

HISTORISCHES WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE

UNTER MITWIRKUNG VON MEHR ALS 700 FACHGELEHRTEN

IN VERBINDUNG MIT
GUENTHER BIEN, JÜRGEN FRESE, WILHELM GOERDT
OSKAR GRAEFE, KARLFRIED GRÜNDER, FRIEDRICH KAMBARTEL
FRIEDRICH KAULBACH, HERMANN LÜBBE, ODO MARQUARD
REINHART MAURER, LUDGER OEING-HANHOFF, WILLI OELMÜLLER
HEINRICH SCHEPERS, ROBERT SPAEMANN

HERAUSGEGEBEN VON
JOACHIM RITTER

VÖLLIG NEUBEARBEITETE AUSGABE
DES «WÖRTERBUCHS DER PHILOSOPHISCHEN BEGRIFFE»
VON RUDOLF EISLER

BAND 1: A-C

DR. BARBARA
HALLENSLEBEN



SCHWABE & CO · VERLAG · BASEL / STUTTGART

.1971

der ersten Figur, als allgemeingültig zu erweisen sind [1]. In sechs Fällen genügt es, auf Grund der Konversionsätze zu zeigen, daß durch äquivalente Umwandlung die betreffende unvollkommene Formel in eine vollkommene übergeht. Wo dies schwierig (Darapti, Felapton) oder unmöglich (Baroco, Bocardo) ist, wird die ἀπαγωγή zu Hilfe genommen, d. h. die zu den betreffenden Prämissen auf heuristischem Wege gefundene Konklusion wird behauptet. Dann wird angenommen, sie folge nicht, vielmehr seien sowohl die Prämissen als auch das kontradiktorische Gegenteil der behaupteten Konklusion wahr. Aus einer der Prämissen und dieser angenommenen Konklusion folgt aber auf Grund einer Formel der ersten Figur das kontradiktorische Gegenteil der anderen Prämisse, also: Diese Prämisse und ihr Gegenteil sind zusammen wahr, was unmöglich, absurd ist (reductio ad absurdum, indirekter Beweis, Satz vom Nicht-Widerspruch). Da aus der Annahme etwas Unmögliches folgt, ist sie falsch, ihr kontradiktorisches Gegenteil, die Behauptung, also wahr. Quod erat demonstrandum.

Auch die ἐπαγωγή (Induktion) leitet Aristoteles aus dem Syllogismus her [2]: Epagogé und ein Syllogismus aus ihr liegt vor, wenn mittels des terminus minor bewiesen wird, daß dem terminus medius der terminus maior als Prädikat zukommt. Es wird also ein fiktiver Schluß angenommen der Form: a von allen b , b von allen c , ergo a von allen c . In epagogische Form gebracht: a von allen c , b von allen c , ergo a von allen b . Syllogistisch zulässig ist der Schluß dann und nur dann, wenn $\langle b$ von allen $c \rangle$ konvertibel ist, d. h. die Menge B keine Elemente enthält, die nicht zu C gehören und umgekehrt. Um sicher zu sein, daß dies der Fall ist, müssen mit C alle unter B fallenden Elemente erschöpft sein, unter Umständen also eine unendliche Aufzählung unternommen werden. Wohl weil er diese Aufzählung nicht für möglich hält, sagt Aristoteles, der Syllogismus mit Hilfe des terminus medius sei von Natur erkennbarer, der durch die Epagogé aber für uns einleuchtender [3].

Anmerkungen. [1] ARIST., Anal. pr. I, 1, 24 b 22. – [2] a. a. O. II, 23, 68 b 15. – [3] 68 b 35.

Literaturhinweis. Über die Entstehung des terminus technicus «Epagogé» und verwandter Wörter vgl. W. D. ROSS: Aristotle's Prior and Posterior Analytics (Oxford 1949) 481–485. J. MAU

Analogia fidei. Systematische Bedeutung hat der Ausdruck von Röm. 12, 6 in seinem begrifflichen Gebrauch durch KARL BARTH gewonnen. Barths Begriff der A.f. intendiert einerseits die theologische Unmöglichkeit des Gedankens der analogia entis als des ontologischen Prinzips im Verhältnis des endlichen Seins als Schöpfung zu Gott und andererseits die theologische Möglichkeit legitimen Redens von Gott und Mensch allein auf Grund der das Sein des Menschen bestimmenden Menschwerdung Gottes in Jesus-Christus, die als der freie Gnadenakt Gottes allein unter der Bedingung des Seins Gottes steht und insofern allein im Wort Gottes offenbar sein und im Glauben gewiß werden kann. Damit wird für die Frage der Erkenntnis Gottes der Gedanke festgehalten, daß menschliches Reden von Gott nur in analogischen Aussagen, d. h. als Aussagen in Analogie zu bestimmten innerweltlichen Seinsverhältnissen möglich ist und legitim sein kann. Als durch die Offenbarung Gottes im Gnadenakt der Menschwerdung ausgeschlossen wird die Idee eines ontologischen Zusammenhangs von Gott und Welt negiert, der eine dem menschlichen Geist unmittelbare Evidenz innerweltlicher

Analogien zum Sein und Wirken Gottes impliziert (Negation jeder Art von natürlicher Theologie). Vielmehr wird Gottes Zuwendung zur Menschheit in Jesus Christus als die Ur-Analogie verstanden, d. h. als die wahre Entsprechung des Menschseins Jesu (im Verhältnis zu allen Menschen) zum Gottsein Gottes (im Verhältnis zu dem einen Menschen Jesus), durch die alle als Analogien zu Gottes Sein und Wirken möglichen innerweltlichen und primär menschlichen Seinsverhältnisse ontologisch begründet und logisch bestimmbar werden. Als analogia relationis meint der Begriff der A.f. insofern die Bedingung der Möglichkeit zur Erkenntnis Gottes und des Menschen.

Literaturhinweise. K. BARTH: Kirchliche Dogmatik 1/1 (1932) 239ff.; 2/1 (1940) 67ff. 252ff.; 3/2 (1948) 242ff.; 3/3 (1950) 57ff. – H. U. V. BALTHASAR: Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theol. (1951, 1962) mit Literaturhinweisen im Vorwort S. IIIff. – J. MC INTYRE: Analogy. Scott. J. Theol. 12 (1959) 1ff. – W. PANNENBERG: Möglichkeiten und Grenzen der Anwendung des Analogieprinzips in der evangelischen Theol. Theol. Lit.-Ztg. (1960) 225ff.; RGG³ Art. «Analogie». – E. JÜNGEL: Die Möglichkeit theol. Anthropologie auf dem Grunde der Analogie. Z. evang. Theol. 22 (1962) 535ff. – M. REDING: Analogia entis und analogia nominum. Z. evang. Theol. 23 (1963) 225ff. – K. HAMMER: Analogia relationis gegen analogia entis. Parrhesia. Karl Barth zum 80. Geburtstag (1966) 288ff. H.-G. GEYER

Analogie

I. «A.» (griech. ἀναλογία, lat. proportio seit VARRO und CICERO [1], auch als Fremdwort z. B. bei SENECA und QUINTILIAN [2]) ist ursprünglich ein Begriff der Mathematik, der in der pythagoreischen Schule entwickelt wurde. Schon im frühesten Zeugnis, bei ARCHYTAS VON TARENT [3], ist diese Entwicklung vorausgesetzt. Er spricht von drei Arten analoger Verhältnisse: Nach der ersten stehen drei Glieder einer Reihe von Zahlen (Größen) derart «im Verhältnis» (ἀνά λόγον) zueinander, daß die erste – und größte (z. B. 10) – um ebenso viel größer ist als die zweite (6) wie die zweite größer ist als die dritte (2). Bei dieser arithmetisch genannten A. handelt es sich um die Gleichheit von Differenzen (z. B. $10 - 6 = 6 - 2$). Die zweite, die geometrische A., besagt Gleichheit von Verhältnissen, die durch Teilung zustande kommen; das Verhältnis der ersten Zahl zur zweiten ist auch hier gleich dem der zweiten zur dritten ($8:4 = 4:2$). Eine dritte Art der A. ist die harmonische (auch ὑπεραντία genannt), die beide vorhergehenden verbindet: Die erste Zahl übertrifft die zweite um eben den Teil ihrer Größe, um welchen Teil ihrer selbst die dritte Zahl von der zweiten übertroffen wird. Wenn also die Zahl 6 um ein Drittel ihrer Größe (um 2) die Zahl 4 übertrifft, so übertrifft die Zahl 4 ihrerseits die Zahl 3 um ein Drittel von deren Größe (um 1). – In allen drei Fällen dient die A. der Bestimmung der «Mitte» (μέσσον, μεσότης), die den Abstand (διάστημα) zwischen den Außengliedern überbrückt und sie in eine Reihe bindet. Umgekehrt kann die A. als Prinzip der Reihenbildung betrachtet werden, wenn von der kleinsten Zahl aus in gleichen Abständen oder Verhältnissen fortgeschritten wird. In beiden Hinsichten finden wir die A.-Lehre bei EUKLID [4] und NIKOMACHOS entfaltet; der letztere definiert sie als «Synthese» von Zahlenverhältnissen: λόγος μὲν οὖν ἐστὶ δύο ὄρων πρὸς ἀλλήλους σχέσις, σύνθεσις δὲ τῶν τοιοῦτων ἢ ἀναλογία (Logos ist das Verhältnis zweier Glieder zueinander, die Synthese von solchen aber ist die A.) [5]. Es versteht sich, daß es dabei auf Gleichheit der Verhältnisse ankommt, wie schon ARISTOTELES bezeugt: ἡ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων [6]. Schließlich ist noch die kontinuierliche Proportion

(συνεχής) mit drei Gliedern, deren mittleres zugleich das erste Verhältnis schließt und das zweite eröffnet, zu unterscheiden von der «getrennten» (διεξευμένη, διηρημένη), die kein gemeinsames Mittel, sondern deren zwei hat ($8:6 = 4:3$), die übrigens vertauschbar sind ($8:4 = 6:3$).

Diese mathematische A.-Lehre faßt bereits eine Mehrzahl von Momenten zusammen, deren Vereinigung unter *einem* Begriff nicht schlechthin zwingend ist. So ist der Gedanke der «Mitte» nicht notwendig mit dem der Proportionalität verbunden; auch läßt sich das Lehrstück ebenso als theoretische Analyse wie als Anweisung zur Auffindung oder Konstruktion von Ordnungsverhältnissen (auch von deren Gliedern oder von Reihen) lesen. Bei der Übertragung des Begriffs in philosophische oder überhaupt nicht-mathematische Zusammenhänge können diese Momente getrennt aufgenommen und wirksam werden. Daher läßt die Geschichte des A.-Begriffs von Anfang an mehrere Stränge erkennen, die teils ganz unabhängig voneinander verlaufen, dann aber auch wieder in Wechselwirkung treten können, so daß sie nicht einfach getrennt darzustellen sind. Es ergibt sich so ein Bild von heterogener Kontinuität, worin nur partiell klare Konturen hervortreten.

Anmerkungen. [1] VARRO, De ling. lat. 8, 32; 9, 1 u. ö.; CICERO, Tim. 4. – [2] SENECA, Ep. 120, 4; QUINTILIAN I, 6, 3f. – [3] ARCHYTAS, Frg. B 2. DIELS/KRANZ I, 435f. – [4] EUKLID, Elem. V (nach Eudoxos) u. VII. – [5] NIKOMACHOS, Introductio arithmetica II, 21, 3, hg. HOEHE (1866) 120. – [6] ARISTOTELES, Eth. Nic. V, 6, 1131 a 31.

Literaturhinweise. F. HULTSCH: Art. «Arithmetica», in: PAULY/WISSOWA: Reallex. class. Altertumswiss. 2/1 (1895) bes. 1094-1105. – K. BÄRTHLEIN: Der A.-Begriff bei den griech. Mathematikern und bei Platon (Masch. Diss. Würzburg 1957). – Á. SZABÓ: Anfänge der griech. Math. (1969) bes. 193-242.

1. PLATON hat als erster den Begriff der A. in der Philosophie verwandt. Hier ist zunächst seine kosmologische Verwendung im «Timaios» zu nennen, bei der es um die Frage geht, wie die verschiedenen Elemente sich zu einer wohlgeordneten Welt fügen. Die Frage zielt auf das Verbindende, Vermittelnde der Einheit des Zusammenhangs: «Ein Band muß in der Mitte sein (δεσμὸν ἐν μέσῳ), das beide (die entferntesten Elemente Feuer und Erde) zusammenführt. Der Bänder schönstes aber, das sich selbst und das Verbundene am meisten eins macht, das kann am schönsten die A. zustande bringen» [1]. Die A. erscheint als *kosmisches Strukturprinzip*, nach welchem Gott die Dinge so ordnet, daß sie «analog und ebenmäßig (ἀνάλογα καὶ σύμμετρα)» sind [2]. Hier liegt die dreigliedrige geometrische Proportion zugrunde, bei der die «Mitte» den Extremen den Platz zuweist und so der ganze Zusammenhang festgelegt wird, wie auch jedes Glied. Sofern im Kosmos mehr als nur drei Glieder ins Verhältnis zu setzen sind, wird die dreigliedrige Proportion wiederholt, so daß eine Kette entsteht [3].

In ganz anderem Bereich spielt die viergliedrige geometrische Proportion eine Rolle: Platon beschreibt mit ihr Entsprechungsverhältnisse von Seins- und Erkenntnisphäre, gelegentlich solche innerhalb der letzteren allein. Handgreiflich geschieht es im Liniengleichnis des «Staates» [4]; ausdrücklich heißt die Entsprechung von Sein (οὐσία) und WerdeWelt (γένεσις) einerseits, Verstehen (νόησις) und Meinen (δόξα) andererseits ἀναλογία [5]. An derselben Stelle ist zugleich von «Teilung» (διαίρεσις) der Glieder die Rede: *Diese* A. schafft nicht schlechthin Einheit, sondern läßt gerade die Trennung der Bereiche bestehen. Sie gibt daher keine methodische Handhabe, um vom Niederen zum Höheren aufzusteigen, wie

es in späteren A.-Lehren der Fall ist. Nur zur Idee des Guten gibt es solchen «Aufstieg», bei dem die Sonne, «welche das Gute als ihm selbst analog gezeugt hat» (ὄν τὰγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ) [6], das Leitbild hergibt wegen der Ähnlichkeit ihrer Bedeutung für die sinnliche Welt mit der des Guten für das Ideenreich. Gerade diese Ausnahme zeigt, daß die strenge mathematische Verhältnisgleichheit zugunsten von bloßer Ähnlichkeit aufgegeben wird. Dazu stimmt, daß der Ausdruck ἀνά λόγον von Platon oft gar nicht im Sinne der Proportion, sondern einer einfachen Entsprechung gebraucht wird; z. B. seien Begriffe vom Sinnlichen, dem wandelbaren Abbild, nur solche von Wahrscheinlichkeitscharakter «in Entsprechung zu jenen» ihren Gegenständen (ἀνά λόγον ἑκείνων) [7]. Wenn man darüber hinaus bei Platon einen *methodischen* Gebrauch der A. finden will, der mittelalterliche A.-Lehren präfiguriert – wie Grenet glaubt [8] –, so ist dieser jedenfalls nicht unter dem Titel der A. reflektiert.

Anmerkungen. [1] PLATON, Tim. 31 a; vgl. 53 e. 56 c. – [2] a. a. O. 69 b. – [3] 32 a. – [4] Resp. 509 d-511 e. – [5] a. a. O. 534 a. – [6] 508 b. – [7] Tim. 29 c. – [8] P. GRENET: Les origines de l'A. philosophique dans les Dialogues de Platon (Paris 1948).

2. Bei ARISTOTELES tritt die kosmologische Anwendung der A. ganz zurück. Doch erscheint der Gedanke der «Mitte», die «in der Sache», objektiv, durch die arithmetische A. festzustellen sei, bei der Bestimmung der Tugend, welche die Mitte zwischen Übertreibung und Zurückbleiben zu treffen hat – freilich muß die Mitte subjektiv, «für uns» (πρὸς ἡμᾶς) zutreffen [1]. Genauer ausgeführt wird das bei der Tugend der Gerechtigkeit [2]: Sie sucht im sozialen Verhältnis, zu dem stets mindestens zwei Personen und ihre gegenseitigen Bezüge (wie Leistungen, also Sachen) und damit vier Glieder gehören, «Gleichheit» herzustellen. Diese ist beim *Austausch* von «Sachen» durch die arithmetische A., bei der *Austeilung* zwischen Ungleichen, die deren sozialen Rang berücksichtigen muß, durch die geometrische A. zu bestimmen. Die zu treffende Mitte ist dann die Proportion selbst; das Gerechte ist das ἀνάλογον, sofern jedem das Seine zugeteilt wird. Die «Mitte» ist also nicht im Sinne der dreigliedrigen Proportion zu verstehen, vielmehr anerkennt Aristoteles nur die viergliedrige, auf welche die dreigliedrige durch Wiederholung des Mittelgliedes zurückzuführen ist [3]. Diese A. ist für ihn nicht auf den Bereich der «Zahl aus Einheiten» (μοναδικὸς ἀριθμὸς), also den eigentlich mathematischen, beschränkt, sondern gilt für die «Zahl überhaupt» (ὄλως ἀριθμοῦ) [4], d. h. sie ist überall anwendbar, wo Zählen und Messen und Vergleich möglich sind. Die A. wird zu einem methodisch einsetzbaren *logischen Hilfsmittel* zur Erhellung von Sachverhalten auf verschiedenen Gebieten.

Hierbei ist weniger an die Möglichkeit zu denken, auf der Grundlage von Ähnlichkeit der Verhältnisse, von denen nur eines vollständig bekannt ist, auf ein unbekanntes Glied des zweiten zu schließen (oder auf das Verhältnis selbst, wenn die Glieder bekannt sind); Aristoteles kennt zwar dieses Verfahren als παράδειγμα [5], aber erst THEOPHRAST nennt es «A.-Schluß» (συλλογισμὸς κατ' ἀναλογίαν) [6]. Eher wird die Charakteristik der A., wie ARISTOTELES sie versteht, schon auf rein sprachlicher Ebene bei der Metaphernbildung greifbar: Diese geschieht durch Übertragung der Bezeichnung von Gattung zu Art, von Art zu Gattung, von Art zu Art und «gemäß der A.», d. h. hier wird die Grenze der Gattung überschritten [7]. Ebenso benutzt die Biologie die A., um über die Gattungsgrenzen hinweg funk-

tionale oder strukturelle Gemeinsamkeiten festzustellen, nach dem Muster: was dem Vogel der Flügel, ist dem Fisch die Flosse [8], oder: was der einen Gattung das Blut, ist der anderen etwas anderes, das dasselbe leistet, ein *ἀνάλογον* [9]. Ausdrücklich wird diese Rolle der A. bei der Unterscheidung der vier Weisen von Einheit bestätigt [10]: Das Eine der Zahl nach beruht auf dem Stoff; das Eine der Art nach fällt unter denselben Wesensbegriff (*λόγος*); das Eine der Gattung nach unter dieselbe «Ausageform» (*σχῆμα τῆς κατηγορίας*), d. h. läßt identische Prädikate zu; das Eine der A. nach liegt vor, wo etwas «sich ebenso verhält wie ein anderes zu einem anderen» (*ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο*). Es kann sich also um Gemeinsamkeit handeln, die nicht einmal durch einen gemeinsamen Namen zu bezeichnen ist, da sie an kategorial Verschiedenem vorkommt. Nur die A. kann dies *vorliegende* Gemeinsame begrifflich fassen, das dann auch selbst, als vorliegender Sachverhalt, ein *ἀνάλογον* genannt werden kann [11].

Nun kann für derart Gemeinsames auch die gemeinsame Bezeichnung vorliegen, wie es in der Prinzipienuntersuchung von Physik und Metaphysik der Fall ist: Gründe und Ursachen – wie Stoff, Form, Privation – sind in Verschiedenem je verschieden, und doch in gewisser Weise für alle dieselben, «wenn man allgemein und im Sinne der A. redet» (*ἂν καθόλου λέγη τις καὶ κατ'ἀναλογίαν*) [12]. Speziell der Stoff wird überhaupt nur durch A. erkannt [13]. Ebenso gilt vom umfassenden metaphysischen «Guten» – gegen Platon –, daß es nicht «ein Gemeinsames im Sinne der einen Idee ist» (*οὐκ ἔστιν ἄρα τὸ ἀγαθὸν κοινόν τι κατὰ μίαν ἰδέαν*), sondern im Sinne der A. [14]. Die A. macht verständlich, daß die Gleichnamigkeit überkategorialer Strukturen kein sprachlicher Zufall, sondern sachlich begründet ist; allgemeine (metaphysische) Rede über sie ist sinnvoll.

Hier ist nun festzustellen, daß das überkategorial Gemeinsame (im Sinne der A.) nicht eine Über-Gattung darstellt. Die A. schafft eher konkrete Verbindungen *quer* zu den Kategorien. Deshalb *konstituiert* sie auch nicht die Ebene allgemeinsten Rede vom «Seienden als Seienden», der Metaphysik. Deren Einheit gründet darin, daß die an sich vielfältige Rede vom Seienden immer Bezug auf *eine* «Natur» nimmt (*τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν φύσιν*) [15], welche ihren maßgeblichen Sinn trägt. Erläutert wird das am klassischen Beispiel des «Gesunden», das unmittelbar vom Organismus, von anderem – der Medizin, dem Urin – nur auf Grund des Bezuges auf die dem Organismus *eigene* Gesundheit aussagbar ist [16]. Für den Sinn von «Seiend» ist die maßgebliche «Natur» die Substanz (*οὐσία*), deren Untersuchung deshalb die Hauptbemühung der Metaphysik gilt [17]. Daß der Bezug auf sie nicht bloß sprachlicher, sondern ontologischer Art ist, zeigen Ausdrücke wie «von Einem her *sein*», «auf Eines abzielen» (*ἀφ' ἑνὸς εἶναι, πρὸς ἓν συντελεῖν*) [18]. Freilich bleibt die Frage nach der Einheit des Seienden schlechthin offen; es gibt keine Überkategorie.

Das Verhältnis «von Einem her – auf Eines hin» hat ein schlechthin vorgeordnetes, maßgebliches «erstes» Glied und dem gegenüber beliebig viel «zweite», für die der Bezug auf das «erste» wesentlich ist, während dies wiederum durch den Bezug in keiner Weise betroffen ist. Dieses Verhältnis kann nicht durch die – von Aristoteles allein anerkannte – viergliedrige Proportion beschrieben werden. Dennoch liegt hier der Ansatz für die späteren Lehren von der «Seins-A.» vor. Das wird er-

möglicht nicht nur durch eine terminologische Verschiebung im Lateinischen (s. unten 4), sondern auch durch eine Entfernung vom mathematischen Modell, das Aristoteles nie aufgibt, und eine eher sprachliche Deutung der A. im Neuplatonismus.

Anmerkungen. [1] ARISTOTELES, Eth. Nic. (= EN) II, 5, 1106 a 26-b 7. – [2] EN V, 6/7, 1131 a 9ff.; vgl. Eth. Eud. VII, 9, 1241 b 33-38; 10, 1242 b 2-21. – [3] EN V, 6, 1131 a 30-b 3. – [4] EN 1131 a 30f. – [5] Anal. prior. II, 24, 68 b 38-69 a 19. – [6] THEOPHRAST I, 381. 391. – [7] ARIST., Poet. 21, 1457 b 7-9. 16-20; Rhet. III, 10, 1411 a 1-b 3. – [8] De part. animal. I, 4, 644 a 18-23. – [9] a. a. O. I, 5, 645 b 6-10. – [10] Met. V, 6, 1016 b 29-1017 a 2. – [11] z. B. Met. XIV, 6, 1093 b 18-21. – [12] Met. XII, 4, 1070 a 31-b 27. – [13] Phys. I, 7, 191 a 8-13. – [14] EN I, 4, 1096 b 25-29. – [15] Met. IV, 2, 1003 a 33-b 19. – [16] ebda.; XI, 3, 1060 b 37-1061 a 7. – [17] Vgl. Met. VII, 1, 1028 b 1-7. – [18] EN I, 4, 1096 b 25-29.

3. Für die weitere Entwicklung des philosophischen Begriffs der A. sind in der nacharistotelischen Antike die *Neuplatoniker* bedeutsam, die sowohl platonische als auch aristotelische Ansätze aufnehmen und miteinander verbinden.

Bei PLOTIN kommt die A. nicht häufig vor und ist nie thematisch, aber es lassen sich neue Momente erkennen. Zunächst gibt es eine Annäherung der A. an die *Homonymie*, d. h. Zuweisung an die sprachliche Ebene; ferner spielt sie zwischen den *Seinsstufen*, deren Strukturähnlichkeit oder -unähnlichkeit sie ausdrückt; schließlich wird sie beim *Aufstieg* der Seele eingesetzt, bei dem diese bis zum Einen strebt. Dies geschieht zuweilen kritisch; so ist «Selbigkeit» der Kategorien von sinnlicher und geistiger Substanz nur «im Sinne von A. und Homonymie» anzunehmen [1], und was das bedeutet, muß sich erst herausstellen; und wenn die Passibilität der Seele behauptet wird, so ist hier eine körperliche Eigenschaft auf sie übertragen, die nur nach der A. übertragen und im entgegengesetzten Sinn zu nehmen ist [2]. Positiv heißt es, daß wir für den Aufstieg zum Guten Belehrung erhalten durch A., Negationen (*ἀφαίρεσεις*), Erkenntnis dessen, was aus dem Guten stammt, und «Aufstiege» (*ἀναβασμοί τινες*), die der Stufung des Seienden folgen [3]. Das Eine selbst ist durch A. anzugehen [4]: auch hier wieder steht diese mit der Negation in Beziehung, die wesentliches Moment aller neuplatonischen «Theologie» ist. In umgekehrter Richtung folgt die Vorsehung der Stufenordnung, indem sie allen nicht dasselbe «der Zahl nach», sondern «der A. nach», entsprechend ihrem «Ort», zuteilt [5]; hier liegt ein Ansatz vor, die A. als Struktur des metaphysischen Prozesses zu deuten, in dem sich das Eine entfaltet.

Diese Deutung, bei Plotin wohl nicht möglich, legt sich bei PROKLOS nahe: A. ist, nach dem Timaioskommentar, das Band, das die «Vermittlung» leistet, nun nicht mehr nur kosmologisch, sondern metaphysisch betrachtet. Sie verbindet die Extreme von Selbst- und Andersheit zur Ordnung, sie erscheint im Prozeß von Hervorgang und Rückkehr der Seinsstufen, ihr verdankt sich die Kontinuität der Seienden. «Zum Einen wird das Ganze vollendet durch die A.» (*ἓν τὸ πᾶν ἀποτελεῖται διὰ τῆς ἀναλογίας*) [6]. Grundlage ist, daß auf jeder niederen Stufe etwas dieser «Entsprechendes» – im Sinne der Zuteilung «der A. nach» – von dem Höheren bleibt, aus dem sie – und weil sie aus ihm – hervorgegangen ist; eben das ermöglicht die Rückkehr. Damit heißen nun auch solche Strukturen <A.>, bei denen Vor- und Nachordnung besteht, bei denen gar zweifelhaft sein kann, ob auf beiden Seiten Proportionen stehen. Es ist nur ein Schritt noch, auch ein zweigliedriges Verhältnis <A.> zu

nennen, den jedoch die Neuplatoniker nicht tun, sondern erst das Mittelalter.

Prokliches Gedankengut wird dem christlichen Denken durch Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA vermittelt; A. ist wesentlich Prinzip der Seinsaufteilung gemäß den <Hierarchien>, zugleich damit Prinzip des Wiederaufstiegs [7]. – Bei den übrigen Neuplatonikern finden sich die Momente des A.-Verständnisses, die bei Plotin angedeutet, bei Proklos in systematischer Weise entfaltet sind, in variierten Zwischenstufen wieder, bei denen stets die sprachliche Ebene die primäre, die metaphysische Deutbarkeit nicht immer gegeben, die Proportionalität festgehalten ist [8].

Bemerkenswert ist noch, daß bei den *Aristoteleskommentatoren* die Aussageweise «von Einem her – auf Eines hin» (s. oben 2) mit Hilfe der *Paronymie* (lat. *denominatio*) erläutert wird, also durch jenen Bedeutungswandel, den ein «Name» durch Flexion oder Wortableitung erfährt; so wird der Grammatiker von der Grammatik her benannt [9]. Diese Aussageweise «von etwas her – auf etwas hin» [10] steht zwischen Synonymie und Homonymie, also eben dort, wo man die A. ansetzen könnte, wollte man sie als eigenen Modus der Prädikation betrachten. Das geschieht bei den Kommentatoren nicht, wohl aber in der Scholastik. – Zusätzlich liegt es nahe, das der Aussage «auf Eines hin» zugrunde liegende Verhältnis der Vor- und Nachordnung als «Teilhabe» zu interpretieren: so geschieht es z. B. bei ALEXANDER VON APHRODISIAS [11]. Auch hier liegt eine Vorstufe späterer Entwicklungen vor, die dann A. und Partizipationslehre zusammenbringen.

Anmerkungen. [1] PLOTIN, *Enn.* VI, 3, 1 u. 5. – [2] a. a. O. III, 6, 1. – [3] VI, 7, 36. – [4] VI, 9, 5. – [5] III, 3, 5. – [6] PROKLOS, *In Tim.* II, 27, 13f.; vgl. zum Ganzen W. BEIERWALTES: *Proklos* (1965) bes. 153-158. – [7] Stellen bei V. LOSSKY: *La notion des «analogies» chez le Pseudo-Aréopagite.* *Arch. Hist. doct. et litt.* MA 5 (1930) 278-309. – [8] Einzelheiten bei H. LYTTEKENS: *The analogy between God and the world* (Uppsala 1952) 58-109. – [9] ARIST., *De cat.* I, 1 a 12-15; vgl. PORPH., *In Cat. Comm.* in *Arist. grec.* IV, 1, 133. – [10] Vgl. ebda.; zum Problem J. HIRSCHBERGER: *Paronymie und A.* bei *Arist. Philos.* Jb. 68 (1960) 191-203. – [11] ALEXANDER APHROD., *In Met. Comm.* in *Arist. grec.* I, 243, 33-244, 8; vgl. P. AUBENQUE: *Le problème de l'être chez Aristote* (1962) 199f.

4. Außerhalb der geschilderten Tradition ist in der nacharistotelischen Antike immer wieder der Ausdruck <A.> zu finden, ohne jedoch besonderes philosophisches Gewicht zu haben. Historisch wichtig ist die Übernahme in die Grammatik, als «Entsprechung», d. i. Gleichmäßigkeit in der Wortbildung, da er in dieser Bedeutung zuerst im Lateinischen als Fremdwort erscheint (s. oben). Aber auch die Bedeutung «A.-Schluß» wird damit verbunden; so schreibt QUINTILIAN der «*analogia*» die Kraft zu, «Zweifelhaftes auf etwas Ähnliches, das nicht in Frage steht, zu beziehen, um Ungewisses durch Gewisses zu beweisen» (*eius haec vis est, ut id, quod dubium est, ad aliquid simile, de quo non quaeritur, referat, ut incerta certis probet*) [1]. Dieser – noch immer technisch-wissenschaftliche – Begriff ist gänzlich unmathematisch geworden und besagt nicht viel mehr als «Entsprechung», ja «Ähnlichkeit», bei der man nicht mehr an Proportionalität zu denken braucht. *Aber in dieser unstrengen wie in der grammatischen Bedeutung ist der Terminus ununterbrochen in Gebrauch geblieben und konnte jederzeit aufgegriffen werden.* In die (gebildete) Alltagssprache ist er allerdings erst in jüngster Zeit gelangt.

Eine terminologische Variante zum üblichen Ausdruck <proportio> findet sich in der <Arithmetik> des

BOETHIUS [2]. Im Anschluß an Nikomachos (s. oben) definiert er <proportio> als das Verhältnis zweier Glieder: «*proportio est duorum terminorum ad se invicem habitudo*», übersetzt also damit das griechische *λόγος*. Das Verhältnis von Verhältnissen, die eigentliche *ἀναλογία*, das bei ihm auch nur «ähnlich» genannt wird, heißt <proportionalitas>: «*proportionalitas est duorum vel plurium proportionum similis habitudo*.» Terminologie und Definitionen dieses Textes sind für das Mittelalter wichtig geworden: eine aus <proportio> rückübersetzte <analogia> kann jetzt ein zweigliedriges Verhältnis bezeichnen. (Bei Boethius kommt <A.> nicht vor.)

Anmerkungen. [1] QUINTILIAN, *Inst. orat.* I, 6, 3f. – [2] BOETHIUS, *De inst. arithm.* II, 40.

5. Eine mittelalterliche A.-Lehre, die auf Grund ihrer eigenen Terminologie diesen Namen verdient, begegnet erst im 13. Jh., in der aristotelisierenden Hochscholastik. Um 1240 sind die wesentlichen Züge ausgeformt. So setzt die <Summa Fratris Alexandri> der univoken Entsprechung (*convenientia secundum univocationem*) die analoge (*convenientia secundum analogiam*) entgegen, der gemäß Substanz und Akzidens im «Seienden» (in ente) zusammenkommen, weil dies im Sinne der Vor- und Nachordnung (*secundum prius et posterius*) von ihnen ausgesagt wird; denn die Substanz, das Durchsich-Seiende (*ens per se*), ist Prinzip des Akzidens, des In-anderem-Seienden (*ens in alio*). Ebenso ist das Verhältnis von Gott und Schöpfung durch A. bestimmt: «Gut» sagt man von Gott aufgrund seiner Natur (*per naturam*), vom Geschöpf aufgrund von «Teilhabe» (*per participationem*) [1]. Gleichsinnige Belege lassen sich bei ALBERTUS MAGNUS [2] und BONAVENTURA finden, der gelegentlich <proportio>, als Verhältnis innerhalb derselben Gattung, von <proportionalitas>, als gattungsüberschreitend, unterscheidet, ohne jedoch festen Sprachgebrauch einzuführen [3]. Die A. ist so zunächst eine Weise der Prädikation (gegen Univokation), die gattungsüberschreitend einsetzbar ist; ihre Grundlage ist eine Vor- und Nachordnung, die ein Gründungsverhältnis enthält, das als Teilhabe auslegbar ist. Sie vermag so die Einheit (Gemeinsamkeit) des Seienden im Ganzen und mit Gott auszudrücken, ist also für Metaphysik und Theologie grundlegend.

Die historische Genese dieses neuen A.-Verständnisses, das die aristotelische Aussage «auf Eines hin» unter den Proportionsgedanken stellt und mit der Partizipationslehre verbindet, ist ungeklärt. Zu der «Vorstufe» der Lehre, die bei den neuplatonischen Aristoteleskommentatoren zu finden ist, besteht keine Kontinuität; bei den Arabern, die zur Zeit Alexanders bekannt sind, findet sich die Lehre in dieser Form nicht. Auch im früheren Mittelalter bis 1200 finden sich keine Ansätze, die zu diesem Resultat führen, auch nicht unter dem Einfluß des Ps.-Dionysius, der vielmehr durch die negative Theologie und den Gedanken des hierarchisch gegliederten Prozesses gewirkt hat. Erst später werden Traditionselemente, die dem A.-Gedanken entsprechen, diesem subsumiert oder agglomeriert. Es handelt sich also um eine originale Entfaltung der Aristotelesdeutung im Milieu der «magistri» der beginnenden Hochscholastik, das der Forschung (auch in anderen Bereichen) noch undurchsichtig ist.

Anmerkungen. [1] ALEXANDER VON HALES, *Summa I*, hg. QUARACCHI Nr. 21, p. 32; vgl. *Glossa in I. Sent.* 25, 2h. *Bibl. franç. Schol.* 12 (1950) 242. – [2] ALBERT, z. B. *In I. Sent.* 8, 7 ad 3. – [3] BONAVENTURA, *In I. Sent.* 48, 1, 1.

6. THOMAS VON AQUIN hat die hochscholastische A.-Lehre so durchformt und systematisch eingesetzt, daß sie zum Ausgangspunkt eines langen, zum Teil heute noch andauernden Streites wurde. Sie ist dadurch die philosophiegeschichtlich wichtigste A.-Lehre geworden, gerade dadurch zugleich Gegenstand zahlreicher Deutungen, die meist über das von Thomas Gesagte hinaus die A. mit einem Gewicht belasten, das sie zum Zentralstück seines Denkens macht. Gegenüber diesen oft vom Schulinteresse motivierten Übertreibungen nimmt sich der begriffsgeschichtlich zu sichernde Kern bescheiden aus.

Zunächst ist terminologisch festzustellen, daß das lateinische <proportio> dem griechischen ἀναλογία entsprechen kann und so eine weite Bedeutung hat. Lateinisch <analogia> erscheint vorzugsweise – und gerade bei formeller Erklärung – im Problemkreis der *Prädikation* [1]. Schon in der frühesten Schrift legt sie Thomas fest [2]: Sie steht in der Mitte zwischen der *Univokation*, bei der ein Begriff von mehreren Subjekten stets im Sinne derselben «ratio», d. i. Definition, ausgesagt wird, und der *Äquivokation*, bei der keine Gemeinsamkeit, nicht einmal der Bedeutung, vorliegt außer der des Wortes; sie hat so die Stelle der aristotelischen Paronymie. Analoge Prädikation rechtfertigt sich, wenn ihre Subjekte, trotz verschiedener Wesensbestimmtheit (ratio), einem Selben zugeordnet sind (attribuuntur), und zwar gerade ihrer «ratio» nach: so ist es beim klassischen Beispiel des «Gesunden» der Fall (s. oben 2), bei dem das «Selbe» – die Gesundheit – als «Ziel» die Einheit vermittelt. Das Einende kann auch als «Wirkendes» (agens) oder als «Zugrundeliegendes» (subiectum) vorkommen; letzteres ist beim «Seienden» der Fall, wo die Substanz «subiectum» der übrigen Prädikamente ist, und so gibt es «Vor- und Nachordnung» (prius et posterius) [3]. Formal drückt diese sich so aus, daß das Vorgeordnete in die Definition des Nachgeordneten zu setzen ist, umgekehrt nicht [4]. Ferner ist das Vorgeordnete «der Zahl nach eines» [5] und mit ihm das Nachgeordnete, sofern die «Ableitung» (derivatio) in Frage steht; schon damit ist die A. grundsätzlich dem Gattungscharakter entgegengesetzt.

So weit entwickelt, reicht der A.-Begriff schon aus, um den einheitlichen Rahmen der Wissenschaft vom Seienden als solchen abzustecken, innerhalb dessen sie den überkategorialen Gebrauch der Begriffe, mit denen die Metaphysik arbeiten muß, ermöglicht [6]. Sofern die Substanz die Einheit der Metaphysik als «Subjekt» gewährleistet, ist die Konzeption des Aristoteles gewahrt. Sie wird aber überschritten im Zuge des thomasischen Gedankens vom Sein als Akt, als dynamischem Prinzip, als Strom von Vollkommenheit, dessen Kausalität in Strukturen von Partizipation zu denken ist. Die Kontinuität der Metaphysik verlangt, die (modifiziert) «aristotelische» A. zu einem Mittel zu entwickeln, das zugleich in diese nicht-aristotelische Dimension reicht.

Konkret zeigt sich das in der Gotteslehre, genauer in der Lehre von der «Benennung» Gottes. Die Grundposition wird beibehalten («Hinblick auf Eines», Vor- und Nachordnung), aber in mehreren Ansätzen fortentwickelt, die nicht ganz miteinander zu harmonisieren sind.

Der erste wichtige Versuch im *Sentenzenkommentar* [7] unterscheidet die A. dreifach: 1. *secundum intentionem tantum, et non secundum esse* (nur dem Begriff, nicht dem Sein nach); das ist der Fall des «Gesunden»; Vor- und Nachordnung gehören der Begriffsebene zu, das Sein

der Gesundheit im Organismus hat nichts mit dem Sein des «gesunden» Urins, der gesunden Speise zu tun; 2. *secundum esse et non secundum intentionem* (dem Sein, nicht dem Begriff nach); so ist «Körper», logisch betrachtet, ein stets univoker Begriff, der dennoch auf vergängliche wie auf unvergängliche (Himmels-)Körper angewandt wird, die ein ganz verschiedenes, nicht in einer Gattung vereinbares Sein haben – metaphysisch und «physikalisch» gesehen (also mit Blick auf das «Sein») darf nichts von beiden univok ausgesagt werden; 3. *secundum intentionem et secundum esse* (dem Sein und dem Begriff nach); sie liegt vor, wenn im Nachgeordneten etwas vom Sein des Vorgeordneten bestimmend anwesend ist, aber in minderer Vollkommenheit, so daß es nicht voll die «ratio» des Begriffs erfüllt – in diesem Sinne ist Wahrsein und Gutsein sowohl in Gott als in den Geschöpfen und kann von beiden analog ausgesagt werden. – Dieser Entwurf ist von Caietan aufgegriffen und mit dem folgenden (s. unten) verbunden worden. Thomas hat ihn fallen lassen; insbesondere kehrt die Unterscheidung der ersten beiden A. samt Begründung nicht wieder.

Stattdessen rückt er, schon im Sentenzenkommentar, vor allem aber in <De veritate>, die boethianische Unterscheidung und damit das mathematische Modell in den Vordergrund [8]. Danach kann die A. zunächst als «proportio» verstanden werden, d. h. als *bestimmtes* Verhältnis zweier Termini; ein solches liegt zwischen Substanz und Akzidens vor, ebenso beim «Gesunden». Zwischen Gott und Geschöpf gibt es aber keinen bestimmbareren Abstand: Zwischen Unendlichem und Endlichem gibt es keine «proportio», also keine Aussagemöglichkeit von Gott in diesem Sinne. Dagegen ist bei der «proportionalitas» kein bestimmtes Verhältnis notwendig; hier kann man «Sehen» vom körperlichen und vom geistigen Akt aussagen, weil nur zwei (in sich bestimmte) Proportionen (zum Auge, zum Verstand) die Gemeinsamkeit begründen, die voneinander ganz geschieden sind. In diesem Sinne gibt es Aussagbarkeit geschöpflicher «Namen» von Gott, wobei dann freilich vorausgesetzt ist, daß sie nicht in ihrer Definition Momente enthalten, die Unendlichkeit ausschließen; dann sind sie nur «symbolisch», als Metaphern möglich.

Auch dieser Entwurf und seine Unterscheidung von *Proportions-* (später auch: *Attributions-*) und *Proportionalitäts-A.* ist historisch wichtig: Die Unterscheidung bleibt in aller Scholastik und darüber hinaus maßgeblich. Dennoch hält Thomas an der hier vorgetragenen Doktrin nicht fest, offenbar wegen der Schwierigkeit, das mathematische Proportionalitätsmodell durchzuhalten; dies verlangt Bestimmtheit der verglichenen Proportionen *in sich*, und dem Unendlichen ist nur Unendliches proportionabel [9]. Damit ist aber das Problem nicht gelöst, und so setzt sich Thomas in einem späteren Text von <De veritate> von seinem Modell ab: «Proportion» soll nun ein «beliebiges Verhältnis» (quaelibet habitudo) heißen, das eine analoge Prädikation zuläßt [10]; das bisherige Modell erscheint nur als Alternativlösung.

Konsequent wird die formelle A.-Lehre in den späteren Schriften, so in den *Summen*, vereinfacht [11]. Nur zwei Arten der A. werden unterschieden: Zwei (oder mehrere) sind gemeinsam anzusprechen, weil sie auf ein Drittes, beiden vor- und übergeordnetes bezogen sind (A. «duorum respectu tertii»); oder eines von ihnen ist dem anderen schlechthin vorgeordnet (A. «unius ad alterum»). Die letztere gilt für das «Seiend», das von Sub-

stanz und Akzidens, aber auch für jenes, das von Gott und Geschöpf ausgesagt wird. Ersichtlich ist der Gedanke der mathematischen *«proportio»* damit nicht mehr vereinbar.

Das Verhältnis Gott/Geschöpf ist dabei zunächst als *«Schöpfung»* bestimmt, d. h. als kausales. Aber sofern Gott die *Vollkommenheiten* verursacht, kommen sie ihm zuvor selbst seinsmäßig und in seinem Sein gemäßer Weise zu, den Geschöpfen in nur ähnlicher Weise, in *«Teilhabe»*. Daher kann der geschöpfliche Name hinsichtlich der Sache, die er nennt (*res significata*), von Gott prädiert werden; nur sofern ihm eine Bezeichnungsweise (*modus significandi*) eigen ist, welche die Einschränkung durch Teilhabe enthält, muß davon abgesehen werden. Vollkommenheitsbezeichnungen können daher *«früher»* Gott zukommen als den Geschöpfen, denen wir sie geben, und sie werden von ihm *«wesentlich»* (*essentialiter*) ausgesagt (natürlich nicht jene metaphorischen Bezeichnungen, die ersichtlich primär Geschöpfe nennen) [12]. Wie man sieht, bezeichnet *«A.»* nicht selbst die metaphysische Struktur, die ihre Grundlage ist; diese ist deutlich die *Partizipation*, und so mag man sie mit Geiger *«die Logik, oder genauer einen Teil der Logik der Partizipation»* nennen [13]. Die früheren Entwürfe, die teilweise in metaphysischem Sinn deubar sind, korrespondieren einem weniger entfalteten Stadium der Partizipationslehre, mit deren Ausbau die A.-Lehre vereinfacht werden konnte.

Abschließend sei unterstrichen, daß *«A.»* bei Thomas eine Weise der *Prädikation* bedeutet, nicht eine Eigenschaft von Begriffen. Sie besagt, daß der Begriff sich *in der Aussage, im Kontext* je anders artikuliert. Dahinter steht die Überzeugung, daß Wahrheit sich erst im Satz ausspricht und Wissenschaft, besonders Metaphysik, nicht in einer Begriffspyramide, sondern im Zusammenhang der sinnvollen Rede hervorkommt. Damit folgt sie dem Dynamismus des Seins selbst.

Anmerkungen. [1] Vgl. als Ausnahme bei THOMAS z. B. De ver. 10, 4. – [2] De princ. nat. c. 6, hg. SPIAZZI Nr. 366-367. – [3] Ebenso: In IV. Met. 1. Nr. 539; In I. Eth. 7. Nr. 95. – [4] S. theol. (= ST) I, 13, 6. – [5] ST I/II, 20, 3 ad 3; In IV Met. 1. Nr. 536. – [6] Vgl. In IV. Met. 1. Nr. 539-543. – [7] In I. Sent. 19, 5, 2 ad 1. – [8] De ver. 2, 11. – [9] a. a. O. 2, 3 ad 4. – [10] 23, 7 ad 9. – [11] Vgl. bes. S. contra gent. I, 34; ST I, 13, 5, 13, 6; De pot. 7, 7. – [12] Vgl. ST I, 13, 6. – [13] L.-B. GEIGER: La Participation dans la philos. de S. Thomas d'Aquin (Paris 1942) 317 n. 3.

7. Aus der nachthomasischen Scholastik sei zunächst MEISTER ECKHART hervorgehoben, der an Thomas anknüpft, wenngleich in sehr einseitiger Weise, die auch sein Verständnis der A. kennzeichnet. Nach dem Modell des *«Gesunden»* kommt dem Vorgeordneten *allein* das *«Gemeinsame»* zu, dem Nachgeordneten nicht einmal der Ansatz zu der Form, auf der das Verhältnis beruht. So ist das Sein, das Gott eigen ist, im Geschöpf als *«Sein von einem anderen her und (als) in einem anderen»* (*esse ab altero et in altero*) [1]. Das Geschöpf ist in sich nichts, aber dann läßt sich umgekehrt sagen: Das Sein in ihm ist unmittelbar Sein Gottes. Die A. wird damit *dialektisch*.

Ganz anders der für das letzte Drittel des 13. Jh. repräsentative Denker HEINRICH VON GENT. Die A. wird bei ihm zur Begriffseigenschaft, womit der ursprüngliche Proportionalitätsgedanke ganz verlassen ist. So wird der Begriff *«Seiend»* deshalb von Gott und Geschöpf aussagbar, weil er zunächst als *«unbestimmt»* (*indeterminatum*) gefaßt ist. Dabei bleibt unberücksichtigt, daß die Unbestimmtheit bei Gott Einfachheit, also Vollkommenheit, bedeutet, beim Geschöpf einen Mangel; zu-

gleich kann auf eine Bedeutungsnahe (*propinquitas*) von göttlichem und geschöpflichem Sein verwiesen werden. *«Einer»* ist der analoge Begriff aber wesentlich deshalb, weil er zunächst konfus ist; die Zweiheit der Bedeutungsdimensionen tritt noch nicht hervor [2].

Diese Position wird von JOHANNES DUNS SCOTUS, dem es nicht minder gerade auf den *Begriff* ankommt, widerlegt: Entweder ist der Begriff univok und fähig, Beweismittel zu sein, oder es sind in Wahrheit zwei Begriffe, er ist äquivok; Bedeutungsnahe reicht nicht zur Begriffseinheit. *«Seiend»* und die Transzendentalien, d. h. alle metaphysischen Begriffe, sind nur als univoke wissenschaftlich brauchbar. Positiv, im Sinne einer Metaphysik, die Aussagen über Gott macht, läßt sich diese strenge Beschränkung nur einhalten durch einen neuen Entwurf der Metaphysik, der auf andere Denkmittel baut: Ihn legt Scotus auch vor [3]. Dennoch hat seine Kritik erreicht, daß die überwiegende Zahl der spätmittelalterlichen Denker (so OCKHAM und die *Nominalisten*) die Univokation von *«Seiend»* annahmen, und zwar in jenem Sinne, in dem der frühe Thomas (der A. *«secundum esse»* gemäß) logische Eindeutigkeit bei *«realer»* A. – für den Metaphysiker – für möglich gehalten hatte (s. oben 6); die logische Univokation von *«Seiend»* schafft dann kein ontologisches Präjudiz.

Anmerkungen. [1] ECKHART, Gen. II, n. 25; vgl. zum Ganzen J. KOCH: Zur A.-Lehre Meister Eckharts. Mélanges Gilson (Paris 1959) 327-350. – [2] HEINRICH VON GENT, Summa art. 21-24; vgl. B. MONTAGNES: La doctrine de l'A. de l'être d'après saint Thomas d'Aquin (Paris 1963) 116-119. – [3] Vgl. A. B. WOLTER: The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus (Washington 1946); W. KLUXEN: Bedeutung und Funktion der Allgemeinbegriffe in thomistischem und skotistischem Denken. De Doctrina Joh. Duns Scoti (Rom 1968) 2, 229-240.

8. Am Beginn der neuzeitlichen Geschichte der A. steht die Thomasdeutung des Kardinals CAIETAN, der den orthodoxen Schulthomismus, insbesondere der Dominikaner, für Jahrhunderte auf die *Proportionalitäts-A.* festlegt. Im Anschluß an die beiden frühen Entwürfe des Thomas unterscheidet er drei Arten der A.: 1. die A. der *«Ungleichheit»* (*inaequalitatis*), im Sinne der *«analogia secundum esse»*, bei der der gemeinsame Begriff von der realen Unterschiedlichkeit einfach absieht (Beispiel: *«Körper»*); sie ist ontologisch bedeutungslos [1]; 2. die *Attributions-A.* (Beispiel: *«Gesund»*) beruht nur auf einer *äußerlichen Benennung*: Nur dem Vorgeordneten, dem ersten Analogat (*primum analogatum*) kommt der Gehalt des Begriffs als Formbestimmtheit (*formaliter*) und innerlich (*intrinsic*) zu, dem Nachgeordneten (*den secundaria analogata*) nur auf Grund einer Beziehung, die über ihr Sein nichts sagt [2]; 3. allein die *Proportionalitäts-A.* kann eine den Analogaten innerliche Gemeinsamkeit zum Ausdruck bringen, da sie auf die *Ähnlichkeit* der ihnen je eigenen *Verhältnisse* abstellt, durchaus im Sinne des mathematischen Modells [3]. *«Seiend»* kann deshalb von zwei (ganz verschiedenen) Wesheiten ausgesagt werden, sofern sie *«ähnlich»* sind durch ihr Verhältnis zum je eigenen Sein; das heißt, sie als *«proportional selbig»* ansprechen (*ens autem significat ambas quiditates ut similes secundum proportionem ad sua esse; et hoc est dicere ut eisdem proportionaliter*) [4]. Der Sinn von *«Seiend»* muß dann überhaupt als *«Sich-Verhalten-zu-Sein»* (*se habens ad esse*) [5] bestimmt werden – eine Bestimmung, die im thomistischen Rahmen primär das *Wesen* (*essentia*) treffen muß und diesem ontologisch Übergewicht gibt. Jedenfalls kann der Begriff, so gefaßt, nicht von der Verschiedenheit in

den jeweiligen Subjekten absehen und univok gebraucht werden [6]. Eben darum muß man sagen, daß «eine gewisse Konfusion der Begriffe oder Sinngehalte in ihrer proportionalen Identität geschieht» [7]. So ist der analoge Begriff recht unvollkommen; aber es zeichnet ihn aus, daß er gerade als Begriff eines ähnlichen Bezugs logisch früher sein kann als seine Konkretionen (im göttlichen, im geschöpflichen Sein) [8].

Es dürfte schwierig sein, Caietans Auffassung mit der beim späteren Thomas vertretenen A.-Lehre in Einklang zu bringen, welche die zweigliedrige («unius ad alterum») Proportion betont. Andere Interpreten wie etwa SYLVESTER VON FERRARA, haben deshalb ein Verhältnis gegenseitiger Ergänzung von Proportionalitäts- und Attributionsanalogie angenommen, wobei die letztere positiv die schlechthinige Vorordnung Gottes betonen soll [9]. Dennoch bleibt die *Thomistenschule*, an ihrer Spitze im 17. Jh. JOHANNES A SANCTO THOMA [10], bis ins 20. Jh. der Linie *Caietans* treu, ja sie baut sein A.-Verständnis zu einer A.-Metaphysik und A.-Theologie in inhaltlichem Sinne aus [11].

Die Gegenposition vertritt innerhalb einer Tradition, die sich auf Thomas beruft, FRANZ SUÁREZ, und zwar im Sinne ausschließlicher Geltung der *Attributions-A.* [12]. Auf diese muß die Proportionalitäts-A. zurückgeführt werden, sofern sie die Struktur von Vor- und Nachgeordnetsein ausdrücken soll, die der A. wesentlich ist. Dann aber ist ihre Grundlage ein äußerlicher Vergleich, wodurch sie mit jener «A. der äußeren Attribution» (*attributionis extrinsecae*) zusammenstimmt, die im Beispiel des «Gesunden» vorliegt; sie ist – und hier stimmt Suárez mit Caietan überein – unbrauchbar, da sie über das Sein der nachgeordneten Analogate nichts sagt. Entscheidend ist metaphysisch allein die «A. der innerlichen Attribution» (*attributionis intrinsecae*), und sie liegt vor beim Begriff des «Seienden». Daß dieser von Gott und Geschöpf, von Substanz und Akzidens aussagbar ist, beruht darauf, daß das Nachgeordnete sein Sein vom Vorgeordneten ableitet, und da ihm das Sein als sein eigenes innerlich zuteil wird (und sich nicht nur vom Vorgeordneten her definiert), kann der analoge Name «eigentlich und innerlich» (*proprie et intrinsece*) von ihm prädiert werden. Ersichtlich steht ein solcher Begriff dem univoken nahe; er unterscheidet sich von diesem, sofern er die Ableitungsordnung in sich enthält: «aus sich heraus» (*ex vi sua*) fordert er sie, während der univoke Begriff in dieser Hinsicht indifferent ist [13].

Die A.-Lehre des Suárez ist im wesentlichen von den Philosophen des *Jesuitenordens* übernommen und so wie die caietanische, jedoch mit minderem Schleißer, bis in die Gegenwart tradiert worden. Als *Thomasdeutung* wird man sie aus heutiger Sicht für nicht weniger «thomistisch» halten als die Caietans: Beide verfehlen den wesentlichen Punkt, indem sie die A. als Begriffseigenschaft nehmen. Die Dynamik, die der thomistischen A. eignet, muß dann irgendwie auf den Begriff übertragen werden, und Ansätze dazu sind in beiden Schulformen zu merken.

Wenn das konsequent durchgeführt wird, würde sich das A.-Denken zu dem Versuch entfalten, die Dynamik des Gott-Welt- und Welt-Gott-Prozesses, oder den Prozeß des Seins selbst, als den Prozeß des dynamisierten A.-Begriffs zu denken. Es würde sich, methodisch gesprochen, als «Analektik» [14] in der Nähe und im Gegensatz zu der «Dialektik» Hegelscher Herkunft finden, die eben diesen Versuch auf andere Weise macht. In diesem Sinne stellt sich der Versuch E. PRZYWARAS [15]

dar, die A. als Ur-Prinzip aufzuweisen, das – noch vor dem Widerspruchsprinzip – das Sein in der Spannungseinheit seiner Unterschiede, als Mitte und Maß, Ausgleich und Ordnung von Identität und Verschiedenheit hält; ihr Ausdruck ist das «in-über» oder «über-in», exemplarisch im Gott-Welt-Verhältnis gegeben. Der von Przywara für seinen Versuch gewählte Titel «*analogia entis*» – keine Neuprägung, aber vorher nicht in diesem Sinne üblich – bezeichnet so eine Metaphysik, die das Sein, gerade im Gott-Welt-Verhältnis, als eine Art Zuordnungseinheit zu denken sucht. In diesem Sinne ist die «*analogia entis*» in den allgemeinen philosophischen Sprachgebrauch übergegangen, so daß man nun in *diesem* Sinne nach der «*analogia entis*» bei Thomas (oder auch Kant) fragen kann.

Anmerkungen. [1] CAIETAN, De nominum analogia, 4-7. – [2] a. a. O. 8-10. – [3] 23-24. – [4] 39. – [5] 71. – [6] 56. – [7] 54-55. – [8] 66-67. – [9] SYLVESTER VON FERRARA, In Thomam S. contra gent. I, 34. – [10] JOHANNES A SANCTO THOMA, Cursus philos. I: Ars logica II, 13. – [11] Vgl. z. B. R. GARRIGOU-LAGRANGE: Dieu, son existence et sa nature (Paris 1950!); J. F. ANDERSON: The bond of being (New York 1949). – [12] SUÁREZ, Disp. Met. XVIII, sect. III, bes. nr. 4-14. – [13] a. a. O. 17. – [14] Neuprägung von B. LAKEBRINK: Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik (1955). – [15] Analogia entis. Metaphysik (1932); vgl. Art. «A.» II-IV, in: Lex. Theol. u. Kirche (1957).

9. Außerhalb der Tradition der scholastischen Metaphysik kennt die neuzeitliche Philosophie die A. meist in dem Sinne, wie ihn die Spätantike tradiert hat: als «Entsprechung», die Wahrscheinlichkeit begründet. So erscheint sie bei HUME als eine von drei Arten der «probability» [1], und in diesem Sinne sucht Bischof BUTLER «Entsprechungen» zwischen Naturerkenntnis und geoffenbarter Religion aufzuzeigen, um letztere «wahrscheinlich» zu machen [2]. Als Schlußverfahren zur Erweiterung unserer Erkenntnis wird sie eher kritisch bewertet, so bei KANT und HEGEL [3]. Selbst dann kann sie noch als Vorstufe der Wissenschaft positiv genommen werden, so z. B. in der Studie von HÖFFDING [4], und bei KANT selbst ist der Terminus «A. der Erfahrung» – jener Grundsätze, die Verhältnisse, Verknüpfungen betreffen – Zeugnis positiver Wertung [5].

Kant hat insofern eine Sonderstellung, als er A. – sicher nicht ohne Bezug auf die Schuldiskussion, die bis zu seiner Zeit an den Universitäten lebendig ist – in der Gotteserkenntnis anerkennt [6]: Der Mensch kann nicht umhin, sich einen Begriff Gottes zu bilden, der nur mittels der A. – man darf sagen: der Proportionalität – zu füllen ist. Freilich läßt die kritische Philosophie die «objektive» Setzung des Begriffs nicht zu. Sie ergäbe unerlaubten Anthropomorphismus. Dagegen duldet sie den «symbolischen Anthropomorphismus, der ... nur die Sprache und nicht das Objekt selbst angeht» [7]. A. ist so, wenn nicht als *Erweiterung*, so als *Erläuterung* unserer Erkenntnis zugelassen. Allerdings kann sie dann zur bloßen «Erklärung durch Vergleich» depotenziert werden, die als solche keinen spezifisch philosophischen Stellenwert mehr hat.

Anmerkungen. [1] HUME, Treatise of human nature III, sect. 12 (Ende). – [2] Vgl. J. BUTLER: The analogy of relig. to the constitution and course of nature (1736). – [3] KANT, KU B 449f. (Anm.); HEGEL, Phänomenol., hg. HOFFMEISTER 190. – [4] H. HÖFFDING: Der Begriff der A. (1924). – [5] KANT, KrV B 219; vgl. A 177. – [6] Hauptstellen: KrV B 723-728; Pröl. § 58; Relig. innerhalb ... B 82f. – [7] Pröl. § 57.

Literaturhinweise. H. LYTTEKENS: The analogy between God and the world (Uppsala 1952). – *Antike*: P. GRENET: Les origines de l'A. philos. dans les Dialogues de Platon (1948). – G. L. MUSKENS: De vocis ANALOG A significatione et usu apud Aristotelem (Groningen 1943). – J. HIRSCHBERGER: Paronymie und A. bei

Aristoteles. Philos. Jb. 68 (1960) 191-203. – J. OWENS: The doctrine of being in the Aristotelian Met. (Toronto 1963). – W. BEIERWALTES: Proklos (1965). – *Mittelalter*: L. BERG: Die A.-Lehre des hl. Bonaventura. Stud. gen. 8 (1955) 662-570. – G. P. KLUBERTANZ: St. Thomas Aquinas on analogy (Chicago 1960). – R. M. MCINERNEY: The logic of analogy (Den Haag 1961). – B. MONTAGNES: La doctrine de l'A. de l'être d'après saint Thomas d'Aquin (1963). – G. SCHELTENS: Die thomistische A.-Lehre und die Univozitätslehre des J. Duns Scotus. Franziskan. Stud. 47 (1965) 315-338. – J. KOCH, Zur A.-Lehre Meister Eckharts. Mélanges Gilson (1959) 327-350. – *Neuzeit*: A. GOERGEN: Die Lehre von der A. nach Kard. Cajetan und ihr Verhältnis zu Thomas von Aquin (1938). – J. HELLIN: La analogia del ser y el conocimiento de Dios en Suarez (Madrid 1947). – E. K. SPECHT: Der A.-Begriff bei Kant und Hegel (1952). – E. CORETH: Dialektik und A. des Seins. Zum Seinsproblem bei Hegel und in der Scholastik, Schol. 26 (1951) 57-86. – B. GERTZ: Glaubenswelt als A. (1970) (zu E. Przywara). W. KLUXEN

II. Unter <A.> (auch Angleichung, Adaption, Assoziation, Attraktion, Ausgleich, Systemzwang u. ä.) versteht die *Linguistik* die Erscheinung, daß Sprachmittel, die einander in irgendeiner Hinsicht (Inhalt, Gestalt, Formenbildung oder Fügungsweise) entsprechen, sich auch in den jeweils übrigen Stücken mehr oder weniger nacheinander richten. Im Gegen- und Zusammenspiel mit dem Bedürfnis nach Unterscheidung sorgt so das die Sprachfähigkeit schlechthin bedingende Streben nach ordnender Übereinstimmung für einen gewissen Gleichlauf zwischen Inhalt und Ausdruck und verhilft damit dem Systemcharakter der Sprache wenigstens stellenweise auch zu äußerer Sinnfälligkeit [1]. Voran steht darin das Formenwesen, und hier hat denn auch der Begriff der A. seine Wurzel in der antiken Grammatik [2], in welcher ἀναλογία die übereinstimmende Bildungsweise der Flexionsformen bei einander entsprechenden Wortstämmen bezeichnet und demgemäß von GELLIUS als «similium similis declinatio» definiert wird [3]. Dies und die lateinischen Wiedergaben mit <ratio>, <proportio> (SERVIUS), <similitudo>, <aequabilitas> (VARRO), <corratiabilitas> (AUGUSTIN) und die frühen neuhochdeutschen Übersetzungen mit <ehnlichkeit> (Köthener Sprachlehre 1619) <Übereinstimmung> (GUEINTZ 1641) und <Gleichrichtigkeit> (SCHOTTEL 1651) lehren, daß das Wesen der Sache da bereits durchaus richtig erkannt ist.

Wenn sich seit der zweiten Hälfte des 19. Jh. unter der Herrschaft der Junggrammatiker [4] der Name <A.> vorzugsweise an den Wandel oder die Erweiterung der im zeitweiligen Sprachgebrauch gültigen Regeln, also an den Vorgang der *analogischen Um- und Neubildung* heftet, so bedeutet das keine Verkehrung des ursprünglichen Begriffes in sein Gegenteil, sondern nur einen Wandel der Perspektive, der dem Unterschied zwischen einer synchronisch-beschreibenden und einer diachronisch-erklärenden Betrachtungsweise entspricht. Wesentlicher jedoch ist der Wegfall der Beschränkung auf die Flexionsklassen. Dieser Wandel ist bereits 1812 durch W. v. HUMBOLDT in der Erkenntnis fixiert, «daß Alles in einer Sprache auf A. beruht, und ihr Bau, bis in seine feinsten Theile hinein, ein organischer Bau ist» [5]. Was Humboldt hier <A.> nennt, trifft zusammen mit seinem späteren Begriff der *inneren Sprachform*, der sowohl die zuständige Baugesetzlichkeit des Systems als auch die aus jener Form heraus wirkende Formkraft meint, so daß die Stelle zugleich auch den Wortgebrauch der Junggrammatiker vorwegnimmt. Aber während diese Lautgesetz und A. [6] als physiologisches und psychologisches Prinzip der Sprachentwicklung schroff einander gegenüberstellen, fällt für Humboldt auch der Lautwandel unter die Wirkungen der inneren Sprach-

form und damit unter den Begriff der A. – Da bei den Vorgängen gewöhnlich mehrere Faktoren beteiligt sind, die auf mannigfache Weise zusammenwirken können, ist eine reinliche Scheidung verschiedener Arten von A. schwierig. Einigen Nutzen hat nur die durch H. PAUL und H. OSTHOFF angeregte Gegenüberstellung von *stofflicher* und *formaler A.* [7] Mit ihr lassen sich z. B. *volks-etymologische Angleichungen* (als A., die den sinntreffenden Teil des Wortes, seinen «Stoff» betreffen) einerseits und Fälle formaler Gleichschaltung (wie der Ersatz von griech. δεξιός durch das seinem Gegenstück ἀριστερός nachgebildete δεξιτερός), andererseits in ihrer Verschiedenheit besser beurteilen. Vorgänge der zweiten, in der antiken Grammatik unter dem Namen συνεκδομή geführten Art, denen noch Anpassungen in der Wertigkeit sinnverwandter Sprachmittel beizuzählen wären, machen, wie u. a. G. IPSEN [8] gezeigt hat, inhaltliche Zusammenhänge zwischen den Gliedern eines sprachlichen Feldes und damit Teile der inneren Ordnung des Wortschatzes an der Wortgestalt sichtbar. Als unbrauchbar erweist sich die Einteilung in *formale* und *stoffliche A.* jedoch gegenüber verwickelteren Fällen, vornehmlich auf dem Gebiet der Semantik [9].

Anmerkungen. [1] Vgl. J. HERMAN: Les changements analogiques. Essai sur le problème du développement de la structure grammaticale. Acta ling. Acad. Sci. Hung. 1 (1951) 119-170; H. SCHWARZ bei GIPPER/SCHWARZ: Bibliogr. Hb. zur Sprachinhaltsforsch. 1 (1966) XXII. – [2] Vgl. C. WOLDT: De analogiae disciplina apud grammaticos Latinos (Diss. Königsberg 1911); D. FEHLING: Varro und die grammatische Lehre von der A. Glotta 35 (1956) 214-270. – [3] GELLIUS, 2, 25, 2. – [4] Vgl. H. PAUL: Beiträge zur Gesch. der dtsh. Sprache und Lit. 4 (1877) 320ff.; 6 (1879) 7ff.; Prinzipien der Sprachgesch. (1920) Kap. V; H. OSTHOFF: Das physiol. und psychol. Moment in der sprachlichen Formenbildung (1879); V. HENRY: Étude sur l'A. en général et sur les formations analogiques de la langue grecque (Paris 1883); B. J. WHEELER: Analogy, and the scope of its application in language (Ithaca 1887); A. THUMB/K. MARBE: Experimentelle Untersuchungen über die psychol. Grundlagen der sprachlichen A.-Bildung (1901). – [5] W. v. HUMBOLDT, Schlegels Dtsch. Mus. 2 (1812) 496; Ges. Schriften, hg. Preuß. Akad. Wiss., Abt. 1, Werke 3, 295. – [6] Vgl. [4] sowie F. MISTELI: Lautgesetz und A. Z. Völkerpsychol. Sprachwiss. 11 (1880) 365-475; zu OSTHOFF/BRUGMANN: Morphol. Untersuch. (1878ff.); E. HERMANN: Lautgesetz und A. (1931) (dazu L. BLOOMFIELD, Language 8 (1932) 220ff.); A. DEBRUNNER: Lautgesetz und A. Indogerman. Forsch. 51 (1933) 296ff. – [7] Vgl. [4] und H. OSTHOFF: Vom Suppletivwesen der indogerman. Sprachen (1899). – [8] G. IPSEN, in: Der alte Orient und die Indogermanen. Festschr. Streitberg (1924) 200-237; vgl. auch GIPPER/SCHWARZ, a. a. O. [4] unter Nr. 9197. – [9] Vgl. dazu u. a. W. WUNDT: Völkerpsychol. I/3: Die Sprache (1911) I, 448; G. STERN: Meaning and change of meaning (Göteborg 1921) Kap. 9; ST. ULLMANN: The principle of semantics (Oxford 1957), dtsh. Grundzüge der Semantik (1967) bes. 75. 160f. 209-214. 216. 218f. 224f. 228f. 234f. Überzeugende Beispiele bei S. KROESCH: Change of meaning by analogy, in: Stud. in honour of H. Collitz (Baltimore 1930) 176-189; Analogy as a factor in semantic change. Language 2 (1926) 35-45.

Literaturhinweise. H. HÖFFDING: Der Begriff der A. (1924). – A. PAGLIARO: La dottrina dell'analogia e i suoi precedenti. Ric. ling. (Rom) 4 (1958) 1-18. – J. KNOBLOCH: Sprachwiss. Wb. (1961ff.) 111-115. H. SCHWARZ

III. Mit dem Wort <A.> bezeichnet man in der *Biologie* Ähnlichkeiten verschiedener Organismen, die nicht auf Verwandtschaft beruhen, sondern unabhängig voneinander entstanden sind, z. B. die Flügel der Insekten und der Vögel, die Linsenaugen der Tintenfische und die der Wirbeltiere, die Wuchsformen der Kakteen und mancher Wolfsmilchgewächse. In diesen Fällen bedeutet <analog> = <nicht-homolog>. Da A. meist auf gleicher Funktion der Strukturen beruhen, wurde häufig Gleichheit der Funktion als Kriterium gesetzt, z. B. in der Originaldefinition von R. OWEN 1846. Tut man dies

aber, so sind viele Strukturen gleichzeitig homolog und analog, z. B. die Lungen der Reptilien und die der Vögel oder die Augen von Maus und Hase.

Heute werden A. und Homologie aber meist als einander ausschließend betrachtet, dann ist A. unabhängig entstandene Ähnlichkeit. Innerhalb dieser A. werden nach ihrer Entstehung unterschieden: 1. Spezialisations-A., bedingt durch Anpassung an eine gleiche Lebensweise (fliegen, graben; Pflanzenfresser) oder an einen gleichen Lebensraum (Wüste); 2. aromorphotische A.-Ähnlichkeiten, die durch eine gleiche Entwicklungsstufe (<-grade>) bedingt sind, etwa durch fortschreitende Differenzierung (Kasten bei Termiten und Ameisen). Nach dem Ausgangsmaterial der ähnlichen Strukturen sind zu trennen: 1. Euanalogien: Die Ähnlichkeit ist durch Umformung nicht-homologer Ausgangsstrukturen entstanden (Lungen bei Schnecken und Säugern). 2. Homoiologien: Die Ähnlichkeiten sind an homologen Organen durch parallele Umbildung entstanden. Die Homoiologien sind oft schwer von Homologien zu trennen, da die Umformung schon an einer gleichartigen Grundorganisation ansetzt und Homoiologien daher oft dem 1. und 2. Homologiekriterium Genüge tun. A. REMANE

Analogon rationis (das Vernunftähnliche). Der Ausdruck findet sich zunächst in der Tierpsychologie des 18. Jh. Er dient hier zur Bezeichnung eines instinktiv situationsgerechten Verhaltens, das als Kennzeichen tierischer Verhaltensweisen verstanden wird. Es besteht in einem auf dem sensitiven Gedächtnis beruhenden empirischen Folgerungsvermögen. Von diesem sagt LEIBNIZ, daß es «quelque ressemblance avec la raison» aufweise [1], und CHR. WOLFF nennt es ein «A.r.» [2].

A. G. BAUMGARTEN gibt dem Begriff im Zusammenhang der empirischen Psychologie eine erkenntnistheoretische Bedeutung. Er bezeichnet das Prinzip der aus der inneren Wahrnehmung (sensus internus) gespeisten sinnlichen Erkenntnis (cognitio sensitiva) als «A.r.» und unterscheidet es vom Verstand als Prinzip der Vernunft-erkenntnis (cognitio intellectualis sive rationalis). Als «Inbegriff aller sinnlichen Kräfte der Seele» (G. FR. MEIER [3]) wird das A.r. gebildet durch Witz (ingenium), Scharfsinn (acumen), Memoria, Vorhersehkraft (praevisio), Bezeichnungsvermögen (facultas characteristicum), Dichtungskraft und Geschmack. Die beiden letzten Fähigkeiten, die auf der Einbildungskraft (imaginatio, phantasia) beruhende facultas fingendi sowie die Fähigkeit zum ästhetischen Urteil (iudicium sensitivum) über das Schöne und das Häßliche unterscheiden das A.r. wesentlich vom Verstand. Im Zusammenwirken mit Verstand und Vernunft bildet das A.r. das ingeniose Instrumentarium des schönen Geistes, des Subjekts der von BAUMGARTEN begründeten, von ihm auch «ars analogi rationis» genannten [4] Ästhetik [5]. Damit wird das A.r. zum Ort der Schönheit, deren Theorie im Sinne einer Wissenschaft des Schönen in der Dichtung und den Künsten (Malerei, Musik usw.) von Baumgarten in der «Aesthetica» entwickelt wird. Als Prinzip der sinnlichen Verknüpfung übernimmt es zugleich die systematische Funktion eines Organons der ästhetischen Wahrheit (veritas aesthetica), die, als Wahrheit der Kunst, gleichberechtigt und diese ergänzend neben die veritas logica tritt [6]. G. FR. MEIER ordnet im Anschluß an Baumgarten darüber hinaus die Hermeneutik, die «eine Einsicht in den bezeichnenden Zusammenhang voraussetzt», nicht nur der Vernunft, sondern auch dem «Vernunftähnlichen» zu [7].

Die erkenntnistheoretische Funktion des A.r. für BAUMGARTENS Ästhetik ergibt sich aus dem Begriff der Seele als vis repraesentativa universi [8], den Baumgarten von LEIBNIZ übernimmt, der die Seele einen «miroir de l'univers» [9], einen Spiegel der vollkommen geregelten Ordnung des Universums nennt. Für BAUMGARTEN sind die Vernunft wie auch ihr analogon – darin besteht die Ähnlichkeit beider – auf die Erkenntnis dieses geordneten Weltzusammenhangs (nexus rerum) angelegt, in dem nach alter, für Baumgarten noch verbindlicher Tradition zugleich mit der Vollkommenheit auch die Schönheit des Universums begründet ist. Der diskursiv verfahren, clare et distincte erkennende Verstand durchdringt (perspicere) den Weltzusammenhang im Begriff. Das A.r., das nicht durch diese Distinktion geht, vergegenwärtigt (repraesentare) den Zusammenhang der Dinge im Medium der Sinnlichkeit, es zeigt ihn als einen schönen, indem es ihn clare et confuse, in der anschaulich differenzierten, begrifflich ununterschiedenen Fülle seiner Merkmale repräsentiert [10].

Zwar nicht in der Funktion, den nexus rerum als einen schönen zu repräsentieren, doch ebenfalls in der Bestimmung einer der Vernunft analogen, die innere Zweckmäßigkeit der Dinge aufspürenden, sie als solche aber nicht erreichenden «Verbindungskraft» wendet SCHILLER die Bezeichnung «Analogia rationis» «auf diejenigen Vorstellungen» an, «welche nicht durch theoretische Vernunft sind und doch mit ihrer Form übereinstimmen». Diese formale «Vernunftähnlichkeit» ist für Schiller «das Objekt der teleologischen Naturbeurteilung» [11] wie KANT sie in der «Kritik der Urteilskraft» als Gegenstück zur ästhetischen Betrachtung der Dinge entwickelte. Für GOETHE dagegen, dessen Naturlehre im Sinne einer vergleichenden Morphologie, so C. Fr. v. Weizsäcker, «eine dichterische Voraussetzung hat» [12], trifft die in der Sinnlichkeit gründende, der Vernunft ähnliche Verbindungskraft die Gestalt der Dinge selbst.

Anmerkungen. [1] LEIBNIZ: Monadol. (1720) §§ 26-28. – [2] CHR. WOLFF: Psychol. empirica (1732) § 506; Psychol. rationalis (1734) §§ 762. 765. – [3] Vgl. G. FR. MEIER: Anfangsgründe aller schönen Künste und Wiss. (1748-50) III, § 541. – [4] A. G. BAUMGARTEN: Aesthetica (1750/58) § 1. – [5] a. a. O. §§ 30-39. – [6] §§ 423f. – [7] G. FR. MEIER: Versuch einer allg. Auslegungskunst (1757) § 29. – [8] A. G. BAUMGARTEN: Met. (1739) § 513. – [9] a. a. O. § 63. – [10] § 640. – [11] SCHILLER, Kallias. Briefe an G. Körner. 18. 2. 1793. – [12] Hamburger A. 13, 553.

Literaturhinweise. A. RIEMANN: Die Ästhetik A. G. Baumgartens unter bes. Berücksichtigung der Meditationes, nebst einer Übersetzung dieser Schrift (1928) 38-43. – A. BÄUMLER: Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jh. bis zur Kritik der Urteilskraft (1967) 188-197. – N. MENZEL MSF: Der anthropol. Charakter des Schönen bei Baumgarten (1969) 33-37. URSULA FRANKE

Analyse. Logische A. (der Sprache) heißt die Klärung der logischen Formen, die sprachlichen Formulierungen zugrunde liegen. Diese Formen gelten als universell, während die Formulierungen selbst, die «Materie» des Ausdrucks, in den verschiedenen Sprachen verschieden sind [1]. Bereits nach PLATON ist es eine der Aufgaben des «Dialektikers», festzustellen, ob die vorgegebenen Wortzusammensetzungen der natürlichen Sprachen «nach einer ordentlichen Weise bestimmt worden sind oder nicht» [2]. Logische Sprach-A. ist seither nicht nur die deskriptive Wissenschaft des Verhältnisses von Sprachform und logischer Form, sondern auch Sprachkritik. Die Lehre des ARISTOTELES von den Kategorien, den logischen Elementen und Aussageweisen im Satz, sowie seine Untersuchungen zur Rhetorik und Topik