

## Roger Bacon oder Tradition und Fortschritt im Mittelalter<sup>1</sup>

Der Franziskanermönch Roger Bacon (1214/20-1292) gehört zu denjenigen Denkern der Philosophiegeschichte, die zu einer anachronistischen Interpretation einladen. So wird Bacon aufgrund seiner Kritik am scholastischen Universitätsbetrieb und seiner Begründung einer experimentellen Wissenschaft schon mal zum ‚first scientist‘ (B Clegg); gleichsam Urvater der englischen Tradition des Empirismus. Und in der Tat hat man es bei Bacon mit einem ganz ungewöhnlichen Denker zu tun, dessen zeitkritischer Impuls sich auf so verschiedene Gebiete wie die Metaphysik, Optik, Alchemie, Technik, Medizin, Sprache und Semiotik erstreckte. In Mittelpunkt steht dabei die *scientia experimentalis*, die in ihrer Methode und in ihrer politisch-moralischen Ausrichtung den eigentlichen Fortschritt des Bewusstseins markiert.

Günther Mensching stellt in seiner konzisen und thematisch wie historisch weit blickenden philosophischen Interpretation des wenig bekannten Werkes des mittelalterlichen Philosophen genau diese zwei Punkte ins Zentrum: Zum einen das Bacon auszeichnende Moment der Antizipation der neuzeitlichen Naturwissenschaft, zum anderen die Kritik an einer sich aus diesem Sachverhalt speisenden anachronistischen Aneignung Bacons. Am Anfang steht Menschings in anderen Arbeiten bereits ausführlich explizierte These, dass die „Dialektik des Fortschritts“ nicht erst ein Novum der Moderne ist, sondern den „historischen Prozeß bereits im Mittelalter“ (9) bestimmt. Aufklärung und Wissenschaft entstehen nicht aus einer abstrakten Negation der Theologie, sondern entwickeln sich aus ihrem begrifflichen Bestreben: Theologie und Aufklärung sind über das Bemühen nach begrifflicher Objektivität miteinander verbunden. Die Aufklärung ist mithin ein Prozess, der nicht zuletzt in der theologischen Anstrengung um die vernünftige Begründung des Glaubens fundiert ist und sich so qua bestimmter Negation von seinen Wurzeln befreit: „Dennoch bleibt die Frage, wieweit sie ihren Ursprüngen bis heute verhaftet ist.“ (10).

In der Einleitung (11-22) führt Mensching diese Gedanken weiter aus, indem er gegen „gängige Klischees“ (13) argumentierend die Einheit in der Vielfalt der Gedankenwelt von Bacon herausstellt: Die neuartige und in vielerlei „Hinsicht sehr modern“ anmutende Säkularisierung, Politisierung und Moralisierung der Wissenschaft, welche freilich auf metaphysischen Grundlagen und theologischen Vorstellungen basierte, die „in manchem weit konservativer“ als die seiner Zeitgenossen waren: „In diesem Widerspruch (...) artikuliert sich die Stellung des Baconischen Denkens zur Welt.“ (15). Mit dieser Mixtur aus politischer Zeitkritik, antizipierender Artikulation des modernen Wissenschaftsverständnisses und überaus traditioneller, ja rückschrittlicher Metaphysik, „schwamm Roger Bacon entschieden gegen den Strom“ (23), wie in der Skizze seines bewegten Wissenschaftslebens (23-31) verdeutlicht wird.

Kapitel III (32-51) wendet sich sodann den zentralen metaphysischen Grundannahmen Bacons zu. Menschings Darstellung zeichnet sich hier besonders durch ihren philosophiegeschichtlichen Weitblick aus, welcher trotz aller Konzentration in beeindruckender Art und Weise Bacon im Strom der Geschichte lokalisiert und seine wesentlichen geistigen Bezüge darlegt. Ohne auch nur ansatzweise zu trivialisieren, gelingt es dem Autor auf engem Raum und dennoch auch für Nichtspezialisten sehr gut verständlich, Bacons metaphysische Prämissen im Kontext der wesentlichen Fragen seiner Zeit zu erörtern. Von Platons Naturphilosophie, über Aristoteles' Physik und den Neuplatonismus hin zum mittelalterlichen Streit um die Wirklichkeit der Universalien bzw. des begrifflich Allgemeinen wird ein Bogen gespannt, um die eigentümliche Ambivalenz seiner Metaphysik herauszustreichen. Im Gegensatz etwa zu Thomas v. Aquin gibt es bei Bacon keine Reflexion auf das erkennende Subjekt. Es ist schlicht „Gott, der den menschlichen Intellekt erleuchtet.“

---

<sup>1</sup> Rezension zu Mensching, Günther: Roger Bacon, Münster 2009 (Aschendorff Verlag).

(41). Gegenüber dem aufkommenden Nominalismus vertritt Bacon eine in (neu)platonischen und aristotelischen Motiven verankerte Position, die „extrem realistisch“ (36f.) ist. Gerade dieser eigentlich schon anachronistische Realismus ermöglicht ihm aber „paradoxaer Weise naturphilosophische Einsichten, die erst lange nach ihm eingeholt werden konnten“ (37): „So versteht Bacon die metaphysischen Begriffe (...) als unmittelbaren, d.h. irreflexiven Ausdruck des von ihnen Bezeichneten als wären es Dinge, die mit gegenständlichen Methoden der Naturwissenschaft untersucht werden könnten. (...) Damit eröffnet er eine ‚moderne‘ Blickrichtung auf die Natur, die aber wiederum traditionelle Voraussetzungen hat.“ (42f.). Metaphysik, die „zugleich spekulative Physik“ ist, „geht in *scientia experimentalis* über“ (50), wie Mensching im nächsten Kapitel (52-58) verdeutlicht. *Experientia* verweist dabei sowohl auf die empirische Erfahrung, welche theoretische Spekulation bestätigt, als auch auf die instrumentelle Generierung von empirischem Wissen qua der „experimentellen Methode“ (53), die „bis in die Gegenwart“ (54) wissenschaftlicher Standard ist. Indessen bleibt die experimentelle Wissenschaft fundamental auf die Theologie bezogen: So wie die „wahre Wissenschaft, zu Gott und zur Erlösung“ führt, so liegt ihr die göttliche „Inspiration“ (55) immer schon zugrunde.

Diese signifikante Verquickung von experimenteller Wissenschaft und Theologie ist dann auch Thema der beiden folgenden Kapitel, die sich der empirischen Forschung Bacons zur Optik (59-68) und zur Alchemie, Technik sowie Medizin (69-84) widmen. Die Optik hat in Bacons „geistigem Kosmos“ nicht zufällig „eine zentrale Stelle inne.“ (59). Das Licht verbindet im Denken des Franziskanermönchs „mathematisch-physikalische, erkenntnistheoretische, metaphysische und nicht zuletzt theologische Elemente“ (59), wobei diese als Momente einer göttlichen Totalität sowohl spekulativ zu begreifen als auch empirisch zu erkennen sind. Das Licht wird im Kontext der neuplatonischen Emanationslehre zu einer physischen wie metaphysischen Kraft, die durch alle Sphären des Kosmos hindurch das Leben erleuchtet, welches auf diese Weise mit seinem göttlichen Ursprung Kontakt hält. Das Besondere bei Bacon ist hier abermals, dass traditionelle Theoreme der Theologie mit naturwissenschaftlicher Forschung verschwistert werden: „Darin besteht das Eigentümliche seiner Lichtlehre. Die theologischen Grundüberzeugungen sind der Welt der Erscheinungen nicht transzendent (...). Sie sind vielmehr ebenso Sätze der Wissenschaft wie von Mathematik und Naturwissenschaft, die sie begründen(...). Die Erfahrung bestätigt vielmehr letztlich die Theologie, denn die Erfahrungstatsachen haben Ursachen, die in einer obersten, göttlichen gründen.“ (62). Sehen ist nicht weniger ein geistiger als ein physischer Vorgang, der im Licht Gottes gründet. In diesem Kontext wie auch in dem der Alchemie, Technik und Medizin gilt, dass die primäre Originalität Bacons darauf beruht, zum einen die Natur und ihre Gesetze in ersten Ansätzen „mathematisch zu konstruieren“ (60) und zum anderen, strikt gegen Magie und Esoterik gerichtet, die „Naturwissenschaft zum allgemein zugänglichen Wissen zu machen“ (78), damit sie der Menschheit als ganzer von Nutzen wird. Trotz aller Widersprüche seiner alchemistischen Elementarlehre und der für uns Heutige teils skurril anmutenden Annahmen Bacons bricht sich hier bereits deutlich das neuzeitliche Selbstbewusstsein Bahn.

Auch das siebte Kapitel zu ‚Sprache und Semantik‘ (85-100) bleibt der Intention des Autors treu, Bacons Gedankenwelt vor modernistischen Interpretationen (der analytischen Philosophie) zu bewahren. Bacons Studien zur Logik, Semantik und Sprachtheorie fundieren wie seine anderen Forschungen in der Tradition (Aristoteles, Augustinus etc.) und sind auf die Theologie ausgerichtet. Letztere ist aber weder die einzige Wissenschaft noch Selbstzweck, sondern moralphilosophisch grundiert. Diese Neuerung Bacons wird im abschließenden Kapitel zur ‚Moralis philosophia‘ (101-123) expliziert: „Alle Wissenschaft mitsamt der Theologie ist auf ihren Nutzen für die Menschen hingeeordnet.“ (103). Telos der Wissenschaft ist nicht die selbstgenügsame Schau Gottes, sondern der innerweltliche Nutzen, dessen Kern freilich noch nicht die Verwertung des Wertes, sondern die moralisch angeleitete Praxis ist:

„bei aller traditionellen Hochschätzung der Theologie ein großer Schritt zur Säkularisierung des Bewusstseins.“ (104). Bacon sieht in der „Einheit der Vernunft“ (121), die sich in der Vielfalt der Wissenschaften kundtut, diejenige Kraft, welche Krieg und Zwist zwischen Menschen und Religionen überwinden kann. Vernunft und Wissenschaft sind universell und können daher prinzipiell von jedem Menschen in ihrer Wahrheit eingesehen werden. Gewaltsame Bekehrung nichtchristlicher Menschen lehnt Bacon konsequenterweise ab. Nicht das Böse oder der Unglaube sind die Übel der Welt, sondern „menschliche Unwissenheit und die daraus resultierenden Irrtümer.“ (115). Der Irrtum hat für Bacon vier Ursachen: falsche Autorität, lange Gewohnheiten, die Meinungen der Masse und Scharlatanerie. Nur die Wissenschaft kann diese Übel besiegen. Die Wissenschaft ist somit explizit politisch, da sie von sich aus auf die Transformation der „allgemeinen Bedingungen“ zielt, unter denen Wissen produziert und erworben wird. Der Endzweck der theoretischen Vernunft ist folglich auch bei Bacon ein praktischer: Frieden und „Verbesserung der menschlichen Lebensverhältnisse“ (109) durch den „Fortschritt der Wissenschaft“ (123).

Wieso sich indessen dieser Fortschritt in der kapitalistischen Moderne in sein Gegenteil verkehrt und inwieweit die Wissenschaft unbewusst noch immer im Theologischen verhaftet ist, beantwortet Mensching in seiner spannenden Lektüre nicht (mehr). Was er verdeutlicht, ist vielmehr die Ambivalenz des modernen Fortschritts, seine mittelalterlichen Quellen und nicht zuletzt die sich in der Philosophie bekundende Einheit und Geschichte des menschlichen Bewusstseins. Da diese Fragen für einen kritischen Materialismus und eine dialektische Gesellschaftstheorie von fundamentaler Bedeutung sind, möchte ich abschließend den Autoren bitten, eine Feststellung aufzuheben, die seiner eigenen Feder entstammt: „Die Elemente des neuzeitlichen Materialismus entstehen nicht in konsequenter und bewußter Antithese zum herrschenden Idealismus, sondern vielfach als dessen eigene Konsequenzen. Deshalb sind vor allem von der Hochscholastik an viele metaphysische Argumente vertreten worden, deren materialistische Implikationen erst im 18. Jahrhundert reflektiert wurden, freilich zumeist ohne Kenntnis ihrer Herkunft. Eine Geschichte des Materialismus, die diese Verhältnisse gedanklich entfaltet, ist noch zu schreiben.“<sup>2</sup>

Hendrik Wallat

---

<sup>2</sup> Günther Mensching: Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter, Stuttgart 1992. In diesem Kontext sei - neben der Arbeit von Karl Heinz Haag: Der Fortschritt in der Philosophie, Frankfurt/M. 1983, und der Diss. des Autors: Totalität und Autonomie. Untersuchungen zur philosophischen Gesellschaftstheorie des französischen Materialismus, Frankfurt/M. 1971 - besonders auf einen programmatischen Aufsatz von Mensching verwiesen: Philosophie zwischen Wissenschaft und Weltanschauung. Der Materialismus im 19. Jahrhundert und seine Geschichte, in: Kurt Bayertz u.a. (Hg.): Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Band 1: Der Materialismusstreit, Hamburg 2007, S. 23-49. Mensching zeigt dort u.a., dass die marxsche Theorie (implizit) über den Gegensatz von Materialismus und Idealismus bereits hinaus ist.