nicht gilt. Vgl. Platzeck-Lull I, 424.

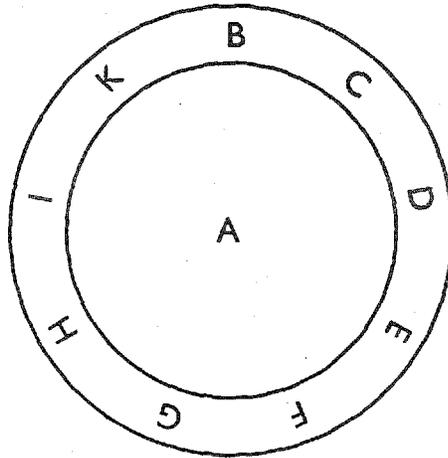
<sup>18</sup> Siehe *Parmenides* 144d; *Gesetze* 634c; *Philebos* 22d. Vgl. Platzeck-Lull I, 424.

<sup>19</sup> Z. B. E. Schlenker, *Die Lehre v. d. göttlichen Namen in der Summa Alexanders v. Hales*, Freiburg 1938.

Die soeben aufgezählten bilden unter betonter Führung der Gutheit die Grundlage des lullischen Systems. Daß sie, durch Buchstaben des Alphabetes vertreten, an der Peripherie eines Kreises ihre Aufreihung finden, wundert uns nicht mehr. Es handelt sich um Raimunds Erstfigur, die er *Figura A* genannt hat<sup>20</sup>, wobei A bald Gott, bald irgendein Seiendes bezeichnen kann.

*Figura A*

- B bonitas
- C magnitudo
- D duratio
- E potestas
- F sapientia
- G voluntas
- H virtus
- I veritas
- K gloria



Stehen die peripheren Buchstaben B, C, D etc. für Gottes Attribute, so drückt ihr Zueinander eine strenge Wesensidentität aus; stehen sie aber nur als Transzendentalaspekte, so erfüllen sie im Zueinander die Bedingung des ‚da-wo‘, des Zugleich- und Zusammenseins, d. h. der genannten Feldidentität. Dies ist aber für weitere logische Beziehungen von nicht geringer Bedeutung und bildet die Grundlage der lullischen Kombinatorik<sup>21</sup>.

## 2. Die platonisch-neuplatonische Mittelstellung der Seele und Lulls Figur S

### a) Des Proklos Symbolik von Kreis, gerader Linie und Punkt

Wir treten nun aus diesem symbolischen Kreis der Transzendentalität heraus und wollen an Hand der Gutheit, soweit sie ein Wirkprinzip darstellt, zur platonisierenden Symbolik der geraden Linie übergehen. Damit wird zugleich der Autor offenbar, auf den Lulls symbolische Erstfiguren letztlich zurückgehen: Proklos. Denn es war Proklos, der in seinem Euklidkommentar platonische Ansätze weiter verfolgt und systematisiert hat<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Zuerst i. d. *Ars maior* v. 1273; dann – in der vorgelegten Form – seit der *Ars inventiva* v. 1289. Eingehende Erklärung in Platzeck-Lull I, 124–199.

<sup>21</sup> Platzeck-Lull I, Buch II, Kap. 5.

<sup>22</sup> Siehe die Definition von Punkt, gerader Linie, Kreis, Dreieck, Viereck im Kommentar des Proklos zum ersten Buch des Euklid. Benutzte Übersetzung: Paul Ver Eecke, *Proclus de Lycie, Les Commentaires sur le premier livre des Éléments d'Euclide*. Bruges 1948; 93, 131, 143, 149.

Daß der Kreis bei Platon und hernach bei Aristoteles und allen Neuplatonikern als die vollkommenste Figur galt, ist bekannt; ebenso daß der Kreis nach antiker Anschauung alle Arten von regelmäßigen Eckfiguren, die durch gerade Linien gebildet werden, umfaßt. Auch wissen wir, daß dieser Anschauung gemäß Geometrie und antike Physik bzw. Astronomie gekoppelt werden; wissen ferner, daß im Neuplatonismus noch der ganze logisch-metaphysische Überbau als weitere Parallele im Zueinander des endlos gedachten Kreises und der endlichen Geradlinien den genannten Wissenschaften beigegeben werden muß. Der Punkt ist nach Platon zunächst eine unteilbare Linie<sup>23</sup>. Er wird also durchaus dynamisch aufgefaßt als ein wirkfähiges Element. Insofern er den Ansatz zu einer einzigen Linie bildet, ist er zielgerichtet. Er besitzt die Kraft zu einer eindeutigen Relation mit einem Punkt außerhalb seiner selbst. Insofern er aber als Strahlenpunkt aufgefaßt werden muß – und hier geht Proklos über Platon hinaus<sup>24</sup> –, ist er ein Kreis ohne Ausdehnung. Der Punkt als gerade Linie ohne Ausdehnung hat also bereits als eine Beschränkung des Wirkungsfeldes zu gelten. Daher ist der Kreis-Punkt mächtiger als der Linien-Punkt.

b) *Vom platonisch-lullistischen Ursatz*

Alles Seiende ist wirkfähig. Bewirkfähiges im Akt, also Bewirkendes, bewirkt Bewirkbares. Ich nenne diesen durch sich einsichtigen Satz schlechthin den Ursatz<sup>25</sup>. Der Punkt ist ein Symbol des Bewirkfähigen in dessen Ausgangsstellung. Ausgangsterminus aber und Zielterminus mitsamt der Relationsbindung selbst sind korrelative Daten. So sind auch Bewirkfähiges, Bewirkbares und zugehöriges Bewirken einander korrelativ.

Alles nach außen zielende Wirken ist im Ansatz größer als im Ziel; denn die Ursache ist größer als ihre ihr eindeutig zugeordnete Wirkung. Ursache in Platons Ideenreich ist die jeweils universalere Idee. Der somit hier platonisch verstandene Ursatz nimmt am Aufbau des neuplatonischen Systems größten Anteil und wirkt noch bei allen Scholastikern nach, nicht zuletzt bei Raimund Lull.

Es gibt keinen Scholastiker, der neben dem Ausbau der platonischen Transzendentalienlehre die Lehre von den genannten Korrelativen derart in den Vordergrund gerückt hätte wie Raimund<sup>26</sup>. Der Ursatz: „Bewirkendes bewirkt Bewirkbares“<sup>27</sup> trifft sich im Grunde mit Lulls allgemeiner Definition der Relation. Diese lautet: „Die Relation ist die Form, die eine notwendige Vielheit anzeigt, wie die zwischen Voraufgehendem und Nachfolgendem.“<sup>28</sup>

<sup>23</sup> Nach der Mitteilung des Aristoteles in *Met.* Alpha B 992a 20 f.

<sup>24</sup> Proklos a. a. O. (s. Anm. 22) Def. des Punktes bes. S. 80; leiser Hinweis bei Platon *Parmenides* 138c (zirkuläre Bewegung des Einen).

<sup>25</sup> Platzcek-Lull I, 171; 388 ff.

<sup>26</sup> Siehe Lulls Schrift: *De correlativis imatis* (1310), cf. Platzcek-Lull II, 62\* No. 190.

<sup>27</sup> Vgl. Platzcek, *Die metaphysischen Erstprinzipien im Blickfeld der grammatica speculativa*; in: *Actes du XIe Congrès International de Philosophie*, Bruxelles III, 114–120.

<sup>28</sup> Lulls *Logica nova* (1303), Dist. III, Kap. 4; Ed. Valentiae 1512, fol. 16r–16v.

Insofern nun die transzendente Seiendheit und die ihr unmittelbar zugehörigen transzendentalen Seinsheiten wie Gutheit, Größe, Dauer, Macht, Weisheit, Zielhaftigkeit, Wahrheit usw. nur auf die im Seienden vorhandene Potentialität hinweisen, sind sie dem Punkt vergleichbar; insofern sie untereinander in innigster Wirkbeziehung stehen, schaffen sie gleichsam ein kreishaftes Relationsfeld, und schließlich, insofern sie nach außen wirken und damit Einzelziele geradlinig verfolgen, beginnen sie den fortschreitenden Abstieg über die Genera zu den letzten Spezies.

Alle Geradlinigkeit ist Ausdruck des Begrenzten, des Finiten; der Kreis galt aber den Denkern der Vorzeit als Symbol des Infiniten, weil und insofern er weder Anfang noch Ende offenbart. Darum – so meinte man auch – muß eine natürliche Kreisbewegung von ewiger Dauer sein<sup>29</sup>.

c) *Die Vereinigung von Kreis und gerader Linie als Symbol der Seele und R. Lulls Figur S.*

Die Brücke zwischen dem platonischen Kreis des objektiv Transzendenten, woraus der Neuplatonismus die Sphäre der reinen Intelligenzen erstehen ließ, und des nur geradlinig verlaufenden Geschehens in der sublunaren Welt ist der Mensch, näherhin die vernunftbegabte Seele. Darum ist diese zwar noch einem Kreise vergleichbar, wenn auch ihre Objekterfassung nur in diskursiven, geradlinig gesteuerten, also finiten Einzelschritten gelingt.

Die Seele steht in der Mitte zwischen dem Göttlichen und der Sinnenwelt<sup>30</sup>. Um Gott und die Welt zu erkennen, muß der eigentliche Seelenkreis überschritten werden. Folgerecht spricht Lull von zwei transzendenten Punkten nach oben und nach unten<sup>31</sup> in offener Anlehnung an neuplatonische Anschauung, die übrigens auch dem anagogischen Schema der meisten mittelalterlichen Mystiker des Abendlandes zugrunde liegt<sup>32</sup>.

Wir sagten, daß die Symbolik von Kreis, gerader Linie und Punkt in der dargestellten Deutung letztlich auf Proklos zurückgeht. Auf diesen prokleischen Ausführungen fußt auch Raimunds Figur S im ersten Entwurf seiner *Ars magna*. Wir können sie die Seelenfigur heißen<sup>33</sup>. Die Kreissymbolik wird hier allerdings zwitterhaft. Sie deutet sicherlich noch auf die Einheit der Seele, aber implizite auch auf die Allheit der Objektswelt der Seele hin.

<sup>29</sup> Die Kreisbewegung der Gestirne ist nach Platons *Timaios* 37d ein bewegliches Abbild der Ewigkeit.

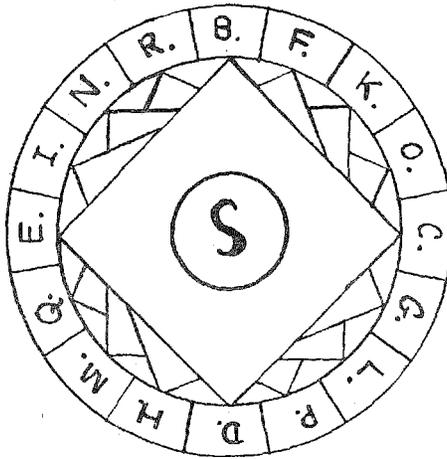
<sup>30</sup> Vgl. Platons Weltseele in: *Timaios* 37a und Plotins Auffassung in *Enneaden* II, 9, 2–4.

<sup>31</sup> Siehe Lulls Regel I in *Ars inventiva* (1289); Ed. Moguntina V, 1729, 13a und 47–61.

<sup>32</sup> Vgl. den Aufbau von Bonaventuras *Itinerarium mentis in Deum*.

<sup>33</sup> Die Figur S aus der *Ars major* (1273); Ed. Moguntina I, 1721; genauere Erklärung Platzeck-Lull I, 315 ff.; vgl. auch II, Register: „Figura S“.

Figura S



Der Seelenkreis erscheint von vier Vierecken ausgefüllt, die, überquer gestellt, verschiedene, den jeweiligen Objekten gegenüber gute oder ungute Seelenhaltungen seitens des Verstandes, des Gedächtnisses, des Willens versinnbildlichen. Durch das beim Menschen mögliche Auseinanderstreben der seelischen Anlagen ist die Einheit der Intelligenzenwelt hier nicht mehr gesichert und der Gesichtskreis der Seele so verengert, daß sie nur schrittweise den Gesamtkreis der Objekte abtasten kann. Die jeweiligen Vierecke im lullischen Seelenkreis kommen dadurch zustande, daß im allgemeinen jede der drei Seelenkräfte einen Viereckswinkel bezieht, der vierte Winkel aber deren jeweilige Konstellation angibt.

Diese Seelenfigur hat Raimund später fallenlassen, obwohl sie in der ursprünglichen *Ars maior* die Zentralfigur des Systems ausmacht<sup>34</sup>. Sie ist uns hier von Bedeutung, weil sie eine weitere Beziehung Lulls zu platonischem Gedankengut aufdeckt. Dahinter steckt die platonische Forderung nach Seelenharmonie, ohne die ein erfolgreiches Philosophieren fruchtlos bleibt.

Lull ist übrigens Gegner irgendwelcher Primatsfrage in der Lehre von den Seelenpotenzen; denn das Ideal der Seele ist die möglichste Nachahmung Gottes. In Gott gibt es keinen Primat irgendeines Attributes. So kann auch die ideale Angleichung der Seele an Gott nur in dem entsprechend harmonischen Ausgleich der Potenzen liegen<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Platzcek-Lull I, 315, 318 f., 339; II, 159\* f., 190\* (Anm. 5).

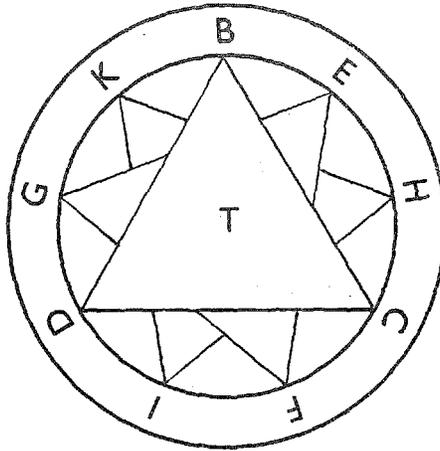
<sup>35</sup> Siehe Lulls Schrift: *De aequalitate potentiarum animae in beatitudine* (1308); vgl. Platzcek-Lull II, 52\*.

## II. LULLS RELATIONENFIGUR T IN GRUNDSÄTZLICHER BEZIEHUNG ZU PLATON UND MIT EINER KORREKTUR AN ARISTOTELES

### 1. Lulls Figur T als Relationenschema

Die gesamte Objektswelt fängt Raimund Lull in seiner Figur T mittels allgemeinsten Relationen ein, weshalb wir diese Figur auch einfach Relationenfigur nennen dürfen<sup>36</sup>. Sie ist von der *Ars inventiva* ab eine Verbindung von drei Dreiecken und einem sie umschließenden Kreis.

Figura T



Der Kreis bedeutet hier nicht mehr die Einheit eines Seienden, sondern ausschließlich die Allheit der Objekte. Diese werden jedoch nur indirekt als Termini der allgemeinsten Relationen aufgewiesen.

Es wurde zuvor gesagt, daß nach Raimund Lull jede Beziehung grundsätzlich, d. i. kraft ihrer Definition, aus wenigstens drei Elementen besteht, aus dem Ausgangspunkt, dem Zielpunkt und dem Beziehungsakt, wobei der Term ‚Akt‘ sowohl ‚actio‘ als auch ‚actus‘, bzw. ‚esse in actu‘ bezeichnen kann. Nun sind aber die in der Figur T aufgestellten neun allgemeinen Relationen selbst wiederum in dreimal drei Transzendentalrelationen eingeteilt, wonach je drei Grundrelationen eine transzendente Korrelationseinheit eingehen und diese durch je ein Dreieck zur Veranschaulichung kommt.

Diese Relationentafel beinhaltet eine beachtenswerte Einteilung der allgemeinsten Relationen. Sie geht wiederum unstreitig auf platonisches, näherhin auf neuplatonisches Lehrgut zurück.

<sup>36</sup> Diese Figur T befindet sich in *Ars inventiva* (1289; Ed. Moguntina V 1729) sowie in *Ars generalis ultima* (1305–08; Ed. Maioricis 1645) und in anderen Werken Lulls. Eingehende Erklärungen bei Platzeck-Lull I, 200–260.

## 2. Analyse der lullischen Ternare

### a) Der mittlere Ternar: „Beginn–Mitte–Ende“

Ich kann vom Begriff der Relation selbst ausgehen<sup>37</sup> und unterscheide bei einer jeden Relation: Beginn, Mitte, Ende oder Ziel. Jedes Bewirken, jeder menschliche Gedankenvollzug, jedes Kausalverhältnis, jedes Zeitverhältnis, jedes menschlich bezogene Ortsverhältnis, jede Stufenordnung axiologischer Art erfüllt dies Korrelationsschema. Es geht über das entsprechende zweite Relativengenus des Stagiriten von ‚actio-passio‘ weit hinaus<sup>38</sup>. Es ist ein transzendentes Schema, insofern als von jedem Seienden ausgesagt werden kann, daß es Beginn oder Mitte oder Ende sei. Die Transzendentalität erstreckt sich also nicht mehr wie in Lulls Figur A auf je einen Begriff für sich, sondern in disjunktiver Form auf drei Relationsbegriffe zugleich.

Die Relationsgruppe „Beginn–Mitte–Ende“ gehört nachgewiesenerweise zu Platons Lehrgut, spielt im augustinischen sowie später im scholastischen philosophisch-theologischen Denken eine ganz hervorragende Rolle<sup>39</sup>.

Da Lull häufig seine Begriffsreihen eulogisch aufbaut und es zur antiken Eulogik gehört, den Kernbegriff in die Mitte der Reihe zu setzen<sup>40</sup>, so erklärt sich genügend, warum der Ternar „Beginn–Mitte–Ende“ das Zentrum der Relationentafel ausmacht, wiewohl er nicht die erste Bedingung für jedwede Relation angibt. Diese steckt im gleich zu besprechenden ersten Ternar der Figur T.

### b) Der Erst-Ternar: „Unterschied–Übereinstimmung–Gegensatz“

Weiter zurück ins platonische Denken führen uns die beiden übrigen Ternare Lulls. Raimunds Definition der Relation hieß: „Beziehung ist die Form, die eine notwendige Vielheit wie die von Vorhergehendem und Nachfolgendem aufweist.“<sup>41</sup>

Hiermit ist gesagt, daß die grundlegende Bedingung einer Relation die Tatsache von Vielem ausmacht, also von Geschiedenem oder Verschiedenem. Diese Feststellung trägt die unsichere aristotelische Definition der einfachen opposita (oder ἀντιθέσεις) in ihr naturgemäßes Gefüge zurück. Denn wenn Aristoteles die Vielheit oder Geschiedenheit von Objekten als die Grundbedingung der Opposition angibt, so ist er sich offenbar nicht darüber im klaren gewesen, daß die Verschiedenheit selbst die grundlegendste aller Relationen ist. „A verschieden von B.“<sup>42</sup>

<sup>37</sup> Vgl. oben Text zu Anm. 28.

<sup>38</sup> Arist. *Met.* Delta, Kap. 15 B 1021a, 14 ff.

<sup>39</sup> Zur Vorgeschichte dieses Ternars s. R. Haubst, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus v. Kues*, Trier 1952, 86 ff. – Speziell zu Platon vgl. *Gesetze* IV, 715e; *Parmenides* 137b.

<sup>40</sup> Platzeck-Lull II, Register: ‚Eulogik‘.

<sup>41</sup> Vgl. oben Text zu Anm. 28.

<sup>42</sup> Arist. *Kat.* Kap. 10 B, 11b, 17–19. Vgl. Platzeck-Lull I, 204 f.; item *Raimund Lull als allg. Relationsbegriff unter bes. Berücksichtigung der aristotel. Auffassung*; in: *Die Metaphysik im Mittelalter. Vorträge des II. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie* (Köln, 31. 8.–6. 9. 1961), Berlin 1963, 572–581.

Das platonische Grundthema vom Selbigen und Verschiedenen, von dem wir bereits in der Einleitung handelten<sup>43</sup>, besagt nichts anderes, als daß alle Objektbetrachtung entweder auf ein Selbiges, ein ‚idem‘, oder auf Verschiedenes, auf das ‚diversum‘, ausgeht. Die Betrachtung eines und desselben braucht beschauliche Ruhe, ist geistiges Verweilen; die Betrachtung von Verschiedenem zwingt den menschlichen Geist zum Fortschreiten, zum Beziehungsetzen.

Da vor allen weiteren Beziehungsfragen die washeitlichen Strukturfragen zu stehen pflegen, diese aber sich teilen in Fragen des Übereinstimmens und Nicht-Übereinstimmens, so ist es angebracht, auf die fundamentalste Beziehung, nämlich auf die der Verschiedenheit, diejenigen folgen zu lassen, die irgendwelche Übereinstimmung oder irgendwelche Gegensätzlichkeit beinhalten<sup>44</sup>. Die Gegensätzlichkeit kann die des realen Gegensatzes, ferner die des Gegensatzes von Haben und Nicht-Haben, d. h. von Habitus und Privation, sein sowie des geistigen Widerspruchs. Das schließt nicht aus, daß die gegensätzlichen Pole noch manche Übereinstimmungen in ihren Teilansichten zulassen.

Weil nun dieser Erst-Ternar „Unterschied-Übereinstimmung-Gegensatz“ genau wie der schon besprochene mittlere Ternar alle Objekte betrifft, so liefert er uns wiederum in seiner Korrelationseinheit eine disjunktive Transzendentalaussage: Jedes Seiende ist verschieden oder übereinstimmend oder gegensätzlich in bezug auf ein anderes.

Raimund Lull macht in der Anwendung auf die Objektwelt nur eine sehr allgemeine Unterscheidung, indem er sagt, dieser Erst-Ternar betreffe sowohl geistiges wie sinnliches Sein. Man könnte hierzu noch bemerken, daß in dieser Feststellung etwas vom Platonischen Dualismus, von der Scheidung zwischen Ideenwelt und sinnlichem Kosmos durchklingt.

In bezug auf die aristotelische Relativen-Lehre bringt dieser Erst-Ternar die schon erwähnte bedeutsame Korrektur, daß die Verschiedenheit nicht die allgemeine Gegensätzlichkeit bedingt, sondern jede Relation begründet und daß alle speziellen Gegensätzlichkeiten des Aristoteles eine Unterart der allgemeinen Relation ausmachen<sup>45</sup>. Mit anderen Worten, außer der Beziehung der Übereinstimmung befindet sich dieser Erst-Ternar der lullischen Beziehungslehre gar nicht in der Relativenlehre des Stagiriten. Aber selbst die Übereinstimmung ist hier bei Lull so allgemein gefaßt, daß sie weder mit der spezifisch-aristotelischen Beziehung der Identität noch mit dessen Auffassung von Gleichheit und Ähnlichkeit zur vollen Deckung gebracht werden kann<sup>46</sup>.

Überhaupt ist der ganze erste Ternar der lullischen Relationentafel noch so allgemein, daß er nurmehr die *Grundsituation möglicher Erkenntnis* trifft, die wir eingangs<sup>47</sup> als allgemeines Analogie-Denken gekennzeichnet haben. Dies ist aber,

<sup>43</sup> Siehe oben Anm. 3.

<sup>44</sup> Das Verschiedene ist entweder ähnlich oder unähnlich (vgl. Platons Ausgangsthese in *Parmenides* 127e). Das Unähnliche darf man als irgendwie Gegensätzliches auffassen, womit der platonische Grund dieses Ternars belegt ist.

<sup>45</sup> Vgl. Text zu Anm. 42.

<sup>46</sup> Arist. *Met.* Delta, Kap. 15, B 1021a, 11–13.

<sup>47</sup> Siehe Einleitung A 1.

solange der gemeinsame Maßstab von Ähnlichem noch nicht klar erkannt und darum auch nicht deutlich herausgestellt werden kann, ein unwissenschaftliches, schlichtes Reihen-Denken<sup>48</sup>. Es ist überdies ein stückhaftes Denken, denn da die Analogieaussagen durchgängig darauf angewiesen sind, das Übereinstimmende vom Nicht-Übereinstimmenden zu trennen, so kann solches Analogie-Denken an und für sich nur Teilerkenntnisse bieten.

c) *Der dritte Ternar: „Größersein–Gleichheit–Geringersein“*

Präzisiert wird das Analogie-Denken durch die Einbeziehung der Größenkategorie. Das geschieht im dritten Ternar der lullischen Relationentafel, der uns zugleich in einer dritten Transzendentalaussage verkündet: Alles Seiende ist in bezug auf ein anderes gleich oder größer oder kleiner. Damit stecken wir abermals mitten im Platonismus<sup>49</sup>. So sehr sich Aristoteles bemüht<sup>50</sup>, uns klar zu machen, daß alle logische Analyse seiner Syllogistik einzig und allein sein Werk sei, so kann niemand heute der Tatsache mehr widersprechen, daß Platons methodologisches Hauptprinzip für logisch-ontologische Untersuchungen, nämlich dieses Prinzip vom Gleichen, Größeren und Kleineren, die entscheidende Grundlage der aristotelischen Syllogistik hergab<sup>51</sup>.

Damit wird uns deutlich gemacht, daß (zum wenigsten gemäß der traditionellen Logik) alles präzisierte, sagen wir, wissenschaftliche Denken, ein Denken in der Größenordnung ist, ein Messen also, ein Rechnen mit Größen, deren Bestimmungen aber sich auf diese drei ganz leicht überschaubaren, nicht zahlenmäßig bestimmten und daher ganz allgemeinen Größenverhältnisse reduzieren: auf Gleichsein, Größer- und Kleinersein. Lull selbst sagt, daß dieser Größen-Ternar auf alle Substanzen und Akzidenzien anzuwenden sei.

Platon brachte diesen Ternar mit der Proportionenlehre in Verbindung<sup>52</sup>, und es ist sicher ein platonisches Relikt, wenn Aristoteles von einem sich gleichbleibenden Mittelterm spricht, auf den ein größerer und ein kleinerer Term bezogen werden können. Damit hängt zusammen, daß für die aristotelische Syllogistik der Modus Barbara der grundlegende Modus blieb.

Dieser Modus hat eine Verwandtschaft mit der von Platon in der Mathematik

<sup>48</sup> Der Fortgang primitiven Reihendenkens vollzieht sich mittels der Und-Funktion, deren Grundlage stets eine (natürlich unausgesprochene) Übereinstimmung oder Ähnlichkeit ist. Vgl. Platzek-Lull II, 181\*, 186\*.

<sup>49</sup> Vgl. oben Anm. 4.

<sup>50</sup> Arist. *Analytica priora* Alpha 31, B 46a, 31 ff.

<sup>51</sup> Vgl. Platzek, *Von der Analogie zum Syllogismus* 79 ff; sodann Platzek-Lull I, 160, 163; II, 171\*, 173\*, 179\*, 219\*.

<sup>52</sup> Vgl. Platons *Staat* VI, 509d ff. (Einteilung von Objekten und Erkenntnisweisen in der Illustrierung einer nach der geometrischen Proportion 1:2 wie 2:4 geteilten geraden Linie); ferner Menon 82b–84a (Diagonale als Mitte zwischen der zugehörigen Seite des Quadrats und der Verdopplung dieser Seite, bzw. das Diagonalenquadrat als Mitte zwischen dem Seitenquadrat und dem Quadrat über die verdoppelte Seite. Beiden Fällen liegt die geometrische Proportion zugrunde:  $1:\sqrt{2}$  wie  $\sqrt{2}:2$ ).

so bevorzugten geometrischen Proportion<sup>53</sup>, hat aber in seiner Analogie-Aussage zugleich die Funktion einer transitiven Relation, die der geometrischen Analogie versagt ist.

Ohne Zweifel hatte bereits Platon erkannt, daß in der hier maßgeblichen Größenanalogie „Term A ist größer als Term B, so wie Term B seinerseits größer ist als Term C“ die gleiche Relation des Größerseins für Term A in bezug auf Term C gilt. Das eben bedeutet nach moderner Interpretation: Platon wußte um die Gedanken vorantreibende transitive Relation, die in genannter Größenanalogie verborgen liegt, aber erst durch einen klar herausgestellten Schlußsatz offenbar wird. Wenn nämlich A größer ist als B und wenn B größer ist als C, dann ist A auch größer als C<sup>54</sup>.

Ein Überbleibsel dieses platonischen Hauptprinzips vom Gleichen und Ungleichen, das sich in ein Größeres und Kleineres aufteilt, befindet sich übrigens auch in den *Summulae logicales* des Petrus Hispanus, wenn dieser ganz unaristotelisch erklärt: „Von den Relativa gibt es drei Spezies: die *Aequiperantia*, die *Relativa secundum superpositionem* und die *Relativa secundum subiicionem*.“<sup>55</sup> Wenn zudem Lull in seiner Urteilslehre nicht selten von einer *mixtio*<sup>56</sup> spricht, die aus dem Größenvergleich zwischen Subjekt und Prädikat hervorgeht, so glaubt man auch hier an Platon erinnert zu werden, nämlich an die platonische Urteilsauffassung des  $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\lambda\alpha\upsilon\sigma\omicron\upsilon$ .<sup>57</sup>

Es bleibt noch übrig, den dargetanen dritten Relationenternar mit der Lehre des Aristoteles in Beziehung zu setzen, damit die offensichtlich auf platonischem Boden erwachsene Relationenlehre Lulls in ihrem Eigenwert gegenüber der allgemein aristotelisch-scholastischen Überlieferung richtig geortet wird. Kurz gesagt, dieser dritte Ternar Lulls fängt all das auf, was Aristoteles in sein erstes Relativen-Genus hineingestellt hat, nämlich alle Zahlenrelationen wie auch die aristotelischen Sonderbegriffe von Identität zwischen mehreren Dingen gleichen Wesens, von Gleichheit zwischen Zahlengrößen, von Ähnlichkeit zwischen real verschiedenen Eigenschaften gleicher Art.<sup>58</sup>

[Die aristotelische Terminologie ist hier allerdings einigermaßen verwirrend und wird selten streng eingehalten. Echte Identität ist rein reflexiv und sollte nicht auf mehrere Wesen bezogen werden. Gleichheit sollte nicht auf zahlenmäßige Quantitäten beschränkt bleiben, und die Ähnlichkeit sollte eindeutig als teilweise Übereinstimmung oder, wenn man noch will, als Teilgleichheit im weiteren Sinne definiert werden.<sup>59</sup>]

<sup>53</sup> *Timaios* 35b–36a: Zahlenlambda. Gemäß *Timaios* 31c ist die geometrische Proportion das schönste aller Bande.

<sup>54</sup> J. Lukasiewicz in: *Aristotle's Syllogistic* Oxford 1951, 2, betont mit Recht die ursprüngliche Implikationsform des aristotelischen Syllogismus: ‚Wenn – so‘.

<sup>55</sup> Ed. I. Bochenski, Marietti (Turin) 1947, No. 3. 19.

<sup>56</sup> Lull *Ars inventiva*, Ed. Moguntina V, 1729, 7a–b.

<sup>57</sup> Vgl. *Philebos* 25b und Platzek, *Von der Analogie zum Syllogismus* 108, Anm. 6.

<sup>58</sup> Arist. *Met.* Delta, Kap. 15, B 1020b, 32 ff.

<sup>59</sup> Vgl. Platzek, *De tendentia B. J. Duns Scoti versus divisionem formalem relationum*; in: *Antonianum* 38, 1963, 90 sowie Platzek-Lull II, Register: ‚Gleichheit‘, ‚Teilgleichheit‘.

Ein Wort noch zum dritten Relativen-Genus des Aristoteles, das die Verhältnisse wie subjektives Wissen und objektives Wißbares, subjektives Messen und objektives Meßbares besonders herausstellt<sup>60</sup>. Seine Voraussetzung ist stets eine gewisse Kommensurabilität zwischen Erkennendem und Erkennbarem. Somit ordnet es sich als Sonderfall in Lulls Erst-Ternar „Unterschied-Übereinstimmung-Gegensatz“ ein. Wofern die genannte Kommensurabilität größer oder geringer sein kann, müßte noch Lulls dritter Ternar „Größersein-Gleichheit-Kleinersein“ herangezogen werden.

Zum Beschluß dieser Ausführungen über Raimunds Figur T sei bemerkt, daß die Relationenternare zwar alle in seinem Erstwerk der *Ars maior* vorkommen<sup>61</sup>, daß sie aber erst später zu dem hier vorgelegten System gesondert in der Anschaulichkeit der Kreis-Dreieck-Figur dargestellt wurden. Darum darf man annehmen, daß eben diese Systematik Lulls eigenes Werk ist.

## C. Kurze Hinweise zu weiteren Beziehungen zwischen Platonismus und Lull

### 1. Zweitrangige Beziehungen

Noch manches wäre zum Thema „Platonismus bei Raimund Lull“ zu erwähnen; so Lulls Auffassung von der Entstehung der Zahlen, die offensichtlich auf Platons Zahlenlambda zurückgeht<sup>62</sup>; so Lulls platonisierende Genusauffassung<sup>63</sup>, die zuweilen an einen stärker betonten metaphysischen Realismus nach der Weise der Schule von Chartres und der Weise des Avicenna erinnert. Allerdings entschuldigt sich Raimund deswegen und sagt, er spräche in solchen Fällen bildhaft, um eine stärkere Wirkung beim Hörer oder Leser zu erzielen<sup>64</sup>.

Wir müßten ferner von Lulls Chaosbegriff sprechen, der eine Verbindung von Erstmaterie und korrespondierender geschaffener Erstform besagt<sup>65</sup>. Wir müßten auch auf den lullischen Term der ‚formalitas‘ eingehen<sup>66</sup>, mit dem gewisse Stellungen des Johannes Duns bereits sich vorankündigen. Auch die in etwa neuplatonisch ausgerichtete Subjektenstufung wäre zu beachten, wodurch bei Lull der Baum des Porphyrius ins Hintertreffen gerät<sup>67</sup>. – Ich halte sogar dafür, daß Lulls *Ars combinatoria*, wiewohl durch die Wortspielereien der Kabbala ausgelöst, gedankliche Ansätze bei Platon aufweist<sup>68</sup>. In sich ist sie eine streng logische Angelegenheit.

<sup>60</sup> Arist. *Met.* Delta, Kap. 15, B 1021a, 29 ff.

<sup>61</sup> *Ars maior* vom Jahre 1273, Ed. Moguntina I, 1721.

<sup>62</sup> Platons *Timaios* 35b–36a; vgl. Lulls *Ars generalis ultima*, Ed. Maioricis 1645, 376, No. 134.

<sup>63</sup> Siehe Platzeck-Lull I, 374; II, 168\*.

<sup>64</sup> Ebda. I, 133.

<sup>65</sup> Ebda. II, 208\*.

<sup>66</sup> Ebda. I, 278, 288, 290, 418.

<sup>67</sup> Ebda. I, 271, 364–368; bez. *Arbor porphy.* ebda. II, 215\*.

<sup>68</sup> Ebda. II, 201\* (im Anschluß an Platons *Politikos* 278a–b, 285d und im Anschluß an e. Bericht des Aristoteles über Platon in *Met.* Alpha, Kap. 6, B 987b, 18–20, vgl. *fr. Rose* 52).

## 2. Platons *Diairese* und lullischer *Descensus*

Doch wir müssen uns beschränken. Darum möchte ich nur noch zwei Dinge klären, die sicher dem Platonismus verpflichtet sind, ich meine den lullischen *Descensus* im Verhältnis zu Platons *Diairese* sowie den eingangs schon im ersten Punkte bereits erwähnten Begriff der Gutheit als eines ‚diffusivum sui‘.

Worin besteht eigentlich Lulls Abstieg von den Transzendentalien zum Partikulären? Ist er so etwas wie eine logische Deduktion? Bringt er wie beim neuplatonischen System die Note des Notwendigen mit sich? Beide Fragen müssen gänzlich verneint werden. Aber nicht nur für Lull, sondern ebenso sehr für Platon. Der platonische Abstieg vollzieht sich durch die *Diairese* einer Idee. Diese *Diairese* ist durchaus nicht immer ein logisches Scheiden in A und Nicht-A, auch keine Analyse in die definitorischen Elemente einer Idee, sondern der Erfolg umsichtigen phänomenologischen Aufsuchens alles dessen, was zum Ausdehnungsfeld der gegebenen Idee A gehört. Darunter fallen manche akzidentellen Bestimmungen, wie Aristoteles sagen würde. Darum ist platonische *Diairese* – und Platon selbst weiß im Grunde davon – Sache der Empirie<sup>69</sup>.

Wenn so manche antike und mittelalterliche Schriftsteller, wie z. B. Algazel, des Galenus Wort vom ‚more geometrico‘ aufgriffen und auf die Philosophie übertragen wollten<sup>70</sup>, so ist dies meistens mit einem Scheinmanöver zu vergleichen, wenn es sich um einen ‚Abstieg‘ handelt. Ähnliches gilt für Raimund Lull. Sein *Descensus* ist keine notwendige Deduktion. Er weiß dies selbst recht gut. Das ganze lullische Denken geht, dem Gesetz der Analogik folgend, auf *Reduktion* aus<sup>71</sup>, strebt aber in strengen Beweisen die *demonstratio per aequiperantiam* an. Diese Beweisart ist nur dann möglich, wenn drei Terme gleichen Geltungsfeldes aufgedeckt werden.<sup>72</sup>

Aus dem Gesagten erhellt zugleich, daß der Vorwurf eines Rationalismus übereilig gegen Lull erhoben wurde und daß mithin sein Ausdruck ‚*probationes per rationes necessarias*‘ genauestens auf seinen logischen Befund und auf sein Anwendungsreich zu prüfen ist, bevor man Raimund einen Rationalisten heißt<sup>73</sup>.

Wenn es sich wirklich um einen *Descensus* handelt, werden die Überzeugungsgründe Lulls schwach. Man kann keine Naturwissenschaften treiben durch eine *Diairese a priori*. Diesen schwachen Punkt des lullischen Systems für die Naturerkenntnis hatte schon der Inquisitor Eymerich im 14. Jahrhundert richtig gesehen und nach ihm in aller Klarheit Descartes<sup>74</sup>.

<sup>69</sup> Vgl. *Phaidros* 266a–b; *Philebos* 16d; *Politikos* 265b, 287b etc.

<sup>70</sup> Galenus: *De propriis libris* Kap. 11; Ed. Iw. Müller, Leipzig 1891, 116; Algazel: *Metaphysik*, Ed. des lat. Textes v. J. S. Muckle, Toronto 1933, 1.

<sup>71</sup> Vgl. Platzeck-Lull I, bes. 263.

<sup>72</sup> Lulls Schrift: *De demonstratione per aequiperantiam* (1305), Ed. Moguntina IV, 1729. Vgl. Platzeck-Lull II, 46\* sowie ebda. II, Register: ‚*demonstratio per aequiperantiam*‘.

<sup>73</sup> Siehe Lulls Selbstverteidigung in: *Liber de congruo adducto ad necessariam rationem* (1298), Ed. Platzeck in: Münch. Theol. Zt. 8, 1957, 21–24. Vgl. Platzeck-Lull II, Gesamtregister: ‚*probationes necessariae*‘, ‚*rationes necessariae*‘, ‚Rationalismus Lulls‘.

<sup>74</sup> Zu Eymerich s. T. & J. Carreras Artau, *Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Band II, Madrid 1943, 41; zu Descartes: *Discours de la méthode* II, 6. – Vgl. Platzeck-Lull I, 469.

### 3. Nochmals die Gutheit als ‚diffusivum sui‘ in ihrer grundlegenden Bedeutung für die Philosophie

Das letzte, was ich vorlegen möchte, ist dies: Welchen Sinn hat die Idee des Guten für die Philosophie, wenn sie gemäß Platon in transzendentaler Bedeutung als ein ‚diffusivum sui‘ aufgefaßt wird?<sup>75</sup> Darin ist man sich zumeist einig, daß für die Grundlegung des Wahrheitsbegriffes die metaphysische Wahrheit, ich möchte lieber ‚ontologische‘ Wahrheit sagen, maßgeblich ist. Den eigentlichen Maßstab des Wahren gibt die Antwort auf die Frage: „Was ist dies Sein?“ und vielleicht begründender: „Was ist das Sein?“ Nur insofern das Sein ist und das ist, was es ist, wobei Sein und Wahrsein in re unzertrennlich sind, gilt der Satz: „Ens et verum convertuntur.“

Ähnlich ist es mit dem Guten. Grundlegend für den Begriff des Guten ist und bleibt die metaphysische oder ontologische Gutheit. Den eigentlichen Maßstab des Guten gibt lediglich die Antwort auf die Frage: „Wie und wodurch wirkt dies Sein?“ und vielleicht begründender: „Wie und wodurch wirkt das Sein?“ Die Antwort hierauf lautet im platonischen Sinne: Das Sein wirkt aus sich heraus und durch sich selbst. Dies Aus-sich-heraus-Wirken ist der Inhalt des lateinischen ‚diffusivum sui‘, und insofern das Sein aus seiner Natur heraus wirkt, ist es ontologisch gut. Und nur insofern gilt der Satz: „Ens et bonum convertuntur.“ Das Gut-Werden bedarf allerdings eines appetibile bonum<sup>76</sup>. Gut-Sein und Gut-Werden sind aber nicht dasselbe.

Falls das platonische ‚diffusivum sui‘ für jeden spezifischen Gutheitsbegriff die Grundlage abgeben soll, was ist dann beim Gut-Werden gemäß eines ‚bonum appetibile‘ das Vorrangige, wenn nicht das je vollkommeneren Wirken? Diese Erkenntnis, so scheint mir, greift tief in die Güterlehre und in die gesamte Ethik ein<sup>77</sup>. Ich breche ab und schließe mit dem Wort der Weisheit: „Geben ist seliger denn Nehmen“<sup>78</sup>, wobei man mir gestatten möge, die Wörter ‚geben‘, ‚hergeben‘, ‚aus sich herausgeben‘, ‚wirken‘ als Synonyma hier aufzufassen und jenes ‚geben‘ durch dies ‚wirken‘ zu ersetzen. Die Gutheit liegt im Sein, sofern es mächtig ist, aus sich heraus zu wirken. Es ist stets ein gutes Wirken, weil und insofern es seiner gottgewollten Natur entspricht.

<sup>75</sup> Vgl. oben Anm. 6 und den entsprechenden Text.

<sup>76</sup> Platon kennt beide Auffassungen: Das Gute als den ausströmenden Beginn (diffusivum sui) und als das vollendete Ziel, weswegen etwas geschieht; vgl. *Timaios* 29e–30c.

<sup>77</sup> Vgl. Platzeck-Lull I, 475 f.

<sup>78</sup> Ein Herrenwort gemäß Apostelgeschichte 20, 35.