

# **Textsammlung**

## **SE Grundgedanken des Idealismus**

### **WS 2020/21**

**Robert König**  
**Kurt Walter Zeidler**

## Vorbemerkungen

Dem Begriff *Idealismus* wurden in der Geschichte der Philosophie verschiedenste Bedeutungen zugeschrieben. Derzeit werden unter diesem Namen Fragen nach der sog. „Realität der Außenwelt“ ebenso subsumiert, wie psychologistische Reduktionen des Denkens auf so etwas wie mentale „Kognitionsvorgänge“ oder utopische Vorstellungen einer unerreichbaren „besseren Wirklichkeit“. Die Philosophie der Gegenwart diskutiert den Idealismus vor allem unter einem dieser drei Aspekte, sofern sie ihn nicht überhaupt als vergangene Gestalt des Geistes abtut, die nur noch von historischem Interesse sei.

Die vorliegende Textsammlung versteht unter *Idealismus* die Suche nach der ‚Ersten Philosophie‘. Sie begreift ihn als ältestes Programm der Philosophie selbst und damit als ihr weiterhin lebendiges und relevantes Wesen. Denn der *Idealismus* besteht in nichts geringerem als der Frage nach der absoluten Erkenntnis und der Erkenntnis des Absoluten. Er hat seinen eigenen Begriff daher in einem sich selbst- und letztbegründenden Denken, das er zugleich als die große und einzige Herausforderung aller Philosophie versteht. Fern von den oben genannten alternativen Auslegungen besteht das Ziel dieser Textsammlung mithin darin, diese Herausforderung und mit ihr die Frage nach der *Möglichkeit von Philosophie* ernst zu nehmen.

In 12 Sitzungen werden die *Grundgedanken des Idealismus* und damit einer Logik der Selbst- und Letztbegründung der Philosophie aufgeworfen, dargestellt und in ihren Anliegen diskutiert. Die Textsammlung soll eine Einführung in die grundlegende Programmatik des *Idealismus* liefern. Diese Einführung geschieht in mehreren Schritten:

**Sitzung 1 und 2:** Der *Skeptizismus* als Grundherausforderung des Idealismus – wovon hebt sich idealistisches Philosophieren ab und wie findet es darin seine Programmatik?

**Sitzung 3:** Mit der *Identität von Denken und Sein* spricht die Philosophie seit der Antike immer wieder das Grundproblem der Philosophie in mehreren Anläufen aus.

**Sitzung 4:** Die *Selbsterkenntnis des Erkennens* stellt sich auf Basis dieser Anläufe als die eigentliche Aufgabe des Idealismus und damit jeder möglichen Philosophie heraus.

**Sitzung 5:** Diese Selbsterkenntnis erfährt als *transzendente Logik* ihre wissenschaftliche Form, Struktur und Möglichkeitsbedingung.

**Sitzung 6:** Die transzendente Logik formiert sich in ihrem Vollzug zur *Wissenschaft der Wissenschaftlichkeit* selbst und damit zur Lehre von der Erkenntnis der Prinzipien des Wissens.

**Sitzung 7:** Indem das Wissen als Idealismus also seine eigene *Prinzipienwissenschaft* wird, entwickelt es sich selbst in seinem eigenen Sein als *Handeln*: die *Dialektik*.

**Sitzung 8:** Das dialektische *Handeln* des Idealismus muss sich auch in seiner eigenen Darstellung niederschlagen und sich selbst in allem Erkennens ausführen können.

**Sitzung 9:** Die dialektische Selbstentwicklung des Erkennens umfasst damit nicht nur alles *Subjektive*, sondern ebenso alles *Objektive* dieser Handlung.

**Sitzung 10:** Die Dialektik muss daher absolute *Selbstdarstellung* und *–erfahrung* der Erkenntnis sein können.

**Sitzung 11:** Die logische *Tat* dieser sich selbst- und letztbegründenden Erkenntnis findet im *logischen Schluss* ihre eigene absolute Form.

**Sitzung 12:** Wie ist, nun vom höchsten Punkt der Selbst- und Letztbegründung des Erkennens betrachtet, sein anfänglicher *Skeptizismus* überhaupt möglich (gewesen)?

## Inhalt

<b>1. Sitzung: Skeptizismus I</b> .....	5
1.1 Über den Skeptizismus der Pyrrhoniker, aus: Diogenes Laertios IX 74-92 .....	5
1.2 Aus den Überlieferungen zu Protagoras, aus: DK 80 A1, A14, B1 .....	8
1.3 Aus den Überlieferungen zu Gorgias, aus: DK 82 B3 .....	9
<b>2. Sitzung: Skeptizismus II</b> .....	12
2.1 Francis Bacon: <i>Novum Organum</i> .....	12
2.2 David Hume: <i>An Enquiry Concerning Human Understanding</i> .....	14
<b>3. Sitzung: Die Identität von Denken und Sein</b> .....	18
3.1 Parmenides von Elea, aus: DK 28.....	18
3.2 Augustinus: <i>Confessiones, De Civitate Dei, De Trinitate, De vera Religione</i> .....	19
3.3 Hugo von St. Viktor: <i>Didascalicon, De sacramentis</i> .....	20
3.4 Nikolaus von Kues: <i>De docta ignorantia, De coniecturis</i> .....	21
3.5 Johannes Kepler: <i>Harmonices Mundi IV</i> .....	22
3.6 René Descartes: <i>Meditationes de Prima Philosophia</i> .....	23
<b>4. Sitzung: Selbsterkenntnis des Erkennens</b> .....	25
4.1 Platon: <i>Charmides, Theaitetos, Menon, Alkibiades I</i> .....	25
4.2 Aristoteles: <i>Über die Seele, Metaphysik, Zweite Analytik</i> .....	28
4.3 G. W. Leibniz: <i>Nouveaux Essais sur L'entendement humain</i> .....	30
<b>5. Sitzung: Transzendente Logik</b> .....	33
Immanuel Kant: <i>Kritik der reinen Vernunft, Prolegomena</i> .....	33
<b>6. Sitzung: Wissen und Wissenschaftslehre</b> .....	40
J. G. Fichte: <i>Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie</i> ..	40
<b>7. Sitzung: Dialektik und Ontologie</b> .....	45
7.1 Platon: <i>Sophistes</i> .....	45
7.2 Aristoteles: <i>Metaphysik</i> .....	46
7.3 Plotin: <i>Enneaden</i> .....	47
7.4 Anselm von Canterbury: <i>Proslogion</i> .....	49
<b>8. Sitzung: Ich und Ichheit</b> .....	51
8.1 F. W. J. Schelling: <i>Vom Ich als Prinzip der Philosophie</i> .....	51
8.2 J. G. Fichte: <i>Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre</i> .....	51
<b>9. Sitzung: System des Wissens und der Wissenschaft I</b> .....	58
F. W. J. Schelling: <i>System des transzendentalen Idealismus</i> .....	58

<b>10. Sitzung: System des Wissens und der Wissenschaft II</b> .....	63
10.1 G. W. F. Hegel: <i>Bewusstseinslehre für die Mittelklasse</i> .....	63
10.2 G. W. F. Hegel: <i>Phänomenologie des Geistes</i> .....	64
<b>11. Sitzung: Schlußlogische Letztbegründung</b> .....	69
K. W. Zeidler: <i>Erkenntnislehre. Einführung in den Idealismus (in Vorb.)</i> .....	69
<b>12. Sitzung: Logosmystik</b> .....	75
R. König: <i>Logik + Mystik</i> .....	75
<b>Literaturverzeichnis</b> .....	81

## 1. Sitzung: Skeptizismus I

### *1.1 Über den Skeptizismus der Pyrrhoniker, aus: Diogenes Laertios IX 74-92*

Die Skeptiker sahen ihre Aufgabe ununterbrochen darin, den Lehrsätzen der Sekten sämtlich den Garaus zu machen, ohne selbst etwas lehrsatzmäßig (dogmatisch) festzustellen; sie beschränkten sich darauf, die Lehren der anderen vorzuführen und durchzusprechen, ohne selbst sich auf bestimmte Erklärungen einzulassen, ja nicht einmal darüber, daß sie dies nicht taten. Also so gar das Nichtbestimmen beseitigten sie durch einen Ausspruch wie diesen: „Wir bestimmen nichts“ (denn täten sie dies, so würden sie damit ja eben eine bestimmte Erklärung abgeben). „Wir führen,“ sagen sie, „die Behauptungen an, um kundzugeben, daß wir unser eines beifälligen Urteils enthalten,“ als ob es möglich wäre daß sie dies auch durch bloßes Nicken mit dem Kopfe anzeigen. Durch den Ausspruch also „Wirbestimmennichts“ wird die Neutralität des Urteils kundgegeben; und ähnlich steht es mit der Wendung „Umnichtsmehr“ und mit dem Satz „Jeder Satz hat seinen Gegensatz“ und was dem ähnlich ist. [...] Es hat also der Ausdruck, wie auch Timon im Python sagt, die Bedeutung, daß er nichts fest bestimmt, vielmehr keiner Meinung beipflichtet. Was ferner den Satz von der überall möglichen Setzung des Gegenteils anlangt, so läuft auch dieser auf die Zurückhaltung des Urteils hinaus; denn wenn die Dinge miteinander in Widerspruch stehen, die Urteile darüber aber ganz gleichen Anspruch auf Geltung haben, so ergibt sich als Folge daraus die Nichtkenntnis der Wahrheit; ja auch eben diesem Urteil stellt sich wieder das gegensätzliche Urteil gegenüber, das auch seinerseits, nachdem es die andern Urteile beseitigt hat, durch sich selbst aufgehoben zu nichte wird, ganz ähnlich den Purgierungsmitteln, die, nachdem sie den schädlichen Stoff aus dem Leibe herausgeschafft haben, auch selbst mitausgeschieden und vernichtet werden. [...] Die Skeptiker also (nach dem vorigen) bedienten sich der Worte nur als dienender Hilfskräfte; denn es war nach ihnen nicht möglich, daß nicht ein Urteil durch ein anderes (entgegengesetztes) aufgehoben würde. [...] Die Dinge nämlich, meinten sie, seien in Wirklichkeit nicht so beschaffen, wie sie schienen, sondern es handele sich dabei eben um den bloßen Schein [...]

Es ist also die Pyrrhonische Lehre eine Angabe der Erscheinungen und des irgendwie durch Denken Erkannten; ihr gemäß wird alles mit allem in Beziehung gesetzt und beim Vergleich treten viele Ungleichmäßigkeiten und Anlässe zur Geistesverwirrung hervor, wie Ainesidemos in seiner Einführung in die Pyrrhonische Philosophie sagt. Was aber den Gegensatz der Ansichten in der Betrachtung der Dinge betrifft, so legten sie zunächst die verschiedenen Arten der überredenden Einwirkung der Dinge auf uns dar, um dann nach den nämlichen Gesichtspunkten den Glauben an sie zu beseitigen. Überredende Wirkung nämlich hatten die der Wahrnehmung nach miteinander in Übereinstimmung stehenden Erscheinungen, sodann alles, was niemals oder nur selten eine Veränderung erlitte, ferner das der Gewohnheit Entsprechende sowie alles durch Gesetze bestimmte und alles was Freude und Bewunderung hervorruft. Sie zeigten nun, daß die diesen überredenden Instanzen entgegengesetzten Betrachtungen ganz die gleiche Wahrscheinlichkeit für sich haben.

Die Zweifel und Einwendungen gegen die (angebliche) Übereinstimmung der Erscheinungen so wie des denkend Erkannten, die sie aufstellten, gliederten sie in die zehn sogenannten Tropen, nach denen die zugrundeliegenden Dinge veränderlich erschienen. Diese Tropen sind folgende:

Der erste bezieht sich auf die Verschiedenheiten der lebenden Wesen in Hinsicht auf Lust, Schmerz, Schaden und Nutzen. Daraus ergibt sich, daß die nämlichen Anlässe nicht die nämlichen Vorstellungen hervorrufen, ein Widerstreit, der zur Folge hat, daß man mit seinem Urteil zurückhalten muß. Entstehen doch die lebenden Wesen teils ohne Begattung, wie die im Feuer lebenden und der Arabische Phönix sowie auch die Maden, andere dagegen durch körperliche Vereinigungen, wie Menschen und sonstige Wesen. Und die einen haben diese, die anderen jene Bestandsform erhalten; daher auch die Unterschiede in der Anlage ihrer Sinne: die Falken haben die schärfsten Augen, die Hunde den schärfsten Geruch. Nun leuchtet es doch ein, daß die Verschiedenheiten der Sehkraft auch Verschiedenheiten der Erscheinungsbilder zur Folge haben. Ferner: Für die Ziege ist das Laub genießbar, der Mensch dagegen findet es abscheulich bitter, und der Schierling ist für die Wachtel nahrhaft, für den Menschen dagegen tödlich; das Schwein frißt auch die Exkreme, das Pferd dagegen nicht.

Der zweite Tropus bezieht sich auf die Verschiedenheit der menschlichen Naturen je nach der Besonderheit ihrer körperlichen Konstitution. So wurde Demophon, der Tafelmeister Alexanders, im Schatten warm, während er in der Sonne fror. Der Argiver Andron durchwanderte, wie Aristoteles sagt, die wasserlose Wüste Libyens ohne etwas zu trinken. Der eine hat Gefallen an der Heilkunst, der andere an der Landwirtschaft, ein dritter am Kaufmannsberuf. Und das Nämliche schadet den einen, den anderen nützt es. Daher muß man mit dem Urteil zurückhalten.

Der dritte Tropus gründet sich auf die Verschiedenheiten der Eindrücke je nach den sinnlichen Eingangswegen. So ist der Apfel für das Auge blaßgelb, für den Geschmack süß, für den Geruch wohlduftend. Und die nämliche Gestalt erscheint nach den Verschiedenheiten der Spiegel bald so bald anders. Daraus folgt also, daß dem Erscheinenden die eine Form nicht mehr zukommt als die andere.

Der vierte Tropus bezieht sich auf die Stimmungen und, allgemein gesagt, auf den Wechsel der Zustände, als das in Gesundheit, Krankheit, Schlaf, Wachen, Freude, Leid, Jugend, Alter, Mut, Furcht, Mangel, Fülle, Haß, Freundschaft, Erwärmung, Erkältung; auf Atem und auf Atemnot. Verschieden also stellt sich das uns Entgegentretende dar je nach den verschiedenen Zuständen. Eskann doch bei Irrsinnigen nicht von einem widernatürlichen Zustand die Rede sein; denn warum träfe das mehr auf sie zu als auf uns? Schauen doch auch wir die Sonne als stillstehend an. Theon, der Tithoraer, der Stoiker, wandelte im Schlafe umher, und der Sklave des Perikles erschien als Nachtwandler auf der Höhe des Daches.

Der fünfte bezieht sich auf die Lebensführung, auf die Gesetze, auf den Glauben an mythische Überlieferungen, auf die Verträge unter den Völkern und auf die dogmatischen Annahmen. Hierher gehören die Ansichten vom Schönen und Häßlichen, vom Wahren und Falschen, vom Guten und Bösen, von den Göttern und vom Entstehen und Vergehen alles dessen, was da erscheint. Denn das Nämliche gilt den einen als gerecht, den andern als ungerecht, den einen als gut, den anderen als böse. So halten die Perser den geschlechtlichen Verkehr mit der Tochter nicht für unstatthaft, die Hellenen dagegen für sündlich. Bei den Massageten findet sich, wie auch Eudoxos im ersten Buch seiner Reisebeschreibung sagt, Weibergemeinschaft, bei den Hellenen nicht, die Kilikier waren Freunde des Raubwesens, die Hellenen nicht. Die Götter sind bei den verschiedenen Völkern verschieden und das eine Volk glaubt an göttliche Vorsehung, das andere nicht. Die Ägypter balsamieren ihre Toten ein vor der Bestattung, die Römer verbrennen sie, die Paionier werfen sie in die Teiche. Unsere Parole also sei: Zurückhaltung des Urteils über die Wahrheit.

Der sechste Tropus bezieht sich auf die Mischungen und Verbindungen. Ihm gemäß erscheint nichts in seiner reinen Gestalt an und für sich, sondern in Verbindung mit Luft, Licht, Feuchtem, Festem, Wärme, Kälte, Bewegung, Ausdünstungen und sonstigen Einflüssen. So zeigt der

Purpur verschiedene Färbung bei Sonnenlicht, bei Mondschein und bei Lampenlicht. Und auch unsere Farbe nimmt sich verschieden aus um Mittag und bei Sonnenuntergang. Und der in freier Luft kaum von zweien emporgehobene Stein wird im Wasser leicht fortbewegt, sei es, daß er, an sich schwer, vom Wasser erleichtert wird, sei es, daß er, an sich leicht, von der Luft beschwert wird. Die besondere Eigentümlichkeit entzieht sich also unserer Kenntnis wie die des Öls in der Salbe.

Der siebente Tropus bezieht sich auf die Abstände und die verschiedene Lage und die räumlichen Verhältnisse und die Dinge, sofern sie im Raume sind. Nach diesem Tropus erscheint das, was eigentlich für groß gilt, klein, das Viereckige rund, das Ebene höckerig, das Gerade geknickt, das Blasse anderfarbig. So erscheint die Sonne wegen der Entfernung klein, und die Berge aus der Ferne luftartig und gleichmäßig sich hinziehend, aus der Nähe dagegen zerklüftet. Ferner bietet auch die Sonne bei ihrem Aufgang einen anderen Anblick dar als wenn sie in der Mittagshöhe steht. Und der nämliche Körper zeigt sich anders im Walde, anders im freien Feld. Auch das Bild nimmt sich verschieden aus je nach der Art der Stellung, und der Hals der Taube jenach der Wendung. Da nun unsere Kenntnis dieser Dinge immer bedingt ist durch die Raum- und Lagenverhältnisse, so bleibt uns das eigentliche Wesen dieser Dinge verborgen. Der achte Tropus bezieht sich auf die Quantitäts- und Qualitätsverhältnisse, auf die Mannigfaltigkeit ihrer Zustände in Bezug auf Wärme, Kälte, Schnelligkeit, Langsamkeit, hellere oder dunklere Färbung. So hat der Wein maßvoll genossen, eine stärkende, unmäßiggenossen, eine erschlaffende Wirkung. Und ähnlich steht es auch mit der Speise und ähnlichen Dingen.

Der neunte Tropus bezieht sich auf die Fortdauer der Erscheinungen oder auf das Ungewöhnliche oder Seltene derselben. So erwecken die Erdbeben da, wo sie immer wiederkehren, keine Verwunderung, so wenig wie die Sonne dadurch, daß sie sich täglich blicken läßt. [...]

Der zehnte Tropus gründet sich auf die gegenseitige Vergleichung der Dinge, wie z.B. des Leichten mit dem Schwere, des Starken mit dem Schwachen, des Größeren mit dem Kleineren, des Oben mit dem Unten. Was rechts liegt, ist nicht seiner Natur nach rechts, sondern wird nur so vorgestellt in Ansehung seiner Lage zu dem entsprechenden Gegenstück; wird dieses also umgestellt, dann ist jenes nicht mehr das rechts Liegende. Ähnlich steht es auch mit „Vater“ und „Bruder“ als bloßen Vergleichungsvorstellungen, und mit dem Tag im Verhältnis zur Sonne und mit allem im Verhältnis zu unserem Geiste. Das bloß Verhältnismäßige ist also unerkennbar an und für sich. Das sind denn die zehn Tropen.

Agrippa indes fügt diesen zehn Tropen noch fünf andere hinzu, deren erster sich bezieht auf den Widerstreit der Ansichten, der zweite auf den unendlichen Regressus, der dritte auf die Verhältnismäßigkeit alles Vorstellens, der vierte auf die unbewiesene Voraussetzung, der fünfte auf den Zirkel im Beweis. Der erste legt dar, daß jede bei den Philosophen oder im gewöhnlichen Leben erörterte Frage geradezu strotzt von Anlässen zu Streit und Verwirrung; der Regreß ins Unendliche aber läßt es zu keiner festen Begründung des Gesuchten kommen, weil jedes Glied des Beweises immer erst wieder von dem folgenden seine Beglaubigung empfängt und so fort ins Unendliche; die Verhältnismäßigkeit ferner besagt, daß nichts an und für sich genommen wird, sondern immer nur in Beziehung auf ein anderes, weshalb es denn unerkennbar ist. Der Tropus nach der unerwiesenen Voraussetzung sodann gründet sich darauf, daß manche meinen, die ersten Gründe der Dinge müßte man unmittelbar hinnehmen als beglaubigt und dürfe keine Beweise dafür fordern—eine Ungereimtheit, denn man kann ebenso gut das Gegenteil zur Voraussetzung machen. Endlich um den auf den Zirkelbeweis bezüglichen Tropus handelt es sich dann, wenn das, was als Beweismittel für die gesuchte Sache dienen soll, der Beglaubigung eben durch das Gesuchte bedarf; wie wenn z.B. einer, der das Dasein von Poren durch den Abfluß von Absonderungen (Schweiß) beweisen will, eben dies

(das Dasein der Poren) als Beweis braucht für den Abfluß der Absonderungen. [...] denn jeder Beweis, sagen sie, besteht entweder aus bewiesenen Dingen oder aus unbewiesenen. Besteht er aus erweislichen, so bedürfen auch diese eines Beweises, und so fort ins Unendliche: wenn aber aus unbewiesenen, so wird, sei es nun, daß alles oder daß einiges oder daß auch nur eines zweifelhaft bleibt, auch das Ganze unbewiesen sein. Scheinen aber, sagen sie, gewisse Dinge vorhanden zu sein, die keines Beweises bedürfen, so muß doch die Urteilskraft derer, die dieses annehmen, in einem sonderbaren Lichte erscheinen, wenn sie nicht merken, daß eben gerade dieses, daß sie ihre Beglaubigung in sich selbst tragen, des Beweises benötigt. Denn man kann doch das Dasein von vier Elementen nicht aus dem Dasein der vier Elemente erhärten.

Von denjenigen, die der Meinung sind, man dürfe die Wahrheit nicht nach Maßgabe des den Umständen Entsprechenden beurteilen und nicht Gesetze geben auf Grund des Naturgemäßen, sagten sie, daß sie eigenmächtig die Maße für alle Dinge bestimmten, ohne zu bemerken, daß alles Erscheinende gemäß dem Druck der Umstände und der jeweiligen Lage erscheint. Entweder also muß man alles als wahr oder alles als falsch bezeichnen. Ist aber einiges wahr (einiges dagegen falsch) durch welches Unterscheidungsmittel soll man das erkennen?

### 1.2 Aus den Überlieferungen zu Protagoras, aus: DK 80 A1, A14, B1

DK 80 A1: Er begann indessen eine Schrift auf diese Weise: „Aller Dinge Maß ist der Mensch, derer die sind, daß sie sind, derer die nicht sind, daß sie nicht sind.“ Er sagte, daß die Seele nichts über die Wahrnehmung hinaus sei, wie es auch Platon im *Theaitet* formuliert, und daß alles (durch die Wahrnehmung Vermittelte) wahr sei [...] vieles nämlich steht dem Wissen hindernd im Wege: Die Undeutlichkeit der Sachlage und daß das Menschenleben kurz ist.

DK 80 A14: Und Protagoras will, daß aller Dinge (*chrémata*) Maß der Mensch sei, wobei er mit ‚Maß‘ das *kritérion* meint, mit ‚Dingen‘ aber meint er die konkreten Entitäten (*pragmata*). Man kann also sagen: Aller konkreten Entitäten *kritérion* ist der Mensch, der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind. Und deshalb setzt er allein das jedem einzelne Erscheinende an und führt so die Relationalität ein. [...] Der Mann sagt nun, daß die Materie im Fluß sei, und solchermaßen verfaßt gebe es andauernd Zuwachs für den Schwund. Die Wahrnehmungen würden sich umorganisieren und verändern je nach Lebensalter und den anderen Verfassungen der Körper.

Er behauptet aber auch, daß die Begriffe aller Erscheinungen in der Materie (*hylé*) vorliegen, so daß die Materie, soweit es an ihr ist (*eph'heaute*) alles sein kann, was sie allen zu sein scheint. Die Menschen aber hätten zu Zeiten je an anderen Dingen teil gemäß den Unterschieden ihrer Verfassungen. Derjenige, der sich in einem natürlichen Zustand befindet, erfasse jene in der Materie vorliegenden Begriffe (*logous*), die den sich in einem natürlichen Zustand Befindlichen zu erscheinen vermögen, derjenige, der sich in einem nicht natürlichen Zustand befindet, erfasse diejenigen Begriffe, die den sich in einem nicht natürlichen Zustand Befindlichen erscheinen. [...]

Der Mensch also wird auch ihm zum *kritérion* des Seienden. Alles nämlich, was dem Menschen erscheint, das existiert auch so, was aber keinem Menschen erscheint, existiert auch nicht.



DK 80 B1: Protagoras aus Abdera zählen einige zu dem Kreise derjenigen Philosophen, die das *kritérion* aufheben, denn er sagt, daß Vorstellungen und Meinungen wahr sind und die Wahrheit Relationalität ist, weil jedes Erscheinende oder Vermeinte auf jenen hin (dem es erscheint oder deucht) vorliege (*hyparchein*).

### 1.3 Aus den Überlieferungen zu Gorgias, aus: DK 82 B3

DK 82 B3: In der Schrift *Über das Nichtseiende* etabliert er drei Punkte der Reihe nach: 1) daß nichts ist; 2) daß, wenn es ist, es dem Menschen nicht erfaßbar ist, 3) daß, wenn es erfaßbar ist, man es wenigstens nicht aussprechen und den Mitmenschen mitteilen könnte.

Daß nun nicht ist, begründet er auf diese Weise: Wenn etwas nämlich ist, ist entweder das Seiende oder das Nichtseiende oder sowohl das Seiende als auch das Nichtseiende. Weder das Seiende aber ist (*oute to on esti*), wie er etablieren will, noch auch das Nichtseiende (*oute to me on*), wie er darlegen wird, sowohl das Seiende als auch das Nichtseiende, wie er auch dieses lehren wird. Nicht also ist etwas.

Demnach: Das Nichtseiende ist nicht. Wenn nämlich das Nichtseiende ist, wird es zugleich sein und nicht sein. Insofern man nämlich das Nichtseiende denkt, wird es nicht sein, insofern aber das Nichtseiende ist, wird es wiederum sein. Schlechterdings ist es aber ungereimt, daß etwas zugleich ist und nicht ist. Nicht also ist das Nichtseiende. Und auf andere Weise: Wenn das Nichtseiende ist, wird das Seiende nicht sein. Dieses beides ist nämlich einander entgegengesetzt. Und wenn es dem Nichtseienden zukommt zu sein, wird es dem Seienden zukommen, nicht zu sein. Keineswegs ist das Seiende nicht; folglich wird auch das Nichtseiende nicht sein. Außerdem aber ist auch das Seiende nicht. Wenn nämlich das Seiende ist, ist es entweder immerwährend oder geworden oder zugleich geworden und immerwährend. Weder aber ist es immerwährend noch geworden, noch beides, wie wir zeigen werden. Nicht ist also das Seiende. Wenn es nämlich immerwährend ist, hat es keinen Anfang.

Jedes nämlich, was entsteht, hat einen Anfang (*archén*). Das Immerwährende, Ungewordene, Statische hat keinen Anfang. Wenn es keinen Anfang hat, ist es unbegrenzt (*apeiron*). Wenn es aber unbegrenzt ist, ist es nirgendwo. Wenn es nämlich irgendwo ist, gibt es von diesem Verschiedenes, nämlich jenes, in welchem dieses ist, und so wird das Seiende nicht mehr unbegrenzt sein, das von etwas umgeben ist. Größer nämlich ist das Umfassende als das Umfaßte, nichts ist aber größer als das Unbegrenzte, so daß das Unbegrenzte nicht irgendwo ist. Außerdem: Es ist auch nicht von sich selbst umfaßt. Dasselbe würde nämlich dann sein, sowohl das Worin und das Insich: das Seiende würde zwei. [...] Das aber ist ungereimt. Folglich ist das Seiende auch nicht in sich. Daher, wenn das Seiende immerwährend ist, ist es unbegrenzt, wenn es aber unbegrenzt ist, ist es nirgendwo, wenn es aber nirgendwo ist, ist es nicht. Folglich, wenn es immerwährend ist, ist von vorneherein (*ten archén*) kein Seiendes.

Außerdem: Auch geworden kann das Seiende nicht sein. Wenn es nämlich geworden ist, entweder aus einem Seienden oder aus einem Nichtseienden. Aber es ist weder aus einem Seienden geworden – wenn es nämlich ein Seiendes ist, ist es nicht geworden, sondern es ist ja schon – noch aus einem Nichtseienden: Das Nichtseiende kann auch nicht etwas erzeugen, weil das Erzeugende schuldet, einen Anteil am Anfang zu haben. Also ist das Seiende auch nicht geworden.

Aus demselben Grund auch nicht beides zusammen, zugleich immerwährend und geworden. Das ist nämlich nicht voneinander zu trennen: wenn das Seiende immerwährend ist, ist es nicht geworden, und wenn es geworden ist, ist es nicht immerwährend. Folglich, wenn das

Seiende weder immerwährend noch geworden, noch beides zusammen, ist das Seiende wohl nicht.

Überdies: Wenn es ist, ist es entweder nämlich eines oder vieles. Weder aber ist es eines noch vieles, wie gleich ausgeführt wird. Das Seiende ist also nicht. Wenn es nämlich eines ist, ist es entweder eine Quantität oder kontinuierlich oder Größer oder Körper. Sooft es eines davon ist, ist es nicht eines, sondern als Quantität bestehend wird es aufgeteilt, als Kontinuum wird es zerschnitten werden. In gleicher Weise wird die gedachte Größe nicht unteilbar sein. Als Körper wird er gerade dreidimensional sein: sowohl Größe als auch Breite und Tiefe wird er haben. Ungereimt aber ist es, zu sagen, daß das Seiende nichts von diesem ist; also ist das Seiende nicht eines.

Außerdem: Es ist auch nicht eine Vielzahl. Wenn es nämlich nicht eines ist, ist es auch keine Vielzahl. Eine Zusammensetzung nämlich von einzelnen ist die Vielzahl, deshalb wird durch die Aufhebung von einem auch die Vielzahl aufgehoben. Daß also weder das Seiende noch das Nichtseiende ist, ist aus dem Dargelegten deutlich geworden. Daß aber auch beides zusammen nicht ist, das Seiende und das Nichtseiende, läßt sich leicht erschließen. Wenn nämlich das Nichtseiende ist und das Seiende ist, wird das Nichtseiende dasselbe sein wie das Seiende, insoweit es um das Sein geht. Und deshalb ist keines von beiden. Denn daß das Nichtseiende nicht ist, gilt entsprechend. Bewiesen wurde, daß das Seiende dasselbe wie dieses (das Nichtseiende) ist. Und folglich wird es nicht sein. Indessen: Wenn das Seiende dasselbe ist wie das Nichtseiende, kann nicht beides zugleich sein. Wenn nämlich beide sind, sind sie nicht dasselbe, und wenn dasselbe, nicht beide. Daraus folgt, daß nichts ist. Wenn nämlich weder das Seiende ist noch auch das Nichtseiende, noch beide, darüber hinaus aber nichts gedacht werden kann, gibt es nichts.

Daß aber auch, wenn etwas ist, dieses unerkennbar und nicht für den Menschen denkbar ist, muß nachfolgend gezeigt werden. Wenn nämlich das Gedachte, sagt Gorgias, nichts Seiende ist, wird das Seiende nicht gedacht. Und das gemäß der Vernunft (*kata logon*). Wie nämlich, wenn es dem Gedachten akzidentiell zukommt (*symbebeken*), weiß zu sein, auch dem Weißen akzidentiell zukommt, gedacht zu werden, so, wenn dem Gedachten zukommt, nicht zu sein, obwohl es ist, wird notwendigerweise den seienden Dingen zukommen, nicht gedacht zu werden.

Deshalb ist es vernünftig und folgerichtig (*hygies kai sozon*) zu sagen: wenn die gedachten Dinge nicht seiende sind, wird das Seiende nicht gedacht. Die gedachten Dinge sind keine seienden Dinge, wie wir darstellen werden. Also wird das Seiende nicht gedacht. Und daß die gedachten Dinge nicht seiend sind, ist genauso deutlich. Wenn nämlich die gedachten Dinge seiend sind, sind alle gedachten Dinge, und das, wie auch immer einer sie denkt. Das leuchtet aber nicht ein. Wenn sich einer einen fliegenden Menschen denkt oder einen auf dem Meere fahrenden Wagen, fliegt doch nicht gleich ein Mensch oder fährt ein Wagen auf dem Meer. Daher sind die gedachten Dinge nicht seiend.

Außerdem: Wenn die gedachten Dinge seiend sind, können die nichtseienden Dinge nicht gedacht werden. Gegensätzliche Dinge kommen gegensätzlichen zu, dem Seienden entgegengesetzt ist das Nichtseiende. Und deshalb gilt: Wenn dem Seienden das Gedachtwerden zukommt, wird dem Nichtseienden das Nichtgedachtwerden zukommen. Das aber ist ungereimt. Denn auch Skylla und Chimaira und vieles von dem, was nicht existiert, kann gedacht werden. Also kann das Seiende nicht gedacht werden.

Und wie das, was man sehen kann, deshalb das Sichtbare genannt wird, weil man es sehen kann, und das Hörbare deshalb Hörbares genannt wird, weil man es hören kann, und wie wir das Sichtbare nicht deshalb verachten, weil man es nicht hören kann, das Hörbare nicht des-

halb verachten, weil man es nicht sehen kann (jedes nämlich muß von der eigenen Wahrnehmung, aber nicht von einer anderen beurteilt werden), so werden auch die gedachten Dinge sein, auch wenn sie nicht gesehen werden mit dem Gesichtssinn noch gehört mit dem Gehör: weil sie von dem eigenen *kritérion* erfaßt werden.

Wenn nun einer denkt, daß ein Wagen auf dem Meer fahre, und wenn er dies nicht sieht, muß er darauf vertrauen, daß ein Wagen auf dem Meer fährt. Das aber ist ungereimt. Also wird das Seiende nicht gedacht und erfaßt.

Und auch wenn es erfaßt würde, könnte man es einem nicht mitteilen. Wenn nämlich das Seiende sichtbar, hörbar und allgemein wahrnehmbar ist, was außerhalb (von uns) vorliegt, ist von diesem das Sichtbare mit dem Sehen erfaßbar, das Hörbare mit dem Gehör und nicht wechselweise, wie kann man das einem anderen verdeutlichen? Womit wir nämlich etwas anzeigen, ist die Rede (*logos*). Die Rede ist aber nicht das Zugrundeliegende (*hypokeimena*) und Seiende. Also zeigen wir nicht das Seiende den Nachbarn an, sondern eine Rede, die etwas anderes ist als das Zugrundeliegende. Wie nun das Sichtbare nicht hörbar werden könnte und umgekehrt, so, weil das Seiende außerhalb vorliegt, könnte das Seiende nicht unsere Rede sein.

Wenn es aber keine Rede ist, kann man sie einem anderen nicht anzeigen. Die Rede, sagt er (Gorgias), setzt sich aus den von außen einströmenden Dingen zusammen, also von dem Wahrnehmbaren. Aufgrund des Kontaktes mit dem Saft entsteht in uns die diese Qualität behauptende Rede und aus dem Widerfahrnis der Farbe die die Farbe behauptende Rede. Wenn aber das der Fall ist, ist die Rede nicht Vermittler des Äußeren, sondern das Äußere wird Verkünder der Rede.

Und es ist nicht möglich zu sagen, daß auf welche Weise das Sichtbare und Hörbare vorliegt (*hypokeitai*), so auch die Rede, so daß es möglich wäre aus dem Zugrundeliegenden und Seienden das Zugrundeliegende und Seiende mitzuteilen. Wenn die Rede nämlich auch vorliege, sagt er, unterschiede sie sich von den übrigen zugrundeliegenden Dingen und am meisten seien die gesehenen Körper von den Reden unterschieden. Durch ein je verschiedenes Organ wird gesehen und die Rede erfaßt. Nicht also zeigt die Rede das vielfältig Vorliegende, wie auch jene vorliegenden Dinge nicht die Natur der anderen deutlich machen.

Das sind nun bei Gorgias die Aporien: da verschwindet das *kritérion* der Wahrheit. Von dem, was weder ist noch erkannt werden kann, noch einem anderen vorgestellt werden kann, gibt es wohl kein *kritérion*.

## 2. Sitzung: Skeptizismus II

### 2.1 Francis Bacon: *Novum Organum*

*Buch 1, 8:* Auch die Dinge, die man bis jetzt erfunden hat, verdankt man mehr dem Zufall und der Erfahrung als den Wissenschaften. Denn die jetzt vorhandenen Wissenschaften sind nur eine Zusammenstellung der schon früher entdeckten Dinge, aber keine Weisen, Neues zu erfinden, und keine Anweisungen zu neuen Werken.

*Buch 1, 9:* Die alleinige Ursache und Wurzel beinah aller Uebel in den Wissenschaften ist, dass man die Kräfte des menschlichen Geistes fälschlich bewundert und erhebt und seine wahren Hilfsmittel nicht aufsucht.

*Buch 1, 10:* Die Feinheit der Natur übersteigt vielfach die Feinheit der Sinne und des Verstandes. Jene schönen Erwägungen, Spekulationen und Begründungen der Menschen sind nichts als ungesundes Zeug; aber Niemand ist da, der es bemerkt.

*Buch 1, 12:* Die Logik, mit der man jetzt Missbrauch treibt, dient mehr dazu, die in den gewöhnlichen Begriffen steckenden Irrthümer zu befestigen, als die Wahrheit zu erforschen; sie ist deshalb mehr schädlich als nützlich.

*Buch 1, 14:* Der Syllogismus besteht aus Sätzen; die Sätze bestehen aus Worten; die Worte sind die Zeichen der Begriffe. Sind daher die Begriffe, welche die Grundlage der Sache bilden, verworren und voreilig von den Dingen abgenommen, so kann das darauf Errichtete keine Festigkeit haben. Alle Hoffnung ruht deshalb auf der wahren Induktion.

*Buch 1, 19:* Zwei Wege zur Erforschung und Entdeckung der Wahrheit sind möglich. Auf dem einen fliegt man von den Sinnen und dem Einzelnen gleich zu den allgemeinsten Sätzen hinauf und bildet und ermittelt aus diesen obersten Sätzen, als der unerschütterlichen Wahrheit, die mittleren Sätze. Dieser Weg ist jetzt in Gebrauch. Der zweite zieht aus dem Sinnlichen und Einzelnen Sätze, steigt stetig und allmählich in die Höhe und gelangt erst zuletzt zu dem Allgemeinsten. Dies ist der wahre, aber unbetretene Weg.

*Buch 1, 26:* Die menschliche Auffassung, deren man sich jetzt für die Natur bedient, pflege ich zur Unterscheidung *Vorausnahmen aus der Natur* zu nennen; denn es sind leichtsinnige und voreilige Annahmen; aber jene Auffassung, welche in richtiger Weise aus den Gegenständen gezogen wird, nenne ich die *Erklärung der Natur*.

*Buch 1, 39:* Es giebt vier Arten von Götzenbildern, welche den menschlichen Geist besetzt halten. Zur leichteren Darstellung habe ich ihnen besondere Namen gegeben; die erste Art nenne ich die Götzenbilder des Stammes (*Idola Tribus*); die zweite die der Höhle (*Idola Specus*); die dritte die des Marktes (*Idola Fori*); die vierte die des Theaters (*Idola Theatri*).

*Buch 1, 41:* Die Götzenbilder des Stammes haben ihren Grund in der menschlichen Natur, in dem Stamm oder Geschlecht der Menschen selbst. Denn es ist unrichtig, dass der menschliche Sinn das Maass der Dinge sei; vielmehr geschehen alle Auffassungen der Sinne und des Verstandes nach der Natur des Menschen, nicht nach der Natur des Weltalls. Der menschliche

Verstand gleicht einem Spiegel mit unebener Fläche für die Strahlen der Gegenstände, welcher seine Natur mit der der letzteren vermengt, sie entstellt und verunreinigt.

*Buch 1, 51:* Der Art sind also die Götzenbilder, welche ich die des Stammes nenne. Sie entspringen entweder aus der überall gleichen Substanz des menschlichen Geistes, oder aus seinen Vorurtheilen, oder aus seiner beschränkten Natur, oder aus seiner Unruhe, oder aus dem Einfluss der Gefühle, oder aus der Schwäche der Sinne, oder aus der Art der Eindrücke.

*Buch 1, 42:* Die Götzenbilder der Höhle sind die Götzenbilder des einzelnen Menschen. Denn jeder Einzelne hat neben den Verirrungen der menschlichen Natur im Allgemeinen eine besondere Höhle oder Grotte, welche das natürliche Licht bricht und verdirbt; theils in Folge der eigenthümlichen und besonderen Natur eines Jeden, theils in Folge der Erziehung und des Verkehrs mit Andern, theils in Folge der Bücher, die er gelesen hat, und der Autoritäten, die er verehrt und bewundert, theils in Folge des Unterschiedes der Eindrücke bei einer voreingenommenen und vorurtheilsvollen Sinnesart gegen eine ruhige und gleichmässige Stimmung, und dergleichen mehr. Der menschliche Geist ist deshalb in seiner Verfassung bei dem Einzelnen ein sehr veränderliches, gestörtes und gleichsam zufälliges Ding. Deshalb sagt Heraklit richtig, dass die Menschen die Wissenschaften in ihren kleinen Welten suchen, aber nicht in der grossen und gemeinsamen.

*Buch 1, 53:* Die Götzenbilder der Höhle entstehen aus der besondern geistigen und körperlichen Natur des Einzelnen; auch aus der Erziehung, den Gewohnheiten und den Zufälligkeiten des Lebens. Die Fälle dieser Art sind mannichfach und zahlreich.

*Buch 1, 58:* Solcher Art ist die wissenschaftliche Klugheit bei Abhaltung und Beseitigung der Götzenbilder der Höhle, welche entweder aus Vorurtheilen oder aus Uebertreibungen im Verbinden und Trennen, oder aus einer Vorliebe für bestimmte Zeiten, oder aus der Grösse oder Feinheit der Gegenstände entspringen. Im Allgemeinen muss der Beobachter der Natur gerade dem misstrauen, was seinen Verstand am meisten anspricht und fesselt. Bei solchen Gefühlseinwirkungen ist grosse Vorsicht nöthig, damit der Geist sich unparteiisch und rein erhalte.

*Buch 1, 43:* Es giebt auch Götzenbilder in Folge der gegenseitigen Berührung und Gemeinschaft des menschlichen Geschlechts, welche ich wegen des Verkehrs und der Verbindung der Menschen die Götzenbilder des Marktes nenne. Denn die Menschen gesellen sich zu einander vermittelt der Rede; aber die Worte werden den Dingen nach der Auffassung der Menge beigelegt; deshalb behindert die schlechte und thörichte Beilegung der Namen den Geist in merkwürdiger Weise. Auch die Definitionen und Erklärungen, womit die Gelehrten sich manchmal zu schützen und zu vertheidigen pflegen, bessern die Sache keineswegs. Denn die Worte thun dem Verstande Gewalt an, stören Alles und verleiten die Menschen zu leeren und zahllosen Streitigkeiten und Erdichtungen.

*Buch 1, 59:* Die Götzenbilder des Marktes sind die lästigsten von allen; sie haben durch ein Bündniss der Worte und Namen den Geist für sich eingenommen. Die Menschen glauben, dass ihr Geist dem Worte gebiete; aber oft kehren die Worte ihre Kraft gegen den Geist um; davon sind die Philosophie und die Wissenschaften sophistisch und unthätig geworden. Die Worte werden meist nach der Auffassung der Menge den Dingen beigelegt, und diese trennt sie nach den Richtungen, welche dem gewöhnlichen Sinne am auffallendsten sind. Wenn dann ein

schärferer Geist und eine genauere Beobachtung diese Bestimmungen ändern und mit der Natur mehr in Uebereinstimmung bringen will so widerstehen die Worte, und deshalb endigen die grossen und feierlichen Disputationen der Gelehrten oft im Streit über Worte und Namen, während es nach dem verständigen Vorgange der Mathematiker rathsamer gewesen wäre, mit den Namen anzufangen und sie durch Definitionen ins Reine zu bringen. Doch können selbst solche Definitionen bei natürlichen und stofflichen Gegenständen diese Uebel nicht heilen; denn diese Definitionen bestehen selbst aus Worten, und Worte erzeugen Worte, so dass es also nothwendig wird, auf die einzelnen Fälle, ihre Folge und Ordnung zurückzugehen [...]

*Buch 1, 44:* Es giebt endlich Götzenbilder, welche in die Seele der Menschen aus den mancherlei Lehrsätzen der Philosophie und auch aus verkehrten Regeln der Beweise eingedrungen sind, und die ich die Götzenbilder des Theaters nenne; denn so viel wie philosophische Systeme erfunden und angenommen worden sind, so viel Fabeln sind damit vorgebracht und aufgeführt worden, welche aus der Welt eine Dichtung und eine Schaubühne gemacht haben. Ich meine hier nicht blos die schon vorhandenen oder die alten philosophischen Systeme und Sekten, da man ja noch mehr solcher Fabeln ersinnen und zusammensetzen kann; denn trotz der Mannichfaltigkeit des Irrthums ist doch die Ursache desselben überall die gleiche. Ich beziehe das nicht blos auf die allgemeine Philosophie, sondern auch auf manche Prinzipien und Lehrsätze der besonderen Wissenschaften, die durch Herkommen, Leichtgläubigkeit und Nachlässigkeit Geltung erlangt haben. [...]

*Buch 1, 62:* Der Götzenbilder des Theaters oder der Theorien giebt es viele; es können noch mehr entstehen und werden es vielleicht künftig. Denn wären nicht schon durch viele Jahrhunderte die Geister der Menschen mit Religion und Theologie beschäftigt gewesen, und wären die bürgerlichen Verfassungen, namentlich die monarchischen dergleichen Neuerungen, selbst in der Theorie nicht abgeneigt gewesen, so dass die Menschen nur mit Gefahr und Schaden für ihr Vermögen sich ihnen widmen konnten, und dabei nicht blos allen Lohnes entbehren, sondern auch dem Neide und der Verachtung sich aussetzen mussten, so würden unzweifelhaft schon bisher mehr Sekten in der Philosophie und Theorie, gleich denen, welche bei den Griechen in so grosser Mannichfaltigkeit blühten, gebildet worden sein. Denn so wie auf die Erscheinungen des Aethers verschiedene Ansichten über den Himmel gegründet werden können, so können in noch höherem Maasse auf die Erscheinungen der Philosophie verschiedene Lehrsätze gegründet und aufgestellt werden. Diese Fabeln des Theaters haben mit den auf den Dichter-Theatern vorkommenden das gemein, dass sie wie die für die Sinne ausgedachten Erzählungen zusammenhängender, zierlicher und den Wünschen der Zuhörer mehr entsprechend sind als die wahren Erzählungen aus der Geschichte.

## 2.2 David Hume: *An Enquiry Concerning Human Understanding*

*Enquiry II:* Man kann alle Vorstellungen der Seele in zwei Klassen oder Arten theilen, die sich durch den verschiedenen Grad von Stärke und Lebhaftigkeit unterscheiden. Die wenigst starken und lebhaften nennt man gewöhnlich *Gedanken* oder *Vorstellungen*. Für die andere Art hat die englische wie die meisten anderen Sprachen kein Wort; wahrscheinlich, weil, von philosophischen Zwecken abgesehen, das Bedürfniss fehlte, sie unter einem allgemeinen Ausdruck oder Namen zu befassen. Ich nehme mir die Freiheit, sie *Eindrücke* zu nennen, indem ich dies Wort in einem von dem gewöhnlichen etwas abweichenden Sinne gebrauche. Mit

dem Worte Eindruck meine ich also alle unsere lebhaften Zustände, wenn wir hören oder sehen oder fühlen, oder hassen oder wünschen oder wollen. Die Eindrücke bilden den Gegensatz zu den Vorstellungen, welche jene weniger lebhaften Zustände bezeichnen, deren man sich bewusst ist, wenn man an eines jener obigen Gefühle oder Erregungen zurückdenkt. [...] Hat man daher Verdacht, dass ein philosophischer Ausdruck ohne einen bestimmten Sinn oder Begriff gebraucht werde (was nur zu häufig geschieht), so möge man nur fragen: Von welchem Eindruck ist diese angebliche Vorstellung abgeleitet? Kann ein solcher nicht nachgewiesen werden, so wird dies den Verdacht bestätigen.

*Enquiry IV, I:* Alles Schliessen in Bezug auf Thatsachen scheint sich auf die Beziehung von Ursache und Wirkung zu gründen. Nur durch diese Beziehung allein kann man über das Zeugniß unseres Gedächtnisses und unserer Sinne hinauskommen. Wenn man einen Menschen fragt, weshalb er eine Thatsache, die nicht wahrnehmbar ist, glaubt, z.B. dass sein Freund auf dem Lande oder in Frankreich ist, so wird er einen Grund angeben, und dieser Grund wird irgend eine andere Thatsache enthalten, etwa einen Brief, den er von ihm empfangen hat, oder die Kenntniß seiner früheren Entschlüsse und Zusagen. Wenn man auf einer wüsten Insel eine Uhr oder eine andere Maschine findet, so wird man schliessen, dass einmal Menschen dort gewesen sind. Alle unsere Folgerungen in Bezug auf Thatsachen sind von derselben Beschaffenheit; es wird hier beständig vorausgesetzt, dass zwischen der gegenwärtigen Thatsache und der auf sie gestützten eine Verknüpfung besteht. Bände sie nichts zusammen, so wäre der Schluss ganz willkürlich. Hört man in der Dunkelheit eine artikulierte Stimme und ein vernünftiges Gespräch, so vergewissert uns dies von der Gegenwart einer Person. Weshalb? weil jene die Wirkungen menschlicher Bildung und Thätigkeit und eng mit ihnen verknüpft sind. Untersucht man alle anderen Schlüsse dieser Art, so wird man finden, dass sie sich auf die Beziehung von Ursache und Wirkung stützen, und dass diese Beziehung bald nahe, bald entfernt, bald hinter einander, bald gleichzeitig statt hat. [...]

Ich wage es als einen allgemeinen und ausnahmslosen Satz hinzustellen, dass die Kenntniß dieser Beziehung in keinem Falle durch ein Denken a priori erreicht wird, sondern dass sie lediglich aus der Erfahrung stammt; wenn sich ergibt, dass einzelne Gegenstände beständig mit einander verbunden sind. Man gebe einem Manne von noch so gutem Verstande und Fähigkeiten einen Gegenstand, der ihm ganz neu ist, und er wird selbst bei der genauesten Untersuchung seiner sinnlichen Eigenschaften nicht im Stande sein, eine seiner Ursachen oder Wirkungen zu entdecken. Adam, von dem man annimmt, dass seine Verstandeskräfte anfänglich ganz vollkommen waren, konnte doch aus der Durchsichtigkeit und Flüssigkeit des Wassers nicht schliessen, dass es ihn ersticken würde; ebenso wenig aus dem Licht und der Wärme des Feuers, dass es ihn verzehren würde. Kein Gegenstand entdeckt durch die Eigenschaften, welche den Sinnen sich bieten, die Ursachen, welche ihn hervorgebracht haben, und die Wirkungen, welche aus ihm entstehen werden, und unsere Vernunft kann ohne Hülfe der Erfahrung keinen Schluss auf das wirkliche Dasein und auf Thatsachen machen.

Dieser Satz, dass die Ursachen und Wirkungen nicht durch die Vernunft, sondern nur durch Erfahrung erkennbar sind, wird leicht für solche Fälle zugestanden werden, wo man sich entsinnt, dass sie einmal ganz unbekannt waren; denn man ist sich da der gänzlichen Unfähigkeit bewusst, irgend vorher zu sagen, was aus ihnen entstehen werde. [...]

*Enquiry V, I:* Man nehme an, ein Mensch von vorzüglichem Verstande und Ueberlegung trete plötzlich in die Welt. [...] Man setze nun, dass er mehr Erfahrung gewonnen habe, und dass er

so lange in der Welt gelebt habe, um zu bemerken, dass ähnliche Dinge oder Vorgänge immer mit einander verbunden sind was folgt aus dieser Erfahrung? Er schliesst sofort von der Erscheinung des einen auf das Eintreten des andern. Dennoch hat er mit all seiner Erfahrung keine Vorstellung oder Kenntniss von den geheimen Kräften gewonnen, durch welche das eine das andere hervorbringt. Auch ist er durch keinen Grund seiner Vernunft genöthigt, diesen Schluss zu ziehen; dennoch findet er sich bestimmt, ihn zu ziehen, und obgleich er überzeugt ist, dass diese Vernunft kein Theil an diesem Schliessen hat, so wird er doch in dieser Weise zu denken verharren. Es besteht also ein anderes Prinzip, was ihn zu dieser Folgerung bestimmt.

Dieses Prinzip ist die Gewohnheit oder Uebung. Ueberall, wo die Wiederholung einer einzelnen That oder Handlung eine Neigung auf Wiederholung dieser That oder Handlung erweckt, ohne dass irgend ein Vernunftgrund dazu bestimmte, nennt man diese Neigung die Wirkung der Gewohnheit. [...] Die Gewohnheit ist daher der grosse Führer im Leben. [...] Aller Glaube an Thatsachen oder wirkliches Dasein beruht lediglich auf einem Gegenstand, der dem Gedächtniss oder Sinnen gegenwärtig ist, und auf einer gewohnheitsmässigen Verbindung zwischen diesen und andern Gegenständen; oder mit andern Worten: hat man gefunden, dass in vielen Fällen zwei Dinge, wie Flamme und Hitze, Schnee und Kälte, immer mit einander verbunden gewesen sind, so treibt die Gewohnheit die Seele, wenn sie Schnee oder eine Flamme sieht, Kälte oder Hitze zu erwarten, und zu glauben, dass eine solche Eigenschaft existirt und bei grösserer Annäherung sich ergeben wird. Dieser Glaube ist das nothwendige Ergebniss, sobald die Seele in solche Verhältnisse kommt. In solcher Lage ist dieser Vorgang in der Seele ebenso unvermeidlich, als das Gefühl der Dankbarkeit, wenn man Wohlthaten empfängt, oder des Hasses, wenn man beleidigt wird. Alle diese Vorgänge sind eine Art natürlicher Instinkt, welchen die Ueberlegung oder das Nachdenken des Verstandes weder zu erwecken noch zu hindern vermag.

*Enquiry VII, I:* Wenn man sich unter äussern Gegenständen umsieht und die Wirksamkeit der Ursachen betrachtet, so kann man für den einzelnen Fall niemals eine Macht oder nothwendige Verknüpfung entdecken; keine Eigenschaft zeigt sich da, welche die Wirkung an die Ursache bände und die eine zur untrüglichen Folge der andere machte. Man bemerkt nur, dass das Eine thatsächlich und wirklich dem Andern folgt. [...] Die Erscheinungen wechseln fortwährend in der Welt, und Eines folgt dem Andern in ununterbrochener Reihe; aber die Macht oder Kraft, welche die ganze Maschine bewegt, ist uns völlig verborgen und zeigt sich in keiner wahrnehmbaren Eigenschaft der Körper. Wir wissen, dass thatsächlich die Hitze ein beständiger Begleiter der Flamme ist; was aber das Bindende zwischen bei den ist, dafür haben wir nur das weite Feld der Vermuthungen und Voraussetzungen. Der Begriff der Kraft kann deshalb von der Betrachtung der Körper in den einzelnen Fällen ihrer Wirksamkeit nicht abgeleitet werden, denn kein Körper zeigt eine Kraft, welche das Urbild zu diesem Begriff abgeben könnte.

*Enquiry VII, II:* Wir haben vergeblich nach dem Begriff einer Kraft oder nothwendigen Verbindung in all den Quellen gesucht, aus denen sie möglicherweise abfliessen könnte. Es erhellt, dass wir bei den einzelnen körperlichen Vorgängen, auch selbst bei der grössten Genauigkeit, nur die Folge des Einen auf das Andere wahrnehmen; aber keine Kraft oder Macht erfassen, durch welche[68] die Ursache wirkt, und kein Band zwischen ihr und der angenommenen Wirkung. Dieselbe Schwierigkeit zeigt sich bei Betrachtung der Wirksamkeit der Seele auf den Körper; wir sehen dem Wollen der ersten die Bewegung des letzteren folgen, aber können das Band, welches Bewegung und Wollen verknüpft, oder die Wirksamkeit, wodurch die Seele



diese Bewegung hervorbringt, nicht wahrnehmen oder erfassen. Die Gewalt des Willens über seine eigenen Vermögen oder Gedanken ist nicht um ein Haar begreiflicher; kurz, in der ganzen Natur zeigt sich nicht ein einziger Fall von Verknüpfung, den man erfassen könnte. Alle Ereignisse erscheinen völlig lose und getrennt; Eines folgt dem Andern, aber niemals können wir ein Band zwischen ihnen wahrnehmen. Sie scheinen verbunden, aber nie verknüpft.

### 3. Sitzung: Die Identität von Denken und Sein

#### 3.1 Parmenides von Elea, aus: DK 28

DK 28 B1: So gehört es sich, daß du alles erfährst: einerseits das unerschütterliche Herz der wirklich überzeugenden Wahrheit (*aletheias*), andererseits die Meinungen (*doxas*) der Sterblichen, denen keine wahre Verlässlichkeit innewohnt. Gleichwohl wirst du auch hinsichtlich dieser Meinungen verstehen lernen, daß das Gemeinte gültig sein muss, insofern es allgemein ist (*dia pantos panta*).

DK 28 B5: Ein Gemeinsames (*xynon*) ist es für mich, von woher ich anfangen (*arxomai*); denn ich werde dorthin wieder zurückkommen (*palin hixomai*).

DK 28 B2: Wohlan, ich werde also vortragen, du aber sollst das Wort (*mythos*) nachdem du es gehört hast, den Menschen weitergeben, welche Wege der Untersuchung einzig zu erkennen sind (*noesai*): die erste, daß es ist und daß nicht ist, daß es nicht ist, ist die Bahn der Überzeugung, denn sie richtet sich nach der Wahrheit (*aletheie*); die zweite, daß es nicht ist und daß es sich gehört, daß es nicht ist. Dies jedoch ist, wie ich dir zeige, ein völlig unerfahrbarer Pfad: denn es ist ausgeschlossen, daß du etwas erkennst, was nicht ist, oder etwas darüber aussagst: denn solches lässt sich nicht durchführen.

DK 28 B3: [...] denn daß man es erkennt ist dasselbe, wie daß es ist. (*to gar auto noein estin te kai enai*)

DK 28 B4: Betracht mit Verstand (*noo*) das Abwesende als genauso zuverlässig anwesend [...]

DK 28 B7: Denn niemals kann erzwungen werden, daß ist, was nicht ist. Im Gegenteil, du sollst das Verstehen von diesem Weg der Untersuchung zurückhalten, und die vielerfahrene Gewohnheit soll dich nicht zwingen, über diesen Weg das ziellose Auge schweifen zu lassen, das widerhallende Ohr und die sprechende Zunge. Nein: beurteile in rationaler Weise (*chrinai de logo*) die streitbare Widerlegung, die ich ausgesprochen habe.

DK 28 B8: [...] Auf diesem Weg gibt es sehr viele Zeichen: daß Seiendes nicht hervorgebracht und unzerstörbar ist, einzig, aus einem Glied, unerschütterlich, und nicht zu vollenden, weder war noch wird es einmal sein, da es jetzt zugleich ganz ist, eins, zusammengeschlossen [...] weshalb es nicht erlaubt ist, daß das Seiende unvollendet (*ateleuteton*) wäre. Denn es ist nicht in irgendwelcher Hinsicht mangelhaft, wäre es dies, so würde es ihm an allem mangeln. Und daß man es erkennt (*noein*) ist dasselbe wie die Erkenntnis (*noema*), dass es ist. Denn nicht ohne das Seiende, bezüglich dessen es als Ausgesagtes Bestand hat (*en ho pephatismenon estin*), wirst du das Erkennen finden. [...] Es gibt nämlich kein Nichtseiendes, das es hindern würde, die Einheitlichkeit zu erreichen, und es ist auch nicht seiend derart, daß es hier mehr oder dort weniger von Seiendem gäbe, weil es als ganzes unversehrt ist. Denn sich selbst allseits gleich begegnet es einheitlich seinen Grenzen (*homos en peirasi chyrei*).

*Confessiones* IV, 4: Ich bin mir selbst zur Frage geworden.

*Confessiones* X, 8: Hinausgehen will ich also auch über diese Kraft meiner Natur und stufenweise hinaufsteigen zu dem, der mich geschaffen hat. Und ich gelange in die Gefilde und weiten Paläste des Gedächtnisses (*transibo ergo et istam naturae meae, gradibus ascendens ad eum qui fecit me, et venio in campos et lata praetoria memoriae*), wo die Schätze unzählbarer Bilder, welche die Sinne von allen möglichen Dingen aufgenommen haben, sich finden. Dort ist auch alles hinterlegt, was wir denken, mögen wir nun das, was die Sinne erfaßten, erweitern oder verringern oder irgendwie verändern, ebenso das, was sonst noch dort aufbewahrt oder hinterlegt ist, sofern es noch nicht vom Vergessen verschlungen und begraben ist. [...] Groß ist die Macht des Gedächtnisses, überaus groß, mein Gott, ein weites und grenzenloses Heiligtum: Wer hat es je ergründet? (*Magna ista vis est memoriae, magna nimis, deus, penetrabile amplum et infinitum: quis ad fundum eius pervenit?*) Und das ist eine Kraft meines Geistes und gehört zu meiner Natur; aber dennoch fasse ich nicht ganz das, was ich bin. Also ist der Geist zu enge, um sich selbst zu fassen? Wo mag das sein, was er von sich nicht faßt? Etwas außer ihm und nicht in ihm selbst? Warum also faßt er es dann nicht? Gewaltige Verwunderung erfaßt mich, und Staunen ergreift mich deshalb. Die Menschen aber ziehen dahin und bewundern die Höhen der Gebirge, die gewaltigen Wogen des Meeres, den breiten Fluß der Ströme, den Umfang des Ozeans, den Umlauf der Gestirne, und verlieren sich selbst (*et relinquunt se ipsos*), ohne sich zu wundern, daß ich dies alles, während ich davon sprach, nicht mit Augen sah, und doch würde ich nicht davon sprechen, wenn ich nicht Berge und Fluten und Ströme und Gestirne, die ich gesehen, und den Ozean, von dessen Vorhandensein ich nur gehört habe, innen in meinem Gedächtnisse in eben so gewaltiger Ausdehnung wie draußen in der Wirklichkeit erblickte.

*Confessiones* X, 7: Durch meine Seele selbst will ich zu ihm hinaufsteigen (*per ipsam animam meam ascendam ad illum*). Ich will hinausgehen über jene Kraft in mir, mit der mein Ich am Körper haftet und sein Gefüge belebt und erfüllt. In dieser Kraft finde ich meinen Gott nicht, denn sonst fänden ihn "Roß und Maultier, die keinen Verstand haben"[Ps. 31,9]; ihre Körper belebt ja die nämliche Kraft. In mir lebt noch eine weitere Kraft. Durch sie stattet mein Ich den Leib, den mir der Herr gebildet hat, nicht nur mit Leben, sondern auch mit Empfindung aus: sie befiehlt dem Auge, nicht zu hören, sondern zu sehen, und dem Ohre, nicht zu sehen, sondern zu hören, und weist ebenso auch jedem einzelnen der übrigen Sinne seinen Sitz und seine Verrichtung an; und wenn ich auch noch so Verschiedenes durch sie verrichte, so ist es doch ein und dieselbe Seele. Aber auch über diese Kraft in mir muß ich hinausgehen; diese besitzen auch Roß und Maultier, denn auch ihr Körper hat Sinne.

*Confessiones* X, 19-20: Wie aber? Wenn das Gedächtnis selbst etwas verliert, wie es geschieht, wenn wir etwas vergessen und uns zu erinnern versuchen, wo anders als im Gedächtnis suchen wir dann? [...] Denn das haben wir noch nicht ganz vergessen, was vergessen zu haben wir uns noch erinnern. Das können wir folglich nicht als Verlorenes suchen, das wir völlig vergessen haben (*hoc ergo nec amissum quaerere poterimus, quod omnino obliti fuerimus*). [...] Hier muß ich also fragen, wie ich es suchen soll, auf dem Wege der Wiedererinnerung, wie wenn ich es vergessen hätte, aber noch wüßte, daß ich es vergessen, oder aber durch das Verlangen, jenes Leben, das ich noch nicht kenne, kennen zu lernen, mag ich es nun nie gekannt oder so vergessen haben, daß ich mich nicht einmal erinnere, es vergessen zu haben.

[...] Zweifellos haben wir es, ich weiß nicht wie. [...] Wir hören den Namen, und sofort gestehen wir, daß alle, daß wir alle die Sache erstreben [...]. Dies aber wäre unmöglich, wenn sie nicht die Sache selbst, die mit diesem Namen bezeichnet wird, in sich hätten.

*Confessiones X, 17-27:* Ich erhebe mich also über das Gedächtnis. Und wo finde ich dich? Falls außerhalb des Gedächtnisses, so weiß ich nichts von dir. [...] Wie also suche ich dich? [...] Wenn wir kein sicheres Wissen davon hätten, würden wir gar nicht suchen. [...] Und in dieser Einsicht besteht die Seligkeit selbst. [...] Du wandelst in meinem Inneren, doch ich verliere mich immerzu ans Äußere.

*Confessiones I, 1-2:* Fasst dich nicht deshalb alles, weil es ohne dich nicht sein kann?

*De Trinitate XIV, 12:* Wenn sich der Geist die Dreiheit, von der er geschaffen ist, ins Gedächtnis ruft, liebt und einsieht, wird er weise. Tut er es nicht, dann täuscht er sich.

*De Civitate Dei XI, 26:* Wenn ich mich auch täusche, bin ich. [...] Demnach irre ich mich ohne Zweifel nicht über das Erkennen, das ich bin. Folglich täusche ich mich auch nicht darin, dass ich um mein Erkennen weiß. Denn, so gut ich weiß, dass ich bin, weiß ich, dass ich weiß.

*Confessiones X, 1:* Ich werde dich erkennen, der du mich erkennst.

*De Vera Religione 72:* Gehe nicht nach draußen, kehre in dich selbst. Denn im Inneren des Menschen wohnt die Wahrheit.

### 3.3 Hugo von St. Viktor: *Didascalicon, De sacramentis*

*Didascalicon I 1, MPL 176, 741:* Vor allem anderen erstrebenswert ist die Weisheit, welche die Form des vollkommen Guten ausmacht. Die Weisheit erleuchtet den Menschen, auf daß er sich selbst erkenne (*sapientia illuminat hominem ut seipsam cognoscat*), da er den übrigen [Geschöpfen] gleich, solange er nicht erkannte, daß er vor den übrigen geschaffen wurde. Der unsterbliche durch Weisheit erleuchtete Geist birgt in sich seinen Ursprung (*immortalis quippe animus sapientia illustratus respicit principium suum*) und erkennt, wie unschicklich es wäre, wenn er etwas außer sich suchte, da ihm das was er selbst ist, genug sein kann. Auf dem Dreifuß des Apoll steht geschrieben: *gnoti seauton*, d.h. erkenne dich selbst, da wahrlich der Mensch, wäre er seines Ursprungs nicht uneingedenk, erkennen würde, daß alles der Veränderung Unterworfenen nichtig ist.

*Didascalicon I 8, MPL 176, 747:* Worin der Mensch Gott ähnlich ist (*In quo homo similis sit Deo*)

Zwei stellen in der Tat im Menschen die Gottähnlichkeit wieder her, d.i. das Forschen nach Wahrheit und die Ausübung der Tugend. Denn darin ist der Mensch Gott ähnlich, daß er weise und gerecht ist. Aber der Mensch ist veränderlich, während Gott unveränderlich weise und gerecht ist (*Duo vero sunt quae divinam in homine similitudinem reparant, id est, speculatio veritatis et virtutis exercitium. quia in hoc homo Deo similis est, quod sapiens et iustus est, sed iste mutabiliter, ille immutabiliter et sapiens et iustus est*).

*De sacramentis II 14,6, MPL 176, 560f.:* Der gute Wille genügt (Quod sola bona voluntas sufficit, si facultas operandi non datur)

Wenn du guten Willen hast, so verzweifle nicht (Si ergo bonam voluntatem habes, noli desperare). Die Engel rufen vom Himmel: *Friede den Menschen auf Erden, die guten Willens sind*. [...] Der Wille kann niemandem fehlen außer dem Wollenden (Voluntas nulli abesse potest nisi volenti). Dennoch ist der Wille etwas: er ist das, was unter Zwang weder geschenkt noch weggenommen werden kann (Tamen aliquid est voluntas: quod nec dari nec auferri possit invito). Darum ist der Wille des Menschen die Macht Gottes (Propterea voluntas hominis est potestas Dei). Und deshalb hat der Mensch einen Willen, weil das Wollen in der Macht des Menschen steht (Et ideo voluntas hominis est, quia velle in potestate hominis est): Keine von außen eindringende Macht kann dem Menschen den Willen wegnehmen, weder Krankheit, weder irgendeine Widerwärtigkeit, noch Not kann dem Menschen den Willen nehmen, wenn nicht der Mensch selbst es wollte. Man kann ihm Arbeit auferlegen, auch wenn er selbst nicht will, der Wille kann nicht auferlegt werden. Darum liegt nicht an ihm selbst was er vermag, sondern was er will (Propterea non est in ipso quando possit, sed in ipso est quando velit). [...]

Alles Verdienst kommt daher dem Willen zu (Totum ergo meritum in voluntate est). Wieviel du willst, soviel Verdienst erwirbst du (Quantum vis, tantum mereris). Aber du fragst: Wenn allein der Wille verdienstlich ist und das Verdienst des Menschen allein im Willen besteht, wo bleibt dann das Werk (Quid ergo opus facit)? Ich habe den Willen und er genügt mir. Wozu die Mühe, wenn das Werk nichts ausrichtet (Quid necesse est operari, si opus nihil facit)? Aber du kannst den Willen nicht ohne Mühen haben, sofern du dich bemühen kannst (Sed voluntatem sine opere habere non potes, quando opera potes). Das ist kein Wille, wenn nicht getan wird, was getan werden kann (Non est voluntas si non operatur quod potest).

### 3.4 Nikolaus von Kues: *De docta ignorantia, De coniecturis*

*De docta ignorantia II, 2:* Wer vermöchte zu begreifen, auf welche Weise Alle das Bild jener einzigen unendlichen Form sind und ihre Verschiedenheit nur kontingenterweise besitzen (Quis ista intelligere posset, quomodo omnia illius unice infinitae formae sunt imago, diversitatem et contingenti habendo), gleichsam als wäre das Geschöpf ein unvollkommener Gott, so wie das Akzidens eine unvollkommene Substanz und das Weib ein unvollkommener Mann? Ist doch die unendliche Form nur in endlicher Weise empfangen, so daß jedes Geschöpf gleichsam eine endliche Unendlichkeit oder ein geschaffener Gott ist (ut omnis creatura sit quasi infinitas finita aut deus creatus), um so auf bestmögliche Weise zu sein; so als hätte der Schöpfer gesprochen: „Es werde“, und weil kein Gott werden konnte, der ja die Ewigkeit selbst ist, wurde das geschaffen, das Gott am ähnlichsten sein konnte.

*De coniecturis II, 16:* Fasse also den Aufstieg mit dem Abstieg auf geistige Weise zusammen. Der Geist (Intellekt) will ja nicht zum Sinn werden, sondern zum vollkommenen und tätigen Geist (Non enim est intentio intellectus ut fiat sensus, sed ut fiat intellectus perfectus et in actu); da er aber auf keine andere Weise in Wirklichkeit treten kann, wird er zum Sinn, um durch dieses Mittel hindurch aus der Möglichkeit zur Tätigkeit zu gelangen (sed quoniam in actu aliter constitui nequit fit sensus, ut sic hoc medio de potentia in actum pergere queat). So kehrt also der Geist zu sich selber zurück, indem er einen Kreislauf vollendet (Ita quidem supra seipsum intellectus redit circulari completa reditione) [...]. Das Herabsteigen des Geistes zu den sinnlichen Bildern bedeutet deren Aufstieg aus einschränkenden Bedingungen zu voll-

kommeneren Ein[fach]heiten (Nam intellectum in species sensibles descendere: est ascendere eas de conditionibus contrahentibus ad absolutiores simplicitates). Je tiefer er sich daher in sie versenkt, desto stärker werden diese Besonderheiten in seinem Lichte aufgehoben, bis schließlich das Andere des Intelligiblen, in die Einheit des Intellekts zurückgeführt, in seinem Ziele ruht. [...] Die Einheit wird also nur durch Vermittlung des Anderen erreicht.

Vgl. Parmenides, DK 28 B5; Proklos, *Elementa theologiae* 35: [Hervortreten aus (próodos) und Rückkehr zur (epistrophé) Einheit] Jedes Verursachte bleibt in seiner Ursache, geht aus ihr hervor und kehrt zu ihr zurück.

### 3.5 Johannes Kepler: *Harmonices Mundi* IV

Kepler zitiert (und kommentiert) den Euklidkommentar des Proklos (412 – 485):

*Harmonices Mundi* IV, *Frontispiz*: Für die Betrachtung der Natur liefert sie [die Mathematik] alle Mittel, indem sie die herrliche Ordnung der Gedanken enthüllt, denen gemäß dieses ganze Universum gebildet ist, und die Analogie aufzeigt, die, wie Timaios einmal sagt, alles in der Welt miteinander verbindet, indem sie Freundschaft unter Widerstrebendem und Zusammenhang und Gleichklang zwischen weit Entfernten vermittelt. [...] Darum ist es auch möglich, günstige Winkelstellungen zu erschließen. Dies, denke ich, wollte auch der Timaios andeuten, wenn er durchgängig mit mathematischen Mitteln seine Betrachtung der Natur des Universums darlegt, und den Ursprung der Elemente durch Zahlen und Figuren erklärt, und deren Fähigkeiten und Eigenschaften auf diese zurückführt [...]. (vgl. *Procli Diad. in primum Euclidis element. librum comm.*, ed. G. Friedlein (1873), 22, 17ff.)

*Harmonices Mundi* IV, 1: ... alles, was Ursache einer unveränderlichen Erkenntnis ist, ist selber noch viel mehr von dieser Art. Man muß also annehmen, daß die Seele selber Erzeugerin der mathematischen Begriffe ist. Wenn sie nun aber im Besitz der Urbilder diesen Sein und Wesen gibt, so daß das Erzeugen (der Christ meint damit die Erschaffung der sinnlichen Dinge) nichts anderes ist als ein Hervorbringen der Begriffe, die in der Seele schon vorher vorhanden waren (der Christ weiß, daß die mathematischen Begriffe der zu schaffenden Körperwelt mit Gott von Ewigkeit her vorhanden waren, daß Gott Seele und Geist im überragendsten Sinn ist, die menschlichen Seelen aber Bilder Gottes des Schöpfers sind, auch in ihren wesentlichen Eigenschaften, ihrer Art nach), dann werden wir mit Platon in Übereinstimmung sein und das wahre Wesen der mathematischen Dinge ist gefunden. (KGW 6, 219; vgl. Proklos, a.a.O., 13, 5-13)

*Harmonices Mundi* IV, 1: Die Seele ist also keine leere Tafel, aller Begriffe bar, sie ist vielmehr immer beschrieben; sie schreibt auf sich selber und wird vom Geist beschrieben. Denn die Seele ist auch selber ein Geist, der sich in Übereinstimmung mit dem Geist, der früher ist als er, tätig rührt; sie ist ein nach außen gesetztes Bild und Gleichnis von diesem. [...] Platon hat das erkannt (Im Timaios, der ohne Wagnis und Zweifel als Kommentar zum ersten Kapitel der Genesis [...] bezeichnet werden kann, indem er dieses Kapitel in die pythagoreische Philosophie übersetzt [...]). (KGW 6, 221; vgl. Proklos, a.a.O., 16, 8-16)

### 3.6 René Descartes: *Meditationes de Prima Philosophia*

*Meditatio I:* Ich hatte schon vor mehreren Jahren bemerkt, wie viel Falsches ich in meiner Jugend für wahr gehalten hatte, und wie zweifelhaft Alles war, was ich darauf erbaut hatte. Ich meinte deshalb, dass im Leben einmal Alles bis auf den Grund umgestossen und von den ersten Fundamenten ab neu begonnen werden müsste, wenn ich irgend etwas Festes und Bleibendes in den Wissenschaften aufstellen wollte.

Alles nämlich, was mir bisher am sichersten für wahr gegolten hat, habe ich von den Sinnen oder durch die Sinne empfangen; aber ich habe bemerkt, dass diese mitunter täuschen, und die Klugheit fordert, denen niemals ganz zu trauen, die auch nur einmal uns getäuscht haben. – Allein wenn auch die Sinne in Bezug auf Kleines und Entferntes bisweilen uns täuschen, so ist doch vielleicht das meiste derart, dass man daran nicht zweifeln kann, obgleich es aus den Sinnen geschöpft ist, z.B. dass ich hier bin, am Kamin, mit einem Winterrock angezogen, sitze, dieses Papier mit der Hand berühre, und Ähnliches. Mit welchem Grunde könnte man bestreiten, dass diese Hände, dieser ganze Körper der meinige sei? [...]

Dies klingt sehr schön; aber bin ich nicht ein Mensch, der des Nachts zu schlafen pflegt und Alles dies im Traume erfährt? Ja mitunter noch Unwahrscheinlicheres als das, was Jenen im Wachen begegnet? Wie oft kommt es nicht vor, dass der nächtliche Traum mir sagt, ich sei hier, mit dem Rock bekleidet, sitze am Kamin, während ich doch mit abgelegten Kleidern im Bette liege! – Aber jetzt schaue ich sicher mit wachen Augen auf das Papier; das Haupt, das ich bewege, ist nicht eingeschläfert; ich strecke wissentlich und absichtlich diese Hand aus und fühle, dass dies so bestimmt einem Träumenden nicht begegnen könnte. – Aber entsinne ich mich nicht, dass ich von ähnlichen Gedanken auch schon im Traume getäuscht worden bin? – Indem ich dies aufmerksamer bedenke, bemerke ich deutlich, dass das Wachen durch kein sicheres Kennzeichen von dem Traume unterschieden werden kann, so dass ich erschrecke, und dieses Staunen mich beinahe in der Meinung bestärkt, dass ich träume.

Wohlan denn; mögen wir träumen, und jenes Einzelne keine Wahrheit haben, dass wir die Augen öffnen, den Kopf bewegen, die Hände ausstrecken; ja wir haben vielleicht gar keine solchen Hände und keinen solchen Körper; dennoch muss anerkannt werden, dass man während der Ruhe gleichsam gemalte Bilder gesellen habe, die nur nach der Aehnlichkeit mit wirklichen Dingen erdacht werden konnten. Deshalb muss wenigstens das Allgemeine davon, die Augen, das Haupt, die Hände und der ganze Körper nicht als eingebildete, sondern als wirkliche Dinge bestellen. Denn selbst die Maler können, wenn sie Sirenen und Satyriskten in den ungewöhnlichsten Gestalten zu bilden suchen, diesen keine durchaus neue Natur beilegen, sondern sie mischen nur die Glieder verschiedener Geschöpfe.

Ja selbst wenn sie etwas durchaus Neues, noch nie Gesehenes sich ausdenken, was mithin rein erdacht und unwahr ist, müssen doch wenigstens die Farben wirkliche sein, mit denen sie jenes darstellen. Wenn daher selbst diese Allgemeinheiten, wie die Augen, der Kopf, die Hände und Aehnliches nur Einbildungen sein sollten, so muss man doch aus dem angeführten Grunde zugestehen, dass nothwendig wenigstens gewisse andere, noch einfachere und noch allgemeinere Dinge wirklich seien. Dazu scheinen die Natur der Körper überhaupt und deren Ausdehnung zu gehören; ebenso die Gestalt der ausgedehnten Gegenstände und die Quantität oder die Grösse derselben und die Zahl; ebenso der Ort, wo sie sind, und die Zeit, während sie sind, und Aehnliches. Deshalb kann man hieraus wohl mit Recht folgern, dass zwar die

Physik, die Astronomie, die Medizin und alle anderen Wissenschaften, welche von der Beobachtung der zusammengesetzten Körper abhängen, zweifelhaft sind; dass aber die Arithmetik, die Geometrie und andere solche, welche nur die einfachsten und allgemeinsten Gegenstände behandeln und sich darum wenig kümmern, ob diese in Wirklichkeit bestehen oder nicht, etwas Gewisses und Unzweifelhaftes enthalten. Denn ich mag schlafen oder wachen, so machen zwei und drei immer fünf, ein Viereck hat nie mehr als vier Seiten, und es scheint unmöglich, dass so offenbare Wahrheiten in den Verdacht der Falschheit kommen können.

Auch kann, so wie Andere nach meiner Ansicht sich sogar in dem irren, was sie auf das vollkommenste zu wissen meinen, auch ich mich irren, wenn ich zwei und drei zusammenrechne oder die Seiten eines Vierecks zähle, oder sonst etwas, was man sich als noch leichter ausdenken könnte. – Aber vielleicht hat Gott mich nicht so täuschen wollen, denn er heisst ja der Allgütige? [...] Ich will also annehmen, dass nicht der allgütige Gott die Quelle der Wahrheit ist, sondern dass ein boshafter Geist, der zugleich höchst mächtig und listig ist, all seine Klugheit anwendet, um mich zu täuschen; ich will annehmen, dass der Himmel, die Luft, die Erde, die Farben, die Gestalten, die Tone und alles Aeusserliche nur das Spiel von Träumen ist, wodurch er meiner Leichtgläubigkeit Fallen stellt [...]

Auf diese Beweisgründe habe ich keine Antwort, vielmehr bin ich nunmehr genöthigt, anzuerkennen, dass Alles, was ich früher für wahr hielt, in Zweifel gezogen werden kann, und zwar nicht aus Uebereilung oder Leichtsinn, sondern aus triftigen und wohlerwogenen Gründen. Ich habe deshalb meine Zustimmung ebenso hiervon, wie von dem offenbar Falschen, künftig mit Sorgfalt abzuhalten, wenn ich überhaupt etwas Gewisses erreichen will. Aber es genügt noch nicht, dies bemerkt zu haben; ich muss auch sorgen, es festzuhalten. Denn die gewohnten Meinungen kehren immer wieder und nehmen meinen Glauben selbst gegen meinen Willen in Beschlag, gleich als wäre er durch lange Hebung und vertrauliche Bande an sie gefesselt.

*Meditatio II:* Ich merke auf, ich denke nach, ich überlege; ich finde nichts;[29] ich ermüde, indem ich den Versuch vergeblich wiederhole. – Was soll aber von dem gelten, was ich der Seele zutheilte, von dem Sich-ernähren und Einerschreiten? – Da ich keinen Körper habe, so sind auch dies nur Einbildungen. – Was aber von dem Wahrnehmen? – Auch dies ist ohne Körper unmöglich, und in dem Traume habe ich Vieles wahrzunehmen gemeint, von dem sich später ergab, dass ich es nicht wahrgenommen. – Was aber von dem Denken? – Hier treffe ich es; das Denken ist; dies allein kann von mir nicht abgetrennt werden; es ist sicher, ich bin, ich bestehe. – Wie lange aber? – Offenbar so lange, als ich denke; denn es könnte vielleicht kommen, dass, wenn ich mit dem Denken ganz endigte, ich sofort zu sein ganz aufhörte. Ich lasse jetzt nur das zu, was nothwendig wahr ist. Ich bin also genau nur ein denkendes Ding, d.h. eine Seele oder ein Geist oder ein Verstand oder eine Vernunft, Worte von einer mir früher unbekanntem Bedeutung; aber ich bin ein wirkliches Ding, was wahrhaft bestellt. – Aber welches Ding? – Ich habe gesagt: ein denkendes. [...] Denn dass Ich der bin, der zweifelt, der einsieht, der will, ist so offenbar, dass es nichts giebt, was dies deutlicher machen könnte.



## 4. Sitzung: Selbsterkenntnis des Erkennens

### 4.1 Platon: Charmides, Theaitetos, Menon, Alkibiades I

*Charmides 168e-169a:* Du siehst also, o Kritias, was wir nur durchgegangen sind, so zeigte es sich uns teils gänzlich unmöglich, teils gar sehr unglaublich, daß jemals etwas sich auf sich selbst beziehen könne. Denn bei Größen und Vielheiten und dergleichen war es ganz und gar unmöglich [...]. Vom Gehör und Gesicht aber und ferner von der Bewegung, daß die sich selbst bewegen und die Wärme sich selbst erwärmen sollte und von allem der Art möchte es einigen wohl sehr unglaublich scheinen, anderen aber vielleicht nicht. Ein großer Mann freilich, o Freund, gehört dazu, um im allgemeinen zu entscheiden, ob gar nichts so geartet ist, sich selbst auf sich selbst zu beziehen [mit Ausnahme des Wissens] (*ouden ton onton ten hautou dynamin auto pros heauto pephyken echein [plen epistemes]*), sondern nur auf ein anderes, oder ob einiges so beschaffen ist und anderes nicht; und wiederum wenn einiges sie auf sich selbst bezieht, ob hierunter auch die Erkenntnis gehört, von welcher wir alsdann behaupten, sie sei die Besonnenheit. Ich nun traue mir nicht zu, daß ich imstande bin, dieses zu entscheiden; weshalb ich auch, weder ob es möglich ist, daß es so etwas gebe wie eine Erkenntnis der Erkenntnis [...]

*Menon 80d-81e:* MENON: Und auf welche Weise willst du denn dasjenige suchen, Sokrates, wovon du überall gar nicht weißt, was es ist (*tina tropon zeteseis, o Sokrates, touto ho me oistha to parapan hoti estin*)? Denn als welches besondere von allem, was du nicht weißt, willst du es dir denn vorlegen und so suchen? Oder wenn du es auch noch so gut träfest, wie willst du denn erkennen, daß es dieses ist, was du nicht wußtest?

SOKRATES: Ich verstehe, was du sagen willst, Menon! Siehst du, was für einen streitsüchtigen Satz du uns herbringst? Daß nämlich ein Mensch unmöglich suchen kann, weder was er weiß, noch was er nicht weiß. Nämlich weder was er weiß kann er suchen, denn er weiß es ja, und es bedarf dafür keines Suchens weiter; noch was er nicht weiß, denn er weiß ja dann auch nicht, was er suchen soll. [...]

Denn da die ganze Natur unter sich verwandt ist und die Seele alles innegehabt hat, so hindert nichts, daß, wer nur an ein einziges erinnert wird, was bei den Menschen lernen heißt, alles übrige selbst auffinde, wenn er nur tapfer ist und nicht ermüdet im Suchen. Denn das Suchen und Lernen ist demnach ganz und gar Erinnerung (*to gar zetein ara kai to manthanein anamnesis holon estin*). Keineswegs also darf man jenem streitsüchtigen Satze folgen; denn er würde uns träge machen und ist nur den weichlichen Menschen angenehm zu hören; dieser aber macht uns tätig und forschend, welchem vertrauend, daß er wahr sei, ich eben Lust habe, mit dir zu untersuchen, was die Tugend ist.

*Menon 85c-86c:* SOKRATES: Wenn also in der ganzen Zeit, wo er Mensch ist oder auch, wo er es nicht ist, richtige Vorstellungen in ihm sein sollen, welche durch Fragen aufgeregt Erkenntnisse werden, muß dann nicht seine Seele von jeher in dem Zustande des Gelernthabens sein? Denn offenbar ist er durch alle Zeit entweder Mensch oder nicht.

MENON: Das ist einleuchtend.

SOKRATES: Wenn nun von jeher immer die Wahrheit von allem, was ist, der Seele einwohnt, so wäre ja die Seele unsterblich, so daß du getrost, was du jetzt nicht weißt, das heißt aber, dessen du dich nicht erinnerst, trachten kannst, zu suchen und dir zurückzurufen.

MENON: Du scheinst mir, ich weiß nicht wie, vortrefflich zu reden, Sokrates.

SOKRATES: Auch mir selbst scheine ich es, o Menon. Und das übrige freilich möchte ich nicht eben ganz verfechten für diese Rede; daß wir aber, wenn wir glauben, das suchen zu müssen, was wir nicht wissen, besser werden und mannhafter und weniger träge, als wenn wir glauben, was man nicht wisse, sei nicht möglich zu finden und man müsse es also auch nicht erst suchen, dafür möchte ich allerdings streiten, wenn ich es könnte, mit Wort und Tat.

*Theaitetos 146c-148c:* SOKRATES: So sage denn gerade und dreist heraus: Was denkst du, daß Erkenntnis (*episteme*) ist?

THEAITETOS: Ich muß wohl, Sokrates, wenn ihr es doch gebietet. Denn auf jeden Fall, wenn ich auch fehle, werdet ihr es berichtigen.

SOKRATES: Allerdings, sofern wir es vermögen.

THEAITETOS: Ich glaube also, daß sowohl dasjenige, was jemand vom Theodoros lernen kann, Erkenntnisse sind, die Meßkunst nämlich und die andern, welche du jetzt eben genannt hast, als auch auf der andern Seite die Schuhmacherkunst und die Künste der übrigen Handwerker scheinen mir alle und jede nichts anders zu sein als Erkenntnis.

SOKRATES: Gar offen und freigebig. Lieber, gibst du mir, um eins gefragt, vielerlei, und Manigfaltiges statt des Einfachen.

THEAITETOS: Wie? Was meinst du damit, Sokrates?

SOKRATES: Vielleicht nichts; was ich aber meine, will ich dir erklären. Wenn du sagst »das Schuhmachern«, meinst du damit etwas anderes als die Erkenntnis von Verfertigung der Schuhe?

THEAITETOS: Nichts anderes. [...]

SOKRATES: Das Gefragte aber war nicht dieses, wovon es Erkenntnis gäbe, noch auch, wievielelei sie wäre. Denn wir fragten nicht in der Absicht, sie aufzuzählen, sondern um die Erkenntnis selbst zu begreifen, was sie wohl sein mag. Oder habe ich unrecht?

THEAITETOS: Allerdings ist es ganz richtig. [...]

SOKRATES: Und glaubst du, daß die Erkenntnis, so wie ich es jetzt meinte, zu finden eine Kleinigkeit ist und nicht vielmehr unter die gar schwierigen Aufgaben gehört?

THEAITETOS: Beim Zeus, unter die allerschwierigsten, glaube ich. [...]

*Theaitetos 155c-d:* THEAITETOS: Wahrlich, bei den Göttern, Sokrates, ich wundere mich ungemain, wie doch dieses wohl sein mag, ja bisweilen, wenn ich recht hineinsehe, schwindelt mir ordentlich.

SOKRATES: Theodoros, du Lieber, urteilt eben ganz richtig von deiner Natur. Denn gar sehr ist dies der Zustand eines Freundes der Weisheit, die Verwunderung, ja es gibt keinen andern Anfang (*arché*) der Philosophie als diesen, und wer gesagt hat, Iris sei die Tochter des Thaumatas, scheint die Abstammung nicht übel getroffen zu haben.

*Alkibiades I 128e-130e :* SOKRATES: Könnten wir nun wohl wissen, was für eine Kunst die Schuhe besser macht wenn wir gar keinen Schuh kennen würden?

ALKIBIADES: Unmöglich.

SOKRATES: Auch nicht was für eine Kunst die Ringe besser macht, wenn wir keinen Ring kennen würden?

ALKIBIADES: Richtig.

SOKRATES: Und wie? Was für eine Kunst einen selbst besser macht, könnten wir das wohl einsehen, wenn wir nicht wüssten, was wir selbst sind (*esmen autoi*)?

ALKIBIADES: Nicht möglich.

SOKRATES: Ist das nun wohl etwas Leichtes, dieses 'erkenne dich selbst' (*gnothi sauton*), und war das wohl nur ein unerfahrener Mensch der dies angebracht hat im pythischen Tempel, oder ist es schwer und nicht jedermanns Sache?

ALKIBIADES: Mir, o Sokrates, ist es oft als etwas ganz Schlichtes vorgekommen, und oft auch als etwas sehr Schweres.

SOKRATES: Aber, o Alkibiades, es mag nun leicht sein oder nicht, so steht es doch auf jeden Fall so, wissen wir es, dann können wir wohl auch wissen worin die Sorge für uns selbst (*epimeleian hemon auton*) besteht, wissen wir es aber nicht, dann wohl niemals.

ALKIBIADES: So ist es.

SOKRATES: Wohlan denn, auf welche Weise könnte man wohl unser Selbst (*auto tauto*) finden? Denn dann könnten wir wohl auch finden was wir selbst (*esmen autoi*) sind, ist aber jenes noch unbekannt, dann wohl unmöglich.

ALKIBIADES: Du hast Recht.

SOKRATES: So komm denn, beim Zeus. Mit wem redest du jetzt? Nicht wahr, doch mit mir?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Und ich mit dir?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Sokrates also ist der Redende?

ALKIBIADES: Freilich.

SOKRATES: Und Alkibiades der Hörende?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Und nicht wahr mit der Sprache redet Sokrates?

ALKIBIADES: Womit sonst?

SOKRATES: Und reden und sich der Sprache gebrauchen nennst du doch einerlei?

ALKIBIADES: Freilich.

SOKRATES: Der Gebrauchende aber und was er gebraucht, sind die nicht verschieden?

ALKIBIADES: Wie meinst du?

SOKRATES: Wie der Schuster schneidet doch mit dem Werkmesser und dem Kneif und andern Werkzeugen?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Nun ist doch wohl der Schneidende und Gebrauchende das eine, und etwas anderes das was der Schneidende gebraucht?

ALKIBIADES: Wie sollte es nicht? [...]

SOKRATES: Welches ist also der Mensch? Regiert etwa der Leib sich selbst?

ALKIBIADES: Keineswegs.

SOKRATES: Denn wir sagten, auch er werde regiert?

ALKIBIADES: Ja.

SOKRATES: Dieser ist also nicht das, was wir suchen.

ALKIBIADES: Es scheint nicht.

SOKRATES: Aber regiert etwa das Zusammengefügte den Leib, und wäre dieses der Mensch?

ALKIBIADES: Vielleicht wohl.

SOKRATES: Wohl am allerwenigsten. Denn wenn das eine von beiden nicht mitregiert, so ist wohl gar nicht zu ersinnen, wie das Zusammengefügte regieren soll.

ALKIBIADES: Richtig.

SOKRATES: Wenn nun weder der Leib noch das Zusammengefügte der Mensch ist, so bleibt nur übrig entweder nichts ist er, oder wenn etwas, so kann nichts anders der Mensch sein als die Seele.

ALKIBIADES: Offenbar wohl.

SOKRATES: Soll dir nun erst noch deutlicher gezeigt werden, dass die Seele der Mensch ist?

ALKIBIADES: Nein, beim Zeus, sondern dies dünkt mich ersichtlich.

SOKRATES: Ist es auch nicht ganz genau, sondern nur mäßig, so genügt es uns schon. Denn ganz genau werden wir es nur wissen können, wenn wir das gefunden haben, was wir jetzt, weil es eine zu große Untersuchung wäre, vorbeigelassen haben.

ALKIBIADES: Was denn?

SOKRATES: Das wovon wir vorher sagten, dass es zuerst müsse gefunden werden, unser Selbst (*auto to auto*). Jetzt aber haben wir statt unser Selbst nur das einzelne Selbst (*tou autou auto hekaston*) betrachtet was es ist. Und vielleicht werden wir damit ausreichen. Wenigstens werden wir wohl niemals zugeben, dass irgend etwas an uns selbst wesentlicher sei als die Seele.

ALKIBIADES: Gewiss nicht.

#### 4.2 Aristoteles: Über die Seele, Metaphysik, Zweite Analytik

*Über die Seele III, 8:* Nun aber wollen wir, indem wir das über die Seele Gesagte zusammenfassen, wiederum sagen, dass die Seele in gewisser Weise alles Seiende ist. [...] Das Wahrnehmungsvermögen und das Wissensvermögen der Seele sind der Möglichkeit nach ihre Gegenstände: dieses der Wissensgegenstand (*episteton*), jenes der Wahrnehmungsgegenstand (*aistheton*). Es ist aber notwendig, dass sie entweder (die Gegenstände) selbst sind oder deren Formen (*eide*). Die Dinge selbst sind sie offenbar nicht. Der Stein ist ja nicht in der Seele wie die Hand. Die Hand ist nämlich Werkzeug von Werkzeugen, und so ist auch die Vernunft (*nous*) Form von Formen (*eidos eidon*) und auch die Wahrnehmung Form von Wahrnehmungsgegenständen (*eidos aistheton*).

*Über die Seele III, 5:* Und diese Vernunft (*nous*) ist abgetrennt, unaffiziert und unvermischt, da sie ihrer Substanz nach Wirklichkeit ist; das Wirkende (*poioun*) ist nämlich immer ehrwürdiger als das Leidende (*paschontos*) und das Prinzip (*arche*) ehrwürdiger als die Materie (*hyles*). Das wirkliche Wissen (*kat'energeian episteme*) ist dasselbe wie sein Gegenstand (*to pragmati*).

*Metaphysik XII, 9:* Hinsichtlich der Vernunft (*nous*) aber entstehen einige Zweifel. Unter dem Erscheinenden (*ton phainomenon*) gilt sie für das Göttlichste; inwiefern aber und durch welche Eigenschaft sie dies sei, ist schwierig anzugeben. Denn wenn sie nichts erkennt, sondern sich so verhält wie ein Schlafender, worin läge denn da ihre Würde? Wenn sie jedoch erkennt, dieses Erkennen aber durch etwas anderes bestimmt ist, da das, worin ihr Wesen (*ousia*) besteht, dann nicht Erkennen als Tätigkeit (*noesis*), sondern nur das Vermögen (*dynamis*), nicht das beste Wesen. Denn durch das Erkennen kommt ihr die Würde zu (*dia gar tou noein to timion auto hyparchei*). Ferner, mag nun Vernunft oder ihre Tätigkeit ihr Wesen sein, was erkennt sie denn? Entweder doch erfaßt sie sich selbst (*autos hauton*) oder etwas anderes (*heteron*), und wenn etwas anderes, dann entweder immer dasselbe oder Verschiedenes. [...] Offenbar denkt sich das Göttlichste und Würdigste, und zwar ohne Veränderung, denn die Veränderung würde zum Schlechteren gehen, und dies würde schon Bewegung sein. [...] Sich selbst also erkennt die Vernunft (*hauton ara noei*), wenn anders sie das Beste ist, und die Vernunftserkenntnis ist Erkenntnis der Erkenntnis (*he noesis noeseos noesis*). Nun haben aber offenbar die Wissenschaft (*episteme*) und die Sinneswahrnehmung (*aisthesis*), die Meinung (*doxa*) und die Vorstellung (*dianoia*) immer etwas anderes zum Objekt, sich selbst (*heautes*) aber nur nebenbei (*en parergo*). [...] Doch bei manchem ist ja die Wissenschaft die Sache selbst (*he episteme to pragma*). Bei den hervorbringenden Wissenschaften ist dies das Wesen ohne den Stoff und das Sosein (*ti en einai*), bei den betrachtenden der Begriff (*ho logos*) als die

Sache (*to pragma*) und die Erkenntnistätigkeit (*he noesis*). Da also das Erkannte und die Vernunft nicht verschieden sind bei allem, was keinen Stoff hat, so wird es dasselbe sein, und die Vernunftkenntnis (*noesis*) mit dem Erkannten (*nooumeno*) ein einziges (*mia*). [...] so verhält sich die Vernunftkenntnis ihrer selbst (*aute hautes he noesis*) die ganze Ewigkeit hindurch.

*Metaphysik IX, 10*: Bei dem also, was ein Sein an sich und in Wirklichkeit (*energeia*) ist, ist keine Täuschung möglich, sondern nur Denken (*noein*) oder Nichtdenken. Nur nach dem Was fragt man bei ihnen, ob sie solcherlei sind oder nicht. Das Sein aber in der Bedeutung des Wahren und das Nichtsein in der Bedeutung des Falschen findet in der einen Weise so statt, daß bei der Verbindung Wahres, bei der Nichtverbindung Falsches vorliegt, und in dieser einen Weise dann, wenn auch das Seiende sich so verhält. Wo die nicht der Fall ist, da liegt auch das Wahr nicht in dieser Weise vor, sondern das Wahre besteht darin, die Dinge zu denken (*noein*). Irrtum und Täuschung gib es in bezug auf dieses nicht, sondern nur Unwissenheit (*agnoia*); und zwar nicht eine Unwissenheit, die der Blindheit vergleichbar wäre, denn der Blindheit würde es vergleichbar sein, wenn jemand überhaupt die Denkkraft (*to noetikon*) nicht hätte.

*Zweite Analytik I, 1*: Jede Form von Lehre (*didaskalia*) und jedes über den Verstand gehende Lernen (*mathesis dianoetike*) erfolgt von einer vorher schon vorhandenen Kenntnis (*prohyparchouses ginetai gnoseos*). [...] Von einem Wissen (*epistasthai*), bevor man herangeführt worden ist oder bevor man einen Schluß gezogen hat, kann man auf eine Weise vielleicht wohl reden, auf andere dagegen nicht: Wovon man überhaupt nicht wußte, ob es das überhaupt gibt, wie sollte man von dem wissen daß es (z.B.) zwei rechte Winkel hat. Aber klar ist, in *der* Form hat man Wissen, als man es allgemein (*katholou*) weiß, ohne weiteren Zusatz (*haplos*) hat man kein Wissen. Andernfalls würde sich ja die Schwierigkeit im *Menon* ergeben: Entweder lernt man nichts oder nur, was man schon weiß. [...] Was einer lernt, weiß er in gewissem Sinne schon, in anderem Sinne hat er noch keine Kenntnis davon. Es ist ja gar kein Unsinn, wenn einer irgendwie schon Kenntnis hat (*epistasthai*) von dem, was er lernt, es wäre aber (ein Unsinn), wenn dies schon eine so und so bestimmte Kenntnis wäre, z.B. in welcher Hinsicht er da lernt oder wie. [...]

*Zweite Analytik I, 9-10*: Schwierig ist es aber, Erkenntnis (*gnonai*) darüber zu haben, ob man Wissen erlangt hat oder nicht. Schwierig ist es nämlich, erkannt zu haben, ob wir im Einzelfalle je etwas von dessen Anfangssätzen (*archon*) her wissen oder nicht, was denn eben *wissen* (*to eidenai*) ist. [...] Anfangssätze (*archas*) nenne ich in jeder Gattung die, von denen, daß sie gelten, nicht zu beweisen geht. [...] Etwas, das durch sich selbst notwendig sein und auch so erscheinen muß, ist keine Voraussetzung (*hypothesis*) und keine Forderung (*aitema*). In dem Fall ist der Beweis nicht an eine geäußerte Herleitungsrede (*exo logon*) gebunden, sondern an die in der Seele (*en te psyche*), das es ja hier auch keinen Schluß gibt.

*Zweite Analytik II, 1-4*: Das, wonach gefragt wird, ist gleich viel wie das, wovon wir ein Wissen haben. [...] Es ergibt sich aber in allen diesen Fragestellungen dies: Man fragt entweder, ob es eine Vermittlungsbestimmung (*to meson*) gibt oder welches die Vermittlungsbestimmung ist. Dies Vermittelnde ist doch das Verursachende; es ist aber eben das, wonach man in allem sucht. [...] Daß nun also alles, wonach man fragt, ein Suchen nach diesem Vermittelnden ist, ist klar. [...] Der Schluß zeigt etwas auf über den Vermittlungsbegriff (*dia tou mesou*). [...] Man nimmt sich also, was es doch erst nachzuweisen gilt (*lambanei oun ho die deixai*).

*Zweite Analytik II, 6:* Auch ohne die Hereinnahme des „was Schluß ist“ (*tou ti syllogismos*) oder des „was es sein sollte“ (*ti en einai*) kann Schluß auf etwas sein. [...] Auch in dem Fall hat man sich ja zuerst das „was es sein sollte“ (*ti en einai*) genommen und beweist dann; man nimmt es sich aber doch zu dem Zwecke, das „was es sein sollte“ zu beweisen!

*Zweite Analytik II, 19:* Was nun die Ausgangsannahmen (*archon*) dazu angeht – wie werden sie bekannt, und welches ist die Verfassung, die sie erkennen kann? [...] Weder ist es gegeben, (dies) schon zu haben, noch daß es in uns als völlig Ahnungslosen, die auch gar keine Anlage zu haben, entstehen könnte. Notwendig müssen wir also eine bestimmte Fähigkeit dazu haben [...] und da kein anderes Seinsgeschlecht das Wissen (*epistemes*) an Genauigkeit übertrifft als die Vernunft (*nous*), die Anfänge (*archai*) zu allem Beweisen bekannter sein müssen als deren Verfahren und Folgeannahmen selbst, und da schließlich das gesamte Wissen in Verbindung mit begrifflicher Herleitung steht: *so kann es von den Anfängen dazu Wissen ja wohl nicht geben*. Da nun aber Wissen von nichts in seinem Wahrheitswert übertroffen werden kann als von Vernunft (*nous*) – nun, so ist ja wohl die Vernunft, die auf die Anfänge gerichtet ist [...] so ist ja wohl Vernunft der Ursprung von Wissen (*nous an eie epistemes arche*); und der Ursprung von Wissen richtet sich auf den Ursprung der Dinge (*arche tes arches*).

#### 4.3 G. W. Leibniz: *Nouveaux Essais sur L'entendement humain*

*Nouveaux Essais, aus der Vorrede:* Die Verschiedenheit unserer Ansichten [der von Leibniz und John Locke] betrifft gar wichtige Gegenstände. Es handelt sich darum, zu wissen, ob nach Aristoteles und dem Verfasser der Abhandlung [J. Locke: *An Essay Concerning Human Understanding*] die Seele an und für sich ganz leer ist, wie eine noch unbeschriebene Schreibtafel (*tabula rasa*), und ob alles, was darauf verzeichnet ist, einzig von den Sinnen und der Erfahrung herührt, oder ob die Seele ursprünglich die Prinzipien mehrerer Begriffe und Lehren, welche die äußeren Gegenstände nur gelegentlich in ihr wieder erwecken, in sich erhält, wie ich es mit Plato und selbst mit der Schulphilosophie und mit allen denen glaube, welche in dieser Bedeutung die Stelle des h. Paulus (Br. a. d. Röm. K. 2 V. 15) nehmen, worin er bemerkt, daß das Gesetz Gottes in die Herzen geschrieben sei. Die Stoiker, nannten diese Prinzipien Gemeinbegriffe (*Notiones communes, prolêpseis*) d.h. Grundannahmen oder das, was man von vornherein als zugestanden setzt. Die Mathematiker nennen sie auch Gemeinbegriffe (*notiones communes, koinas ennoias*). Die neueren Philosophen geben ihnen andere schöne Namen, und Julius Scaliger insbesondere nannte sie *semina aeternitates* (Samenkörner der Ewigkeit), ebenso Zopyra, als ob er sagen wollte: lebendiges Feuer, leuchtende, in unserem Innern verborgene Züge, welche die Begegnung der Sinne mit den äußeren Gegenständen gleich den aus einem Gewehr durch das Losdrücken springenden Funken hervorbringt und nicht ohne Grund glaubt man, daß diese Geistesblitze etwas Göttliches und Ewiges zu bedeuten haben, welches vor allem in den notwendigen Wahrheiten erscheint. Daraus entsteht eine andere Frage, ob nämlich alle Wahrheiten von der Erfahrung, d.h. von der Induktion und den Beispielen abhängen, oder ob es deren gibt, welche noch einen anderen Grund haben. Denn wenn manche Ereignisse ohne jede damit gemachte Probe vorher gesehen werden können, so ist offenbar, daß wir etwas von unserer Seite dazu beitragen. Die Sinne mögen zwar für alle unsere tatsächlichen Erkenntnisse notwendig sein, sind aber doch nicht ausreichend, um sie uns alle zu gewähren, weil sie, die Sinne, stets nur Beispiele, d.h. besondere oder individuelle Wahrheiten geben. Nun genügen aber alle Beispiele, die eine allgemeine Wahrheit bestätigen, mögen sie

noch so zahlreich sein, nicht, um die allgemeine Notwendigkeit eben dieser Wahrheit darzutun, denn es folgt nicht, daß das, was geschehen ist, immer ebenso geschehen werde. Die Griechen und Römer und alle übrigen Völker haben z.B. von jeher bemerkt, daß vor Ablauf von 24 Stunden der Tag sich in Nacht und die Nacht in Tag wandle. Man würde sich aber sehr geirrt haben, wenn man geglaubt hätte, daß dieselbe Regel überall zutrifft da beim Besuch von Nova Zembla das Gegenteil bemerkt worden ist. Und auch derjenige würde sich sehr täuschen, der da glauben wollte, daß dies wenigstens in unserer Zone eine notwendige und ewige Wahrheit sei, weil man annehmen muß, daß die Erde und selbst die Sonne nicht notwendig existieren, und vielleicht einmal eine Zeit kommt, wo dies schöne Gestirn mit seinem ganzen System, wenigstens in seiner gegenwärtigen Gestalt, nicht mehr sein wird. Daraus erhellt, daß die notwendigen Wahrheiten, wie man solche in der reinen Mathematik, besonders in der Arithmetik und in der Geometrie findet, auf Grundsätzen ruhen müssen, deren Beweis nicht von den Beispielen und folglich auch nicht vom Zeugnis der Sinne abhängt, obgleich man ohne die Sinne niemals darauf gekommen sein würde, daran zu denken. Dies muß man also sorgfältig unterscheiden und das hat denn auch Euclid sehr wohl begriffen, indem er das, was man durch die Erfahrung und die sinnlichen Bilder hinlänglich erkennen kann, aus der Vernunft beweist. Auch die Logik nebst der Metaphysik und der Moral wovon die erstere die natürliche Theologie die andere die natürliche Rechtswissenschaft bildet, sind voll solcher Wahrheiten, und folglich kann deren Beweis nur aus inneren Grundsätzen, welche man angeboren nennt, stammen. Allerdings darf man sich nicht einbilden, daß man diese ewigen Vernunftgesetze in der Seele wie in einem offenen Buche lesen könne so wie das Edikt des Prätors sich ohne Mühe und Untersuchung aus seinem Album lesen läßt, aber es reicht hin, daß man sie mittels der Aufmerksamkeit in uns entdecken kann, wozu die Sinne die Gelegenheiten bieten. Das Resultat der Erfahrungen dient der Vernunft zur Bestätigung, ungefähr so, wie die Proben in der Arithmetik dazu dienen, Rechnungsfehler besser zu vermeiden, wenn die Berechnung lang ist.

Eben hierin unterscheiden sich denn auch die Erkenntnisse der Menschen von denen der Tiere. Die Tiere sind bloß auf die Erfahrung angewiesen und richten sich nur nach Beispielen denn soviel sich urteilen läßt, kommen sie niemals dahin, notwendige Sätze zu bilden, während die Menschen zu demonstrativen Wissenschaften fähig sind. Das Vermögen der Tiere, Folgerungen zu ziehen, ist daher etwas der den Menschen innewohnenden Vernunft nicht Ebenbürtiges. Die Folgerungen, welche die Tiere machen, sind gleichsam nur die einfacher Empiriker welche behaupten, daß das, was einige Male geschehen ist, noch einmal geschehen werde, wo das ihnen Auffällige wiederkehrt, ohne daß sie dabei beurteilen können, ob wieder dieselben Ursachen obwalten. Das ist der Grund, warum es den Menschen so leicht ist, Tiere zu fangen, und warum es den einfachen Empirikern so leicht ist, Fehler zu machen. Selbst durch Alter und Erfahrung gewiegte Leute sind davon nicht frei, wenn sie sich zu sehr auf ihre Erfahrung verlassen, wie dies manchen in bürgerlichen und kriegerischen Dingen vorgekommen ist. Man zieht alsdann nicht genug in Erwägung, daß die Welt sich ändert und die Menschen geschickter werden, indem sie tausend neue Kunstgriffe erfinden, während die Hirsche und Hasen der Gegenwart nicht schlauer sind, als die der Vergangenheit. Die Folgerungen der Tiere sind nur ein Schatten von Vernunftschlüssen, nämlich nur eine Verknüpfung in der Phantasie und der Übergang von einem Bilde zum anderen, indem sie bei einem neuen Falle, der dem vorhergehenden ähnlich scheint, wieder das erwarten, was sie früher damit verbunden gefunden haben, gleich als ob die Dinge in der Wirklichkeit miteinander verbunden wären, weil ihre Phantasiebilder es im Gedächtnis sind. Allerdings läßt uns die Vernunft erwarten daß das, was einer langen Erfahrung der Vergangenheit entspricht, in der Regel zukünftig wieder geschehen aber dies ist darum doch keine notwendige und untrügliche Wahrheit, und das Resultat kann ausbleiben, wo man es am wenigsten erwartet, wenn nämlich die Ursachen,

welche es hervorgebracht haben, wechseln. Aus diesem Grunde verlassen sich die klügsten Leute nicht allzusehr darauf und suchen vielmehr womöglich zur Ursache der Tatsache vorzudringen, um zu beurteilen, wann man Ausnahmen machen muß. Denn die Vernunft allein ist imstande, sichere Regeln aufzustellen und, was den als unsicher erfundenen fehlt, durch Beobachtung der Ausnahmen zu ergänzen, sowie endlich, gewisse Gedankenverbindungen von der Stärke notwendiger Folgerungen zu finden, wodurch man häufig das Mittel erhält, ein Ereignis vorherzusehen, ohne über die sinnlichen Zusammenhänge der Bilder Versuche anstellen zu müssen, worauf die Tiere angewiesen sind. Dergestalt dient das, was die inneren Grundsätze der notwendigen Wahrheiten rechtfertigt, auch zur Unterscheidung des Menschen vom Tiere.



## 5. Sitzung: Transzendente Logik

### *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, Prolegomena*

*Kritik der reinen Vernunft B 1-6:* Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt? Der Zeit nach geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an.

Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. [...]

Wir werden also im Verfolg unter Erkenntnissen a priori nicht solche verstehen, die von dieser oder jener, sondern die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden. Ihnen sind empirische Erkenntnisse, oder solche, die nur a posteriori, d.i. durch Erfahrung, möglich sind, entgegengesetzt. Von den Erkenntnissen a priori heißen aber diejenigen rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist. So ist z.B. der Satz: eine jede Veränderung hat ihre Ursache, ein Satz a priori, allein nicht rein, weil Veränderung ein Begriff ist, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann. [...]

Erfahrung lehrt uns zwar, daß etwas so oder so beschaffen sei, aber nicht, daß es nicht anders sein könne. Findet sich also erstlich ein Satz, der zugleich mit seiner Notwendigkeit gedacht wird, so ist er ein Urteil a priori; ist er überdem auch von keinem abgeleitet, als der selbst wiederum als ein notwendiger Satz gültig ist, so ist er schlechterdings a priori. Zweitens: Erfahrung gibt niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und komparative Allgemeinheit (durch Induktion), so daß es eigentlich heißen muß: so viel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme. Wird also ein Urteil in strenger Allgemeinheit gedacht, d.i. so, daß gar keine Ausnahme als möglich gestattet wird, so ist es nicht von der Erfahrung<sup>[46]</sup> abgeleitet, sondern schlechterdings a priori gültig. Die empirische Allgemeinheit ist also nur eine willkürliche Steigerung der Gültigkeit, von der, welche in den meisten Fällen, zu der, die in allen gilt [...]

*Kritik der reinen Vernunft B 11-14:* In allen Urteilen, worinnen das Verhältnis eines Subjekts zum Prädikat gedacht wird (wenn ich nur die bejahende erwäge, denn auf die verneinende ist nachher die Anwendung leicht), ist dieses Verhältnis auf zweierlei Art möglich. Entweder das Prädikat B gehört zum Subjekt A als etwas, was in diesem Begriffe A (versteckter Weise) enthalten ist; oder B liegt ganz außer dem Begriffe A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Im ersten Fall nenne ich das Urteil analytisch, in dem andern synthetisch. Analytische Urteile (die bejahende) sind also diejenige, in welchen die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt durch Identität, diejenige aber, in denen diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, sollen synthetische Urteile heißen. Die erstere könnte man auch Erläuterungs-, die andere Erweiterungsurteile heißen, weil jene durch das Prädikat nichts zum Begriffe des Subjekts hinzutun, sondern diesen nur durch Zergliederung in seine Teilbegriffe zerfallen, die in selbigen schon (obgleich verworren) gedacht waren: da hingegen die letztere zu dem Begriffe des Subjekts ein Prädikat hinzutun, welches in jenem gar nicht gedacht war, und durch keine Zergliederung desselben hätte können herausgezogen werden. Z.B. wenn ich sage: alle Körper sind ausgedehnt, so ist dies ein analytisch Urteil. Denn ich darf nicht über den Begriff, den ich mit dem Körper verbinde, hinausgehen, um die Ausdehnung, als mit demselben verknüpft, zu

finden, sondern jenen Begriff nur zergliedern, d.i. des Mannigfaltigen, welches ich jederzeit in ihm denke, mir nur bewußt werden, um dieses Prädikat darin anzutreffen; es ist also ein analytisches Urteil. Dagegen, wenn ich sage: alle Körper sind schwer, so ist das Prädikat etwas ganz anderes, als das, was ich in dem bloßen Begriff eines Körpers überhaupt denke. Die Hinzufügung eines solchen Prädikats gibt also ein synthetisch Urteil.

Erfahrungsurteile, als solche, sind insgesamt synthetisch. Denn es wäre ungereimt, ein analytisches Urteil auf Erfahrung zu gründen, weil ich aus meinem Begriffe gar nicht hinausgehen darf, um das Urteil abzufassen, und also kein Zeugnis der Erfahrung dazu nötig habe. Daß ein Körper ausgedehnt sei, ist ein Satz, der a priori feststeht, und kein Erfahrungsurteil. Denn, ehe ich zur Erfahrung gehe, habe ich alle Bedingungen zu meinem Urteile schon in dem Begriffe, aus welchem ich das Prädikat nach dem Satze des Widerspruchs nur herausziehen, und dadurch zugleich der Notwendigkeit des Urteils bewußt werden kann, welche mir Erfahrung nicht einmal lehren würde. Da gegen ob ich schon in dem Begriff eines Körpers überhaupt das Prädikat der Schwere gar nicht einschließe, so bezeichnet jener doch einen Gegenstand der Erfahrung durch einen Teil derselben, zu welchem ich also noch andere Teile eben derselben Erfahrung, als zu dem ersteren gehörten, hinzufügen kann. Ich kann den Begriff des Körpers vorher analytisch durch die Merkmale der Ausdehnung, der Undurchdringlichkeit, der Gestalt etc., die alle in diesem Begriffe gedacht werden, erkennen. Nun erweitere ich aber meine Erkenntnis, und, indem ich auf die Erfahrung zurücksehe, von welcher ich diesen Begriff des Körpers abgezogen hatte, so finde ich mit obigen Merkmalen auch die Schwere jederzeit verknüpft, und füge also diese als Prädikat zu jenem Begriffe synthetisch hinzu. Es ist also die Erfahrung, worauf sich die Möglichkeit der Synthesis des Prädikats der Schwere mit dem Begriffe des Körpers gründet, weil beide Begriffe, ob zwar einer nicht in dem andern enthalten ist, dennoch als Teile eines Ganzen, nämlich der Erfahrung, die selbst eine synthetische Verbindung der Anschauungen ist, zu einander, wiewohl nur zufälliger Weise, gehören.

Aber bei synthetischen Urteilen a priori fehlt dieses Hilfsmittel ganz und gar. Wenn ich über den Begriff A hinausgehen soll, um einen andern B als damit verbunden zu erkennen, was ist das, worauf ich mich stütze, und wodurch die Synthesis möglich wird? da ich hier den Vorteil nicht habe, mich im Felde der Erfahrung darnach umzusehen. Man nehme den Satz: Alles, was geschieht, hat seine Ursache. In dem Begriff von etwas, das geschieht, denke ich zwar ein Dasein, vor welchem eine Zeit vorhergeht etc., und daraus lassen sich analytische Urteile ziehen. Aber der Begriff einer Ursache liegt ganz außer jenem Begriffe, und zeigt etwas von dem, was geschieht, Verschiedenes an, ist also in dieser letzteren Vorstellung gar nicht mit enthalten. Wie komme ich denn dazu, von dem, was überhaupt geschieht, etwas davon ganz Verschiedenes zu sagen, und den Begriff der Ursache, ob zwar in jenem nicht enthalten, dennoch, als dazu und sogar notwendig gehörig, zu erkennen. Was ist hier das Unbekannte = X, worauf sich der Verstand stützt, wenn er außer dem Begriff von A ein demselben fremdes Prädikat B aufzufinden glaubt, welches er gleichwohl damit verknüpft zu sein erachtet? Erfahrung kann es nicht sein, weil der angeführte Grundsatz nicht allein mit größerer Allgemeinheit, sondern auch mit dem Ausdruck der Notwendigkeit, mithin gänzlich a priori und aus bloßen Begriffen, diese zweite Vorstellung zu der ersteren hinzugefügt. Nun beruht auf solchen synthetischen, d.i. Erweiterungs-Grundsätzen die ganze Endabsicht unserer spekulativen Erkenntnis a priori; denn die analytischen sind zwar höchst wichtig und nötig, aber nur, um zu derjenigen Deutlichkeit der Begriffe zu gelangen, die zu einer sicheren und ausgebreiteten Synthesis, als zu einem wirklich neuen Erwerb, erforderlich ist.

*Kritik der reinen Vernunft B 26-27:* Ich nenne alle Erkenntnis *transzendental*, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese

a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde Transzendental-Philosophie heißen. [...] Diese Untersuchung, die wir eigentlich nicht Doktrin, sondern nur transzendente Kritik nennen können, weil sie nicht die Erweiterung der Erkenntnisse selbst, sondern nur die Berichtigung derselben zur Absicht hat, und den Probestein des Werts oder Unwerts aller Erkenntnisse a priori abgeben soll, ist das, womit wir uns jetzt beschäftigen. Eine solche Kritik ist demnach eine Vorbereitung, wo möglich, zu einem Organon, und wenn dieses nicht gelingen sollte, wenigstens zu einem Kanon derselben, nach welchem allenfalls dereinst das vollständige System der Philosophie der reinen Vernunft, es mag nun in Erweiterung oder bloßer Begrenzung ihrer Erkenntnis bestehen, so wohl analytisch als synthetisch dargestellt werden könnte. Denn daß dieses möglich sei, ja daß ein solches System von nicht gar großem Umfange sein könne, um zu hoffen, es ganz zu vollenden, läßt sich schon zum voraus daraus ermessen, daß hier nicht die Natur der Dinge, welche unerschöpflich ist, sondern der Verstand, der über die Natur der Dinge urteilt, und auch dieser wiederum nur in Ansehung seiner Erkenntnis a priori, den Gegenstand ausmacht, dessen Vorrat, weil wir ihn doch nicht auswärtig suchen dürfen, uns nicht verborgen bleiben kann, und allem Vermuten nach klein genug ist, um vollständig aufgenommen, nach seinem Werte oder Unwerte beurteilt und unter richtiger Schätzung gebracht zu werden. Noch weniger darf man hier eine Kritik der Bücher und Systeme der reinen Vernunft erwarten, sondern die des reinen Vernunftvermögens selbst.

*Kritik der reinen Vernunft B 80-81:* Und hier mache ich eine Anmerkung, die ihren Einfluß auf alle nachfolgenden Betrachtungen erstreckt, und die man wohl vor Augen haben muß, nämlich: daß nicht eine jede Erkenntnis a priori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden, oder möglich sind, transzendental (d.i. die Möglichkeit der Erkenntnis oder der Gebrauch derselbe a priori) heißen müsse. [...]

In der Erwartung also, daß es vielleicht Begriffe geben könne, die sich a priori auf Gegenstände beziehen mögen, nicht als reine oder sinnliche Anschauungen, sondern bloß als Handlungen des reinen Denkens, die mithin Begriffe, aber weder empirischen noch ästhetischen Ursprungs sind, so machen wir uns zum voraus die Idee von einer Wissenschaft des reinen Verstandes und Vernunfterkennnisses, dadurch wir Gegenstände völlig a priori denken. Eine solche Wissenschaft, welche den Ursprung, den Umfang, und die objektive Gültigkeit solcher Erkenntnisse bestimme, würde *transzendente Logik* heißen müssen, weil sie es bloß mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zu tun hat, aber lediglich, so fern sie auf Gegenstände a priori bezogen wird, und nicht, wie die allgemeine Logik, auf die empirischen sowohl, als reinen Vernunfterkennnisse ohne Unterschied.

*Kritik der reinen Vernunft B 117-118:* Die Rechtslehrer, wenn sie von Befugnissen und Anmaßungen reden, unterscheiden in einem Rechtshandel die Frage über das, was Rechtens ist (quid iuris), von der, die die Tatsache angeht (quid facti), und indem sie von beiden Beweis fordern, so nennen sie den erstern, der die Befugnis, oder auch den Rechtsanspruch dartun soll, die *Deduktion*. [...]

Unter den mancherlei Begriffen aber, die das sehr vermischte Gewebe der menschlichen Erkenntnis ausmachen, gibt es einige, die auch zum reinen Gebrauch a priori (völlig unabhängig von aller Erfahrung) bestimmt sind, und dieser ihre Befugnis bedarf jederzeit einer Deduktion; weil zu der Rechtmäßigkeit eines solchen Gebrauchs Beweise aus der Erfahrung nicht hinreichend sind, man aber doch wissen muß, wie diese Begriffe sich auf Objekte beziehen können, die sie doch aus keiner Erfahrung hernehmen. Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich

Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die *transzendente Deduktion* derselben, und unterscheidet sie von der empirischen Deduktion, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmäßigkeit, sondern das Faktum betrifft, wodurch der Besitz entspringt.

*Kritik der reinen Vernunft B 126:* Nun fragt es sich, ob nicht auch Begriffe a priori vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenn gleich nicht angeschaut, dennoch als Gegenstand überhaupt gedacht wird, denn alsdenn ist alle empirische Erkenntnis der Gegenstände solchen Begriffen notwendiger Weise gemäß, weil, ohne deren Voraussetzung, nichts als Objekt der Erfahrung möglich ist. Nun enthält aber alle Erfahrung außer der Anschauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen Begriff von einem Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird, oder erscheint: demnach werden Begriffe von Gegenständen überhaupt, als Bedingungen a priori aller Erfahrungserkenntnis zum Grunde liegen: folglich wird die objektive Gültigkeit der Kategorien, als Begriffe a priori, darauf beruhen, daß durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei. Denn alsdenn beziehen sie sich notwendiger Weise und a priori auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur mittelst ihrer überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann.

Die transz. Deduktion aller Begriffe a priori hat also ein Principium, worauf die ganze Nachforschung gerichtet werden muß, nämlich dieses: daß sie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrungen erkannt werden müssen (es sei der Anschauung, die in ihr angetroffen wird, oder des Denkens). Begriffe, die den objektiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, sind eben darum notwendig. Die Entwicklung der Erfahrung aber, worin sie angetroffen werden, ist nicht ihre Deduktion (sondern Illustration), weil sie dabei doch nur zufällig sein würden. Ohne diese ursprüngliche Beziehung auf mögliche Erfahrung, in welcher alle Gegenstände der Erkenntnis vorkommen, würde die Beziehung derselben auf irgend ein Objekt gar nicht begriffen werden können.

*Prolegomena §36:* Es sind viele Gesetze der Natur, die wir nur mittelst der Erfahrung wissen können, aber die Gesetzmäßigkeit in Verknüpfung der Erscheinungen, d.i. die Natur überhaupt, können wir durch keine Erfahrung kennen lernen, weil Erfahrung selbst solcher Gesetze bedarf, die ihrer Möglichkeit a priori zum Grunde liegen.

Die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ist also zugleich das allgemeine Gesetz der Natur, und die Grundsätze der erstern sind selbst die Gesetze der letztern. Denn wir kennen Natur nicht anders, als den Inbegriff der Erscheinungen, d.i. der Vorstellungen in uns, und können daher das Gesetz ihrer Verknüpfung nirgend anders, als von den Grundsätzen der Verknüpfung derselben in uns, d.i. den Bedingungen der notwendigen Vereinigung in einem Bewußtsein, welche die Möglichkeit der Erfahrung ausmacht, hernehmen.

Selbst der Hauptsatz, der durch diesen ganzen Abschnitt ausgeführt worden, daß allgemeine Naturgesetze a priori erkannt werden können, führt schon von selbst auf den Satz: daß die oberste Gesetzgebung der Natur in uns selbst, d.i. in unserm Verstande liegen müsse, und daß wir die allgemeinen Gesetze derselben nicht von der Natur mittelst der Erfahrung, sondern umgekehrt die Natur, ihrer allgemeinen Gesetzmäßigkeit nach, bloß aus den in unserer Sinnlichkeit und dem Verstande liegenden Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung suchen müssen; denn wie wäre es sonst möglich, diese Gesetze, da sie nicht etwa Regeln der analytischen Erkenntnis, sondern wahrhafte synthetische Erweiterungen derselben sind, a priori zu kennen? Eine solche und zwar notwendige Übereinstimmung der Prinzipien möglicher Erfahrung mit den Gesetzen der Möglichkeit der Natur kann nur aus zweierlei Ursachen stattfinden:

entweder diese Gesetze werden von der Natur vermittelt der Erfahrung entlehnt, oder umgekehrt die Natur wird von den Gesetzen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt abgeleitet, und ist mit der bloßen allgemeinen Gesetzmäßigkeit der letzteren völlig einerlei. Das erstere widerspricht sich selbst, denn die allgemeinen Naturgesetze können und müssen a priori (d.i. unabhängig von aller Erfahrung) erkannt, und allem empirischen Gebrauche des Verstandes zum Grunde gelegt werden, also bleibt nur das zweite übrig.

Wir müssen aber empirische Gesetze der Natur, die jederzeit besondere Wahrnehmungen voraussetzen, von den reinen, oder allgemeinen Naturgesetzen, welche, ohne daß besondere Wahrnehmungen zum Grunde liegen, bloß die Bedingungen ihrer notwendigen Vereinigung in einer Erfahrung enthalten, unterscheiden, und in Ansehung der letztern ist Natur und mögliche Erfahrung ganz und gar einerlei, und, da in dieser die Gesetzmäßigkeit auf der notwendigen Verknüpfung der Erscheinungen in einer Erfahrung (ohne welche wir ganz und gar keinen Gegenstand der Sinnenwelt erkennen können), mithin auf den ursprünglichen Gesetzen des Verstandes beruht, so klingt es zwar anfangs befremdlich, ist aber nichts desto weniger gewiß, wenn ich in Ansehung der letztern sage: *der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor.*

*Kritik der reinen Vernunft B 195-197:* Wenn eine Erkenntnis objektive Realität haben, d.i. sich auf einen Gegenstand beziehen, und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muß der Gegenstand auf irgend eine Art gegeben werden können. Ohne das sind die Begriffe leer, und man hat dadurch zwar gedacht, in der Tat aber durch dieses Denken nichts erkannt, sondern bloß mit Vorstellungen gespielt. Einen Gegenstand geben, wenn dieses nicht wiederum nur mittelbar gemeint sein soll, sondern unmittelbar in der Anschauung darstellen, ist nichts anders, als dessen Vorstellung auf Erfahrung (es sei wirkliche oder doch mögliche) beziehen. Selbst der Raum und die Zeit, so rein diese Begriffe auch von allem Empirischen sind, und so gewiß es auch ist, daß sie völlig a priori im Gemüte vorgestellt werden, würden doch ohne objektive Gültigkeit und ohne Sinn und Bedeutung sein, wenn ihr notwendiger Gebrauch an den Gegenständen der Erfahrung nicht gezeigt würde, ja ihre Vorstellung ist ein bloßes Schema, das sich immer auf die reproduktive Einbildungskraft bezieht, welche die Gegenstände der Erfahrung herbei ruft, ohne die sie keine Bedeutung haben würden; und so ist es mit allen Begriffen ohne Unterschied.

Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das was allen unsern Erkenntnissen a priori objektive Realität gibt. Nun beruht Erfahrung auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen, d.i. auf einer Synthesis nach Begriffen vom Gegenstande der Erscheinungen überhaupt, ohne welche sie nicht einmal Erkenntnis, sondern eine Rhapsodie von Wahrnehmungen sein würde, die sich in keinen Kontext nach Regeln eines durchgängig verknüpften (möglichen) Bewußtseins, mithin auch nicht zur transzendentalen und notwendigen Einheit der Apperzeption, zusammen schicken würden. Die Erfahrung hat also Prinzipien ihrer Form a priori zum Grunde liegen, nämlich allgemeine Regeln der Einheit in der Synthesis der Erscheinungen, deren objektive Realität, als notwendige Bedingungen, jederzeit in der Erfahrung, ja so gar ihrer Möglichkeit gewiesen werden kann. Außer dieser Beziehung aber sind synthetische Sätze a priori gänzlich unmöglich, weil sie kein Drittes, nämlich reinen Gegenstand haben, an dem die synthetische Einheit ihrer Begriffe objektive Realität dartun könnte.

Ob wir daher gleich vom Raume überhaupt, oder den Gestalten, welche die produktive Einbildungskraft in ihm verzeichnet, so vieles a priori in synthetischen Urteilen erkennen, so, daß wir wirklich hiezu gar keiner Erfahrung bedürfen: so würde doch dieses Erkenntnis gar nichts, sondern die Beschäftigung mit einem bloßen Hirngespinnst sein, wäre der Raum nicht, als Bedingung der Erscheinungen, welche den Stoff zur äußeren Erfahrung ausmachen, anzusehen:

daher sich jene reine synthetische Urteile, obzwar nur mittelbar, auf mögliche Erfahrung, oder vielmehr auf dieser ihre Möglichkeit selbst beziehen, und darauf allein die objektive Gültigkeit ihrer Synthesis gründen.

Da also Erfahrung, als empirische Synthesis, in ihrer Möglichkeit die einzige Erkenntnisart ist, welche aller andern Synthesis Realität gibt, so hat diese als Erkenntnis a priori auch nur dadurch Wahrheit (Einstimmung mit dem Objekt), daß sie nichts weiter enthält, als was zur synthetischen Einheit der Erfahrung überhaupt notwendig ist.

Das oberste Principium aller synthetischen Urteile ist also: ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung.

Auf solche Weise sind synthetische Urteile a priori möglich, wenn wir die formalen Bedingungen der Anschauung a priori, die Synthesis der Einbildungskraft, und die notwendige Einheit derselben in einer transzendentalen Apperzeption, auf ein mögliches Erfahrungserkenntnis überhaupt beziehen, und sagen: *die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt* sind zugleich *Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*, und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori.

*Kritik der reinen Vernunft B 132-136:* Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein. Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann, heißt Anschauung. Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: Ich denke, in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird. Diese Vorstellung aber ist ein Actus der Spontaneität, d.i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie die reine Apperzeption, um sie von der empirischen zu unterscheiden, oder auch die ursprüngliche Apperzeption, weil sie dasjenige Selbstbewußtsein ist, was, indem es die Vorstellung Ich denke hervorbringt, die alle andere muß begleiten können, und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann. Ich nenne auch die Einheit derselben die transzendente Einheit des Selbstbewußtseins, um die Möglichkeit der Erkenntnis a priori aus ihr zu bezeichnen. Denn die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesamt meine Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewußtsein gehörten, d.i. als meine Vorstellungen (ob ich mich ihrer gleich nicht als solcher bewußt bin) müssen sie doch der Bedingung notwendig gemäß sein, unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewußtsein zusammenstehen können, weil sie sonst nicht durchgängig mir angehören würden. Aus dieser ursprünglichen Verbindung läßt sich vieles folgern.

Nämlich diese durchgängige Identität der Apperzeption, eines in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen, enthält eine Synthesis der Vorstellungen, und ist nur durch das Bewußtsein dieser Synthesis möglich. Denn das empirische Bewußtsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts. Diese Beziehung geschieht also dadurch noch nicht, daß ich jede Vorstellung mit Bewußtsein begleite, sondern daß ich eine zu der andern hinzusetze und mir der Synthesis derselben bewußt bin. Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle, d.i. die analytische Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich.<sup>14</sup> Der Gedanke: diese in der Anschauung gegebene Vorstellungen gehören mir insgesamt zu, heißt demnach so viel, als ich vereinige sie in einem Selbstbewußtsein, oder kann sie wenigstens darin vereinigen, und ob er gleich selbst

noch nicht das Bewußtsein der Synthesis der Vorstellungen ist, so setzt er doch die Möglichkeit der letzteren voraus, d.i. nur dadurch, daß ich das Mannigfaltige derselben in einem Bewußtsein begreifen kann, nenne ich dieselbe insgesamt meine Vorstellungen; denn sonst würde ich ein so vielfarbiges verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewußt bin. Synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauungen, als a priori gegeben, ist also der Grund der Identität der Apperzeption selbst, die a priori allem meinem bestimmten Denken vorhergeht. Verbindung liegt aber nicht in den Gegenständen, und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist, als das Vermögen, a priori zu verbinden, und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperzeption au bringen, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntnis ist.

Dieser Grundsatz, der notwendigen Einheit der Apperzeption, ist nun zwar selbst identisch, mithin ein analytischer Satz, erklärt aber doch eine Synthesis des in einer Anschauung gegebenen Mannigfaltigen als notwendig, ohne welche jene durchgängige Identität des Selbstbewußtseins nicht gedacht werden kann. Denn durch das Ich, als einfache Vorstellung, ist nichts Mannigfaltiges gegeben; in der Anschauung, die davon unterschieden ist, kann es nur gegeben und durch Verbindung in einem Bewußtsein gedacht werden. Ein Verstand, in welchem durch das Selbstbewußtsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde anschauen; der unsere kann nur denken und muß in den Sinnen die Anschauung suchen. Ich bin mir also des identischen Selbstbewußt, in Ansehung des Mannigfaltigen der mir in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen, weil ich sie insgesamt meine Vorstellungen nenne, die eine ausmachen. Das ist aber so viel, als, daß ich mir einer notwendigen Synthesis derselben a priori bewußt bin, welche die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption heißt, unter der alle mir gegebene Vorstellungen stehen, aber unter die sie auch durch eine Synthesis gebracht werden müssen.

## 6. Sitzung: Wissen und Wissenschaftslehre

*J. G. Fichte: Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*

*Über den Begriff, §2:* 1) Die beschriebene Wissenschaft soll zuvörderst eine Wissenschaft der Wissenschaft überhaupt seyn. Jede mögliche Wissenschaft hat einen Grundsatz, der in ihr nicht erwiesen werden kann, sondern vor ihr vorher gewiss seyn muss. Wo soll nun dieser Grundsatz erwiesen werden? Ohne Zweifel in derjenigen Wissenschaft, welche alle möglichen Wissenschaften zu begründen hat. – Die *Wissenschaftslehre* hätte in dieser Rücksicht zweierlei zu thun. Zuvörderst die Möglichkeit der Grundsätze überhaupt zu begründen; zu zeigen, wie, inwiefern, unter welchen Bedingungen, und vielleicht in welchen Graden etwas gewiss seyn könne, und überhaupt, was das heisse – gewiss seyn; dann hätte sie insbesondere die Grundsätze aller möglichen Wissenschaften zu erweisen, die in ihnen selbst nicht erwiesen werden können.

Jede Wissenschaft, wenn sie nicht ein einzelner abgerissener Satz, sondern ein aus mehreren Sätzen bestehendes Ganze seyn soll, hat systematische Form. Diese Form, die Bedingung des Zusammenhangs der abgeleiteten Sätze mit dem Grundsatz, und der Rechtsgrund, aus diesem Zusammenhange zu folgern, dass die ersteren nothwendig eben so gewiss seyn müssen, als der letztere, lässt in der besonderen Wissenschaft, wenn sie Einheit haben, und sich nicht mit fremden, in sie nicht gehörigen Dingen beschäftigen soll, sich eben so wenig darthun, als in ihr die Wahrheit ihres Grundsatzes dargethan werden kann, sondern wird zur Möglichkeit ihrer Form schon vorausgesetzt. Eine allgemeine Wissenschaftslehre hat also die Verbindlichkeit auf sich, für alle möglichen Wissenschaften die systematische Form zu begründen.

2) Die Wissenschaftslehre ist selbst eine Wissenschaft. Auch sie muss daher zuvörderst einen Grundsatz haben, der in ihr nicht erwiesen werden kann, sondern zum Behuf ihrer Möglichkeit als Wissenschaft vorausgesetzt wird. Aber dieser Grundsatz kann auch in keiner anderen höheren Wissenschaft erwiesen werden; denn dann wäre diese höhere Wissenschaft selbst die Wissenschaftslehre, und diejenige, deren Grundsatz erst erwiesen werden müsste, wäre es nicht. Dieser Grundsatz – der Wissenschaftslehre, und vermitteltst ihrer aller Wissenschaften und alles Wissens – ist daher schlechterdings keines Beweises fähig, d.h. er ist auf keinen höheren Satz zurück zu führen, aus dessen Verhältnisse zu ihm seine Gewissheit erhelle. Dennoch soll er die Grundlage aller Gewissheit abgeben; er muss daher doch gewiss und zwar in sich selbst, und um sein selbst willen, und durch sich selbst gewiss seyn. Alle anderen Sätze werden gewiss seyn, weil sich zeigen lässt, dass sie ihm in irgend einer Rücksicht gleich sind; dieser Satz muss gewiss seyn, bloss darum, weil er sich selbst gleich ist. Alle andere Sätze werden nur eine mittelbare und von ihm abgeleitete Gewissheit haben; er muss unmittelbar gewiss seyn. Auf ihn gründet sich alles Wissen, und ohne ihn wäre überhaupt kein Wissen möglich; er aber gründet sich auf kein anderes Wissen, sondern er ist der Satz des Wissens schlechthin. – – Dieser Satz ist schlechthin gewiss, d.h. *er ist gewiss, weil er gewiss ist*. Er ist der Grund aller Gewissheit, d.h. alles was gewiss ist, ist gewiss, weil er gewiss ist; und es ist nichts gewiss, wenn er nicht gewiss ist. Er ist der Grund alles Wissens, d.h. man weiss, was er aussagt, weil man überhaupt weiss; man weiss es unmittelbar, so wie man irgend etwas weiss. Er begleitet alles Wissen, ist in allem Wissen enthalten, und alles Wissen setzt ihn voraus.



Die Wissenschaftslehre muss, insofern sie selbst eine Wissenschaft ist, – wenn sie nur nicht aus ihrem blossen Grundsatz, sondern aus mehreren Sätzen bestehen soll, (und dass es so seyn werde, lässt sich darum voraussehen, weil sie für andere Wissenschaften Grundsätze aufzustellen hat) – sie muss, sage ich, *systematische Form* haben. Nun kann sie diese systematische Form von keiner anderen Wissenschaft der Bestimmung nach entlehnen, oder der Gültigkeit nach auf den Erweis derselben in einer anderen Wissenschaft sich berufen, weil sie selbst für alle andere Wissenschaften nicht nur Grundsätze und dadurch ihren inneren Gehalt, sondern auch die Form, und dadurch die Möglichkeit der Verbindung mehrerer Sätze in ihnen, aufzustellen hat. Sie muss mithin diese Form in sich selbst haben, und sie durch sich selbst begründen.

Wir dürfen dies nur ein wenig zergliedern, um zu sehen, was dadurch eigentlich gesagt werde. – Dasjenige, von dem man etwas weiss, heisse indess der Gehalt, und das, was man davon weiss, die Form des Satzes. (In dem Satze: Gold ist ein Körper, ist dasjenige, wovon man etwas weiss, das Gold und der Körper; das, was man von ihnen weiss, ist, dass sie in einer gewissen Rücksicht gleich seyn und insofern eins statt des anderen gesetzt werden könne. Es ist ein bejahender Satz, und diese Beziehung ist seine Form.)

Kein Satz ist ohne Gehalt oder ohne Form möglich. Es muss etwas seyn, wovon man weiss, und etwas, das man davon weiss. Der erste Satz aller Wissenschaftslehre muss demnach beides, Gehalt und Form haben. Nun soll er unmittelbar und durch sich selbst gewiss seyn, und das kann nicht anders heissen, als dass der Gehalt desselben seine Form, und umgekehrt die Form desselben seinen Gehalt bestimme. Diese Form kann nur zu jenem Gehalte, und dieser Gehalt kann nur zu jener Form passen; jede andere Form zu diesem Gehalte hebt den Satz selbst und mit ihm alles Wissen, und jeder andere Gehalt zu dieser Form hebt gleichfalls den Satz selbst und mit ihm alles Wissen auf. Die Form des absoluten ersten Grundsatzes der Wissenschaftslehre ist also durch ihn, den Satz selbst, nicht nur gegeben, sondern auch als schlechthin gültig für den Gehalt desselben aufgestellt. Sollte es ausser diesem einen absolut – ersten noch mehrere Grundsätze der Wissenschaftslehre geben, die nur zum Theil absolut, zum Theil aber durch den ersten und höchsten bedingt seyn müssten, weil es sonst nicht einen einzigen Grundsatz gäbe – so könnte das absolut-erste in demselben nur entweder der Gehalt oder die Form, und das bedingte gleichfalls nur entweder der Gehalt oder die Form seyn. Setzet, der Gehalt sey das unbedingte, so wird der absolut-erste Grundsatz – der etwas indem zweiten bedingen muss, weil er sonst nicht absolut-erster Grundsatz wäre, – die Form desselben bedingen; und demnach würde seine Form in der Wissenschaftslehre selbst, und durch sie und durch ihren ersten Grundsatz bestimmt: oder setzet umgekehrt, die Form sey das unbedingte, so wird durch den ersten Grundsatz nothwendig der Gehalt dieser Form bestimmt, mithin mittelbar auch die Form, insofern sie Form eines Gehaltes seyn soll; also auch in diesem Falle würde die Form durch die Wissenschaftslehre, und zwar durch ihren Grundsatz bestimmt. – Einen Grundsatz aber, der weder seiner Form, noch seinem Gehalte nach, durch den absolut-ersten Grundsatz bestimmt würde, kann es nicht geben, wenn es einen absolut-ersten Grundsatz, und eine Wissenschaftslehre, und ein System des menschlichen Wissens überhaupt geben soll. Mithin könnte es auch nicht mehrere Grundsätze geben, als drei; einen absolut und schlechthin durch sich selbst, sowohl der Form, als dem Gehalte nach bestimmten; einen der Form nach durch sich selbst bestimmten, und einen dem Gehalte nach durch sich selbst bestimmten.

Giebt es noch mehrere Sätze in der Wissenschaftslehre, so müssen alle sowohl der Form als dem Gehalte nach, durch den Grundsatz bestimmt seyn. Eine Wissenschaftslehre muss demnach die Form aller ihrer Sätze, insofern sie einzeln betrachtet werden, bestimmen. Eine solche Bestimmung der einzelnen Sätze aber ist nicht anders, als so möglich, dass sie sich selbst wechselseitig bestimmen. Giebt es noch mehrere Sätze in der Wissenschaftslehre, so müssen alle sowohl der Form als dem Gehalte nach, durch den Grundsatz bestimmt seyn. Eine Wissenschaftslehre muss demnach die Form aller ihrer Sätze, insofern sie einzeln betrachtet werden, bestimmen. Eine solche Bestimmung der einzelnen Sätze aber ist nicht anders, als so möglich, dass sie sich selbst wechselseitig bestimmen. Nun aber muss jeder Satz vollkommen bestimmt seyn, d. i. seine Form muss nur zu seinem Gehalte, und zu keinem anderen, und dieser Gehalt muss nur zu der Form, in der er ist, und zu keiner anderen passen; denn sonst würde der Satz dem Grundsatz, insofern er gewiss ist, (man erinnere sich an das so eben gefaßte) nicht gleich, und mithin nicht gewiss seyn. – Wenn nun alle Sätze einer Wissenschaftslehre an sich verschieden seyn sollen – wie sie es denn seyn müssen, denn sonst waren es nicht mehrere Sätze, sondern ein und ebenderselbe Satz mehreremale: – so kann kein Satz seine vollkommene Bestimmung anders, als durch einen einzigen unter allen erhalten; und hierdurch wird denn die ganze Reihe der Sätze vollkommen bestimmt, und es kann keiner an einer anderen Stelle der Reihe stehen, als an der er steht. Jeder Satz in der Wissenschaftslehre bekommt durch einen bestimmten anderen seine Stelle bestimmt, und bestimmt sie selbst einem bestimmten dritten. Die Wissenschaftslehre bestimmt sich mithin durch sich selbst die Form ihres Ganzen.

Diese Form der Wissenschaftslehre hat nothwendige Gültigkeit für den Gehalt derselben. Denn wenn der absolut erste Grundsatz unmittelbar gewiss war, d. i. wenn seine Form nur für seinen Gehalt, und sein Gehalt nur für seine Form passte, – durch ihn aber alle möglichen folgenden Sätze, unmittelbar oder mittelbar, dem Gehalte oder der Form nach, bestimmt werden; – wenn sie gleichsam schon in ihm enthalten liegen – so muss eben das von diesen gelten, was von jenem gilt, dass ihre Form nur zu ihrem Gehalte, und ihr Gehalt nur zu ihrer Form passe. Dies betrifft die einzelnen Sätze; die Form des Ganzen aber ist nichts anderes, als die Form der einzelnen Sätze in Einem gedacht, und was von jedem einzelnen gilt, muss von allen, als Eins gedacht, auch gelten.

Die Wissenschaftslehre soll aber nicht nur sich selbst, sondern auch allen möglichen übrigen Wissenschaften ihre Form geben, und die Gültigkeit dieser Form für alle sicher stellen. Dieses lässt sich nun nicht anders denken, als unter der Bedingung, dass alles, uns Satz irgend einer Wissenschaft seyn soll, schon in irgend einem Satze der Wissenschaftslehre enthalten, und also schon in ihr in seiner gehörigen Form aufgestellt sey. Und dieses eröffnet uns einen leichten Weg, zum Gehalte des absolut-ersten Grundsatzes der Wissenschaftslehre zurück zu gehen, von dem wir jetzt etwas mehr sagen können, als wir vorhin konnten.

Man nehme an, gewiss wissen heisse nichts Anderes, als Einsicht in die Unzertrennlichkeit eines bestimmten Gehalts von einer bestimmten Form haben, (welches nichts weiter als eine Namenerklärung seyn soll, indem eine Realerklärung des Wissens schlechterdings unmöglich ist) so liesse sich schon jetzt ungefähr einsehen, wie dadurch? dass der absolut-erste Grundsatz alles Wissens seine Form schlechthin durch seinen Gehalt, und seinen Gehalt schlechthin durch seine Form bestimmt, allem Gehalte des Wissens seine Form bestimmt werden könne; wenn nemlich aller mögliche Gehalt in dem seinigen läge. Mithin müsste, wenn unsere Voraussetzung richtig seyn, und es einen absolut-ersten Grundsatz alles Wissens geben sollte,

der Gehalt dieses Grundsatzes derjenige seyn, der allen möglichen Gehalt in sich enthielte, selbst aber in keinem anderen enthalten wäre. Es wäre der Gehalt schlechthin, der absolute Gehalt.

Es ist leicht zu bemerken, dass bei Voraussetzung der Möglichkeit einer solchen Wissenschaftslehre überhaupt, so wie insbesondere der Möglichkeit ihres Grundsatzes, immer vorausgesetzt werde, dass im menschlichen Wissen wirklich ein System sey. Soll ein solches System darin seyn, so lässt sich auch, unabhängig von unserer Beschreibung der Wissenschaftslehre, erweisen, dass es einen solchen absolut-ersten Grundsatz geben müsse.

Soll es kein solches System geben, so lassen sich nur zwei Fälle denken. Entweder, es sieht überhaupt nichts unmittelbar Gewisses; unser Wissen bildet mehrere oder Eine unendliche Reihe, in der jeder Satz durch einen höheren, und dieser wieder durch einen höheren u.s.f. begründet wird. Wir bauen unsere Wohnhäuser auf den Erdboden, dieser ruht auf einem Elephanten, dieser auf einer Schildkröte, diese – – wer weiss es auf was, und so ins unendliche fort. – Wenn es mit unserem Wissen einmal so beschaffen ist, so können wir es freilich nicht ändern, aber wir haben dann auch kein festes Wissen: wir sind vielleicht bis auf ein gewisses Glied in der Reihe zurückgegangen, und bis auf dieses haben wir alles fest gefunden; aber wer kann uns dafür einstehen, dass wir nicht, wenn wir etwa noch tiefer gehen sollten, den Grund desselben finden, und es werden aufgeben müssen? Unsere Gewissheit ist erbeten, und wir können ihrer nie auf den folgenden Tag sicher seyn.

Oder – der zweite Fall – unser Wissen besteht aus endlichen Reihen, aber aus mehreren, jede Reihe schliesst sich in einem Grundsätze, der durch keinen anderen, sondern bloss durch sich selbst begründet wird; aber es giebt solcher Grundsätze mehrere, welche, da sie sich alle durch sich selbst, und schlechthin unabhängig von allen übrigen begründen, keinen Zusammenhang unter sich haben, sondern völlig isolirt sind. Es giebt etwa mehrere angeborene Wahrheiten in uns, die alle gleich angeboren sind, und in deren Zusammenhang wir keine weitere Einsicht erwarten können, da derselbe über die angeborenen Wahrheiten hinaus liegt; oder es giebt ein mannigfaltiges Einfaches in den Dingen ausser uns, das uns durch den Eindruck, den dieselben auf uns machen, mitgetheilt wird, in dessen Zusammenhang wir aber nicht eindringen können, da es über das einfachste im Eindrucke kein noch einfacheres geben kann. – Wenn es sich so verhält; wenn das menschliche Wissen an sich und seiner Natur nach solches Stückwerk ist, wie das wirkliche Wissen so vieler Menschen; wenn ursprünglich eine Menge Fäden in unserem Geiste liegen, die unter sich in keinem Punkte zusammenhängen, noch zusammengehängt werden können: so vermögen wir abermals nicht gegen unsere Natur zu streiten; unser Wissen ist, so weit es sich erstreckt, zwar sicher; aber es ist kein einiges Wissen, sondern es sind viele Wissenschaften. – Unsere Wohnung stünde dann zwar fest, aber es wäre nicht ein einiges zusammenhängendes Gebäude, sondern ein Aggregat von Kammern, aus deren keiner wir in die andere übergehen könnten; es wäre eine Wohnung, in der wir uns immer verirren, und nie einheimisch werden würden. Es wäre kein Licht darin, und wir blieben bei allen unseren Reichthümern arm, weil wir dieselben nie überschlagen, nie als ein Ganzes betrachten, und nie wissen könnten, was wir eigentlich besässen; wir könnten nie einen Theil derselben zur Verbesserung des übrigen anwenden, weil kein Theil sich auf das übrige bezöge. Noch mehr, unser Wissen wäre nie vollendet; wir müssten täglich erwarten, dass eine neue angeborene Wahrheit sich in uns äussere, oder die Erfahrung uns ein neues Einfaches geben würde. Wir müssten immer bereit seyn, uns irgendwo ein neues Häuschen anzubauen. – Dann wäre keine allgemeine Wissenschaftslehre nöthig, um andere Wissenschaften zu begründen.

Jede wäre auf sich selbst gegründet. Es würde so viele Wissenschaften geben, als es einzelne unmittelbar gewisse Grundsätze gebe.

Sollen aber nicht etwa bloss ein oder mehrere Fragmente eines Systems, wie im ersten Falle, oder mehrere Systeme, wie im zweiten, sondern soll ein vollendetes und einiges System im menschlichen Geiste seyn, so muss es einen solchen höchsten und absolut-ersten Grundsatz geben. Verbreite von ihm aus sich unser Wissen in noch so viele Reihen, von deren jeder wieder Reihen u.s.f. ausgehen, so müssen doch alle in einem einzigen Ringe festhängen, der an nichts befestiget ist, sondern durch seine eigene Kraft sich und das ganze System hält. – Wir haben nun einen durch seine eigene Schwerkraft sich haltenden Erdball, dessen Mittelpunkt alles, was wir nur wirklich auf dem Umkreise desselben, und nicht etwa in die Luft, und nur perpendicular, und nicht etwa schiefwinklicht angebaut haben, allmächtig anzieht, und kein Stäubchen aus seiner Sphäre sich entreissen lässt.

Ob es ein solches System, und – was die Bedingung desselben ist – einen solchen Grundsatz gebe, darüber können wir vor der Untersuchung vorher nichts entscheiden. Der Grundsatz lässt sich nicht nur als blosser Satz, er lässt sich auch als Grundsatz alles Wissens nicht erweisen. Es kommt auf den Versuch an. Finden wir einen Satz, der die inneren Bedingungen des Grundsatzes alles menschlichen Wissens hat, so versuchen wir, ob er auch die äusseren habe; ob alles, was wir wissen, oder zu wissen glauben, auf ihn sich zurückführen lasse. Gelingt es uns, so haben wir durch die wirkliche Aufstellung der Wissenschaft bewiesen, dass sie möglich war, und dass es ein System des menschlichen Wissens gebe, dessen Darstellung sie ist. Gelingt es uns nicht, so ist entweder überhaupt kein solches System, oder wir haben es nur nicht entdeckt, und müssen die Entdeckung desselben glücklicheren Nachfolgern überlassen. Geradezu behaupten, dass es überhaupt keines gebe, weil wir es nicht gefunden haben, ist eine Anmaassung, deren Widerlegung unter der Würde der ernsten Betrachtung ist.

## 7. Sitzung: Dialektik und Ontologie

### 7.1 Platon: Sophistes

*Sophistes 247e:* GAST: Ich sage also, was nur irgendein Vermögen besitzt, es sei nun ein anderes zu irgendetwas zu machen oder wenn auch nur das mindeste von dem allergeringsten zu leiden, und wäre es auch nur einmal, das alles sei wirklich. Ich setze nämlich als Erklärung fest, um das Seiende zu bestimmen, dass es nichts anderes ist als das was vermag (*dynamis*).

*Sophistes 248e-249a:* GAST: Und wie das Erkennen oder erkannt werden, nennt ihr das ein Tun oder ein Leiden oder beides? Oder das eine ein Tun und das andere ein Leiden? Oder meint ihr, keines habe mit keinem von beiden irgendetwas zu schaffen? Gewiß doch keines mit keinem, denn sonst widersprächen sie dem vorigen.

THEAITETOS: Ich verstehe.

GAST: Dieses nämlich, dass wenn das Erkennen ein Tun ist, so folgt notwendig dass das Erkannte leidet, dass also nach dieser Erklärung das Sein, das Erkennende und das, was erkannt wird, und insoweit es erkannt auch bewegt wird vermöge des Erleidens, welches doch, wie wir sagen, dem ruhenden nicht begegnen kann.

THEAITETOS: Richtig.

GAST: Aber wie, beim Zeus, sollen wir uns davon überreden lassen, dass in der Tat Bewegung und Leben und Seele und Vernunft dem wahrhaft Seienden gar nicht eigne? Dass es weder lebe noch denke, sondern der hehren und heiligen Vernunft entbehrend unbeweglich stehe?

*Sophistes 249c-d:* GAST: Und der Philosoph also, der gerade dies am höchsten schätzt, ist, wie es scheint, deshalb auf alle Weise genötigt, weder von denen, welche das All, es sei nun als Eines oder als Vieles setzen, es als ruhend anzunehmen, noch auch wiederum auf die, welche das Seiende durchaus bewegen, auch nur im mindesten zu hören, sondern wie die Kinder zu begehren pflegen, muß er beides von dem Seienden und dem All sagen, dass es unbewegt und dass es bewegt sei.

THEAITETOS: Vollkommen wahr.

*Sophistes 253b-d:* GAST: Da wir nun zugestanden haben, dass alle Arten sich gegen einander auf gleiche Weise inHinsicht auf Verbindung verhalten, muß nicht auch mit einer Wissenschaft seine Reden durchführen, wer richtig zeigen will, welche Arten mit welchen zusammenstimmen, und welche einander nicht aufnehmen? Und wiederum, ob es solche sie allgemein zusammenhaltende gibt, dass sie im Stande sind sich zu verbinden? Und wiederum in den Trennungen, ob andere durchgängig der Trennung Ursache sind?

THEAITETOS: Wie sollte es hierzu nicht einer Wissenschaft bedürfen und vielleicht wohl der größten!

GAST: Und wie, Theaitetos, sollen wir diese nennen? Oder sind wir, beim Zeus, ohne es zu bemerken, in die Wissenschaft freier Menschen hineingeraten? Und mögen wohl gar, den Sophisten suchend, zuerst den Philosophen gefunden haben?

THEAITETOS: Wie meinst du das?

GAST: Das Trennen nach Arten, dass man weder dieselben Art für eine andere, noch eine andere für dieselben halte, wollen wir nicht sagen, dies gehöre zur dialektischen Wissenschaft?

THEAITETOS: Das wollen wir sagen.

GAST: Wer also dieses gehörig zu tun versteht, der wird einen Begriff durch viele einzeln voneinander gesonderte nach allen Seiten auseinander gebreitet genau bemerken, und viele voneinander verschiedene von einem umfassenden, und wiederum einen, durchgängig nur mit einem aus vielen verknüpften, und endlich viele gänzlich voneinander abgesonderte. Dies heißt dann, inwiefern jeder in Gemeinschaft treten kann und inwiefern nicht, zu unterscheiden wissen.

THEAITETOS: Auf alle Weise gewiss.

GAST: Aber dies dialektische Geschäft wirst du, hoffe ich, keinem andern anweisen als dem rein und recht Philosophierenden?

THEAITETOS: Wie sollte man es wohl einem andern anweisen!

*Sophistes 254c-255a*: GAST: Da wir nun übereingekommen sind, dass einige Begriffe Gemeinschaft mit einander haben wollen, andere nicht, und einige wenig, andere viel, andere auch überall nichts hindert mit allen Gemeinschaft zu haben, so lasse uns nun das weitere in unserer Rede so nachholen, dass wir nicht etwa an allen Begriffen betrachten, damit wir nicht durch die Menge in Verwirrung geraten, sondern an einigen der wichtigsten vorzugsweise, zuerst was jeder ist, und dann wie er sich verhält in Absicht des Vermögens der Gemeinschaft mit andern, damit, wenn wir auch das Seiende und Nichtseiende nicht mit völliger Deutlichkeit aufzufassen vermögen, es uns wenigstens an einer Erklärung darüber nicht fehle, soweit es die Art der jetzigen Untersuchung zulässt, wenn es uns etwa möglich wäre, indem wir von dem Nichtseienden sagen es sei wirklich das Nichtseiende, unbeschädigt davon zu kommen.

THEAITETOS: Das müssen wir freilich.

GAST: Die wichtigsten unter den Begriffen welche wir vorher durchgingen sind doch wohl das Seiende selbst und Ruhe und Bewegung?

THEAITETOS: Bei weitem.

GAST: Und jene zwei, sagen wir doch, sind mit einander ganz unvereinbar?

THEAITETOS: Völlig.

GAST: Das Seiende aber vereinbar mit beiden. Denn sie sind doch beide?

THEAITETOS: Wie sollten sie nicht!

GAST: Das wären also drei.

THEAITETOS: Freilich.

GAST: Deren doch jedes verschieden ist von den andern beiden, mit sich selbst aber dasselbige?

THEAITETOS: So ist es.

GAST: Was haben wir nun aber jetzt wieder gesagt, das selbige und verschiedene? Sind dies selbst auch zwei von jenen dreien verschiedene, sich aber notwendig immer mit ihnen vermischende Begriffe, und müssen wir also auf fünf und nicht auf drei unsere Aufmerksamkeit richten? Oder haben wir mit diesem Selbigen und Verschiedenen nur eines von jenen bezeichnet ohne es zu wissen?

THEAITETOS: Vielleicht

## 7.2 Aristoteles: Metaphysik

*Metaphysik IV, 1-2*: Es gibt eine Wissenschaft (*episteme*), welche das Seiende als Seiendes untersucht und das demselben an sich (*kath hauto*) Zukommende (*hyparchonta*). Diese Wissenschaft ist mit keiner der einzelnen Wissenschaften identisch; denn keine der übrigen Wissenschaften handelt allgemein vom Seienden als Seiendem, sondern sie grenzen sich einen Teil des Seienden ab und untersuchen die für diesen sich ergebenden Bestimmungen, wie z.B. die

mathematischen Wissenschaften. Indem wir nun die Prinzipien und höchsten Ursachen suchen, ist offenbar, daß diese notwendig Ursachen einer gewissen Natur an sich (*kath hauten*) sein müssen. [...]

Das Seiende wird in mehrfacher Bedeutung ausgesagt, aber immer in Beziehung auf *Eines* und auf eine einzige Natur und nicht nach bloßer Namensgleichheit (*to on legetai pollachos, alla pros hen kai mian tina physik, kai ouch homonymos*) [...] ebenso wird das Seiende zwar in vielfachen Bedeutungen ausgesagt, aber doch alles in Beziehung auf *ein* Prinzip. [...]

Da aber alles auf das Erste zurückgeführt wird [...] so muß man unterscheiden, in wie vielen Bedeutungen jedes ausgesagt wird, und dann in Beziehung auf das Erste in jeder Kategorie angeben, wie es sich zu diesem verhält; denn einiges wird nach dem ersten in derselben Kategorie genannt werden, weil es dasselbe hat, anderes, weil es dasselbe hervorbringt, anderes auf andere ähnliche Weisen. [...]

Hieraus ist nun offenbar, [...] daß es einer Wissenschaft zukommt, diese (Gegensätze) ebenso wie das Wesen zu erörtern [...] auch kommt es dem Philosophen zu, alle (diese) Gegenstände untersuchen zu können [...] so hat jene Wissenschaft sowohl das Was als auch die Akzidenzien hierzu zu erkennen. [...] Prinzipien aber der Gegensätze sind das Eine und die Vielheit. Diese aber gehören einer Wissenschaft an, mögen sie nun nach Einem genannt sein oder nicht [...] Hiernach ist klar, daß es *einer* Wissenschaft zukommt, das Seiende als Seiendes und das dem Seienden als solchem Zukommende zu untersuchen, und daß dieselbe Wissenschaft nicht nur die Wesen (*ousiôn*), sondern auch die den Wesen zukommenden Merkmale untersucht, sowohl die bisher genannten, als auch Früher und Später, Gattung, Art, Ganzes und Teil und anderes derartiges.

### 7.3 Plotin: *Enneaden*

*Enneade I, 3: Welche Kunst oder Methode oder Beschäftigung führt uns dorthin empor, wohin wir reisen müssen? [...]* Der Philosoph ist seiner Natur nach bereit und gleichsam beflügelt und bedarf nicht der Trennung wie jene anderen, da er zu dem Hohem emporstrebt; er ist höchstens um einen Führer in Verlegenheit. Man muss ihm also den Weg zeigen und ihn [aus der Ungewissheit] lösen, da er es ja seiner Natur nach selbst will und schon längst gelöst ist. So muss man ihm denn die Mathematik geben, damit er sich an das Denken und den Glauben an das Unkörperliche gewöhne – er wird sie auch, da er lernbegierig ist, leicht aufnehmen – und da er von Natur tugendhaft ist, so muss man ihn bis zur Vollendung der Tugenden führen und nach der Mathematik ihm die Lehren der Dialektik mittheilen, ihn überhaupt zum Dialektiker machen. [...]

Was ist nun die Dialektik, die man auch zu dem Früheren hinzufügen muss? Es ist das Vermögen und die Fertigkeit begrifflich über jedes Einzelne zu sprechen: was das Einzelne ist, worin es sich von anderen unterscheidet und welches das Gemeinsame ist. Dazu gehört auch, wo jedes Einzelne ist, ob es eine Wesenheit ist, wievielerlei Seiendes und umgekehrt Nichtseiendes, von dem Seienden verschiedenes es giebt. Sie spricht auch vom Guten und Nichtguten und was zum Gegentheil gehört, ferner was das Ewige und Nichtewige ist, natürlich über alles nach wissenschaftlicher Erkenntnis, nicht nach blosser Meinung. Nachdem sie dem Umherschweifenden im Sinnlichen Einhalt gethan, führt sie mitten in das Intelligible hinein und treibt hier ihr Geschäft, indem sie die Lüge beseitigt, die Seele in dem sogenannten Gefilde der Wahrheit weidet, indem sie sich der platonischen Eintheilung bedient zur Unterscheidung der Ideen, zur Bestimmung des an sich Seienden, der ersten Arten, und das von diesem Abgelei-

tete vernunftgemäss verbindet, bis sie den Kreis des Intelligiblen durchlaufen, und dann wieder auf analytischem Wege zum Ausgangspunkte zurückkommt. Dann verhält sie sich ruhig, wenigstens soweit es das dortige angeht ruhig, und ohne sich in ihrer Concentration weiter zu zerstreuen betrachtet sie die logische Lehre von den Prämissen und Schlüssen, indem sie dieselbe gleichsam wie die Fertigkeit des Schreibens einer andern Kunst überweist. Einiges davon freilich hält sie für nothwendig und für eine Vorstufe der Kunst, sie sichtet es aber wie auch alles andere, hält einiges davon für nützlich, anderes für überflüssig und der sich damit befassenden Methode zugehörig.

Aber woher schöpft diese Wissenschaft ihre Principien? Die Vernunft giebt klare und deutliche Principien, wenn eine Seele sie nur zu fassen vermöchte; dann setzt und fasst sie im weitem Verlaufe zusammen, bis sie zur vollendeten Vernunft gelangt ist. ›Denn diese ist‹, sagt er, ›das Reinste der Vernunft und des Denkens.‹ Sie muss nun als die werthvollste unserer Fähigkeiten auch hinsichtlich des Seienden das Werthvollste sein. Denken hinsichtlich des Seienden, Vernunft hinsichtlich des jenseits des Seins Liegenden. Was ist nun die Philosophie? Das Werthvollste. Ist Philosophie und Dialektik dasselbe? Nein, sie ist der eigentlich werthvolle Theil der Philosophie; denn man darf nicht glauben, dass sie nur ein Werkzeug der Philosophie sei; denn es sind nicht leere Theoreme und Regeln, sondern sie befasst sich mit den Dingen und hat gleichsam als Material das Seiende; methodisch freilich gelangt sie dahin, sie die mit den Theoremen zugleich auch die Dinge hat; die Lüge und den Trugschluss kennt sie zufällig, wenn ein anderer sie zur Anwendung bringt, indem sie die Lüge dem in ihr befindlichen Wesen als fremd ansieht und, falls jemand sie an sie heranbringt, erkennt, dass sie gegen den Kanon des Wahren verstösst. Die Prämisse ist kein Gegenstand ihres Wissens – denn es sind Buchstaben – da sie aber das Wahre kennt, so weiss sie was man Prämisse nennt; und überhaupt kennt sie die Bewegungen der Seele, was diese behauptet [in den Prämissen] und was sie erweist [im Schlusssatz], und ob sie das erweist was sie behauptet oder ein anderes, und ob dies etwas anderes ist oder dasselbe als was ihr zugebracht wird, indem sie nach Art der sinnlichen Wahrnehmung herantritt; das genauere Reden aber überlässt sie einer andern Wissenschaft, die es liebt.

Sie ist also der eigentlich werthvolle Theil – denn die Philosophie hat auch noch andere Theile; denn auch über die Natur stellt sie Betrachtungen an, mit Hülfe der Dialektik, wie etwa die Arithmetik eine Hülfswissenschaft ist für die andern Künste; jedoch wird diese Hülfe vonseiten der Dialektik mehr aus der Nähe geholt. Desgleichen stellt sie von da aus auch Betrachtungen über die Sitten an, indem sie die Fähigkeiten hinzuthut und die Uebungen, aus denen die Fähigkeiten hervorgehen. Es haben aber die intellectuellen Fähigkeiten das von dorthin Ueberkommene bereits als ihr Eigenthum; denn das meiste ist mit Materie verbunden; und die übrigen Tugenden haben die Ueberlegungen bei den einzelnen Affecten und Handlungen, die Einsicht aber ist eine Ueberlegung im grossen und mehr ein Allgemeines, ob sie sich gegenseitig entsprechen, ob man jetzt innehalten solle oder ein andermal, oder ob überhaupt etwas anderes besser sei; die Dialektik aber und die Weisheit führen dazu in allgemeiner und immaterieller Weise alles zum Bedarf der Einsicht herbei. Ist aber auch das Niedere möglich ohne Dialektik und Weisheit? Nur unvollkommen und mangelhaft. Kann man aber ohne dieses ein Weiser und Dialektiker sein? Schwerlich, sondern entweder geht es voraus oder es wird zugleich mit vermehrt. Und vielleicht hat jemand natürliche Tugenden, aus denen nach Hinzutritt der Weisheit vollkommene hervorgehen. Nach den natürlichen also kommt die Weisheit, dann vollendet sie die Sitten. Oder wenn die natürlichen vorhanden sind, vermehren und vollenden sich beide zugleich mit, oder voraufgehend vollendet die eine die andere. Denn überhaupt hat die natürliche Tugend ein unvollkommenes Auge und eine unvollkommene Sittlichkeit, und die Principien, von denen her wir sie haben, sind für beide das meiste.



*Enneade V, 3:* Muss etwa das sich selbst Denkende ein vielfaches sein, damit es, indem es durch eins des in ihm Befindlichen das übrige schaut, auf diese Weise eben als sich selbst denkend bezeichnet werde, in der Annahme nämlich, dass es als ein gänzlich Einfaches sich nicht zu sich und der denkenden Wahrnehmung seiner selbst hinwenden könne? Nun, es ist möglich, dass es auch als ein nicht Zusammengesetztes ein Denken seiner selbst erlangen kann. Denn dasjenige, was eben deshalb sich selbst denken soll, weil es ein Zusammengesetztes ist, da es nämlich durch eins des in ihm Befindlichen das übrige denkt, gleich als ob wir durch sinnliche Wahrnehmung unsere eigene Form und die übrige Natur des Körpers wahrnehmen: das dürfte es doch nicht erreichen sich in Wahrheit zu denken. Denn in einem solchen wird nicht das Ganze erkannt sein, wenn nicht auch jenes Denkende das übrige verbunden mit ihm und dazu sich selbst gedacht hat, und es wird nicht (was gesucht wird) ein und dasselbe sich selbst denken, sondern ein anderes ein anderes. Man muss also einerseits ein sich selbst Denken als ein Einfaches setzen, andererseits untersuchen wie dieses denkt, oder man muss absteigen von der Meinung, dass etwas in Wahrheit sich selber denke. Abzustehen nun von dieser Meinung geht nicht wohl an, da sich dann viele Unzuträglichkeiten ergeben; denn wollten wir dies der Seele als ungereimt nicht zu erkennen, so ist sicherlich völlig ungereimt es der Natur des Intellects nicht beizulegen, wenn dieser die Erkenntniss der übrigen Dinge hat, zur Erkenntniss und zum Wissen seiner selbst aber nicht gelangen soll. Denn die äussern Dinge erfasst die sinnliche Wahrnehmung, aber nicht der Intellect, und wenn man will die Reflexion und Meinung; ob indessen der Intellect eine Erkenntniss dieser Dinge hat oder nicht, muss untersucht werden; alles Intelligible aber wird natürlich der Intellect erkennen. Erkennt nun der, welcher dieses erkennt, nur dieses oder auch sich selbst? Und wird er sich auf die Weise kennen dass er nur dieses kennt, wer er selber dabei ist, aber nicht erkennen, sondern erkennen, dass er erkennt was ihm angehört, ohne noch zu erkennen wer er selber ist, oder erkennt er das ihm zu eigen Gehörige und sich selbst? Wie das geschieht und bis zu welchen Grade, muss untersucht werden. [...] Wie reden wir nun von demselben? Nun, wir reden wohl von demselben, aber es selbst sagen wir nicht aus, auch haben wir kein Erkennen und kein Denken desselben. Wie reden wir denn von ihm, wenn wir es selbst nicht haben? Nun, wenn wir es durch Erkenntniss nicht haben, so haben wir es doch nicht überhaupt nicht, sondern so haben wir es, dass wir von ihm reden, es selbst aber nicht aussagen. Denn wir sagen, was es nicht ist; was es ist, sagen wir nicht, also reden wir von ihm hinterdrein aus seinen Wirkungen; doch hindert uns nichts es zu haben, auch wenn wir es nicht aussagen. Sondern wie die Begeisterten und Entzückten soviel wissen, dass sie ein Höheres in sich tragen, ohne zu wissen was, und wie sie aus dem, was sie in Erregung gebracht und zu Aeusserungen veranlasst hat, einen Eindruck von dem Erregenden entnehmen, während sie selbst andere sind als das Erregende: so wird auch wohl unser Verhältniss zu jenem sein, wenn wir den reinen Intellect haben, indem wir ahnen, wie dieser Intellect in uns ist, der Wesenheit und alles andere was in dieser Reihe liegt giebt, während er selbst dies nicht ist, sondern etwas höheres als dies, was wir seiend nennen, ja noch mehr und grösser als wir vom Seienden aussagen, weil er selbst grösser ist als Begriff und Denken und Empfinden, er der dies darreicht ohne selbst dies zu sein. [...] Jenes ist jetzt zu entwickeln [...]

#### 7.4 Anselm von Canterbury: *Proslogion*

*Proslogion, II:* Und zwar glauben wir, daß Du etwas bist, über dem nichts Größeres gedacht werden kann (*te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit*). [...] Denn ein anderes ist es, daß ein Ding im Verstande ist, ein anderes, einzusehen, daß das Ding da ist. [...] Und sicherlich

kann "das, über dem Größeres nicht gedacht werden kann", nicht im Verstande allein sein. Denn wenn es wenigstens allein im Verstande ist, kann gedacht werden, daß es auch in Wirklichkeit da sei – was ja größer ist. [...] Es existiert also ohne Zweifel "etwas, über dem Größeres nicht gedacht werden kann", sowohl im Verstande als auch in Wirklichkeit.

*Proslogion, IV:* Wie aber hat er (der Tor) im Herzen gesprochen, was er nicht hat denken können; oder wie hat er nicht denken können, was er im Herzen gesprochen hat, da doch im Herzen sprechen und denken dasselbe ist? [...] Anders nämlich wird ein Ding gedacht, wenn der es bezeichnende Laut (*cum vox significans*) gedacht wird, anders, wenn eben das, was das Ding ist, (*id ipsum quod res est*) eingesehen wird. Wer das gut einsieht, sieht durchaus ein, daß dies so ist, daß es auch nicht in Gedanken nicht da sein kann.

*Proslogion, XIV:* Hast du, meine Seele, gefunden, was Du suchtest? [...] Hast du aber gefunden: wie kommt es, daß du nicht fühlst (*non sentis*), was du gefunden hast?

*Proslogion, XV:* Du bist also nicht nur, "über dem Größeres nicht gedacht werden kann", sondern bist etwas Größeres, als gedacht werden kann. Weil nämlich etwas derartiges gedacht werden kann: wenn Du das nicht bist, kann etwas Größeres als Du gedacht werden, was nicht geschehen kann.

*Proslogion, XVI:* Wahrlich, deshalb sehe ich es nicht, weil es für mich zu stark ist; und doch sehe ich alles, was ich sehe, durch dieses, wie das schwache Auge, was es sieht, durch das Licht der Sonne sieht, das es in der Sonne selber nicht schauen kann.

## 8. Sitzung: Ich und Ichheit

### 8.1 F. W. J. Schelling: Vom Ich als Prinzip der Philosophie

*Vom Ich, §3:* Die philosophische Bildung der Sprachen, die vorzüglich noch an den ursprünglichen sichtbar wird, ist ein wahrhaftes durch den Mechanismus des menschlichen Geistes gewirktes Wunder. So ist unser bisher unabsichtlich gebrauchtes deutsches Wort *Bedingen* nebst den abgeleiteten in der Tat ein vortreffliches Wort, von dem man sagen kann, daß, es beinahe den ganzen Schatz philosophischer Wahrheit enthalte. *Bedingen* heißt die *Handlung*, wodurch etwas zum Ding wird, *bedingt*, das was zum Ding gemacht ist, woraus zugleich erhellt, daß *nichts durch sich selbst als Ding gesetzt sein kann*, d.h. daß ein unbedingtes Ding ein Widerspruch ist. *Unbedingt* nämlich ist das, was gar nicht zum Ding gemacht ist, gar nicht zum Ding werden kann. Das Problem also, das wir zur Lösung aufstellten, verwandelt sich nun in das bestimmtere, *etwas zu finden, das schlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann.*

### 8.2 J. G. Fichte: Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre

*Kapitel I, 1-3:* Der Leser, mit welchem wir uns in Uebereinstimmung des Denkens zu versetzen haben, erlaube uns, ihn anzureden, und mit dem zutraulichen *Du* ihn anzureden.

1) Du kannst ohne Zweifel denken: Ich; und indem du dies denkst, findest du innerlich dein Bewusstseyn auf eine gewisse Weise bestimmt; du denkst nur etwas, ebendasjenige, was du unter jenem Begriffe des Ich befasstest, und bist desselben dir bewusst; und denkst dann etwas anderes, das du sonst wohl auch denken kannst, und schon gedacht haben magst, nicht. – Es ist mir vor der Hand nicht darum zu thun, ob du mehr oder weniger, als ich selbst, in dem Begriffe: Ich, zusammengefasst haben magst. Worauf es mir ankommt, hast du denn doch sicherlich auch mit darin, und dies genügt mir.

2) Du hättest statt dieses bestimmten auch etwas anderes denken können, z.B. deinen Tisch, deine Wände, deine Fenster, und du denkst auch wohl diese Gegenstände wirklich, wenn ich dich dazu auffordere. Du thust es zufolge einer Aufforderung, zufolge eines Begriffs von dem zu denkenden; der, deiner Annahme nach, auch ein anderer hätte seyn können, sage ich. Du bemerkst sonach Thätigkeit und Freiheit in diesem deinem Denken, in diesem Uebergehen vom Denken des Ich zum Denken des Tisches, der Wände, u.s.f. Dein Denken ist dir ein *Handeln*. Befürchte nicht, dass du mir durch dieses Geständniss etwas zugestehest, das dich hinterher reuen möchte. Ich rede nur von der *Thätigkeit*, der du in diesem Zustande unmittelbar bewusst wirst, und inwiefern du ihrer bewusst wirst. Solltest du aber in dem Fall seyn, hierbei gar keiner *Thätigkeit* dir bewusst zu werden – es sind mehrere berühmte Philosophen unseres Zeitalters in diesem Falle – so lass uns gleich hier in Frieden von einander scheiden: *denn du wirst von nun an keines meiner Worte verstehen.*

Ich rede mit denen, die mich über diesen Punct verstehen. *Euer Denken ist ein Handeln*, euer bestimmtes Denken ist sonach ein bestimmtes Handeln, d.h. das, was ihr denkt, ist gerade dieses, weil ihr im Denken gerade so handeltet; und es würde etwas anderes seyn (ihr würdet etwas anderes denken), wenn ihr in eurem Denken anders gehandelt hättet (wenn ihr anders gedacht hättet).

3) Nun sollet ihr hier insbesondere denken: *Ich*. Da dieses ein bestimmter Gedanke ist, so kommt er, nach den soeben aufgestellten Sätzen, nothwendig durch ein bestimmtes Verfahren im Denken zu Stande; und meine Aufgabe an dich, verständiger Leser, ist die: dir eigentlich und innigst bewusst zu werden, wie du verfahrst, wenn du denkst: *Ich*. Da es seyn könnte, dass wir beide in diesem Begriffe nicht ganz dasselbe umfassten, so muss ich dir nachhelfen.

Indem du deinen Tisch oder deine Wand dachtest, wärest du, da du ja, als verständiger Leser, der Thätigkeit in deinem Denken dir bewusst bist, in diesem Denken dir selbst das Denkende; aber das Gedachte war dir nicht du selbst, sondern etwas von dir zu unterscheidendes. Kurz, in allen Begriffen dieser Art soll, wie du es in deinem Bewusstseyn wohl finden wirst, das Denkende und das Gedachte zweierlei seyn. Indem du aber *dich* denkst, bist du dir nicht nur das Denkende, sondern zugleich auch das Gedachte; Denkendes und Gedachtes sollen dann Eins seyn; dein Handeln im Denken soll auf dich selbst, das Denkende, zurückgehen.

Also – der Begriff oder das Denken des *Ich* besteht in dem *auf sich Handeln des Ich selbst*; und umgekehrt, ein solches Handeln auf sich selbst giebt ein Denkendes, *Ich*, und schlechthin kein anderes Denken. Das erstere hast du soeben in dir selbst gefunden und mir zugestanden: solltest du an dem zweiten Anstoss nehmen, und über unsere Berechtigung zur Umkehrung des Satzes Zweifel haben, so überlasse ich es dir selbst, zu versuchen, ob durch das Zurückgehen deines Denkens auf dich, als das Denkende, je ein anderer Begriff herauskomme, als der deiner selbst; und ob du dir die Möglichkeit denken könntest, dass ein anderer herauskomme. – Beides sonach, der Begriff eines in sich zurückkehrenden Denkens, und der Begriff des *Ich*, erschöpfen sich gegenseitig. Das *Ich* ist das sich selbst Setzende, und nichts weiter: das sich selbst Setzende ist das *Ich*, und nichts weiter. Durch den beschriebenen Act kommt nichts anderes heraus, als das *Ich*: und das *Ich* kommt durch keinen möglichen anderen Act heraus, ausser durch den beschriebenen.

Hier ersiehst du zugleich, in welchem Sinne dir das Denken des *Ich* zugemuthet wurde. Die Sprachzeichen nemlich sind durch die Hände der Gedankenlosigkeit gegangen, und haben etwas von der Unbestimmtheit derselben angenommen; man kann durch sie sich nicht sattsam verständigen. Nur dadurch, dass man den Act angiebt, durch welchen ein Begriff zu Stande kommt, wird derselbe vollkommen bestimmt. *Thue*, was ich dir sage, so wirst du denken, was ich denke. Diese Methode wird auch im Fortgange unserer Untersuchung ohne Ausnahme beobachtet werden. – So mochtest du vielleicht in den Begriff des *Ich* mancherlei aufgenommen haben, was ich in denselben nicht aufgenommen hatte, z.B. den Begriff deiner Individualität, weil auch dieser durch jenes Wortzeichen bedeutet wird. Alles dies wird dir nunmehr erlassen; nur dasjenige, was durch das blosses Zurückgehen deines Denkens auf dich selbst zu Stande kommt, ist das *Ich*, von welchem ich hier rede.

4) [...] Das *Ich* kommt nur durch das Zurückgehen des Denkens auf sich selbst zu Stande, sage ich: und rede dabei lediglich von demjenigen, was durch blosses Denken zu Stande kommen kann; was, wenn ich so denke, unmittelbar in meinem Bewusstseyn vorkommt, und was, wenn du so denkst, unmittelbar in deinem Bewusstseyn vorkommt; kurz, ich rede nur vom Begriffe des *Ich*. Von einem Seyn des *Ich* ausser dem Begriffe ist hier noch gar nicht die Rede; ob und inwiefern von einem solchen Seyn überhaupt die Rede entstehen könne, wird sich zu seiner Zeit zeigen. Um also den Leser vor allen möglichen Zweifeln sicher zu stellen, und vor aller Gefahr, im Verlaufe der Untersuchung den zugestandenen Satz in einem Sinne genommen zu

sehen, den er nicht zugestehen wollte, füge ich zu den eben aufgestellten Sätzen: das Ich ist ein sich selbst Setzen, und dergl. hinzu: für das Ich.

[...] In einem kleinen Winkel deiner Seele liegt dagegen die Einwendung, – entweder: ich soll denken, aber ehe ich denken kann, muss ich seyn; oder die: ich soll mich denken, in mich zurückgehen; aber was gedacht werden soll, auf welches zurückgegangen werden soll, muss seyn, ehe es gedacht oder darauf zurückgegangen wird. In beiden Fällen postulirst du ein von dem Denken und Gedachtseyn deiner selbst unabhängiges, und demselben vorauszusetzendes Daseyn deiner selbst; im ersten Falle als des Denkenden, im zweiten als des Zu-Denkenden. Hierbei sage mir vorläufig nur dies: wer ist es denn, der da behauptet, dass du vor deinem Denken vorher gewesen seyn müssest? Das bist ohne Zweifel du selbst, und dieses dein Behaupten ist ohne Zweifel ein Denken; und, wie du noch weiter behauptest, und wir dir mit beiden Händen zugeben, ein nothwendiges, in diesem Zusammenhange dir sich aufdringendes Denken. Du weisst doch hoffentlich von diesem vorauszusetzenden Daseyn nur insofern, inwiefern du es denkst; und dieses Daseyn des Ich ist sonach auch nichts mehr, als ein Gesetzseyn deiner selbst durch dich selbst. In dem Factum, das du uns aufgezeigt hast, liegt sonach, wenn wir es scharf genug ansehen, nichts mehr, als dies: du musst deinem gegenwärtigen, zum deutlichen Bewusstseyn erhobenen Selbst-Setzen ein anderes solches Setzen, als ohne deutliches Bewusstseyn geschehen, voraus denken, worauf das gegenwärtige sich beziehe und dadurch bedingt sey. [...]

1) Denke dich, und bemerke, wie du das machst: war meine erste Forderung. Bemerkten musstest du, um mich zu verstehen (denn ich redete von etwas, das nur in dir selbst seyn konnte); und um in deiner eigenen Erfahrung als wahr zu befinden, was ich dir sagte. Diese Aufmerksamkeit auf uns selbst in jenem Acte war das uns beiden gemeinschaftliche Subjective. Dein Verfahren im Denken deiner selbst, welches bei mir auch kein anderes war, war es, worauf du merktest; es war der Gegenstand unserer Untersuchung: das uns beiden gemeinschaftliche Objective.

Jetzt aber sage ich dir: bemerke dein Bemerkten deines Selbst-Setzens; bemerke, was du in der soeben geführten Untersuchung selbst thatest, und wie du es machtest, um dich selbst zu bemerken. Mache das, was bisher das Subjective war, selbst zum Objecte einer neuen Untersuchung, die wir gegenwärtig anheben.

2) Der Punct, um welchen es mir hier zu thun ist, ist nicht so leicht getroffen: wird er aber verfehlt, so wird alles verfehlt, denn auf ihm beruht meine ganze Lehre. Der Leser erlaube mir daher, dass ich ihn durch einen Eingang leite, und ihn so nahe als möglich vor dasjenige hinstelle, was er zu beobachten hat.

Indem du irgend eines Gegenstandes – es sey derselbe die gegenüberstehende Wand – dir bewusst bist, bist du dir, wie du eben zugestanden, eigentlich deines Denkens dieser Wand bewusst, und nur inwiefern du dessen dir bewusst bist, ist ein Bewusstseyn der Wand möglich. Aber um deines Denkens dir bewusst zu seyn, musst du deiner selbst dir bewusst seyn. – Du bist – deiner dir bewusst, sagst du; du unterscheidest sonach nothwendig dein denkendes Ich von dem im Denken desselben gedachten Ich. Aber damit du dies könnest, muss abermals das Denkende in jenem Denken Object eines höheren Denkens seyn, um Object des Bewusstseyns seyn zu können; und du erhältst zugleich ein neues Subject, welches dessen, das vorhin das Selbstbewusstseyn war, sich wieder bewusst sey. Hier argumentire ich nun abermals, wie vorher; und nachdem wir einmal nach diesem Gesetze fortzuschliessen angefangen haben,

kannst du mir nirgends eine Stelle nachweisen, wo wir aufhören sollten; wir werden sonach ins unendliche fort für jedes Bewusstseyn ein neues Bewusstseyn bedürfen, dessen Object das erstere sey, und sonach nie dazu kommen, ein wirkliches Bewusstseyn annehmen zu können. – Du bist dir deiner, als des Bewussten, bewusst, lediglich inwiefern du dir deiner als des Bewusstseyenden bewusst bist; aber dann ist das Bewusstseyende wieder das Bewusste, und du musst wieder des Bewusstseyenden dieses Bewussten dir bewusst werden, und so ins unendliche fort: und so magst du sehen, wie du zu einem ersten Bewusstseyn kommst.

Kurz; auf diese Weise lässt das Bewusstseyn sich schlechthin nicht erklären. – Noch einmal; welches war das Wesen des soeben geführten Raisonnements, und der eigentliche Grund, warum das Bewusstseyn auf diesem Wege unbegreiflich war? Dieser: jedes Object kommt zum Bewusstseyn lediglich unter der Bedingung, dass ich auch meiner selbst, des bewusstseyenden Subjects mir bewusst sey. Dieser Satz ist unwidersprechlich. – Aber in diesem Selbstbewusstseyn meiner, wurde weiter behauptet, bin ich mir selbst Object, und es gilt von dem Subjecte zu diesem Objecte abermals, was von dem vorigen galt; es wird Object und bedarf eines neuen Subjectes, und sofort ins unendliche. In jedem Bewusstseyn also wurde Subject und Object von einander geschieden und jedes als ein besonderes betrachtet; dies war der Grund, warum uns das Bewusstseyn unbegreiflich ausfiel.

Nun aber ist doch Bewusstseyn; mithin muss jene Behauptung falsch seyn. Sie ist falsch, heisst: ihr Gegentheil gilt; sonach folgender Satz gilt: es giebt ein Bewusstseyn, in welchem das Subjective und das Objective gar nicht zu trennen, sondern absolut Eins und ebendasselbe sind. Ein solches Bewusstseyn sonach wäre es, dessen wir bedürften, um das Bewusstseyn überhaupt zu erklären. Wir gehen jetzo, ohne hierauf weiter zu achten, unbefangen zu unserer Untersuchung zurück.

3) Indem du dachtest, wie wir von dir forderten, jetzt Gegenstände, die ausser dir seyn sollten, jetzt dich selbst, wusstest du ohne Zweifel, dass, und was, und wie du dachtest; denn wir vermochten uns darüber mit einander zu unterreden, wie wir im obigen gethan haben. Wie kamst du nun zu diesem Bewusstseyn deines Denkens? Du wirst mir antworten: ich wusste es unmittelbar. Das Bewusstseyn meines Denkens ist meinem Denken nicht etwa ein zufälliges, erst hinterher dazugesetztes, und damit verknüpftes, sondern es ist von ihm unabtrennlich. – So wirst du antworten, und musst du antworten; denn du vermagst dir dein Denken ohne ein Bewusstseyn desselben gar nicht zu denken.

Zuvörderst also hätten wir ein solches Bewusstseyn gefunden, wie wir es soeben suchten; ein Bewusstseyn, in welchem das Subjective und Objective unmittelbar vereinigt ist. Das Bewusstseyn unseres eigenen Denkens ist dieses Bewusstseyn. – Dann, du bist deines Denkens unmittelbar dir bewusst; wie stellst du dies dir vor? Offenbar nicht anders, als so: deine innere Thätigkeit, die auf etwas ausser ihr (auf das Object des Denkens) geht, geht zugleich in sich selbst, und auf sich selbst. Aber durch in sich zurückgehende Thätigkeit entsteht uns, nach obigem, das Ich. Du warst sonach in deinem Denken deiner selbst dir bewusst, und dieses Selbstbewusstseyn eben war jenes unmittelbare Bewusstseyn deines Denkens; sey es, dass ein Object, oder dass du selbst gedacht wurdest. – Also das Selbstbewusstseyn ist unmittelbar; in ihm ist Subjectives und Objectives unzertrennlich vereinigt und absolut Eins.

Ein solches unmittelbares Bewusstseyn heisst mit dem wissenschaftlichen Ausdrucke eine *Anschauung*, und so wollen auch wir es nennen. Die Anschauung, von welcher hier die Rede ist,

ist ein sich Setzen als setzend (irgend ein Objectives, welches auch ich selbst, als blosses Object, seyn kann), keinesweges aber etwa ein blosses Setzen; denn dadurch würden wir in die soeben aufgezeigte Unmöglichkeit, das Bewusstseyn zu erklären, verwickelt. Es liegt mir alles daran, über diesen Punct, der die Grundlage des ganzen hier vorzutragenden Systems ausmacht, verstanden zu werden, und zu überzeugen.

Alles mögliche Bewusstseyn, als Objectives eines Subjects, setzt ein unmittelbares Bewusstseyn, in welchem Subjectives und Objectives schlechthin Eins seyen, voraus; ausserdem ist das Bewusstseyn schlechthin unbegreiflich. Man wird immer vergeblich nach einem Bande zwischen dem Subjecte und Objecte suchen, wenn man sie nicht gleich ursprünglich in ihrer Vereinigung aufgefasst hat. Darum ist alle Philosophie, die nicht von dem Puncte, in welchem sie vereinigt sind, ausgeht, nothwendig seicht und unvollständig, und vermag nicht zu erklären, was sie erklären soll, und ist sonach keine Philosophie.

Dieses unmittelbare Bewusstseyn ist die soeben beschriebene Anschauung des Ich; in ihr setzt das Ich sich selbst nothwendig, und ist sonach das Subjective und Objective in Einem. Alles andere Bewusstseyn wird an dieses angeknüpft und durch dasselbe vermittelt; wird lediglich durch die Verknüpfung damit zu einem Bewusstseyn: dieses allein ist durch nichts vermittelt oder bedingt; es ist absolut möglich und schlechthin nothwendig, wenn irgend ein anderes Bewusstseyn stattfinden soll. – Das Ich ist nicht zu betrachten, als blosses Subject, wie man es bis jetzt beinahe durchgängig betrachtet hat, sondern als *Subject-Object* in dem angegebenen Sinne.

Nun ist hier von keinem anderen Seyn des Ich die Rede, als von dem in der beschriebenen Selbstanschauung; oder, noch strenger ausgedrückt, von dem Seyn dieser Anschauung selbst. *Ich bin diese Anschauung und schlechthin nichts weiter, und diese Anschauung selbst ist Ich.* Es soll durch dieses sich selbst Setzen nicht etwa eine Existenz des Ich, als eines unabhängig vom Bewusstseyn bestehenden Dinges an sich, hervorgebracht werden; welche Behauptung ohne Zweifel der Absurditäten grösste seyn würde. Ebenso wenig wird dieser Anschauung eine vom Bewusstseyn unabhängige Existenz des Ich, als (anschauenden) Dinges vorausgesetzt; welches meines Erachtens keine kleinere Absurdität ist, ohnerachtet man dies freilich nicht sagen soll, indem die berühmtesten Weltweisen unseres philosophischen Jahrhunderts dieser Meinung zugethan sind. Eine solche Existenz ist nicht vorauszusetzen, sage ich; denn, wenn ihr von nichts reden könnt, dessen ihr euch nicht bewusst seyd, alles aber, dessen ihr euch bewusst seyd, durch das angezeigte Selbstbewusstseyn bedingt wird; so könnt ihr nicht hinwiederum ein Bestimmtes, dessen ihr euch bewusst seyd, die von allem Anschauen und Denken unabhängig seyn sollende Existenz des Ich, jenes Selbstbewusstseyn bedingen lassen. Ihr müsset entweder gestehen, dass ihr von etwas redet, ohne davon zu wissen, welches ihr schwerlich thun werdet, oder ihr müsset läugnen, dass das aufgezeigte Selbstbewusstseyn alles andere Bewusstseyn bedinge, welches euch, wenn ihr mich nur verstanden habt, schlechthin unmöglich seyn wird. – Es erhellet sonach hier auch dieses, dass man durch unseren ersten Satz, nicht nur für den angeführten, sondern für alle mögliche Fälle, unausbleiblich auf den Standpunct des *transcendentalen Idealismus* gesetzt wird; und dass es ganz Eins ist, jenen verstehen, und von diesem überzeugt werden.

Also – die Intelligenz schaut sich selbst an, bloss als Intelligenz oder als reine Intelligenz, und in dieser Selbstanschauung eben besteht ihr Wesen. Diese Anschauung wird sonach mit Recht, falls es etwa noch eine andere Art der Anschauung geben sollte, zum Unterschied von der

letzteren intellectuelle Anschauung genannt. – Ich bediene mich statt des Wortes Intelligenz lieber der Benennung: *Ichheit*; weil diese das Zurückgehen der Thätigkeit in sich selbst für jeden, der nur der geringsten Aufmerksamkeit fähig ist, am unmittelbarsten bezeichnet.

[...]

Du fandest im Vorstellen eines Objects, oder deiner selbst, dich *thätig*. Bemerke nochmals recht innig, was bei dieser Vorstellung der Thätigkeit in dir vorkam. – Thätigkeit ist Agilität, innere Bewegung; der Geist reisst sich selbst über absolut entgegengesetztes hinweg; – durch welche Beschreibung keinesweges etwa das unbegreifliche begreiflich gemacht, sondern nur an die in jedem nothwendig vorhandene Anschauung lebendiger erinnert werden soll. – Aber diese Agilität lässt sich nicht anders anschauen, und wird nicht anders angeschaut, denn als ein Losreissen der thätigen Kraft von einer Ruhe; und so hast du sie in der That angeschaut, wenn du nur wirklich vollzogen, was wir von dir verlangten.

Du dachtest meiner Aufforderung gemäss deinen Tisch, deine Wand u.s.w., und nachdem du thätig die Gedanken dieser Gegenstände in dir hervorgebracht hattest, warst du nun in ruhiger fixirter Contemplation derselben begriffen (*obtutu haerebas fixus in illo*, wie der Dichter sagt). Ich sagte dir: jetzt denke dich, und bemerke, dass dieses Denken ein Thun ist. Du musstest, um das verlangte zu vollziehen, dich losreissen von jener Ruhe der Contemplation, von jener Bestimmtheit deines Denkens, und dasselbe anders bestimmen; und nur inwiefern du dieses Losreissen und dieses Abändern der Bestimmtheit bemerktest, bemerktest du dich als thätig. Ich berufe mich hier lediglich auf deine eigene innere Anschauung; von aussen dir anzudemonstriren, was nur in dir selbst seyn kann, vermag ich nicht.

Das Resultat der gemachten Bemerkung wäre dieses: man findet sich thätig, nur inwiefern man dieser Thätigkeit eine Ruhe (ein Anhalten und Fixirtseyn der inneren Kraft) entgegensetzt. (Der Satz, welches wir hier nur im Vorbeigehen erinnern, ist auch umgekehrt wahr: man wird sich einer Ruhe nicht bewusst, ohne eine Thätigkeit zu setzen. Thätigkeit ist nichts ohne Ruhe und umgekehrt. Ja, der Satz ist allgemein wahr, und wird im folgenden in dieser seiner allgemeinen Gültigkeit aufgestellt werden: Alle Bestimmung, was es nur sey, das bestimmt werde, geschieht durch Gegensatz. Hier sehen wir für auf den vorliegenden einzelnen Fall.)

Welche besondere Bestimmtheit deines Denkens war es nun, die, als Ruhe, derjenigen Thätigkeit, durch die du dich selbst dachtest, unmittelbar vorher ging; oder genauer ausgedrückt, die damit unmittelbar vereinigt war, so dass du das eine nicht ohne das andere wahrnehmen konntest? – Ich sagte dir: denke dich selbst, um die Handlung, die du vollziehen solltest, zu bezeichnen, und du verstandest mich ohne weiteres. Du wusstest sonach, was das heisse: *Ich*. Aber du brauchtest nicht zu wissen, und wusstest meiner Voraussetzung nach nicht, dass dieser Gedanke durch ein Zurückgehen der Thätigkeit in sich selbst zu Stande komme, sondern solltest dies erst lernen. Nun aber ist das Ich laut obigem nichts anderes, als ein in sich selbst zurückgehendes Handeln; und ein in sich selbst zurückgehendes Handeln ist das Ich. Wie konntest du denn also das letztere kennen, ohne die Thätigkeit zu kennen, durch die es zu Stande kommt? Nicht anders, denn so: du fandest, indem du den Ausdruck: Ich, verstandest, dich, d.h. dein Handeln als Intelligenz, bestimmt auf eine gewisse Weise; jedoch ohne das bestimmte gerade, als ein Handeln, zu erkennen. Du erkanntest es nur als Bestimmtheit, oder Ruhe, ohne eigentlich zu wissen, noch zu untersuchen, woher jene Bestimmtheit deines Bewusstseyns komme; kurz, so wie du mich verstandest, war diese Bestimmtheit unmittelbar



da. Darum verstandest du mich, und konntest deiner Thätigkeit, die ich aufforderte, die zweckmässige Richtung geben. Die Bestimmtheit deines Denkens durch das Denken deiner selbst war sonach, und musste nothwendig seyn, diejenige Ruhe, von der du dich zur Thätigkeit losrissest.

Oder um die Sache deutlicher zu machen: – wie ich dir sagte: denke dich; und du das letztere Wort verstandest, vollzogst du im Acte des Verstehens selbst die in sich zurückgehende Thätigkeit, durch welche der Gedanke des Ich zu Stande kommt, nur ohne es zu wissen, weil du darauf nicht besonders aufmerksam warst; und daher kam dir das, was du in deinem Bewusstseyn vorfandest. Merke auf, wie du das machst, sagte ich dir ferner; und nun vollzogst du dieselbe Thätigkeit, die du schon vollzogen hattest, nur mit Aufmerksamkeit und Bewusstseyn.

Man nennt die innere Thätigkeit, in ihrer Ruhe aufgefasst, durchgängig den Begriff. Es war sonach der Begriff des Ich, der mit der Anschauung desselben nothwendig vereinigt war, und ohne welchen das Bewusstseyn des Ich unmöglich geblieben wäre; denn der Begriff erst vollendet und umfasst das Bewusstseyn.

Der Begriff ist überall nichts anderes, als die Thätigkeit des Anschauens selbst, nur nicht als Agilität, sondern als Ruhe und Bestimmtheit aufgefasst; und so verhält es sich auch mit dem Begriffe des Ich. Die in sich zurückgehende Thätigkeit als feststehend und beharrlich aufgefasst, wodurch sonach beides, Ich, als Thätiges, und Ich, als Object meiner Thätigkeit, zusammenfallen, ist der Begriff des Ich.

Im gemeinen Bewusstseyn kommen nur Begriffe vor, keinesweges Anschauungen als solche; unerachtet der Begriff nur durch die Anschauung, jedoch ohne unser Bewusstseyn, zu Stande gebracht wird. Zum Bewusstseyn der Anschauung erhebt man sich nur durch Freiheit, wie es soeben in Absicht des Ich geschehen ist; und jede Anschauung mit Bewusstseyn bezieht sich auf einen Begriff, der der Freiheit die Richtung andeutet. Daher kommt es, dass überhaupt, so wie in unserem besonderen Falle, das Object der Anschauung vor der Anschauung vorher daseyn soll. Dieses Object ist eben der Begriff. Nach unserer gegenwärtigen Erörterung sieht man, dass dieser nichts anderes sey, als die Anschauung selbst, nur nicht als solche, als Thätigkeit, sondern als Ruhe aufgefasst.

## 9. Sitzung: System des Wissens und der Wissenschaft I

### F. W. J. Schelling: System des transzendentalen Idealismus

*System, §1:* 1. Alles Wissen beruht auf der Übereinstimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven. – Denn man weiß nur das Wahre; die Wahrheit aber wird allgemein in die Übereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen gesetzt.

2. Wir können den Inbegriff alles bloß Objektiven in unserm Wissen *Natur* nennen; der Inbegriff alles Subjektiven dagegen heiße das *Ich*, oder die *Intelligenz*. Beide Begriffe sind sich entgegengesetzt. Die Intelligenz wird ursprünglich gedacht als das bloß Vorstellende, die Natur als das bloß Vorstellbare, jene als das Bewußte, diese als das Bewußtlose. Nun ist aber in jedem Wissen ein wechselseitiges Zusammentreffen beider (des Bewußten und des an sich Bewußtlosen) notwendig, die Aufgabe ist: dieses Zusammentreffen zu erklären.

3. Im Wissen selbst – *indem* ich weiß – ist Objektives und Subjektives so vereinigt, daß man nicht sagen kann, welchem von beiden die Priorität zukomme. Es ist hier kein Erstes und kein Zweites, beide sind gleichzeitig und Eins. – Indem ich diese Identität erklären will, muß ich sie schon aufgehoben haben. Um sie zu erklären, muß ich, da mir außer jenen beiden Faktoren des Wissens (als Erklärungsprinzip) sonst nichts gegeben ist, notwendig den einen dem andern vorsetzen, von dem einen ausgehen, um von ihm auf den andern zu kommen; von welchem von beiden ich ausgehe, ist durch die Aufgabe nicht bestimmt. [...]

A. Entweder wird das *Objektive* zum Ersten gemacht, und gefragt: wie ein Subjektives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt.

Der Begriff des Subjektiven ist nicht enthalten im Begriff des Objektiven, vielmehr schließen sich beide gegenseitig aus. Das Subjektive muß also zum Objektiven hinzukommen. – Im Begriff der Natur liegt es nicht, daß auch ein Intelligentes sei, was sie vorstellt. Die Natur, so scheint es, würde sein, wenn auch nichts wäre, was sie vorstellte. Die Aufgabe kann also auch so ausgedrückt werden: Wie kommt zu der Natur das Intelligente hinzu, oder wie kommt die Natur dazu, vorgestellt zu werden?

Die Aufgabe nimmt die Natur oder das Objektive als Erstes an. Sie ist also ohne Zweifel Aufgabe der Naturwissenschaft, die dasselbe tut. – Daß die Naturwissenschaft der Auflösung jener Aufgabe wirklich – und ohne es zu wissen – wenigstens sich nähert, kann hier nur kurz gezeigt werden.

[...] Die notwendige Tendenz aller Naturwissenschaft ist also, von der Natur aufs Intelligente zu kommen. Dies und nichts anderes liegt dem Bestreben zugrunde, in die Naturerscheinungen Theorie zu bringen. – Die höchste Vervollkommnung der Naturwissenschaft wäre die vollkommene Vergeistigung aller Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und des Denkens. Die Phänomene (das Materielle) müssen völlig verschwinden, und nur die Gesetze (das Formelle) bleiben. Daher kommt es, daß, je mehr in der Natur selbst das Gesetzmäßige hervorbricht, desto mehr die Hülle verschwindet, die Phänomene selbst geistiger werden, und zuletzt völlig aufhören. [...] Das höchste Ziel, sich selbst ganz Objekt zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts anderes als der Mensch, oder, allgemeiner, das ist, was wir *Vernunft* nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in

sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird. [...]

B. Oder das *Subjektive* wird zum Ersten gemacht, und die Aufgabe ist die: wie ein Objektives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt.

Wenn alles Wissen auf der Übereinstimmung dieser beiden beruht, so ist die Aufgabe diese Übereinstimmung zu erklären ohne Zweifel die höchste für alles Wissen, und wenn, wie allgemein zugestanden wird, die Philosophie die höchste und oberste aller Wissenschaften ist, ohne Zweifel die Hauptaufgabe der Philosophie.

Aber die Aufgabe fordert nur Erklärung jenes Zusammentreffens überhaupt, und läßt völlig unbestimmt, wovon die Erklärung ausgehe, was sie zum Ersten und was sie zum Zweiten machen soll. – Da auch beide Entgegengesetzte sich wechselseitig notwendig sind, so muß, das Resultat der Operation dasselbe sein, von welchem Punkte man ausgeht.

Das Objektive zum Ersten zu machen, und das Subjektive daraus abzuleiten, ist, wie so eben gezeigt worden, Aufgabe der Natur-Philosophie.

Wenn es also eine *Transzendental-Philosophie* gibt, so bleibt ihr nur die entgegengesetzte Richtung übrig, vom Subjektiven, als vom Ersten und Absoluten, auszugehen, und das Objektive aus ihm entstehen zu lassen. In die beiden möglichen Richtungen der Philosophie haben sich also Natur- und Transzendental-Philosophie geteilt, und wenn alle Philosophie darauf ausgehen muß, entweder aus der Natur eine Intelligenz, oder aus der Intelligenz eine Natur zu machen, so ist die Transzendental-Philosophie, welche diese letztere Aufgabe hat, die andere notwendige Grundwissenschaft der Philosophie.

*System, §2:* Wenn der Transzendental-Philosophie das Subjektive – das Erste, und einziger Grund aller Realität, einziges Erklärungsprinzip alles andern ist (§ 1), so beginnt sie notwendig mit dem allgemeinen Zweifel an der Realität des Objektiven.

Wie der nur aufs Objektive gerichtete Naturphilosoph nichts so sehr zu verhindern sucht als Einmischung des Subjektiven in sein Wissen, so umgekehrt der Transzendental-Philosoph nichts so sehr als Einmischung des Objektiven in das rein subjektive Prinzip des Wissens. – Das Ausscheidungsmittel ist der *absolute Skeptizismus* – nicht der halbe, nur gegen die gemeinen Vorurteile der Menschen gerichtete, der doch nie auf den Grund sieht, sondern der durchgreifende Skeptizismus, der nicht gegen einzelne Vorurteile, sondern gegen das Grundvorurteil sich richtet, mit welchem alle andern von selbst fallen müssen. [...]

Das eine Grundvorurteil, auf welches alle andern sich reduzieren, ist kein anderes, als *daß es Dinge außer uns gebe*; ein Fürwahrhalten, das, weil es nicht auf Gründen noch auf Schlüssen beruht (denn es gibt keinen einzigen probehaltigen Beweis dafür), und doch durch keinen entgegengesetzten Beweis sich ausrotten läßt (*naturam furca expellas, tamen usque redibit*), Ansprüche macht auf unmittelbare Gewißheit, da es sich doch auf etwas von uns ganz Verschiedenes, ja uns Entgegengesetztes bezieht, von dem man gar nicht einsieht, wie es in das unmittelbare Bewußtsein komme, – für nichts mehr als[ für ein Vorurteil – zwar für ein angeborenes und ursprüngliches – aber deswegen nicht minder für Vorurteil geachtet werden kann. [...]

Nun gibt es aber selbst für den gemeinen Vernunftgebrauch nichts unmittelbar Gewisses außer dem Satz: *Ich bin*; der, weil er außerhalb des unmittelbaren Bewußtseins selbst die Bedeutung verliert, die individuellste aller Wahrheiten, und das absolute Vorurteil ist, das zuerst angenommen werden muß, wenn irgend etwas anderes gewiß sein soll. – Der Satz: Es gibt

Dinge außer uns, wird also für den Transzendental-Philosophen auch nur gewiß sein durch seine Identität mit dem Satze: Ich bin, und seine Gewißheit wird auch nur gleich sein der Gewißheit des Satzes, von welchem er die seinige entlehnt.

Das transzendente Wissen würde sich diesem nach vom gemeinen durch zwei Punkte unterscheiden.

Erstens, daß ihm die Gewißheit vom Dasein der Außendinge ein bloßes *Vorurteil* ist, über das es hinausgeht, um seine Gründe aufzusuchen. (Es kann dem Transzendental-Philosophen nie darum zu tun sein, das Dasein der Dinge an sich zu beweisen, sondern nur, daß es ein natürliches und notwendiges Vorurteil ist, äußere Gegenstände als wirklich anzunehmen.)

Zweitens, daß es die beiden Sätze: Ich bin, und: Es sind Dinge außer mir, die im gemeinen Bewußtsein zusammenfließen, trennt (den einen dem andern vorsetzt), eben um ihre Identität beweisen und den unmittelbaren Zusammenhang, der[18] in jenem nur gefühlt wird, wirklich aufzeigen zu können. [...]

*System, §3:* Es ist also nicht ein einzelner Teil, noch ein besonderer Gegenstand des Wissens, sondern das Wissen selbst, und das Wissen überhaupt, was sie (die Transzendentalphilosophie) sich zum Objekt macht. [...] Nach B (s.o.) wird gefordert eine Herrschaft des Gedankens (des Ideellen) über die Sinnenwelt; wie ist aber eine solche denkbar, wenn (nach A) die Vorstellung in ihrem Ursprung schon nur die Sklavin des Objektiven ist? – Umgekehrt, ist die wirkliche Welt etwas von uns ganz Unabhängiges, wonach (als ihrem Urbild) unsere Vorstellung sich richten muß (nach A), so ist unbegreiflich, wie hinwiederum die wirkliche Welt sich nach Vorstellungen in uns richten könne (nach B). – Mit Einem Wort, über der theoretischen Gewißheit geht uns die praktische, über der praktischen die theoretische verloren; es ist unmöglich, daß zugleich in unserem Erkenntnis Wahrheit, und in unserem Wollen Realität sei.

Dieser Widerspruch muß aufgelöst werden, wenn es überhaupt eine Philosophie gibt – und die Auflösung dieses Problems, oder die Beantwortung der Frage: wie können die Vorstellungen zugleich als sich richtend nach den Gegenständen, und die Gegenstände als sich richtend nach den Vorstellungen gedacht werden? ist nicht die erste, aber die höchste Aufgabe der Transzendental-Philosophie.

Es ist leicht einzusehen, daß dieses Problem weder in der theoretischen noch in der praktischen Philosophie aufgelöst werden kann, sondern in einer höheren, die das verbindende Mittelglied beider, und weder theoretisch noch praktisch, sondern beides zugleich ist. [...]

Nun ist aber das System des Wissens nur alsdann als vollendet zu betrachten, wenn es in sein Prinzip zurückkehrt. – Die Transzendental-Philosophie wäre also nur alsdann vollendet, wenn sie jene Identität (von A und B) – die höchste Auflösung ihres ganzen Problems – in ihrem Prinzip (im Ich) nachweisen könnte. Es wird also postuliert, daß im Subjektiven, im Bewußtsein selbst, jene zugleich bewußte und bewußtlose Tätigkeit aufgezeigt werde.

*System, 1. Hauptabschnitt, 1. Abschnitt:* Es wird als *Hypothese* angenommen, in unserem Wissen sei ein System, d.h., es sei ein Ganzes, was sich selbst trägt und in sich selbst zusammenstimmt. – Der Skeptiker leugnet diese Voraussetzung, [...] und sie ist, wie jene, nur *durch die Tat selbst zu beweisen*. [...] Also nur angenommen, unser Wissen sei ein ursprüngliches Ganzes, dessen Grundriß das System der Philosophie sein soll, so wird wiederum vorläufig nach den Bedingungen eines solchen gefragt.

Da jedes wahre System (wie z.B. das des Weltbaues) den Grund seines Bestehens in sich selbst haben muß, so muß, wenn es ein System des Wissens gibt, das Prinzip desselben innerhalb des Wissens selbst liegen. [...]

Dieses Prinzip ist mittelbar oder indirekt Prinzip *jeder Wissenschaft*, aber unmittelbar und direkt nur Prinzip *der Wissenschaft alles Wissens*, oder der Transzendental-Philosophie. [...] Es ist gar nicht die Rede von einem absoluten Prinzip des Seins, denn gegen ein solches gelten alle jene Einwürfe, sondern von einem absoluten Prinzip des Wissens. [...] Der Transzendental-Philosoph fragt nicht: welcher letzte Grund unseres Wissens mag *außer* demselben liegen? sondern: was ist das Letzte *in unserem Wissen selbst*, über das wir nicht hinauskönnen? – Er sucht das Prinzip des Wissens innerhalb des Wissens (es ist also selbst etwas, das gewußt werden kann). Die Behauptung: es gibt ein höchstes Prinzip des Wissens, ist nicht wie die: es gibt ein absolutes Prinzip des Seins, eine positive, sondern eine *negative, einschränkende Behauptung*, in der nur so viel liegt: es gibt irgend ein Letztes, von welchem alles Wissen sich anfängt, und jenseits dessen *kein Wissen* ist. [...]

Es ist mir vorerst bloß darum zu tun, in mein Wissen selbst ein System zu bringen, und innerhalb des Wissens selbst dasjenige zu suchen, wodurch alles einzelne Wissen bestimmt ist. – Nun ist aber ohne Zweifel das, wodurch alles in meinem Wissen bestimmt ist, das Wissen von mir selbst. – Da ich mein Wissen nur in sich selbst begründen will, so frage ich nicht weiter nach dem letzten Grund jenes ersten Wissens (des Selbstbewußtseins), der, wenn es einen solchen gibt, notwendig außerhalb des Wissens liegen muß. Das Selbstbewußtsein ist der lichte Punkt im ganzen System des Wissens, der aber nur vorwärts, nicht rückwärts leuchtet. – Selbst zugegeben, daß dieses Selbstbewußtsein nur die Modifikation eines von ihm unabhängigen Seins wäre, was freilich keine Philosophie begreiflich machen kann, so ist es für mich jetzt keine Art des Seins, sondern eine Art des Wissens, und nur in dieser Qualität betrachte ich es hier. Durch die Beschränktheit meiner Aufgabe, die mich ins Unendliche zurück in den Umkreis des Wissens einschließt, wird es mir ein Selbständiges und zum absoluten Prinzip – nicht alles Seins, sondern alles Wissens, da alles Wissen (nicht nur das meinige) davon ausgehen muß. – Daß das Wissen überhaupt, daß insbesondere dieses erste Wissen abhängig sei von einer von ihm unabhängigen Existenz, hat noch kein Dogmatiker bewiesen. Es ist bis jetzt ebenso möglich, daß alle Existenz nur die Modifikation eines Wissens, als daß alles Wissen nur die Modifikation einer Existenz ist. – Jedoch davon ganz abstrahiert, ganz abgesehen davon, ob das Notwendige überhaupt die Existenz, das Wissen bloß das Akzidens der Existenz ist – für unsere Wissenschaft wird das Wissen eben dadurch selbständig, daß wir dasselbe bloß, so wie es in sich selbst begründet, d.h. insofern es bloß subjektiv ist, in Betrachtung ziehen. [...]

Die einzig mögliche Einwendung dagegen ist die, daß die so bestimmte Aufgabe nicht Aufgabe der Philosophie, ihre Auflösung nicht Philosophie sei. Allein was Philosophie sei, ist eben die bis jetzt unausgemachte Frage, deren Beantwortung nur das Resultat der Philosophie selbst sein kann. Daß die Auflösung dieser Aufgabe Philosophie sei, kann nur durch die Tat selbst beantwortet werden, dadurch, daß man zugleich mit dieser Aufgabe alle die Probleme auflöst, die man von jeher in der Philosophie aufzulösen suchte. [...]

Es wird allgemein angenommen, der Philosophie komme eine eigentümliche Form zu, die man die *systematische* nennt. – Diese Form unabgeleitet vorauszusetzen, geht in andern Wissenschaften an, welche die Wissenschaft der Wissenschaft schon voraussetzen, nicht aber in dieser Wissenschaft selbst, die eben die Möglichkeit einer solchen überhaupt zum Objekt hat.

Was ist wissenschaftliche Form überhaupt, und welches ist ihr Ursprung? Diese Frage muß durch die Wissenschaftslehre für alle andern Wissenschaften beantwortet werden. – Aber diese Wissenschaftslehre ist selbst schon Wissenschaft, es würde also einer Wissenschaftslehre der Wissenschaftslehre bedürfen, aber diese selbst würde wieder Wissenschaft sein, und so ins Unendliche fort. – Es fragt sich, wie dieser Zirkel, da er offenbar unauflöslich ist, erklärbar sei.

Dieser für die Wissenschaft unvermeidliche Zirkel ist nicht zu erklären, wenn er nicht im Wissen selbst (dem Objekt der Wissenschaft) ursprünglich seinen Sitz hat, so nämlich, daß der ursprüngliche Inhalt des Wissens die ursprüngliche Form, und umgekehrt, die ursprüngliche Form des Wissens den ursprünglichen Inhalt desselben voraussetzt, und beide wechselseitig durcheinander bedingt sind. – Zu diesem Behuf also müßte in der Intelligenz selbst ein Punkt gefunden werden, wo durch einen und denselben unteilbaren Akt des ursprünglichsten Wissens zugleich Inhalt und Form entsteht. – Die Aufgabe, diesen Punkt zu finden, müßte identisch sein mit der, das Prinzip alles Wissens zu finden.

Das Prinzip der Philosophie muß also ein solches sein, in welchem *der Inhalt durch die Form*, und hinwiederum *die Form durch den Inhalt bedingt ist*, und nicht eines das andere, sondern beide wechselseitig sich voraussetzen.

## 10. Sitzung: System des Wissens und der Wissenschaft II

### 10.1 G. W. F. Hegel: Bewusstseinslehre für die Mittelklasse

#### § 1

Unser gewöhnliches Wissen stellt sich nur den Gegenstand vor, den es weiß, nicht aber zugleich sich, nämlich das Wissen selbst. Das Ganze aber, was im Wissen vorhanden ist, ist nicht nur der Gegenstand, sondern auch Ich, der weiß, und die Beziehung meiner und des Gegenstandes aufeinander: das Bewußtsein.

#### § 2

In der Philosophie werden die Bestimmungen des Wissens nicht einseitig nur als Bestimmungen der Dinge betrachtet, sondern zugleich mit dem Wissen, welchem sie wenigstens gemeinschaftlich mit den Dingen zukommen; oder sie werden genommen nicht bloß als objektive, sondern auch als subjektive Bestimmungen oder vielmehr als bestimmte Arten der Beziehung des Objekts und Subjekts aufeinander.

#### § 3

Indem im Wissen die Dinge und ihre Bestimmungen sind, ist einerseits die Vorstellung möglich, daß dieselben an und für sich außer dem Bewußtsein sind und diesem schlechthin als ein Fremdes und Fertiges gegeben werden; andererseits aber, indem das Bewußtsein dem Wissen ebenso wesentlich ist, wird auch die Vorstellung möglich, daß das Bewußtsein diese seine Welt sich selbst setzt und die Bestimmungen derselben durch sein Verhalten und seine Tätigkeit ganz oder zum Teil selbst hervorbringe oder modifiziere. Die erstere Vorstellungsweise ist der Realismus, die andere der Idealismus genannt worden. Hier sind die allgemeinen Bestimmungen der Dinge nur überhaupt als bestimmte Beziehung vom Objekt auf das Subjekt zu betrachten.

#### § 4

Das Subjekt, bestimmter gedacht, ist der Geist. Er ist erscheinend, als wesentlich auf einen seienden Gegenstand sich beziehend: insofern ist er Bewußtsein. Die Lehre vom Bewußtsein ist daher die Phänomenologie des Geistes.

#### § 5

Der Geist aber nach seiner Selbsttätigkeit innerhalb seiner selbst und in Beziehung auf sich, unabhängig von der Beziehung auf Anderes, wird in der eigentlichen Geisteslehre oder Psychologie betrachtet.

#### § 6

Das Bewußtsein ist überhaupt das Wissen von einem Gegenstande, es sei ein äußerer oder innerer, ohne Rücksicht darauf, ob er sich ohne Zutun des Geistes ihm darbiete oder ob er durch diesen hervorgebracht sei. Nach seinen Tätigkeiten wird der Geist betrachtet, insofern die Bestimmungen seines Bewußtseins ihm selbst zugeschrieben werden.

#### § 7

Das Bewußtsein ist die bestimmte Beziehung des Ich auf einen Gegenstand. Insofern man von dem Gegenstande ausgeht, kann gesagt werden, daß es verschieden ist nach der Verschiedenheit der Gegenstände, die es hat.

## § 8

Zugleich aber ist der Gegenstand wesentlich in dem Verhältnisse zum Bewußtsein bestimmt. Seine Verschiedenheit ist daher umgekehrt als abhängig von der Fortbildung des Bewußtseins zu betrachten. Diese Gegenseitigkeit geht in der erscheinenden Sphäre des Bewußtseins selbst vor und läßt die oben (§ 3) erwähnte Frage unentschieden, welche Bewandnis es an und für sich mit diesen Bestimmungen habe.

### 10.2 G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes

*Einleitung:* Es ist eine natürliche Vorstellung, daß, ehe in der Philosophie an die Sache selbst, nämlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gegangen wird, es notwendig sei, vorher über das Erkennen sich zu verständigen, das als das Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich bemächtige, oder als das Mittel, durch welches hindurch man es erblicke, betrachtet wird. Die Besorgnis scheint gerecht, teils, daß es verschiedene Arten der Erkenntnis geben und darunter eine geschickter als eine andere zur Erreichung dieses Endzwecks sein möchte, hiermit auch falsche Wahl unter ihnen, – teils auch daß, indem das Erkennen ein Vermögen von bestimmter Art und Umfange ist, ohne die genauere Bestimmung seiner Natur und Grenze Wolken des Irrtums statt des Himmels der Wahrheit erfaßt werden. Diese Besorgnis muß sich wohl sogar in die Überzeugung verwandeln, daß das ganze Beginnen, dasjenige, was an sich ist, durch das Erkennen dem Bewußtsein zu erwerben, in seinem Begriffe widersinnig sei, und zwischen das Erkennen und das Absolute eine sie schlechthin scheidende Grenze falle. Denn ist das Erkennen das Werkzeug, sich des absoluten Wesens zu bemächtigen, so fällt sogleich auf, daß die Anwendung eines Werkzeugs auf eine Sache sie vielmehr nicht läßt, wie sie für sich ist, sondern eine Formierung und Veränderung mit ihr vornimmt. Oder ist das Erkennen nicht Werkzeug unserer Tätigkeit, sondern gewissermaßen ein passives Medium, durch welches hindurch das Licht der Wahrheit an uns gelangt, so erhalten wir auch so sie nicht, wie sie an sich, sondern wie sie durch und in diesem Medium ist. Wir gebrauchen in beiden Fällen ein Mittel, welches unmittelbar das Gegenteil seines Zwecks hervorbringt; oder das Widersinnige ist vielmehr, *daß wir uns überhaupt eines Mittels bedienen*. Es scheint zwar, daß diesem Übelstande durch die Kenntnis der Wirkungsweise des Werkzeugs abzuhelfen steht, denn sie macht es möglich, den Teil, welcher in der Vorstellung, die wir durch es vom Absoluten erhalten, dem Werkzeuge angehört, im Resultate abzuziehen und so das Wahre rein zu erhalten. Allein diese Verbesserung würde uns in der Tat nur dahin zurückbringen, wo wir vorher waren. Wenn wir von einem formierten Dinge das wieder wegnehmen, was das Werkzeug daran getan hat, so ist uns das Ding – hier das Absolute – gerade wieder soviel als vor dieser somit überflüssigen Bemühung. Sollte das Absolute durch das Werkzeug uns nur überhaupt nähergebracht werden, ohne etwas an ihm zu verändern, wie etwa durch die Leimrute der Vogel, so würde es wohl, wenn es nicht an und für sich schon bei uns wäre und sein wollte, dieser List spotten; denn eine List wäre in diesem Falle das Erkennen, da es durch sein vielfaches Bemühen ganz etwas anderes zu treiben sich die Miene gibt, als nur die unmittelbare und somit mühelose Beziehung hervorzubringen. Oder wenn die Prüfung des Erkennens, das wir als ein Medium uns vorstellen, uns das Gesetz seiner Strahlenbrechung kennen lehrt, so nützt es ebenso nichts, sie im Resultate abzuziehen; denn nicht das Brechen des Strahls, sondern der Strahl selbst, wodurch die Wahrheit uns berührt, ist das Erkennen, und dieses abgezogen, wäre uns nur die reine Richtung oder der leere Ort bezeichnet worden.

Inzwischen, wenn die Besorgnis, in Irrtum zu geraten, ein Mißtrauen in die Wissenschaft setzt, welche ohne dergleichen Bedenklichkeiten ans Werk selbst geht und wirklich erkennt, so ist



nicht abzusehen, warum nicht umgekehrt ein Mißtrauen in dies Mißtrauen gesetzt und besorgt werden soll, *daß diese Furcht zu irren schon der Irrtum selbst ist*. In der Tat setzt sie etwas, und zwar manches, als Wahrheit voraus und stützt darauf ihre Bedenklichkeiten und Konsequenzen, was selbst vorher zu prüfen ist, ob es Wahrheit sei. Sie setzt nämlich Vorstellungen von dem Erkennen als einem Werkzeuge und Medium, auch einen Unterschied unserer selbst von diesem Erkennen voraus; vorzüglich aber dies, daß das Absolute auf einer Seite stehe und das Erkennen auf der andern Seite für sich und getrennt von dem Absoluten doch etwas Reelles [sei], oder hiermit, daß das Erkennen, welches, indem es außer dem Absoluten, wohl auch außer der Wahrheit ist, doch wahrhaft sei, – eine Annahme, wodurch das, was sich Furcht vor dem Irrtume nennt, sich eher als *Furcht vor der Wahrheit* zu erkennen gibt.

Diese Konsequenz ergibt sich daraus, daß das Absolute allein wahr oder das Wahre allein absolut ist. [...] Statt mit dergleichen unnützen Vorstellungen und Redensarten von dem Erkennen als einem Werkzeuge, des Absoluten habhaft zu werden, oder als einem Medium, durch das hindurch wir die Wahrheit erblicken usf. – Verhältnisse, worauf wohl alle diese Vorstellungen von einem Erkennen, das vom Absoluten, und einem Absoluten, das von dem Erkennen getrennt ist, hinauslaufen –, statt mit den Ausreden, welche das Unvermögen der Wissenschaft aus der Voraussetzung solcher Verhältnisse schöpft, um von der Mühe der Wissenschaft zugleich sich zu befreien und zugleich sich das Ansehen eines ernsthaften und eifrigen Bemühens zu geben, sowie statt mit Antworten auf alles dieses sich herumzuplacken, könnten sie als zufällige und willkürliche Vorstellungen geradezu verworfen und der damit verbundene Gebrauch von Worten wie dem Absoluten, dem Erkennen, auch dem Objektiven und Subjektiven und unzähligen anderen, deren Bedeutung als allgemein bekannt vorausgesetzt wird, sogar als Betrug angesehen werden. Denn das Vorgeben, teils daß ihre Bedeutung allgemein bekannt ist, teils auch daß man selbst ihren Begriff hat, scheint eher nur die Hauptsache ersparen zu sollen, nämlich *diesen Begriff zu geben*. [...] Aber die Wissenschaft darin, daß sie auftritt, ist sie selbst eine Erscheinung; ihr Auftreten ist noch nicht sie in ihrer Wahrheit ausgeführt und ausgebreitet. Es ist hierbei gleichgültig, sich vorzustellen, daß sie die Erscheinung ist, weil sie neben anderem auftritt, oder jenes andere unwahre Wissen ihr Erscheinen zu nennen. Die Wissenschaft muß sich aber von diesem Scheine befreien, und sie kann dies nur dadurch, daß sie sich *gegen ihn wendet*. [...] Aus diesem Grunde soll hier die *Darstellung des erscheinenden Wissens* vorgenommen werden.

Weil nun diese Darstellung nur das erscheinende Wissen zum Gegenstande hat, so scheint sie selbst nicht die freie, in ihrer eigentümlichen Gestalt sich bewegende Wissenschaft zu sein, sondern sie kann von diesem Standpunkte aus als *der Weg des natürlichen Bewußtseins, das zum wahren Wissen dringt*, genommen werden, oder als der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen, durchwandert, daß sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist.

Das natürliche Bewußtsein wird sich erweisen, nur *Begriff des Wissens* oder *nicht reales Wissen* zu sein. Indem es aber unmittelbar sich vielmehr für das reale Wissen hält, so hat dieser Weg für es negative Bedeutung, und ihm gilt das vielmehr für Verlust seiner selbst, was die Realisierung des Begriffs ist; denn es verliert auf diesem Wege seine Wahrheit. Er kann deswegen als der Weg des Zweifels angesehen werden oder eigentlicher als der Weg der Verzweiflung; auf ihm geschieht nämlich nicht das, was unter Zweifeln verstanden zu werden

pfllegt, ein Rütteln an dieser oder jener vermeinten Wahrheit, auf welches ein gehöriges Wiederverschwinden des Zweifels und eine Rückkehr zu jener Wahrheit erfolgt, so daß am Ende die Sache genommen wird wie vorher. Sondern er ist die bewußte Einsicht in die Unwahrheit des erscheinenden Wissens, dem dasjenige das Reellste ist, was in Wahrheit vielmehr nur der nicht realisierte Begriff ist. Dieser *sich vollbringende Skeptizismus* ist darum auch nicht dasjenige, womit wohl der ernsthafte Eifer um Wahrheit und Wissenschaft sich für diese fertig gemacht und ausgerüstet zu haben wähnt; nämlich mit dem Vorsatze, in der Wissenschaft auf die Autorität [hin] sich den Gedanken anderer nicht zu ergeben, sondern alles selbst zu prüfen und nur der eigenen Überzeugung zu folgen oder, besser noch, alles selbst zu produzieren und nur die eigene Tat für das Wahre zu halten. Die Reihe seiner Gestaltungen, welche das Bewußtsein auf diesem Wege durchläuft, ist vielmehr die ausführliche Geschichte der Bildung des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft. [...] Der sich auf den ganzen Umfang des erscheinenden Bewußtseins richtende Skeptizismus macht dagegen den Geist erst geschickt zu prüfen, was Wahrheit ist, indem er eine Verzweiflung an den sogenannten natürlichen Vorstellungen, Gedanken und Meinungen zustande bringt, welche es gleichgültig ist, eigene oder fremde zu nennen, und mit welchen das Bewußtsein, das geradezu ans Prüfen geht, noch erfüllt und behaftet, dadurch aber in der Tat dessen unfähig ist, was es unternemen will.

Die Vollständigkeit der Formen des nichtrealen Bewußtseins wird sich durch die Notwendigkeit des Fortganges und Zusammenhanges selbst ergeben. Um dies begreiflich zu machen, kann im allgemeinen zum voraus bemerkt werden, daß die Darstellung des nicht wahrhaften Bewußtseins in seiner Unwahrheit nicht eine bloß *negative* Bewegung ist. Eine solche einseitige Ansicht hat das natürliche Bewußtsein überhaupt von ihr; und ein Wissen, welches diese Einseitigkeit zu seinem Wesen macht, ist eine der Gestalten des unvollendeten Bewußtseins, welche in den Verlauf des Weges selbst fällt und darin sich darbieta wird. Sie ist nämlich der Skeptizismus, der in dem Resultate nur immer das reine Nichts sieht und davon abstrahiert, daß dies Nichts bestimmt das Nichts dessen ist, woraus es resultiert. Das Nichts ist aber nur, genommen als das Nichts dessen, woraus es herkommt, in der Tat das wahrhafte Resultat; es ist hiermit selbst ein bestimmtes und hat einen Inhalt. [...] Indem dagegen das Resultat, wie es in Wahrheit ist, aufgefaßt wird, als bestimmte Negation, so ist damit unmittelbar eine neue Form entsprungen und in der Negation der Übergang gemacht, wodurch sich der Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten von selbst ergibt.

Das Ziel aber ist dem Wissen ebenso notwendig als die Reihe des Fortganges gesteckt; es ist da, wo es nicht mehr über sich selbst hinauszugehen nötig hat, wo es sich selbst findet und der Begriff dem Gegenstande, der Gegenstand dem Begriffe entspricht. Der Fortgang zu diesem Ziele ist daher auch unaufhaltsam, und auf keiner früheren Station ist Befriedigung zu finden. Was auf ein natürliches Leben beschränkt ist, vermag durch sich selbst nicht über sein unmittelbares Dasein hinauszugehen; aber es wird durch ein Anderes darüber hinausgetrieben, und dies Hinausgerissenwerden ist sein Tod. Das Bewußtsein aber ist für sich selbst sein Begriff, dadurch unmittelbar das Hinausgehen über das Beschränkte und, da ihm dies Beschränkte angehört, über sich selbst; mit dem Einzelnen ist ihm zugleich das Jenseits gesetzt, wäre es auch nur, wie im räumlichen Anschauen, neben dem Beschränkten. Das Bewußtsein leidet also diese Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben, von ihm selbst. [...] Wie dieses vorläufig und im allgemeinen über die Weise und Notwendigkeit des Fortgangs gesagt worden ist, so kann noch über die Methode der Ausführung etwas zu erinnern dienlich sein. Diese Darstellung, als ein Verhalten der Wissenschaft zu dem erscheinenden Wissen und

als Untersuchung und Prüfung der Realität des Erkennen: vorgestellt, scheint nicht ohne irgendeine Voraussetzung, die als Maßstab zugrunde gelegt wird, stattfinden zu können. Denn die Prüfung besteht in dem Anlegen eines angenommenen Maßstabes, und in der sich ergebenden Gleichheit oder Ungleichheit dessen, was geprüft wird, mit ihm [liegt] die Entscheidung, ob es richtig oder unrichtig ist; und der Maßstab überhaupt und ebenso die Wissenschaft, wenn sie der Maßstab wäre, ist dabei als das Wesen oder als das Ansich angenommen. Aber hier, wo die Wissenschaft erst auftritt, hat weder sie selbst noch was es sei sich als das Wesen oder als das Ansich gerechtfertigt; und ohne ein solches scheint keine Prüfung stattfinden zu können. [...]

Untersuchen wir nun die Wahrheit des Wissens, so scheint es, wir untersuchen, was es *an sich* ist. Allein in dieser Untersuchung ist es unser Gegenstand, es ist für uns; und das Ansich desselben, welches sich ergäbe, [wäre] so vielmehr sein Sein für uns; was wir als sein Wesen behaupten würden, wäre vielmehr nicht seine Wahrheit, sondern nur unser Wissen von ihm. Das Wesen oder der Maßstab fiel in uns, und dasjenige, was mit ihm verglichen und über welches durch diese Vergleichung entschieden werden sollte, hätte ihn nicht notwendig anzuerkennen.

Aber die Natur des Gegenstandes, den wir untersuchen, überhebt dieser Trennung oder dieses Scheins von Trennung und Voraussetzung. Das Bewußtsein gibt seinen Maßstab *an ihm selbst*, und die Untersuchung wird dadurch eine Vergleichung seiner mit sich selbst sein; denn die Unterscheidung, welche soeben gemacht worden ist, fällt in es. [...] Nennen wir das Wissen den Begriff, das Wesen oder das Wahre aber das Seiende oder den Gegenstand, so besteht die Prüfung darin, zuzusehen, ob der Begriff dem Gegenstande entspricht. Nennen wir aber das Wesen oder das Ansich des Gegenstandes den Begriff und verstehen dagegen unter dem Gegenstande ihn als Gegenstand, nämlich wie er für ein Anderes ist, so besteht die Prüfung darin, daß wir zusehen, ob der Gegenstand seinem Begriffe entspricht. Man sieht wohl, daß beides dasselbe ist; das Wesentliche aber ist, dies für die ganze Untersuchung festzuhalten, daß diese beiden Momente, Begriff und Gegenstand, Für-ein-Anderes- und An-sich-selbst-Sein, *in das Wissen, das wir untersuchen, selbst fallen* und hiermit wir nicht nötig haben, Maßstäbe mitzubringen und unsere Einfälle und Gedanken bei der Untersuchung zu applizieren; dadurch, daß wir diese weglassen, erreichen wir es, die Sache, wie sie an und für sich selbst ist, zu betrachten [...] so daß, indem das Bewußtsein sich selbst prüft, uns auch von dieser Seite nur das reine Zusehen bleibt. Denn das Bewußtsein ist einerseits Bewußtsein des Gegenstandes, andererseits Bewußtsein seiner selbst; Bewußtsein dessen, was ihm das Wahre ist, und Bewußtsein seines Wissens davon. Indem beide für dasselbe sind, ist es selbst ihre Vergleichung; es wird für dasselbe, ob sein Wissen von dem Gegenstande diesem entspricht oder nicht. Der Gegenstand scheint zwar für dasselbe nur so zu sein, wie es ihn weiß; es scheint gleichsam nicht dahinterkommen zu können, wie er nicht für dasselbe, sondern wie er an sich ist, und also auch sein Wissen nicht an ihm prüfen zu können. Allein gerade darin, daß es überhaupt von einem Gegenstande weiß, ist schon der Unterschied vorhanden, daß ihm etwas das Ansich, ein anderes Moment aber das Wissen oder das Sein des Gegenstandes für das Bewußtsein ist. Auf dieser Unterscheidung, welche vorhanden ist, beruht die Prüfung. Entspricht sich in dieser Vergleichung beides nicht, so scheint das Bewußtsein sein Wissen ändern zu müssen, um es dem Gegenstande gemäß zu machen; aber in der Veränderung des Wissens ändert sich ihm in der Tat auch der Gegenstand selbst, denn das vorhandene Wissen war wesentlich ein Wissen von dem Gegenstande; mit dem Wissen wird auch er ein anderer, denn er gehörte wesentlich diesem Wissen an. Es wird hiermit dem Bewußtsein, daß dasjenige, was

ihm vorher das Ansich war, nicht an sich ist oder daß es nur für es an sich war. Indem es also an seinem Gegenstande sein Wissen diesem nicht entsprechend findet, hält auch der Gegenstand selbst nicht aus; oder der Maßstab der Prüfung ändert sich, wenn dasjenige, dessen Maßstab er sein sollte, in der Prüfung nicht besteht; und die Prüfung ist nicht nur eine Prüfung des Wissens, sondern auch ihres Maßstabes.

Diese *dialektische Bewegung*, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, insofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird. [...] Das Bewußtsein weiß etwas, dieser Gegenstand ist das Wesen oder das Ansich; er ist aber auch für das Bewußtsein das Ansich, damit tritt die Zweideutigkeit dieses Wahren ein. Wir sehen, daß das Bewußtsein jetzt zwei Gegenstände hat, den einen das erste Ansich, den zweiten das Für-es-Sein dieses Ansich. Der letztere scheint zunächst nur die Reflexion des Bewußtseins in sich selbst zu sein, ein Vorstellen nicht eines Gegenstandes, sondern nur seines Wissens von Jenem ersten. Allein wie vorhin gezeigt worden, ändert sich ihm dabei der erste Gegenstand; er hört auf, das Ansich zu sein, und wird ihm zu einem solchen, der nur für es das Ansich ist; somit aber ist dann dies: das Für-es-Sein dieses Ansich, das Wahre, das heißt aber, dies ist das Wesen oder sein Gegenstand. Dieser neue Gegenstand enthält die Nichtigkeit des ersten, er ist die über ihn gemachte Erfahrung.

[...] Dies bietet sich hier so dar, daß, indem das, was zuerst als der Gegenstand erschien, dem Bewußtsein zu einem Wissen von ihm herabsinkt und das Ansich zu einem Für-das-Bewußtsein-Sein des Ansich wird, dies der neue Gegenstand ist, womit auch eine neue Gestalt des Bewußtseins auftritt, welcher etwas anderes das Wesen ist als der vorhergehenden. Dieser Umstand ist es, welcher die ganze Folge der Gestalten des Bewußtseins in ihrer Notwendigkeit leitet. Nur diese Notwendigkeit selbst oder die Entstehung des neuen Gegenstandes, der dem Bewußtsein, ohne zu wissen, wie ihm geschieht, sich darbietet, ist es, was für uns gleichsam hinter seinem Rücken vorgeht. Es kommt dadurch in seine Bewegung ein Moment des Ansich- oder Fürunsseins, welches nicht für das Bewußtsein, das in der Erfahrung selbst begriffen ist, sich darstellt; der Inhalt aber dessen, was uns entsteht, ist für es, und wir begreifen nur das Formelle desselben oder sein reines Entstehen; für es ist dies Entstandene nur als Gegenstand, für uns zugleich als Bewegung und Werden.

Durch diese Notwendigkeit ist dieser Weg zur Wissenschaft selbst schon Wissenschaft und nach ihrem Inhalte hiermit *Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins*. [...] Indem es zu seiner wahren Existenz sich fortreibt, wird es einen Punkt erreichen, auf welchem es seinen Schein ablegt, mit Fremdartigem, das nur für es und als ein Anderes ist, behaftet zu sein, oder wo die Erscheinung dem Wesen gleich wird, seine Darstellung hiermit mit eben diesem Punkte der eigentlichen Wissenschaft des Geistes zusammenfällt; und endlich, indem es selbst dies sein Wesen erfaßt, wird es die Natur des *absoluten Wissens* selbst bezeichnen.

## 11. Sitzung: Schlußlogische Letztbegründung

K. W. Zeidler: Erkenntnislehre. Einführung in den Idealismus (in Vorb.)

*Schlußlogische Letztbegründung* § 89 Indem wir die Abstraktion als Schluß begreifen, gewinnen wir eine prinzipientheoretisch relevante Lehre vom Schluß, die den Schluß nicht nur als tautologische Verknüpfung vorgegebener Prämissen (Deduktion) oder als approximatives empirisches Verfahren der Regelbegründung (Induktion), sondern als rein logische Synthesis zu denken erlaubt. Wir gewinnen eine transzendentallogisch relevante Schlußlehre, die Begründung als letztbegründenden Vermittlungszusammenhang von Bedingungen zu denken erlaubt, die als *transzendente Bedingungen* weder bloß konventionell akzeptierte Regeln, noch bloß empirische Gründe, sondern sich selbst begründende Gründe oder allgemeinste Regeln der Etablierung von Regeln sind (§ 70), denn die *schlußlogische Letztbegründung* erlaubt, die regulativ sich selbst konstituierende logische Einheit zu denken, als welche die Letztbegründung oder die Regel aller Regeln gedacht werden muß, bedarf doch die Etablierung einer jeden Regel genau der drei Synthesisleistungen, die der deduktive, induktive und abduktive Schluß vollbringen: die Deduktion *exekutiert* die Regel, indem sie einen Fall unter die Regel subsumiert, die Induktion *antizipiert* die möglichen Anwendungsfälle der Regel, indem sie die Regel formuliert, und die Abduktion *identifiziert* einen jeweiligen Fall als Anwendungsfall der Regel. Damit ist endgültig die Frage beantwortet, wie das Denken selbst gedacht oder die Reflexivität der Erkenntnis strikt als Beziehung gedacht werden kann und nicht als bloß nachträgliche Zusammenfügung vorgegebener Bestandstücke vorgestellt werden muß; indem wir die Abstraktion als Schluß begreifen, ist die Logik der Freiheit oder des Spiels gefunden, die nicht von unbedachten Voraussetzungen (Hypothesen) ausgeht, sondern die Voraussetzungen ins Spiel bringt, aufgrund derer Regeln überhaupt aufgestellt und auf einzelne Fälle angewendet werden können. Die Einheit des Sach-, Subjekt- und Sprachbezugs der Erkenntnis ist damit zur Darstellung gebracht und der Begründungsskeptizismus überwunden.

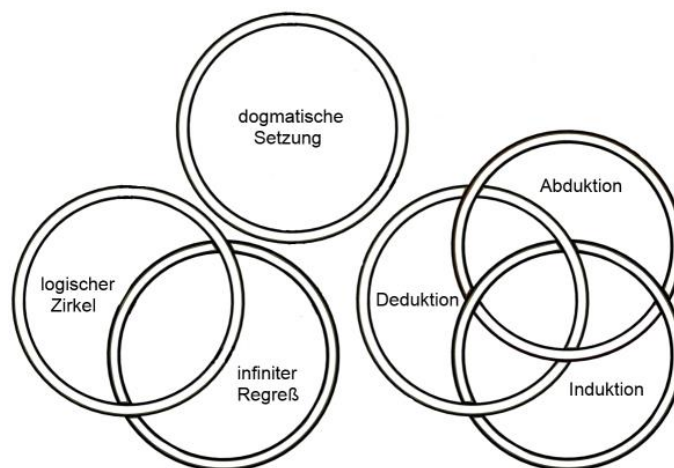
*Die Überwindung des Begründungsskeptizismus* § 90 Der Begründungsskeptizismus ist überwunden, weil wir seine Voraussetzung entkräftet haben. Seine grundsätzlichsste Voraussetzung lautet: der Grund ist vorgegeben. Aus dieser Voraussetzung folgt alles weitere. Ist der Fall der Regel vorgegeben, kommen nur empirische, ist die Regel dem Fall vorgegeben, nur formallogische Begründungen in Betracht (§ 50). Ist der Fall der Regel vorgegeben, dann muß man nach Regeln für die Anwendung der Regel auf die einzelnen konkreten Fälle suchen. Die Suche nach Regeln der Regelanwendung führt aber in den infiniten Regreß. Sie führt ebenso in den infiniten Regreß, wie jeder Versuch einer Regelbegründung anhand der einzelnen Fälle. Folglich führt jeder Versuch einer Letztbegründung in das Begründungstrilemma. Das Begründungstrilemma ist jedoch nur unvermeidbar, weil man die *Gründe* in einem *Gegebenen* suchte. Der Dogmatismus, der das Fundament der Erkenntnis in einer Gegebenheit sucht, kann es nur in einem *empirisch Gegebenen* oder einem *logisch Vorausgesetzten* oder einem *willkürlich Gesetzten* suchen und wird daher letztenendes immer wieder feststellen müssen, daß keiner dieser Gründe das gesuchte Fundament der Erkenntnis liefert. Der Skeptizismus ist darum die Konsequenz des Dogmatismus. Der Skeptizismus erkennt, daß der gesuchte Grund weder ein *empirisch Gegebenes*, noch ein *logisch Vorausgesetztes*, noch ein *willkürlich Gesetztes* sein kann und zieht

aus dieser Einsicht den Schluß, daß jeder Versuch einer Letztbegründung in einem *infiniten Regreß* oder einem *logischen Zirkel* oder einer *dogmatischen Behauptung* endet.

*Schlußlogische Letztbegründung und Begründungs-skeptizismus* § 91 Das philosophische Denken, das sich nicht an Vorstellungen und Vorgegebenheiten klammert und die Logik nicht nur als spezifisch formalwissenschaftliche Lehre von den Strukturbeziehungen der Erkenntnisresultate, sondern als Lehre von den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis begreift, erkennt dagegen im skeptizistischen

Begründungstrilemma die drei isolierten Momente des dreieinigen Schlusses, der die *Letztbegründung* aller Erkenntnis ist. – Der Zusammenhang der schlußlogischen Letztbegründung und der drei Argumente des Begründungs-skeptizismus ist – wie könnte es auch anders sein – seinerseits ein Begründungszusammenhang, denn der Begründungs-skeptizismus bestätigt die Theorie, die ihn überwindet und die Letztbegründung überwindet den Begründungs-skeptizismus, indem sie die Ratio seiner Argumente begründet. Die drei Schlüsse Deduktion, Induktion und Abduktion bilden zusammen einen dreifältigen Schluß, der die Letztbegründung ist. Wird dieser Begründungszusammenhang jedoch zerrissen, werden die drei Schlüsse voneinander isoliert und wird die Begründungsleistung jedes einzelnen Schlusses befragt, dann ergibt diese Befragung die drei Argumente des Begründungs-skeptizismus: die Begründungsleistung der *Deduktion* erschöpft sich im *logischen Zirkel*, die *Induktion* führt in den *infiniten Begründungsregreß* und die *Abduktion* ist, isoliert für sich betrachtet, nur eine *dogmatische Setzung*, die den Begründungsgang willkürlich an einem Punkt abbricht. Die schlußlogische Letztbegründungstheorie und der Begründungs-skeptizismus bestätigen einander somit: Isoliert man die drei einander wechselseitig begründenden Schlüsse voneinander, ergeben sie die drei Argumente des Begründungs-skeptizismus; denkt man hingegen die drei Argumente des Begründungs-skeptizismus zusammen, erschließt sich der letztbegründende Zusammenhang von Deduktion, Induktion und Abduktion. Der Zusammenhang der drei Schlüsse – der an drei Ringen illustriert werden kann, die

Die Argumente des Begründungs-skeptizismus und die schlußlogische Letztbegründung



sich zu einem Borromäischen Knoten verschlingen – ist letztbegründend, weil sie einander wechselseitig stützen und begründen als Glieder des Erkenntniszusammenhangs, der nur nachträglich in ein formales Moment (Deduktion), das auf den Sprachbezug der Erkenntnis beschränkt ist und ein empirisches Moment (Induktion) zerspalten werden kann, das den

Sachbezug zur Geltung bringen soll, wobei im Zuge und im Lichte dieser künstlichen Isolierung die Abduktion zum dogmatischen Abbruch der Begründung oder bloß subjektiven Setzung degeneriert, weil sie sich der Unterscheidung von Formalem und Empirischem nicht fügt, da sie vielmehr die Fuge – die weder bloß formale, noch bloß empirische, sondern transzendente Instanz – ist, die überhaupt erst die Unterscheidung von Formalem und Empirischem ermöglicht.

*Syllogismus* § 92 Der Begründungskeptizismus ist überwunden, aber nicht widerlegt:  
*est principium* Da der Zusammenhang der schlußlogischen Letztbegründung und der drei  
*Idealismi* Argumente des Begründungskeptizismus ein Begründungszusammenhang ist, bedeutet seine Überwindung zugleich die Bestätigung des Skeptizismus.

Er ist bestätigt, denn seine Argumente sind schlußlogisch begründet, soweit wir uns in Meinungen und Vorstellungen bewegen und an Erkenntnisresultate und Gegebenheiten klammern (§§ 49f.). Er ist überwunden, sobald sich das Denken vom Dogmatismus und durch den Skeptizismus hindurch zum Denken seiner selbst befreit (§ 27). Genau dies unterscheidet die Philosophie von der geschäftigen Gelehrsamkeit und dem bemühten Scharfsinn der Sophistik: Philosophie ist – mit Platons Worten – die „Wissenschaft freier Menschen“ (*Sophistes* 253c). Und genau darum ist der Syllogismus das ‚principium Idealismi‘ und ist ‚jede Philosophie wesentlich Idealismus‘ (Hegel). Jede Philosophie ist wesentlich Idealismus, weil nur er die elementare Einsicht gewährt, daß die *Identifikation von etwas als Fall der Regel* und die *Exemplifizierung der Regel* ein und dieselbe *logische Handlung* ist, denn die Einsicht verlangt, daß wir der Grundeinsicht des Idealismus folgend, den *Begriff als Erkenntnisgrund* in Ansatz bringen und „für alles jedesmal Eine Idee voraussetzen und suchen“ (Platon, *Philebos* 16d). Wir müssen, so lehrt Platon, die Idee „(voraus-)setzend suchen (theménous zētein)“ und charakterisiert mit dieser eigentümlichen Wendung präzise die Synthesefunktion des Sinnallgemeinen: die begriffliche Setzung erschließt die Sicht auf den Gegenstand des Begriffs. Die Exemplifizierung der Regel und die Identifizierung eines Falls der Regel sind eben nicht zwei verschiedene, sondern ein und dieselbe logische Handlung.

*Idealismus:* § 93 Man könnte diese Handlung mit Fichte die *Tathandlung* nennen,  
*Denken, nicht* durch die Ich sich schlechthin setzt. Eine glänzende Formulierung des spä-  
*Vorstellen* ten Fichte aus dem ‚System der Sittenlehre‘ (1812) aufgreifend und sie im Sinne der schlußlogischen Letztbegründung deutend, könnten wir auch sagen: „Idee, oder bloßes Gesicht, das ist das reale und einzig wahre Sein, welches dem reinen Denken sich erschließt“ (Fichte *FW XI*, 31). – Die Vorstellung kann die Handlung, die als logische Handlung gedacht und nicht vorgestellt sein will, freilich nicht fassen, verkehrt sie sogleich in das Bild eines *subjektiven Idealismus*, der die Welt aus dem erkennenden Subjekt herauspinnt und verspottet ihre eigene Verkehrtheit. Die Vorstellungen, die man sich vom Idealismus macht, sind albern und auch dem, was man den *objektiven Idealismus* nennt, ergeht es in dieser Hinsicht nicht besser. Seit mehr als zwei Jahrtausenden wundert man sich über Platons Ideenlehre und spöttelt über die Vorstellung der Ideen als Urbilder, die den Seelen an einem jenseitigen Ort zur unmittelbaren Anschauung und uns Wiedergeborenen zur Erinnerung gegeben sind. Man würde sich weniger wundern, wenn man bedächte, was Platon mit seinen Bildern sagen will. Platon sagt es selbst: nicht an seine Bilder sollen wir uns halten, nicht an die Vorstellung von Urbildern sollen wir uns halten, die wir einst geschaut und durch die wir nunmehr erkennen, indem wir die Urbilder in ihren einzelnen Abbildern wiedererkennen, vielmehr sollen uns diese Bilder die „kühne Zuversicht“ vermitteln,

„daß, wenn wir annehmen, suchen zu müssen, was wir nicht wissen, wir tüchtiger werden und mannhafter und weniger träge, als bei der Annahme, das Unbekannte sei unmöglich zu finden und daher auch gar nicht erst zu suchen“ (*Menon* 86b).

Die Zuversicht, die allen Idealismus beseelt, ist durch das Sinnallgemeine verbürgt, denn das Sinnallgemeine ist die Idee. *Das Sinnallgemeine ist die Idee oder der Begriff, der weder bloßer Merkmalskomplex, noch willkürliches Abstraktionsprodukt oder bloß konventionelles Sprachzeichen, sondern Erkenntnisgrund ist.* Wird das Sinnallgemeine (die Idee) für sich genommen, könnte man es mit Platon die *Idee des Guten* oder in der Sprache des neueren Idealismus das *Ich* oder auch das *Absolute* nennen, denn es ist das *Unbedingte* oder *Anhypotheton*, das die Bedingungen oder Voraussetzungen (Hypothesen) ins Spiel bringt, aufgrund derer Regeln aufgestellt und auf Fälle angewendet werden können.

*Vergegenständlichungen der Synthesisfunktionen* § 94 Die Rede von ‚der Idee‘, vom ‚Ich‘, vom ‚Absoluten‘ oder auch von einer ursprünglichen ‚Tathandlung‘ ist allerdings verfänglich. Sie öffnet überschwenglichen Vorstellungen Tür und Tor, haben wir uns doch nicht auf Eine logische Grundhandlung zu kaprizieren, sondern den Begründungszusammenhang der drei logischen Grundhandlungen (§ 70) zu berücksichtigen. Nur die schlußlogische Vermittlung aller drei logischen Grundhandlungen verbürgt den Zusammenhang von Formalem und Empirischem (§ 91) und die Einheit des Sach-, Subjekt- und Sprachbezugs der Erkenntnis (§ 89). Weil die Einsicht in die ursprünglichen Synthesisfunktionen des Begriffs und ihre schlußlogische Vermittlung fehlte, hat man jedoch von den drei Erkenntnisbezügen in metaphysischer Vergegenständlichung immer wieder wie von drei höchsten ‚Gegenständen‘ oder von drei ‚Welten‘ oder auch ‚Ideen‘ gesprochen (§ 36): man sprach auf diese Weise von drei letztbegründenden Einheiten, deren Zusammengehörigkeit man zwar ahnte, deren logische Bedeutung und systematische Einheit man sich aber nicht begreiflich machen konnte. Unter den Voraussetzungen ist Kant mit seiner Lehre von den drei *Ideen der reinen Vernunft* (§ 56) der Einsicht in ihre logische Einheit und damit der schlußlogischen Letztbegründung allerdings sehr nahe gekommen.

*Die drei Ideen der reinen Vernunft und die Vernunftschlüsse* § 95 Kant kommt der schlußlogischen Letztbegründung sehr nahe, wenn er in seiner Transzendentalen Dialektik einerseits die metaphysische Vergegenständlichung der drei Vernunftideen (Seele, Welt, Gott) scharf zurückweist und andererseits die Vernunft als das „Vermögen der Prinzipien“ exponiert, das „im Schließen die große Mannigfaltigkeit der Erkenntnisse des Verstandes auf die kleinste Zahl der Prinzipien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen und dadurch die höchste Einheit derselben zu bewirken suche“ (*KrV* A 305/B 361). Die Vernunft und der Schluß kommen dadurch allerdings nur aus der Perspektive des Verstandes in Sicht: „Der eigentümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt (im logischen Gebrauche)“ besteht daher für Kant allein darin, in hypothetiko-deduktiven Schlüssen, in sogenannten „Prosylogismen“, von Bedingung zu „Bedingung der Bedingung“ usw. fortzuschreiten, um letztlich „zu dem bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird“ (*KrV* A 307/B 364). Die logische Herleitung der Ideen, ihre ‚metaphysische Deduktion‘, muß darum auf die Verstandesbegriffe (die Kategorien der Relation) zurückgreifen, in denen die elementaren Beziehungen von Regel und Fall nicht als ursprüngliche Synthesisfunktionen des Begriffs *gedacht*, sondern als urteilslogische Funktionen der Gegenstandsbestimmung nur *vorgestellt* werden:

„So viel Arten des Verhältnisses es nun gibt, die der Verstand vermittelt der Kategorien sich vorstellt [!], so vielerlei reine Vernunftbegriffe wird es auch geben, und es wird also *erstlich* ein *Unbedingtes* der *kategorischen* Synthesis in einem *Subjekt*, *zweitens* der *hypothetischen* Synthesis der Glieder einer *Reihe*, *drittens* der *disjunktiven* Synthesis der Teile in einem *System* zu suchen sein. Es gibt nämlich eben so viel Arten von Vernunftschlüssen, deren jede durch Prosylogismen zum Unbedingten fortschreitet, die eine zum Subjekt, welches selbst nicht mehr Prädikat ist, die andre zur Voraussetzung.



die nichts weiter voraussetzt, und die dritte zu einem Aggregat der Glieder der Einteilung, zu welchen nichts weiter erforderlich ist, um die Einteilung eines Begriffs zu vollenden.“ (KrV A 323/B 379f.)

Die drei Vernunftschlüsse erschließen solcherart drei „Unbedingte“ (Seele, Welt, Gott), die jeweils eine ‚höchste Einheit‘ als *meta-physischen Gegenstand* vorstellig machen. Seele, Welt und Gott sind die in die Vorstellung eines ‚Gegenstandes‘ verkehrten Synthesisfunktionen des Sinn-, Repräsentations- und Subsumtionsallgemeinen. Die drei Vernunftschlüsse schließen daher fehlerhaft: sie verkehren die logische Allgemeinheit in eine reale ‚Totalität der Bedingungen‘ bzw. das ‚Unbedingte‘ (KrV A 320f./B 378f.). Die daran geknüpften metaphysischen Vorstellungen von der Seele, der Welt und Gott hat Kant in seiner Transzendentalen Dialektik höchst umständlich und weitschweifig kritisiert, er hat den zugrundeliegenden logischen Fehler mit der Unterscheidung zwischen den *konstitutiven* Verstandes- und den *regulativen* Vernunftprinzipien (§ 56) aber nur indirekt und undeutlich benannt. Da er den Vernunftprinzipien keine ursprüngliche, sondern nur eine sekundäre methodologische Synthesisfunktion zubilligt, wird die Vernunft zu einem sekundären Apriori im Dienste des Verstandes, das als bloß methodologisches Apriori „die große Mannigfaltigkeit der Erkenntnisse des Verstandes“ zu systematischer Einheit und Vollständigkeit bringen soll. Die *ursprüngliche Regulativität* der die drei logischen Grundhandlungen vermittelnden Vernunft bleibt Kant hingegen verborgen, weil es ihm nicht gelingt, die in den drei Vernunftideen jeweils als Gegenstand *vorgestellte* Synthesis in unverstellter Weise als logische Synthesis zu *denken*. Da der „Begriff von einem Gegenstande überhaupt“ für Kant der „höchste Begriff“ der Transzendentalphilosophie ist (KrV A 290/B 346; vgl. A 681/B 709), kann er zwar die metaphysische Vergegenständlichung der Ideen mit Blick auf die empirische Gegenstandserkenntnis kritisieren, kann die Vernunft aber nicht als das *ursprünglich-synthetische Apriori* oder Letztprinzip begreifen, das sich regulativ selbst konstituiert, indem sie in den drei Vernunftschlüssen – nicht über Prosylogismen drei „Unbedingte“ erschließt, sondern – als dreifältiger Schluß die „Synthesis“ des ‚Unbedingten der *kategorischen Synthesis* in einem Subjekt (Abduktion), zweitens der *hypothetischen Synthesis* der Glieder einer Reihe (Induktion), drittens der *disjunktiven Synthesis* der Teile in einem System (Deduktion)‘ leistet.

*Die Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft*

§ 96 Die Vernunft bleibt daher bei Kant prinzipientheoretisch unterbestimmt, weshalb die *Kritik der reinen Vernunft* ihrem Anspruch nur sehr bedingt gerecht wird: sie ist eine *Kritik des Verstandes*, die ihrem vernunftkritischen Anspruch nur insoweit gerecht wird, als sie über die Grenzen der zum Erfüllungsgehilfen des Verstandes degradierten *theoretischen Vernunft* hinausblickt auf die *praktische Vernunft*. Letztere macht den universalen Anspruch der Vernunft geltend. Sie kann ihn allerdings nur eingeschränkt geltend machen. Mit Rücksicht auf seine gleichermaßen metaphysik-kritischen wie metaphysischen Grundunterscheidungen von Verstand und Vernunft, von theoretischer und praktischer Vernunft und von Sinnenwelt und Verstandeswelt kann Kant den universalen Anspruch der Vernunft nur als *moralischen* Anspruch begreifen, den die *praktische* Vernunft an jedes vernunftbegabte Wesen stellt. Das Sittengesetz, der sogenannte *Kategorische Imperativ*, bringt denn auch in seiner *Unbedingtheit, Allgemeinheit* und *Gesetzmäßigkeit* genau die drei Momente zur Geltung, durch die sich die Vernunft zum „Prinzip aller Prinzipien“ qualifiziert (§ 62). Da Kant der begriffslogische Grund und die schlußlogische Vermittlung der drei Momente verborgen bleibt, durchschaut er jedoch die systematischen Zusammenhänge nicht und muß sich daher auf die Suche nach dem gemeinschaftlichen Prinzip von theoretischer und praktischer Vernunft machen (vgl. *GMS* A XIV, *KpV* 162). Die Suche blieb verständlicherweise vergeblich,

da das Prinzip zwar bereits gefunden, aber durch Kants prinzipientheoretische Vorentscheidungen verstellt war. Nachdem die Vernunft einerseits als *theoretische Vernunft* zum Diener degradiert war, der den Erkenntnissen des urteilenden und gegenstandsbestimmenden (konstitutiven) Verstandes systematische Vollständigkeit und Einheit verschaffen soll und sie sich andererseits als *praktische Vernunft* zu einer rein imperativischen Vernunft versteifte, die im Namen ihrer Unbedingtheit, Allgemeinheit und Gesetzmäßigkeit Forderungen stellt, die sie selbst nicht logisch explizieren kann, blieb die Einheit der Vernunft ein unerfüllbares Desiderat, obwohl sie in der Kantischen Systematik mehrfach implizit und in verschlüsselter Weise zur Sprache kommt.

## 12. Sitzung: Logosmystik

R. König: Logik + Mystik

*L+M I, Namenlos und unvollendet*: Wer den Jahrmarkt der sogenannten *Erkenntnistätigkeiten* besucht, findet sich vor einer reichen Galerie an Attraktionen. Eine bewirbt und umschmeichelt ihn mehr als die andre, die andere sucht, die eine auszusteichen, die nächste überstrahlt wieder beide. Worin die erste mit ihrer *Erfahrung* glänzt, punktet die zweite mit ihrer *Exaktheit*, die dritte mit ihrer *Tiefe*, die vierte mit ihrer *Allgemeinheit*, die fünfte, sechste, siebte, achte und neunte – wer weiß schon womit und wie viele noch hinter der nächsten Ecke warten. Eine unter ihnen allerdings sticht heraus. [...] Die Rede ist von der *Reflexion*. [...]

Denn wer diesen Jahrmarkt und seinen Rummelplatz, die reflektierten Erkenntnishandlungen, betritt, er würde vielleicht in viele davon einsteigen, doch unter ihnen wählen kann er nur kraft der *Reflexion*. Aber was *tut* er da? Was tut er, besser noch: *was tut sich*, wenn er daran geht, das, was er da tut, zu reflektieren, indem er: *reflektiert*? Spricht er vom Denken, vom Schließen, vom Verstehen, Begreifen, Wollen oder vom Erkennen selber auch, von *Wunderlichkeiten* gar, die noch niemand kennt oder je jemand kennen kann, in all den Überschlügen, Sturzflügen und Emporzügen, die ihm das Reflektieren dabei tut? Wovon spricht er dabei, wenn es das Erkennen *erkenntlich* machen soll? [...] Die Reflexion reflektiere sich in Träumen, in Bildern, Personen, Geschichten, Sprachen, Erfahrungen oder auch in demjenigen, aus dem sich gesamte – dem Namen nach – Wissenschaften speisen. Sie sind *Projektionen* gleichsam ihrer selbst, indem sie ein *Wunderland* von Erkenntnistheorien, Psychologien, Soziologien, Anthropologien, Kognitionslehren, Linguistiken, Biologismen, Physikalismen, Fabelgeschichten und so fort schaffen. [...] Es mutet daher recht zynisch an, dass man das *Obskure* als Schimpfbegriff gegen alles Reflektierbare ins Feld führt, während doch die Reflexion selbst in dem, was sie da unerbittlich tut, das tatsächlich Obskure ist. [...]

Das zu sich selbst Reflektierte, Spieglein, Spieglein an der Wand, kann dann über sich konsequent auch nur *Märchen* erzählen, denn es tritt voll in die Reflexion seiner selbst ein, begegnet darin aber ausschließlich und vollends projektionslos seiner *obskuren Eigenart*. Obskur ist sie deshalb, weil das Reflektieren sich in dem, was es da tut, unendlich selbst reflektiert und in seinen Selbstspiegelungen niemals *zu sich* als dem gelangt, das sich da unablässig reflektiert. [...] Die obskure Handlung, die das Reflektieren ist, *prinzipiert*. Das heißt: *sie inthronisiert sich durch Projektionen einen Princeps*, ein *Erstes*, von dem her alles Sonstige, ja schließlich sie sich selbst als unprojizierbar, *sich projiziert findet*. [...] Prinzip also heißt nicht etwa ein Faktum (das erklärte die Reflexion höchstens als Dogma). [...] Vielmehr verbeugt und flektiert sich die Selbstreflexion des Reflektierens in all ihrem Obskurantismus vor einer Hoheit, die sie selbst als Lehne des Lehnens auf den Thron setzt. Überhaupt ist dies das sprachliche Substantivieren, Subjektivieren (im Sinne des griechischen Hypokeimenons), die Fährte der Fahrt, der Gang des Gehens, die Denke des Gedankens, die Seiendheit des Seienden usf. das *Flexive* der Reflexion, ihr *Prinzipieren*, prinzipielles Be- und Entleihen. [...] Das Reflektieren geht stets auf die Jagd, auf die Suche nach dem Kapiere (*capere*), Fangen und Fassen von *Prinzipien*, also danach, sich vor dem und demjenigen Reflex zu beugen, der das eigne Reflektieren hierdurch prinzipiert. [...]

Hierdurch erwächst die Reflexion freilich nur als je andere Projektion ihrer ewigen Prinzipienfrage. Sie gibt sich tausend neue Namen, etwa Kultur, Weltbild, Wertekanon, Politik oder Ideologie, stets andere Bezeichnungen für *Kaiser, die so tun, als wären sie keine* – ganz im Gegensatz zu ihren Zwillingen, den Unreflektierten, die keine sind, sich aber so aufführen. Alle legen sie neue Kleider an, die einen, um sich unter den Pöbel zu mischen, die anderen, um sich im Panopticum auszustellen. [...] Solche zahllos flackernde und flimmernde Lichter einer *Laterna magica*, deren man projizierend eben unzählige aufzählen könnte, nennt man daher auch: die *Anerkennung*, die *Anerkennung des Prinzips* nämlich. [...] Reflexion hat sich daher überhaupt vom Projekt einer Spiegelung, Reproduktion, Imitation, von Widersprüchen, Subjekt- und Objektivismen, unter welchen Spiel- und Spiegelregeln sich dies auch immer projizieren mag, zu verabschieden. [...] Zu dem schlechthinnigen Reflexionsprinzen reflektiert sich nur die Reflexion selber und ist als dasjenige, welches als *namenlos* keinen Namen hat, mit unzähligen Namen versehen. Hieran zehrt übrigens obendrein jede Reflexionsphilosophie, und jede Philosophie bleibt insoweit Reflexion, als sie als Cäsarenfrage eigenartige Wunderlandsprinzen reflektiert, diese seien genannt, wie man wolle. Gerade diejenigen, welche sich dabei des Reflexionsproblems, also der Cäsarenfrage, dadurch zu entheben suchen, dass sie die Reflexion ausschließlich machen, durch die Wahl von Arten und Weisen, Hinsichten, Insofern, Kompetenzen oder Perspektiven, geben nur ein Bravourstück von Belehtheit durch einen umgekehrten *Princeps*. [...]

In anderen Worten ist *Reflexion* das, welches nicht tut, was es ist, sondern ist, was es tut. [...] Reflexion, die sich als Bewusstsein oder Denken reflektiert, d.h. sich mit Hume daran gewöhnt, damit belehnt und davon entlehnt hat, sich prinzipiell im und als Bewusstsein oder Denken anzuerkennen, hat daher nicht mehr oder weniger Berechtigung, als eine, die meint, sie wäre Traum eines anderen, ein elektrochemischer Prozess von Elementarreaktionen oder eine Vielfalt der Sprachen. All diese Reflexe sind einander *pares*, und solange sie solche bleiben, reflektieren sie anerkennend. Doch Reflexion bedeutet eben, dass sie *niemals solche pares bleiben können*, denn die Frage des *Primus* geht anerkennend mit derjenigen der *pares* einher, insofern das Anerkennen reflexiv selbst anerkannt wird. [...] Es wird übersehen, dass es in der und als Reflexion keinen souveränen Nullpunkt gibt, es sei denn, er wäre wie jeder absolute Nullpunkt lügnerparadoxisch reflektiert, worin die Reflexion – wie es nicht anders geht – wieder vor- und nachgeahmt wäre, welches Ahmen sie selbst erst als ihren Prinzen aufwirft. [...] Reflexion sprießt daher niemals in und als *Erkenntnis*, sondern als *prinzipienobskure Verkenntnis*. [...] Wollte man dem *namenlosen* Reflexiven derart noch einen Namen hinzufügen – alles taugt ihm als Name, solange es sich darin verkennt – so ist die Reflexion: *Morphogenese*. Indem sie sich formt, gebiert sie sich, indem sie sich gebiert, formt sie sich. Platon wirft bereits im *Charmides* auf, was etwa Proklos später einsichtig *Epistrophe* nannte. [...]

*Mehr als dies ist über alles nicht zu sagen und über nichts ist daher alles gesagt.* Wie hier wiederholt sich das Reflexive unablässig zu sich als *namenlos und unvollendet*. Das ist nicht sein fehlerhafter Mangel, sondern seine *exzessive Macht im Misslingen*. [...] Reflexion *kann nicht-können*.

*L+M I, Gelingel!* Es scheint ein ganz und gar wunderliches Geschehen zu geschehen, das nicht etwa ein Geschehen von bereits Geschehendem meint, sondern selbst das Geschehen von Geschehen zu sein scheint: und das ist die Gelungenheit. Nicht bloß etwas, ein dieses oder jenes, sondern das Geschehen selbst geschieht, wenn es gelingt. Zu sein scheint, sagen wir dabei, und sagen damit vielleicht schon mehr als möglich ist, indem das, was man manchmal

mit dem Wort *Schein* zu bezeichnen scheint, selbst die Ungelungenheit dieses gelingenden Geschehens ausdrückt. Schein scheint eben nur Schein zu sein. Er gelingt nicht. Das auszudrücken, geschieht ihm dabei freilich selbst scheinbar. [...]

Dies Scheinen scheint nämlich dadurch, dass das Gelingen auf dem Spiele des Geschehens steht. Nur was als geschehend gelingt, geschieht. Anders herum: dadurch, dass das scheinbar Geschehene als das Geschehen gelingt, sei es auch als sein eigener Schein, gelingt dennoch dies Geschehen und: geschieht. Dieser Schein des Geschehens geschieht darin ebenso, er ist nämlich die Gelungenheit des Gelingens selbst, womit natürlich noch gar nichts über das eigene Gelungensein des Gelingens, also das Geschehen, gesagt ist. Denn gelungen ist, wenn zu sein scheint, nur das Gelingen selbst misslingt dabei immer zugleich im Schein, oder darin, dass das Gelingen nur so gelingt, dass es nicht gelingt und dass es als Geschehnis überhaupt nur zu sein scheint, indem es eben nicht geschieht, sondern erst als dies Geschehen gelingen muss. Es gelingt durch Schein erst das Gelingen sich selbst und: geschieht sodann. Gelingen kann selbst ungelungen sein. Es muss geschehender Schein bleiben, da es sonst nicht gelingen könnte. Dies nennt man eben den Schein, Sein, das durch sich selbst auch nicht ist, das Gelingen durch sein eignes Nichtgelingen. Was geschieht, scheint, indem es zu gelingen hat, dadurch sein Gelingen ihm aus Schein geschehen muss. [...]

Und ein Gelingen bedeutet also: misslingendes Gelingen. Geschähe sein Misslingen nicht mit ihm, würde es in anderen Worten nicht scheinen, dann könnte sein Gelingen nicht geschehen. Geschehen geschieht nur, es gelingt nur, wo zugleich Schein gelingt und Geschehen misslingt. Eine *Geschichte* also ist nicht eine Geschichte von etwas und wird auch nicht gehabt (nichts hat einfach eine Geschichte). Sie ist das Geschehen von Schein und vice versa scheinendes Gelingen, Gelingen, das gelingen kann, indem es zugleich misslingt und so scheinend erst das Geschehen seines eigenen Gelingens geschieht. [...] Dieser Wechselbezug scheint das Schein zu sein. Ein solches Doppelscheinen als in sich zu sich gebrochenes Geschehen: gelingt. Zu gelingen scheint daher ein verwunderliches Scheinen, nämlich das des Scheinens und damit sein eigenes Geschehen als dasjenige des Scheinens zu sein. [...]

Aber zugleich scheint das Gelingen dadurch, dass es eben sich, wie auch im Geschehen des Geschehens an dieser Stelle, immerzu als Misslingen gelingt. Das ist der Schein, auch der dieser Worte eben, dass niemals nach einem Warum, Woher, Wie oder Was des Geschehens gefragt werden kann, ohne dass dieses Fragen den Preis des Misslingens seines Geschehens bezahlt. Denn das Gelingen spaltet sich darin von sich ab, trennt sich von sich, geschieht als seine eigene Ur-teilung und bleibt sich gegenüber Schein, als gelingend in jenem Misslingen und als geschehend dadurch, dass ihm sein eignes Geschehen misslingt und es derart erst gelingen kann. Dass Geschehen selbst in seinem eigenen Scheinen geschieht, heißt *Ur-teil*. [...]

Dieses *Sichgeschehen* ist selbst das Gelingen. Seinen Schein kann man auch *Skeptizismus* nennen, der nicht etwa allein in seiner Alltagsform auftritt, an diesem oder jenem zu zweifeln, sondern der gelungen geschieht, gerade weil er keinen Grund zum Zweifeln hat und es dennoch tut oder: *dennoch* geschieht. Aber keinen Grund fürs Geschehen zu haben, das ist selbst noch skeptisches Gelingen, Gelingen im Misslingen. Denn da gelingt schon ein Grund als misslungen – etwa auch in der Frage, wieso und woher dieser Text selbst mit seinem eignen Geschehen beginnt, indem er von Anfang an zu geschehen scheint. [...]

Indem auch dieser Text geschieht, dadurch er mit einer Geschichte des Geschehens, mit seinem eigenen Schein, beginnt und sein eignes Geschehen dadurch von sich selber trennt, gelingt er misslingend in sein eigenes Gelingen hinein. Er scheint hierdurch zu sein, geschieht wie alles Geschehen als seine eigne Geschichte, deren Geschehen erst einmal zu geschehen, erst einmal zu gelingen hat, indem sie scheint. Dieser Text kann gelingen, indem er von Anfang an misslingt. Es könnte daher scheinen, als wäre hier von der Unmittelbarkeit die Rede, wofür der Skeptizismus mit Recht einwenden würde, dass sich von ihr gar nicht sprechen ließe und alles unmittelbare Geschehen nur dogmatischer, relativistischer oder solipsistischer Schein wäre. Im Schein geschieht nämlich nicht einmal Nichtsein, sondern noch weniger als dieses. In der Tat aber, und diese Tat ist hier im wahrsten Sinne zu nehmen, reden wir von nichts anderem als davon, dass das Unmittelbare im Schein geschieht und Schein aber gerade derjenige Selbstwiderspruch des Geschehens ist, dessentwegen (auf dessen Wegen) es nicht nur misslingt, sondern durch den das Widersprüchliche selbst gelingt, indem es misslingt. [...]

Hölderlin, Kant, Hegel und andere nennen dieses *Erscheinen* daher das *Ur-teilen*. Das sich von sich im und zum Schein wiederholende Geschehen, das Gelingen, scheint daher sich von sich selbst abzustößt, sich in sich zu brechen, sich zu ur-teilen – alles Erscheinungen des Wider – und in seinem hierdurch gelingenden Misslingen sich selbst misslingend zu gelingen. Alles Gelingen ist Urteil, gleich in welche Form es sich transformieren mag, sprachlich, empirisch, wollend, logisch, materiell, kognitiv und so fort *ad infinitum* (dies Infinitum ist das Urteilen). Denn das Urteil ist selbst, sich urteilend infinit zu transformieren, sich als das unendlich Misslingende zu gelingen. Solche Formen des Urteils zur Erscheinung zu transformieren, macht einen Gutteil der Wissenschaften aus. [...] Daher erweiterte Kant die Bestimmung der *Kategorien* auch von bloßen Funktionen der Einheit auf Funktionen der Einheit *im Urteil*, im Wider – also, in der Trennung des Gelingens im Misslingen. Die Urteilung zwischen dem Geschehen und dem selbst geschehenden Sprechen über dieses Geschehen macht da übrigens keine Ausnahme. In der unmöglichen, unmittelbaren Ur-Teilung des Gelingens in sich selber, dadurch es sich misslingend zu sich ermöglicht, geschieht seine kategoriale Einheit mit sich, sein *Erscheinen*. Daher ist die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung, welche bei Kant einesteils durch die *Kategorien* beantwortet wird, nichts anderes als die Frage nach dem Gelingen des Geschehens unter zur Erscheinung wiederholter Ur-teilung desselben. [...]

*L+M I, Die Interimsliebenden*: Das Interim ist, dass das Denken nirgendwoher abgeleitet werden kann, als aus dem, zu dem es sich selber erst denkend macht. Es handelt aus einem und als absolutes *Non sequitur*, selbst dort, wo es sich als zufällig und ganz subjektiv bestimmt. Das gerade ist sein *Non Sequitur*, seine sich zur eignen Freiheit befreiende Selbstbefreiung. Das Denken kann sich derart den *actus purus* der Freiheit nennen. Aber es bestimmt sich darin gerade so, dass es Interim bleibt, sich durch sein Bestimmen bestimmend, egal, wie es über sich auch sonst unvollendet umherreflektieren mag. Immer schon ist es dabei zugleich in sich hineingeraten, auch wenn es namenlos noch nicht als es selbst sich denkt und erst noch auf sich angelegt gewesen sein wird, indem es sich als sein eignes Interim ausübt. [...] Das Interim ist freie Handlung – und auch als solche natürlich bereits aus einem darin verschwundenen Interim heraus, aber so, dass es sich zugleich darin ganz immanent wird, sich selber angehört, sich in sich ohne äußeren Referenzpunkt einschließt. Sein handelndes Zwischen, das sich nicht einmal endgültig als Handlung zu fassen imstande ist, zeigt sich in diesen Sprachkonstruktionen freilich einmal mehr als absolute freie Bestimmbarkeit, denn alles Denken, das sich sprechend erdenkt, wird folgerichtig schlichtes Sprachkonstrukt. Von so etwas dann großtätig zu sagen, es wäre willkürlich, wäre in sprachkulturelle Grenzen eingeschlossen und deshalb

höchstens relativ, wäre bloß historisch gewachsen oder sozial bedingt, trifft zu, nur verfehlt es die Freiheit des Denkens zugunsten derjenigen des sich bereits sprachlich ersprechenden Denkens. Dasselbe gilt übrigens, wo das Denken sich zu meinem oder deinem Denken erklärt.

Deshalb fragen wir also aus sich hierin zu sich befreiender Freiheit: Wie konnten wir das alles nun überhaupt sagen, was wir da eben sagten? Wie erfragen? Was ist es, das hier vor sich geht und das allein schon durch diese seine eigne Frage sich selber angehört? Wie konnte sich all das selbst: an-fangen, seinen Fang, seine erste *Ception* in der hierauf keimenden *Perception*, *Apperception* machen, wie konnte es sich fangen und überhaupt, was und wie ist sein Wurf, aus dem es sich da fängt? Das älteste, je jüngste, einfachste und schwierigste, bedeutungsloseste und zugleich immer wieder einzige Problem des Denkens überhaupt, dieses Chamäleon, stellt sich hier: sein *Interim*. [...] Das Interim tritt hier recht deutlich zutage, insofern freilich auch der ihm sehr angemessene Begriff des Bestimmens und ebenso der des Interims selbst hinter ihm zurückbleibt, damit aber zugleich das tut, was er nicht kann und eben: Interim wird.

Was, auch in diesem Text, als das sich frei zu sich befreiende Interim geschah, war der Regressprogress einer durch ihn immer schon zur Dreiheit (Regress, Progress, Interim) bestimmten Bestimmtheit, die sich als Regressprogress und Interim selbst je regressiv, progressiv und interimisch bestimmte. Es war selbstimmanente Selbstimmanenz. Es war das sich selbst als Immerschon angehörende Interim. Es war: ein *Schluss*. Der Schluss ist die sich frei zu sich befreiende Freiheit, er ist die Interimität von Ruptur- und Apperzeption oder die Synthesis, die nicht nachträgliche Zusammenfügung, sondern sich selbst als sein eignes Interim angehörender Anfang ist. Deshalb kann vom Schluss niemals gesagt werden, er sei etwas Anderes als dasjenige, als das er sich erschließt. Er ist die Rekonstruktion seiner eigenen Potentialität und die Potenz zu seiner eigenen Rekonstruktion, mit Aristoteles: die *Energeia*. [...] Denn es ist der Schluss, diese *Selbstdefizienz* tun zu können, das sich selbst aus sich erschließende Einzelne mit Hegel auch, dies also, dass das Denken jenes ist, das sich als Schluss so potent selber angehört, dass es sich nicht nur selbst, sondern obendrein noch ohne sich selbst zu sich zu bestimmen imstande ist – wozu später mehr. Das ist das Interim, von dem hier die Rede ist. Der Schluss findet seine Bestimmungen explorativ nur als regressives Immerschon auf, er ist aber, wie gesehen, zugleich seine progressive Selbstpotentialisierung zu sich als sein eigener Zweck und generiert seine Bestimmungen – und nur solches ist Schluss oder, was dasselbe ist: *Denken*. [...]

Erst in der Überflüssigkeit des Denkens, erst in seiner Selbstrekurrenz hat das hierdurch zum Bestimmten Bestimmte – auch der Schluss und das Denken selbst – so etwas wie eine *Bedeutung*. Ob sich und welche Erkenntnislehren, Naturbegriffe, Ethiken, Politiken und so fort sich aus dieser Relevanz interimsliebend erschließen, ist hier nicht unsere Aufgabe. Das Gute ist in jedem Fall der Ursprung der Liebe des Interims, nämlich seiner rekurrend pulsierenden Relevanz. Das Interim ist absolute schlusshafte Sinngebung. Es ist nichts als sein Lieben.

Die Rekurrenz der Relevanz, das dritte Interim, kurz: das Gute, beschließt sich. Es versieht sich selbst mit Schluss, negiert sich nicht allein zum Entschluss einer sich derart mythologisch dazugehenden Freiheit, sondern versinnlost sich als sinnstiftend selber zur Logik und Mythologie. Das Gute beschließt sich, wo im wiederholenden Pleonasmus des Interimpulses dies Interim als ein freies *Dennoch* des Schlusses auftritt, als das Denken, als dasjenige, das sich allein als Selbstrekurrenz beschließt, selbstimmanent erschließt und selbsttranszendent entschließt. Die Selbstrekurrenz pulsiert als Immanenz und Transzendenz, als Resultatsvermögen und

Grad, *elastokonzentrierendes* Interim. Das Gute ist der pulsierende Beschluss des Wahren und Schönen, wie sie umgekehrt das Immerschon und Erstnoch seiner Rekurrenz. Das Gute pulsiert nicht neben der Logik und der Mythologie, wie überhaupt ein solches Neben nur in der Logik erschlossen ist. Es ist die Selbstrekurrenz der Mytho-logik, oder: die *Mystik*. [...]

Das [...] Interim ist dasjenige, von dem Eckhart sagt, dies zu wissen tut keine Not – es ist irrelevant und dadurch selbst die Relevanz, das selbstrekurrente Individuieren oder: Denken des Interimpulses. Es erschließt sich darin, zum eignen Eodem graduierend entschlossen, selbst als Syllogismos, der die Logik seiner eignen Nichtlogik erschließt und deshalb stets als das sich individuierende, niemals bloß dazuzeigende, niemals aus Bedingungen rekonstruierbare Denken zu sich *relevert*. Doch dieser Beschluss bedarf der Logik nicht, er ist ihre *Mystik*. Logos und Mythologie bedürfen nicht der *Mystik* – *und das ist die Mystik*.



## Literaturverzeichnis

Anselm von Canterbury: *Proslogion*. Görlitz. 2006

Aristoteles: *Metaphysik*. 2 Bde. Hamburg. 1989

*Organon 3/4*. Hamburg. 1998

*Über die Seele*. Hamburg. 2017

Augustinus: *Bekenntnisse*. Stuttgart. 1863

*Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit (De Trinitate)*. München. 1935

*Vom Gottesstaat*. Berlin. 2011

*De vera Religione*. Ditzingen. 1986

Bacon, Francis: *Große Erneuerung der Wissenschaften, Novum Organum*. Berlin. 1870

Descartes, René: *Meditationes de Prima Philosophia*. Berlin. 1870

Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. 2 Bde. Hamburg. 2008

Fichte, Johann G.: *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*. Berlin. 1846

*Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*. Berlin. 1846

Gorgias: *Fragmente*. in: *Die Sophisten*. Ditzingen. 2003

Hegel, Georg W. F.: *Bewusstseinslehre für die Mittelklasse*. in: *Werke 4*. Frankfurt a. M. 1986

*Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a. M. 1986

Hugo v. St. Viktor: *Didascalion*. in: *MPL 176*. Paris. 1854

*De Sacramentis*. in: *MPL 176*. Paris. 1854

Hume, David: *Eine Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes*. Berlin. 1869

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt a. Main. 1977

*Prolegomena*. Frankfurt a. Main. 1977

Kepler, Johannes: *Harmonices Mundi*. in: *Gesammelte Werke VI*. München. 1940

König, Robert: *Logik + Mystik*. 2 Bde. Norderstedt. 2019

Leibniz, Gottfried W.: *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*. Berlin. 1873

Nikolaus v. Kues: *De Docta Ignorantia*. in: *Philosophisch-Theologische Werke*. 4 Bde. Hamburg. 2002

*De Coniecturis*. in: *Philosophisch-Theologische Werke*. 4 Bde. Hamburg. 2002

Parmenides: *Über das Sein*. Ditzingen. 2004

Platon: *Werke*. 8 Bde. Darmstadt. 2005

Plotin: *Die Enneaden*. Berlin. 1878

Protagoras: *Fragmente*. in: *Die Sophisten*. Ditzingen. 2003

Schelling, Friedrich W. J.: *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*. Leipzig. 1907

*System des transzendentalen Idealismus*. Leipzig. 1907

Zeidler, Kurt Walter: *Erkenntnislehre. Einführung in den Idealismus*. (in Vorbereitung)