

STEPHAN GROTZ

## Lob der Philologie – aus einer philosophischen Sicht

*Ich hoffe für Mikrologie eben so bewahrt  
zu bleiben, als für aller Declamation.*

*(L. E. Borowski, Darstellung des Lebens  
und Charakters Immanuel Kant's)*

### *I. Vorbemerkung*

Wie der Titel meines Beitrags signalisieren soll, versuchen die folgenden Bemerkungen einen berühmten Topos zu erklimmen, der seit den Zeiten eines Bernhard von Chartres eine ziemlich komfortable Ausgangsposition abgibt. Gemeint sind natürlich die Schultern von Riesen, auf denen es auch Zwergen erlaubt ist, ins Weite zu sehen.<sup>1</sup> Der Riese ist in meinem Fall Hendrik Birus und sein ›Lob der Philologie‹, welches unser Jubilar anlässlich des 90. Geburtstages seines (und ich darf hinzufügen: auch meines) philosophischen Lehrers Dieter Henrich

- 1 Die klassische Stelle dieses wirkungsmächtigen Topos entstammt dem ›Metalogicon‹ des Johannes von Salisbury, der seinerseits dieses Adagium auf seinen Lehrer Bernhard von Chartres zurückführt: Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos gigantum umeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora uidere, non utique proprii uisus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subuehimur et extollimur magnitudine gigantea. (Ioannes Saresberiensis, Metalogicon III,4,47–50; CCCM 98, S. 116) – ›Bernhard von Chartres pflegte zu sagen, wir seien wie Zwerge, die auf den Schultern von Riesen sitzen, so dass wir mehr und weiter sehen können als sie, und das freilich nicht dank unserer eigenen Sehschärfe oder Körpergröße, sondern weil wir in die Höhe emporgehoben und von einer gewaltigen Größe getragen sind.‹ (Übersetzung StG) Immer noch amüsant und instruktiv in motivgeschichtlicher Hinsicht: Robert K. Merton, Auf den Schultern von Riesen. Ein Leitfaden durch das Labyrinth der Gelehrsamkeit. Aus dem Amerikanischen von Reinhard Kaiser, Frankfurt am Main 1980.

angestimmt hat, der im Dezember 2022 im Alter von 93 Jahren verstorben ist.<sup>2</sup>

Freilich ist Hendrik Birus' Lob der Philologie, ausgehend von persönlichen Reminiszenzen und Erfahrungen, durchaus auch skeptisch gegenüber Henrichs Insistenz, dass zur Philosophie – und zwar ganz im Gegensatz zur Philologie – wesentlich eine Offenheit gegenüber Fragen gehört, die aufs Letzte und aufs Ganze gehen, und dass die Philosophie dadurch gegen eine Partikularität gefeit bleibt, mit der sie sich sonst auf den Status einer forschenden Disziplin unter anderen, mit einem recht genau zugeschnittenen Gegenstandsbereich und den entsprechenden Methoden, reduzieren würde.<sup>3</sup>

Gegenüber dieser Henrich'schen Offenheit markiert Hendrik Birus' ›Lob der Philologie‹ sehr selbstbewusst ein – dann auch in einer unglaublichen Bandbreite praktiziertes – Verständnis von Philologie, das ich als eine selbstverordnete theoretische *epoché*, als eine Enthaltbarkeit gegenüber den großen Fragen charakterisieren würde, die nicht nur ins Infinite, sondern auch rasch ins Indefinite führen können.<sup>4</sup> Daher leuchtete mir auch intuitiv Heinz Schlaffers Bemerkung ein, die er bei seiner Besprechung von Birus' ›Vergleichung‹<sup>5</sup> glaubte anbringen zu müssen und die Birus nicht ohne Grund in seinem ›Lob der Philologie‹ zitiert: Philologie, wie sie Hendrik Birus betreibt, zeichne, so Schlaffer,

2 Hendrik Birus, Lob der Philologie, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 1: Komparatistik im Spannungsfeld von Philologie und Philosophie, Göttingen 2020 (= Münchener Komparatistische Studien 12), S. 789–795.

3 Vgl. ebd., S. 794: »So verstanden trifft auf die Philologie zu, was Henrich hier als Chance und zugleich als Grenze der wissenschaftlichen Orientierung auf *Forschung* bestimmt hatte: daß sie ihre ›Distanz und Disziplin‹ und die ›wirkliche Verlässlichkeit der Resultate‹ mit der ›Partikularität‹ ihrer Themen und Forschungsbereiche erkaufte, womit sie das ›Ideal einer letzten und ganzen Erkenntnis, die aus reiner Kontemplation hervorgeht‹, preisgibt [...].« Mit seiner lebensverändernden Entscheidung für die Philologie war Birus klar, dass er dieser Henrich'schen Programmatik »nicht Folge leisten würde« (ebd.).

4 Für diese Gedankenfigur vgl. etwa Ernst Cassirer, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Leipzig und Berlin 1927 (= Studien der Bibliothek Warburg 10), S. 22 f. (zu Nicolaus Cusanus' Reflexionen auf die intrinsische Unabgeschlossenbarkeit jeglicher *comparativa investigatio*).

5 Hendrik Birus, Vergleichung. Goethes Einführung in die Schreibweise Jean Pauls, Stuttgart 1986 (= Germanistische Abhandlungen 59).

eine »Theorielosigkeit« aus, die »theoretisch motiviert« ist.<sup>6</sup> Wenn ich aber etwas an meinem Lehrer Hendrik Birus stets bewundert habe, dann ist es gerade diese von ihm meisterhaft eingelöste Maxime einer theoretisch motivierten Theorielosigkeit, die bei ihm den Ehrennamen der Philologie trägt.

Mit diesen ganz abbreviaturhaften Vorbemerkungen möchte ich nun zu meiner eigentlichen Problemstellung übergehen, die ihren Ausgang nehmen soll von der eben angedeuteten Verhältnisbestimmung von Philosophie und Philologie.

Mit Dieter Henrich (und nicht nur mit ihm) bin ich der Überzeugung, dass Philosophie nicht umhin kann, weiterhin letzte Fragen zu stellen, dass sie also insbesondere Fragen nach unserem Selbst- und Weltverhältnis wachzuhalten hat, wenn sie sich nicht in der mehr schlechten als rechten Alternative zerreiben möchte, sich entweder begriffsanalytisch oder bereichsethisch zu einem Zulieferer für andere Disziplinen zu wandeln. Oder wie Jürgen Habermas das jüngst zu Anfang seiner monumentalen ›Auch eine Geschichte der Philosophie‹ formuliert hat:

Die Philosophie folgt wie alle Disziplinen dem Zug zu einer immer weitergehenden Spezialisierung. An einigen Orten geht sie schon in der Rolle einer begriffsanalytischen Dienstleistung für die Kognitionswissenschaften auf; an anderen zerfasert der Kern der Disziplin in nützlichen Angeboten für einen wachsenden wirtschafts-, bio- oder umweltethischen Beratungsbedarf.<sup>7</sup>

Stimmt diese Diagnose – dass es zum unveräußerlichen Kern von Philosophie gehört, sich offenzuhalten für nicht zweckdienliche Fragestellungen, für Fragen, die ihre Gegenstände, wie etwa die Frage nach unserem Selbstverhältnis, *a limine* nicht objektivieren kann –, dann scheinen damit die Probleme erst zu beginnen. *Eines* davon scheint mir nun zu sein, dass solch ein philosophisches Nachdenken, das um letzte Fragen ringt, sich nicht damit begnügen kann, den Entwurf von spezifischen Konzep-

6 Heinz Schlaffer, [Rez.] Birus, Vergleichung, in: Jahrbuch der Jean-Paul-Gesellschaft 22 (1987), S. 180–184, hier: S. 180; zit. nach Birus, Lob der Philologie (Anm. 2), S. 795.

7 Jürgen Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glaube und Wissen, Berlin 2019, S. 12.

ten als vorrangig zu behandeln, für den sich dann, sozusagen im Nachtrag, eine mehr oder minder adäquate Artikulationsform finden muss.

Genau diese Sicht der Dinge hat indes Dieter Henrich in einem seiner letzten Bücher, in seinen ›Werken im Werden‹ aus dem Jahr 2011, nochmals bekräftigt.<sup>8</sup> Als Prolegomena zu einer künftigen »Literaturgeschichte der Philosophie« konzipiert, versucht sich Henrich dort an einer Rekonstruktion der Formationsbedingungen, die für die von ihm so genannten »Grundwerke« der philosophischen Tradition bestimmend sind, namentlich für die Cartesischen ›Meditationen‹, für Kants drei Kritiken, Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹, für Wittgensteins ›Philosophische Untersuchungen‹ sowie für Heideggers ›Sein und Zeit‹.

Im Blick auf die genannten »Grundwerke« diagnostiziert Henrich geradezu kategorisch den Primat des philosophischen Gehalts eines Werkes vor seiner sprachlichen Gestalt: »Die Werkform wird also zuallererst von dem Gehalt und Aufbau der Konzeption her entworfen.« Und weiter: »Die Ansprüche, die eine philosophische Konzeption an die Ausgestaltung eines Werkes und seiner literarischen Form stellt, haben immer (!) Vorrang.«<sup>9</sup>

In der Linie dieser Perspektive mag es dann auch so scheinen, dass die Darstellung eines philosophischen Gehaltes diesem äußerlich bleiben muss: Sei es, dass die Werkform eine gewisse Beliebigkeit nicht abstreifen kann – Henrich beruft sich hier auf Hegels bekanntes Diktum, dass er seine ›Wissenschaft der Logik‹ eigentlich 77-mal hätte umschreiben müssen;<sup>10</sup> oder sei es, dass dieses äußere Verhältnis, in dem ein philosophisches Konzept zu seiner Artikulationsform steht, sich zum Ausdruck einer Sprachnot steigern kann. Man denke etwa an den späten, den raunenden Heidegger, dessen wahrlich unorthodoxer Idiolekt nur allzu gerne als behelfsmäßiger Ausdruck für ein eigentlich Gemeintes, für einen von Heidegger kaum mehr zu verbalisierenden Gehalt verstanden wird.<sup>11</sup>

8 Dieter Henrich, *Werke im Werden. Über die Genesis philosophischer Einsichten*, München 2011.

9 Ebd., S. 189.

10 Ebd., S. 79. Geschafft hat es Hegel, wie bekannt, ein einziges Mal, und das auch nur bei seiner ›Seinslogik‹.

11 Erlaubt sei der Hinweis auf meine unter der Ägide von Hendrik Birus angefertigte Dissertation, in der ich die interne Struktur und Faktur von Heideggers Sprachgebung ein Stück weit zu erhellen versuche: Stephan Grotz, *Vom Umgang*

Freilich ist damit auch schon der Weg vorgezeichnet, wie wir als Leserinnen und Leser bei etwas sperrigen philosophischen Texten vorzugehen haben. Besonders augenfällig wird dies an eingängigen Formulierungen, die sozusagen in den ewigen Vorrat europäischer Philosophie eingegangen sind. Ich nenne hier nur deren drei: »Die *Wahrheit* des *Seins* ist das *Wesen*«, so lautet der lapidare Auftakt zu Hegels ›Wesenslogik‹;<sup>12</sup> und für den Heidegger von ›Unterwegs zur Sprache‹ (1959) ist klar: »Die Sprache spricht als das Geläut der Stille.«<sup>13</sup>

Von dem dritten Satz soll gleich noch etwas ausführlicher die Rede sein: Auf der Suche nach dem *unum argumentum*, mit dem Gott und seine Existenz bewiesen werden sollen, verfällt ein Autor in den 70er-Jahren des elften Jahrhunderts auf eine berühmt-berüchtigte Formel: Gott sei das, »quo nihil maius cogitari potest«; er sei mithin das, »im Vergleich zu dem nichts Größeres gedacht werden kann.«<sup>14</sup>

In der Regel versuchen diejenigen, denen an einem Verständnis solcher Sätze und Formulierungen gelegen ist, sich auf den Gehalt zu konzentrieren, der in dem von Hegel, Heidegger bzw. Anselm von Canterbury Gesagten zur Sprache kommt. So lässt sich etwa in Hegels Satz die »Wahrheit des Seins« als ein sich langsam, aber sicher zu Tage tretender Prozess begreifen, als dessen Sinn ein immer intensiveres In-Sich-Zurückgehen des anfangs der ›Logik‹ nur hervorgebrochenen Seins erscheint. Im Fall von Heideggers vielleicht noch kryptischerem Satz ist eine noch striktere Übersetzungsleistung vonnöten: Die Sprache scheint hier zu einem Quasi-Subjekt stilisiert, das, kaum überraschend, eine Tätigkeit des Sprechens vollzieht, und zwar in einer Form oder in einem Modus, der – Stichwort: »Geläut« – auf eine Bewegung des Zusammenbringens oder In-Eins-Sehens hindeutet.

mit Tautologien. Roman Jakobson und Martin Heidegger, Hamburg 2000 (= *Topos Poietikos* 2), S. 85–171.

12 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Erster Teil: Die objektive Logik, 2. Buch: Die Lehre vom Wesen, Frankfurt am Main 1969 (= *Theorie Werkausgabe*, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 6), S. 13.

13 Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt am Main 1985 (= *Gesamtausgabe*, Bd. 12), S. 30.

14 Anselm von Canterbury, *Proslogion*. Untersuchungen. Lateinisch-deutsche Ausgabe, hrsg. von Franciscus Salesius Schmitt OSB, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962, Kap. 2, S. 84/85. Im folgenden verkürzt zitiert als *P* mit Angabe des Kapitels und der jeweiligen Seitenzahlen. Die Übersetzungen sind von mir teilweise leicht modifiziert.

Für ein derartiges Vorgehen, das sich auf den Aussagegehalt solcher Formulierungen stützt, wird die semantisch adäquate Übersetzung von Heideggers vielleicht metaphorisch zu nennender, jedenfalls aber obliquer Qualifizierung der Sprache als »Geläut der Stille« zur zentralen Aufgabe des Interpreteten. »Geläut« entpuppt sich auf diesem Wege als eine etwas verquere oder gequält-peinliche Formulierung für einen Gehalt, der auch anders, d. h. mit Hilfe traditioneller philosophischer Terminologie, wiedergegeben werden könnte und kann.<sup>15</sup>

- 15 Zu diesem Problem vgl. Stephan Grotz, Erläuterungen zu Heideggers Dichtung, in: Philosophisches Jahrbuch 110 (2003), S. 92–111. – Es ist im übrigen weit mehr als eine schnurrige Anekdote, wenn Hans-Georg Gadamer von der Auseinandersetzung des späten Heidegger mit Hegels Satz »Die Wahrheit des Seins ist das Wesen« berichtet, im Zuge derer auch eine probeweise »Rückübersetzung« dieses Satzes in die lateinische Sprache und damit in die Terminologie der klassischen Metaphysik – »*veritas existentiae est essentia*« – erwogen wird: »Man nehme einen Satz wie den ersten Satz des zweiten Bandes der Hegelschen Logik, den Heidegger einmal als alter Mann im Kreise seiner auch nicht mehr jungen Schüler aus Anlaß des Freiburger Universitätsjubiläums [...] diskutiert hat: »Die Wahrheit des Seins ist das Wesen«. Einen solchen Satz kann man als das Insichgehen des unmittelbaren Seins und als das Eintreten in die Metaphysik des Wesens verstehen – und das ist sogar richtig in Hegels Sinne. [...] Und dennoch ist nicht einer der Wortbegriffe dieses Satzes, weder »Wahrheit« noch »Sein« noch »Wesen«, auf den Begriffshorizont der Metaphysik eingeengt [...]. Die Übersetzung »*veritas existentiae est essentia*« wäre vollkommener Unsinn. [...] Wenn wir »Wahrheit des Seins« hören, so klingt bei Wahrheit vielerlei an, was in *veritas* nicht liegt: Eigentlichkeit, Unverborgenheit, Echtheit, Bewährung usw., und ebenso ist »Sein« gewiß nicht Existenz und auch nicht Dasein oder Etwas-Sein, sondern eben »Wesen«, aber so, daß »Sein« wie »Wesen« Zeitwort-Charakter haben, nominalisierte Verben sind, die die Bewegung mit evozieren, die Heidegger »Anwesen« nennt. Heidegger hatte nicht umsonst diesen Satz zur Diskussion gestellt, sondern in der offenbaren Absicht zu prüfen, ob nicht Hegel an sich selbst vorbeihört und in die methodische Konsequenz des dialektischen Fortgangs zwingt, was ihm die Sprache als tiefere Wahrheit und Einsicht vorhält und entgegenbringt. Läßt man die Sprache sprechen und hört auf das, was sie sagt, dann ist es nicht nur so, daß man anderes aus ihr heraushört, als was Hegel im Ganzen seiner Dialektik der »Logik« zu Begriff zu bringen verstand – man ist auch unmittelbar dessen inne, daß der fragliche Satz nicht so sehr eine Aussage über (!) das Wesen ist, als die Sprache des Wesens selber spricht.« (Hans-Georg Gadamer, Hegel und Heidegger, in: ders., Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger, Tübingen 1987 [= Gesammelte Werke, Bd. 3], S. 87–101, hier: S. 98 f.) Sieht man einmal von den zuletzt anklingenden sprachmetaphysischen Spekulationen ab, so ist es doch äußerst bemerkenswert, dass Heidegger wie Gadamer in Hegels Satz, und zwar ins-

## II. Anselms Formel

Wohl am deutlichsten zeigt sich das, worum es mir in unserem Zusammenhang geht, an Anselms von Canterbury Formel »quo nihil maius cogitari potest«. <sup>16</sup> Diese Formel bildet bekanntlich das Rückgrat für den sog. Gottesbeweis, den Anselm in seiner kleinen Schrift ›Proslogion‹, entstanden um die Jahreswende 1077/78, entwickelt, und zwar in einem äußerst gedrängten Gedankengang, der die kurzen Kapitel 2 bis 4 umfasst. Auf diese paar Textseiten konzentriert sich bis heute der Großteil der äußerst kontroversen Diskussion um Anselms Argument. Der Einsatzpunkt sowohl der Diskussion als auch der Kritik an Anselms Gottesbeweis ist der Umstand, dass alle, die sich an der Diskussion beteiligen, *wissen* oder zumindest wissen können, was die Formel »quo nihil maius cogitari potest« zu bedeuten hat. Wer also die Formel versteht, sie denkend nachvollzieht, der kann, so scheint Anselm zu argumentieren, deren Sinn, nämlich die notwendige Existenz Gottes bzw. die Unmöglichkeit seines Nicht-Seins, nicht mehr leugnen.

Ein in dieser Hinsicht bemerkenswertes Indiz für Anselms Verständnis seiner Formel ist der oft schon bemerkte Umstand, dass in den Passagen, in denen Anselm seinen Gottesbeweis entwickelt, nur ein einziges Autoritätszitat fällt, und zwar ausgerechnet aus Psalm 13,1: *dixit insipiens in corde suo: non est Deus*; zu Deutsch in etwa: ›Der Unverständige sprach in seinem Herzen: es gibt keinen Gott‹. <sup>17</sup> Eben diese Formulierung, die der Unverständige (*insipiens*) benutzt – nämlich: »non est Deus« / ›es gibt keinen Gott‹ –, greift Anselm nun fast unverändert auf und macht sie sich in seinem Sinne zu eigen, indem er dem

besondere mit dessen *literaler* Gestalt, einen semantischen Möglichkeitsspielraum angelegt sehen, der mit einer Festlegung bzw. Konzentration auf traditionelle metaphysische Konzepte längst nicht ausgereizt ist. Dass dieser Umstand auch den assertorischen Charakter von Hegels Satz unmittelbar betrifft, dürfte sich von selbst verstehen: Es handelt sich nicht um einsinnige Thesen über ›Sein‹ und ›Wesen‹ – aber ebensowenig um semantisch unverbindliche Begriffsalchemie.

16 Der Intention meines Betrags entsprechend versuchen die folgenden Bemerkungen in der Anselm-Rezeption oftmals unbefragten *modus dicendi* und damit zunächst einmal den assertorischen Charakter von Anselms Formel zu beleuchten; die sachhaltigen, philosophischen Konsequenzen, die daraus für Anselms Formel abzuleiten wären, sind nicht vorrangiger Gegenstand der Untersuchung. Sie sollen an anderer Stelle behandelt werden.

17 Anselm, *P*, Kap. 2, S. 84/85.

Wortlaut des Satzes bloß einen anderen Akzent verleiht. Insofern lautet Anselms Retorsionsargument gegenüber dem Gottesleugner: »non est *Deus*«; also: »es ist nicht *Gott*«, den du dir bei der Leugnung seiner Existenz denkst. Du denkst dir irgendetwas, aber sicher nicht und schon gar nicht in zureichender Weise *Gott*. Denn dies ist nur möglich mit Anselms recht verstandener Formel »quo nihil maius cogitari potest«.

Der Punkt, auf den es mir für meinen nächsten Schritt ankommt, ist nun folgender: Um die Validität von Anselms Formel einschätzen zu können, ob also sein Beweis auf irgendeine Art und Weise ›funktioniert‹ oder nicht, muss vorab feststehen, dass Anselm ein distinktes Konzept mit seiner Formel verbindet und dass dies für jeden, der ihn liest, auch seinerseits klar ist. Daher hat es sich in der modernen, vor allem begriffsanalytisch geführten Diskussion des Anselmischen Gottesbeweises eingebürgert, Anselms Formel »quo nihil maius cogitari potest« zu formalisieren und das heißt auf einen Buchstaben, etwa auf *Q*, zu bringen.<sup>18</sup> Damit ist nur allzu deutlich signalisiert, dass diese Formel, zumindest ihrem Anspruch nach, einen eindeutigen Sinn hat. Der Streitpunkt ist dann nur mehr, ob Anselm diesen Anspruch auch einlöst – und das meint in erster Linie: ob Anselms Formel auf logischen Voraussetzungen beruht, die diese Formel validieren oder nicht. (Ein Beispiel hierfür wäre eine etwas platte Lesart von Kants ›Zermalmung‹ des Anselmischen Arguments, wonach dieses auf einer falschen Voraussetzung basiert: Sein als reales Prädikat ist im Umfang keines Begriffs enthalten und kann daher aus einem Begriff beliebig heraus- und wieder hineingeklaubt werden.<sup>19</sup>)

Was aber damit völlig aus dem Blick gerät oder zu geraten droht, ist der Status und die Reichweite von Anselms Formel, also etwa die Frage: In welchem Modus spricht Anselm hier eigentlich? Vertritt er mit seiner Formel eine These von Cartesischer Gewissheit, an deren erfolgreicher Zurückweisung sich jemand erst einmal versuchen sollte. Anders gesagt: Entschieden ist hier bereits über Anselms Diktion und ihre Reichweite – ganz analog wie im Falle von Hegels und Heideggers Sät-

18 Siehe etwa Rolf Schönberger, *Anselm von Canterbury*, München 2004, S.77: »Kern des Gedankens ist nur noch der Ausdruck: ›etwas, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann‹ (= Q).«

19 Zu Kants Ansatz siehe etwa Dieter Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen 1960, S. 137–188.



zen. Im Vordergrund steht ein sprachlich mal mehr, mal weniger verklausulierter philosophischer Gehalt, den es zu rekonstruieren und dann zu validieren bzw. nicht zu validieren gilt.

Vielleicht sollte ich an dieser Stelle nicht unerwähnt lassen, dass es mir nicht um die viel beschworene, nicht-propositionale Erkenntnis in philosophischen Texten geht, wie sie etwa Gottfried Gabriel z.B. für Wittgenstein, Montaigne und Adorno oder auch Wolfgang Wieland für Platon reklamiert haben. Es ist ja wohl unbestreitbar, dass in der Geschichte der abendländischen Philosophie höchst elaborierte Verfahren entwickelt worden sind, wie mit den Grenzen des Sagbaren umzugehen sei.<sup>20</sup> Formal könnte man in diesen Fällen von einem Missverhältnis oder zumindest von einem unproportionalen Verhältnis zwischen dem Gesagten und dem Gemeinten – zwischen, wie manche mittelalterlichen Denker dies formulieren, dem *dicere* und dem *significare* – sprechen; wobei in aller Regel der Grund für dieses Missverhältnis in den beschränkten Ausdrucksmitteln der menschlichen Sprache gesucht, gefunden – und vor allem dann auch mehr oder minder wortreich *benannt* – wird.

Mir geht es zwar auch um dieses Missverhältnis, zugleich jedoch mit einer umgekehrten Gewichtung. In meinen Fall ist der Maßstab nicht der *Gehalt*, an dem sich das darüber zu Sagende auszurichten hat. Sondern umgekehrt gilt, dass es gerade bestimmte sprachliche *Formulierungen* sind, die dem philosophischen Konzept voraus sind, der in ihnen zur Sprache kommen soll. Anders gesagt: Derartige Formulierungen, um die es mir geht, generieren einen spezifischen Bedeutungsüberschuss, der metasprachlich nur sehr schwer einzufangen ist. In der Konsequenz ist daher auch der propositionale Status und mithin der assertorische Charakter solcher Sätze und Formeln nur schwer einzuschätzen. Und das liegt eben daran, dass wir es hier nicht mit einem Reden *über* das Udenkbare und Unsagbare zu tun haben, sondern mit

20 Siehe etwa Gottfried Gabriel, Literarische Form und nicht-propositionale Erkenntnis in der Philosophie, in: Literarische Formen der Philosophie, hrsg. von Gottfried Gabriel und Christiane Schildknecht, Stuttgart 1990, S. 1–25; sowie Wolfgang Wieland, Platons Schriftkritik und die Grenzen der Mitteilbarkeit, in: Romantik – Literatur und Philosophie, hrsg. von Volker Bohn, Frankfurt am Main 1987 (= Poetik. Internationale Beiträge 1), S. 24–44; ders., Das sokratische Erbe in Platons Philosophie, in: ders., Philosophische Schriften, hrsg. von Nicolas Braun, Göttingen 2020, S. 221–241, hier: S. 239.

einer Sprachform, *in* der das Udenkbare und Unsagbare zum Vorschein kommen soll, und das heißt mithin: *vollzogen* wird.

Ich meine nun, dass solch eine theoretisch motivierte Sprachform ohne einen bestimmten philologischen Zugriff in eben dieser ihrer theoretischen Motiviertheit nicht zureichend erschlossen werden kann. Dies möchte ich nun anhand von Anselms Formel skizzenhaft zu erhellen versuchen.

### III. Zur Signifikationsstruktur der Formel

Man hat sich schon immer gefragt, wozu Anselms ›Beweis‹ (*argumentum*) eigentlich gut sein soll. In seinem – damals nur geographisch abgelegenen – Kloster Bec<sup>21</sup> gibt es weit und breit keine Gottesleugner oder -zweifler. Faktisch war und ist also mit diesem Gottesbeweis niemandem gedient: Niemand kommt durch diesen ›Beweis‹, selbst wenn er ihm zustimmen sollte, zum Glauben – nicht einmal Anselm selbst.<sup>22</sup>

Vor allem aber besitzt dieses *argumentum* nicht die aussagelogisch geregelte Struktur eines Syllogismus, d.h. einer Abfolge von Sätzen, aus denen sich dann eine *Conclusio* ziehen lässt (wie, ganz analog dazu, die Cartesische Formel ›*cogito ergo sum*‹ nur bei oberflächlicher Betrachtung die Form eines Schlusses besitzt).<sup>23</sup> Gleichwohl ist bis in die jüngste Zeit immer wieder versucht worden, Anselms Formel in einen syllogistischen Dreisprung zu entzerren.<sup>24</sup>

21 Siehe dazu etwa Richard W. Southern, *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge 1990, S. 32–38.

22 *Locus classicus*: Anselm, *P*, Kap. 2, S. 82/83: *Neque quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam* (›Ich suche ja nicht einzusehen, um damit zum Glauben zu finden, sondern ich glaube, um Einsicht zu gewinnen‹).

23 Klassisch hierzu G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Frankfurt am Main 1971 (= *Theorie Werkausgabe*, Bd. 20), S. 129–136.

24 Henning Tegtmeier hat dies in seinem bedeutendsten Buch über Natürliche Theologie mit aller wünschenswerter Klarheit hervorgehoben: »Die Fixierung auf die Idee eines Beweises und die Gleichsetzung von Beweisen mit formal gültigen Schlüssen lenkt die gesamte moderne Diskussion des anselmisch-cartesischen Gedankens auf ein falsches Gleis« (Henning Tegtmeier, *Gott, Geist, Vernunft. Prinzipien und Probleme der Natürlichen Theologie*, Tübingen 2013 [= *Collegium Metaphysicum* 8], S. 81 mit Anm. 1). – Für eine begriffsanalytische Rekonstruktion des Anselmischen Gedankenganges aus philosophischer bzw. theologischer Perspektive seien aus der reichen Literatur nur zwei jüngere Publikationen

Anselm ist zwar nach langem, zunächst ergebnislosem Ringen davon überzeugt, mit seiner Formel »quo nihil maius cogitari potest« das von ihm gesuchte eine Argument, das *unum argumentum*, gefunden zu haben.<sup>25</sup> Doch sogleich fällt auf: hier wird nicht in Sätzen argumentiert und gefolgert, sondern ein Sachverhalt (*argumentum*) auf eine möglichst knappe Formel gebracht, ein Sachverhalt zudem, der sich selbst stützen soll.<sup>26</sup>

Was diese Selbstsuffizienz von Anselms *argumentum* besagen möchte, dürfte dann wohl auch nicht mehr so klar sein wie oft angenommen: Bedarf die Formel keiner zusätzlichen, sie stützenden *Argumente* im Sinne von weiteren Beweismitteln (so die gängige Lesart dieser Selbstsuffizienz als »logische Autarkie«)<sup>27</sup> – oder ist der in der Formel anvisierte Sachverhalt *selbst* ein ausgezeichnet substantieller, d. h. ein von sich aus unüberbietbar selbständiger, der nicht einmal von der Existenz der Anselmischen Formel abhängig ist?<sup>28</sup>

herausgegriffen: Joachim Bromand und Guido Kreis, *Anselms Argument und seine frühen Kritiker*, in: *Gottesbeweise von Anselm bis Gödel*, hrsg. von Joachim Bromand und Guido Kreis, Frankfurt am Main 2011 (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1946), S. 31–99, hier: S. 31–40; sowie Geo Sigwart und Christian Tapp, *Gott erleuchtet Anselm. Eine Rekonstruktion zu Anselms ›Proslogion‹-Beweis*, in: *Gotteserkenntnis und Gottesbeweis. Philosophische und theologische Zugänge*, hrsg. von Benedikt Paul Göcke und Markus Knapp, Freiburg im Breisgau 2022, S. 426–461.

25 Vgl. Anselm, *P*, Proömium, S. 68/69.

26 Vgl. ebd.: *unum argumentum, quo nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret* (»ein einziger Sachverhalt, der zu seiner Prüfung keines weiteren [Sachverhaltes] als eben sich selbst bedarf.«) – Der lateinische Terminus »argumentum« scheint mir hier nicht nur und in erster Linie mit einem modernen Verständnis von »Argument« im Sinne eines »Beweismittels« konform zu gehen, sondern meint, wie im klassischen Latein, zuvorderst einen »sachlichen Gehalt«, »Sachverhalt« o. ä.

27 Kurt Flasch, Einleitung, in: *Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers. Lateinisch-Deutsch*, hrsg. von Burkhard Mojsisch. Mit einer Einleitung von Kurt Flasch, Mainz 1999 (= *Excerpta classica* 4), S. 7–48, hier: S. 28.

28 Versteht man dagegen das *unum argumentum* einsinnig in der Bedeutung von »alleiniges Beweismittel« (siehe Anm. 26), dann wird tatsächlich der autarke Charakter von Anselms Formel zum Problem, insofern Anselm sich auf eine Diskussion mit Gaunilo überhaupt einlässt und hierbei weitere Beweismittel ins Feld führt. Jedenfalls haben Anselm-Interpreten wiederholt darauf aufmerksam gemacht, dass Anselm die anfangs von ihm behauptete Autarkie auf diesem Wege nicht durchhalten kann und sie entweder einfach stillschweigend unter den Tisch

Etwas klarer wird die Sache, wenn man bedenkt, was Anselm hier eigentlich tut (sozusagen, noch bevor er ein bestimmtes Konzept von Gott entwickelt): Statt krampfhaft Gründe für die Existenz Gottes zu sammeln, versucht er Gott oder das Absolute als *den* Grund – also auch als den Grund für sein eigenes Denken – zu denken. Das hat weitreichende Konsequenzen für das Verständnis der Formel. Nur zwei Punkte möchte ich an dieser Stelle herausheben.

Zum einen: Wenn das Absolute Grund auch für das menschliche Denken ist, dann ist von vornherein ausgeschlossen, dass unser Denken an das Absolute wie an einen anderen beliebigen Denkgegenstand herantreten und ihn danach befragen kann, ob es bloß denkmöglich oder auch in der Wirklichkeit vorkommt. Solch eine Herangehensweise mag bei Trauminseln oder bei Marsmännchen funktionieren, für das Absolute verbietet sie sich jedoch *a limine*. Gott ist demnach kein zum Voraus gesetzter Gegenstand, von dem wir einen Begriff zu entwickeln hätten, welcher zu guter Letzt auch noch das Prädikat der Existenz mit einschließen sollte.

Das bedeutet aber zum anderen: Es kann nicht Sache unseres Denkens sein, einen Begriff von Gott zu entwickeln, der als ein *Produkt* oder ein *Ergebnis* unserer mentalen Tätigkeiten zu verstehen wäre. Dies würde die Verhältnisse auf den Kopf stellen: *Unser* Denken wäre dann der Grund von Gott und zugleich von unserem Begriff von Gott, indem wir Gründe beibringen für Gottes Existenz bzw. seine Nichtexistenz. Bereits auf diesem Wege hätte die Formel den Anspruch auf die Selbstsuffizienz ihres Gehaltes verspielt.

Anselms Formel muss daher Vorkehrungen gegen die beiden eben genannten problematischen Punkte treffen. Das heißt mit anderen Worten: Die Formel kann

- (a) nicht Ausdruck für ein Konzept sein, das seinerseits für einen *bestimmten Gegenstand* steht (denn das Absolute ist gar kein Gegenstand); und die Formel kann
- (b) nicht bloß ein *Konzept* sein, das von unserem Denken und seinem *Procedere abhängt* (denn das Absolute kann nicht durch unser

fallen lässt (so Flasch, Einleitung [Anm. 27], S. 27) oder faktisch »eine Schwächung seines ursprünglichen Gedankens« in Kauf nimmt, »da dieser kraft seiner Voraussetzungslosigkeit weitere Begründungsgänge gerade überflüssig machen sollte« (Schönberger, Anselm [Anm. 18], S. 96).

Denken hervorgebracht, auf einen Begriff gebracht werden). Wäre also Gott ein bloßer Fall für unser Denken, dann »erhöbe sich«, wie Anselm in den Passagen seines Gottesbeweises sagt, »das Geschöpf über den Schöpfer und säße über den Schöpfer zu Gericht«, indem es nämlich zu einem begründeten Urteil über die Existenz bzw. Nichtexistenz Gottes käme.<sup>29</sup>

Wie löst nun Anselms Formel das eben Skizzierte ein? Was tut Anselm? Indem ich so frage, versuche ich mich abzuwenden von einer direkten Konzeptualisierung dieser Formel und zunächst einmal hinzusehen auf die Sprachgebung dieser Formel.

»Das, im Vergleich zu dem Größeres nicht gedacht werden kann« – diese Formulierung gibt offenbar Zweierlei zu verstehen: Hier haben wir es erstens mit einer Art Skala zu tun, auf der sich Größeres und damit implizit auch Kleineres – *maius* und *minus* – verorten lässt.<sup>30</sup> Und zweitens haben wir es offensichtlich mit einem Maximum zu tun, das in einem Verhältnis zu diesem skalierten Mehr oder Minder steht. Konzeptualisiert man nun diese Formel – und das heißt: versucht man sie unter Zuhilfenahme semantisch äquivalenter Begriffe zu verstehen, dann liegt der Versuch nahe, jenes »im Vergleich zu dem nichts Größeres« (*quo nihil maius*) als einen positiven, d.h. eine bestimmte Skala beschließenden Maximalbegriff zu denken, mithin als etwas zu begreifen, das »größer ist als alles« (*maius omnibus*). Solch ein Verständnis der Formel hat bekanntlich bereits Anselms erster, scharfsinniger Kritiker entwickelt, nämlich Gaunilo von Marmoutiers, der das Wort für den gottesleugnenden Toren ergreift.<sup>31</sup>

29 Anselm, *P*, Kap. 3, S. 86/87: Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super creatorem et iudicaret de creatore; quod valde est absurdum. (Wenn nämlich irgendein Geist etwas Besseres als Dich ersinnen könnte, dann erhöbe sich das Geschöpf über den Schöpfer und säße über den Schöpfer zu Gericht – was völlig abwegig ist.)

30 Dass und mit welchen Argumenten Anselm »groß« im Hinblick auf das Absolute nicht im quantitativen Sinne versteht, sondern in einem axiologischen, kann an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden. Bereits in den Eingangspassagen seines »Monologion« entwickelt Anselm einschlägige Gedanken hierzu. Vgl. dazu Anselm von Canterbury, *Monologion*. Lateinisch-deutsche Ausgabe, hrsg. von Franciscus Salesius Schmitt OSB, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, Kap. 2, S. 44/45.

31 Gaunilo von Marmoutier, *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente*, in: Anselm, *P*, S. 138–143, hier: S. 139: illud omnibus [...] maius. In dieser Ausgabe

Für Anselm resultiert dieser so gewonnene Maximalbegriff nicht nur aus einer semantisch verfälschenden Rekonzeptualisierung seiner Formel. Sondern diese Art von Rekonzeptualisierung zwingt der Formel vor allem einen assertorischen Charakter auf, den sie so nicht intendiert, – und mithin den Charakter einer sachhaltigen *Definition*: Gott wäre nach dieser Formel ganz traditionell zu begreifen als das bzw. der ›Größte von allem‹.<sup>32</sup>

Insofern ist der Wortlaut der Formel für Anselm auch nicht einfach ersetzbar – und das meint: übersetzbar in andere, auf den ersten Blick semantisch äquivalente Sprachzeichen. Denn ein derartiges Vorgehen versucht, den von Anselm anvisierten Maximalbegriff positiv zu fassen und ihn kontinuierlich aus den Steigerungsmöglichkeiten, die mit jener Skala verbunden sind, erwachsen zu lassen. Auf diese Weise wäre der Maximalbegriff zu gewinnen durch die Akkumulation immer weiterer

findet sich nur der lateinische Text der Kontroverse zwischen Anselm und Gaunilo. Eine vollständige lateinisch-deutsche Edition der Kontroverse bietet: Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? (Anm. 27), S. 60–125. Diese Ausgabe verzichtet wiederum auf den Abdruck des gesamten ›Proslogion‹ und beschränkt sich auf die (vermeintlich) philosophisch entscheidenden Kapitel 2 bis 4. – Zur Rekonstruktion der Kontroverse siehe etwa Schönberger, Anselm (Anm. 18), S. 85–96.

- 32 Dass er mit solch einem positiven Maximalbegriff (*maius omnibus*) operieren würde, weist Anselm strikt zurück: quod saepe repetis me dicere, quia, quod est *maius omnibus*, est in intellectu; si est in intellectu, est et in re – aliter enim *omnibus maius* non esset *omnibus maius*: Nusquam in omnibus dictis meis invenitur talis probatio. (›Wenn du des Öfteren wiederholst, ich würde behaupten, das, was *größer ist alles*, sei im Intellekt; wenn es aber im Intellekt sei, sei es auch wirklich – denn sonst wäre das, was *größer ist alles*, nicht eben das, was *größer ist alles*: Nirgends in all meinen Worten findet sich ein Beweis in dieser Form.‹). Vgl. Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? (Anm. 27). S. 102/103. – Bereits in seinem ›Monologion‹ weist Anselm solch einen positiv gefassten Maximalbegriff zurück, da er als ein stets relationaler sachlich völlig unzureichend ist für die Kennzeichnung des Absoluten in dessen washeitlichem Gehalt: Quare si quid de summa natura dicitur relative, non est eius significativum substantiae. Unde hoc ipsum quod summa omnium sive maior omnibus, quae ab illa facta sunt, seu aliud aliquid similiter relative (!) dici potest: manifestum est quoniam non eius naturalem designat essentiam. (›Sagt man daher von der höchsten Natur etwas in relationalem Sinn aus, dann trifft sie dies eben nicht in ihrem substantiellen Gehalt. Wenn man sie daher als die höchste von allem bzw. als größer als alles, was von ihr erschaffen wurde, bezeichnen kann, dann bezeichnet man ganz offensichtlich nicht ihre wesensmäßige Natur.‹). Anselm von Canterbury, Monologion (Anm. 30), Kap. 15, S. 76/77.

Merkmale oder Prädikate – eine Akkumulation, die unser Denken zu erbringen hat und die zu einem Resultat führen müsste, die diesen Maximalbegriff wie einen Pool behandelt, in den eben jene Prädikate beliebig hinein-, aber auch wieder herausgenommen werden können. Dieser Maximalbegriff müsste dann zugleich der bestimmteste und am meisten wirkliche sein – inauguriert und arrangiert durch unser Denken, aber eben auch *nur* von ihm. Insofern mag Anselm mit seiner Formel zwar eine Letztbegründung anstreben; eine das sachhaltige Wesen des Definiendum treffende *Definition* im strikten Sinne kann und will die Formel mit ihrer obliquen Rede vom »quo nihil maius« freilich nicht liefern.

Denn wenn man wie Anselm im *Denken* auch den *Grund* unseres Denkens erfassen möchte, dann ist die Sache, um die es geht, vielschichtiger: Anselms Formel ist keine denkerisch erbrachte Hervorbringung, d. h. keine Definition Gottes, was sich allein schon darin zeigt, dass das Definiens – nämlich unser Denkakt selbst (das *cogitare*) – in die Definition mit eingeht; doch zugleich so, dass dieser Denkakt nicht Dreh- und Angelpunkt für das Definiendum sein kann. Denn das, was hier definiert werden soll, soll ja *per definitionem* größer als alles zu Denkende sein. Von vornherein konzipiert Anselm seine Formel damit nicht in einsinniger Weise als primär gegenstandsbezogen, ausschließlich im Hinblick auf einen denkerisch zu erreichenden Maximalbegriff, sondern flicht den Denkakt selbst in seine Formel mit ein. Es ist daher nur konsequent und wenig überraschend, wenn Anselm innerhalb des 15. Kapitels des ›Proslogion‹ in seiner Formel nochmals beide Aspekte – sowohl den Denkakt als auch das in diesem Denkakt anvisierte Maximum – miteinander verschränkt:

Ergo, Domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quidam maius quam cogitari possit. (›Herr, Du bist also nicht nur, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, sondern du bist etwas Größeres, als überhaupt gedacht werden kann.‹)<sup>33</sup>

Es kann daher kaum die Rede davon sein, dass Anselm hier ein ursprünglich als selbstsuffizient präsentiertes Argument doch noch nach-

33 Anselm, *P*, Kap. 15, S. 110/111.

bessert und nun gar mit einem zweiten, nachgeschobenen Gottesbegriff aufwartet.<sup>34</sup>

Nach unserer Lesart verweist also Anselms Formel auf etwas, worauf sie von vornherein gar nicht verweisen möchte, eben weil solch ein Signifikat gar nicht durch unser Denken (und in der Folge auch nicht durch unser Sprechen) hervorgebracht werden kann. Wir haben es hier mit einer Signifikationsstruktur zu tun, die sozusagen in keinem distinkten Signifikat terminiert. Mit Roland Barthes könnte man hier von einer »Diskontinuität« zwischen *signans* und *signatum* sprechen.<sup>35</sup> Anselms Formel vermag von daher auch gar kein im strengen Sinn begriffliches Konzept vom Absoluten zu entwickeln und sprachlich zu vermitteln, über dessen Gültigkeit man sich in der Folge trefflich streiten kann. Was Anselms Formel also anvisiert, ist nicht, die Existenz Gottes direkt, über ein bestimmtes, möglichst eindeutiges und unwiderlegbares Konzept zu begründen. Denn die Formel sucht nach dem Grund auch und gerade für ihre eigene Existenz. Sie verweist auf etwas, auf das unser Denken, noch bevor es irgendeinen sachhaltigen Gedanken vollzieht, verwiesen ist bzw. worauf es angewiesen ist. Insofern muss diese Formel ihrem Gehalt in gewisser Weise voraus sein und im buchstäblichen Sinne einen vorläufigen Charakter haben; sie muss etwas »sagen« (lat. *dicere*), d. h. zur Sprache bringen, was eher der Aufforderung zu einer unabschließbaren Verstehensbemühung gleicht, als dass diese Formel, das fraglose Verständnis eines zuvor schon festgelegten Gehaltes nachträglich verbalisiert.<sup>36</sup>

34 So etwa Hans Blumenberg, der in diesem Zusammenhang eine »nachträgliche Umdeutung« der Formel durch Anselm diagnostiziert, insofern Anselm zunächst in den »ersten Kapiteln [...] jenen vielumstrittenen Beweis liefert, während er im 15. Kapitel von zwei Gottesbegriffen spricht, einem rationalen, der durch die Steigerung des Denkbaren zur Unüberbietbarkeit definiert ist, und einem transzendenten, der die Grenze des Denkbaren zu übersteigen fordert« (Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*. Erneuerte Ausgabe, Frankfurt am Main 1988, S. 564).

35 Roland Barthes, *Rhetorik des Bildes*, in: ders., *Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn*. Kritische Essays III. Aus dem Französischen von Dieter Hornig, Frankfurt am Main 1990 (= Edition Suhrkamp 1367), S. 28–46, hier: S. 38.

36 Genau eine derartige Bewegung bzw. einen derartigen Vollzugscharakter, der *nicht* in einem bestimmten Maximalbegriff terminiert, sondern eben in dieser und durch diese Bewegung einen im endlichen Anschauen und Denken nicht einholbaren Modus des absolut Unendlichen durchexerziert, hat Hans Blumen-



Wenn Gaunilo hier einwirft, dass Anselms Formel etwas verbalisiert, was gar nicht gedacht bzw. denkerisch rekonstruiert werden (*cogitari*) kann, die Formel also unsinnig zu werden droht, so wird Anselm das durchaus zugestehen, aber nur mit dem von Gaunilo aufgebrauchten Zusatz, dass es hier gleichwohl etwas zu verstehen (*intelligere*) gebe.<sup>37</sup> Anselm scheint so mit seiner Formel zunächst den denkerischen Raum der *cogitatio* nicht zu verlassen und jeder »fideistischen Anselm-Umdeutung«<sup>38</sup> von vorherein den Wind aus den Segeln zu nehmen. Ebenso ist aber für Anselm von vornherein klar, dass die Mittel seines eigenen

berg trefflich anhand der berühmten *manuductiones*, die Cusanus im ersten Buch seiner »Docta ignorantia« für seinen Koinzidenzgedanken präsentiert – also etwa an der Rektifikation des Kreisbogens, der im Unendlichen mit einer Geraden koinzidiert –, nachgewiesen: »Die [von Cusanus] ausgebildete Sprache und Metaphorik der *docta ignorantia* repräsentieren nicht einen bestimmten Wissensstatus, sondern eine Praxis, eine Methode, einen Weg zu einem bestimmten Verhalten. Sie ziehen die Anschauung in einen bestimmten Prozeß hinein, in dem sie zunächst den sprachlichen Anweisungen zu folgen vermag, z. B. den Radius eines beliebigen Kreises zu verdoppeln und dann immer weiter vergrößert zu denken. Aber an einem bestimmten Punkt geht die Anweisung in das nicht mehr Vollziehbare über, z. B. den Radius des Kreises als den größtmöglichen bzw. als unendlichen zu denken, wobei die mit der Vergrößerung des Radius abnehmende Krümmung sich der Geraden bis zur Identität nähert und damit Kreisradius und Kreisumfang zusammenfallen. Worauf es ankommt, ist, die Transzendenz als Grenze des theoretischen Vollzuges und *eo ipso* als Forderung heterogener Vollzugsmodi »erfahrbar« zu machen.« (Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit [Anm. 34], S. 566 f.)

37 Mit der in seinem Einwand eingeführten begrifflichen Differenzierung von *cogitare* und *intelligere* scheint Gaunilo mit dem ersteren Begriff die möglichst exakte Rekonstruierbarkeit eines Gehaltes und damit dessen prinzipielle Denkbarkeit einzufordern, während er mit dem zweiten Begriff des *intelligere* eine Einsicht in die Wirklichkeit eines Gehaltes verbindet. Letztere Möglichkeit bestreitet Gaunilo aber, da allein schon die logische Rekonstruierbarkeit der Anselmischen Formel, also deren *cogitatio*, für ihn problematisch bleibt. Anselm seinerseits weist Gaunilos Unterscheidung nicht pauschal zurück, sondern sucht jene Differenzierung für seine Belange fruchtbar zu machen: An seiner Formel gibt es durchaus einen begrifflichen Gehalt zu rekonstruieren, doch aber so, dass die Wirklichkeit dieses Gehalt nicht vollständig der Beurteilung durch das faktische, endliche Denken unterliegen kann. Eben darin besteht dann auch Anselms Einsicht (*intelligere*): dass die Wirklichkeit des endlichen Denkens von der Wirklichkeit des unendlichen Gehaltes abhängt und nicht umgekehrt. Siehe dazu: Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? (Anm. 27), S. 108/109–112/113.

38 Flasch, Einleitung (Anm. 27), S. 13.

Denkens allein nicht zureichen, um den Gehalt der Formel »in ihrem Wirklichkeitsgehalt zu fundieren«,<sup>39</sup> da ja vielmehr umgekehrt die Formel selbst auf die Wirklichkeit ihres Gehaltes als dem Grund ihrer selbst angewiesen bleibt. Wohl bleibt daher dem endlichen Denken die Möglichkeit unbenommen, von seinem Grund abzusehen oder zu abstrahieren; es hat jedoch nicht die Kraft, diesen Grund auch zu negieren, seine Nicht-Existenz gleichsam herbeizudenken.

Die Formel entwickelt insofern einen vorläufigen Begriff, der sich gleichsam selbst überbietet, insofern er auf etwas verweist, das begrifflich nicht zur Gänze rekonstruierbar ist, das also nicht mit den Mitteln des endlichen Verstandes gedacht oder gar *erdacht* werden kann, und das gleichwohl einsichtig zu machen ist, d.h. verstanden werden kann. Genau diese Konstellation versucht Anselms Formel nun auch über ihre Signifikationsstruktur mitzuteilen. Nur weil die Formel keinen distinkten Gehalt zeitigt, ist sie noch lange nicht nichtssagend oder begriffslos oder ein Nullzeichen (oder wie immer man das formulieren mag). Vielmehr könnte man sagen, dass hier Anselms Sprachgebung ihrem Gehalt voraus ist – und eben genau das auch zu verstehen gibt: sie ist mithin auch *kein* Ausdruck einer Sprachnot.

Niemand bringt diese Konstellation deutlicher zum Ausdruck – als Anselm selbst. In einem gerne übersehenen Satz, nämlich im neunten Kapitel seines ›Proslogion‹, also deutlich außerhalb der viel diskutierten Passagen zum Gottesbeweis, wendet sich der Autor Anselm unversehens mit einer erstaunlichen und eindringlichen Bitte an seinen Gott:

Aduva me, iuste et misericors Deus, cuius lucem quaero, adiuva me, ut intelligam (!) quod dico. (›Hilf mir, gerechter und barmherziger Gott, dessen Licht ich suche, hilf mir, dass ich einsehe, was ich sage.‹)<sup>40</sup>

Wie es an dieser Stelle aussieht, geht Anselm mit seiner einmal gefundenen Formel sehr vorsichtig bzw. zurückhaltend um, insofern mit ihr ein mit Mitteln der *cogitatio* entwickeltes, einmal feststehendes Konzept zum Ausdruck kommen sollte. Denn diese Formel scheint ja für

39 Walter Schulz, Die Subjektivität als Prinzip der neuzeitlichen Metaphysik, in: ders., Der gebrochene Weltbezug. Aufsätze zur Geschichte der Philosophie und zur Analyse der Gegenwart, Pfullingen 1994, S. 32–77, hier: S. 33.

40 Anselm, *P*, Kap. 9, S. 100/101.

Anselm zunächst mehr zu sagen, als er – und wir – verstehen können; sonst wäre ja seine zweifach wiederholte Bitte um Einsicht (*intelligere*) in das von ihm Gesagte sinnlos. Eben deshalb traut Anselm dieser Formel auch mehr und anderes zu als eine herkömmliche Beweiskraft, die jeden, der diese Formel vernimmt, gleichsam mechanisch zu einem bestimmten Konzept führt, welches wiederum aufgrund seiner vermeintlichen Unwiderlegbarkeit zum Glauben an die Existenz Gottes zwingen soll.

Nochmals zeigt sich, dass Anselms Formel in erster Linie Aufforderungscharakter hat, was nicht verwundern kann bei einem Text, der die Bewegung des Suchens derart in den Vordergrund rückt. Allerdings bleibt es nicht bei einem unverbindlichen Herumstochern im Trüben. Allein geführt durch Vernunft (*sola ratione*) »trachtet« Anselm, wie er in seinem kunstvoll aus Bibel-Zitaten und eigenen Worten verflochtenen ersten Kapitel des »Proslogion« bemerkt, »nach Gott«. Diese unsere Vernunft verfehlt aber das Ziel, wenn sie bei diesem Trachten nicht lernt, aus sich selber heraus – von sich selber abzusehen. Nicht umsonst heißt es an der eben zitierten Stelle weiter: »Ich trachtete nach Gott – und stieß auf mich selber« (*tendebam in Deum, et offendi in me ipsum*).<sup>41</sup>

#### IV. *Beschluss und Lob*

Ich breche meine Skizze an dieser Stelle ab, hoffe aber wenigstens andeutungsweise nachvollziehbar gemacht zu haben, worin mein Lob der Philologie, gesehen aus einer philosophischen Perspektive, bestehen soll. An einem Beispiel aus der spekulativen Tradition des abendländischen Denkens wollte ich andeuten, dass es angesichts von Anselms Formel ratsam ist, diese Formel erst einmal nicht zu rekonzeptualisieren, da ihr ein handfestes Konzept quasi nicht direkt zu entnehmen ist, weil es ihr auch nicht entnommen werden soll.

Vielmehr ist es zum besseren Verständnis von vornherein ratsam, den signifikativen Bau der Anselmischen Formel mit in den Blick zu bekommen – und damit ihren *modus dicendi*. In dieser Perspektive kann sich dann zeigen: Anselms Formel trifft keine Aussage über einen

41 Anselm, *P*, Kap. 1, S. 80/81.

spezifischen Gegenstand, sie entwickelt keine Definition Gottes, erbringt auch keinen Beweis (*demonstratio*) seiner Existenz. Sollte dies auch nur im Ansatz gelingen, müsste man hier, wie sonst auch im Denken, ein sachhaltiges ›Was‹ prinzipiell unterscheiden können vom ›Dass‹ seiner möglichen bzw. seiner unmöglichen Existenz, müsste also die Gottesfrage im Raum vorgegebener möglicher Denkgegenstände verhandelt werden.

Anselm reduziert daher eine philosophische Werkform mit einer möglichst eindeutigen Sprachgebung und mit einem damit verbundenen rekonzeptualisierbaren Gehalt auf einen *modus dicendi*, der weniger sagt und dadurch mehr zu bedeuten gibt. »Minus dicitur et plus significatur«, heißt es an einer Stelle bei Meister Eckhart.<sup>42</sup> »Weniger sagen« (*minus dicere*) – das meint also: weg von einer Zeichenstruktur, bei dem ein *signans* mit einem bestimmten *signatum* verbunden ist oder werden soll; »mehr besagen«, *plus significare*, das soll heißen: eine Zeichenstruktur, die ins Offene führt, die Aufforderungscharakter hat, dem nachzugehen, was nicht in einem distinkten Signifikat terminiert. Und gleichwohl bleibt eine Verweisstruktur erhalten, die, so meine ich, philologisch rekonstruierbar ist. Mit seiner Formel intendiert Anselm demnach *keine* Selbstaufhebung oder Selbsttranszendierung des Denkens, um auf diesem Wege den Bann des *bloß* Gedachten zu durchbrechen und zu einem *Sein* des Gedachten durchzustoßen, um also den Weg vom Denken zum Sein möglichst bruchlos zu gehen. Vielmehr sucht Anselms Formel eine Sprachform zu entwickeln, die ihren bloßen Verweischarakter transzendiert – hin zu einer Form, die gleichsam bei sich selbst bleibt, die einen Charakter des Uner- und Unübersetzbaren und damit des *sprachlich* Selbstsuffizienten anstrebt: Anselms Formel kann eben ›nur so und nicht anders‹ lauten. Nur auf diese Weise scheint auch die Formel dem uniken Gottesgedanken, den sie zu fassen intendiert, gerecht werden zu können.

42 Vgl. Meister Eckhart, in Eccl. n 63 (= Magistri Echardi expositio libri Exodi, Sermones et lectiones super Ecclesiatici cap. 24, expositio libri Sapientiae, expositio Cantici Cantorum, hrsg. und übers. von Heribert Fischer, Josef Koch, Konrad Weiss, Stuttgart 1992 [= Die Lateinischen Werke 2, hrsg. von Albert Zimmermann und Loris Sturlese], S. 293,3–5): iste modus aptissimus est loquendi de divinis, ubi [...] minus dicitur et plus significatur (›dies ist die angemessenste Weise, über die göttlichen Dinge zu sprechen: wo man weniger sagt und mehr zu bedeuten gibt).

Der von mir favorisierte philologische Zugang zu Anselm ermöglicht eine Rekonstruktion, die die »gedrängte Positivität«<sup>43</sup> einer philosophisch fruchtbar gemachten Sprachform sehen lässt: dass es eben keine Verlegenheitslösung oder kein Ausdruck von Sprachnot ist, so zu sprechen, sondern eine wohlkalkulierte und daher auch rational nachvollziehbare Veranstaltung. Das mag in den Augen von jemandem sehr unbefriedigend sein, der von philosophischen Texten (und nicht nur von ihnen) klare und distinkte Aussagen – eben falsi- oder verifizierbare ›Theorien‹ – erwartet. Nur von einem derartigen Erwartungshorizont aus passierte in meinen Ausführungen nicht viel mehr als eine äußerliche, formale Kennzeichnung der zu interpretierenden Texte. Ich hoffe aber gezeigt zu haben, dass wir diesen Texten auf die angedeutete Weise die Treue halten können – indem wir sie buchstäblich beim Wort nehmen.<sup>44</sup>

43 Walter Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bd. 1/1, Frankfurt am Main 1974, S. 203–430, hier: S. 212.

44 Eine der Inspirationsquellen für die voranstehenden Überlegungen sind Hendrik Birus' magistrale Reflexionen, die er Paul Celans angeblich hermetischer Sprache gewidmet hat: Birus versucht sich hier nicht, wie gerne und oft in der Celan-Literatur geschehen, an einer Re-Konzeptualisierung irgendwelcher ›absoluter Metaphern‹, sondern insistiert immer wieder auf der literalen, wörtlichen Gestalt von Celans Gedichten – was zu überraschenden Einsichten führt: Hendrik Birus, *Celan – wörtlich*, in: ders., *Gesammelte Schriften*. Bd. 2: *Von Lessing bis Celan – aus komparatistischer Sicht*, Göttingen 2021 (= *Münchener Komparatistische Studien* 13), S. 626–675.