

Anmerkungen zu Schmitt, A.: *Die Moderne und Platon.*
Zwei Grundformen europäischer Rationalität,
Stuttgart ²2008

Paul Natterer

2009

Das in Rede stehende Werk kann als die gegenwärtig vielleicht einflussreichste Darstellung des Platonismus gelten und dies durchaus im internationalen Maßstab. Es handelt sich genauer um eine diachrone und fachübergreifende Rekonstruktion mit systematischem Anspruch, welche konkurrierende philosophische und wissenschaftstheoretische Ansätze (Descartes, Kant, Hegel, Carnap, Gadamer u.a.) mit den platonischen Einsichten und Argumenten konfrontiert und von denselben her der Kritik unterzieht.

Die Kernthese des Buches (siehe in Folge Abschnitt (1)) rekonstruiert die zentralen und – wie die Geschichte der Analytischen Philosophie ab der zweiten Hälfte des 20. Jh. gezeigt hat: sachlogisch unverzichtbaren – Einsichten der platonischen Philosophie im modernen Horizont. Das ist die unbestreitbare Stärke und Leistung des Buches. Es ist ein Plädoyer für die bleibende wissenschaftliche und praktische, lebensweltliche Relevanz des Platonismus und eine Offenlegung der systematischen Defizite bei Ignorierung desselben, etwa im Hellenismus, Empirismus, Cartesischen Rationalismus, Deutschen Idealismus, oder in der Analytischen Philosophie. Das Buch zeigt in vielen Rücksichten: Das Vernachlässigen der platonischen Kerneinsichten ist nur um den Preis von Paralogismen und Inkonsistenzen möglich. Besonders gelungen erscheinen die Kritiken der Hegelschen *Phänomenologie des Geistes* und der Cartesischen *Meditationen über die Erste Philosophie*. Speziell Schmitts kritische Analyse von Descartes' Erkenntnistheorie ist m.E. bahnbrechend und von großer wissenschaftstheoretischer Bedeutung. Vgl. dazu die ausführliche Abhandlung Arbogast Schmitts: Erkenntnistheorie bei Platon und Descartes. In: *Antike und Abendland* 35 (1989), 54–82. Eine ausgezeichnete Darlegung zentraler Einsichten bietet auch Schmitts Monographie: *Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer. Hermeneutische Untersuchungen zur Psychologie Homers*, Stuttgart 1990. Es ist wohl nicht zuviel gesagt, dass sie in entscheidenden Punkten Bruno Snells Klassiker *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1946, überzeugend korrigiert.

Das Buch *Die Moderne und Platon* ist zugleich die Programmschrift des Projektes ‚Neuzeitliches Selbstverständnis und Deutung der Antike‘ am Seminar für Klassische Philologie der Universität Marburg (bis 1991: Universität Mainz). Im Rahmen dieses Projektes sind sehr substantielle Arbeiten entstanden, meist als Dissertationen oder Habilitationsschriften. Die wichtigsten sind m. E. Cessi, V.: *Erkennen und Handeln in der Theorie des Tragischen bei Aristoteles*, Frankfurt/M. 1987; Bernard, W.: *Rezeptivität und Spontaneität der Wahrnehmung bei Aristoteles. Versuch einer Bestimmung der*

spontanen Erkenntnisleistung der Wahrnehmung bei Aristoteles in Abgrenzung gegen die rezeptive Auslegung der Sinnlichkeit bei Descartes und Kant, Baden-Baden 1988; Benz, H.: *'Materie' und Wahrnehmung in der Philosophie Plotins*, Würzburg 1990; Pietsch, C.: *Prinzipienfindung bei Aristoteles. Methoden und erkenntnistheoretische Grundlagen*, Stuttgart 1992; Uhlmann, G.: *Die Theorie der Zahl im Platonismus. – Ein systematisches Lehrbuch*, Tübingen/Basel 2003; Thiel, R.: *Aristoteles' Kategorienschrift in ihrer antiken Kommentierung*, Tübingen 2004. Man kann *Platon und die Moderne* also als geeignete Diskussionsplattform ansehen, um die platonische Philosophie (Erkenntnistheorie, Wissenschaftstheorie und Ontologie) sowie ihre Wirkungsgeschichte und aktuelle Relevanz zu erörtern. Dies soll in diesem Skript – auch – geschehen.

Dazu kommt jedoch ein Weiteres. Wir sagten: *Die Moderne und Platon* ist ein Plädoyer für die bleibende wissenschaftliche und praktische, lebensweltliche Relevanz des Platonismus. Das Plädoyer hat m.E. allerdings auch methodische Schwächen, welche geeignet sind, dessen Überzeugungskraft nicht wenig zu beeinträchtigen. Diese Schwächen bestehen darin, dass die zentrale These und Argumentation des Buches nicht selten wie ein Prokrustesbett zum Einsatz kommt, dem Gegeninstanzen und alternative Interpretationen zum Opfer fallen. Das Buch zieht daher in nicht wenigen Passagen und Thesen den Verdacht oder gar das Verdikt auf sich: *Qui nimis probat, nihil probat* / Wer zuviel beweist, beweist nichts. Dies gilt z.B. für die sehr großzügige Gleichsetzung von Platonismus und Aristotelismus. Auch ich bin überzeugt, dass unbeschadet der starken Kritik an seinem Lehrer Platon Aristoteles' Ansatz einen harten platonischen Kern festhält, aber Aristoteles und sein scholastischer Erneuerer Thomas Aquinas würden gegen o.g. Arbeitshypothese ihrer faktischen Gleichsetzung mit Platon dennoch heftigen Widerspruch einlegen.

Ein weiterer Punkt ist die These zu Johannes Duns Scotus, dem zweiten großen Aristoteliker der Scholastik, wonach dieser der entscheidende Kontrapunkt platonischen Denkens und Urheber des neuzeitlichen Empirismus und Positivismus sei. Das kann man in dieser Form einfach schon deswegen nicht stehen lassen, weil die Mehrzahl der Scotusforscher und unter ihnen erstrangige Experten wie Étienne Gilson, Wolfgang Kluxen und Ludger Honnefelder die Quellenlage umgekehrt deuten. Scotus gilt vor allem und geradezu als Philosoph des Essentialismus und einer platonischen Begriffs-metaphysik.

Ein drittes und besonders ins Auge springendes Beispiel ist die Behandlung der Philosophie Kants, die über weite Passagen als negative Kontrastfolie und Gegner *par excellence* dient. Dies steht zunächst einmal ganz allgemein in erheblicher Spannung zu der heute in der Kantforschung verbreiteten Hypothese, dass die Logik und Metaphysik der Tradition (und die scholastische Transzendentalphilosophie) Voraussetzung und Horizont der *Kritik der reinen Vernunft* und des Kantischen Philosophierens überhaupt sind. Dazu kommt, dass Schmitt eine ganze Reihe von Thesen zu Kants Denken und zur Interpretation seiner Schriften vorträgt, welche oft locker mit hermeneutischen Regeln umgehen, interpretatorisch schlicht irrig sind und sogar das wörtliche Gegenteil der Kantischen Quellentexte behaupten können.

Das vorliegende Skript dient auch der Aufklärung und Korrektur dieser angesprochenen Schwächen, was schlussendlich das Anliegen des Buches nur stärkt. Denn die erkenntnis- und handlungstheoretischen Kernthemen und -einsichten des Buches sind bahnbrechend und sollten in systematischer Hinsicht so stark wie möglich gemacht werden. Ergänzend kann dies auch dadurch geschehen, indem – in wirkungsgeschichtlicher Hin-

sicht – gezeigt wird, dass Platon direkt oder in vermittelter Form bis heute Denker und philosophische Ansätze weitaus stärker beeinflusst und prägt als das in *Platon und die Moderne* angenommen wird.

(1) Systematische Kernthese

Die Kernthese von *Die Moderne und Platon* ist: Der Platonismus bestimmt korrekt das distinkte und wirkliche **Sein der Dinge** als nur und genau nichtsinnlicher **begrifflicher Sachgehaltskomplex** (platonische Idee resp. aristotelisches *Eidos*).

Erkenntnistheoretische Gegenstandskonstitution als rationale, kritisch gesicherte, distinkte Erkenntnis von Gegenständen ist **unterscheidende intentionale (objektgerichtete) Analyse und Synthese der begrifflichen Struktur und Funktion am Leitfaden begrifflicher Kriterien von Rationalität** (= reflexionslogisches Instrumentarium der platonischen Universalmathematik resp. der aristotelisch-thomistischen Transzendentalientheorie).

Das (i) bewusste Erkenntnissubjekt und dessen (ii) reflexives Bewusstsein der so gewonnenen begrifflichen Erkenntnisinhalte und dessen (iii) reflexives Bewusstsein der eigenen Erkenntnisakte sind zweitrangige Epiphänome der intentionalen, auf das Objekt gerichteten Erkenntnisleistungen.

Schmitt nennt diesen Ansatz **Unterscheidungsphilosophie** – Erkennen ist erstrangig unterscheidendes, kritisches (*krinein*), analytisches Erfassen (*analysis*) und Differenzieren von sensorischen und begrifflichen Unterschieden oder Formen: „Etwas kann nur und nur in dem Maß erkannt werden, in dem es eine von sich her unterscheidbare Bestimmtheit hat.“ (2008, 535)

Die Gegenposition der Moderne (und des Hellenismus, siehe unten) bestimmt, so Schmitt, das distinkte und wirkliche **Sein der Dinge** als nur und genau individuellen **sinnlichen Erfahrungsgegenstand** (intuitive ganzheitliche bewusste Objektvorstellung resp. imaginale mentale Repräsentation).

Erkenntnistheoretische Gegenstandskonstitution als rationale, kritisch gesicherte, distinkte Erkenntnis von Gegenständen ist in der Moderne die **reflexive (auf die subjektive bewusste Vorstellung gerichtete) Analyse und Synthese der sinnlichen oder imaginalen Merkmale der empirischen Objektvorstellung am Leitfaden der Kriterien der Klarheit und Deutlichkeit des Bewusstseins** derselben (= Evidenzkriterium): Primat und Priorität der dem Bewusstsein gegebenen imaginalen Gesamtvorstellung vor der nachträglichen und sekundären Begriffsbildung durch Vergleich und verallgemeinernde Abstraktion empirischer Merkmale.

Das (i) bewusste Erkenntnissubjekt und dessen (ii) reflexives Bewusstsein der sinnlichen und abgeleiteten begrifflichen Erkenntnisinhalte und dessen (iii) reflexives Bewusstsein der eigenen Erkenntnisakte sind die eigentlichen und erstrangigen Themen der Erkenntnistheorie der Moderne; intentionale, auf das Objekt gerichtete Erkenntnisleistungen sind insofern kein Thema, als das Objekt *qua* sinnlicher Einzelgegenstand dem Bewusstsein unmittelbar und ganzheitlich passiv gegeben ist.

Schmitt nennt diesen modernen Ansatz **Repräsentations- oder Vorstellungsphilosophie** oder auch **Bewusstseinsphilosophie** – Erkennen ist erstrangig Bewusstsein imaginaler mentaler Vorstellungen und deren nachträgliche Analyse und Synthese durch das urteilende Denken: „Eine Vorstellungsphilosophie ist eine Theorie der Verarbeitung mentaler Repräsentationen.“ (2008, 535)

Der moderne Ansatz gelangt auf diese Weise jedoch, so Schmitt, nicht zu einer rationalen, kritisch gesicherten, distinkten Erkenntnis von Gegenständen, da individuelle sinnliche Einzelgegenstände keine Einheit (*unum*) und keine identische distinkte Sache (*res*) und damit kein wirkliches distinktes Sein besitzen, und unser Bewusstsein von ihnen daher auch keine begrifflich erkennbaren einheitlichen Sachgehalte sind, sondern konfuse Vorstellungen, welche die begrifflich notwendige Struktur und Funktion mit zufälligen Bestimmungen unreflektiert vermischen.

(2) Wissenschaftsgeschichtliche Kernthese

Diese Kernthese lautet: Die beiden geschilderten Grundformen von Rationalität sind epochen- und kulturübergreifende Paradigmen der europäischen Philosophie. Es handelt sich um zwei grundsätzlich mögliche Ansätze oder Optionen, die unter ganz unterschiedlichen geschichtlichen Bedingungen neu aufgegriffen wurden und die Tendenz haben, „sich gegenseitig zu verdrängen oder sich wechselseitig zu überformen“ (2008, 532).

Die erstmalige wissenschaftliche Ausbildung der Unterscheidungsphilosophie geht (nach Vorläufern bei Pythagoras und Parmenides) auf Platon und Aristoteles zurück, welche „um 300 vor Christus ihre führende Stellung in den philosophischen Diskursen verlieren [...] Die neuen Diskursführer sind die Stoiker, Skeptiker und Epikuräer“ (2008, 532), welche das Paradigma einer praxisorientierten Bewusstseinsphilosophie entwickeln.

„Mit der Wiederentdeckung und Neupublikation der gesamten Lehrschriften des Aristoteles ... bahnt sich seit der Mitte des ersten Jahrhunderts vor Christus eine neue Auseinandersetzung mit den systematischen Grundlagen des Aristotelismus an, die im dritten Jahrhundert nach Christus zu einer wirklichen Renaissance des Platonismus und Aristotelismus führt“ (2008, 532). Dieser neuplatonische Aristotelismus gewann sowohl in der nichtchristlichen wie christlichen Spätantike wie im folgenden europäischen und arabischen Mittelalter über die „Religionsgrenzen von Judentum, Christentum und Islam hinweg [...] einen kulturell bestimmenden Einfluß bis ins 14. Jahrhundert“ (2008, 533) und bestimmte das „vielleicht erfolgreichste Bildungssystem der abendländischen wie der orientalischen Geistesgeschichte, das System der ‚Sieben Freien Künste‘ (*artes liberales*)“ (ebd.). Schmitt: „In so verschiedenen Kulturen wie der syrischen, persischen, arabischen, jüdischen Kultur und in einem mehr als 1000-jährigen Zeitraum mit vielen geschichtlichen Wandlungen bildete die aristotelische Rationalität eine gemeinsame Verständigungsbasis“ (Vorwort, iii–iv).

Ab der Renaissance folgt eine Neuentdeckung und eine Neuorientierung hin zu den „empirisch und praktisch ausgerichteten Philosophenschulen des Hellenismus, die zwischen 300 vor Christus und etwa 200 nach Christus schon einmal alle kulturellen Bereiche maßgeblich bestimmt hatten“ (Vorwort, iii). Diese Orientierung an der problemati-

schen hellenistischen, in der Sache empiristischen und pragmatischen Bewusstseinsphilosophie bestimmt seit der frühen Neuzeit bis heute die Philosophie und die Geistes- wie Naturwissenschaften und so das moderne Denken überhaupt.

(3) Substantielle Identität der Standpunkte Platons und Aristoteles?

Schmitt ist der Auffassung, dass die unter (1) vorgestellte platonische Kernthese nicht nur Platons Standpunkt wiedergibt, sondern auch den des Aristoteles und den des für das westliche Denken wichtigsten Aristotelesinterpreten Thomas von Aquin (2008, 78–79). Platons Kernthese ist dabei noch einmal in knappster Form: „Das Denken orientiert sich nicht an äußeren Gegenstandseinheiten, sondern an begrifflichen Sacheinheiten, die sich für sich unterscheiden lassen.“ (2008, 537) Diese Gleichsetzung scheint m.E. nicht korrekt, da sich Aristoteles intellektuell und auch in seinem Lebensweg und –werk nachweislich und nachdrücklich von der Absolutsetzung dieser Kernthese distanziert. Unter Beibehaltung der zentralen Einsicht entwickelt er einen alternativen Ansatz, der dem sinnlichen Einzelgegenstand durchaus eine eigenständige und in bestimmter Hinsicht sogar vorrangige Bedeutung beimisst. Thomas Aquinas geht hierin sogar noch weiter (siehe unten). Sein und Existenz wird hier primär dem individuellen Gegenstand zugesprochen und nicht dem Begriff des Gegenstandes.

Hierzu folgende Belege aus erstrangigen Interpretationen, die bis heute Standard sind. Klaus Oehlers Untersuchung *Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Plato und Aristoteles*, 2. Aufl. Hamburg 1985, konzentriert sich besonders auf *Metaphysik* Θ 10 (Abschnitt II), wo Aristoteles die begriffliche Unterscheidung und Erfassung (*noesis*) der atomaren Begriffsgegenstände (*asýndeta* und *adiháireta*) thematisiert, welche zentrales Thema von *Die Moderne und Platon* sind (Stichwort: Unterscheidungsphilosophie). Atomar einfach betrifft dabei die Funktion im Urteil, in sich können diese atomaren Begriffe eine komplexe innere definitonische Struktur haben; vgl. Oehler a.a.O. 1985, 229. Die Unterscheidungsphilosophie der *Noesis* betrifft bei Aristoteles nun nicht platonische Ideen oder Zweite Substanzen (reine begriffliche Sachgehalte, *eide*), sondern die Apprehension der dem möglichen dianoetischen Urteil (= Synthesis/Analysis von Begriffen) vorausgehenden Subjekt- und Prädikatbegriffe (*onómata* und *rhémata*) der der Wahrnehmung immanenten (Ersten) Substanzen (*atomon éidos*) (Oehler 1985, 182, 215) und deren Definitionen (Oehler a.a.O. 1985, 183–184, 224, 226–227). Erste Substanzen (d.h. echte Subjektbegriffe) sind jedoch nur biologische Systeme oder Organismen (Oehler a.a.O. 1985, 220–221, 233–234), ansonsten kommen nur Prädikatbegriffe zur Anwendung.

Ein weiterer Klassiker zum Thema ist Etienne Gilson: *L'Être et l'Essence*, Paris ²1987, der die platonische Philosophie so zusammenfasst: „L'Ontologie se constitue donc tout entière sur le plan de la pensée pure, où le seul indice concevable de la réalité d'un être est son aptitude à devenir object de definition [„Die Ontologie konstituiert sich also ganz und gar auf der Ebene des reinen Denkens, wo der einzig vorstellbare Beleg der Realität eines Seienden seine Eignung ist, Gegenstand einer Definition zu werden“, Übersetzung hier und in Folge von mir, PN]“ (Gilson a.a.O. 1987, 38). Gilson meint, dass diese „Ontologie des essences [...] par l'exclusion de l'existence ... impliquait ... une irrémédiable mutilation de l'être [„Ontologie begrifflicher Essenzen wegen der Nichtberücksichtigung der Existenz eine unheilbare Verstümmelung des Seins einschloss“]“ (1987, 40). Er führt wie Schmitt diese Ontologie begrifflicher Wesenheiten oder Sachgehalte auf den Vorsokratiker Parmenides zurück, und sieht ihre volle Ausge-

staltung bei Platon und neuerdings im Neuplatonismus der Spätantike bei Plotin. Ihr Grundsatz ist: Sein ist Denken (1987, 46–47) – “D’où ce paradoxe d’une ontologie où l’être n’est plus l’étoffe dont le réel est fait, puisque au-delà de l’être, et comme à sa source même, il ya ce non-être qu’est L’Un [„Von daher das Paradox einer Ontologie, in welcher das Sein nicht mehr der Stoff ist, aus dem das Wirkliche gemacht ist, da es jenseits des Seins, gleichsam an seiner Quelle liegend, dieses Nichtseiende gibt, das das Eine ist“]. (1987, 48)

Wie Oehler gibt er die aristotelische Reformulierung der platonischen Ideenlehre so wieder: „Décrite en langage aristotélicien, une Idée platonicienne n’est rien de plus qu’un terme ,prédicable d’un sujet‘. Elle n’est donc pas un ,être‘, au sens véritable, premier et rigoureux du terme, parce qu’elle n’est pas un ,sujet‘ [„In aristotelischer Terminologie ist eine platonische Idee nichts weiter als ein Begriff, der von einem Subjekt aussagbar ist. Sie ist also kein Seiendes im wirklichen, ersten und strengen Sinn des Wortes, weil sie nicht ein Subjekt ist“]“ (1987, 52). Subjektsein heißt für Aristoteles primär eine existierende Substanz sein, Entelechie, Kraft, Bewegungsursache sein. Aristoteles nennt daher – so Gilson – die Bewegung und Veränderung das zentrale Problem, vor dem platonische Ideen versagen: „Elles ne sont pour ces êtres [sensibles, célestes, animés] les causes d’aucun mouvement ni d’aucun changement [„Sie sind für diese – sinnlich wahrnehmbaren, kosmischen oder auch lebenden – seienden Dinge keine Ursache irgendeiner Bewegung oder irgendeiner Veränderung“]“ (1987, 54, *Metaphysik A* 9, 991a 19–20). Daher kann man von Aristoteles sagen:

„Sa première démarche est de poser les substances concrètes actuellement existantes comme le meilleur exemple concevable de ,ce qui est‘. Des analyses ultérieures lui permettent de discerner ensuite, dans ce réel même, comme des couches de réalité étagées en profondeur. A la surface, pour ainsi dire, sont les accidents; au fond, la substance individuelle qui partage avec eux son être [„Sein erster Schritt ist, die konkreten tatsächlich existierenden Substanzen als Prototypen dessen aufzustellen, was es gibt. Weitergehende Untersuchungen erlauben ihm anschließend, in diesem Wirklichen selbst gewissermaßen übereinander gelagerte Tiefenschichten der Realität zu unterscheiden. An der Oberfläche, so zu sagen, befinden sich die Akzidenzien; auf dem Grund die individuelle Substanz, die mit ihnen ihr Sein teilt“]“ (Gilson 1987, 55).

Im Fazit sieht Gilson Aristoteles zwischen zwei gegenläufigen Tendenzen, deren endgültige Klärung erst in der arabischen, jüdischen und christlichen Scholastik erfolge (s.u.): „L’Ontologie d’Aristote est donc sollicitée par deux tendances opposées: celle qui lui fait situer le réel dans l’individuel concret et celle, héritée de Platon, qui l’invite à le situer dans la stabilité d’une essence, qui reste toujours identique à elle-même malgré la pluralité des individus [„Die Ontologie des Aristoteles ist daher durch zwei gegenläufige Strömungen motiviert: jene die ihn das Wirkliche in das konkrete Individuum setzen lässt, und jene andere von Platon ererbte, die ihm nahe legt, dieses in die Stabilität eines begrifflichen Wesens (Essenz) zu setzen, welche stets mit sich selbst identisch bleibt trotz der Vielheit der Individuen“]“ (1987, 59).

(4) Substantielle Identität der Standpunkte Platons und Thomas von Aquins?

Wir haben zuletzt gesehen, dass Gilson bei Aristoteles eine grundsätzliche Zweideutigkeit und einen ontologischen Kompromiss zwischen Begriffs-Essentialismus und Existenz-Realismus erkennt (a.a.O. 1987, 59–61). Die Ontologie der Essenz führt – so weiter Gilson – zum platonischen Begriffsrealismus zurück, den Gilson bei Duns Scotus

verkörpert sieht. Die Ontologie des Einzelnen weist auf den spätscholastisch-neuzeitlichen Nominalismus voraus, der natürlich mit dem Namen Wilhelm von Occams verbunden ist (1987, 60). Besonders für die *causa efficiens*, die Wirkursache, ist die aristotelische Substanzlehre, welche sich letztlich doch auf die begriffliche Artnatur (*ousia, essentia*) stützt, in der Einschätzung Gilsons keine überzeugende Lösung (a.a.O. 1987, 65).

Das Problem der Existenz und der Wirkursächlichkeit schob sich nun aber durch Denker der abrahamitischen Offenbarungsreligion angesichts der biblischen Kosmogonie und Schöpfung so in den Vordergrund, dass es zu einer erstrangigen intellektuellen Herausforderung wurde (vgl. Gilson 1987, 65–66). Zuerst geschah dies im islamischen Kulturkreis bei dem persischen Denker Avicenna, der die Existenz als ein Akzidens der begrifflichen Essenz fasste. Dagegen steht die bekannte Kritik bei Thomas Aquinas (wie später bei Kant), dass Existenz kein inhaltliches, begriffliches Prädikat ist. Existenz ist vielmehr, so Aquinas, nicht durch begriffliche Unterscheidung, Analyse und Definition des Intellekts (*noesis*) zu fassen, sondern nur als Urteil, als Existenz-Aussage des diskursiven Denkens der Ratio (*dianoia*). Thomas: Die Essenz oder Artnatur (*quidditas*) generiert den potentiellen begrifflichen Sachgehalt und die Definition, und der Seinsakt (*actus essendi*) macht die aktuelle Existenz aus (Gilson a.a.O. 1987, 93). Der **erste Akt**, der die potentielle Essenz oder Artnatur aktuell macht, ist der **Seinsakt**: *esse rei est actus ipsius*. Die weiteren unterschiedlichen Kräfte und Vermögen (z.B. Motorik, vegetative Funktionen, Wahrnehmungsvermögen, kognitives Vermögen usw.) einer Artnatur sind sekundäre, **zweite Akte** als weitergehende Aktualisierungen. Und die Ausübungen dieser Vermögen sind schließlich **drittstellige Akte** oder letzte Aktualisierungen (Gilson a.a.O. 1987, 94).

Dies ist die Kernthese des Aquinas der koordinierten Prinzipienfunktion und zugleich reellen Verschiedenheit (Realdistinktion) von *esse*, Existenz und *essentia*, substantiellem Wesen (1987, 106): „Die thomistische Ontologie ... beinhaltet eine durch einen Begriff fassbare Seinsursache, welche die Essenz ist und ... die eigenständige Wirklichkeit eines *esse*, welches, weil es die Essenz übersteigt, auch den Begriff transzendiert“ (Gilson a.a.O. 1987, 113, Übersetzung hier und in Folge von mir, PN). In dieser Theorie werden zwei aristotelische Lehrstücke kreativ eingesetzt. Einmal jenes der modalen Ebenen oder modalen Kategorien des Seins als **Akt** (Seinsakt) und als **Möglichkeit**, Potenz (Essenz); zum anderen jenes der Vier-Ursachen-Lehre mit unterschiedlichen, sich nicht überschneidenden und untereinander in Konkurrenz stehenden Ursachen-Ebenen (die Wirkursache geht z.B. auf Existenz; die Formursache geht auf die Essenz) (vgl. Gilson a.a.O. 1987, 114).

Das Gesagte lässt sich auch an der philosophischen Theologie zeigen. Denn das Absolute wird bei Platon und Plotin zuerst und vor allem begrifflich, essentiell bestimmt, weil der Begriff für sie die höchste Form der Existenz ist; die Existenz kommt hingegen zur Essenz hinzu. Dagegen „der Gott des heiligen Thomas ist das *esse*, er ist nichts anderes, und seine existentielle Radikalität und Reinheit unterscheidet ihn von allen anderen Seienden, von denen jedes nur ein qualifizierter und eingeschränkter Akt des *esse* ist, um ein ‚solches Seiendes‘ zu sein durch eine Essenz, die sich ihm hinzufügt.“ (Gilson 1987, 115–116) Anders ausgedrückt: „Realität ist nicht mehr einfach die existierende erste Substanz, noch ihre substantielle Form, deren Akt sie zu dem macht, was sie ist, sondern das Sein, dessen Akt sie existieren macht“ (Gilson 1987, 119). Und: „Von einem ersten Prinzip, das selbst das absolute Sein ist, kommen auf dem Weg der Schöpfung Seinsakte, begrenzt und endlich durch ihre Essenz, aber in jedem derselben findet sich

zuerst, als Bedingung der Möglichkeit alles anderen, sein eigener Akt des Existierens“ (Gilson 1987, 119). Gilson: „Das thomistische Universum ist bevölkert von individuellen Akten der Existenz. Oder vielmehr: Es ist aus denselben gemacht.“ (1987, 120) Auch das thomistische Universum ist mithin wie bei Aristoteles ein solches von substantiellen Seienden, Wesenheiten: „Trotzdem gilt, wenn alles gesagt und durchdacht ist, dass die thomistische Metaphysik von einer anderen Inspiration lebt als die des Aristoteles, weil das Sein, das sie trägt, mit Tiefen in Verbindung steht, an deren Eingang das griechische Denken stets Halt gemacht hatte“ (Gilson 1987, 122).

Das Gesagte hat auch Auswirkungen auf die Wahrheitstheorie, insofern „nur das Urteil, das sagt, was ist und was nicht ist, schlussendlich die Wahrheit der Dinge [erreicht ...] Man versteht von daher, dass ... die Wahrheit des Urteils sich weniger auf die Essenz der Dinge gründet als auf ihr *esse* (Existenz). Die Übereinstimmung von Verstand und Gegenstand, in welcher die Wahrheit besteht, findet ihren vollständigen Ausdruck in der Handlung eines Intellekts, welche die einfache Erfassung der Washeit eines Seienden überschreitet und den Akt erreicht, der es verursacht, insofern und weil es ein Existierendes ist. [Aquinas: In I sent., d.19, qu.5, art. 1]“ (Gilson 1987, 122–123)

Ein weiterer Gewährsmann mag hier der vielleicht beste deutschsprachige Kenner der Philosophie Thomas von Aquins im 20. Jh. sein, Josef Pieper, und zwar mit dem Werk: *Thomas von Aquin. Leben und Werk*, München 1981. Seine Darstellung deckt sich mit der Gilsons und ergänzt sie. Pieper räumt ein und betont, dass einerseits festzuhalten ist, „daß auch Platon, auch Augustinus, auch der neuplatonische Dionysius Areopagita eine höchst wirksame Anwesenheit im Werke des ... Thomas besitzen“ und er [Thomas] „verteidigt Platon viele Male gegen Aristoteles“ (Pieper a.a.O. 1981, 46). Andererseits ist

„die Frage ..., was bei Thomas die Zuwendung zu Aristoteles bedeutet. Es gibt bei ihm eine immer wieder variierte Kennzeichnung der aristotelischen Grundhaltung: Aristoteles weigere sich, von dem Sinnfällig-Wirklichen sich zu entfernen, sich abdrängen zu lassen von dem, was vor Augen liegt. Und eben diese Grundhaltung ist es, die Thomas selber mit Vehemenz akzeptiert. Es ist die unterschiedene Hinwendung zum Konkreten, zur erfahrbaren Realität der Welt; die sinnfälligen Dinge, die man sehen, hören, schmecken, riechen, anfassen kann, werden als etwas eigenständig Wirkliches genommen, als Realität eigenen Rechtes – nicht als bloßer Widerschein, Schatten, nicht als bloßes Symbol von etwas anderem, Unsichtbarem, Jenseitigem, Geistigem [...] Die leibhaftige Welt der materiellen Wirklichkeit, auch im Menschen selbst, der Leib, die Sinne und das, was sie zu fassen bekommen – all das wird, auf eine bis dahin unerhörte Weise, ernstgenommen.“ (Pieper 1981, 47)

In diesem Ansatz hat Existenz nicht primär mit begrifflichem Wesen zu tun, sondern „es handelt sich um etwas prinzipiell Anderes [...] es ist >Tun< in einem ausgezeichneten und völlig einzigartigem Sinn. Die Alten haben es *das* Tun schlechthin genannt ... sie haben es einfach *actus* genannt.“ (Pieper 1981, 128) Auch und vor allem die Natur des Absoluten ist nicht erstrangig Essenz, Wesen, sondern Existenz, Sein. Gott ist

„der Seiende, der Existierende. ‚Ich bin, der ich bin‘ ... heißt es in ... Exod. 3, 13“ (Pieper 1981, 129) – „Gottes Wesensbeschaffenheit selber ist das Wirklichsein; Er ist sein Wirklichsein [...] In Gott sind Wesen und Existieren nicht zweierlei“ (Pieper 1981, 130) – „Das zu sagen, ist eine >Revolution< in der Geschichte der Metaphysik; und der Revolutionär ist Thomas [...] möglich geworden durch ein Weiterdenken der aristotelischen Unterscheidung zwischen Seinkönnen und wirklichem, tathaftem Sein, zwischen *dynamis* und *enérgeia* [und durch die Vorarbeit im 12. Jh. seitens] des genialen Juden Moses Maimonides“ (Pieper 1981, 130).

Pieper: „Von Platon her jedenfalls, dessen Denken fasziniert ist von dem Gedanken der Ur-Bilder, das heißt, der reinen Wesenheiten, fern aller existentiellen Realisierung –

vom platonischen Denken her war eine solche Interpretation des Seinsbegriffes schlechthin unerwartbar [...] Gilson, Maritain und andere französische Forscher haben die Metaphysik des heiligen Thomas ausdrücklich als >Existenzphilosophie< bezeichnet [...] Als Philosophie des Seins-Aktes ist die Philosophie des heiligen Thomas ‚nicht auch eine Existenz-Philosophie, sondern die einzige‘ [Gilson]. Vor allem sei, so sagt Gilson, das Denken über das Sein bei Augustinus und bei Anselm, im Vergleich mit Thomas, völlig ‚essentialistisch‘ [... denn] in den Büchern über die Trinität hat Augustinus [sein Denken so] zusammengefasst: ‚Vielleicht sollte man sagen, Gott allein sei *essentia*‘ [...] Das ist eine klar >essentialistische< Deutung des Seinsbegriffs: das Äußerste an Sein ist anzutreffen in der unwandelbaren Wesenheit“ (1981, 131). Im Fazit:

„Was die Dinge zu wahrhaft wirklichen Dingen macht, ist der Akt des Existierens. Nicht also die inhaltliche Fülle des Wesens ist primär entscheidend [...] Das Entscheidende ist der *actus*, das Tun schlechthin, die tathafte Verwirklichung des Wesensbestandes [...] Wahrhaftig und endgültig >da< sind die Dinge nicht durch das, was sie [begrifflich] sind, sondern durch den *actus essendi* [...] das heißt der baren Existenz – ebendies ist Erschaffung im vollen Sinn [...] Das platonische Denken liebt die Vorstellung des Aufstiegs zu Gott durch die hierarchische Stufenordnung der Wesenheiten, einer allmählichen Annäherung an des unwandelbare Sein Gottes. Thomas hingegen sagt: Jedes existierende Ding – ob lebendig oder nicht, ob materiell oder geistig, ob vollkommen oder armselig ... alles was Dasein hat, konfrontiert mich auf höchst unmittelbare Weise mit der Ur-Wirklichkeit Gottes“ (Pieper 1981, 132–134) – „Die Welt ist, weil ihr Sein Teilhabe ist an dem sie innerlichst durchwaltenden göttlichen Sein, nicht allein eine gute Welt, sie ist, in einem sehr präzisen Sinn, *heilig*.“ (1981, 134)

(5) Aristoteles / Aquinas / Scotus: Anschaulich-empirische Gegenstandseinheit (*totum integrale*) und begriffliche Sacheinheit resp. Wesensstruktur (*totum universale*) sind komplementäre Erkenntnisprinzipien

Wir haben gesehen, dass die dreifache Haupthese von *Die Moderne und Platon* ist, dass (i) das distinkte und wirkliche Sein der Dinge nur und genau ein nichtsinnlicher begrifflicher Sachgehaltskomplex (platonische Ideen resp. aristotelisches *Eidos*) ist. Und dass (ii) die Gegenposition der Moderne (und des Hellenismus) das distinkte und wirkliche Sein der Dinge bestimmt als nur und genau individuellen sinnlichen Erfahrungsgegenstand (intuitive ganzheitliche bewusste Objektvorstellung resp. imaginale mentale Repräsentation). Schließlich dass (iii) beide Ansätze unverträglich sind und sich notwendig ausschließen. Dies gibt m.E. durchaus Platons Standpunkt wieder. Aber ist dies auch der Standpunkt des Aristoteles und seiner Interpreten?

Diese Frage führt auf eine erkenntnistheoretisch reflektierte Unterscheidung, die z.B. bei Aquinas dauernd wiederkehrt: jene zwischen *totum universale* (= begriffliches Ganzes als allgemeinbegriffliche Sachstruktur oder Universale) und *totum integrale* (anschauliches Ganzes als individuell existierendes natürliches Objekt). Für Aquinas sind beide Objektganzen wichtig und komplementäre Wege zur Objektconstitution. Der Weg vom begrifflichen Ganzen oder Objekt aus führt zur Definition des Objekts als intelligible Sachstruktur (begriffliches Wesen oder *essentia* oder zweite Substanz des Aristoteles). Der Weg vom anschaulichen Ganzen oder Objekt aus führt zur Identifizierung des Objekts als individuelle raumzeitliche Substanz (konkretes Einzelwesen oder *subsistentia* oder erste Substanz des Aristoteles). Vgl. hierzu dieses Diagramm resp.

Präsentation zur [Genese und Dynamik des Erkenntnisprozesses nach \(Aristoteles und\) Thomas von Aquin.](#)

Für eine nähere Erörterung der beiden komplementären Objekte und Erkenntniswege und ihrer Begründung aus der aristotelischen Ontologie und Erkenntnistheorie wenden wir uns der Kognitionstheorie von Thomas von Aquin zu, wie sie in dem bekannten klassischen Traktat der *Summa theologica*, Prima pars, Quaestio 84–88, vorliegt. Die erste Quaestio 84 hat zum Thema Prinzipien und Systemstelle der Erkenntnis der materiellen Gegenstände. Der Artikel 7 ebd. formuliert die These: **Alle Verstandeserkenntnis geschieht auf der Grundlage und in Abhängigkeit von sinnlichen Vorstellungsbildern (*phantasmata*) der äußeren und inneren Sinne.** Als faktische Beweise werden genannt: (1) Gehirnläsionen verursachen Behinderungen / Ausfälle kognitiver Leistungen; (2) die innere Erfahrung zeigt, dass wir beim Denken automatisch innere Vorstellungsbilder und sinnliche Beispiele formen und verwenden, wie wir (3) auch anderen durch sinnfällige Beispiele begriffliche Verstandeseinsichten vermitteln. Die argumentative Begründung für die These ist: Die Erkenntnisvermögen werden durch die ihnen zugeordneten Erkenntnisobjekte spezifiziert. Das ohne Körper operierende Erkenntnisvermögen vorstellbarer reiner Geistsubstanzen (Engel) hat als zugeordnetes Erkenntnisobjekt intelligible unstoffliche Substanzen (ideelle Strukturen / zweite Substanzen) und durch diese erkennen sie materielle Dinge (erste Substanzen). Das dem menschlichen Erkenntnisvermögen zugeordnete Objekt ist aber die materialisierte Washeit (*species intelligibilis*) oder Natur (zweite Substanz) partikulärer, sinnenfälliger Wesen und nur von hier ausgehend erkennt es indirekt und ansatzhaft nicht sinnenfällige Gegenstände. Der Artikel 8 ergänzt das Gesagte mit der These: **Das Verstandesurteil wird durch Ausfall der Sinneswahrnehmung be- bzw. verhindert.** Ausführlicher: Ausgangspunkt und notwendige, bleibende Basis unserer Verstandeserkenntnis ist die Sinneswahrnehmung. Schlaf, Drogen, Sinnesausfälle, Geringschätzung der sinnfälligen, empirischen Erfahrungserkenntnis trüben / verfälschen unsere Verstandesurteile.

Die Quaestio 85 formuliert sodann in Artikel 1 die These: Der menschliche Intellekt erkennt die materiellen Gegenstände durch Abstraktion aus den sinnlichen Vorstellungsbildern (*phantasmata*). Das dem menschlichen Erkenntnisvermögen zugeordnete Objekt ist die aus den Vorstellungsbildern abstrahierte universelle begriffliche Washeit (Definition) oder Natur (Substanz) partikulärer, sinnenfälliger Wesen und nur von hier ausgehend erkennt es indirekt und ansatzhaft nicht sinnenfällige Gegenstände. Und die These von Artikel 3 derselben Quaestio ist: Ausgangspunkt der intellektiven Erkenntnis sind die allgemeinsten Begriffe. Begründung: Unsere Erkenntnis insgesamt beginnt mit der Sinneswahrnehmung, die auf das konkrete Individuelle gerichtet ist. Sie ist eine Potenz, die erst durch Wahrnehmungen aktuiert wird. Sie beginnt bei räumlicher Annäherung an ein Objekt mit einer allgemeinen unbestimmten Vorstellung und endet bei der deutlichen, differenzierten Wahrnehmung (Körper → Lebewesen → Mensch → Sokrates). Dasselbe gilt von der zeitlichen, entwicklungspsychologischen Erarbeitung der Objektvorstellung, wo zunächst nur allgemein Menschen von anderen Lebewesen unterschieden werden und erst später menschliche Individuen untereinander. Unsere auf Allgemeinbegriffe gerichtete intellektive Erkenntnis ist zunächst ebenfalls eine Erkenntnis*potenz*.

Wichtig und entscheidend für unsere Fragestellung ist nun dies: Das aktuelle, distinkte, durchbestimmte Wissen durch Unterscheidung der begrifflichen Prinzipien und anschaulichen Elemente einer Sache ist der Endpunkt eines sukzessiven Erkenntnisprozesses, der (i) entweder mit undeutlichen allgemeinen Begriffen anfängt: **allgemeines unbestimmtes begriffliches Ganzes = *totum universale*** oder (ii) mit einem **unbestimmten anschaulichen Ganzen = *totum integrale***. Ein zunächst konfuses *totum universale* ist z. B. der allgemeine, unbestimmte Begriff „Lebewesen“; eine distinkte Erkenntnis wäre dagegen „vernünftiges Lebewesen“ = „Mensch“ oder „vernunftloses Lebewesen“ = z. B. „Löwe“. Ein zunächst konfuses anschauliches *totum integrale* ist z. B. die ebenfalls unter dem Begriff Mensch stehende imaginale Vorstellung des empirischen *subiectum* [Subjekt]); eine distinkte Erkenntnis besteht hier dagegen in der Unterscheidung seiner Teile oder Elemente (z. B. Kopf, Hand, Fuß, Auge, Zellen, sinnliches Begehren usw.) und deren empirischer Relationen und Kausalbeziehungen.

Die Diskussion der Einwände zu dieser These sind ebenfalls für unsere Frage wichtig und aufschlussreich. Zunächst zum 1. Einwand [ad 1]: Universalien (Allgemeinbegriffe) sind ontologisch eine allgemeine Natur (*natura universalis*) in den konkreten Dingen, deren Allgemeinheit oder Anwendbarkeit auf viele Dinge aus einer Abstraktion hervorgeht und daher entgegen der Auffassung Platons später ist als die

konkreten Dinge. Und zum 3. Einwand [ad 3:] **Hinsichtlich des Objektganzen erkennen wir zuerst wenigstens konfus und unbestimmt die artspezifische intelligible Struktur oder Definition eines Objektes:** „Mensch“, „Haus“, und erst **sekundär die anschaulichen Teile oder definierenden generischen Allgemeinbegriffe:** „Mensch“ = „Körper“ + „Lebewesen“ + „Sinnenwesen“ + „Vernunftvermögen“, bzw. „Haus“ = „Wände“ + „Türe“ + „Fenster“ + „Dach“ + „Wohnraum“. Die Objektteile in sich und absolut betrachtet können wir jedoch auch früher als das Ganze erkennen und so zur Verdeutlichung und Definition des Objektganzen heranziehen.

Ergänzend noch die Diskussion des Einwandes 2, die wir wegen der besseren Übersicht erst hier nach der Erörterung des 3. Einwandes wiedergeben [ad 2]: **Die allgemeineren Begriffe verhalten sich zu den spezielleren sowohl wie ein Ganzes als auch wie ein Teil.** Wie ein Ganzes, weil in einem allgemeineren Begriff **einschlussweise und potenziell viele spezifischere Teilbegriffe enthalten** sind: Der Begriff „Lebewesen“ enthält z.B. die spezielleren Begriffe „Mensch“ und „Löwe“. Wie ein Teil verhalten sich die allgemeineren Begriffe, insofern der speziellere Begriff in seiner Definition den allgemeineren Begriff als ausdrücklichen Bestandteil enthält. Und schließlich ad 4: Die **Allgemeinstrukturen** sind die Formalobjekte der menschlichen Kognition. Gegen Platon ist aber festzuhalten, dass sie dadurch **nicht automatisch die Seinsgründe, die ontologischen Ursachen der Dinge** sind, da oft die ontologische Ursache nur durch die Wirkungen bzw. die ontologische Substanz nur durch die Akzidenzien erkannt wird. In diesem Fall sind also die ontologisch sekundären Wirkungen oder äußeren Bestimmungen die epistemisch primären Erkenntnisgründe der Sache. Die begrifflichen Allgemeinstrukturen (Universalien) sind also – wie Aristoteles in Buch VII der Metaphysik betont – keine Seinsursachen und keine Substanzen.

Wir ergänzen das Gesagte durch die Diskussion des Einwandes 3 im Artikel 5, dessen These ist: Die menschliche Kognition vollzieht sich diskursiv durch synthetische und analytische Urteile (*componendo et dividendo*) [ad 3]: **Man darf die Unterscheidungen und Produkte der menschlichen Kognition nicht verabsolutieren und mit der Struktur der Sachen selbst identifizieren.** Für unsere begrifflichen Unterscheidungen (Analysen) und Verknüpfungen (Synthesen) gibt es zwar in den Objekten Anhaltspunkte und Entsprechungen, aber die Erkenntnis ist nicht isomorph zum Sein. Denn die menschlichen Analysen und Synthesen setzen unterschiedliche begriffliche (intensionale) Allgemeinstrukturen mit anschaulich-referentiellen (extensionalen) Objekten gleich („Frido ist ein schwarzer männlicher Hund“); die Zusammensetzungen in der Natur der Sache dagegen bestehen aus eigenständigen intensionalen Allgemeinstrukturen bzw. Prinzipien, die nicht ohne semantischen Widerspruch identifiziert werden können („Frido ist die Schwärze und die Männlichkeit und die biologische Gattung der Hunde“).

Schließlich rundet Artikel 8 derselben Quaestio den bisherigen Gedankengang ab. Die These ist hier: **Die Kognition molekularer, komplexer Strukturen ist primär gegenüber der Kognition ultimativ atomarer, unteilbarer Erkenntnisobjekte.** Begründung: Primäres Erkenntnisobjekt des Verstandes ist die spezifische begriffliche Artstruktur (*quidditas, species intelligibilis*) materieller natürlicher Gegenstände. Diese Gegenstände bilden eine anschauliche Einheit (*totum integrale*) und eine begriffliche Einheit (*totum universale*), die aber beide relativ sind: in sich zeigen sie eine komplexe Binnenstruktur von anschaulichen Teilen bzw. definitorischen Bestimmungen. Absolute Einheit und Unteilbarkeit dagegen sind das Ergebnis eines nachträglichen analytischen Rückgangs auf allererste Prinzipien wie es der mathematische Punkt oder die transzendente Einheit sind.

(6) Radikaler Bruch mit Platon / Aristoteles bei Johannes Duns Scotus?

Schmitt sieht den entscheidenden Bruch mit Platon / Aristoteles bei Johannes Duns Scotus im 13. / 14. Jh. (2008, 36): „Die Einheit der Sache, deren Erkenntnis nach Aristoteles die spezifische Leistung des Intellekts ist, wird von ihnen [= „Duns Scotus und Wilhelm von Occam“] in das konkrete Einzelding verlegt, dessen eigentliche, echte, authentische Erkenntnis von der Anschauung komme.“ (2008, 36) Dem steht nun die Beobachtung gegenüber, dass Scotus in der Forschung mehrheitlich als besonders aus-

geprägter und folgerichtiger Vertreter einer reinen Begriffsmetaphysik gilt und den Vorrang der unterscheidenden intellektiven Erfassung begrifflicher Sachgehalte (*noesis, intellectus* = Thema der ‚Unterscheidungsphilosophie‘) vor dem diskursiven, urteilenden Denken (*dianoia, ratio*) vertritt. Wie ist dies zu vereinbaren?

Nun, als Arbeitshypothese kann hier angesetzt werden, dass Scotus durchaus eine sehr ausgeprägte platonische Begriffsmetaphysik und Unterscheidungstheorie vertritt, diese aber nach der anderen Seite durch die Einführung einer rudimentären unmittelbaren Verstandeserkenntnis in Bezug auf individuelle konkrete Gegenstände der sinnlichen Erfahrungswelt ergänzt und abgedeutet hat. Die einschlägige aktuelle Standarduntersuchung hierzu ist Ludger Honnefelder: *Ens Inquantum Ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, 2. Aufl. Münster 1989. Was die scotische Begriffsphilosophie angeht, zitiert Honnefelder ebd. Wolfgang Kluxen, den Altmeister der neueren deutschen Scotusforschung: „Wissenschaft steht und fällt für Scotus mit der Möglichkeit, ‚den Begriff als eindeutigen, klaren und distinkten zur Herrschaft zu bringen‘ [W. Kluxen]“ (Honnefelder a.a.O. 1989, 174). Ähnlich ist die entsprechende Darlegung in Étienne Gilsons Klassiker: *L'Être et l'Essence*, Paris 21985, den wir bereits oben kennen gelernt haben: Scotus vertritt eine

„Ontologie der Essenz, in welcher dieselbe Zeichen, Regel und Maß der Existenz wird. Jede Essenz ... kann eine ihr entsprechende Existenz beanspruchen. So haben die Akzidenzien ihr eigenes *esse existentiae*, unabhängig von jenem der Substanz, die sie trägt [...] In jedem identischen Einzelding gibt es soviel Seiende als es Teilformen (Essenzen) gibt. Und das muss so sein, weil jede Essenz sozusagen ihre eigene Existenz absondert oder verströmen lässt. Wir sind hier mithin in einer Antiwelt zu der Ontologie des Primates der Existenz wie jener von ... Thomas von Aquin [...] Wir haben ganz offensichtlich die Ontologie der Existenz verlassen um ein Universum zu kommen, wo das Sein vollständig verwesentlicht oder essentialisiert wird [...] Die Existenz ist ein innerer Modus der Essenz“ (Gilson 1985, 134–138, Übersetzung von mir, PN).

Mit welcher energischen Folgerichtigkeit Scotus diesen Primat der begrifflichen ‚Unterscheidungsphilosophie‘ (Schmitt) durchführt, zeigen folgende Erläuterungen:

„Die aristotelische These, daß wir nichts erkennen ohne Hinwendung zum Sinnesbild [...] darf nach Scotus nicht [einmal] so verstanden werden, als wende sich der Verstand selbst in seiner eigenen Tätigkeit dem Phantasma zu. Das Phantasma ist nämlich in seiner Wahrnehmbarkeit ausschließlich der Vorstellungskraft zugeordnet, nicht dagegen dem Verstand, dessen Korrelat nur die intelligiblen Wesensstrukturen sein können.“ (Honnefelder a.a.O. 1989, 178)

Die Abgrenzung der allgemeinbegrifflichen Verstandeserkenntnis von der sinnlichen Gegenstandsvorstellung ist bei Scotus unmissverständlich:

„Solange nämlich ein Gemeinsames nur erfaßt wird als eine in diesem singulären Träger vorliegende und mit ihm identische Struktur und nicht als solche, die sich von sich her in beliebig vielen Trägern durchhalten kann, ist sie nicht ‚in ihrer völligen Unbestimmtheit‘ gegenüber der Identität mit dem einzelnen singulären Träger erfaßt.“ (Honnefelder 1989, 181)

Noch einmal in anderen Worten: „Das Phantasma ... vermag nicht das Medium zu sein, das die gemeinsamen Strukturen des Gegenstandes ‚in ihrer völligen Indifferenz‘, d.h. in ihrer aktuellen Universalität, für den Verstand zu vergegenwärtigen in der Lage ist.“ (Honnefelder 1989, 181) Das ist nur und genau die Leistung des Intellektes (*Intellectus agens*), der mit der *species intelligibilis*, also der begrifflichen Sacheinheit „ein neues reales [begriffliches] Seiendes“ (1989, 182) unterscheidet und identifiziert:

„Was der intellectus agens ... erfaßt, ist ... nicht ein ‚akzidenteller Begriff‘, ein nur ‚per accidens eines‘, wie es beim Phantasma der Fall ist, das nur als ein ‚confusum‘ den Gegenstand gemäß seinen sinnlich erfahrbaren Akzidentien (d.h. seiner Größe, Gestalt, Farbe usf. nach) repräsentiert. Seine Tätigkeit besteht ja gerade darin, von diesen Akzidentien zu abstrahieren und die betreffende Washeit ... ‚für sich‘ zu erkennen.“ (Honnefelder 1989, 209)

Wie bei Aristoteles und Aquinas ist bei Scotus die *substantia prima* ein *nomen concretum* (konkret und individuell verwirklichte und existierende begriffliche Natur) und die *substantia secunda* ist ein *nomen abstractum* („rein für sich als solche erfaßte Washeit“, Honnefelder 1989, 216). Scotus vertritt die „Priorität des *nomen abstractum*“ (1989, 216). Das begriffliche *nomen abstractum* ist dabei indifferent zur Existenz. Sein Vorzug ist, „durch ... Abstraktion von der aktuellen Existenz und Gegenwärtigkeit der kontingent existierenden Dinge, ein bleibendes und notwendiges Wissen im Sinne von Wissenschaft zu vermitteln.“ (Honnefelder 1989, 228)

Existenz wird dabei nicht wie bei Aquinas durch Sinneswahrnehmung plus Existenzurteil des Verstandes garantiert, sondern – dies die Neuerung des Scotus – durch Sinneswahrnehmung plus eine intuitive rudimentäre Verstandeserkenntnis des Einzelnen: „In Fall der intuitiven Erkenntnis ist es der Gegenstand in seiner aktuellen Existenz und Gegenwart, im Fall der abstraktiven Erkenntnis der Gegenstand in seiner Washeit, unabhängig von seiner aktuellen Existenz und Gegenwart“, welcher das Erkenntnisobjekt ist (Honnefelder 1989, 231).

Aber: „Von der intuitiven Erkenntnis wird ... nur ihre Möglichkeit (und ihre eschatologische Tatsächlichkeit) bewiesen [...] Daß es sie auch ... im gegenwärtigen Zustand gibt [...] ist] nicht zwingend“ (Honnefelder 1989, 231). Scotus glaubt, dass er hierfür nur Konvenienzgründe anführen kann. Diese sind (i) die Vermutung der Existenz eines intellektiven episodischen Gedächtnisses, das Verstandeseinsichten in Bezug auf individuelle Gegenstände und Personen und Situationen speichert. Weitere Konvenienzgründe sind (ii) die von Scotus angenommene Möglichkeit intellektiver Introspektion, (iii) die intellektive Gewissheit von Existierendem als Existierendem, sowie (iv) die naturwissenschaftliche Erkenntnis *qua* Verstandeserkenntnis oder Theorie kontingenter, aber notwendiger faktischer Sätze und Wahrheiten (Kants synthetisch apriorische Erkenntnis) (Honnefelder 1989, 232–241).

Auf jeden Fall heißt dies jedoch nicht eine „direkte und erstliche Erkennbarkeit des Singulären in seiner Singularität“, sondern nur „in seiner Artnatur“ (Honnefelder 1989, 243), letztere aber eingebettet in die „existierende Gesamtheit sinnlicher Qualitäten“ (1989, 249), also eines „*simul totum*“ von Artnatur und sinnlichen Qualitäten, und daher stets „begleitend zu einer *sensatio*“ (1989, 255). Das entspricht m.E. aber durchaus in etwa der akzidentellen Wahrnehmung und noch mehr dem Existenzurteil bei Aristoteles. Bekanntlich lehnt Scotus aufgrund seiner platonisierenden Begriffsmetaphysik das Ausdrücken der Existenz durch das Existenzurteil ab und erst Recht die thomistische reale Zusammensetzung der Dinge aus Essenz und Existenz. Statt dessen wird vom Verstand die Existenz der Essenzen gewissermaßen durch deren intensive physische Präsenz und Berührung erfasst. Das „*Esse essentiae*“ gehört nicht zur begrifflichen Ordnung, sondern ist ein „gleichsam außerwesenhafter ‚*actus ultimus*‘ [...] Das sich so zeigende *esse essentiae* ist nichts anderes als das Verwirklichtsein oder Außerhalb-der-Ursache-seins (*effectum esse*) des jeweiligen ... vollbestimmten Was.“ (Honnefelder 1989, 260–261)

Zum Hintergrund noch einmal: „Scotus [ist] zweifellos zu den Philosophen zu rechnen, die dem ... Begriff den Primat zuordnen. Am Leitfaden der Zweiten Analytiken sieht Scotus ... im syllogistischen Diskurs[,] eine Entfaltung des Inhalts der Vordersätze ..., die ihrerseits nur das explizit aussagen, was im Begriff ihres ersten Subjektes bereits virtuell enthalten ist.“ (Honnfelder a.a.O. 1989, 406 und überhaupt 405–417) Denn:

„Für Scotus kann ... im Urteil nicht etwas ausdrücklich werden, was nicht schon auf der Ebene des einfachen Begriffs gegenwärtig ist. Jede spätere Tätigkeit des Verstandes wie Urteil, Diskurs und Vergleich setzt die 'erste' Tätigkeit in der Weise der 'einfachen Erfassung voraus' [= unmittelbare *cognitio intuitiva*] ... als intentionale Vergegenwärtigung des Wirklichen“ (Honnfelder 1989, 408). Der Wirklichkeitsbezug muß also nicht erst durch das Urteil gesetzt werden, sondern das „Existenzurteil kann einem Subjekt nur Existenz zusprechen, wenn dieses ... zuvor ... durch eine 'Relation der Berührung und Einigung' als existierend und gegenwärtig erfaßt ist“ (1989, 409).

Mit anderen Worten: Scotus' Primat des Begriffs geht vom nominalen Sinn von 'ens' aus, Thomas v. Aquins Primat des Urteils vom verbalen Sinn von 'ens' (vgl. Honnfelder 1989, 407f). Bestätigt wird diese Sicht dadurch, dass die scotische Kognitionstheorie und Transzendentalphilosophie (Metaphysik) bzw. deren Vergrößerung und Verabsolutierung wirkungsgeschichtlich zur einseitigen begriffsanalytischen Philosophie des 18. Jahrhunderts führte. Dazu einschlägig L. Honnfelder: *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*, Hamburg 1990, und ders.: Die „Transzendentalphilosophie der Alten“: Zur mittelalterlichen Vorgeschichte von Kants Begriff der Transzendentalphilosophie. In: *Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Memphis 1995*, I, Milwaukee 1995, 393–407.

Mit dem Primat der noetischen, begrifflichen Unterscheidungsphilosophie bei Scotus hängt der Vorrang des Identitätsprinzips vor dem Nichtwiderspruchsprinzip zusammen. Oberstes Erkenntnisprinzip ist bei Scotus das *ens = conceptibilitas = constitutum formale* (Honnfelder a.a.O. 1990, 423, 425) = *principium identitatis* als Bestimmtheitsgrundsatz, d.h. sachliche Bestimmtheit und intelligible Erfassbarkeit von Prädikatoren (Honnfelder a.a.O. 1990, 426, 429, 430), das dem obersten diskursiven Erkenntnisprinzip des Nichtwiderspruchssatzes vorausliegt. Letzterer ist nur die negative Formulierung des *principium identitatis* als Bestimmtheitsgrundsatzes. Ch. Pietsch (*Prinzipienfindung bei Aristoteles. Methoden und erkenntnistheoretische Grundlagen*, Stuttgart 1992) zeigt, dass auch Aristoteles das erste Erkenntnisprinzip in „der noetischen Einheit des reinen, nicht auf etwas anderen bezogenen Begriffs“ (a.a.O. 1992, 295) sieht. Aristoteles argumentiert für

„die Begründung des Satzes vom Widerspruch aus dem apriorischen Postulat nach der Einheit, d.h. der Identität mit sich selbst, des prädierten Begriffs [...] Der Satz vom Widerspruch erweist damit als implikationen- und voraussetzungsreich. Er kann daher weder als Grund und Anfang des Denkens überhaupt noch als primärer Inhalt der Ersten Wissenschaft angesehen werden.“ (Pietsch a.a.O. 1992, 294–295).

Allerdings ist auch wahr, dass nach Aristoteles „der Satz vom Widerspruch das erste und sicherste Prinzip des diskursiven Denkens ist [...] Hier liegt der Übergang in die [diskursive, urteilende] Dianoia“ (Pietsch a.a.O. 1992, 295). Eine Aktualisierung dieser Argumentation im Horizont der logischen Grundlagendiskussion der Gegenwart bieten übrigens Tugendhat, E./ Wolf, U.: *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart 1997, 50–65.

Und nur unter dem Dach dieser Begriffsmetaphysik und mit ihr zusammenhängend entwickelt Scotus seine Wahrheitstheorie in Bezug auf individuelle existierende Gegenstände. Gerade der Primat der begrifflichen, platonischen Unterscheidungsphilosophie (*noesis, intellectus*) verbietet Scotus, die Existenz individueller Dinge durch das diskursive Urteil (*dianoia, ratio*) zu fixieren, wie es Aquinas tut. Die Erkenntnis dieser Existenz muss schon der Intellekt oder *Nous* selbst und unmittelbar in den Griff bekommen, da das nachfolgende diskursive Denken nichts anderes und nicht mehr enthalten und auseinanderlegen kann als bereits der Intellekt oder *Nous* erfasst hat. Deswegen wird die Existenz der individuellen Dinge vom Verstand durch die intensive physische Präsenz und Berührung ihrer *haecceitas*, d.h. ihrer letzten – für uns nicht deutlich erkennbaren – begrifflichen Durchbestimmtheit erfasst: „Die hier begegnende aktuelle Wirklichkeit entzieht sich in ihrer vollen Determination, Konkretheit und Kontingenz einem adäquaten, bleibenden und Wissenschaft konstituierendem Begriff.“ (Honnefelder 1989, 266)

Methodologisch geht es Scotus dabei auch um die Ergänzung der aristotelischen Wissenschaftstheorie um eine Theorie kontingenter Wissenschaften = experimentelle Natur- und Erfahrungswissenschaften (Honnefelder 1989, 249). Dies bedeutet für ihn keine Ersetzung der Ersteren mit der Letzteren, sondern es sind Komplemente: Es liegt „Scotus sehr daran ..., beide Erkenntnisweisen so miteinander zu verbinden, daß beide ihre eigene legitime Funktion behalten.“ (Honnefelder 1989, 250) Die Motivation hinter diesem Unterfangen ist letztlich eine theologische. Wir haben den entsprechenden Zusammenhang bereits oben bei Gilson kennen gelernt:

„Wie die einzelnen Texte zeigen, ist der theologische Kontext ... das auslösende Moment der philosophischen Fragestellung. Die Notwendigkeit ... aufgrund der geoffenbarten Heilsgeschichte mit einer Theologie des Notwendigen eine solche des Kontingenten zu verbinden, führt Scotus dazu, der Erkenntnis kontingenter Wahrheiten besondere Aufmerksamkeit zu widmen und so über eine Philosophie des Notwendigen hinaus eine Philosophie des Kontingenten – wenigstens in Ansätzen – zu entwickeln und die Verbindung beider in einer neuen erkenntnistheoretischen Konzeption zu reflektieren. Für jede christliche Theologie ist die positive kontingente Faktizität von Schöpfung und Heilsgeschichte ein zentrales Thema ihrer Reflexion, in deren Perspektive Individuum und geschichtliche Faktizität einen Stellenwert erhalten, der ... den exklusiven Primat des Allgemeinen und Notwendigen als des eigentlich Seienden, wie er innerhalb der im 13. Jahrhundert voll rezipierten griechisch-arabischen Metaphysiktradition und ihres nezesitär bestimmten Weltbildes auftritt, in Frage stellen muß. Wenn die Welt nicht ewig ist, sondern Terminus eines frei wollenden, aus Liebe schaffenden Gottes, muß das aktuell hier und jetzt existierende und gegenwärtige individuelle Seiende mehr als zuvor das eigentlich Seiende und das ‚erstlich durch sich Erkennbare‘ sein“ (Honnefelder 1989, 253).

Damit haben wir die Daten in der Hand, um das Paradoxon zu erklären, dass Scotus einerseits als Vorläufer des empiristischen Positivismus kritisiert wird (Schmitt), andererseits aber unter der Kritik der „Seins- bzw. Existenzvergessenheit“ steht, insofern „Scotus ... der [begrifflichen] *essentia* einen nicht zu rechtfertigenden Primat eingeräumt [habe] und ... daher einen einseitigen ‚Essentialismus‘“ vertrete (Honnefelder a.a.O. 1989, 264, Zitat von Gilson).

Es bleibt uns noch, auf diesem Hintergrund die Kritik an Scotus‘ in *Die Moderne und Platon* im Einzelnen anzusehen. Sie lautet: „Wenn nach dem Eigentümlich Neuen bei Duns Scotus gefragt wird“, dann ist dies „die Aufwertung der Anschauung zu einem Vermögen, das den ihr vorliegenden Gegenstand in seiner vollständigen Bestimmtheit soll erfassen können, derer sich das Denken nur noch nachträglich (und mangelhaft) zu vergewissern vermag und an der es sich immer messen lassen muß.“ (2008, 32). – „Scotus unterscheidet nur noch zwischen einer Erkenntnis, die auf das Ganze blickt, und einer Erkenntnis, die von etwas die einzelnen Teile unterscheidet [...] Die Folge ist, daß

es bei Duns Scotus nur noch zwei verschiedene Erkenntnisvermögen gibt: die Ganzheitsauffassung, die einem gemeinsamen Akt von Wahrnehmung und Intellekt zugesprochen wird, und den zergliedernden Verstand, der die Teile unterscheidet.“ (2008, 30) Weiter:

„Duns Scotus erreicht diese Position durch den ‚Nachweis‘, daß Aristoteles selbst der Auffassung gewesen sei, ... daß bei der Wahrnehmung von Gegenständen ... der Intellekt bereits mit [wirke], in *akzidenteller Weise*, wie Aristoteles selbst im 2. Buch seiner Psychologie lehre. Die Wahrnehmung leistet also, so ist Duns Scotus überzeugt, eine Einheitsstiftung, in der eine Vielheit von Sinneseindrücken als ein einheitliches Ganzes (*simul totum*) rezipiert wird. In dieser Umdeutung der akzidentellen Mitwirkung des Denkens in der Anschauung liegt der eigentliche Kern des Neuen, das Duns Scotus einführt.“ (2008, 30–31)

Fazit: „Die Intelligenz, die Duns Scotus in der Anschauung findet, ist für ihn ... identisch mit der Erkenntnisleistung, die nach Aristoteles nur dem ... Intellekt möglich ist.“ (2008, 31) Nun, wir haben schon herausgearbeitet, dass auch Aristoteles und Aquinas nicht nur die Erkenntnis der allgemeinbegrifflichen Form und Struktur des Gegenstandes (*substantia secunda*) kennen, sondern auch die Erkenntnis der empirischen individuellen Verwirklichung der allgemeinbegrifflichen Struktur im Sinnesgegenstand (*substantia prima*). Beide Erkenntniswege, der begriffliche wie der anschauliche, gehen dabei von einer noch undifferenzierten Ganzheitsvorstellung aus. Bei der begrifflichen Erkenntnis ist dies – noch einmal – das sog. *totum universale* oder allgemeinbegriffliches Ganzes. Ein begriffliches *totum universale* ist ein allgemeines undifferenziertes Ganzes (z. B. Artbegriff: Mensch), dessen definierende Genusbegriffe (z. B. Lebewesen, Körper, Substanz, Seiendes) von ihm identisch ausgesagt werden können (Ein Mensch ist ein Lebewesen, ein Körper usw.) Auch Genusbegriffe sind – umgekehrt – ein *totum universale*. Bei der anschaulichen, sinnlichen Erkenntnis ist diese undifferenzierte Ganzheitsvorstellung hingegen das sog. *totum integrale*. Ein anschauliches *totum integrale* ist ein allgemeines undifferenziertes, empirisches Ganzes (z. B. Mensch als subiectum [Subjekt]), das von seinen Teilen oder Elementen (z. B. Kopf, Hand, Fuß, Auge, Zellen, sinnliches Begehren usw.) nicht identisch ausgesagt werden kann (Nicht: Ein Kopf, eine Hand usw. ist ein Mensch). Letzteres ist durchaus „eine Einheitsstiftung, in der eine Vielheit von Sinneseindrücken als ein einheitliches Ganzes (*simul totum*) rezipiert wird“. Beide ursprünglichen, undifferenzierten Ganzheiten werden von Aristoteles und Aquinas aber nicht als Gegensatz, sondern als Ausgangsbasen sich ergänzender Erkenntniswege betrachtet.

Schmitt zitiert als zentralen Beleg für den radikalen Bruch bei Scotus folgende Stelle aus Honnefelder (1989, 242): „Das Einzelne ist aber grundsätzlich nicht nur ‚durch sich‘, sondern als solches auch ‚primär‘ erkennbar, denn die dem Einzelnen zukommenden abstrakt-gemeinsamen Bestimmungen (sc. des Denkens) enthalten das Einzelne als Erkennbares nur unvollständig in sich, während umgekehrt das (sc. in sinnlicher Intuition erfahrbare) Einzelne die Erkennbarkeit der gemeinsamen Bestimmungen vollkommen in sich enthält.“ (2008, 32)

Honnefelder kommentiert diese Aussage jedoch wie folgt: Was Scotus damit meint, ist (i) dass das Axiom *Ens et verum* [resp. *intelligibilitas*] *convertuntur* [Seiendes und Wahres sind konvertible Begriffe], auch für das singuläre Seiende gilt, das „nichts anderes in sich enthält als die (gemeinsame) Wesensnatur und einen ihr hinzugefügten ‚Grad letzter Aktualität und Einheit‘ (der die Singularität als solche ausmacht)“ (Honnefelder 1989, 241); (ii) Aber: „Diese Erkennbarkeit [des Singulären ...] bedeutet [nicht], daß das

Singuläre als solches auch definierbar und im strengen Sinn beweisbar wäre.“
(Honnfelder 1989, 241) Und:

„Diese grundsätzliche **direkte und erstliche Erkennbarkeit des Singulären in seiner Singularität gilt freilich nicht für den menschlichen Verstand im gegenwärtigen Zustand**. Hier zeigt schon die schlichte Erfahrung, daß wir die Individuen nicht durch ihre Individualität als solche, sondern nur durch ihre Akzidentien zu unterscheiden vermögen. Unter den gegenwärtigen Bedingungen vermag unser Erkenntnisvermögen, so stellt Scotus daher fest, den einzelnen Gegenstand [...] nicht in seiner Singularität, sondern in seiner Artnatur [zu erfassen]. Zwar sind es die einzelnen Gegenstände, die zur Erkenntnis bewegen, ... doch sie tun es ... nicht formal durch diese Singularität.“ (Honnfelder 1989, 243)

Damit ist der Sinn des bei Schmitt als Kronzeuge dienenden Zitates aber praktisch das Gegenteil dessen, was Schmitt damit verbindet. Schmitts Kritik an Scotus scheint sich an einer Interpretation E. Gilsons zu orientieren, in seinem *Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre*, Düsseldorf 1959, 559–576, der wiederum von Mastrius von Medulla, einem wichtigen Scotuskommentator des 17. Jh. abhängt; sowie an S. J. Day: *Intuitive cognition, a key to the significance of the later scholastics*, St. Bonaventure N.Y. 1947. Diese sehen Scotus' Lehre der intuitiven Erkenntnis in der Perspektive des nominalistischen Occamismus. Die gründliche aktuelle Diskussion der Frage bei Honnfelder legt zunächst nahe, dass die in Rede stehende Interpretation nicht zuletzt aufgrund nicht authentischer Werke aufgekommen ist (siehe a.a.O. 1989, 249–250). Honnfelder bietet auch die vielleicht am besten begründete systematische Auseinandersetzung mit diesen Vorwürfen (a.a.O. 1989, 252–253). Er diskutiert diese im Einzelnen am Beispiel Gilsons, den wir bereits als sehr entschiedenen Verfechter der These kennen gelernt haben, dass Scotus Philosophie platonische Begriffsmetaphysik ist. Andererseits hat er Scotus aber auch – nicht recht kohärent – in der Linie Schmitts kritisiert. V.a die Fußnote 308 (S. 252) zu Gilson ist wichtig:

„Gilsons Interpretation läuft ... darauf hinaus, daß in der gegenwärtigen intuitiven Erkenntnis die (zuvor abstraktiv durch species intelligibilis erkannte) essentia (nun) als existierend erfaßt wird [...] Wie aber bereits vermerkt, kann es sich bei der intuitiven Erkenntnis des aktuell existierenden Gegenstandes als natura existens nicht um eine Erkenntnis der universalen Washeit in ihrem formalen Inhalt handeln, wie sie bei der abstraktiven Erkenntnis vorliegt [...] Eine solche Auslegung, die der abstraktiven Erkenntnis das Was und der intuitiven Erkenntnis die Existenz zuordnet, würde aber ein Verhältnis von *essentia* und *existentia* bei Scotus unterstellen, das der scotischen Analyse des Inhaltes der intuitiven Erkenntnis als >simul totum< von *essentia* und *existens* geradezu entgegenläuft.“

Deswegen ist Honnfelders Urteil dieses (a.a.O. 1989, 249–250, v.a. Fußnote 301):
„Wie immer die historischen Folgen bei Occam zu bewerten sind, so ist doch für Scotus nicht zu bestreiten, daß er der von ihm entwickelten Abstraktions- und species-Lehre innerhalb seiner Wissenschaftslehre und Metaphysik eine zentrale Funktion zumißt. Von dieser zentralen Rolle der Abstraktions- und species-Theorie wird auch bei der Einführung der intuitiven Erkenntnisweise, wie die Texte selbst zeigen, nichts weggenommen.“ Ähnlich das Urteil von C. Bérubé: *La connaissance de l'individuel au moyen âge*, Montréal / Paris 1964, 187–188, 201–202, 209–215.

(7) Kennt die Kantische Erkenntnistheorie keine kritische Reflexion auf Unterscheidungsleistungen der Wahrnehmung, der Vorstellung und des Denkens?

Ein sich durchziehender Hauptvorwurf Schmitts gegen Kant ist dieser: Die „Sinneserfahrung [...] erscheint ... als irrational ... und sie erscheint ... als ein ‚Mechanismus‘, ‚Automatismus‘, ... in jedem Fall als bloße Rezeptivität [...] als verworren, dunkel, ... als unbewußt“ (2008, 131). Schmitts heuristische Maxime ist also m.a.W.: Empfindung und Wahrnehmung sind bei Kant ein rein passives Aufnehmen oder Affiziertwerden durch äußere Gegenstände: „Die Vorstellung erhält ihre Inhalte aus einem ihrer eigenen Aktivität vorhergehenden Akt der Empfindung, Wahrnehmung, aus Gefühl und Intuition“ (2008, 537). Anders als Kant hätten Platon und Aristoteles aber gesehen: „Im Sinn einer Unterscheidungsphilosophie werden Gegenstände nicht unmittelbar gegeben“ (ebd.).

Diese Interpretation der Kantischen Philosophie, dass in ihr keine kritische Reflexion auf die Unterscheidungsleistungen der Wahrnehmung, aber auch der Vorstellung und des Denkens stattfindet, ist irrig. Vgl. dazu Natterer: *Systematischer Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*, Berlin / New York 2003, 137–138:

„Bedingung der Möglichkeit von Empfindungen bzw. sensorischen Affektionen ist [bei Kant] nicht nur ein passives Vermögen der Rezeptivität, sondern auch ein aktives Vermögen der Repräsentation. Sekundäre Sinnesqualitäten (in der neuzeitlichen Terminologie) wie Farben und Töne sind nach Kant abhängig von (a) physikalischen Bedingungen: ‚Farben [sind] gleichzeitig aufeinander folgende Schläge (pulsus) des Äthers [in moderner Interpretation: Schwingungen des elektromagnetischen Spektrums], so wie Töne der im Schalle erschütterten Luft‘ (*Kritik der Urteilskraft* [KU] B 40). Sekundäre Sinnesqualitäten sind abhängig von (b) physiologischen Prozessen: Die physikalischen Schall- und elektromagnetischen Wellen werden vom ‚Gemüt ... durch den Sinn‘ als ‚Wirkung davon auf die Belebung des Organs‘ und ‚regelmäßige[s] Spiel der Eindrücke‘ wahrgenommen (KU B 40). Sekundäre Sinnesqualitäten sind abhängig von (c) aktiver Merkmalsextraktion und Musterdetektion: Wahrnehmung impliziert ‚die Reflexion‘ des ‚regelmäßigen Spiel[s] der Eindrücke (mithin der Form in der Verbindung verschiedener Vorstellungen)‘. Deswegen sind ‚Farbe und Ton nicht bloße Empfindungen, sondern schon formale Bestimmung der Einheit eines Mannigfaltigen derselben‘ (KU B 40). Dazu *Allgemeine Metaphysik* Mrongovius (AA XXIX, 823): ‚Z. E. eine Vorstellung eines Trompeten Schalles, die inhaerirt mir durch fremde Kraft, aber nicht allein, denn hätte ich keine vim repraesentativam, so könnte immer geblasen werden; und ich könnte keine Vorstellung haben. [...] Mere paßiv können wie nie seyn, sondern jede paßion ist zugleich action. [...] Substantia patiens ist eo ipso agens [...] Was ist denn eigentlich paßio? Die substantia agens bestimmt die Kraft der substantiae patientis zur Hervorbringung dieses accidens, mithin ist alle paßio nichts als Bestimmung der Kraft des leidenden durch äußere Kraft.‘ (Parallelen bieten *Allgemeine Metaphysik* Volckmann (AA XXVIII, 433); *Allgemeine Metaphysik* von Schön (AA XXVIII, 513); *Allgemeine Metaphysik* Dohna (AA XXVIII, 640) [= die wichtigsten Vorlesungsmitschriften zur Metaphysik aus der kritischen Epoche Kants]).

Das weitverbreitete Vorurteil von der Sinnlichkeit als reiner Rezeptivität bei Kant (etwa, von Seiten der aristotelischen Wahrnehmungstheorie, bei Nink: *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Kritische Einführung in Kants Erkenntnistheorie*, Frankfurt/M. 1930, 136, und Bernard: *Rezeptivität und Spontaneität der Wahrnehmung bei Aristoteles. Versuch einer Bestimmung der spontanen Erkenntnisleistung der Wahr-*

nehmung bei Aristoteles in Abgrenzung gegen die rezeptive Auslegung der Sinnlichkeit bei Descartes und Kant, Baden-Baden 1988, 221–233) ist schlicht unzutreffend, sowohl was sensorische Daten als auch die vorbegriffliche Wahrnehmungsorganisation angeht [...] Vgl. *Allgemeine Metaphysik* Mrosovius (AA XXIX, 799–800): „Nach der Verschiedenheit der Subjecte wird man von denselben Dingen auf verschiedene Art afficirt werden, z.B. der Rabe wird durch ein faules Aas angenehm afficirt und wir laufen davon. Jedes subject hat seine eigne Art afficirt zu werden. Seine Vorstellung beruht also nicht auf dem object, sondern auf der besonderen Art der Anschauung“.

Dieses Ergebnis wird untermauert durch eine eigene unterscheidende Wahrnehmungskompetenz in der Kantischen Theorie. Dieses Unterscheidungsvermögen der Wahrnehmung ist die *facultas comparandi* (Vergleichs- und Unterscheidungsvermögen). Hierzu wieder Natterer: *Systematischer Kommentar* a.a.O., 178:

„Diese kognitive Kompetenz [= sensorische Komparation (*facultas comparandi*)] leistet das anschauliche Kennen (*noscere*) und anschauliche Erkennen (*cognoscere*). [...] Die Kantische] *Spezielle Metaphysik*: Empirische Kognitionspsychologie Mrosovius (AA XXIX, 881–884) sagt zu dem in Rede stehenden kognitiven Vermögen: ‚... in Ansehung der Erzeugung der Vorstellungen ist das Erkenntniß Vermögen‘ entweder wie bereits diskutiert ‚Facultas fingendi‘ oder ‚Facultas signandi‘ oder: ‚facultas comparandi‘ bzgl. Identität/Ähnlichkeit (‚ingenium‘) und Diversitas/Unterschied (‚acumen‘ oder ‚Urteilkraft‘) ‚bei den Dingen‘. Die einzelnen Teilkompetenzen sind somit:

(1) *Vergleich auf Übereinstimmung (Ähnlichkeit)*. Diese perzeptive Leistung kann wiederum als *unbewusste* Registrierung/Kenntnis realisiert sein; oder als *bewusste* Erkenntnis: Witz [im ursprünglichen Sinn von ‚Verstand, Klugheit, [...] Geist‘ (Ethymologie-Duden²1989)]“ (*ingenium*): Feststellung von Übereinstimmung und Gemeinsamkeiten unter den Vorstellungen. Vgl. Kugelstadt, M.: *Synthetische Reflexion. Zur Stellung einer nach Kategorien reflektierenden Urteilkraft in Kants theoretischer Philosophie*, Berlin/New York 1998, 1–3, 35–39.

(2) *Vergleich auf Unterschied*. Auch die Differenzierungsleistungen der Wahrnehmung vollziehen sich als *unbewusste* Registrierung oder Kenntnis oder als *bewusste* Erkenntnis: Urteilkraft (*acumen*): Identifizierung von Unterschieden (Differenzierungen) zwischen den Vorstellungen.“

Was die weitergehenden Unterscheidungsleistungen des Verstandes angeht, räumt Schmitt durchaus ein: „Selbst Kant spricht davon, daß ‚in dunklen (d.h. unbewußten) Vorstellungen der Verstand am wirksamsten <sei>, und alle klaren (d.h. bewußten) Vorstellungen mehrenteils Resultate von langen (...) dunklen Reflexionen <seien>‘ Logik Philippi 6v, zit. Nach Brandt, R.: *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), Hamburg 1999, 142.“ (2008, 273) Das berühre sich jedenfalls mit der bekannten Feststellung des Neuplatonikers Plotin, „daß wir uns nicht einmal unserer eigentlichen Denkkakte bewußt sind, wenn wir sie besonders intensiv und konzentriert ausführen [...] Und das heißt: Gerade beim eigentlichen Denken gibt es kein begleitendes Aktbewußtsein“ (2008, 272). Aber bei Plotin meine dies eben gerade keine blinde emotionale Intelligenz. Umgekehrt ist „für Kant [...] diese Wirksamkeit des Verstandes im Unbewußten ... ‚ein Spiel dunkler Vorstellungen‘ mit uns [...] Sie sind etwas mehr oder weniger Passives, Unkontrolliertes“ (2008, 273).

Nun, gegen Letzteres spricht zunächst, dass Schmitt in derselben Passage zugibt, dass auch für Kant gilt: „Bewußtsein ist nicht Denken, sondern, wie Kant zu Recht sagt, ‚eine Vorstellung, daß eine andere Vorstellung in mir da ist‘ (Kant, KrV A 41).“ (2008, 280) Dass also auch Kant Schmitts Analyse zustimmen würde:

„Bewußtsein ist immer Bewußtsein von einem anderen mentalen Akt, genauer: von einem Unterschied, den man in einem solchen Akt gemacht hat [...] Bewußtsein ist – wenn man scholastische Termini anwenden wollte – seinem Begriff nach nie eine *intentio recta* bzw. *prima*, d.h. nie ein direkt auf das Erkennbare gerichteter Akt, sondern wesentlich eine *intentio obliqua* bzw. *secunda*, die nachträgliche Vergegenwärtigung eines primären Erkenntnisaktes“ (2008, 280).

Auch Kant betont ausdrücklich den Vorrang und die epistemische Priorität des objektiven, intentionalen Bewusstseins: Kant unterscheidet – etwa in *Spezielle Metaphysik*: Empirische Kognitionspsychologie L₁ (AA XXVIII, 227) – einerseits die ‚conscientia logica‘ = ‚objective[s] Bewußtsein‘, d.h. ‚auf Gegenstände gerichtet‘. Dies ist die ‚Erkenntnis von Gegenständen mit Bewußtsein‘ in der Stufung: dunkel/nicht *bewusst* – klar/*bewusst* – deutlich/innere Merkmale *bewusst*. Das reflexive, sekundäre, subjektive Bewusstsein nennt Kant dagegen die ‚conscientia psychologica‘, wo ich mir „meines Subjects bewußt“ bin: „Das subjective Bewußtsein ist ein gewaltsamer Zustand. Es ist ein auf sich selbst gekehrtes Beobachten“ (*Spezielle Metaphysik*: Empirische Kognitionspsychologie L₁ (AA XXVIII, ebd.)).

Dass es aber neben der selbstvergessenen unbewussten Konzentriertheit auch bei Platon, Aristoteles und Aquinas noch ein vorbewusstes Arbeiten der Sinne, der Vorstellungskraft und des Geistes gibt, und Kant diese zweite Form zu Recht auch herausstellt, zeigt zunächst Platons Theorie der schöpferischen Begabung resp. Begnadung. Dieser kann es nämlich, so Platon, in der künstlerischen **Ekstase**, in der dichterischen **Inspiration** gelingen, mehr und überzeugender als die rationale Dialektik, die besonnene praktische Überlegung und planmäßige Technik, der ursprünglichen, eigentlichen Wirklichkeit der ästhetischen, ethischen, intellektuellen Ideen nahezukommen. Maßgeblich sind hierzu die Dialoge *Ion* und *Phaidros*. In Ersterem heißt es:

„Da es also nicht der überlegende Kunstverstand ist, durch den die Dichter ihre Werke schaffen und vieles Schöne über die Dinge vortragen, [...], sondern göttliche Eingebung, so ist ein jeder nur imstande dasjenige wirklich schön zu dichten, wozu die Muse ihn antrieb [...] Denn nicht aus überlegendem Kunstverstand, sondern aus göttlicher Kraft stammen ihre Offenbarungen.“ (*Ion*, 534 St.)

Im *Phaidros*: „In demselben Maße nun ... ist nach dem Zeugnis der Alten der Wahnsinn, manía, herrlicher als die besonnene Verständigkeit: sofern jener gottgewirkt ist, diese menschlich bedingt.“ (Kap. XXII, 245 St.)

Platon präzisiert, „von Wahnsinn gebe es zwei Arten, deren eine in menschlichen Krankheiten ihre Ursache habe, während die andere eine Folge sei gottbewirkten Heraustretens aus dem gewohnten herkömmlichen Zustand [...] Von dem göttlichen Wahnsinn unterschieden wir ... vier Arten, ... die Begeisterung des Sehers ..., die des Wehepriesters ..., die des Dichters ...; die vierte endlich, die der Verliebten ... haben wir als die vornehmste bezeichnet“ (*Phaidros*, Kap. XLVIII, 265 St.).

Dies relativiert nicht den o.g. normalen Aufstieg zu den Ideen und absoluten Schönen durch rationale und aktive Kompetenz in allen Lebensdimensionen: „Und für die Leute, die das vermögen, habe ich einen Namen ... ‚Dialektiker‘“; hiervon ist Sokrates/Platon „selbst ein leidenschaftlicher Verehrer“ und jeder der diesen Weg geht, ist ebenfalls „wandelnd in göttlicher Spur.“ (*Phaidros*, Kap. L, 266 St.)

Ergänzend und mit anderem Akzent belegt folgender Text von Aquinas das o.g. „Spiel dunkler Vorstellungen“ in uns und die vorbewusste „Wirksamkeit des Verstandes im Unbewußten“. Er steht im Zusammenhang der Untersuchung der Reichweite der menschlichen Kognition materieller Gegenstände (*Summa theologica*, Prima pars, Quaestio 86). Artikel 4 der Quaestio formuliert die These: Der menschliche Verstand erkennt nicht das Zukünftige. Dabei wird so argumentiert [ad 2]: Vorahnungen, Hellsehen und instinktives Wissen um Zukünftiges entstehen nicht durch Abkehr von den körperlichen Sinnen und innere Sammlung und so möglich werdende Ideenschau, wie Augustinus und Platon meinen. Diese Erfahrungen sind vielmehr entweder eine Wirkung des Einflusses reiner Geistsubstanzen auf die menschliche Vorstellungskraft (*imaginatio*), die tatsächlich durch spirituelle Askese befördert werden kann. Weitere Ursachen solcher Erfahrungen sind aber auch natürliche Rhythmen und Einwirkungen von Himmelskörpern wie Mond, Planeten und Sternen, die von charakteristischen Anzeichen begleitet werden, welche von den inneren Sinnen v.a. im Schlaf und Traum registriert werden, wenn die Reize der Außensinne nicht das Bewusstsein dominieren. Und weiter [ad 3]: Die Instinktsicherheit der Tiere auch in Bezug auf zukünftige Ereignisse wie Winterkälte, Regen oder Gewitter resultiert aus der vollständigen Offenheit von deren Vorstellungsvermögen für die Mond- und Planetenphasen und sonstigen Biorythmen, ohne Interferenz von aufmerksamsbeanspruchenden Verstandesüberlegungen.

Realwissenschaftlich ist die hier in Rede stehende vorbewusste Informationsverarbeitung sogar **grundsätzlich und immer Voraussetzung für bewusstes Erfassen und Urteilen** und stellt quantitativ den Löwenanteil der Wahrnehmung und Kognition. Kants Aussage, dass „das Feld dunkler Vorstellungen das größte im Menschen“ ist (*Anthropologie*, vgl. Schmitt 2008, 273) und sein Bild von der vom Lichtkegel des Bewusstseins nur zum kleinen Teil erleuchteten Landkarte des Geistes oder Gemütes ist daher durchaus zutreffend. Diese vorbewusste Informationsverarbeitung ist sowohl datengesteuert wie v.a. konzeptgesteuert. Letzterer *Top-down*-Modus hat in unserer visuellen Informationsverarbeitung bereits vor Erreichen der visuellen Zentren der Großhirnrinde einen Anteil von mehr als 80%.

Bewusstsein ist zwar kognitionswissenschaftlich (wie auch in der Kognitionstheorie des Aristoteles oder Aquinas, siehe Abschnitt 16 in Folge) ein vielschichtiger Begriff, der **unterschiedliche Formen und Prozesse** umfasst. Aber von allen gilt, dass sie (1) biologisch von einem weiträumigen **Erregungsanstieg im ZNS** abhängig sind; (2) **vorbewusste vollständige [!] Informationsverarbeitung** in den sog. sensorischen Registern **zur Voraussetzung** haben; (3) psychologisch **aufmerksamkeitskontrollierte Informationsverarbeitung** darstellen, wobei (4) die Aufmerksamkeit nicht durch die quantitative Reizintensität geweckt wird, sondern durch eine kognitive **Bewertung [!]**. Diese ist genauer eine 4-phasige Orientierungsreaktion auf neue und komplexe Reize 200–250 Millisekunden nach erfolgter Reizung, die nach Gewöhnung ausbleibt, was Habituation genannt wird. Vgl. die detaillierte interdisziplinäre Diskussion in Natterer a.a.O. 2003, Kap. 33.2: Bewusstsein von Wahrnehmung, Kognition, Emotion und Verhalten: Aufmerksamkeits- und Aktivierungssysteme (708–714), und das Menu [Biologische Psychologie](#), im Abschnitt: „Der Ort des Bewusstseins: Der Arbeitsspeicher“.

(8) Sind Raum (und Zeit) bei Kant Erkenntnisprinzip der Einheit des Gegenstandes?

Schmitt legt seine eigene Position so dar, dass Raum und Zeit abstrakte Strukturelemente der Gegenstände sind, welche der Materie der Gegenstände als dem unbestimmt identischen Prinzip in ihnen zugeordnet sind. Man könnte dies in der Weise präzisieren, dass nach Aristoteles die Erste Materie (*hyle*) das unbestimmt identische Koprinzip und Realitätskriterium der empirischen Substanzen als Erste Substanzen ist (2008, 184–189). Unsere These ist hier, dass das gar nicht weit vom Kantischen Denken absteht (vgl. KrV B 6) und dass die folgende Behauptung in *Moderne und Platon* nicht haltbar ist: Für Kant ist der Raum das ausschließliche und das erstrangige „Erkenntnisprinzip, das uns befähigt, angesichts einer ‚Mannigfaltigkeit‘ empirischer Daten zu erkennen, ob und wie sie zur Einheit eines Gegenstandes gehören“. (2008, 188–189) Ebenso wenig haltbar ist folgende Darstellung der Rolle der Zeit in Kants Theorie: „Die Erfassung der Identität eines Gegenstandes ... wird von Kant nicht thematisiert und kann auch nicht thematisiert werden, weil die Voraussetzung, daß das Bewußtsein von dem ihm gegebenen Gegenstand nur weiß, daß er ein gegebenes X, d.h. etwas Existierendes, Daseiendes ... ist, keinen Bezug auf ein bestimmtes Beharrliches, auf eine bestimmte ‚Substanz‘ zuläßt. Deshalb kommt für Kant als Erklärung, wie das, was wir denken, eben dasselbe ist, was wir im Augenblick zuvor dachten, nur der Aspekt in Frage, daß das Bleibende im Wechsel die ‚Zeit‘ selbst sei.“ (2008, 172)

In Abschnitt (12) werden wir die These erhärten: Der intensionale Subjektbegriff mit seinem begriffslogischen Implikaten (Logisches Wesen, *totum universale*) ist Kern der kritisch reflektierten Gegenstandskonstitution bei Kant, nicht der anschauliche Gegenstand (Erscheinung, *totum integrale*). Nicht Raum und Zeit, sondern v.a. die intensionale Einheit des Subjektbegriffs und seiner begriffsanalytischen Implikate ist „das Bleibende im Wechsel“, um den sich dann weitere synthetische reale Prädikate gruppieren können und gruppieren, die dann allerdings Zeit und Raum [die dem unbestimmt identischen Materialprinzip (*causa materialis*) der Dinge entsprechen] und deren Ordnung zur Voraussetzung haben. In Abschnitt (13) werden wir dies durch die These ergänzen: Kants Theorie der Erfahrung integriert die platonische Reflexionstheorie kritischer Gegenstandskonstitution. Dazu gehört für Kant zentral und zuerst die begriffslogische Transzendentalientheorie der Tradition (jeder Gegenstandsbegriff weist transzendente Einheit – Wahrheit – Vollkommenheit auf).

Zu dieser Reflexionstheorie kritischer Gegenstandskonstitution gehört natürlich auch das Nichtwiderspruchsprinzip: „Das Kriterium, daß nur das, was ein bestimmtes Etwas ist, das nicht zugleich es selbst und etwas anderes als es selbst ist, erkennbar ist, ist nach Platon und Aristoteles das innere Kriterium des Denkens, an dem es alle seine Akte orientiert. Es gilt für sie daher als das eigentliche Prinzip aller Rationalität.“ (2008, 180). Auch hier trifft Schmitts folgende Kritik an Kant so nicht zu: „Für Kant existiert dieses Prinzip nur noch in einer bestimmten Auslegung des Widerspruchssatzes, den er für einen nur negativen Probestein der Wahrheit erklärt (Kant, KrV B 190–192)“ (2008, 180). Ich verweise nur auf die Spezialuntersuchung von De Jong, W. R.: Kant’s Analytic Judgments and the Traditional Theory of Concepts. In: *Journal of the History of Philosophy* 33 (1995), 613–641. De Jong zeigt dass für Kant das analytische Nichtwiderspruchsprinzip **notwendige Bedingung für die Wahrheit aller objektiven Urteile des realen Verstandesgebrauches** ist, und **notwendige und zureichende Bedingung für die Wahrheit einer Untermenge** derselben. Das Nichtwiderspruchsprinzip ist nämlich notwendiges und hinreichendes Prinzip aller analytischen Urteile des realen

Verstandesgebrauchs „in der Erkenntnis des Objekts“ (B 190). De Jong zitiert dazu KrV A 151/B 190–191:

„Man kann aber doch von demselben [i.e. dem Satze des Widerspruchs] auch einen positiven Gebrauch machen, d.i. nicht bloß, um Falschheit und Irrtum (so fern er auf dem Widerspruch beruhet) zu verbannen, sondern auch Wahrheit zu erkennen. Denn, **wenn das Urteil analytisch** ist, es mag nun verneinend oder bejahend sein, so muß dessen Wahrheit jederzeit nach dem Satze des Widerspruchs hinreichend können erkannt werden. Denn von dem, was in der Erkenntnis des Objekts schon als Begriff liegt und gedacht wird, wird das Widerspiel jederzeit richtig verneinet, der Begriff selber aber notwendig von ihm bejaht werden müssen, darum, weil das Gegenteil desselben dem Objekte widersprechen würde. Daher müssen wir auch den **Satz des Widerspruchs** als das allgemeine und völlig hinreichende **Principium aller analytischen Erkenntnis** gelten lassen“ (vgl. de Jong 1995, 631).

Zusätzliche Voraussetzung solcher analytisch wahren Urteile des realen Verstandesgebrauchs ist aber – gut aristotelisch – das empirische Begriffsbildungsverfahren und die tatsächliche Wahrnehmung, d.h. die wahrnehmungsgestützte Existenz der den Begriffsumfang des betreffenden Allgemeinbegriffs bildenden Gegenstände.

Das Nichtwiderspruchsprinzip (bzw. die analytischen Prinzipien der Wahrheit insgesamt) bezieht sich nun über den Subjektbegriff potentiell auf Dinge und ist notwendige Bedingung der Möglichkeit des Objektbezuges in Urteilen des realen Verstandesgebrauches. De Jong erinnert auch daran, dass analytische Urteile nicht tautologische, identische Urteile sind, auch wenn Letztere als Sonderfall darunter enthalten sein können (1995, 628–630).

Einer der wichtigsten Beiträge der Gegenwart zur Kantischen Theorie von Raum und Zeit (transzendente Ästhetik) ist der Kommentar von Falkenstein, L.: *Kant's Intuitionism: A Commentary on the Transcendental Aesthetic*, Toronto 1995. Anhand des Aufsatzes Falkenstein, L.: Kant's Argument for the Non-Spatiotemporality of Things in Themselves. In: *Kant-Studien* 80 (1989), 265–283, der in konzentrierter Form Falkensteins Analysen vorstellt, soll abschließend auch argumentativ deutlich gemacht werden, wieso und wie andererseits Raum und Zeit in der Tradition wie bei Kant notwendige Koprinzipien der Dinge der empirischen Erfahrungswelt und ihrer Erfahrung sind. Das Argument ist: Nur bei der raum-zeitlichen Ordnung, aber nicht bei anderen Typen von Ordnung, kann die Position (Lokalstelle) in der Ordnung nicht durch **Referenz auf die geordneten Elemente selbst** (= Dinge an sich, begriffliche Sachstrukturen) bestimmt werden, sondern nur durch **Referenz auf die Präsentation dieser Elemente in der Erfahrung** (= Dinge in der Erscheinung, raumzeitliche Wahrnehmungsgegenstände) (Falkenstein 1989, 274).

Raum und Zeit sind also repräsentationale Ordnungen (mentale topologische und chronologische Repräsentationen). Sie sind (a) Ordnung und (b) Repräsentation. Eine Isomorphie zur Ordnungsstruktur (a) überhaupt kann dem Ding an sich nicht leicht abgesprochen werden. Auch nicht die Möglichkeit einer isomorphen mathematischen Rekonstruktion von (b). Aber die reale, tatsächliche, kontingente, rezeptive, ursprüngliche Ordnung der Präsentation (b) in einem Beobachter oder kognitiven Subjekt kann nicht isomorph auf das objektive Ding an sich reduziert werden. Grund: **Bei Dingen an sich müssten raum-zeitliche Merkmale definiert werden durch Rekurs auf interne Merkmale, auf die interne Konstitution dieses Dinges**. Diese nennen wir eine komparative Ordnung, wie die Ordnung von Spektral- und Mischfarben im Farbkreis, die Ordnung der Tonarten und -höhen im Tonspektrum der Tonleiter, oder die Gattung-Art-Ordnung von Begriffsbäumen bzw. -hierarchien: Hier wird die besondere Position der

geordneten Elemente durch ihre Eigenschaften bestimmt. **Die raum-zeitliche präsentionale Ordnung ist nun mit der komparativen Ordnung nicht identisch:** Erstere muss und kann nicht der Letzteren folgen. Sonst würden wir z.B. Farben und Töne stets in ihrer spektralen Abfolge, Ordnung wahrnehmen; oder umgekehrt könnten zwei Dinge zur selben Zeit am selben Ort sein, oder dasselbe Ding an verschiedenen Orten zur selben Zeit (vgl. Falkenstein 1989, 275–279). Das heißt aber:

„Kants These der Nichtraumzeitlichkeit der Dinge an sich kann als Bekräftigung dafür verstanden werden, dass der **Grund der raumzeitlichen Ordnung der Gegenstände der Erfahrung vollständig verschieden ist von jedwedem Grund einer Ordnung von Dingen an sich.** Der erste Grund fußt auf der Ordnung, in der die Objekte uns vorgestellt oder uns präsentiert werden; der zweite, so weit er überhaupt verstehbar ist, muss auf einer komparativen Ordnung innerer Eigenschaften fußen“ – „Kant’s non-spatiotemporality thesis can be taken to affirm: that the ground of the spatiotemporal order of objects of experience is entirely distinct from any ground for an order of things in themselves. The former is based on the order in which objects are disposed before or presented to us; the latter, so far as it is even intelligible, must be a comparative order of internal properties.“ (Falkenstein 1989, 279)

Fazit: „The a priori status of space and time is symptomatic of a deeper point: as orders of presentation space and time have to do with the *manner* (the order or sequence) in which objects affect us rather than with the peculiar effects that they happen to have on us (the raw feel of sensation). – It is only because of this that space and time are a priori.“ (Falkenstein 1989, 280–281)

„For Kant space and time are the orders or forms of arrangement in which items are laid out and presented to us in experience. The spatiotemporal order is determined by the manner in which objects are encountered by an observer, not by anything in the objects themselves. As such space and time are *fundamentally empirical*. Apart from reference to presentation in experience there are still senses in which objects could be said to be located in a ‘space’ or ‘time’ but the ground of spatiotemporal order in these cases is either arbitrary or completely unrelated to the ground of experienced spatiotemporal order.“ (Falkenstein 1989, 282)

Nun noch einmal zurück zur eigentlichen Ausgangsthese dieser Diskussion, dass nämlich in der Kantischen Theorie Raum und Zeit das Erkenntnisprinzip der Einheit des Gegenstandes sind. Wir haben deren Unhaltbarkeit bereits für die begriffliche Einheit des Gegenstandes *qua* intelligible Sachverhaltsstruktur (*essentia* resp. *totum universale*) deutlich gemacht und werden diesen Gesichtspunkt der Frage in Folge noch einmal ausführlich aufgreifen. Es bleibt uns noch, die Unhaltbarkeit der These auch für die anschauliche, empirische Einheit des Gegenstandes *qua* individueller Gegenstand (*subiectum* resp. *totum integrale*) zu zeigen. Hierzu ist zunächst Kants Lehrstück der **Formalen Anschauung** wichtig, denn diese, nicht die Anschauungsformen Raum und Zeit leistet hier eine erste **Einheit des empirischen Gegenstandes:** „Bewusste Zusammenfassung und Einheit der Aggregate von Empfindungsmannigfaltigkeiten ist die Leistung der (a) vorbegrifflichen, vorkategorialen, aber (b) durch den Verstand als „transzendente Synthesis der Einbildungskraft“ (KrV B 151) = *Synthesis speciosa* (*productiva*) bestimmten „formalen Anschauung“ (Natterer: *Systematischer Kommentar* a.a.O. 147 und überhaupt das ganze Kapitel 8 ‚Formale Anschauungen‘, 147–152).

Zu dieser kognitiven Leistung, die man in einem ersten Vorgriff als Gestaltwahrnehmung oder Figur-Grund-Unterscheidung verstehen kann, kommt zweitens die von Kant so genannte **Synthesis der Apprehension** hinzu. Diese leistet – kognitionspsychologisch gesprochen – die **Merkmalsintegration zu räumlichen Konfigurationen und zeitlichen Sequenzen.** Eine bekannte Belegstelle ist KrV A 99:

„Jede Anschauung enthält ein Mannigfaltiges in sich, welches doch nicht als ein solches vorgestellt werden würde, wenn das Gemüt nicht die Zeit, in der Folge der Eindrücke auf einander un-

terschiede: denn **als in einem Augenblick enthalten**, kann jede Vorstellung niemals etwas anderes, als absolute Einheit sein. Damit nun aus diesem Mannigfaltigen **Einheit** der Anschauung werde, (wie etwa in der Vorstellung des Raumes) so ist erstlich das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und denn die Zusammennehmung desselben notwendig, welche Handlung ich die **Synthesis der Apprehension** nenne, weil sie geradezu auf die Anschauung gerichtet ist, die zwar ein Mannigfaltiges darbietet, dieses aber als ein solches, und zwar **in einer Vorstellung** enthalten, niemals ohne eine dabei vorkommende Synthesis bewirken kann.“

Diese Musterbildung und Merkmalsintegration ist nicht rein subjektiv, weder im Sinne von individueller Willkür noch im Sinne einer transzendentalsubjektiven Determination. Denn – dies die dritte Bedingung anschaulicher Gegenstandseinheiten – es kommt nun noch die **empirische Konstanz und Invarianz** (Regelmäßigkeit) unter Erscheinungen als reale Grundlage und kognitive Bedingung für die empirische Synthesis der Reproduktion hinzu. Dies betrifft qualitative (Beispiel: Zinnober), figurative (Beispiel: Mensch) und prozessuale (Beispiel: Jahreszeitenwechsel) Konstanz. Ein klassischer Text hierzu ist KrV A 100–101:

„Es ist zwar ein bloß empirisches Gesetz, nach welchem Vorstellungen, die sich oft gefolgt oder begleitet haben, mit einander endlich vergesellschaften, und dadurch in eine Verknüpfung setzen [...] Dieses Gesetz der Reproduktion setzt aber voraus: daß die Erscheinungen selbst wirklich einer solchen Regel unterworfen seien, und daß in dem Mannigfaltigen ihrer Vorstellungen eine, gewissen Regeln gemäße, Begleitung, oder Folge statt finde; denn ohne das würde unsere empirische Einbildungskraft niemals etwas ihrem Vermögen Gemäßen zu tun bekommen, also, wie ein totes und uns selbst unbekanntes Vermögen im Inneren des Gemüts verborgen bleiben. Würde der Zinnober bald rot, bald schwarz, bald leicht, bald schwer sein, ein Mensch bald in diese, bald in jene tierische Gestalt verändert werden, am längsten Tage bald das Land mit Früchten, bald mit Eis und Schnee bedeckt sein, so könnte meine empirische Einbildungskraft nicht einmal Gelegenheit bekommen, bei der Vorstellung der roten Farbe den schweren Zinnober in die Gedanken zu bekommen, oder würde ein gewisses Wort bald diesem, bald jenem Dinge beigelegt, oder auch eben dasselbe Ding bald so bald anders benannt, ohne daß hierin eine gewisse Regel, der die Erscheinungen schon von selbst unterworfen sind, herrschete, so könnte keine empirische Synthesis der Reproduktion statt finden.“

Die genannte empirische Konstanz und Regelmäßigkeit unter Erscheinungen ist übrigens auch reale Basis und epistemische Bedingung für die empirische Begriffsbildung und -anwendung. Dies ist ein Seitenblick auf die kantische Theorie der Begriffsbildung, der aber an dieser Stelle eingefügt werden soll, um die kognitive Bedeutung empirischer Gesetze und Konstanz allseitig deutlich zu machen. Zunächst in der Perspektive empirischer *Allgemeinbegriffe* überhaupt (empirische Deduktion) und sodann in der Perspektive empirischer *Objektbegriffe* (empirische Einheit der Apperzeption):

„In KrV B 116–117 unterscheidet Kant bekanntlich zwischen der *transzendentalen Deduktion*: Beweis des juristischen Anspruchs oder Titel oder ‚Befugnis‘, und der *empirischen Deduktion*: Beweis des faktischen Erwerbs von ‚Besitz‘, d.h. durch ‚Gebrauch‘. Für empirische Begriffe ist die empirische Deduktion hinreichend, die sich nur auf die in Rede stehenden Konstanz und Regelmäßigkeiten zwischen Erscheinungen stützt: ‚Wir bedienen uns einer Menge empirischer Begriffe ... und halten uns auch ohne Deduktion berechtigt, ... weil wir jederzeit die Erfahrung bei der Hand haben, ihre objektive Realität zu beweisen.‘ KrV B 123–124 sagt im gleichen Sinn, dass die Erfahrung faktisch strukturelle und prozessuale Regeln oder Gesetze ‚als empirische Produkte‘ enthält. Die aposteriorische Erfahrung bietet ‚unablässig Beispiele einer solchen Regelmäßigkeit der Erscheinungen‘, die eine ‚komparative Allgemeinheit [...] durch Induktion‘ hervorbringen, die eine ‚ausgebreitete Brauchbarkeit‘ beinhalten. Dies ist die *empirische Deduktion*.“ (Natterer a.a.O. 2003, 167)

Die schon genannte empirische Einheit der Apperzeption ist sodann die assoziative Einheit der begrifflichen Objektvorstellung, die, wie sich zeigen lässt, in anderer Terminologie das Thema des sog. Wahrnehmungsurteils oder der empirischen Rekognition im Begriff aufgreift (vgl. Natterer a.a.O. 2003, 222–245). Dies ist „die **Apperzeption** in dem **empirischen Bewußtsein** der Identität dieser reproduktiven Vorstellungen mit den Erscheinungen, dadurch sie gegeben waren, mithin in der [begrifflichen] **Rekognition**.“ (KrV A 115) Diese Rekognition verknüpft rein assoziativ und formallogisch die allgemein gemachten (= zu Begriffen gewordenen) Teilvorstellungen von *Wahrnehmungen* und *Bildern* der reproduktiven Einbildungskraft [= Vorstellungsvermögen, *imagery*]. Es handelt sich aber um eine rein assoziative Koordination von Merkmalen, nicht um eine systematische Integration in einen Objektbegriff. Letztere kognitive Leistung wird uns in Folge noch an anderer Stelle beschäftigen.

Zum transzendentalen Idealismus und dessen Abgleich mit der antiken und scholastischen Tradition hier ergänzend diese Skizze. Die kantische Transzendentalphilosophie fasst die Dinge an sich als geistige, raumzeitlose Monaden (intelligible platonische Strukturen) auf, die „in rein innerlichen Beziehungen logisch-teleologischer Art“ stehen (Adickes, E.: *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*, Tübingen 1929, 47). Diese **logisch-teleologischen Strukturen** oder Programme des Ding an sich erfahren im bzw. durch das kognitive Subjekt eine Abbildung, Transformation in **räumliche Figuren** und **zeitliche Prozesse**, „aber so, daß die unter den Dingen an sich obwaltende Gesetzmäßigkeit entscheidend ist auch für die räumlich-zeitliche Gesetzmäßigkeit der Erscheinungswelt, daß diese jene abbildet und wiedergibt, nur auf einem ganz anderen Niveau“ (ebd.). Das kognitive Ich schafft so die raum-zeitlichen Ordnungen sowie die Gegenstände. Mit einem modernen Vergleich könnte man sagen, dass dies einer **Datentransformation** vom abstrakt unanschaulichen simultanen Maschinenkode (HD, DVD) in die dreidimensionale, dynamisch-sukzessive und anschaulich-sinnliche WINDOWS-Benutzeroberfläche ähnelt. In ausführlicherer Darstellung:

Aus seiner singulären Vertrautheit mit den kantischen Quellentexten macht Adickes, der Mitherausgeber der *Akademieausgabe der Werke Kants*, unmissverständlich klar, dass Kant in jeder Phase seines Denkens ein realistisches, kausalistisches Modell der Affektion durch das Ding an sich vertreten hat. Dazu muss man sich aber über einen doppelten Hintergrund ins Klare kommen. Einmal darüber, dass Kants transzendentaler Idealismus keinesfalls phänomenalistisch zu verstehen ist, sondern transzendent-theistisch (Adickes a.a.O. 1929, 36). Zum anderen über „Kants starke realistische Tendenz“ und zwar „vom Geist der Naturwissenschaft“ her (Adickes a.a.O. 1929, 45). Auf diesem doppelten Hintergrund lässt sich sagen: „Die räumlichen Gegenstände stehen ... in *wirklicher* [physikalischer] Wechselwirkung miteinander ... nach *wirklichen*, objektiven Naturgesetzen“ (Adickes a.a.O. 1929, 41). Ohne diese sog. empirische Affektion oder Einwirkung der Dinge in der Erscheinung aufeinander „würden die Dinge an sich ... ganz und gar in das räumliche und zeitliche Geschehen hineingezogen“ (Adickes a.a.O. 1929, 42).

Zur transzendenten Affektion oder Ursächlichkeit der Realität an sich auf unsere raumzeitliche Erfahrungswirklichkeit lässt sich – noch einmal ausführlicher – sagen, dass Kant die Beziehung zwischen Ich und Ding an sich als eine Relation zwischen geistigen, raumzeitlosen Monaden auffasst, die „in rein innerlichen Beziehungen logisch-teleologischer Art“ stehen. Diese logisch-teleologischen Strukturen oder Programme des Ding an sich erfahren in und durch das transzendente Ich eine Abbildung, Transformation, Übersetzung, Rekonstruktion in räumliche Figuren und zeitliche Prozesse, „aber so, daß die unter den Dingen an sich obwaltende Gesetzmäßigkeit entscheidend ist auch für die räumlich-zeitliche Gesetzmäßigkeit der Erscheinungswelt, daß diese jene abbildet und wiedergibt, nur auf einem ganz anderen Niveau“ (Adickes 1929, 47). Das Ich an sich schafft so die raum-zeitlichen Ordnungen sowie die Gegenstände als bewegte Kraftzentren. Adickes' singuläre Durcharbeitung des Kantischen Gesamtwerks lässt ihn also zu dem Schluss kommen, dass nach Kant das Dasein und „So-sein“ der raumzeitlichen Welt „in der Verfassung des An-sich begründet und ihm ähnlich“ ist (Adickes 1929, 47). Das bedeutet aber auch, dass das Erkenntnissubjekt in der physikalischen und biologischen Natur objektive, letztlich vom Ding an

sich ausgehende empirische Formen bzw. Gestalten (Adickes 1929, 74–80) und empirische Gesetze (Adickes 1929, 81–94) vorfindet, und die Erfahrungswelt nach diesen strukturiert (siehe oben).¹

Kants Konzeption der Dinge an sich steht somit Platons **Ideen** oder dem aristotelischem begrifflichen, nichtmateriellen **Eidos** nahe. Raum und Zeit werden von Kant auf der anderen Seite als transzendente, apriorische Bedingungen der Dinge in der Erscheinung charakterisiert. Diese kantische Theorie des Zusammenspiels intelligibler Formprinzipien (Ding an sich) und der transzendentalen Anschauungsformen als transzendental-materiales Koprinzip in der vorempirischen Konstitution der empirischen, materiellen Dinge in der Erscheinung, erscheint wie eine Reformulierung des aristotelischen **Hylemorphismus**, also der Konstitution der Objekte durch ein *eidos* als **intelligibles und energetisches Formprinzip** einerseits, und der Ersten Materie (*materia prima*) andererseits. Auch diese ist ein **vorempirisches, apriorisches (Material-)Prinzip** der empirischen Dinge und zwar *qua* ultimatives, bestimmungsloses, rein potenzielles Substrat. Dessen Funktion ist die eines **Projektions- oder Präsentationsraums** der Individuation, des Werdens, der Entwicklung und des Vergehens der intelligiblen Formen / Entelechien in der Zeit.

Die individuelle empirisch existierende erste Substanz des Aristoteles ist der ontologische Träger – in raum-zeitlichen Existenz oder in der Dimension der Erfahrungswelt – der artbegrifflichen zweiten Substanz oder Essenz. Wie für Aristoteles und Aquinas sind für Kant die ersten Substanzen oder konkreten raum-zeitlichen Objekte die – für unsere Erfahrung – wirklich existierenden Objekte, während die zweiten Substanzen / Essenzen / artbegriffliche Strukturen zwar ihrer Möglichkeit nach im göttlichen Verstand ontologisch gründen, aber nicht für sich existierende Substanzen sind. Die Wirklichkeit der konkreten empirischen Substanzen (kantisch: Dinge in der Erscheinung) in Raum und Zeit *ist* die menschliche Wirklichkeit. Raum und Zeit zählen für Aristoteles wie für Kant zu Seinscharakteren: „Alles Wirkliche ist in der Zeit und gegebenenfalls auch im Raum; die Ableitung dieser grundlegenden These erfolgt in den beiden Hauptstücken, die vom Schematismus und von den Grundsätzen handeln“ (Martin, G.: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, 4. Aufl. Berlin 1969, 176). Damit bestimmt sich und unterscheidet sich der kantische Realitätsbegriff der raum-zeitlichen Erscheinung von konkurrierenden neuzeitlichen Extrempositionen bei Leibniz: Raum und Zeit sind nicht Kriterium der Wirklichkeit, auch nicht für endliche Monaden, und Newton/Clarke: Behauptung der absoluten Realität des Raumes und der Zeit unabhängig von einem erkennenden absoluten oder endlichen Verstand (Martin 1969, 177). In Bezug auf KrV B 69 betont Martin: Es wäre ein „völliges Mißverständnis Kants, wenn man die kantische Lehre vom Erscheinungscharakter der Natur, des Raumes und der

¹ Vgl. ähnlich in der gegenwärtigen Kantforschung die Interpretationen von Ameriks, K.: *Kant's Theory of mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, Oxford 1982 [2000] und ders.: *The Critique of Metaphysics. Kant and traditional Ontology*. In: Guyer, P. (ed.) *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge et al. 1992, 249–279; Auyang, S. Y.: *How is Quantum Field Theory Possible?*, New York 1995; Falkenstein, L.: *Kant's Argument for the Non-Spatiotemporality of Things in Themselves*. In: *Kant-Studien* 80 (1989), 265–283 und ders.: *Kant's Intuitionism: A Commentary on the Transcendental Aesthetic*, Toronto 1995; Gram, M. S.: *The Transcendental Turn. The Foundation of Kant's Idealism*, Gainesville/Tampa 1984; Natterer, P.: *Systematischer Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft. Interdisziplinäre Bilanz der Kantforschung seit 1945*, Berlin / New York 2003; Rohs, P.: *Feld–Zeit–Ich: Entwurf einer feldtheoretischen Transzendentalphilosophie*, Frankfurt/M. 1996; Wyller, T.: *Kausalität und singuläre Referenz: Eine sprachphilosophische Rekonstruktion des empirischen Realismus bei Kant*. In: *Kant-Studien* 88 (1997), 1–15, und ders.: *Wahrnehmung, Substanz und Kausalität bei Kant*. In: *Kant-Studien* 92 (2001), 283–295. Für einen Abgleich der Interpretation des transzendentalen Idealismus durch diese maßgeblichen Autoren mit konkurrierenden Deutungen vgl. mein *Systematischer Kommentar*, a.a.O. 2003, Kap. 7.

Zeit so auffassen wollte, daß Natur, Raum und Zeit bloßer Schein wären“ – „Die KrV lehrt vielmehr die Wirklichkeit der Erscheinungen“ und spricht ihnen „Sein“, „Dasein“, „objektive Realität“ (B 150f, B 195), „empirische Realität“ (B 52) zu (1969, 181):

„Wenn ich sage: im Raum und der Zeit stellt die Anschauung, so wohl die äußeren Objekte, als auch die Selbstanschauung des Gemüts, beides vor, so wie es unsere Sinne affiziert, d.i. wie es **erscheint**; so will das nicht sagen, daß diese Gegenstände ein bloßer **Schein** wären. Denn in der Erscheinung werden jederzeit die Objekte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen“.

Letzterer Zusammenhang ist im Übrigen das Leitmotiv von Schopenhauers interdisziplinär angelegter Kantrezeption und Philosophie. Sie argumentiert für (a) die kantische Unterscheidung von raum-zeitlicher Erscheinungswelt und nicht raum-zeitlichem Ding an sich [*Welt als Wille und Vorstellung*, Buch I), (b) die ontologische Identifizierung der/s Dinge/s an sich mit dynamischen platonisch-aristotelischen Entelechien [ebd. Buch II) und (c) die Identifizierung der platonischen Ideen (*eidōs*, *species*) mit objektiven Gestalten oder Charakteristiken der/s Dinge/s an sich in der Erscheinungswelt [ebd. Buch III].

Auch Kant selbst beruft sich hier, für die Unterscheidung von „Ding an sich“ und „Ding in der Erscheinung“, auf die Metaphysik der Tradition, insbesondere die eleatische Schule und Plato, „daß wir bey dem, was uns die Sinne vorstellen, Erscheinung und Sachen selbst“, d.h. „Gegenstände der Sinne [„Phaenomena“] und des bloßen Verstandes [„Noumena“] unterscheiden müssen“ (*Allgemeine Metaphysik Volckmann*, AA XXVIII, 1, 370). Diese Bezugnahme Kants geschieht nicht zu Unrecht. Vgl. dazu etwa Thomas von Aquin (*Comm. in De Anima Aristotelis* 1, 1, 15): „Die essentiellen Prinzipien der Dinge sind uns unbekannt“. Und: „Da die Wesen der Dinge uns aber unbekannt sind, ihre Kräfte jedoch durch ihre Akte in unsere Erfahrung fallen, verwenden wir häufig die Namen der Kräfte oder Vermögen zur Bezeichnung der Wesenheit“ (*De veritate* qu. 10, art. 1., corp). Auch der spezifisch menschlichen kognitiven Kompetenz, dem Urteilen als Synthesis (*compositio*) oder Analysis (*divisio*) „entspricht zwar etwas auf Seiten der Sache; dennoch ist der Sachverhalt im Ding anders als im Denken.“ (*Theol. Summe* I, qu. 85, art. 5, ad 3)

Auch der spezielle Schwerpunkt der transzendentalen Ästhetik, dass die Zeitordnung und Zeitmessung der objektiven Erfahrung eine Leistung des Geistes, des Erkenntnissubjekts ist, ist der Tradition nicht fremd. Vgl. für eine profunde vergleichende Aufarbeitung der Zeittheorien Kants, Platons, Aristoteles', Leibniz' und Kants Böhme, G.: *Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant*, Göttingen 1974. Die berühmteste Zeitanalyse der Tradition, bei Augustinus (*Confessiones*, XI, 14–28), verknüpfte die Zeit wie Kant mit dem Geist des Menschen: „Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft [...] sind ... in der Seele, und anderswo sehe ich sie nicht“ (*Confessiones*, XI, 20). Und: „Zeit ... [ist] Ausdehnung und nichts anderes: aber wessen Ausdehnung [...] Es sollte mich nicht wundernehmen, wäre es nicht der Geist selbst“ (*Confessiones*, XI, 26). Und: „In dir, mein Geist, messe ich die Zeiten“ (*Confessiones*, XI, 27). Rohs, P.: *Feld-Zeit-Ich: Entwurf einer feldtheoretischen Transzendentalphilosophie*, Frankfurt/M. 1996, ist die ausgearbeitetste interdisziplinäre Aufarbeitung der Einsicht, dass die **subjektive Erlebniszeit** [= erlebte Dauer] als biologische Anschauungsform [= intuitives Zeitschema] und begriffliche Idee [= kognitive Synthesis] Fundament der **modalen Zeitordnung** (Zeitfluss: Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft) ist, und Priorität vor der physikalischen **relationalen** (topologischen) und **metrischen Zeitordnung** hat. Die These findet sich in unterschiedlicher Ausprägung und

Akzeptanz bei Kant, Mach, Bergson, Husserl, Einstein, Reichenbach, Grünbaum, Bieri, C. F. von Weizsäcker, Auyang.²

Das Gesagte macht deutlich, dass folgender Widerspruch, der in Schmitts Kantinterpretation eine Schlüsselstellung einnimmt, auf einem Missverständnis beruht. Der behauptete Widerspruch ist dieser: In den Antizipationen der Wahrnehmung sage Kant sowohl: (A) „Das durch Empfindung Apprehendierte sei das ‚Reale‘ (Kant KrV B 210) oder „die Realität“ in der Erscheinung – und das ... meint bei Kant noch wie in der platonisch-aristotelischen Tradition ‚Sachheit‘, d.h. das, wodurch ‚allein und so weit sie reicht, Gegenstände Etwas (Dinge) sind‘ (Kant, KrV B 603)“². Schmitt sieht darin die Aussage, dass bereits die Sinneswahrnehmung die ideell-begriffliche Sachheit erfasse und von dieser Beziehung auf einen ideell-begrifflichen Gegenstand her werde die Verbindung der Vorstellungen in der Zeitfolge in eine notwendige Einheit zusammengefasst.

Andererseits sage Kant (B) „‚Apprehension‘ sei nur eine Zusammenstellung des Mannigfaltigen der empirischen Anschauung, aber keine Vorstellung von der Notwendigkeit der verbundenen Existenz der Erscheinungen‘ (Kant, KrV B 219), sie sei also immer nur empirisch, zufällig, subjektiv“ (2008, 171). Erst die Überformung dieser zufälligen empirischen Zusammenstellung des Mannigfaltigen der Anschauung durch die kategoriale Zeitsynthese, und die dadurch bewirkte Ordnung der Zeitverhältnisse unserer Vorstellungen verschaffe diesen Vorstellungen Objektivität und begriffliche Einheit. Kant behauptet also zugleich, „es sei erst die Beziehung auf einen Gegenstand, die die Verbindung der Vorstellungen in der Zeitfolge notwendig mache, und: es sei erst die Ordnung der Zeitverhältnisse unserer Vorstellungen, die diesen Vorstellungen Objektivität, d.h. Beziehung auf einen Gegenstand, verschaffen könne“ (2008, 171).

Nun, die Auflösung des scheinbaren Widerspruchs kann man in scholastischer Begrifflichkeit so formulieren: Spezifisches Formalobjekt der Apprehension sind anschauliche Ganzheiten von Sinnesdaten (*totum integrale*), intentionales Materialobjekt sind artbegriffliche Ganzheiten von Allgemeinstrukturen (*totum universale*). Die Apprehension anschaulicher Ganzheiten erfasst unmittelbar nur und genau das empirische raumzeitliche *totum integrale* als konkrete existierende Erste Substanz (*substantia prima*) des Aristoteles, welche aber – mittelbar – eine partikuläre und sukzessive Realisierung der artbegrifflichen Zweiten Substanz (*realitas, substantia secunda*) ist. Die erkenntnistheoretische Konstitution des letzteren intentionalen Materialobjektes ist aber keine Leistung der Apprehension, sondern hängt sowohl von der intensionalen Einheit des Objektbegriffs wie von der syntaktischen Einheit der kategorialen Raum- und Zeitsynthese ab.

² Insbesondere Rohs (a.a.O. 1996) und Auyang (a.a.O. 1995) haben die ich-intentionale Struktur quantenmechanischer wie meso- und makrokosmischer Erfahrungsurteile herausgearbeitet: Objektive Lokalisierung und Datierung von Quantenereignissen hängt von einer transzendentalen Raumzeit-Ordnung des kognitiven Subjekts ab: Die Differenzierung von Raum und Zeit aus dem 4-dimensionalen Raumzeit-Kontinuum des Quantenfeldes geschieht durch das kognitive Bewusstsein + Auftreten mikro- und makroskopischer räumlicher Gegenstände und zeitlicher Ereignisse unserer Erfahrungswelt ist eine Wahrnehmungs- und Kognitionsleistung: „The reality that is meaningful to us is structured by the mind“ (Auyang a.a.O. 1995, 195).

(9) Sind Raum und Zeit bei Kant eindeutigerweise nur rein subjektiv?

In *Moderne und Platon* wird die These vertreten: Es gilt in Bezug auf Raum und Zeit bei Kant, „daß sie rein und nur subjektiv sind“ (2008, 182). Dies ist zwar das nahezu einhellige Vorverständnis im Blick auf Kants Theorie der Anschauungsformen Raum und Zeit, welches aber nichtsdestotrotz so eindeutig nicht gültig ist. Der Altmeister der neueren Kantforschung, Hans Vaihinger, hatte in diesem Zusammenhang bereits ausführlich die auf den kantkritischen, an Aristoteles orientierten Logiker und Erkenntnistheoretiker Friedrich Adolf Trendelenburg (1802–1870) zurückgehende These von der dritten Möglichkeit diskutiert, wonach Raum und Zeit zugleich subjektive apriorische Anschauungsformen und objektive Strukturen der Dinge an sich sein könnten (*Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart/Berlin/Leipzig 1881/1892, I, 289–290).

Inwieweit Kant sich mit dieser dritten Möglichkeit nicht beschäftigt hat oder er diese negativ beantwortete, ist nicht so klar, wie i.A. angenommen wird: Vgl. Th. Scheffers Gegenüberstellung negativer Aussagen und positiver Aussagen Kants zu dieser dritten Möglichkeit (*Kants Kriterium der Wahrheit: Anschauungsformen und Kategorien a priori in der „Kritik der reinen Vernunft*, Berlin/New York 1993, 182–185) und v.a. Falkenstein (a.a.O. 1989 und 1995, 341–351), sowie P. Kitcher (The Trendelenburg Objection: A Century of Misunderstanding Kant’s Rejection of Metaphysics. In: Gerhardt, V. u.a. (Hrsg.) *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, II, Berlin/New York 2001, 599–608). Wenn Peter Strawson (*The Bounds of Sense. An Essay on Kant’s Critique of Pure Reason*, London 1966, 58–59) sagt, dass das 1. und 2. Raumargument nur – epistemologisch – eine apriorische mentale Repräsentation des Raumes beweise, nicht – ontologisch – den Raum als apriorisch im idealistischen Sinn, dann liegt dies gar nicht so weit von der tatsächlichen kantischen Aussageabsicht, wie Strawson meint (siehe Falkenstein a.a.O. 1989).

(10) Täuschen die Sinne bei Kant in Rücksicht ihrer spezifischen Erkenntnisleistung?

Eine weitere These in *Moderne und Platon* ist, dass Platon / Aristoteles überzeugend dafür argumentieren, dass die Sinne in Rücksicht ihrer spezifischen Erkenntnisleistung nicht täuschen. Und dass Kant im Gegenteil behaupte, dass die Sinne uns auch in dieser Hinsicht täuschen und in die Irre führen: „Diese ‚Verworrenheit‘, ‚Dunkelheit‘, ‚Unbewußtheit der unmittelbaren Sinneserfahrung [...] verwirrt und täuscht“ in den Augen Kants (2008, 131). Und: „Die Entwertung der (Erkenntnisleistung der) Sinne ist ... auch bei Kant noch Resultat einer Überforderung der Sinne [...] Zu unterscheiden, ob das Weiße und Trockene Kalk oder Kreide ist, ist nicht Sache der Sinne. In diesem Punkt wird man wohl nicht umhin kommen, Platon und Aristoteles eher zu folgen als Kant“ (2008, 109).

Diese Darstellung stellt Kants tatsächliche Auffassung in diesem Punkt buchstäblich auf den Kopf. Dass hier kein einziger Satz aufrecht zu erhalten ist, zeigt Kants Apologie für die Sinnlichkeit in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Dieses Werk bietet u.a. Kants Wahrnehmungs- und Kognitionspsychologie. In meinem *Systemati-*

schen Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft habe ich die einschlägigen Aussagen Kants ebenda so zusammengefasst:

„Die Sinne täuschen nicht. Erstrangig einschlägig für dieses bei Kant durchgängig und entschieden vertretene Theorem ist die *Apologie für die Sinnlichkeit* (*Anthropologie*, AA VII 143–146), mit drei argumentativ begründeten und verteidigten Thesen: (a) ‚**Die Sinne verwirren nicht**‘ – (b) ‚**Die Sinne gebieten nicht über den Verstand**‘ – (c) ‚**Die Sinne betrügen nicht**‘. Zu vergleichen ist ferner u.a. *Spezielle Metaphysik: Empirische Kognitionspsychologie* L₁, AA XXVIII, 234:

„Weil uns die Gegenstände der Sinne zum Urtheilen veranlassen; so werden die Irrthümer fälschlich den Sinnen zugeschrieben, da sie doch eigentlich der Reflexion über die Sinne beizulegen sind. Demnach werden wir den Satz merken: *sensus non fallunt*. Dieses geschiehet nicht deßwegen, weil sie richtig urtheilen, sondern weil sie gar nicht urtheilen. – (Weitere Belegstellen sind KrV B 350 und *Allgemeine Metaphysik* Mrongovius (AA XXIX, 759))

Pate steht hier das weitere kantische Lehrstück von der Objektconstitution als synthetischer Leistung des kognitiven Subjektes – vgl. *Allgemeine Metaphysik* L₂, AA XXVIII, 550: ‚Durch Sinne können wir nur die Eigenschaften oder Praedicate des Objects erkennen, das Object selber liegt im Verstande.‘ (Natterer a.a.O. 2003, 138)

(11) Ist die Anschauung bei Kant blind, konfus und unbewusst?

In der Darstellung von *Moderne und Platon* vertritt Kant auch diese These: ‚Kant verschärft mit seiner Behauptung der Blindheit der Anschauung Aussagen der ihm vorausgehenden Schulphilosophie der Aufklärung, die die Wahrnehmung eine dunkle, verworrene oder unbewußte Vorstellung oder Erkenntnis genannt hatte [...] Gegen diese Position wendet Kant ein, daß eine solche unbewußte Erkenntnis noch überhaupt keine Erkenntnis ist, sondern eine bloße Anschauung [...] Die Anschauung ist für Kant ... keine Erkenntnis, weil sie unbewußt ist.‘ (2008, 106–107)

Einige Seiten weiter wird diese Sicht noch einmal wiederholt: ‚Die Sinnlichkeit [...] erscheint ... in jedem Fall als bloße Rezeptivität, die von aller bewußten Erkenntnis ‚himmelweit unterschieden ist‘ (Kant, KrV B 62 [*recte*: B 61, PN]). Sie kann auch als verworren, dunkel, oder moderner: als unbewußt charakterisiert werden, weil das ihr ‚Gegebene‘, ihre ‚Daten‘ noch in keiner Weise klar und deutlich vorgestellt, bewußt gemacht sind‘ (2008, 131) – Auch hier ist es nicht möglich, anderes zu sagen als: Die Darstellung in *Moderne und Platon* ist das direkte Gegenteil von Kants tatsächlicher Position. Das macht sogar und schon genau der von Schmitt zuletzt angezogene Text selbst (KrV B 61) deutlich, wo es nur 20 Zeilen vorher heißt [Hervorhebungen von mir]: ‚Daß daher unsere ganze **Sinnlichkeit nichts als die verworrene Vorstellung der Dinge** sei, welche lediglich das enthält, was ihnen an sich selbst zukommt, aber nur unter einer Zusammenhäufung von Merkmalen und Teilvorstellungen, die wir nicht mit Bewußtsein auseinander setzen, ist eine **Verfälschung des Begriffs von Sinnlichkeit** und von Erscheinung, welche die ganze Lehre derselben unnütz und leer macht.‘ (KrV B 60)

Ferner geht es bei diesem Text überhaupt nicht um Nichtbewusstheit einer Rezeptivität der Sinnlichkeit, ‚die von aller bewußten Erkenntnis ‚himmelweit unterschieden ist‘,‘

sondern um die fundamentale Differenz zwischen bewusster raumzeitlicher Sinneswahrnehmung und nichtraumzeitlichem begrifflichem Denken der Dinge (ebd. B 61):

„Die Vorstellung eines *Körpers* in der Anschauung [ist] gar nichts, was einem [begrifflich-ideellen] Gegenstande an sich selbst zukommen könnte, sondern bloß die [bewusste!] Erscheinung von etwas, und die Art, wie wir dadurch affiziert werden, und diese Rezeptivität unserer Erkenntnisfähigkeit heißt Sinnlichkeit, und bleibt von der Erkenntnis des Gegenstandes an sich selbst, ob man jene (die [bewusste raumzeitliche sinnliche] Erscheinung) gleich bis auf den Grund durchschauen möchte, dennoch himmelweit unterschieden“

Dass die **Anschauung bei Kant** aber durchaus (i) eine **objektive Erkenntnis** (*cognitio*) ist und (ii) auch **nicht blind und konfus und unbewusst**, ist darüber hinaus ein durchgängiges systematisches Lehrstück Kants. Er unterscheidet bei Anschauungen drei Grade der Bewusstheit und Deutlichkeit: Anschauung ist die „Erkenntnis von Gegenständen mit Bewußtsein“ in der Stufung: dunkel/nicht *bewusst* – klar/*bewusst* – deutlich/innere Merkmale *bewusst*. Siehe folgende systematische Rekonstruktion dieses Lehrstücks:

„(1) *Anschauung ist objektive Perzeption oder Erkenntnis (cognitio) existierender Individuen*. Kant bestimmt *Anschauung* als ‚objektive Perzeption‘, welche die Leistung der formalen Anschauung und der objektiven Sinne: Tastsinn – Gesichtssinn – Gehörsinn, ist; während der Geruchsinn und der Geschmacksinn als subjektive Perzeptionen auf dem Niveau der *Empfindungen* verbleiben, welche selbstverständlich auch im Fall der objektiven Sinne das Basisniveau der darauf aufbauenden objektiven Perzeption/Anschauung stellen. Vgl. ... *Anthropologie* AA VII, 154: ‚Drei derselben [= Organ-sinne] aber sind mehr objectiv als subjectiv, d.i. sie tragen als empirische **Anschauung** mehr zur **Erkenntniß** [= Cognitio] des äußeren Gegenstandes bei, als sie das Bewußtsein des afficirten Organs rege machen [= Empfindung/Sensatio]; – zwei aber sind mehr subjectiv als objectiv‘, d.i. der Geruchs- und der Geschmacksinn.

Einschlägig zur Bestimmung von Wesen und Aufgabe der Anschauung ist ferner die Kernaussage der transzendentalen Ästhetik, KrV B 33: ‚Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntniß auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung. Diese findet aber nur statt, so fern uns der Gegenstand gegeben wird‘ (vgl. Wolff, M.: *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel: mit einem Essay über Freges Begriffsschrift*, Frankfurt/M. 1995, 59). Das bisher erreichte Ergebnis ist verdichtet in *Allgemeine Metaphysik* L₂ (AA XXVIII, 546):

‚Alle unsere Erkenntnisse setzen Begriffe voraus, und die Begriffe erfordern schlechterdings wieder Anschauungen. [...] Wenn ich Begriffe haben will, so muß ich auch Anschauungen haben. Die Anschauung ist die unmittelbare Vorstellung eines einzelnen Objects. Der Begriff ist aber die mittelbare Vorstellung eines einzelnen Objects ... Anschauung ist also die einzelne Vorstellung eines Objects.‘

(2) *Dunkle [= nicht bewusste] Anschauungen*. Die kantische *Logik* (AA IX, 34) thematisiert die Bewusstheitsgrade (dunkel – klar – deutlich) der Anschauung parallel zu jenen des begrifflichen Denkens, wobei die *dunkle* Anschauung die *unbewusste* ist. Eine nähere Erläuterung bietet *Anthropologie* AA VII, 135:

‚**Vorstellungen zu haben und sich ihrer doch nicht bewußt zu sein**, darin scheint ein Widerspruch zu liegen; denn wie können wir wissen, daß wir sie haben, wenn wir uns ihrer nicht bewußt sind? Diesen Einwurf machte schon Locke, der darum auch das Dasein solcher Art Vorstellungen

verwarf. – Allein wir können uns doch **mittelbar** bewußt sein, eine Vorstellung zu haben, ob wir gleich unmittelbar uns ihrer nicht bewußt sind. – Dergleichen Vorstellungen heißen dann dunkle.³

Kant betont öfters, so auch an dieser Stelle, das mengenmäßige Überwiegen der dunklen Anschauungen, dass nämlich

„das Feld ... **dunkeler** Vorstellungen im Menschen (und so auch in Thieren), unermesslich sei, die klaren dagegen nur unendlich wenige Punkte derselben enthalten, die dem Bewußtsein offen liegen; daß gleichsam auf der großen Karte unseres Gemüths nur wenig Stellen **illuminirt** sind“. Ebenso argumentiert eine Erörterung in *Spezielle Metaphysik: Empirische Kognitionspsychologie* Mrongovius (AA XXIX, 879).

Die in Rede stehenden Bewusstseinsgrade betreffen dabei das intentionale oder objektive Bewusstsein. Kant unterscheidet – etwa in *Spezielle Metaphysik: Empirische Kognitionspsychologie* L₁ (AA XXVIII, 227) – einerseits die ‚conscientia logica‘ = ‚objective[s] Bewußtsein‘, d.h. ‚auf Gegenstände gerichtet‘. Dies ist die ‚Erkenntnis von Gegenständen mit Bewußtsein‘ in der Stufung: *dunkel/nicht bewusst* – *klar/bewusst* – *deutlich/innere Merkmale bewusst*.³

(3) *Klare [= bewusste] Anschauungen*. Erstrangige Belegstelle ist auch hier die *Logik* (AA IX, 34).

(4) *Deutliche Anschauungen: Klarheit [= Bewusstheit] der anschaulichen Teilvorstellungen bzw. Bestimmungen der Gesamtanschauung*. Undeutlich ist eine Anschauung beim Bewusstsein ‚der ganzen Vorstellung ..., nicht aber des Mannigfaltigen, das in ihr enthalten ist‘ (AA IX, 34).⁴ Die Kant-Jäsche-Logik merkt hier an, dass zwei Klassen von Vorstellungen notwendig und immer undeutlich seien: ‚alle[n] einfache Vorstellungen, die nie deutlich werden ... weil in ihnen kein Mannigfaltiges anzutreffen ist‘ (AA IX, 35), und ‚abstracte[n] Vorstellungen‘ wegen der ‚**Schwäche des Bewußtseins**‘ (AA IX, 35). Die Deutlichkeit der Anschauung bestimmt die *Logik* wie folgt:

„Die Deutlichkeit ... kann eine zwiefache sein: **Erstlich**, eine **sinnliche**. Diese besteht in dem Bewußtsein des Mannigfaltigen in der Anschauung‘ (IX, 35). Das kantische Beispiel hierfür in der *Logik* ist das folgende: ‚Ich sehe z.B. die Milchstraße als einen weißlichten Streifen; die Lichtstrahlen von den einzelnen in demselben befindlichen Sternen müssen nothwendig in mein Auge gekommen sein. Aber die Vorstellung davon war nur klar und wird durch das Teleskop erst deut-

³ Die andere Form des Bewusstseins ist die ‚conscientia psychologica‘, wo ich mir ‚meines Subjects bewußt‘ bin. Kant betont dabei den Vorrang und die epistemische Priorität des objektiven Bewusstseins: ‚Das subjective Bewußtsein ist ein gewaltsamer Zustand. Es ist ein auf sich selbst gekehrtes Beobachten‘ (*Spezielle Metaphysik: Empirische Kognitionspsychologie* L₁ (AA XXVIII, 227). [Dies im Übrigen ein weiterer Beleg für den Vorrang der intentionalen Unterscheidungsphilosophie vor der reflexiven Bewusstseinsphilosophie bei Kant! Wir haben die Stelle bereits weiter oben kennen gelernt.]

⁴ ‚Zur Erläuterung der Sache zuerst ein Beispiel in der Anschauung. Wir erblicken in der Ferne ein Landhaus. Sind wir uns bewußt, daß der angeschaute Gegenstand ein Haus ist, so müssen wir nothwendig doch auch eine Vorstellung von den verschiedenen Theilen dieses Hauses, den Fenstern, Thüren usw. haben. Denn sähen wir die Teile nicht, so würden wir auch das Haus selbst nicht sehen. Aber wir sind uns dieser Vorstellung von dem Mannigfaltigen seiner Theile nicht bewußt und unsere Vorstellung von dem gedachten Gegenstande selbst ist daher eine undeutliche Vorstellung.‘ (IX, 34)

lich, weil ich jetzt die einzelnen in jenem Milchstreifen enthaltenen Sterne erblicke.“ (IX, 35)⁵
(Natterer a.a.O. 2003, 160–162)

Um definitive Klarheit darüber zu gewinnen, dass Kant konsequent Anschauung und Begriff als eigenständige und in ihrem je eigenen Bereich uneingeschränkt leistungsfähige Kompetenzen auffasst und die ihnen zugeordneten Objekte (sc. Wahrnehmungsgegenstand resp. Denkgegenstand) klar differenziert, soll hier noch ergänzend gezeigt werden, dass Kant auch **anschauliche Klarheit und Deutlichkeit** und **begriffliche Klarheit und Deutlichkeit** nicht nur unterscheidet, sondern diesen Unterschied ausdrücklich begründet. Vgl. in der Literatur z.B. J. F. Bennett: *Kant's Dialectic*, Cambridge 1974, 9–39, v.a. 9–16; P. Schulthess: *Relation und Funktion. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants*, Berlin/New York 1981, 47–48, 61–62, 170; K. Gloy: Die Kantische Differenz von Begriff und Anschauung und ihre Begründung. In: *Kant-Studien* 75 (1984), 1–37, und B. Falkenburg: *Kants Kosmologie: die wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 2000 *passim*, welche als einen entscheidenden Durchbruch Kants den Aufweis des qualitativen, nicht nur graduellen Unterschiedes zwischen Begriffen (Denken) und Anschauungen (Sinneswahrnehmung) herausarbeiten, und deren Zusammenwirken in einem Konzept-Empirismus. Sowohl der Rationalismus als auch der Empirismus sind dagegen von der derselben Voraussetzung eines „sensory/intellectual continuum“ (Bennett) ausgegangen.

Die Bestreitung nun dieser sehr folgerichtigen Abgrenzung und Differenzierung der begrifflichen und der anschaulichen Erkenntnisphären bei Kant, so dass er Bewusstheit, Klarheit und Deutlichkeit einer Vorstellung nur und erst der begrifflichen Erkenntnis zuspricht, nicht aber der Sinneswahrnehmung, ist eine weitere Interpretation in *Moderne und Platon* zur Kantischen Erkenntnistheorie. Sie ist einschlussweise in der oben zuletzt verhandelten Sicht enthalten. Die Belege sind daher auch dieselben, sollen aber noch einmal angeführt werden:

„Kant verschärft mit seiner Behauptung der Blindheit der Anschauung Aussagen der ihm vorausgehenden Schulphilosophie der Aufklärung, die die Wahrnehmung eine dunkle, verworrene oder unbewußte Vorstellung oder Erkenntnis genannt hatte [...] Gegen diese Position wendet Kant ein, daß eine solche unbewußte Erkenntnis noch überhaupt keine Erkenntnis ist, sondern eine bloße Anschauung [...] Die Anschauung ist für Kant ... keine Erkenntnis, weil sie unbewußt ist.“ (2008, 106–107)

Und: „Die Sinnlichkeit [...] erscheint ... in jedem Fall als bloße Rezeptivität, die von aller bewußten Erkenntnis ‚himmelweit unterschieden ist‘ (Kant, KrV B 62 [*recte*: B 61, PN]). Sie kann auch als verworren, dunkel, oder moderner: als unbewußt charakterisiert werden, weil das ihr ‚Gegebene‘, ihre ‚Daten‘ noch in keiner Weise klar und deutlich vorgestellt, bewußt gemacht sind“ (2008, 131).

Wir haben nun im Vorhergehenden bereits die Wahrnehmung als eine eigenständige Erkenntnisphäre auf drei kognitiven Ebenen bei Kant kennen gelernt. Die komplementäre Erkenntnisphäre des begrifflichen Denkens umfasst ebenfalls drei kognitive Ebenen. Wir fassen den kantischen Gedankengang zu dieser Thematik wie folgt zusammen:

⁵ Ausdrücklich thematisiert wird die Deutlichkeit der Anschauung auch in *Entdeckung* (AA VIII 217, Anm.): „Denn es gibt auch eine **Deutlichkeit** in der Anschauung, also auch der Vorstellung des Einzelnen, nicht bloß der Dinge im Allgemeinen ..., welche **ästhetisch** genannt werden kann, die von der **logischen**, durch Begriffe, ganz unterschieden ist (so wie die, wenn ein **neuholländischer** Wilder zuerst ein Haus zu sehen bekäme und ihm nahe genug wäre, um alle Theile desselben zu unterscheiden, ohne doch den mindesten Begriff davon zu haben)“.

„(1) *Undeutliche Begriffe*. Undeutlich ist definiert als: Bewusstsein ‚der ganzen Vorstellung ..., nicht aber des Mannigfaltigen, das in ihr enthalten ist‘ (*Logik*, AA IX, 34).

Kant:

‚Wollen wir ein Beispiel der Undeutlichkeit in Begriffen: so möge der Begriff der Schönheit dazu dienen. Ein jeder hat von der Schönheit einen klaren Begriff. Allein es kommen in diesem Begriffe verschiedene Merkmale vor, unter andern, daß das Schöne etwas sein müsse, das 1) in die Sinne fällt und das 2) allgemein gefällt. Können wir uns nun das Mannigfaltige dieser und anderer Merkmale des Schönen nicht auseinandersetzen, so ist unser Begriff davon doch immer noch undeutlich.‘ (*Logik*, AA IX, 34)⁶

(2) *Deutliche Begriffe: Klarheit [= Bewusstheit] der Teilbegriffe oder Partialvorstellungen des Gesamtbegriffs*. Kant nennt dies: ‚**intellektuelle ... Deutlichkeit in Begriffen** oder **Verstandesdeutlichkeit**. Diese beruht auf der Zergliederung des Begriffs in Ansehung des Mannigfaltigen, das in ihm enthalten liegt.‘ (*Logik* AA IX, 35)

‚So sind z.B. in dem Begriffe der **Tugend** als Merkmale enthalten 1) der Begriff der Freiheit, 2) der Begriff der Anhänglichkeit an Regeln (der Pflicht), 3) der Begriff von Überwältigung der Macht der Neigungen, wofern sie jenen Regeln widerstreiten. Lösen wir nun so den Begriff der Tugend in seine einzelnen Bestandtheile auf, so machen wir ihn eben durch diese Analyse uns deutlich. Durch diese Deutlichmachung selbst aber setzen wir zu einem Begriffe nichts hinzu; wir erklären ihn nur.‘ (*Logik* AA IX, 35)

(3) *Extensive Deutlichkeit: Klarheit [= Bewusstheit] der unmittelbaren koordinierten Teilbegriffe/Partialvorstellungen*. Die *Logik* nennt Merkmale koordiniert,

‚sofern ein jedes derselben als ein **unmittelbares** Merkmal der Sache vorgestellt wird. – ‚Die Verbindung coordinierter Merkmale zum Ganzen des Begriffs heißt ein **Aggregat**, [...] macht die Totalität des Begriffs aus ... in Ansehung synthetischer empirischer Begriffe nie vollendet‘ – ‚Mit der Synthesis jedes neuen Begriffs in der Aggregation coordinierter Merkmale wächst die **extensive** oder **ausgebreitete** Deutlichkeit‘ (AA IX, 59).

(4) *Intensive Deutlichkeit: Klarheit [= Bewusstheit] der mittelbaren subordinierten Teilbegriffe/Merkmale*. Die *Logik* nennt Merkmale subordiniert,

‚sofern ein Merkmal nur vermittelt des anderen an dem Dinge vorgestellt wird. – ‚Die Verbindung subordinierter Merkmale [heißt] eine **Reihe**. – ‚Mit der weiteren Analysis der Begriffe in der Reihe subordinierter Merkmale [wächst] die **intensive** oder **tiefe** Deutlichkeit.‘ (AA IX, 59) ‚Die Reihe subordinierter Merkmale stößt a parte ante, oder auf Seiten der Gründe, an unauflöslliche Begriffe, die sich ihrer Einfachheit wegen nicht weiter zergliedern lassen‘ (AA IX, 59). ‚Die Reihe subordinierter Merkmale“ ist ‚a parte post, oder in Ansehung der Folgen ... **unendlich, weil wir zwar ein höchstes genus, aber keine unterste species haben.**‘ (AA IX, 59)

Wichtig für die intensive Deutlichkeit sind ferner einschlägige Passagen der *Logik* zur Begriffstheorie [§§ 9–13].⁷ Wichtig für die intensive Deutlichkeit sind schließlich die

⁶ Wichtig ist folgende häufig wiederholte Anmerkung Kants: ‚Die undeutliche Vorstellung nennen **Wolffs** Schüler eine **verworrene**. Allein dieser Ausdruck ist nicht passend, weil das Gegentheil von Verwirrung nicht Deutlichkeit, sondern Ordnung ist.‘ (*Logik*, AA IX, 34)

⁷ ‚Begriffe heißen **höhere** (conceptus superiores), sofern sie andre Begriffe unter sich haben, die im Verhältnisse zu ihnen **niedere** Begriffe genannt werden. Ein Merkmal vom Merkmal – ein **entferntes** Merkmal – ist ein höherer Begriff, der Begriff in Beziehung auf ein entferntes Merkmal, ein niederer.‘ (AA IX, 96) – ‚Der höhere [auch: ‚weitere‘] Begriff heißt in Rücksicht seines niederen **Gattung** (genus), der niedere [auch: ‚engere‘] Begriff in Ansehung seines höheren **Art** (species). So wie höhere

Subordinationsregeln [§ 14].⁸ Wichtig sind drittens und zuletzt die methodischen Bedingungen der intensiven Deutlichkeit: *Logische Abstraktion* und *logische Determination* in der Begriffslogik [§ 15]:

„Durch fortgesetzte logische Abstraction entstehen immer höhere, so wie dagegen durch fortgesetzte logische Determination immer niedrigere Begriffe. Die größte mögliche Abstraction giebt den höchsten oder abstractesten Begriff – den, von dem sich keine Bestimmung weiter wegdenken läßt. Die höchste vollendete Determination würde einen **durchgängig bestimmten** Begriff ... geben [...] Da nur einzelne Dinge oder Individuen durchgängig bestimmt sind: so kann es auch nur durchgängig bestimmte Erkenntnisse als **Anschauungen**, nicht aber als **Begriffe**, geben“ (AA IX, 99).⁹ (Natterer a.a.O: 2003, 216–217)

(12) Der intensionale Subjektbegriff mit seinen begriffslogischen Implikaten (Logisches Wesen, *totum universale*) ist Kern der kritisch reflektierten Gegenstandskonstitution bei Kant, nicht der anschauliche Gegenstand (Erscheinung, *totum integrale*)

Schmitt stellt folgende Aussage als entscheidenden Grundsatz der Moderne und besonders Kants vor: „Denken erhält seine Inhalte aus der Anschauung“. Demgegenüber sei der entscheidende Grundsatz bei Platon / Aristoteles / Aquinas: „Denken hat eigene Inhalte, durch die es der Anschauung Bedeutung gibt“ (2008, 548). Diese Entgegensetzung ist in Bezug auf Kant so nicht korrekt. Zwar betont Kant stets, dass auf der Basisebene der aus der Erfahrung abgezogenen empirischen Begriffe gilt, dass sie der Materie nach sinnliche Vorstellungen, Anschauungen (bzw. Teilvorstellungen, Teilanschauungen) sind und der Form nach logisch, intellektuell: Wir haben keinen „Verstand ...“, der selbst anschauete ... durch dessen Vorstellung die Gegenstände selbst zugleich gegeben, oder hervorgebracht würden“. Sondern wir haben

„einen Verstand, dessen ganzes Vermögen im Denken besteht, d.h. in der Handlung, die Synthesis des Mannigfaltigen, welches ihm anderweitig in der Anschauung gegeben worden, zur Einheit der Apperzeption zu bringen, der also für sich gar nichts **erkennt**, sondern nur den Stoff zum Erkenntnis, die Anschauung, die ihm durchs Objekt gegeben werden muß, verbindet und ordnet.“ (KrV B 145)

und niedere, so sind ... auch **Gattungs- und Artbegriffe** nicht ihrer Natur nach, sondern nur in Ansehung ihres Verhältnisses zu einander ... in der logischen Subordination unterschieden.“ (AA IX, 97)

„Dem Gesetze der Stetigkeit zuzufügen kann es indessen weder eine **niedrigste**, noch eine **nächste** Art geben [...] In Absicht auf die Bestimmung der Art- und Gattungsbegriffe gilt also folgendes allgemeine Gesetz: **Es giebt ein Genus, das nicht mehr Species sein kann, aber es giebt keine Species, die nicht wieder sollte Genus sein können.**“ (AA IX, 97)

„Der niedere Begriff ist nicht in dem höhern enthalten, denn er enthält **mehr** in sich als der höhere; aber er ist doch **unter** demselben enthalten, weil der höhere den Erkenntnißgrund des niederen enthält.“ (AA IX, 98)

⁸ **Allgemeine Regeln in Absicht auf die Subordination der Begriffe** [...]: 1) Was den höhern Begriffen zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht allen niedrigern Begriffen, die unter jenen höhern enthalten sind; und 2) umgekehrt: Was **allen** niedrigern Begriffen zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht ihrem höhern Begriffe.“ (AA IX, 98)

Aber: Erstens gilt dies nur für empirische Allgemeinbegriffe, und schon nicht mehr für begriffliche Objekteinheiten oder die begriffliche Einheit des Gegenstandes. Letztere ist bereits von der Einheit der begrifflichen Apperzeption abhängig und damit von einer komplexen höherstufigen intensionalen Einheit, die nicht identisch mit der anschaulichen Gegenstandsvorstellung ist. Und für diese intensionale Einheit der Apperzeption gilt auch bei Kant uneingeschränkt der o.g. Grundsatz bei Platon / Aristoteles / Aquinas: „Denken hat eigene Inhalte, durch die es der Anschauung Bedeutung gibt“. Die Übereinstimmung geht bis in die Einzelheiten, wie sich zeigen wird.

Also: Kant hält den sensorisch erfassten oder imaginal vorgestellten individuellen extensionalen Gegenstand nicht für den erkenntnismäßig entscheidenden Bezugspunkt. Im Gegenteil: Der intensionale Subjektbegriff mit seinem begriffslogischen Implikaten (Logisches Wesen) ist Kern der Gegenstandskonstitution. Kant kritisiert zwar Leibniz energisch für die Logifizierung der gesamten Erfahrungswirklichkeit, d.h. dafür, dass er auch die Sinnesgegenstände und ihre raum-zeitliche Ordnung nur und genau als Begriffskomplexe und Begriffsnetzwerke fasste. Vgl. die entscheidende Passage im Amphiboliekapitel der *Kritik der reinen Vernunft* B 337–338. Diese Passage zeigt aber auch, dass **Basis und Ausgangspunkt des realen Verstandesgebrauches die begriffslogische Identifizierung der Dinge oder Objekte in der Anschauung** ist:

„Man muß ... sagen: was einem Begriff allgemein zukommt, oder widerspricht, das kommt auch zu, oder widerspricht, allem Besondern, was unter jenem Begriff enthalten ist; (dictum de Omni et Nullo;)“ (KrV B 337).

Alles, was Kant behauptet, ist erstens: es muss eine begriffslogische Identifizierung der Dinge oder Objekte *in der Anschauung* – nicht frei schwebend – sein. Zweitens: Das ist nicht alles, es gibt noch andere, auf Anschauung gestützte Grundsätze sowie mögliche synthetische Erweiterungen der Erkenntnis. Drittens: Unsere Erkenntnis kann folglich nicht insgesamt begrifflich-analytisch sein.

Und für diesen intensionalen Subjektbegriff gilt in der Kantischen Theorie uneingeschränkt folgende Aussage Schmitts zu Platons Erkenntnistheorie: „Das Grundkriterium, an dem sich das Denken orientiert, [ist] die Unterscheidbarkeit [...] Unterscheidbar ist etwas, was sich als eine für sich identifizierbare Einheit erfassen läßt. Die Kriterien möglicher Einheit“ ermöglichen „von den den allgemeinsten Begriffen wie Einheit, Vielheit, Ganzheit, Teil usw. [eine ...] Synthetisierung zu immer komplexeren Formen aber immer bestimmter und dadurch erkennbarer Einheiten“ (2008, 548).

Und was die Abhängigkeit der Materie der Begriffe von der Wahrnehmung oder Anschauung an der untersten oder Basisebene der empirischen Allgemeinbegriffe angeht, besteht ebenfalls kein pauschaler Gegensatz zwischen den beiden Traditionen. Man vergleiche dazu nur folgende Aussage von Aquinas: „Wir müssen festhalten, dass unsere natürliche Kognition von der sensorischen Wahrnehmung den Ausgang nimmt: daher kann sich unsere menschliche Kognition nur soweit erstrecken als sie durch sinnliche Wahrnehmungsobjekte gedeckt ist.“ (*Theol. Summe* I, qu. 12, art. 12, corp [Übersetzung von mir]) In der *Theologischen Summe* I, qu. 85, art. 3 ad 4 wird dies durch den Hinweis ergänzt, dass **Inhalt der begrifflichen Allgemeinstrukturen** (*eide*, Ideen, Universalien) oft **nur empirische Wirkungen bzw. Akzidenzien** der ontologischen Substanzen qua begriffliche Sachstrukturen sind. In diesem Fall sind also die ontologisch sekundären Wirkungen oder äußeren wahrnehmbaren Bestimmungen die epistemisch primären Erkenntnisgründe der Sache.

Doch nun zu Kants Theorie der begrifflichen Einheit als Kern der Objektkonstitution, welche – ein – Thema der berühmten transzendentalen synthetischen (objektiven) Einheit der Apperzeption ist. Diese ist die – erstens – bewusste Synthesis, Kombination von Vorstellungen in der **semantischen Einheit eines intensionalen (Objekt-)Begriffs** in der – zweitens – **syntaktischen Einheit einer der 12 Aussageformen oder Urteilstypen**. In der gegenwärtigen Kantforschung arbeitet W. Carl: Die transzendente Deduktion in der zweiten Auflage (B129–169). In: Mohr, G./Willaschek, M. (Hrsg.): *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, Berlin 1998, 189–216, bes. 197–204, diese Zweidimensionalität der transzendentalen Einheit der Apperzeption als intensionale begriffliche Einheit und als syntaktische formale Urteilseinheit gut heraus. Vgl. auch J. Heinrichs: *Die Logik der Vernunftkritik. Kants Kategorienlehre in ihrer aktuellen Bedeutung*, Tübingen 1986, 83, der diesen Doppelaspekt der transzendentalen synthetischen (objektiven) Einheit der Apperzeption zentral thematisch macht: sie ist sowohl syntaktisch (als Handlung) als auch semantisch (als Produkt). Trotz einiger Reserven der kantischen Theorie gegenüber bietet auch R. Hiltcher eine aufschlussreiche aktuelle Orientierung hierzu: *Wahrheit und Reflexion. Eine transzendentalphilosophische Studie zum Wahrheitsbegriff bei Kant, dem frühen Fichte und Hegel*, Bonn 1998, 92–93 und 113–114. In meinem *Systematischen Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft* (Berlin / New York 2003, 277–294), erfolgt eine detaillierte Interpretation unter Diskussion aller wichtigen Arbeiten zum Thema seit 1945. Sie stützt sich auf den vielleicht einflussreichsten Interpreten der letzten Jahrzehnte zur Sache, Dieter Henrich. Diese Erörterung der hier v.a. interessierenden ersten Dimension der synthetischen Einheit der Apperzeption, als intensionale Synthesis der semantischen Einheit des (Objekt-)Begriffs, soll in Folge eingerückt werden:

„(1) *Charakteristiken der semantischen Einheit eines intensionalen Objektbegriffs* [...]: (a) Sie ist eine *begriffliche* Einheit: ‚Die **transzendente Einheit** der Apperzeption ist diejenige, ... welche alles ... in einen Begriff vom Objekt vereinigt‘ (B 139). Die ‚Einheit dieser Handlung [der Synthesis ist] zugleich die Einheit des Bewußtseins ... im Begriffe ... dadurch allererst ein Objekt ... erkannt wird.‘ (B 138) Diese Korrelation von *Erkenntnis* und *Begriff* bei Kant war bereits früher thematisch. (b) Sie ist eine konzeptuell *intentionale*, objektive Einheit: ‚Die **transzendente Einheit** der Apperzeption ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt wird. Sie heißt darum **objektiv**‘ (B 139). (c) Sie ist eine *bewusste* Einheit: ‚ist nur durch das Bewußtsein dieser Synthesis möglich‘ (B 133). (d) Sie ist eine *aktive* Leistung: ‚Diese Beziehung [auf die Identität des Subjektes] geschieht also dadurch noch nicht, daß ich jede Vorstellung mit Bewußtsein begleite, sondern daß ich eine zu der andern **hinzusetze**‘ (B 133). (f) Sie ist eine begriffliche Einheit mittels der Aktivität des kognitiven *Selbstbewusstseins*.

(2) *Die Interpretation der transzendentalen Einheit der Apperzeption als semantisch-intensionaler Einheit des Inhaltes der Synthesis (Begriffssynthese)*. Erstrangige Anstöße nicht nur – wie bekannt und ausführlich diskutiert – zur transzendentalen Deduktion im Allgemeinen, sondern auch zu dem hier in Rede stehenden Problemhorizont enthält Henrich, D.: *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants Transzendente Deduktion*, Heidelberg 1976. Wir folgen daher zunächst Henrich, der die wichtige Feststellung macht: *Deiktische* und *relationale* Bestimmungen sind keine *Charakterisierungen* der Objekte, denn dies ist nur durch genuine Prädikate möglich, sondern sie sind *Lokalisierungen* der Objekte (Henrich 1976, 29). Das Subjekt im objektkonstituierenden Urteil muss folglich ein charakterisierender Begriff, eine *Bedeutung* sein, nicht nur eine indizierende Kennzeichnung. Das Prädikat ferner ist als ein *Quale*, eine Eigenschaft anzusehen (Henrich 1976, 39). Näherhin: Das Subjekt ist als nominalisierte Prädikat-

Menge anzusprechen; Subjekte sind nicht nur Einzelbegriffe/Namen als Kennzeichnungen (Henrich 1976, 41). Henrich stützt sich hierfür hauptsächlich auf die deutliche und aufschlussreiche Reflexion 6350 (1797):

„Was ist object? Das, dessen Vorstellung ein Inbegriff mehrerer dazu gehoriger Praedicate ist. Der teller ist Rund, warm, zinnern etc. etc. Warm, Rund, zinneren etc. etc. ist kein object, aber wohl die Wärme, das Zinn etc. etc. – Object ist das, in dessen Vorstellung verschiedene andere synthetisch verbunden gedacht werden können. – In jedem Urteile ist Subject und Prädicat. Das Subject des Urtheils, so fern es verschiedene mögliche Prädicate enthalten kann, ist das object. Die Prädicate hängen alle vom Subjecte ab, wie Warm von der Wärme. Warm, Viereckigt, tief sind Prädicate. – Die Wärme, das Vierek, die Tiefe sind Objekte. – Eben so vernünftig und die Vernunft. Das Bestimmbare in einem Urtheile, das logische Subject, ist zugleich das reale object ... Das Subject eines Urtheils, dessen Vorstellung den Grund der synthetischen Einheit einer Mannigfaltigkeit von Prädicaten enthält, ist Object.“

Mit anderen Worten: *Logisches Subjekt* (Urteilssubjekt) = *reales Objekt* = *nominalisiertes Prädikat der Qualia* = *Grund der synthetischen Einheit unterschiedlicher Prädikate*, und zwar nach dem Kontext nicht erstrangig als Referenzpunkt für logisch unabhängige synthetische Bestimmungen, sondern als Grund für *eine* „Mannigfaltigkeit von Prädikaten“ (= bei Kant der für analytische Prädizierungen vorbehaltene Fachterm, während *Bestimmung* der Fachterm für synthetische Prädizierungen ist), d.h. eine *begriffslogische Einheit mit innerer analytischer Komplexität* (Henrich 1976, 44) [...] Diese erste Dimension der transzendentalen Einheit der Apperzeption als Komplex oder Synthese von Begriffen bzw. Prädikaten ist auch aus den *Metaphysikvorlesungen* der kritischen Epoche Kants zu erheben. Dem Urteil Henrichs ist somit zuzustimmen: Alle Urteile basieren auf dem (kategorialen) Elementarurteil der Subjekt-Prädikat-Verbindung. Letztere ist eine Verbindung, eine Synthese von Begriffen. Wenn nun alle anderen Urteilsformen diesen Satztyp voraussetzen, setzen somit alle Urteile Begriffssynthesen voraus! (Henrich 1976, 27) Fazit: Logisches Subjekt und Prädikat und reales Subjekt und Prädikat sind im realen Verstandesgebrauch referentiell identisch.“ (Natterer a.a.O. 2003, 277–279)

Zur zweiten Dimension der synthetischen Einheit der Apperzeption als prozedurale Synthesis der syntaktischen Einheit der Urteilsformen (Kategorien) soll nur kurz ergänzt werden, dass diese die Operatoren der Raum-Zeit-Topologie und des hierfür nötigen epistemischen Universums (reine Apperzeption) umfasst. Sie ist nicht eine Theorie der qualitativen Generierung des Wissens, i.e. von dessen induktiver, sensorisch-perzeptiver und begriffsintensionaler Konstitution. Wenn hier von „Gesetz der synthetischen Einheit der Erscheinungen“ die Rede ist oder von Ermöglichung gesetzhafter „Erfahrung ihrer Form nach“, dann darf nicht aus dem Auge verloren werden, dass damit nur die gesetzhafte, d.h. notwendige und allgemeingültige formale *Zeitbestimmung* gemeint ist. Es handelt sich dabei also stets um die Objektivierung und Nezessitierung assoziativ-synthetisch und semantisch-intensional bereits empirisch gegebener und reflektierter Wahrnehmungen, Gegenstände und Ereignisse durch Stellenanweisung in der zeitlichen Topologie (vgl. Natterer a.a.O. 2003, 287). Dies wird noch deutlicher, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass die Einsetzungen für die Variable „Substanz“ in der Substanz-Akzidenz-Aussageform auf jeden Fall durch Subjektbegriffe geschehen (vgl. zur ausführlichen Begründung Natterer a.a.O. 2003, 318–335): Reales Objekt (und phänomenale Substanz) ist Absolutsetzung des intensionalen Subjektbegriffs *qua* Bedeutung (*meaning*):

„Wir können einmal mehr auch hier als Bilanz die Konvergenz von kantischer Theorie und modernem Diskussionshorizont in der Theorie singulärer Termini, d.h. der begrifflichen Identifizierung und Bezeichnung von Gegenständen (oder der Bedeutung singu-

lärer Termini) festhalten. Kant benennt drei notwendige Bedingungen: klassifizierender intensionslogischer Allgemeinbegriff – tranzendentallogische objektive Raum-Zeit-Stelle – realitätsgarantierende subjektive Wahrnehmung. Die ersten beiden Bedingungen ergeben sich aus der objektiven Einheit der Apperzeption. Wir hatten herausgearbeitet, dass diese zweidimensional ist: semantisch (charakterisierende Beschreibung) und syntaktisch-kategorial (objektiv-lokalisierende Kennzeichnung). Dazu tritt drittens die subjektive Empfindung bzw. empirische Wahrnehmung als deiktische Komponente. Die moderne Diskussion benennt folgende analogen Bedingungen:

- charakterisierende Prädikate = klassifizierende und charakterisierende deskriptive Kennzeichnung und räumliche Konfiguration und Abgrenzung (Frege/Russell und Strawson);
- objektive raum-zeitliche Lokalisierung und Kontinuität = sortale Prädikate als räumliche Konfiguration und Abgrenzung in einem objektiven Raum-Zeit-System (Strawson);
- subjektive lokalisierende Kennzeichnung = deiktische Bestimmung in einer Wahrnehmungssituation. Vgl. noch einmal Strawson (*Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, London 1959 [dt. *Einzelding und logisches Subjekt*, Stuttgart 1995], und ders.: *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London 1966); Salmon (Reference and Information Content: Names and Descriptions. In: Gabbay, D./ Guenther, F. (eds.) *Handbook of Philosophical Logic*, Bd. IV: *Topics in the Philosophy of Language*, IV.5, Dordrecht/Boston/London 1989, 409–461) und Tugendhat/Wolf (*Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart 1997, 146–167, bes. 154–160):

„Es zeigt sich also, daß die Bedeutung singulärer Termini von komplizierter Art ist. Wir verwenden sie, um anzugeben, welcher von allen Gegenständen es ist, von dem der generelle Terminus in singulären prädikativen Aussagen ausgesagt wird. Die Allheit, durch Bezug auf die eine Identifizierung eines Einzelgegenstandes in einem strengen Sinn möglich wird, ist die der Gegenstände, die ein einem objektiven Raum-Zeit-System geordnet sind. Daß wir aus dieser Allheit ein Einzelnes identifizieren können, setzt die Verwendung deiktischer Ausdrücke, objektiv lokalisierender Kennzeichnungen und sortaler Prädikate als gleich fundamental und wechselseitig voneinander abhängig voraus.“ (Tugendhat/Wolf 1997, 159–160) (Natterer a.a.O. 2003, 334–335)

Bereits jetzt dürfte die das Feld zunehmend beherrschende Forschungshypothese der programmatischen und systematischen Identität der traditionellen und der kantischen Transzendentalphilosophie als begriffslogische Prinzipientheorie plausibel geworden sein. Wir konnten dokumentieren, dass Kants theoretische Philosophie die traditionelle begriffslogische Metaphysik als ihren Kern aktuell weiterführt, und – speziell im neuzeitlichen philosophischen und realwissenschaftlichen Horizont – als strenge Wissenschaft zu begründen sucht. Diese Forschungshypothese erfährt jedoch eine noch unmittelbarere Bestätigung, wenn wir uns das Kantische Lehrstück des Logischen Wesens ansehen. Es besagt: Die Subjektbegriffe und ihre begrifflichen Implikate sind das logische Wesen der Objekte der Erfahrung. Zu Definition und Funktion des logischen Wesens dieser Auszug aus meinem *Systematischen Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*:

„Kant erörtert das logische Wesen in der Logik (*Kant-Jäsche-Logik*) und Metaphysik (*Metaphysikvorlesungen*). Bekanntlich definiert Kant Begriffe als *Merkmale* oder *Erkenntnisgründe*. Begriffe bzw. Merkmale differenzieren sich nun nach Kant weiter aus in ‚**zureichende und nothwendige oder unzureichende und zufällige Merkmale**‘. Ein Begriff ist zureichendes Merkmal ‚sofern es hinreicht, das Ding jederzeit von allen andern zu unterscheiden; widrigenfalls ist es unzureichend, wie z.B. das Merkmal des Bellens vom Hunde.‘ (AA IX, 60) Der Begriff als notwendiges Merkmal bedeutet:

„**Nothwendige** Merkmale sind ... diejenigen, die jederzeit bei der vorgestellten Sache müssen anzutreffen sein“ = „**wesentliche**“ Merkmale (AA IX, 60). Notwendige Merkmale werden bei Kant noch einmal wie folgt unterschieden:

- (1) Notwendige „primitive und constitutive Merkmale (constitutiva, essentialia in sensu strictissimo)“: Diese sind „Gründe anderer Merkmale von Einer und derselben Sache“ (AA IX, 60).
- (2) Notwendige „Attribute (consectaria, rationata)“: „gehören ... auch zum Wesen des Dinges, aber nur, sofern die aus jenen wesentlichen Stücken desselben [= constitutive Merkmale] erst abgeleitet werden müssen; wie z.B. die drei Winkel im Begriffe eines Triangels aus den drei Seiten.“ (AA IX, 60–61)

Zufällige „außerwesentliche[n] Merkmale“ sind „**innere Bestimmungen** eines Dinges (modi)“ (AA IX, 61) oder „äußere Verhältnisse (relationes)“ (AA IX, 61). Das *logische Wesen* der Dinge ist somit:

„Der Inbegriff aller wesentlichen Stücke eines Dinges oder die Hinlänglichkeit der Merkmale desselben der Coordination oder der Subordination nach, ist das **Wesen** (complexus notarum primitivarum, interne conceptui dato sufficientium; s. complexus notarum, conceptum aliquem primitive constituentium).

Bei dieser Erklärung müssen wir aber hier ganz und gar nicht an das **Real-** oder **Natur-Wesen** der Dinge denken, das wir überall nicht einzusehen vermögen. Denn da die Logik von allem Inhalte des Erkenntnisses, folglich auch von der Sache selbst abstrahirt: so kann in dieser Wissenschaft lediglich nur von dem **logischen** Wesen der Dinge die Rede sein. Und dieses können wir leicht einsehen. Denn dazu gehört weiter nichts als die Erkenntniß aller der Prädikate, in Ansehung deren ein Object **durch seinen Begriff** bestimmt ist; anstatt daß zum Real-Wesen des Dinges (esse rei) die Erkenntnis derjenigen Prädicate erfordert wird, von denen alles, was zu seinem Dasein gehört, als Bestimmungsgründen, abhängt. Wir wollen z.B. das logische Wesen des Körpers bestimmen: so haben wir gar nicht nöthig die Data hierzu in der Natur aufzusuchen; wie dürfen unsre Reflexion nur auf die Merkmale richten, die als wesentliche Stücke (constitutiva, rationes) den Grundbegriff desselben ursprünglich constituiren. Denn das logische Wesen ist ja selbst nichts anders als **der erste Grundbegriff aller nothwendigen Merkmale eines Dinges** (esse conceptus).“ (*Logik* AA, IX, 61)

Dasselbe Bild bieten die Nachschriften des kantischen Logikkollegs, die R. Stuhlmann-Laeisz (*Kants Logik. Eine Interpretation auf der Grundlage von Vorlesungen, veröffentlichten Werken und Nachlaß*, Berlin/New York 1976) systematisch im Blick auf das logische Wesen ausgewertet und gegen das Realwesen abgegrenzt hat:

„Als das „logische Wesen“ eines Begriffes definiert Kant den „Inbegriff“ der „essentialia“: „... wesentliche Stücke (essentialia), ..., und ihr Inbegriff macht das logische Wesen (essentia) aus“ (VIII, S. 229); „das logische Wesen ist der Inbegriff derjenigen Merkmale, die zureichend sind, das, was zum Wesen gehört [sc. die wesentlichen = notwendigen Merkmale] abzuleiten“ (*Logik Dohna-Wundlacken*, XXIV, S. 728). Ein solcher „Inbegriff“ ist hier – modern gesprochen – die logische Konjunktion der betreffenden Merkmale: „Das logische Wesen ist complexus omnium conceptuum primitivorum. Primitivue Merkmahle sind essentialia“ (*Logik Busolt*, XXIV, S. 634) (Stuhlmann-Laeisz 1976, 96).

Parallelstellen sind ferner *Allgemeine Metaphysik* Mrongovius (AA XXIX, 820f); *Allgemeine Metaphysik* Volckmann (AA XXVIII, 411); *Allgemeine Metaphysik* L₂ (AA XXVIII, 553); *Allgemeine Metaphysik* von Schön (AA XXVIII, 492–493); *Allgemeine Metaphysik* Dohna (AA XXVIII, 629). Diese begriffsanalytische Wahrheit und Konsistenz des logischen Wesens impliziert zunächst denotwendig die Stabilität, d.h. die Unveränderlichkeit desselben. Vgl. *Entdeckung* (AA VIII, 236–237, Anm.):

„Zu den Sätzen, die ... analytisch sind, ... gehört auch der Satz: **die Wesen der Dinge sind unveränderlich**, d.i. man kann in dem, was wesentlich zu ihrem Begriffe gehört, nichts ändern, ohne diesen Begriff selber zugleich mit aufzuheben. [...] [Dies ist] ein ... Satz, der mit dem Dasein der

Dinge und ihren möglichen oder unmöglichen Veränderungen gar nichts zu tun hat, sondern gänzlich zur Logik gehört und etwas einschärft, was ... keinem Menschen zu leugnen einfallen kann, nämlich daß, wenn ich den Begriff von einem und demselben Object behalten will, ich nichts an ihm abändern, d.i. das Gegentheile von demjenigen, was ich durch jenen denke, nicht von ihm prädiciren müsse.‘ (Vgl. auch *Allgemeine Metaphysik* Volckmann (AA XXVIII 420))

Diese Erörterung des logischen Wesens kann sich sodann, muss sich aber nicht auf den Objektbegriff und seine Implikate beziehen, d.h. auf den Subjektbegriff des Objectes des realen Verstandesgebrauches. Denn das logische Wesen ist zwar definiert als ‚Erkenntniß aller der Prädikate, in Ansehung deren ein Object [!] **durch seinen Begriff** [!] bestimmt ist‘, und ‚als **der erste Grundbegriff** [!] **aller nothwendigen Merkmale eines Dinges** [!] (esse conceptus)‘, aber hier gilt: ‚Unter Ding versteht man 1. Gegenstand überhaupt, 2. das Mögliche, 3. das positive oder realitæet, 4. das was wirklich ist.‘ (*Allgemeine Metaphysik* Mrongovius (AA XXIX, 811)). Aber ebenso haben wir bereits wieder und wieder festgestellt: Objekteinheit bzw. Objektconstitution ist eine Funktion des begrifflichen Denkens, oder in der Formulierung von *Allgemeine Metaphysik* Dohna (AA XXVIII, 621): ‚Erkenntniß ist Beziehung eines Begriffs auf einen Gegenstand.‘ Dazu gehört nach Kant aber *vor* und *über* der formalen begrifflichen Einheit der Kategorie die qualitative begriffslogische Einheit des semantischen oder logischen Wesens. Vgl. KrV B 114: ‚In jedem Erkenntnisse eines Objekts ist nämlich **Einheit** des Begriffs, welche man **qualitative Einheit** nennen kann‘ [...] Im Weiteren gilt: Ein und dieselbe Merkmalskonjunktion erfüllt die Funktion des logischen und des realen Wesens. Für die reale Kognition bleibt mithin nur das erkennbare logische Wesen als einziger Referenzpunkt des realen Verstandesgebrauches. [...] Vgl. auch *Anthropologie* AA VII, 137–138 [Hervorhebungen im Orig. durch Halbfettdruck werden mit Halbfettdruck + Unterstreichung wiedergegeben]:

‚Das Bewußtsein seiner Vorstellungen, welches zur **Unterscheidung** eines Gegenstandes von anderen zureicht, ist **Klarheit**. Dasjenige aber, wodurch auch die **Zusammensetzung** der Vorstellungen klar wird, heißt **Deutlichkeit**. Die letztere macht es allein, daß eine Summe von Vorstellungen **Erkenntniß** wird; worin denn, weil eine jede Zusammensetzung mit Bewußtsein Einheit desselben, folglich eine Regel für jene voraussetzt, **Ordnung** in diesem Mannigfaltigen gedacht wird. [...] In jeder vielhaltigen Vorstellung (perceptio complexa), dergleichen ein jedes **Erkenntniß** ist (weil dazu immer Anschauung und Begriff erfordert wird), beruht die Deutlichkeit auf der **Ordnung**, nach der die Theilvorstellungen zusammengesetzt werden, die dann entweder (die bloße Form betreffend) eine bloß logische Eintheilung in obere und untergeordnete (perceptio primaria et secundaria), oder eine **reale** Eintheilung in Haupt= und Nebenvorstellungen (perceptio principalis et adhaerens) veranlassen; durch welche Ordnung das Erkenntniß deutlich wird.‘

Das heißt: Die Deutlichkeit oder Ordnung im Erkenntnis hängt an der Einheit des Begriffs, ‚weil eine jede Zusammensetzung mit Bewußtsein Einheit desselben, folglich eine Regel für jene voraussetzt‘. ‚Einheit‘ und ‚Regel‘ sind aber bei Kant Funktionen des Begriffs oder andere Terme für ‚Begriff‘. Die Deutlichkeit oder Ordnung im Erkenntnis bzw. Begriff klärt nun dessen innere Zusammensetzung auf. Dabei erfährt der Begriff eine doppelte Verdeutlichung: einmal die ‚logische Einteilung‘ als die analytische (subordinierende) Distinktion der oberen und untergeordneten Vorstellung; zum anderen die ‚reale Einteilung‘ als die (koordinierende) Einteilung der Begriffsmerkmale in Hauptvorstellung und Nebenvorstellungen. Es ist dabei aus dem in Rede stehenden Kontext wie aus der Gesamtkonzeption Kants klar, dass die reale Hauptvorstellung begrifflich ist, d.h. genau die begriffliche ‚Einheit‘ und ‚Regel‘ der ‚Zusammensetzung ... in diesem Mannigfaltigen‘ ist.“ (Natterer a.a.O. 2003, 335–339)

(13) Kants Theorie der Erfahrung integriert die platonische Reflexionstheorie kritischer Gegenstandskonstitution

Dies ist Thema von Kapitel 19 meines *Systematischen Kommentars zur Kritik der reinen Vernunft*. Dazu dieser Auszug: „Wir haben für den realen Verstandesgebrauch die zentrale Funktion des Subjektbegriffes herausgearbeitet, dessen begriffslogische Explikation das logische Wesen ausmacht. Nun ist systematisch herauszuarbeiten, dass Kant in der *Kritik* nicht nur die bekannte transzendente Logik (der Kategorien) in Betreff der Wahrnehmungsorganisation vorstellt, sondern auch eine transzendente Logik (der Transzendentalien) in Betreff der Begriffslogik konzipiert, die damit auch *per definitionem* die Metatheorie bzw. Metakriterien des Subjektbegriffes und des logischen Wesens des realen Verstandesgebrauches beinhaltet. Die endgültige Fassung dieser von Kant als erstrangig wichtig und selbstverständlich erachteten begriffslogischen Metatheorie findet sich im § 12 der Deduktion B. Die *Metaphysikvorlesungen* der kritischen Epoche belegen, dass Kant diese begriffslogische Transzendentalientheorie stets rezipiert und integriert hat, und der o.g. § 12 der *Kritik* diese im kantischen Denken systematisch und diachronisch fest etablierte Transzendentalientheorie lediglich kompakt zusammenfasst.“ (Natterer a.a.O. 2003, 344)

Die *Metaphysikvorlesungen* der kritischen Epoche belegen, dass Kant diese Transzendentalientheorie in Lehre und Forschung der kritischen Epoche stets integriert hat. Einen Überblick zur Interpretation dieser Ebene in der Kantforschung bietet mein *Systematischer Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*, Kap. 17 (256–266) und Kap. 19.2 (344–348).

Der zentrale Kantische Gedankengang liegt in den §§ 15 und 12 der Analytik der Begriffe in der KrV vor. Zunächst § 15: Die Verbindung mannigfaltiger anschaulicher oder begrifflicher Merkmale zu Wahrnehmungs- und Denkgegenständen ist die „Vorstellung der **synthetischen** Einheit des Mannigfaltigen. Die Vorstellung dieser Einheit kann also nicht aus der Verbindung entstehen, sie macht vielmehr dadurch, daß sie zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererst möglich. **Diese Einheit, die a priori vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht, ist nicht etwa jene Kategorie der Einheit (§ 10); denn alle Kategorien gründen sich auf logische Funktionen in Urteilen, in diesen aber ist schon Verbindung, mithin Einheit gegebener Begriffe gedacht.** Die Kategorie setzt also schon Verbindung voraus. **Also müssen wir diese Einheit (als qualitative § 12) noch höher suchen, nämlich in demjenigen, was selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urteilen, mithin der Möglichkeit des Verstandes, sogar in seinem logischen Gebrauche enthält.**“ (KrV B 129–131)

Wenn Kant anmerkt: „Also müssen wir diese Einheit (als qualitative § 12) noch höher suchen, nämlich in demjenigen, was selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urteilen, mithin der Möglichkeit des Verstandes, sogar in seinem logischen Gebrauche enthält“, dann sucht und findet er diese Einheit im unmittelbar folgenden § 16 der Deduktion B. Dieser ist der zentrale Paragraph **Von der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption**. Wir haben also folgende kognitive Systematik:

- (I) Oberstes Prinzip des Denkens: ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption.
- (II) Erste Anwendungsebene des obersten Prinzips: **qualitative** Einheit – begriffs-

logische Transzendentalien.

(III) Zweite Anwendungsebene des obersten Prinzips: **quantitative** Einheit – transzendentallogische Kategorien.

Uns interessiert nun selbstverständlich die erste Anwendungsebene des Obersten Prinzips, die qualitative Einheit durch die begriffslogischen Transzendentalien in § 12. Deswegen hier nun ein Blick auf diese Rezeption und Neuinterpretation der „Transzendentalphilosophie der Alten“ als metatheoretische Kriterien der definitorischen Begriffslogik und realwissenschaftlichen Theoriebildung im § 12 der Analytik der Begriffe [Kursive Hervorhebungen von mir, PN.]:

(i) „Es findet sich aber in der Transzendentalphilosophie ... ein Hauptstück vor, welches *reine Verstandesbegriffe* enthält, ... nicht unter die Kategorien gezählt“.

(ii) In der kantischen Theorie sind sie nicht Prädikate der Dinge, sondern Metabegriffe der begrifflichen Kognition der Dinge: „Diese vermeintlich transzendente Prädikate der **Dinge** sind nichts anders als logische Erfordernisse und Kriterien aller **Erkenntnis** der **Dinge** überhaupt“.

(iii) „In jeder Erkenntnis eines Objekts ist nämlich **Einheit** des *Begriffs*, welche man **qualitative Einheit** nennen kann“.

„Zweitens **Wahrheit** in Ansehung der Folgen. Je mehr wahre Folgen *aus einem gegebenen Begriffe*, desto mehr Kennzeichen seiner objektiven Realität. Dieses könnte man die **qualitative Vielheit der Merkmale**, die zu einem Begriff als gemeinschaftlichem Grunde gehören, ... nennen.“

„Endlich drittens **Vollkommenheit** ..., welches man die **qualitative Vollständigkeit** ... nennen kann.“ Dies ist die sachlogische Rückführung der vielen Merkmale auf die distinkte bestimmte Einheit des Begriffs, so dass sie „zu diesem und keinem anderem völlig zusammenstimmt“.

(iv) Die drei begriffslogischen Transzendentalien korrelieren mit der *Begriffsdefinition*: „So ist das Kriterium der Möglichkeit eines Begriffs ... die Definition, in der die **Einheit** des Begriffs, die **Wahrheit** alles dessen, was zunächst aus ihm abgeleitet werden mag, endlich die **Vollständigkeit** dessen, was aus ihm gezogen worden, zur Herstellung des ganzen Begriffs das Erforderliche derselben ausmacht“.

Nun ist aber eine Begriffsdefinition oder annäherungsweise Begriffsdefinition = Begriffserörterung, wenn sie einen im realen Verstandesgebrauch an Subjektstelle stehenden Begriff definiert bzw. expliziert, identisch mit dem logischen Wesen des betreffenden Objektes. **Also sind die begriffslogischen Transzendentalien Bedingungen der Kognition des logischen Wesens der Objekte des realen Verstandesgebrauchs.**

Eine Darlegung im Einzelnen zur Leistung von Definitionen im Blick auf formale intensionale Wahrheit und hinsichtlich der extensionalen referentiellen Semantik – ausgehend von Kants Definitionstheorie – finden Interessierte in meinem E-Buch *Philosophie der Logik* 2009, Untermenü [Logische Metatheorie](#). Für eine ausführliche Darstellung der begriffslogischen Transzendentalien als metatheoretischer Kriterien der Bildung von Prädikatoren (Definitionstheorie) siehe auch mein *Systematischer Kommentar*, Kap. 19.4 (353–361).

Gleiches gilt nach Kant nicht nur für **Definitionen** von **Begriffen** von Objekten, sondern auch für empirische **Erklärungen** oder **Theorien** des realen Verstandesgebrauchs, d.h. für lebensweltliche und wissenschaftliche **Hypothesen**. Auch das „**Kriterium einer Hypothese**“ nun, d.h. deren erste formale, begriffslogische Bedingung ist die

- (i) begrifflich-theoretische Einheit „des angenommenen **Erklärungsgrundes**“ (Hypothese) von Erfahrungsgegenständen,
- (ii) deren „**Wahrheit**“ als „(Übereinstimmung unter sich selbst und mit der Erfahrung) der daraus abzuleitenden Folgen“,
- (iii) die „**Vollständigkeit** des Erklärungsgrundes“ zu den Folgen, die „a posteriori analytisch wieder liefern“, was „a priori synthetisch gedacht war“ und „dazu zusammenstimmen“.

Die begriffslogischen Transzendentalien gelten nach Kant also nicht nur für **Definitionen von Begriffen** von Objekten, sondern auch für empirische **Erklärungen** oder **Kausaltheorien** in Form von gesetzhaften Relationen zwischen begrifflich erfassten Sachverhalten des realen Verstandesgebrauches, d.h. für lebensweltliche und wissenschaftliche **Hypothesen**. Vgl. *Logik* [AA IX, 81–85], KrV B 674–675, und B 797–810.

Dort unterscheidet Kant eine doppelte Leistung der Vernunft als dem Vermögen des Schließens oder (wissenschaftstheoretisch gewendet) des Beweisens. Einmal den deduktiven Schluss; zum anderen den induktiven oder besser: abduktiv-induktiven Schluss. Auch hier, in diesem letzteren Fall, ist – § 12/B 115 – das „**Kriterium einer Hypothese**“, d.h. deren **formale, begriffslogische Bedingung**, erstens die begriffliche „Einheit“ „des angenommenen **Erklärungsgrundes**“ (Hypothese) von Erfahrungsgegenständen, d.h. deren definitorisches logisches Wesen; zweitens die logische und referentielle „Wahrheit“ als „(Übereinstimmung unter sich selbst und mit der Erfahrung) der daraus abzuleitenden Folgen“; und drittens die „Vollständigkeit“ des Erklärungsgrundes zu den Folgen, die „a posteriori analytisch wieder liefern“ (= analytische Urteile empirischer Begriffe), was „a priori synthetisch gedacht war“ (= objektive semantische Einheit der Apperzeption) und „dazu zusammenstimmen“. Voraussetzung einer Hypothese ist also erstens die völlig gewisse **logische Möglichkeit** des Gegenstandes selbst. Dazu kommt und zweitens die wahrscheinliche **Wirklichkeit** des Gegenstandes selbst als begründete Meinung bzgl. seiner Existenz als Erklärungsgrund eines wirklich Gegebenen (B 803). Außerdem muss die Hypothese zulänglich sein: sie sollte ohne **Hilfshypothesen** auskommen (B 802–803).⁹

⁹ Die maßgeblichen Einzeluntersuchungen zu dem in Rede stehenden hypothetischen Vernunftgebrauch bei Kant sind die Aufsätze von R. E. Butts: Hypothesis and Explanatio in Kant's Philosophy of Science. In: *Archiv f. Gesch. d. Philosophie* 43 (1961), 153–170, wo Butts die transzendente Methodenlehre als moderne Wissenschaftstheorie *avant la lettre* präsentiert, und ders.: Kant on Hypotheses in the „Doctrine of the Method“ and the *Logik*. In: *Archiv f. Gesch. d. Philosophie* 44 (1962), 185–203, in welchem eine systematische Exegese und Evaluation der KrV und *Logik* zu diesem Thema vorgelegt wird. Außerdem die monographischen Darstellungen von Butts: *Kant and the double Government. Methodology – Supersensibility and Method in Kant's Philosophy of Science*, Dordrecht / Boston / Lancaster 1984, und G. B. Britton: *Kant's Theory of Science*, Princeton 1978; sowie der Sammelband P. Parrini (ed.): *Kant and Contemporary Epistemology*, Dordrecht 1994; ferner P. Krausser: Über den hypothetischen Vernunftgebrauch in der Kritik der reinen Vernunft. In: *Archiv f. Gesch. d. Philosophie* 69 (1987), 164–196. Krausser entwickelt eine ausgezeichnete Interpretation der kantischen Theorie des hypothetischen Vernunftgebrauchs. Er rekonstruiert denselben als **hypothetico-deduktiven Falsifikationismus** in Verbindung mit einer rudimentären, **kohärenztheoretischen** und **erkenntnisökonomischen Korroborationstheorie**. Dazu tritt eine metatheoretische **regulative Heuristik** und Methodologie. Krausser: Mit einer „zwischen bloßem Instrumentalismus und einem unrelativierten Korrespondenzrealismus“ (1987, 350) stehenden Ontologie bietet Kants Wissenschaftstheorie so einen Diskussionsrahmen aller modernen Gesichtspunkte der Wissenschaftstheorie. Weitere Beiträge aus der Literatur zum Thema sind Th. Buchdahl: *Metaphysics and the Philosophy of Science*, London 1969, und ders.: *Kant and the Dynamics of Reason*, London 1992; sowie W. Malzkorn: Kant and the Dynamics of Science. In: *Philosophia naturalis* 37 (2000), 77–95, und B. Falkenburg: *Kants Kosmologie: die wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 2000. Es überrascht daher nicht, dass diese begriffslogischen Transzendentalien als „**superempirical theoretic virtues**“ (bzw. als erkenntnisleitende „**epistemic virtues**“) in der aktu-

Ergänzend Folgendes: Die parallele und gleichzeitige Thematisierung der **Definition** und der **Hypothese**, und zwar nur und genau der Definition und der Hypothese, im Zusammenhang der begriffslogischen Kriterien des realen Verstandesgebrauchs – als Vorbedingung des transzendental-kategorialen Apparates – ist nur unter Voraussetzung der Prinzipientheorie der traditionellen und zwar aristotelischen Wissenschaftstheorie und Metaphysik zu verstehen. Einmal mehr wird dabei deutlich, wie sehr Kant wirkungsgeschichtlich dieser Tradition verpflichtet ist und sie als selbstverständliches Vorwissen betrachtet. Ein Vorwissen, das jedoch bereits im ersten Moment der schulmäßigen Ausbildung des Kantianismus verlorengegangen zu sein scheint. **Definition** und **Hypothese** sind in der aristotelischen Wissenschaftstheorie der *Zweiten Analytiken* die Ausgangspunkte methodischen, wissenschaftlichen Argumentierens und Beweisens. Vgl. den ersten Satz der *Zweiten Analytiken*: „Jeder Diskurs in Lehre und Wissenschaft entsteht aus vorausliegendem Prinzipienwissen.“ (I, 1, 71 a 1–2; Übersetzung von mir, P.N.) Für eine nähere Begründung des wissenschaftsgeschichtlichen Zusammenhanges ist die Verknüpfung L16_Wissenschaftstheorie.pdf – in meinem E-Buch *Philosophie der Logik* 2009, Untermenü Logische Metatheorie – zur Konzeption der zwei Bücher der *Zweiten Analytiken* einzusehen.

Noch einmal zurück zum § 12 der Analytik der Begriffe der KrV: Im abschließenden Satz von § 12 findet sich die bereits bekannte **methodische Abstraktion** der formalen Begriffslogik vom grundsätzlich vorausgesetzten Gegenstandsbezug, „indem das Verhältnis dieser Begriffe auf Objekte gänzlich beiseite gesetzt wird“ und so „das Verfahren mit ihnen unter allgemeine logische Regeln der Übereinstimmung der Erkenntnis mit sich selbst gebracht“ wird. Dass hier nur eine **methodische** Abstraktion vorliegt, unterstreicht der Text *passim*, wenn er von „logische[n] Erfordernisse[n] und Kriterien aller **Erkenntnis** [!] der **Dinge** [!] überhaupt“ und zwar „**[i]n jedem Erkenntnis eines Objekts**“ spricht.

Fazit: Die Transzendentalien der Tradition beziehen sich somit – *via* **Objektbegriffe** resp. **Ursachenbegriffe** – auf Dinge, und sind *via* Objektbegriffe resp. Ursachenbegriffe erste **Bedingungen der kognitiven Gegenstandskonstitution und Hypothesenaufstellung!** Sie sind die drei „Kriterien von Ding und Unding“. – Aus den zahlreichen Parallelstellen der *Metaphysikvorlesungen* verweisen wir auf *Allgemeine Metaphysik Dohna* (AA XXVIII, 631–632), *Allgemeine Metaphysik von Schön* (AA XXVIII, 495–496), und *Allgemeine Metaphysik Volckmann* (AA XXVIII, 415–416).

Für eine ausführliche Darstellung der begriffslogischen Transzendentalien als metatheoretischer Kriterien der Bildung von Theorien (Erklärungen / Hypothesen) siehe ebenfalls mein *Systematischer Kommentar*, Kap. 19.5 (361–366).

Die Reflexionstheorie kritischer Gegenstandskonstitution ist bei Kant nicht nur auf diese (1) begriffslogischen Transzendentalien beschränkt, sondern umfasst vier weitere Dimensionen, die hier nicht im Einzelnen dargestellt werden sollen, da das in Rede stehende Beweisziel bereits hinreichend erhärtet ist. Diese weiteren Dimensionen sind (2) Transzendente Reflexionsbegriffe, (3) Reflektierende Urteilskraft, (4) Transzendente Vernunftprinzipien und (5) Transzendente Vernunftideen. Sie werden in meinem E-Buch *Philosophie der Logik* 2009, Untermenü [Logische Metatheorie](#), im systematischen Zusammenhang entwickelt.

ellen wissenschaftstheoretischen Diskussion massiv gegenwärtig sind: Terminologisch steht für Einheit dabei „**conceptual unification**“, für Wahrheit „**explanatory unity/power**“, und für Vollkommenheit „**coherence**“ (vgl. P. Churchland: *The Ontological Status of Observables: In Praise of the Superempirical Virtues*. In ders.: *A Neurocomputational Perspective. The Nature of Mind and the Structure of Science*, Cambridge (Mass.)/London (Engl.) 1992, 139–151).

(14) Sprache kein substantieller Teil des Erkenntnisvorgangs?

Im Blick auf das Verhältnis Sprache und Denken werden in *Die Moderne und Platon* folgende zwei Thesen gegenübergestellt. Einmal als Position der Stoa und der Moderne: „Denken artikuliert sich in der Sprache“. Und als Position des Platonismus / Aristotelismus: „Die Sprache verweist auf einen erkannten Unterschied“ (2008, 542). Sowohl interpretatorisch wie systematisch erscheint diese Entgegensetzung zu schroff, auch wenn sie tendenziell sicher richtig ist. Richtig ist auf jeden Fall, dass Platon und Aristoteles keine Identität von Sprache und Denken annehmen wie sie die Stoa nahelegt. Auch der heutige interdisziplinäre Forschungsstand spricht dagegen (siehe in Folge). Richtig ist ferner die Aussage: „Die Sprache, die einen erkannten Unterschied bezeichnet, ist nicht einfach von dem Erfahrungswissen einer Sprachgemeinschaft abhängig, sondern kann so viele unterschiedliche Erkenntnisse bezeichnen, wie sie dem Menschen aufgrund seiner Vermögen möglich sind.“ (2008, 545) Schwer haltbar scheint mir aber andererseits die Zurückweisung der Auffassung, dass „Sprache ein substantieller Teil des Erkenntnisvorgangs selbst“ ist (2008, 542) und dass Sprache „aus unbestimmten Empfindungen artikuliert Vorstellungen und damit überhaupt erst Gedanken, Begriffe“ macht (2008, 544).

Dazu dieses: Wie kaum ein anderer hat sich in der Antike Marcus Tullius Cicero intensiv Gedanken gemacht über den Zusammenhang von Sprechen und Denken. Nun steht Cicero sicher der Stoa nahe, aber er ist alles andere als ein engstirniger Parteigänger, sondern beansprucht gerade in dieser Materie zu Recht ein souveränes eigenes Urteil – nicht zuletzt auch aus persönlicher Kenntnis der einschlägigen Quellschriften und Belegtexte Platons und Aristoteles. Sein großangelegter Dialog *de oratore* [Über den öffentlichen Sprecher / Redner] wurde in der Spätantike, beginnend ab der Zeitenwende und endgültig seit Quintilians (35–96 n.C.) sich an Cicero orientierender fast 1000-seitiger *Institutio oratoria* (Unterweisung in der Redekunst, in zwölf Büchern) die Programmschrift der Rhetorik als Dachdisziplin und Inbegriff höherer Bildung, philosophischer Orientierung und sowohl wissenschaftlicher wie praktischer, politischer Befähigung.

Das Verhältnis von Sprache und Denken ist nun ein großes Thema des 3. Buches von *de oratore*. Und hier stellt nun Cicero den Grundsatz der ursprünglichen **Einheit von Geist und Sprache** an den Anfang. Anders ausgedrückt: die **Einheit von Inhalt und Form**. Oder im Bild: die Einheit von Seele (Denken) und Körper (Reden) (Abschnitte 19–25): „**Da jede Rede aus Sachen und Worten besteht, so können weder die Worte eine Grundlage haben, wenn man ihnen die Sachen entzieht, noch die Sachen Licht, wenn man die Worte davon absondert.**“ (19) – „Weder lässt sich die Gestaltung der Worte finden ohne erzeugte und deutlich ausgedrückte Gedanken noch kann irgendein Gedanke lichtvoll sein ohne das Licht der Worte.“ (24)

Dieser Grundsatz erscheint intuitiv plausibel. Und er wird von den Befunden der experimentellen Psychologie gestützt, welche sowohl die **Unabhängigkeitsthese** (*independence thesis*) als auch die **Interdependenzthese** oder These der wechselseitigen Abhängigkeit (*interdependence thesis*) von Sprache und Denken nahelegen. Letztere gilt besonders im Fall höherstufiger kognitiver Leistungen. Vgl. M. Dascal: The dispute on the primacy of thinking or speaking. In: Dascal, M./Gerhardus, D. et al. (Hrsg.): *Sprachphilosophie. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung* [= HSK (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft) 7.1 und 7.2], Berlin/New York 1996, 1012–1041, bes. 1038. Ein dritter Ansatz ist die **Analogiethese**, welche mit der Unabhängigkeitsthese und der These der wechselseitigen Abhängigkeit vereinbar ist und diese integrieren kann. Über die Analogiethese informiert Dascal wie folgt (vgl.

auch H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 6. Aufl. Tübingen 1990, 422–431):

„The ‘analogy’ strategy of connection has been one of the traditional ways of conceiving thinking as ‘inner speech’ (thus employing speech as the explanatory model for thinking), while at the same time preserving the primacy of thinking. Aristotle ... and Thomas Aquinas ... exemplify this. But the same analogy can be put to use in the opposite direction. Sellars is a case in point.“ (Dascal a.a.O. 1996, 1039)

Ebenfalls mit den beiden erstgenannten Thesen vereinbar und zu ihnen komplementär ist die **Instrumentalitätsthese**. Noch einmal Dascal (a.a.O. 1996, 1040):

„One kind of connection that has been underestimated due to the exclusive focus on primacy is that of instrumentality. Many of the claims about the primacy of language can be more modestly presented as claims about the uses or the usefulness of language or other semiotic systems in different mental processes. [...] I have proposed to call the branch of pragmatics that investigates the mental uses of language ‘psychopragmatics’“.

Gerade für höhere kognitive Leistungen wie die Ausbildung höherstufiger nichtprädikativer Abstrakten gilt, dass „language and the linguistic ability to use predicate expressions is the means used to master and direct such a process.“ (Cocchiarella: *Philosophical Perspectives on Formal Theories of Predication*. In: Gabbay, D./ Guenther, F.: *Handbook of Philosophical Logic*, Bd. IV: *Topics in the Philosophy of Language* IV.3, Dordrecht / Boston / London 1989, 288 und überhaupt 254–326) Ähnlich Kutschera: *Sprachphilosophie*, 2. Aufl. München 1975, 338–340.

Es ist wohl auch historisch und interpretatorisch nicht zutreffend, dass die Sprache bei Aristoteles (und Aquinas) keine Rolle bei der begrifflichen Erkenntnis spielt, wie Schmitts Aussage nahelegt: „Bei Aristoteles [hängen ...] die Unterscheidungsleistungen der einzelnen Erkenntnisvermögen [...] nicht von der Sprache ab“ (2008, 544). Dazu ein Blick auf die aristotelische Wissenschaftstheorie der *Zweiten Analytiken*. Sie lässt sich für unsere Zwecke dahingehend bilanzieren, dass vorauszusetzende Prämissen oder Prinzipien wissenschaftlichen Argumentierens und Beweisens das (1) **Dass** und das (2) **Was** der Gegenstände (Objektbegriffe/logische Subjekte) der diskursiven Urteile und Schlüsse der betreffenden Wissenschaft sind, und das (3) **Was** der Eigenschaften resp. Prädikate der Gegenstände. Das **Was** der Objekt- und Prädikatbegriffe ist nun deren **Definition**. Das **Dass** der Subjekte ist die Voraussetzung oder **Hypothese** der **Existenz** der Subjekte. Sowohl die **Definitionen** wie die (Existenz-) **Hypothesen** sind also nicht deduktiv abzuleiten, sondern sind als Voraussetzung deduktiven Beweisens durch **Induktion** (*epagoge*) zu gewinnen. Diese Induktion erfolgt nach Aristoteles nicht rein intuitiv, sondern ist das **Endergebnis eines diskursiven, methodischen und zwar analytischen Rückgangs** ausgehend von Einzelfakten der Wahrnehmung über deren Speicherung, Wiederholung und Strukturierung in der empirischen Wahrnehmungsorganisation auf ein zunächst lingualistisch [!] unbestimmtes Allgemeines (Wort / *logos* [!]) als äußeres Unterscheidungskriterium eines Objektes (ultimative spezifische Differenz oder *semantic marker* eines *atomon eidos*). Dieses zunächst **konfus** identifizierte Allgemeine (= akzidentelle Wahrnehmung) wird in der Definition begriffsanalytisch differenziert und näher bestimmt zu einem **bestimmten** Allgemeinen und damit zum distinkten Begriff (*hóros*). Die Definition expliziert, was dem Objektbegriff **allgemein** (als **extensionale** Allausage) und **an sich** (als **intensionales** konzeptuelles Implikat) zukommt (I, 4–6). Dieser distinkte Allgemeinbegriff der inneren begrifflichen Struktur der Sache ist Erkenntnisgrund der wahrnehmbaren Einzelfakten, von denen ausgegangen worden war, als seiner Wirkungen (I, 19).

Einer der philosophisch wie philologisch ausgewiesenen Experten zur Sache ist Hermann Weidemann (Münster), v.a. mit der Monographie *Metaphysik und Sprache*, Freiburg / München 1975. Sie untersucht das Verhältnis von Sein, Denken und Sprache bei Aristoteles und Aquinas und zeigt „die bei Thomas von Aquin vorhandenen Ansätze zu einer sprachlichen Grundlegung der Metaphysik“ (1975, 13). Er stützt sich auf die Vorarbeiten bei P. T. Geach / G. E. M. Anscombe: *Three Philosophers* [Aristotle, Aquinas, Frege], Oxford ³1967; E. Tugendhat: *Ti katà tinós. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Freiburg / München ²1968, und P. Aubenque: *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris 1962, 94–250 [Être et Langage]. Hauptbezugstext ist die von Aquinas vorgelegte Wissenschaftstheorie in *Expositio super Librum Boethii de Trinitate* (Editio Bruno Decker, hrsg. v. J. Koch, Leiden ³1965 [zitiert mit D, Seite, Zeile]).

Das Ergebnis von Weidemanns Untersuchung zeigt zunächst die Verschränkung von Sprache, Logik und Ontologie: „Der metaphysischen Ontologie [liegt] gewissermaßen ... eine ‚Fundamentalontologie‘ zugrunde, die nicht so sehr metaphysische, als vielmehr meta-sprachliche Züge trägt.“ (1975, 176) Genauer:

„Die Metaphysik, der nach Thomas in gewissem Sinne dasselbe Wissenschaftssubjekt zugrunde liegt wie der Logik (,utraque scientia [logica et metaphysica] communis ist et circa idem subiectum quodammodo‘; D 205, 16f), benutzt daher, wenn sie als metaphysische Ontologie das von der Materie abstrahierte Seiende im allgemeinen betrachtet, die Werkzeuge (,instrumenta‘: D 167, 18) der Prädikatenlogik, während sie sich, wenn sie als metasprachliche Ontologie das dem Nichtsein entgegengesetzte Sein eines Seienden zum Gegenstand hat, der Aussagenlogik bedient.“ (1975, 178)

Das ist bei Weidemann Thema von Kap. 2: „Die bejahende und verneinende Tätigkeit des Verstandes als sprachliche Grundlage der Metaphysik“. Die Verschränkung von Sprache, Logik und Erkenntnistheorie zeigt sodann die Abstraktionstheorie von Aquinas:

„Insofern Thomas unter dem von einer Sache abstrahierten Begriff das versteht, was der die Sache definierende sprachliche Ausdruck als die Bedeutung des der Sache entsprechenden Begriffswortes ausdrückt (,ratio..., quam significat diffinitio‘: D 176, 25), stellt seine Abstraktionslehre eine semantische Theorie dar [wobei ...] sich die Frage nach der Bedeutung eines Begriffswortes von selbst in die Frage nach der Bedeutung oder dem Sinn eines ganzen prädikativen Aussagesatzes verwandeln und als solche abschließend beantwortet werden“ muss (1975, 15–16, vgl. 180).

Wie bei Ciceros These von der Bikonditionalität von Sprache und Denken und bei Aristoteles‘ Induktionstheorie trägt diese semantische Theorie „dem Umstand Rechnung ..., daß sich einerseits *eine Sache* nur im Verstehen des Wortes, das ihr entspricht, *als das begreifen* läßt, was sie ist, und daß sich andererseits ein Wort nur im Begreifen der Sache, der es entspricht, *in der Bedeutung verstehen* läßt, *die es hat*.“ (1975, 16) Das ist Thema von Kap. 3 bei Weidemann: „Die Lehre von der abstrahierenden Tätigkeit des Verstandes als semantische Theorie“.

Gadamer: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1990, bietet eine differenzierte Analyse der Art und Reichweite dieser Bikonditionalität von Sprache und Denken, welche zeigt, wie sowohl die These „Sein ist Sprache“ wie die These der Nichtidentität von Sein und Sprache ihre partielle Berechtigung haben. Gadamer geht dabei von der Sprachtheorie der Patristik und Scholastik aus. Diese unterscheidet zwischen (1) Denken (*intelligentia* als begrifflicher Sachgehalt) – (2) innerem mentalen Wort (*verbum intellectus* als *emanatio intellectualis* oder Epiphanie der *intelligentia*) – (3) äußerem Wort (*Lingua* als empirisch variable linguistische Benennung). Im menschlichen diskursiven Verstand

wird nun das Verhältnis zwischen dem Denken (*intelligentia*) und dem inneren Ausdruck (*verbum*) dialektisch gedacht: Der Sachgehalt im Denken enthält zwar die Prämissen, aber nur potentiell und als implizites Prinzip, der Ausdruck des Gedankens ist dagegen die explizite *conclusio* als Formierung (*formatio*) oder Perfektion (*perfectio*) des Gedankens. Die Formulierung der *conclusio* erfolgt nicht in irgendeiner Form intellektueller Anschauung, sondern diskursiv, dialektisch durch intentionale Untersuchung und Nachdenken (*inquisitio* und *cogitatio*). Sie ist die Präsenz und Spiegelung der Sache (*similitudo rei*) in diskursiver Vielheit und Partialität (vgl. Gadamer 1990, 422–431). Diese von Augustinus und Thomas Aquinas entwickelte Theorie gilt in veränderter Form bis zu Nicolas Cusanus (Gadamer 1990, 438–442). H.-G. Gadammers Grundbuch der modernen Hermeneutik mündet übrigens in einer Wiederaufnahme dieser scholastischen und namentlich auch thomistischen Erkenntnis- und Sprachtheorie: “Die ... Hermeneutik... führt uns, wenn wir der Sache gerecht werden wollen, in die Problemdiskussion der klassischen [scholastischen] Metaphysik zurück” (*Wahrheit und Methode*, 6. Aufl. 1990, 464).¹⁰

(15) Ist die intelligible Sachstruktur (Form, *Eidos*) nur eine begriffliche Möglichkeit im Sinne einer passiven, mathematischen Denkmöglichkeit oder auch eine dynamische, aktive, zielbestimmte Entelechie?

Arbogast Schmitt erörtert in *Die Moderne und Platon* (2008, 460–496) die platonische Idee bzw. das ihr bei Aristoteles *grosso modo* entsprechende *Eidos* v.a. als eine begrifflich-mathematische Denkmöglichkeit oder Verwirklichungsoption. Gegenüber dieser Sicht sollte jedoch betont werden, dass das *Eidos* oder die intelligible Sachstruktur oder Form bei organischen Objekten oder Lebensformen auch eine dynamische, aktive, zielbestimmte Entelechie ist. Dies umso mehr, als in *Moderne und Platon* die in Rede stehende Erörterung im Rahmen einer philosophischen Analyse der Evolutionsbiologie erfolgt. Schmitt geht von der im angelsächsischen Bereich sehr einflussreichen Position der Neuro- und Evolutionsbiologen resp. Psychologen Steven Rose, Richard Lewontin, Stephen Jay Gould, und Leon Kamin aus. Sie sind als Vertreter des evolutionistischen Konstruktionismus anzusprechen, der den Schwerpunkt auf **epigenetische selbstorganisatorische Prozesse** legt und den klassischen Darwinismus und seine Weiterentwicklung in der Synthetischen Evolutionstheorie kritisiert, welcher bekanntlich den Akzent

¹⁰ Eine sehr gute und differenzierte Analyse v.a. im Blick auf die sprachhermeneutische Wendung der Logik und Metaphysik bzw. Transzendentalphilosophie in der kontinentalen Hermeneutik bei Heidegger, Gadamer und Apel, aber auch in der Analytischen Philosophie bei Wittgenstein, Strawson und Ryle entwickeln Lorenz, K. / Mittelstraß J.: Die Hintergebarkeit der Sprache. In: *Kant-Studien* 58 (1967), 187–208. Die angesprochenen lingualistischen Positionen der Gegenwart formulieren die These der Unhintergebarkeit der Sprache, die zuweilen bis zur Hypostasierung der Sprache geht: Sein ist Sprache und Philosophie ist universale Philologie. Sie begründen diese These mit dem Primat des sprachlichen Verstehens, der sogenannten Hermeneutik des Daseins. Dieser Primat zeige sich sowohl in der vorgegebenen sprachlich-kulturellen Wirkungsgeschichte als auch im vorgehenden Erkenntnisentwurf. Beides sei wichtiger und stehe über voraussetzungsloser phänomenologischer Deskription objektiver Strukturen an sich. Lorenz/Mittelstraß differenzieren dagegen überzeugend: Unhintergebarkeit der Sprache *ja* qua *Sprachvermögen*, Unhintergebarkeit der Sprache *nein* qua *Gebrauchssprache*. Denn eine geordnet aufgebaute Wissenschaftssprache ist weder identisch mit der Gebrauchssprache noch mit der Semiotik noch mit der Hermeneutik, sondern weist eine Eigengesetzlichkeit auf.

auf die genetisch fixierte Umweltanpassung legt. Insbesondere wird von diesen Autoren die Soziobiologie kritisiert, welche psychosoziales und moralisches Verhalten als durch biologische Vorgaben determiniert betrachtet. Bekannte Publikationen sind etwa S. Rose / R. Lewontin / L. J. Kamin: *Not in Our Genes*, New York 1985 und das bekannte Buch des Londoner Neurobiologen Steven Rose: *Darwins gefährliche Erben: Biologie jenseits der egoistischen Gene*, München 2000. Schmitt referiert als Roses Position, „daß die beobachtbaren oder rekonstruierbaren Abläufe der Evolution gegen ein völlig offenes und blindes Spiel von Zufall und Notwendigkeit sprechen, sie machen vielmehr die Annahme nötig, daß die Evolution Vorgaben hat, die ihre Möglichkeiten einschränken, ja lenken.“ (2008, 475)

Schmitt meint dann: Was diese „neueren biologischen Erklärungen von Platon und Aristoteles trennt, ist, daß sie in diesen Vorgaben der Evolution eine Art immanenter Gesetzlichkeit im Evolutionsgeschehen selbst sehen.“ (2008, 475) Da aber der Zufall „ein wesentlicher Faktor im Evolutionsgeschehen“ ist, sei diese Sicht nicht realitätsnah (ebd. 475–476). Schmitt sieht nun die überlegenere Erklärung bei der antiken Ideen- oder *eidos*-Lehre, welche er so darstellt:

„Für Platon und Aristoteles handelt es sich bei diesen Vorgaben [sc. der Evolution] nicht um immanente Steuerungsmechanismen, sondern um **rational begreifbare Möglichkeiten**, sozusagen um einen Möglichkeitsraum, der bestimmte Möglichkeiten von Bewegung und Veränderung vorgibt, die in konkreten Prozessen mehr oder weniger oder auch gar nicht realisiert sein können [wobei ...] diese Bewegungsmöglichkeiten selbst nicht in einer Evolution entstehen, sondern ... jede mögliche Evolution sich ihrer immer schon bedienen muß“ (2008, 476).

Hier scheint uns, dass sehr Wichtiges mit Problematischem gemischt ist, was in Folge noch zur Verhandlung kommt. Diese Möglichkeiten der Entwicklung sind, so weiter Schmitt, die Strukturprinzipien oder **Formursachen**, die als *hinreichende* Bedingung zu der mehr oder minder großen Komplexität des vorliegenden Mediums oder der **Materialursachen** – als der *notwendigen* Bedingung – hinzukommen müssen (2008, 477–479). So

„benötigt der Architekt ein möglichst genaues Materialwissen. Dazu kann die Analyse der Ziegelsteine bis hin auf ihre molekularen Bauprinzipien viel beitragen [...] Es wird aber niemand aus den Erkenntnissen, die man durch eine chemisch-physikalische Analyse der Ziegelsteine gewinnt, ein Wissen über die Auffindung derjenigen Formen ableiten wollen, die man kennen muß, damit aus diesem bereits fertigen Material Haus, Turm, Brücke, Kirche oder Schloß wird.“ (2008, 481)

Die Deutung der Formursache oder des *Eidos* als begriffliche Möglichkeit trifft nun sicher etwas Richtiges und Wichtiges. Aber es ist eine zu deflationistische oder minimalistische Deutung. Denn die Formursache ist bei Aristoteles zugleich **Entelechie** (= dynamische Zweck- oder Finalursache), d.h. ein **aktives, zielgerichtetes Lebensprinzip mit Steuerungsfunktion**. Th. Buchheim (Was heißt „Immanenz der Form“ bei Aristoteles? In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 84 (2002) 223–231) hat dies in der gegenwärtigen Diskussion neuerdings gut herausgearbeitet. Immanenz der Form heißt Ungetrenntheit *qua* innere sich selbst organisierende Lebensform. Es handelt sich nicht nur um eine passive, objektive begriffliche Möglichkeit. Es ist „die sich selbst erhaltende [stabile] Lebensaktivität eines sie durchführenden Körpers“ (a.a.O. 2002, 231). Ebenso zeigt H.-Th. Liske (Aristoteles' Philosophie des Geistes. Weder Materialismus noch Dualismus. In: Meixner U. / Newen A. (Hrsg.): *Seele, Denken, Bewusstsein. Zur Geschichte der Philosophie des Geistes*, Berlin/New York 2003, 20–56), dass die substantiale Form von Lebewesen auch und besonders Lebensprinzip, Seele ist. Seele meint bei Aristoteles sowohl **objektive begriffliche Form**, Verwirklichung, Funktion, zielge-

richtetes Werk als auch **subjektive charakteristische Tätigkeit**, Lebensweise und Wirkursache. Sie ist „Ziel und Verwirklichung“ (2003, 39).

Franz von Kutschera (Platon. Der Vorrang des Geistigen. In: Meixner U. / Newen A. (Hrsg.): *Seele, Denken, Bewusstsein. Zur Geschichte der Philosophie des Geistes*, Berlin/New York 2003, 1–19) macht anhand der Quellen unmissverständlich klar, dass Platon und Aristoteles Anhänger der sog. Agenskausalität sind. Das heißt: Die ersten und eigentlichen **Wirkursachen sind Handlungen beseelter Wesen**. Einschlussweise bringt dies auch Schmitt zur Sprache, wenn er einerseits sagt: Platons „Ideen sind keine unveränderlichen Bauteile empirischer Gegenstände, sondern unterscheidbare Möglichkeiten. Sie können auf verschiedenen Wegen, z.T. auch durch Zufall, und in verschiedenem Maß realisiert werden“. Und fortfährt: „Bei Lebewesen geschieht dies v.a. durch Wahrnehmung, Gedächtnis, Vorstellung, beim Menschen auch durch Meinung und Urteil“, also durch ein erkennendes und handelndes Lebensprinzip (2008, 496).

Im Fazit: Schmitt hat vollkommen Recht, dass bei Platon und Aristoteles die Idee resp. das *Eidos* ursprünglicher und vollkommener das sachliche Optimum, die funktionale Maximierung der Sache verkörpert als ihre einzelnen a priori limitierten und instabilen, weil dimensional-prozessualen Verwirklichungen im Raum und der Zeit. Erstere, die Idee ist daher Prämisse, Prinzip, (Hoch-)Ziel, Letztere (die konkreten Einzeldinge) sind a priori partikuläre approximative Explikationen, Erschließungen, Schlussfolgerungen, Ableitungen der begrifflichen Implikate der Ersteren. Aber das *Eidos*, die formgebende ontologische und intelligible Struktur eines Gegenstandes ist identisch mit der Funktion, dem Zweck und zwar auch und besonders im Sinne einer dynamischen inneren Entelechie: „Der Zweck ist nichts anderes als Wesenheit, Form und Idee“ (Hirschberger: *Geschichte der Philosophie* I, Freiburg i. Brsg. ¹⁴1991, 206).

(16) Das transzendente Subjekt oder bewusste Subjekt der Bewusstseinsphilosophie als ontologische und epistemische Basis der Unterscheidungsphilosophie

Dass die Bewusstseinsphilosophie in irgendeiner Form das unverzichtbare Komplement der Unterscheidungsphilosophie ist, scheint mir gerade vom Platonismus aus kaum anfechtbar. Denn die Bewusstseinsphilosophie reflektiert in systematischer Form die wichtige und richtige natürliche Intuition, dass kognitive Unterscheidungsvermögen wie die Wahrnehmung (*aisthesis, perceptio*) und der Intellekt (*nous, intellectus*) nicht frei schwebende Vorgänge sind, sondern als geistige Akte und Lebensvollzüge entweder in einem lebenden Träger oder bewussten geistigen Subjekt fundiert sein müssen oder selbst – als Prozess und Subjekt-Objekt-Akt-Einheit – ihr eigener Träger und ihr eigenes Lebensprinzip sind.

Besonders der Neuplatonismus der Spätantike (Plotin, Proklos, Augustinus) entwickelt eine systematische und großangelegte Synthese von Unterscheidungs- und Bewusstseinsphilosophie. Vgl. hierzu z.B. W. Beierwaltes: *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a. M. 1972 [²2004], 3, 18–19, 20, 87, 97, 139. Das Buch des gegenwärtig vielleicht besten Kenners des Platonismus zeigt, „wie sich der platonische Gedanke insgesamt im sogenannten Neuplatonismus bewahrt und zugleich entfaltet und wie er in dieser neuen Form bestimmend wird ... für die Vollendung des neuzeitlichen Bewußtseins im Deutschen Idealismus“ (*Abstract*). Thema dieses Buches ist also die Rezeption neuplatoni-

schen Denkens im Deutschen Idealismus und die – differenziert zu betrachtende, aber sehr wohl vorhandene – Kontinuität zwischen Antike und Moderne *in puncto* Bewusstseinsphilosophie. Das heißt: Zwischen antikem Platonismus und moderner Transzendentalphilosophie besteht nicht nur nicht ein radikaler Gegensatz, sondern sogar „Geistesverwandtschaft“ (Beierwaltes a.a.O. 1972, 3).

Ein Beleg: Beierwaltes zitiert Friedrich Hardenberg (Novalis) in einem Brief an Friedrich Schlegel vom 10.12.1798: „Ich weiß nicht, ob ich Dir schon von ... Plotin schrieb. Aus Tiedemann [*Geist der spekulativen Philosophie*, Marburg 1793] lernte ich diesen für mich geborenen Philosophen kennen – und erschrak beinahe über seine Ähnlichkeit mit Fichte und Kant“ (Beierwaltes a.a.O. 1972, 87). Und

„für Goethe hat Plotin sogar heuristische Funktion [...] Eine den Naturbegriff beider maßgeblich bestimmende Grundüberzeugung insistiert darauf, daß ‚alles Faktische schon Theorie ist‘ [Goethe, Wanderjahre, 2. Buch]. Für Plotin heißt dies, daß jedes Einzelne in der sinnenfälligen Welt ... auf rationale Formprinzipien ... zurückgeführt werden muß, um überhaupt begriffen werden zu können. Für Goethe heißt es, daß Geist das Alles-Konstituierende, Verbindende und Insichaufhebende ist ...: die Manifestationsbasis, die Natur, ist ganz vom sich Manifestierenden, dem Geist durchdrungen.“ (Beierwaltes a.a.O. 1972, 94, 96)

Ähnlich Schelling (Beierwaltes a.a.O. 1972, 100–144). Systematisch ist das Hauptergebnis von Beierwaltes‘ Analysen dieses: „Eine der Grundfragen griechischen Philosophierens ist die Frage nach dem Sein“ (a.a.O. 1972, 5–6). Sie wird durch Platon und noch mehr durch Plotin so beantwortet:

„Sein ist allererst durch den Geist und als Geist: Eine Natur ist also das Sein und ‚der Geist‘ (V 9, 8, 16f.) [...] Geist ist ... bestimmbar als die Selbstreflexion des Seins [...] Was er denkt, ist er selbst, so daß ... Identität von Denken und Sein [...] besteht] Im Vollzug dieser Identität erkennt der Geist sich selbst als das wahre, auf seinen Ursprung bezogene, weil von ihm her ermöglichte Sein [und] Leben [...] Leben aus sich ... ist Maß und Grund alles anderen Lebens. Darin ist es dem Sein und der Funktion des Geistes analog [...] Das denkende Sich-Selbst-Durchdringen des Seins und die Selbsterkenntnis des Geistes als wahres, eigentliches und ursprüngliches Sein ist also das ‚Leben‘, die dem Sein eigentümliche ständige Bewegtheit [...] Der Geist könnte daher zu Recht von sich sagen: ‚ich bin Sein‘“ (Beierwaltes a.a.O. 1972, 18–21).

Vgl. ergänzend dazu Ch. Horn: Plotins Philosophie des Geistes. Ideenwissen, Selbstbewusstsein, Subjektivität. In: In: Meixner U. / Newen A. (Hrsg.): *Seele, Denken, Bewusstsein. Zur Geschichte der Philosophie des Geistes*, Berlin/New York 2003, 57–89. Aus den platonischen Ideen als apriorischen logischen, ethischen, ästhetischen Normen und dem Lehrstück des Demiurgen in Platons *Timaios* entwickelt, so Horn, der Mittel- und Neuplatonismus die Nous-Metaphysik. Schon Platon hatte den Demiurgen immer mehr mit dem göttlichen Geist (*Nous*) und Leben identifiziert (siehe Franz von Kutschera: Platon. Der Vorrang des Geistigen. In: Meixner U. / Newen A. (Hrsg.): *Seele, Denken, Bewusstsein. Zur Geschichte der Philosophie des Geistes*, Berlin/New York 2003, 1–19, v.a. 17–18). Die Ideen werden im weiteren Verlauf des Platonismus zu Inhalten des göttlichen Intellektes oder „nous-immanente Denkobjekte“ (Horn a.a.O. 2003, 60), wobei der *Nous* die Ideen permanent denkt. Plotin modifiziert diese Entwicklung in charakteristischer Weise insofern er das ultimative erste Prinzip nicht mit dem *Nous* identifiziert, sondern als das transzendente Eine (*Hen*) jenseits des Intellektes ansetzt. Das *Hen* hat allerdings durchaus Selbstbewußtsein (Horn 2003, 80), welche etwa im Sinne der analytischen transzendentalen Einheit der Apperzeption bei Kant verstanden wird – als diachrones unbestimmt identisches Bewusstsein seiner selbst (2003, 78). Wenn man so will, bringt das Faktum, dass das erste Prinzip jenseits des Intellektes (*nous*) ist, eine Dimension der negativen Theologie in die platonische Philosophie. Den

Nous kennzeichnet gleichfalls eine unmittelbare, ganzheitliche, einheitliche Selbsterfassung bzw. Selbstbewusstsein (*synaisthesis*) im Sinne wiederum der analytischen transzendenten Einheit der Apperzeption bei Kant (2003, 77). Plotin gilt dadurch als Begründer eines „nichtkorrelativen, unmittelbaren Selbstbewußtseins“ (2003, 81). Was nun in Plotins Ansatz besonders wichtig ist, ist seine geradezu Fichtesche Färbung, insofern der Geist als Akt oder Prozess verstanden wird, also nicht als Substanz oder als Vermögen (Akzidenz). Es ist eine ontologische Einebnung von Subjekt, Objekt und Denkakt: Plotin lehrt die Einheit von Wissendem und gewusstem Objekt und Erkenntnisakt. Horn nennt dies die *Nous-Noesis-Noeton-Interdependenz*. Zum Vergleich: Aristoteles und Aquinas halten die geistigen Vermögen für Kräfte, also für Akzidentien (*potentiae* der *qualitas*) der nicht direkt erkennbaren Seelensubstanz.

Das gewöhnliche Bewusstsein ist dagegen dianoetisch: Es ist diskursives, urteilendes und schließendes Denken. Das ihm zugeordnete alltägliche, empirische Selbstbewusstsein ist die sog. *Antilepsis* als partielles, transitorisches, reflexives Begleitwissen (2003, 82–84).

Dasselbe Ergebnis lässt sich bei dem sehr wichtigen Neuplatoniker Aurelius Augustinus festmachen – trotz des Unterschieds, dass dieser den Geist als eine Substanz fasst, die nicht identisch mit ihren Vermögen und Akten ist. Vgl. dazu J. Brachtendorf: Augustinus' Begriff des Geistes. In: Meixner U. / Newen A. (Hrsg.): *Seele, Denken, Bewusstsein. Zur Geschichte der Philosophie des Geistes*, Berlin/New York 2003, 90–123. Brachtendorfs auf einer entsprechenden Monographie zum Thema fußender Aufsatz zeigt den ursprünglichen Selbstbezug des *Nosse* [Kennens] der *Mens* [Geist] als die Identität der *Mens* (2003, 108–110). Das *Nosse* umfasst gleichzeitig und in Verbindung die *memoria sui* [diachrones Selbstbewusstsein: *mens*], die *intelligentia sui* [Selbsterkenntnis] und die *voluntas sui* [Selbstbejahung, Selbstwollen]. Das bedeutet eine Konsubstantialität des Selbstwissens oder die „natürliche Selbstgewissheit des Geistes als Grundlage aller reflexiver Selbstvergewisserung“ (Brachtendorf 2003, 116). Wie bei Plotin ist bei Augustinus vom *Nosse* die alltägliche *Cogitatio* zu unterscheiden als diskursiv-sukzessives fragmentarisches Selbstwissen.

Augustinus' These von der Substantialität des Geistes resultiert aus einer Analyse des Ichbewusstseins (vgl. *De trinitate* 10, 10). Substantialität des Geistes wird durch drei Merkmale definiert: (1) *Realität* des Ich (als geistiger Akt ohne räumliche Ausdehnung) – (2) *Selbstständigkeit* des Ich (als Einheitsprinzip über den mentalen Akten, nicht als Summe der mentalen Akte: das Ich ist nicht identisch mit, sondern *hat* die spezifischen Kompetenzen Kognition, Gedächtnis und Volition) – (3) *Dauer* des Ich (Identität in den spezifisch und numerisch unterschiedlichen Akten). Vgl. E. Ortigues (Les Origines augustiniennes de la philosophie de l'esprit. In: *Kant-Studien* 63, 1972, 163–181) und J. Hirschberger (*Geschichte der Philosophie I. Altertum und Mittelalter*, Freiburg/Basel/Wien 1991).

Noch mehr als beim Kantischen transzendenten Subjekt oder bewussten Subjekt scheint mithin für den Platonismus das bewusste geistige Subjekt und eine Philosophie des Geistes die ontologische und epistemische Basis der Unterscheidungsphilosophie zu sein. Dies unabhängig davon, ob man dieses Subjekt – im Plotinschen oder Fichteschen Sinne als noetischen Akt / Prozess / Tathandlung fasst oder wie Platon und Augustinus als individuelle geistige Substanz oder wie Alexander von Aphrodisias [ca. 200 n. Ch. Der große antike (hellenistische) Kommentator des Aristoteles unter Infragestellung der Existenz des transzendenten unbewegten Bewegers; stattdessen Annahme eines göttlichen kollektiven Geistes (*nous, intellectus*)] und Averroes [arab: Ibn Roschd, * 1126 in

Cordoba, Philosoph, Theologe, Jurist, Mediziner, + 1198 in Marrakesch. Der große arabische Kommentator des Aristoteles und Verteidiger der griechischen Philosophie gegen ein fundamentalistisches Islamverständnis mit eigenen pantheistisch-rationalistischen Tendenzen] als überindividuelles, kollektives intellektives Prinzip / *Nous* / *Intellectus agens*, verstanden als immaterielle Substanz. Schmitts starker und fast ausschließlicher Akzent auf der Unterscheidungsphilosophie, d.h. auf dem *Nous* und seinen Leistungen, scheint eine Tendenz zur plotinischen Identifizierung von Subjekt, Objekt und Denkakt innezuwohnen. Man hat den Eindruck, dass wie bei Plotin die Einheit von Wissendem und gewusstem Objekt und Erkenntnisakt Pate steht (Nous-Noesis-Noeton-Interdependenz) – mit dem Primat des intentionalen Denkgegenstandes (*noema*, *noeton*). Vgl. etwa das Folgende, wo das Bewusstsein, das man mit Augustinus (s.o.) intuitiv eher als Selbstwissen des *Nous* qua ontologischem Träger der Denkakte (*noesis*) und der Denkgegenstände (*noêma*) anzusprechen geneigt ist, zu einer drittrangigen Projektion der Denkgegenstände im imaginalen Repräsentationsformat heruntergestuft erscheint:

„Zu der Bestimmung des Bewußtseins als Abbild des eigentlichen Denkgegenstandes (*noêma*, ...) in die Ebene der Vorstellung (*phantastikon*, ...) hinein s. Plotin, Enn. IV,3,30,5–13: das diskursive Denkvermögen (dessen Aktivität im Vergleich mit dem intellektiven Denken bereits eine Defizienz darstellt: s. dazu z.B. Plotin, Enn. IV,3,18,1–7) ‚faltet‘ die Einheit des *Noêma*, d.h. des für sich begriffenen und begreifbaren Unterschieds, in das Medium der Vorstellung aus, in welchem es wie in einem Spiegel betrachtet werden kann.“ (Schmitt 2008, 278, FN 264)

Schmitt scheint an solchen Stellen das Bewusstsein generell mit imaginalen Bewusstseinsinhalten gleichzusetzen – als diskursive Auseinanderlegung oder -faltung bzw. Projektion der begrifflichen Sacheinheit der Vernunft (*Noêma*) durch den dianoetischen Verstand in die ausgedehnte und sukzessive Welt der imaginalen Vorstellung. Dadurch scheint mir die Frage nach dem ontologischen Träger und dessen Selbstwissen oder Selbstbewusstsein aber nur um so unabweisbarer. Ist es vorstellbar, dass das unterscheidende und urteilende Denken auf der noetischen und dianoetischen Ebene kein Bewusstsein hat, sondern sich erst auf der imaginalen Ebene wie in einem Spiegel anschauen kann? Doch dies sind Fragen, die sich nur auf vorläufige Eindrücke und beiläufige Andeutungen beziehen und deswegen nur im Vorübergehen erwähnt werden sollen. Unabhängig davon, wie diese Fragen in *Moderne und Platon* beantwortet werden, scheint es intuitiv unvermeidlich, dass das unterscheidende und urteilende Denken auf der noetischen und dianoetischen Ebene einen ontologischen Träger mit Selbstwissen oder Selbstbewusstsein hat, unabhängig davon ob man diesen Träger transzendent, kollektiv oder individuell deutet. Oder genauer: Unabhängig davon ob man diesen Träger einerseits nur pantheistisch-monistisch oder auch in individuell vervielfältigter Selbstständigkeit deutet bzw. andererseits als Substanz-Akzidens-Komplex oder als Nous-Noesis-Noeton-Interdependenz.

Ergänzend scheint mir im Blick auf die Unterscheidung noetischer Unterscheidungsphilosophie und reflexiver Bewusstseinsphilosophie wichtig, dass mindestens ein Hauptvertreter der Platon-Aristoteles-Tradition, nämlich Aquinas, die These vertritt, dass Wahrheit, objektive Realität und kritische Gegenstandskonstitution weder in den sinnlichen Wahrnehmungsgegenständen besteht noch in den begrifflichen Intensionen [= Unterscheidungsleistung des *Nous* oder Intellekts], sondern in der Urteilsfunktion des Verstandes *plus* einer Reflexion des Verstandes auf sich selbst. „Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est [= *Nous*].“ (S.Th. I 16,2)“ (Schulz, G.: *Veritas est adaequatio intellectus et rei: zur Wahrheitslehre des Thomas von Aquin und zur Kritik Kants an einem überlieferten Wahrheitsbegriff*, Leiden / New York / Köln 1993, 102)

Voraussetzung für das objektive Verstandesurteil ist (i) die transzendente Reflexion des Verstandes auf sich selbst, (ii) auf seine Urteilsakte und (iii) auf deren Relation zum Objekt. Diese Leistungen sind aber alle zentrale Themen der Bewusstseinsphilosophie! Im Hintergrund steht hier die erkenntnistheoretische Forderung des Thomas, wonach die bereits bekannte zweite Verstandestätigkeit, d.h. der Urteilsakt, eine Reflexion des Verstandes auf sich selbst einschließt [= kognitives Selbstbewusstsein]. Gesicherte Wahrheitserkenntnis ist nur durch die *veritas sicut cognita* [= reflektierte, als solche erkannte Wahrheit] möglich, d.h. durch Reflexion des Verstandes auf sich selbst und die subjektiven Erkenntnisbedingungen (*De veritate* 1, 9; Schulz a.a.O. 1993, 68).

In welchem Rahmen diese Reflexion des Verstandes auf sich selbst und seine Akte bei Thomas von Aquin erfolgt und welche Reichweite sie hat, zeigt die Quaestio 10 der *Quaestiones disputatae de veritate* und die Quaestio 87 der Prima pars der *Summa theologica* zur Definition und Reichweite der Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes. Zunächst der erstgenannte Text:

„Jeder konstatiert in der Selbsterfahrung die Existenz der Seele ..., aber erkennen, was die Seele ist, ist extrem schwierig“ (*De veritate* qu. 10, art. 9 ad 8).

Weitere Belege sind: „Aus der Wahrnehmung der Akte der Seele wird erfahren, dass ein inneres Prinzip solcher Akte dasein muss, dadurch wird aber die Natur der Seele nicht erkannt“ (*De veritate* qu. 10, art. 9, corp). Und: Man „erfährt durch seine Akte, dass man eine Seele hat ... indem man wahrnimmt zu fühlen, zu denken und andere solche Lebensfunktionen zu betätigen“ (*De veritate* qu.10, art. 8, corp). [Übersetzung von Verfasser/P.N.]

Betreffs der *empirischen* aktuellen Erkenntnis der Existenz des Geistes resp. der Seele gilt nach Thomas Aquinas, dass diese drei Elemente umfasst:

- erststellig ist die *intentionale* Erkenntnis,
- zweitstellig ist die *reflexive* Erkenntnis der intentionalen Erkenntnis und
- parallel dazu findet die *habituelle* Existenzevidenz (*notitia*) in den intentionalen und reflexiven Akten statt (*De veritate* qu. 10, art. 8, corp).

Betreffs der *objektiven* wissenschaftlichen Erkennbarkeit des Geistes unterscheidet Thomas von Aquin hier wie sonst grundsätzlich die

- kognitive Ebene der Erfassung oder Apprehension (*apprehensio*) und die
- kognitive Ebene der Aussage (Urteil, *iudicium*).

Hinsichtlich der Apprehension ist die Seele reine Potentialität (*potentia pura*):

„Der Intellekt [*intellectus possibilis*] ist nur durch ein induziertes begriffliches Muster [*species intelligibilis*] einsehbar. Daher hat unser Geist [*mens*] nicht in der Weise Einsicht in sich selbst, dass er sich selbst unmittelbar erfasst; sondern dadurch, dass er anderes erfasst, gelangt er zur Kognition seiner selbst“ (*De veritate* qu. 10, art. 8, corp).

Hinsichtlich des *iudicium* erkennen wir unseren Geist nur – funktional oder operational – in der Evidenz apriorischer Denkprinzipien und Grundsätze: „Ein Wissen um die Seele liegt vor ... insoweit wir bestimmte Sachverhalte apriorisch [*naturaliter*] als durch sich evident erkennen ... und nach denselben alles beurteilen“ (*De veritate* qu. 10, art. 8, corp). Bei Thomas ist die Selbsterkenntnis der Seele also axiomatisch und funktional gefasst – als Selbsterkenntnis der kognitiven Axiome, Kompetenzen und Funktionen, insbesondere die der aktiven begrifflichen Apperzeption und ihrer kognitiven Prinzipien. Dies ist analog der Selbsterkenntnis der menschlichen Vernunft *qua*

Erkenntnis der kognitiven Axiome und logischen Funktionen als Implikaten der semantischen und syntaktischen synthetischen Einheit der Apperzeption, bei Immanuel Kant.

Ergänzend nun die *Summa theologica*, Prima pars, Quaestio 87, zur Definition und Reichweite der Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes. Artikel 1 der Quaestio 87 lässt sich wie folgt paraphrasieren:

Der menschliche Geist ist in erkenntnistheoretischer Hinsicht nicht aktuelle Realität, sondern Potenzialität, Virtualität: vernünftige **Potenz** (*potentia intelligibilis*). Deswegen nennen wir unseren Verstand aufnehmenden oder möglichen Verstand (*intellectus possibilis*). Der menschliche Intellekt ist also lediglich ein kognitives **Vermögen** und zwar zur abstraktiven Erkenntnis der intelligiblen Strukturen (*species intelligibilis*) materieller Gegenstände, welche durch den tätigen Intellekt (*intellectus agens*) aus der Virtualität in die Aktualität überführt werden (wie die Sonne die nachts nur potenziellen Farben und Formen aktuell erkennbar macht). Der menschliche Intellekt selbst ist für sein Erkennen kein aktuelles intelligibles Objekt. Er erkennt sich selbst nicht als Objekt, sondern er erkennt nur seine eigenen Denkopoperationen, deren Subjekt er ist. Unser Intellekt erkennt sich selbst also nicht durch seine Wesenheit, sondern durch seine Akte.

Diese Selbsterkenntnis in Form der eigenen kognitiven Akte ist doppelt. Einmal handelt es sich um eine **faktische** Erkenntnis des **Existenz** eines intellektiven Lebensprinzips, aufgrund der Feststellung oder des Bewusstseins, dass wir denken. Zum anderen handelt es sich um eine **begriffliche** Erkenntnis der **Natur** des menschlichen Geistes durch Analyse unserer kognitiven Operationen (Akte) und der sie leitenden apriorischen (logisch / mathematischen – ästhetischen – ethischen) Normen. Letztere normative Denkgesetze bzw. Urteilsmaßstäbe, nach denen sich unsere Kognition notwendig richtet, bilden die Basis des augustinischen Gottesbeweises (*Vom freien Willen / De libero arbitrio*, Buch II). Sie können auch nach Thomas von Aquin nur erklärt werden durch die Annahme, dass der menschliche Geist unter apriorischen Gesetzen steht, also Zugang zu unveränderlichen, transzendenten Normen (*rationes aeternae*) hat.

Im Artikel 3 derselben Quaestio wird ergänzend gesagt: Der menschliche Intellekt ist weder identisch mit seinem Erkenntnisakt, noch ist er dessen erstes Erkenntnisobjekt. Sein **erstes** Erkenntnisobjekt ist vielmehr die Natur materieller Dinge. Und nur **sekundär** erkennt der menschliche Intellekt – reflexiv – seinen eigenen primären, auf die Natur materieller Dinge gerichteten Erkenntnisakt. Und erst in einem **dritten** Schritt erkennen wir aus der sekundären, reflexiven Erkenntnis unserer primären, nach außen gerichteten Erkenntnisakte unseren Intellekt selbst (= unsere kognitive Fähigkeit oder *potentia intelligibilis*) als das Prinzip der Denkakte. Deswegen sagt der Philosoph [Aristoteles], dass die Objekte vor den Akten erkannt werden und die Akte vor den Potenzen.

Aus Artikel 4 ebd. ist zu ergänzen, dass auch der Willensakt ein kognitiv transparenter, intelligibler Akt ist. Er kann mithin in seiner *faktischen* Existenz konstatiert werden, wenn jemand beobachtet, dass er etwas will. Zum anderen ist auch eine *begriffliche* Erkenntnis der *Natur* des Willensaktes möglich und schließlich und drittens auch die *begriffliche* Erkenntnis der *Natur* seines Prinzips, des vernünftigen Strebevermögens.

In schematischer Form kann man die Formen und Ebenen des Bewusstseins (*conscientia*) bei Aquinas somit wie folgt zusammenfassen, wobei die wichtigsten Quellentexte diese sind: *Theologische Summe* I, qu. 78, art. 4 ad 4; I, qu. 87; *De veritate*, qu. 1, art. 9 + qu. 10, art. 8 + 9. Wir verweisen in Stichpunkten auch auf die jeweils in etwa entsprechenden Begriffe in der Kantischen Philosophie [K] und in der Kognitionswissenschaft und Philosophie des Geistes der Gegenwart [KW].

- Intentionales Bewusstsein der sensorischen (*species sensibilis*), imaginativen (*phantasma*) und intellektiven (*species intelligibilis*) Inhalte → *Sinn* (Wahrnehmung), *Einbildungskraft* (Bild), *Apperzeption* (*begriffliche Rekognition*) [K] → *propositionale Einstellungen* (*propositional attitudes*) bzgl. *phänomenal-sensorischen Bewusstseinsinhalten* (*qualia*), *Bildern* (*images*), *intensionalen Bedeutungen* (*meanings*) [KW]
- Reflexive Erkenntnis der intentionalen Wahrnehmungen der Einzelsinne + ihrer Objekte durch den *Gemeinsinn* (*sensus communis*) → „*Empirische Apperzeption*“ [K] → *visuell-räumlicher Arbeitsspeicher* [KW]

- Reflexive Erkenntnis der intentionalen intellektiven Erkenntnisakte + ihrer Objekte durch den Intellekt → „Ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption [K] → propositional-sprachlicher Arbeitsspeicher resp. Bewusstsein propositionaler Einstellungen (propositional attitudes) [KW]
- Begriffliche Erfassung (*apprehensio intellectiva*) des Intellekts (*intellectus possibilis*) und der geistigen Substanz (*forma substantialis intellectualis*): NEIN → Paralogismen [K] → Funktionalistische und phänomenalistische Philosophie des Geistes [KW]
- Erschlossene Kenntnis der Existenz der *forma substantialis intellectualis* und ihrer Potenzen (Intellekt / Wille) aus Akten + Objekten → „Ich als Noumenon“ [K] → propositionales Selbstbewusstsein als selbstbezügliches Personenmodell [KW]
- Apriorische Erkenntnis der theoretischen + ethischen + ästhetischen Regeln des aktiven Intellekts (*intellectus agens*) → „theoretische, praktische und ästhetische Gesetzgebung der reinen Vernunft“ [K] → „Welt 3“ (Popper) / „Objektive Vernunft“ (Nagel) [KW]
- Substantielle Selbsterkenntnis *qua* habituelle Existenzvidenz der kognitiven Akte und des kognitiven Subjekts = Begleitbewusstsein (*notitia*) der kognitiven Akte → „Ursprüngliche analytische Einheit des Selbstbewusstseins“ (= „transzendentes Selbstbewusstsein“) [K] → Aufmerksamkeitskontrollsystem (LCCS /SAS) + psychologisches Bewusstsein (*awareness*) als Introspektion und Reflexion betreffs mentaler Akte und Zustände + Autobiographisches Selbst [KW]