

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 12 (1965)

Heft: 1

Artikel: Zwischen Immanenz und Transzendenz

Autor: Weier, Winfried

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760391>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 19.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

WINFRIED WEIER

Zwischen Immanenz und Transzendenz

*Zu Bedeutung und Wandel des antik-mittelalterlichen
Teilhabegedankens im Denken der Neuzeit*

In den Darstellungen der Geistesgeschichte ist viel Licht getragen in die Systeme, Ergebnisse und Lehren der großen Denker, in ihre Aussagen über das Erkennen und Sein. Noch viel zu wenig Klarheit aber besteht über ihre unbemerkten Voraussetzungen, Vorurteile und Vorgefaßtheiten, da diese zumeist weniger expliziert und knapper behandelt sind, zumal die Voraussetzungen des Denkens weitgehend nicht wieder mit Denken zu begründen sind. Diese zu wenig untersuchten und gefaßten Voraussetzungen bezogen sich aber immer in erster Linie auf das Verhältnis zwischen Immanenz und Transzendenz. Die antiken und mittelalterlichen Voraussetzungen liegen zutiefst in der Vorstellung begründet, daß Denken wie Sein an einer gemeinsamen identischen Sinnordnung teilhaben. Die neuzeitliche Erkenntniskritik wehrte sich gegen die «Last» dieser Metaphysik und wollte das Erkenntnisproblem auf ein «Minimum an Metaphysik» reduzieren. Daß dies aber nichts anderes als die Kritik am antik-mittelalterlichen Teilhabedenken und den Versuch, dieses aufzugeben, bedeutete, ist nicht klar genug gesehen worden. Dabei ist es erstaunlich, wie wenig die neuzeitlichen Philosophen selbst sich dessen klar bewußt geworden zu sein scheinen, wie weit ihre Voraussetzungen in einer Auseinandersetzung mit dem Teilhabedenken verliefen. Das kommt daher, daß man sich weit mehr um die Deduktion und Schlüsse aus den Voraussetzungen als um diese selbst Gedanken machte. Allzu schnell befand man sich im eigenen «Gehäuse» und sah nicht mehr die Voraussetzungen, die Fundamente des eigenen Gebäudes. War der Blick einmal durch die eigenen Termini für die Traditionsbezogenheit

verstellt, so glaubte man, sich im eigenen Kreis zu bewegen, und merkte nicht mehr, daß dieser Kreis selbst in Wahrheit durch die Auseinandersetzung mit sehr traditionellen Gedanken ursprünglich und originär bestimmt war.

Im folgenden sollen diese Behauptungen nur in Grundzügen bewiesen werden.

1. Antikes und mittelalterliches Teilhabedenken als Lösung der Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz

Das Erkenntnisproblem der Antike war bestimmt durch die Frage: Wie können allgemeine, unveränderliche, überräumliche und überzeitliche Begriffe Geltung haben für eine individuelle, veränderliche, räumlich und zeitlich bestimmte Wirklichkeit? Das Nächstliegende war, entweder das Phänomen des Unveränderlichen, Allgemeinen oder das des Individuellen, Veränderlichen in seiner Geltung zu bestreiten. So leugneten die Herakliteer und Sophisten die Geltung unveränderlicher Allgemeinbegriffe für die fließende Wirklichkeit des Veränderlichen und Individuellen, während die Pythagoreer und Eleaten die Phänomene des Veränderlichen, der Bewegung, des Individuellen zu bestreiten und unveränderliche, allgemeine Seinsstrukturen als allein wirklich herauszustellen suchten.

Vorbereitet durch den Gedanken des Sokrates, daß sich im Jeweiligen Allgemeingültiges darstelle wie im Bewußtsein der Grundverschiedenheit der beiden Bereiche des Allgemein-Unveränderlichen und des Individuell-Veränderlichen fand Platon jene großartige Lösung, die erstmalig beiden Phänomenbereichen Rechnung zu tragen versuchte: Indem er alle Dinge einer veränderlichen Welt (*κόσμος ὁρατός*) an dem *ὄντως ὄν* unveränderlicher Ideen teilnehmen ließ¹, war einem Zweifachen Rechnung getragen: der Tatsache des Individuellen und Veränderlichen entsprach der Teilhabegedanke, insofern die Dinge als nur teilnehmende an dem Unveränderlichen, Allgemeingültigen, Überräumlichen und Überzeitlichen dieses selbst nicht darstellen konnten. Die Tatsache aber des Allgemeingültigen und Unveränderlichen selbst wurde gesichert, insofern die veränderlichen Dinge doch immerhin an unveränderlichen Ideen teilhatten. Dann brauchte die innige Beziehung unseres Denkens zu

¹ Phaidon 100 B - 101 A; Parm. 129 D - 130 B, 132 C; Timaios 29 A ff.

diesen allgemeinen und unveränderlichen Ideen von überräumlicher und überzeitlicher Gültigkeit nur noch erkannt zu werden², und es konnte völlig klar, einsichtig und selbstverständlich sein, wie es grundsätzlich möglich sei, in individuellen, veränderlichen Dingen Wesenheiten von allgemeiner und unveränderlicher Art zu schauen³.

Die Vorentscheidungen des Aristoteles waren so sehr von diesen platonischen, selbstverständlichen Voraussetzungen durchzogen, daß er bei seiner Kritik am platonischen Teilhabedenken gar nicht merkte, wie sehr er selbst von diesen Voraussetzungen getragen war. So läßt Aristoteles mit Selbstverständlichkeit die zweite Substanz als Eidos und Formprinzip der ersten an dieser vollbringen⁴, was die platonische Idee durch die Teilhabe der Dinge an ihr in den Dingen leistete: Jede Art von Dingen hat ihr eigenes Eidos, das überzeitlich ist, das Individuelle (τόδε τι) zum Wesen (τὸ τι ἦν εἶναι) erhebt und wie Platons Ideen in ihrem Charakter des ὄντως ὄν die gehobene Seinsweise der Energeia besitzt. Auch für Aristoteles besteht im σύνολον Teilhabe zwischen Materie und Eidos wie zwischen dem ἄτομον εἶδος und der τελευταία διαφορά. Wenn man bedenkt, daß es Platon eigentlich darauf ankam, nicht so sehr den Chorismos, auf den sich die ganze Kritik des Aristoteles richtet, als vielmehr den Unterschied der Seinsweisen, das Anderssein des Veränderlichen, Individuellen und des Unveränderlichen, Allgemeinen aufzuzeigen, sodaß er sogar einmal im Phaidon sagt, es sei im Grunde gleichgültig, ob man von «Innewohnen» der Ideen in den Dingen oder von «Verbundensein» der Dinge mit den Ideen spreche⁵, so sieht man, daß die aristotelische Kritik sich gar nicht auf das platonische Teilhabedenken als solches richten konnte. So wäre es ohne die Voraussetzung des Teilhabedenkens auch keineswegs verständlich, wie der νοῦς ποιητικός die Fähigkeit besitzt, aus den veränderlichen Phantasmen die unveränderlichen Wesenheiten, das Eidos herauszuleuchten. Denn diese Tätigkeit des Nus hat zur Voraussetzung, daß er in seinem Sein (δυνάμει) auf die Wesenheiten der Dinge angelegt ist, das heißt an denselben Wesenheiten teilhat, die die Dinge bestimmen.

Das Denken des hl. Augustinus war so sehr von dem Gedanken der Teilhabe der Dinge⁶ und unseres Denkens⁷ an den Ideen in Gott ge-

² Phaidon 74 C.

³ Symposium 211 C, Phaidon 79 B - 80 A, 101 D, Parm. 129 A, Timaios 29 A.

⁴ Met. VI, 3; IV 11; Phys. A, 1; Anal. pr. A, 2.

⁵ Phaidon 100 D.

⁶ De trin. VIII, 3, 4.

⁷ De lib. arb. II, 3, 6, 14; De civ. Dei XI, 26.

tragen, daß er auf Grund dieser Teilhabe unseres Denkens an Gott das Bild der trinitarischen Gottheit in den Ternaren mens – notitia – amor, memoria – intelligentia – voluntas⁸ wie in den Funktionalitäten des esse, nosse, amare und des meminisse, intelligere, velle⁹ erkennen zu können glaubte. In allem Wahren, Schönen und Guten erfassen wir bereits einen Teil jener Wirklichkeit, die zu Gott als dem schlechthin Wahren, Schönen und Guten hin ausläuft. Dabei weiß Augustinus, daß die Voraussetzung der Teilhabe als selbstverständlich angenommen werden muß, wenn seine «Argumente» einleuchten sollen¹⁰. In den mathematischen Wahrheiten (*incommutabiliter vera*) erfaßt somit Augustinus bereits einen Teil der Wirklichkeit, die zur göttlichen *veritas incommutabilis* hin transzendiert¹¹. Der Gedanke der Illumination soll zeigen, daß wir nicht aus eigener Kraft an den Ideen in Gott teilhaben können, sondern nur kraft des uns durch Gott selbst eingestrahnten göttlichen Lichtes.

Als Kenner nicht nur der aristotelischen, sondern auch der platonischen Philosophie hatte der hl. Thomas von Aquin sehr klar gesehen, wie sehr das aristotelische Denken von den Voraussetzungen des Teilhabegedankens getragen war. Deshalb führte seine Bejahung einiger wesentlicher aristotelischer Gedanken zugleich zu einer bewußten Anerkennung der dazugehörigen Voraussetzungen. Deshalb stellt er die aristotelische Lehre vom Eidos wieder in den Rahmen des Teilhabedenkens und nennt es eine «abbildhafte Teilhabe der Dinge an Gott»¹², wie er in Gott die Urbilder der Dinge (*propriae rationes omnium rerum*)¹³ als *formae exemplares* sein läßt¹⁴. Damit setzt Thomas das aristotelische Eidos zu den augustianischen Ideen in Gott in Beziehung¹⁵. Die Wurzeln zu dieser seiner Lehre¹⁶ glaubt Thomas mit Recht nicht nur bei Platon, sondern auch bei Aristoteles zu finden¹⁷. Im Schöpfungsgedanken läßt Thomas sodann das Eidos den Dingen im Sinne des Aristoteles immanent werden. Wenn für Aristoteles der *intellectus agens* befähigt war, aus den jeweiligen Phantasmen jene Wesensmerkmale herauszuleuchten, die auch

⁸ De trin. X, 10, 14.

⁹ De trin. X, 10, 14; Sol II, 1, 1; De lib. arb. II, 3, 7; De civ. Dei XI, 26.

¹⁰ De lib. arb. II, 6; Sol. I, 7, 14; De ord. II, 16, 18, 44, 47.

¹¹ De lib. arb. II, 8, 24 vgl. Platons Phaidon 73 ff. De lib. arb. II, 10-15.

¹² S. c. Gent. III, 97.

¹³ S. theol. I, 15, 2.

¹⁴ Ibid. I, 15, 1.

¹⁵ S. theol. I, 84, 1 u. 5.

¹⁶ S. theol. I, 44, 1.

¹⁷ Ibid.

tatsächlich das Wesen der Dinge konstituieren, so steckte dahinter die Voraussetzung, die nun Thomas im Unterschied zu Aristoteles ausdrücklich macht, daß die Idee (in der göttlichen Wesenheit) als principium cognitionis fungiert und zugleich die cognoscibilitas der Dinge begründet. Da wir also im Erkennen an denselben Ideen in Gott teilhaben, nach denen Gott die Welt schuf und die er in der Schöpfung in die Dinge gelegt hat¹⁸, können wir aus den Phantasmen in «gewisser Teilhabe am göttlichen Licht»¹⁹ die Wesenheiten der Dinge erkennen. Damit hat Thomas die Voraussetzung des Teilhabedenkens, die durch die aristotelische Polemik gegen den platonischen Chorismos verdeckt war, klar gesehen und herausgestellt.

2. Die erste überwindbare Krise des Teilhabedenkens

Seine erste Krise erlebte das Teilhabedenken, indem in der Früh-scholastik erneut die vorplatonische Problemsituation auf den Plan trat. Die Tradition der Herakliteer und Sophisten wurde in der Philosophie Roscelins, die der Eleaten in der Philosophie des Wilhelm von Champeaux in Wirklichkeit wieder aufgegriffen. Dieser Universalienstreit konnte nur möglich sein, nachdem das Teilhabedenken viel von seiner Kraft und Klarheit verloren hatte. Dennoch gefährdete diese erste Krise das Teilhabedenken nicht ernsthaft. Schon bei Roscelins Schüler Peter Abälard bricht sich der Teilhabeaspekt wieder Bahn, um dann bei Thomas von Aquin wieder zu voller Kraft zu gelangen. Zwar zeigt sich in Abälards Glossen zur aristotelischen Kategorienlehre sehr deutlich der Einfluß des Roscelinschen Nominalismus²⁰ wie er auch in den Glossen zu *Περὶ ἑρμηνείας* die Realität allgemeiner Wesenheiten mit Deutlichkeit bestreitet²¹ und den modus intelligendi sehr scharf vom modus subsistendi unterscheidet. Aber wenn auch nicht allgemeine, sondern nur individuelle Wesenheiten in den Dingen sind, so sind doch für ihn die *generales et speciales formae exemplares* der Dinge im göttlichen Geist,

¹⁸ S. theol. I, 88, 5, ad 2.

¹⁹ S. c. Gent. I, 11.

²⁰ Hrsg. in Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters Bd. 21, H. 2, Münster 1921, S. 141 ff.

²¹ Hrsg. in Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters Bd. 21, H. 3, Münster 1927, S. 314.

sodaß Gott in der Schöpfung zwar nicht «congrue», aber doch auch nicht «incongrue» sein Bild ausdrückte und deshalb auch von uns in seinem Werk erkannt werden kann, wie Abälard in seiner «Theologia» lehrt²². Hier beruft er sich eingehend auf Platons Lehre von der «anima mundi», wie sie Platon im Timaios darlegte, und auf die Lehre des hl. Paulus, daß Gott sein unsichtbares Wesen seit Erschaffung der Welt mit dem Auge des Geistes wahrnehmen lasse (Röm. 1, 20). So bleibt auch für Abälard gültig: *ex rerum visibilium similitudine invisibilium naturam ratio vestigat*²³. Auf Grund dieser Zusammenhänge beruft sich Abälard auf den Teilhabegedanken, wie er ihn bei Porphyrius fand²⁴, wie auf die Lehre Platons, daß die anima mundi aus dem Allgemeinen und Besonderen, aus der identischen Wesenheit (*idem*) und dem Anderen (*diversum*) bestehe²⁵. So zielt auch seine Erkenntniskritik nicht auf den Nominalismus Roscelins, sondern richtet sich lediglich gegen den exzessiven Realismus des Wilhelm von Champeaux²⁶.

Während sich also der Nominalismus Roscelins in der Früh- und Hochscholastik nicht durchsetzen konnte, wurde die Lehre Wilhelm von Ockhams der Tradition des Teilhabedenkens schon zur größeren Gefahr, ohne jedoch in der Lage zu sein, völlig damit zu brechen. Seine Erkenntniskritik ist erheblich schärfer als die Abälards, da er sogar auf Grund seiner Betonung der Allmacht Gottes die Möglichkeit in Erwägung zieht, daß Gott uns täusche²⁷. Aber indem Ockham diese Möglichkeit nur insoweit in Betracht zieht, als Gott damit nicht sich selbst widerspricht²⁸, bleibt doch ein Rest des Teilhabedenkens. Wie Abälard leugnet er zwar die Realität des Allgemeinen, läßt aber doch eben die Urbilder des Individuellen in Gott sein, wenn auch nicht als real Seiende, so doch als Ideen der hervorzubringenden Dinge²⁹. Und wenn auch Ockham eine *notitia creditiva et abstracta* sehr in Frage stellt, so doch nicht die *notitia intuitiva* oder den *actus evidens*, der uns über die Existenz der Dinge be-

²² *Theologia Summi Boni*, Beitr. z. Gesch. d. Philos. u. Theol. d. Mittelalters, Bd. 35, H 2/3, Münster 1939, S. 95, 96, 104 ff.

²³ *Ibd.*, S. 93.

²⁴ *Ibd.*, S. 56.

²⁵ *Ibd.*, S. 19.

²⁶ *Ibd.*, S. 36: ... nos docere veritatem non promittimus, quam neque nos neque aliquem mortalium scire constat, sed saltem aliquid verisimile.

²⁷ *Quodl.* V, q. 5.

²⁸ *Quodl.* V, q. 6.

²⁹ *Commentar. in libr. I. sentent. dist. XXXV*, q. 5.

lehrt, als solchen ³⁰. Hier war trotz der bereits als neuzeitlich anzusprechenden Erkenntniskritik doch noch die Tradition des Teilhabedenkens zu stark, um in einen grundsätzlichen und universellen Zweifel an der Möglichkeit der Erkenntnis – wie später bei Descartes – zur Aufgabe des Teilhabedenkens in einem reinen Immanenzstandpunkt vordringen zu können. Ist doch gerade im Teilhabegedanken das Bewußtsein dessen, daß wir die Wesenheiten selbst nicht haben, sondern nur an ihnen eben *teil*-haben, mitgegeben. Zwar tritt das Bewußtsein, doch immerhin Erkenntnis zu haben, wie es das Teilhabedenken beinhaltet, zugunsten einer nominalistischen Überbetonung des Nichthabens der allgemeinen Wesenheiten so stark zurück, daß der Teilhabegedanke, der ja ausgewogen beides umfaßt, als gefährdet erscheint, doch bleibt das Teilhaben an eben nicht allgemeinen, sondern individuellen Wesenheiten noch grundsätzlich in Geltung. Es bleibt noch die Voraussetzung bestehen, daß die Dinge wie das Denken (wenn auch nur, soweit das Widerspruchsgesetz gilt) zu exemplarischen Ursachen in Gott in Beziehung stünden, sodaß auch das Denken einen Zugang zum Sein noch habe.

Gegenüber der nominalistischen Erkenntniskritik betont Nikolaus von Kues, es sei zwar richtig, daß wir den transzendenten Sinn nicht selbst und als solchen erfassen. Denn wir erfassen ihn nur in unserer Darstellungsweise, sodaß alles Denken nur ein Weg der Mutmaßungen sein müsse (*De conjecturis*). Aber wenn wir auch den transzendenten Sinn nicht als solchen haben, so haben wir doch daran teil ³¹. In seiner Lehre von der *docta ignorantia* gibt Cusanus insofern dem Nominalismus recht, als alles Wissen in der Art der Sinndarstellung *ignorantia* ist. Aber so sehr wir die Ideen nie als solche erfassen, haben wir doch an ihnen teil und deshalb ist diese *ignorantia* eine *docta ignorantia*. Cusanus erkannte also deutlich, daß das Teilhabedenken allein in der Lage sei, der Erkenntniskritik des Nominalismus, soweit diese berechtigt sei, einerseits zu entsprechen, sie aber andererseits, soweit sie über ihre Gründe hinaus-schieße, in ihre Grenzen zurückzuweisen, da neben der Unerreichbarkeit der Idee als solcher doch die Möglichkeit eben der Teil-Habe feststehe.

³⁰ Prolog. in libr. I sentent., q. 1. Quodl. V, q. 5, 6.

³¹ *Idiota de sapientia* I, II.

3. Der Versuch einer völligen Preisgabe des Teilhabedenkens in der Philosophie Descartes' und die konsequente Durchführung im englischen Psychologismus

Descartes, der sich in letzter Entschlossenheit bewußt von Tradition und Autorität frei machen wollte³², treibt den Ockhamschen Nominalismus wie den Skeptizismus Montaignes, Charrons und des Sanchez in seinem mathematischen Zweifel als erster so weit, daß er jene Beziehung, die der antiken und mittelalterlichen Philosophie als unantastbar galt, nicht nur erstmalig in Frage stellte, sondern durch das rationalistische Prinzip seiner Infragestellung auch tatsächlich außer Kraft setzte.

Über die trügerische und uns täuschende Sinneserkenntnis kann keine Beziehung zu den Wesenheiten der Dinge verlaufen. Aber auch das Denken selbst liefert keine Gewähr für eine Beziehung zu den Wesenheiten, denn es fehlt uns ein Kriterium, es vom Träumen zu unterscheiden. An die Stelle jenes Gottes, der im Sinne der mittelalterlichen Tradition den mundus intellegibilis in sich begriff und uns durch seine Erleuchtung daran teilnehmen ließ, tritt ein deus malignus, der – ohne die Einschränkung Ockhams – mächtig und verschlagen all seinen Fleiß darauf verwendet, mich selbst in dem zu täuschen, was ich als das Klarste und Sicherste erkennen zu können glaubte³³. Diese Infragestellung der für die mittelalterlichen Vorentscheidungen selbstverständlichen, in einem primus intellectus essendi vernehmbaren, jedoch nicht beweisbaren Urbeziehung zwischen Denken und Sein treibt nun Descartes in seinem mathematischen Zweifel zum Äußersten: Gott habe mir eine solche Natur verleihen können, daß ich mich auch täusche, wenn ich die Summe von zwei und drei für fünf halte³⁴. Das wäre selbst für Ockham auf Grund des Widerspruchsprinzips unvorstellbar gewesen. In diesem mathematischen Zweifel wird nicht nur die Beziehung von Denken und Sein aufs grundsätzlichsste in Frage gestellt, sondern auch die rein immanent geltende innerlogische Richtigkeit. In letzter Konsequenz wäre hier selbst eine Logistik, die auf außerlogische Ansprüche verzichten würde, nicht mehr möglich. Dieser mathematische universelle Zweifel, den Descartes bezeichnenderweise «metaphysischen» nennt³⁵, ist scharf von seinem

³² Discours de la methode VII, IX.

³³ Oeuvres ed. Adam-Tannery VII, 35; VIII, 6.

³⁴ Ibid., VII, 35, 175, 459; VIII, 6.

³⁵ Ibid., VII, 35, 175, 459; VIII, 6.

methodischen Zweifel zu unterscheiden. Denn im Wesen dieses Zweifels liegt es, nicht mehr methodisch sein zu können, da mit einem so weit in Frage gestellten Denken ohne die Voraussetzung einer in einem *primus intellectus essendi* vernehmbaren, nicht aber beweisbaren Seinsbeziehung³⁶ die Gültigkeit des Denkens nicht mehr zu beweisen ist, d. h. dieser Zweifel nicht mehr überwindbar ist. So war sich Descartes auch durchaus der Bedeutung und des Gewichtes dieses seines Schrittes bewußt³⁷. Hier ist mit der Tradition einer auf Grund dieses *primus intellectus* getroffenen Vorentscheidung für eine Teilhabebeziehung, die vernehmbar, schaubar, nicht aber beweisbar ist, *rigoros* gebrochen.

Auf Grund dieser Voraussetzungen wird es unhaltbar, den cartesianischen Ansatz der introspektiven Bewußtseinsevidenz mit dem augustinischen zu vergleichen, wie es allzuoft geschehen ist³⁸. Ist doch für die introspektive Bewußtseinsevidenz des hl. Augustinus, wie er sie in *De trinitate*, *De civitate Dei*, *De libero arbitrio* und in den *Soliloquia* darlegt, nicht wie bei Descartes das Denken und Zweifeln das Erstgegebene, sondern das Sein³⁹. Gerade um das Sein als das Erstgegebene zu zeigen, betont er, daß er zuerst einmal sein muß, um zweifeln zu können. Dieses Sein selbst aber und die Teilhabe dieses Seins an dem Sein (*bonitas*) schlechthin wird aber von diesem Zweifel nicht betroffen. So geht Augustinus im Unterschied zu Descartes von einem Wissen um das Verwiesensein des Denkens auf den Außenhorizont aus, wie es für das Teilhabedenken bezeichnend ist. So wollte auch Augustinus unter der Voraussetzung des Teilhabedenkens in *De civitate Dei* zeigen, daß sich in der Dreifunktionalität des *esse*, *nosse*, *amare* das Abbild des trinitarischen Gottes zeigt. Und nur um die Realität des *esse* zu sichern, sagt er: *Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest: ac per hoc sum, si fallor*⁴⁰. Dabei weiß Augustinus, wie wir sahen, sehr genau, daß die Voraussetzungen der Teilhabe nicht bewiesen, sondern nur aufgewiesen werden können.

Wegen der uneingeschränkten Preisgabe des Teilhabedenkens im mathematischen Zweifel Descartes' geht es auch nicht an zu glauben,

³⁶ Thomas von Aquin, *De ente et essentia*, Prooemium.

³⁷ *Oeuvres* ed. Adam-Tannery VII, 247.

³⁸ L. BLANCHET, *Les antécédents historiques du «je pense donc je suis»*, Paris 1920; A. KOYRÉ, *Descartes und die Scholastik*, Bonn 1923; Fr. OGLIATI, *La filosofia di Descartes*, Milano 1937.

³⁹ *De trin.* X, 9, 12; *De civ. Dei* XI, 26; *De lib. arb.* II, 6, 14; *Sol.* 1, 1.

⁴⁰ *De civ. Dei* XI, 26.

Ockham habe in seinem Gedanken, Gott könne in seiner Allmacht in uns den Glauben (*notitia creditiva*) an Dinge erzeugen, denen in der Wirklichkeit gar nichts real Existierendes zu entsprechen brauche, den cartesischen Zweifel vorweggenommen⁴¹. In Wahrheit kann für Ockham Gott nur einen *actus creditivus* dieser Art erzeugen, nicht aber einen *actus evidens*. Gott kann uns für Ockham, wie wir sahen, nur soweit täuschen, als er sich damit nicht selbst widerspricht. Gott kann uns glauben machen, ein Stern schein noch, der in Wirklichkeit gar nicht mehr existiert, aber er kann uns nicht die vermeintliche Realität einer Chimäre erkennen lassen⁴². Indem also Ockham mit seinem Zweifel bei der Geltung des Widerspruchsgesetzes halt macht, bleibt grundsätzlich im Unterschied zum mathematischen Zweifel Descartes' die Möglichkeit einer Teilhabe an einer objektiven Sinnordnung bestehen. Wenn Ockham im übrigen die Möglichkeit einer supranaturalen Täuschung für die Erkenntnis eigener psychischer Akte ausschließt, so nimmt er ebenso wenig den cartesischen Ansatz vorweg wie Augustinus.

Nach dieser fundamentalen Infragestellung des Denkens überhaupt, zu der die Philosophie vor Descartes durch die selbstverständliche Voraussetzung einer Urteilhabe zwischen Denken und Sein nicht fähig war, versucht nun Descartes das Unglaubliche, mit diesem in Frage gestellten Denken den Geltungsanspruch des Denkens beweisen zu wollen. Bei Infragestellung der innerlogischen Richtigkeit bleibt es fraglich, ob ich existieren muß, um denken und zweifeln zu können. Erst recht ist der Schluß auf die Existenz eines subsistierenden Ichs fraglich. Noch erstaunlicher aber ist es, daß Descartes trotz der Aufgabe des Teilhabedenkens von der Idee des vollkommensten Wesens auf dessen Realexistenz und *veracitas* schließen zu können glaubt. Wenn Descartes es also als ganz selbstverständlich hinnimmt, daß auch außerhalb des Denkens zum vollkommensten Wesen ebenso die Existenz*gehöre wie innerhalb des Denkens zum Begriff des *ens perfectissimum* das Merkmal der Existenz, so zeigt sich, wie sehr ihm selbst noch das Teilhabedenken im Blut steckte, das er wohl im Collège Royal von La Flèche kennengelernt hatte. Es zeigt sich aber auch, wie wenig er seinen eigenen Ansatz konsequent durchzuführen vermochte. Deshalb trifft Kants Kritik am «ontologischen Gottesbeweis» tatsächlich den Descartes', nicht aber den des Anselm von

⁴¹ E. HOCHSTETTER, Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham, Berlin u. Leipzig 1927, S. 57.

⁴² Quodl. VI, q. 6.

Canterbury, da dieser durch die Voraussetzung des Teilhabedenkens durchaus Gültigkeit hatte. Ebenso war es etwas völlig anderes, wenn Augustinus in einer Simultanintuition⁴³ auf Grund des Teilhabedenkens in den incommutabiliter vera bereits den Zipfel jenes Seinszusammenhangs erfassen zu können glaubte, der zur göttlichen Wahrheit hin transzendiert, als wenn Descartes aus einem in Frage gestellten Immanenzkreis des Denkens mit Hilfe des fraglichen Denkens sich zur göttlichen veracitas hinausangeln wollte. So inkonsequent hier Descartes verfährt, lag es doch in der Konsequenz seiner Aufgabe des Teilhabedenkens, wenn er nun den platonischen mundus intelligibilis, der durch Philon von Alexandrien, Augustinus, Thomas, Anselm, Meister Eckhart, Nikolaus von Kues in Gott verlegt war, in seiner Lehre von den eingeborenen Ideen in den menschlichen Immanenzkreis des Bewußtseins transponieren mußte⁴⁴. Wenn der Geist beim Erkennen sich auf sich selbst zurückbeugt und eine der Ideen betrachtet, die in ihm sind, wie Descartes in Konsequenz zu seinem durch die Aufgabe des Teilhabedenkens bedingten Immanentismus lehren mußte⁴⁵, so sollte die durch die Anwendung des Teilhabedenkens begründete veracitas eines wirklich existierenden vollkommensten Wesens Bürge sein für die Geltung dieser Erkenntnis. Entsprechend der Tradition des sich seit dem mittelalterlichen Nominalismus über Luther und den Renaissanceskeptizismus mehr und mehr seiner selbst und seiner immanenten Kräfte bewußt werdenden Ichs trägt nun in stolzem Selbstbewußtsein der Geist die Begriffe als eingeborene Ideen schon in sich. In Überschätzung der eigenen Vernunftkräfte schließt sich das Ich autonomistisch von der Außenwelt ab, ruft sich auf sich selbst zurück und glaubt sich, eingeschlossen in seinen immanenten Kreis, selbst zu genügen. Das Denken, welches nun klar und distinkt, d. h. «abgesondert und abgetrennt» die Dinge in introspektiver Perzeption erfassen zu können glaubt, sucht nicht die Dinge in ihren Beziehungen der Teilhabe, sondern gerade in ihrer Sonderung und Beziehungslosigkeit zu erfassen, wie es im cartesischen und spinozistischen Substanzbegriff besonders deutlich wird.

Die ersten, die die inkonsequente Anwendung des Teilhabedenkens Descartes nachzuvollziehen nicht bereit waren, sondern seinen immanentistischen Ansatz in letzter Konsequenz durchführen wollten, waren die

⁴³ De lib. arb. II, 6, 14.

⁴⁴ Oeuvres ed. Adam-Tannery VIII, 358.

⁴⁵ Ibid., VII, 73.

englischen Psychologen. Bei ihnen erreicht die völlige Preisgabe des Teilhabedenkens ihren Höhepunkt. Es ist klar, daß der psychologistische Immanentismus, der mit Descartes' vorgeblicher Voraussetzungslosigkeit völlig ernst machen will, auch auf jene Voraussetzungen verzichten mußte, die allein den Geltungsanspruch der Erkenntnis begründen können. Und wenn auch die rein innerlogische Richtigkeit in Frage steht, bleibt nur noch der psychische Ablauf, wie er durch eine mechanische Gravitationsgesetzlichkeit erklärt werden könnte. Es ist uns aber nichts darüber gesagt, ob dieser Gesetzlichkeit rein immanenter psychischer Vorgänge noch eine transzendente Wirklichkeit entspricht. In echt immanentistischer Konsequenz blieb G. Berkeley dabei, daß wir gar kein Recht haben von einem anderen Sein als dem unserer Perzeptionen zu sprechen ⁴⁶, während D. Hume wenigstens noch die Wahrscheinlichkeit einer Geltung unserer immanenten Perzeptionen für eine bewußtseins-transzendente Wirklichkeit retten wollte ⁴⁷. Dieser Immanentismus war die notwendige Folge einer völligen Aufgabe des Teilhabedenkens, und solange man nicht den Mut fand, dahin zurückzukehren, blieb nur noch die Möglichkeit Kants zu versuchen, den Immanenzkreis als solchen zu erweitern und die Dingwelt als Erscheinungen der eigenen immanentistischen Gesetzlichkeiten in den Immanenzkreis hinüberzuziehen, ohne freilich damit zu den Wesenheiten der Dinge selbst gelangen zu können. Die Weiterführung dieses Versuchs, den Immanenzkreis zu erweitern, stellt Fichtes Lehre der Setzung der Transzendenz durch die Immanenz dar. Im übrigen aber konnte ein Immanentismus nur noch durch ein methodisches Ausklammern der Wirklichkeit, wie es E. Husserl versucht, begründet werden.

4. Das Ringen um das Teilhabedenken in der Gefährdung durch das rationalistische Identitätsdenken

Wie das platonische Teilhabedenken den herakliteischen und sophistischen Skeptizismus auf der einen und den eleatischen Rationalismus auf der anderen Seite überwand, so erschienen mit dem Zurücktreten des Teilhabedenkens in der Frühscholastik wieder der Nominalismus

⁴⁶ Works, London, Edinburgh, Paris, Melbourne, Toronto, New York 1949, vol. II, p. 42.

⁴⁷ Enquiry concerning human understanding, ch. 70 ff.

(Roscelin) auf der einen, der Rationalismus (W. von Champeaux) auf der anderen Seite. Mit der völligen Preisgabe des Teilhabedenkens bei Descartes mußte nach dieser geistesgeschichtlichen Gesetzlichkeit die Problemsituation Skeptizismus oder Rationalismus wieder auf den Plan treten. Die cartesische Begründung des Rationalismus war aber, wie wir sahen, durch das nachträgliche inkonsequente Einschleichen des Teilhabedenkens ermöglicht. Sollten die rationalistischen Voraussetzungen bleiben, wie es der Wunsch der Zeit war, so mußte auf jeden Fall die im cartesischen metaphysischen und mathematischen Zweifel durchgeführte Preisgabe des Teilhabedenkens, sein Skeptizismus aufgegeben werden. Wenn sich die rationalistischen Voraussetzungen auch zunächst gegen die Preisgabe des Teilhabedenkens richteten, so führten sie doch unweigerlich zum Identitätsdenken, welches das Teilhabedenken wieder vollends verfehlt. So gelangt Spinoza nach seiner Entscheidung gegen den universellen Zweifel Descartes' und gegen die damit verbundene völlige Preisgabe des Teilhabedenkens keineswegs zum Teilhabedenken zurück, sondern zum Identitätsdenken. Es ist aber sehr wichtig zu sehen, daß es andere Denker gab, die, obgleich sie genau so gefährdet waren wie Spinoza, tatsächlich zum Teilhabedenken zurückfanden. Darin werden wir die Worte H. E. Hengstenbergs, die aus tiefer Einsicht in diese Zusammenhänge geschöpft sind, bestätigt finden: «Der Pantheismus ist nicht solide gefügt, hat vielmehr die Tendenz, sich wieder aufzulösen: entweder er führt zum radikalen Autonomismus», das werden wir im Kantianismus bestätigt finden, «oder zum Theismus zurück»⁴⁸, und dies ermöglicht zugleich eine Rückkehr zum Teilhabedenken, wie wir es in der Philosophie des Johannes Clauberg und Leibnizens aufzeigen wollen.

In seiner Schrift «Über die Verbesserung des Verstandes» (*De intellectus emendatione*) zeigt Spinoza ganz deutlich, daß er keineswegs den metaphysischen Zweifel Descartes nachvollziehen will. Deshalb stellt er seinen Auseinandersetzungen mit dem cartesischen Zweifel den Satz voran: «Das höchste Gut ist die Erkenntnis der Einheit, in der sich die Seele mit der ganzen Natur befindet». Ganz offensichtlich wollte Spinoza nicht wie Descartes jener Abschnürung des Denkens vom Sein verfallen. So geht er nicht wie Descartes vom universellen Zweifel aus, sondern von der unmittelbaren Einsicht in die Gültigkeit einer klaren und distinkten

⁴⁸ Autonomismus und Transzendenzphilosophie, Heidelberg 1950, S. 389 f.

Perzeption. Indem er im Unterschied zu Descartes den Denkkreis hier gar nicht erst aus seinen Seinsbeziehungen herausreißt, sondern diese gerade voraussetzt, hat er schon die cartesische völlige Preisgabe des Teilhabedenkens überwunden.

Auf Grund dieser Vorentscheidung steht für ihn fest, daß nur jene Menschen an dem Unterschied zwischen Wachen und Träumen zweifeln können, «die, nachdem sie einmal im Traume sich für wachend hielten, was sich nachher als Irrtum ergab, nun sich im Wachen für träumend halten». Genau so wenig ernst nimmt er Descartes' Zweifel an der Zuverlässigkeit der Sinneserkenntnis. Denn «wenn jemand wahre Erkenntnis über die Sinne erlangt hat und weiß, wie durch deren Organe die Gegenstände sich je nach der Entfernung darstellen, so wird der Zweifel gehoben». Nur wenn man keine klare und deutliche Vorstellung hätte, wäre es vielleicht möglich, die Wahrheit unserer Gedanken zu bezweifeln, und nur dann könnte es einen *deus malignus* geben. Wie bei Ockham stößt also der Gedanke des *deus malignus* nicht den *actus evidens*⁴⁹ um.

Während Descartes den Kardinalfehler beging zu glauben, er könne aus der notwendigen Verbindung des Merkmals der Existenz mit der Idee des vollkommensten Wesens in einem in Frage stehenden Denkkreis auf diese Verbindung auch außerhalb derselben schließen, um dann erst durch die *veracitas* dieses Wesens den Geltungsanspruch des Denkens zu beweisen, sieht Spinoza sehr klar in seiner «Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück», daß man nur mit einem Denken, dessen Geltungsanspruch im voraus anzunehmen ist, auf Gott schließen kann. Und so stellt er seiner Schrift *De Deo* die Erkenntnis voran: «Alles, was wir klar und deutlich einsehen, daß es zur Natur eines Dinges gehört, das können wir in Wahrheit auch von diesem Ding aussagen.» Die Urbeziehung des Denkens zum Sein wird also nicht in Frage gestellt, sondern eben gerade vorausgesetzt. Deshalb antwortet Spinoza auf die Frage H. Oldenburgs, worin er denn den größten Fehler Descartes' und Bacons erkenne, im September 1661: «Der erste und vornehmste Irrtum ist, daß beide weit von der Erkenntnis der ersten Ursache und des Ursprungs der Dinge abgeirrt sind.» Es könnte fast wie eine Rückkehr zum *primus intellectus essendi* des hl. Thomas von Aquin klingen, der ja gerade dieses Wissen um eine Urbeziehung zum Sein meinte oder wie eine Hinwendung zu Pascals *esprit de finesse*, der die Sicht gerade für diese Zu-

⁴⁹ Quodl. V, q. 5.

sammenhänge frei machen wollte, wenn Spinoza in seiner Schrift «Über die Verbesserung des Verstandes» sagt, aller Zweifel, daß Gott ein Betrüger sei, sei aufgehoben, wenn wir auf diese Erkenntnis, die wir «vom Ursprung der Dinge» haben, achten. In dieser Urerkenntnis, die ebenso klar sei wie unsere Erkenntnis, daß die Winkel des Dreiecks 2 Rechte betragen, sei nichts enthalten, was uns lehre, daß Gott ein Betrüger sei. «Und wenn wir diese Erkenntnis haben, so genügt sie, um alle Zweifel zu beseitigen, die wir über klare und deutliche Vorstellungen haben können.» Spinoza bleibt also von vornherein auf der Ebene der Gültigkeit der mathematischen Wahrheiten im Unterschied zum mathematischen Zweifel Descartes', stellt diese nicht wie Descartes in Frage und reißt so auch gar nicht erst die intentional mitgegebene Seinsbeziehung dieser Wahrheiten ab, wie schon die klare und distinkte Perzeption durch ihre eigene Kraft und Klarheit den metaphysischen Zweifel gar nicht aufkommen läßt. In dieser Vorentscheidung für die Selbstverständlichkeit einer Urbeziehung zwischen Denken und Sein ist Spinoza wieder zu einer der Voraussetzungen des Teilhabedenkens zurückgekehrt.

Damit hätte Spinoza eine Chance gehabt, zum Teilhabedenken zurückzufinden, wenn nicht seine Vorgefaßtheit für den Rationalismus das Teilhabedenken durch das Identitätsdenken verdrängt hätte. Es ist geistesgeschichtlich durchaus verständlich, daß Descartes' Infragestellung einer Beziehung des Denkens zum Sein ein mächtiges Streben auslöste, «das höchste Gut in der Einheit zu sehen, in der sich die Seele mit der ganzen Natur befindet», und daß dieses Streben dazu neigte, im Extrem die Einheit zur Identität hin zu übersteigern. Aber auch mit der allzu nachdrücklichen Betonung der Eigengeltung der klaren und distinkten Perzeption entgegen dem cartesischen Zweifel war jener Rationalismus mitgegeben, der, wie er schon immer dem Teilhabedenken fremd gegenüberstand, es auch nun im Gedanken der Identität der *ordo idearum* und der *ordo rerum* auslöschte⁵⁰.

Johannes Clauberg (1622-1665), ein Philosoph, den man bislang für einen reinen Cartesianer hielt, ließ sich zwar auch wie Spinoza in die Richtung des Identitätsdenkens treiben⁵¹, erfaßte aber, daß es nicht das Identitätsdenken ist, welches die Spannung zwischen Skeptizismus und Rationalismus zu lösen vermag, und vollzog daher wieder eine deutliche Hinwendung zum Teilhabedenken: Nach deutlicher Rückkehr zur

⁵⁰ *Ethics* II, 7, C. Gebhardt, v. II, p. 89, p. 38.

⁵¹ *Exercitationes* XXVIII, 5; LIII, 79, 24; XXVII.

augustinisch-scholastischen bonitas- und perfectio-Lehre⁵², die fast bis zu wörtlichen Anklängen an Augustinus geht⁵³, schreibt er: Cumque bonum aliud per essentiam, aliud *per participationem* dicitur, ibi Deum, quia in seipso optima quaeque habet, hic intelliges Creaturam, cuius quantulacumque bonitas a Deo⁵⁴. Diese Worte sind deutlich und bedeuten die Teilhabe der Dinge am mundus intelligibilis in Gott. Die bonitas der Dinge erklärt er somit dadurch, daß die Dinge in ihrem Wesen verum sind, weil sie die Urbilder im Geiste Gottes ausdrücken⁵⁵. Mit deutlichem Anklang an Augustins Illuminationslehre spricht er von der Teilhabe am göttlichen Licht, das er wie Augustinus mit Joh. I, 9 als das eigentliche Licht bezeichnet, von dem alle, die die Wahrheit erkennen, ihr Licht empfangen, wenn sie auch nicht in gleicher Weise wie Gott im Besitz der Wahrheit sein können⁵⁶.

Schon der junge Leibniz kannte Johannes Clauberg und schätzte ihn außerordentlich⁵⁷. So tief auch er in der Tradition des cartesianischen Immanentismus stand, ging er doch von vorneherein gar nicht den Weg des Identitätsdenkens, sondern suchte vom Immanentismus her den Weg zum Teilhabedenken. Die Chance, diesen Weg zu finden, die auch Spinoza in der Erkenntnis der «Einheit, in der wir uns mit dem Sein befinden,» hatte, aber verfehlte, nimmt Leibniz wahr und findet durch die Forderung einer Denken und Sein vorgelagerten Sinnidentität den Weg zum Teilhabedenken zurück.

Descartes' Lehre von den eingeborenen Ideen und seine gleichzeitige Gleichsetzung von Denken und Bewußtsein⁵⁸ war, wie vor allem die Kritik Lockes zeigt, vor der Bewußtseinserfahrung nicht haltbar. Deshalb schwankte Descartes, ob er die Ideen als entia quaedam⁵⁹, als Potenz⁶⁰, als Anlagen in dem Sinne, wie Krankheiten oder Fähigkeiten eingeboren sein können⁶¹, oder auch einfach als facultas cogitandi verstehen sollte⁶². Leibniz behob diese Unklarheit, indem er die einge-

⁵² Ontosophia 194.

⁵³ Vgl. Ontosophia 200 mit Augustinus De civ. Dei XII, 2.

⁵⁴ Ontosophia 171.

⁵⁵ Ibid., 170, 155.

⁵⁶ Ibid., 155.

⁵⁷ So 1769 in einem Brief an J. Thomasius, ERDMANN, S. 48 b.

⁵⁸ Oeuvres ed. Adam-Tannery VII, 28; VIII, 7; III, 474.

⁵⁹ Ibid., VI, 562.

⁶⁰ Ibid., VII, 64.

⁶¹ Ibid., VIII, 358.

⁶² Ibid., VIII, 358.

borenen Ideen als aktuelle Realitäten (*petites perceptions*) in den Bereich des Unbewußten verlagerte⁶³. Da diese alles Denkbare beinhalten, brauchte und konnte von außen nichts mehr hinzukommen. Die so entstehenden Immanenzkreise, Monaden, sind somit fensterlos⁶⁴. Es erscheint von größter Wichtigkeit zu beobachten, wie Leibniz aus diesem Immanentismus heraus wieder den Weg zum Teilhabedenken findet.

Leibniz sucht dem Sinnphänomen, daß die heterogenen Bereiche des Denkens und der Erfahrung, der Vernunftwahrheiten und der Tatsachenwahrheiten, einander als Korrektiv dienen können, zu entsprechen. So kann doch die Erfahrung der Existenz der Dinge ebenso die Möglichkeit und Widerspruchsfreiheit der Begriffe sichern⁶⁵, wie umgekehrt die Übereinstimmung der intellektuellen, in der Vernunft gründenden Wahrheiten mit der Verknüpfung und Verbindung der Erscheinung von dinglichen Eigenschaften die reale Geltung dieser Erscheinungen im außerbewußten Raum gegen den Verdacht, es seien nur Traum- oder Phantasiegebilde, sicherstellen kann⁶⁶. Wenn also phänomenal eine solche Verbindung heterogener Instanzen besteht, so erhebt sich die Forderung einer ontischen Gleichstrukturiertheit und einer metaphysischen Sinnidentität. Der ersten Forderung entspricht Leibniz, indem er auch für Substanzen ohne Bewußtsein doch solche *petites perceptions* annimmt. Auf Grund der Forderung einer metaphysischen Sinnidentität lehrt Leibniz, daß die «ewige Möglichkeit der Dinge»⁶⁷ ebenso die Existenz wie die Erkenntnis der Dinge ermögliche: «Alle intelligiblen Ideen haben ihre Urbilder in der ewigen Möglichkeit der Dinge»⁶⁸. Diese «ewigen Urbilder der Dinge» beschreibt Leibniz näherhin als die «Archetypen», die durchaus in der Tradition der platonischen *causae exemplares* zu sehen sind. Eine Erkenntnis hat daher für Leibniz soweit Geltungsanspruch, als sie an diesen Urbildern der Dinge teilhat, die als reale Archetypen in Gott als dem Träger dieser Wesenheiten sind⁶⁹.

Mit diesen Gedanken sieht sich Leibniz wie Clauberg bewußt wieder in der platonisch-augustinischen Tradition: Wie Augustinus auf Grund des Teilhabedenkens in den *incommutabiliter vera*, den mathematischen

⁶³ ERDMANN, S. 181a, 705 a, b.

⁶⁴ *Ibid.*, S. 705 a.

⁶⁵ GERHARDT IV, S. 425.

⁶⁶ ERDMANN, S. 344 b, 378 b.

⁶⁷ *Ibid.*, S. 353 a.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, S. 380 a.

Wahrheiten, schon einen Teil jenes Seins- und Sinnzusammenhanges ergriff, der zur göttlichen *veritas incommutabilis* hintranszendiert, und wie für Augustinus an der *incommutabilis numeri veritas* jeder Intellekt teilhatte⁷⁰, so schreibt auch Leibniz: «Das führt uns schließlich zum letzten Grund der Wahrheiten, nämlich zu jenem höchsten und universellen Geiste, der existieren muß und dessen Verstand in der Tat der Bereich der ewigen Wahrheiten ist, wie der hl. Augustinus erkannt und auf eine sehr lebendige Weise ausgesprochen hat»⁷¹. Diese ewigen Wahrheiten in Gott sind die ewige Möglichkeit, der Wesensgrund der Dinge selbst, die Gesetze des Universums und «gehen» den Existenzen der kontingenten Dinge «vorher», ohne freilich in den Dingen aufzugehen⁷². Daß also die dinglichen Wesenheiten einerseits durch die ewigen Wahrheiten bestimmt sind, aber doch andererseits keineswegs damit ineinsfallen, bedeutet die Vorstellung eines Zugleichs des Ineinanderseins und doch Auseinanderliegens, wie es für das Teilhabedenken bezeichnend ist. Wie Augustinus und Thomas schloß Leibniz von der realen Existenz dieser ewigen Wahrheiten auf die reale Existenz eines substantiellen Trägers dieser Wahrheiten, den auch er in Gott sieht⁷³. Dieser Gott ist deshalb für Leibniz «das Urbild der Ideen und Wahrheiten, die in unsere Seele eingegraben sind»⁷⁴.

Da somit für Leibniz der Mensch die Dinge erkennt, soweit er an ihren Urbildern teilhat, wie für Platon der Mensch das «Gleiche», «Schöne», «Gute» nur insoweit in den Dingen sehen konnte, als er wie diese an den Ideen des «An-sich-Gleichen», «An-sich-Schönen», «An-sich-Guten» teilhatte⁷⁵, bot sich auch für Leibniz der Gedanke an eine «*regio idearum*», einen «*mundus intelligibilis*» an, der ganz deutlich die Tradition des platonischen *κόσμος νοητός* fortsetzt. So lesen wir bei Leibniz: *Respondeo, neque essentias istas, neque aeternas de ipsis veritates, quas vocant, esse fictitias, sed existere in quadam ut sic dicam regione idearum, nempe in ipso Deo, essentiae omnis existentiaeque caeterorum fonte. Oportet aeternas veritates existentiam habere in quodam subjecto absolute vel metaphysice necessario, id est in Deo*⁷⁶. Noch deutlicher wird die Beziehung zu

⁷⁰ De lib. arb. II, 8, 20; II, 10.

⁷¹ ERDMANN, S. 380 a.

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ *Nouveaux Essais*, übers. von W. v. Engelhardt u. H. H. Holz, Frankfurt 1961, Bd. 2, S. 465.

⁷⁵ Phaidon 79 D, 76 A, E.

⁷⁶ GERHARDT VII, S. 305.

Platon in Leibnizens *Epistola ad Hanschium de philosophia platonica*: Interim pulcherrima sunt multa Platonis dogmata ... unam omnium causam esse; esse *in divina mente mundum intellegibilem*, quem ego quoque vocare soleo regionem idearum. Objectum sapientiae esse τὰ ὄντως ὄντα, substantiae nempe simplices, quae a me Monades appellantur, et semel existentes semper perstant⁷⁷. Indem so für Leibniz alle Monaden doch an der Sinnidentität des Universums, d. h. an den Archetypen in Gott teilnehmen, wird zwar der monadologische Immanentismus nicht aufgehoben, da die Monaden in der Tat ja alles Denkbare schon in sich enthalten, d. h. an allen Urbildern in Gott teilnehmen, «das Universum spiegeln», aber dieser Immanentismus ist ein metaphysisch zur Transzendenz hin geöffneter. Wenn also die Dinge von denselben ewigen Wahrheiten in Gott bestimmt sind, an denen wir im Erkennen teilhaben, können wir im Erkennen mit den Dingen indirekt metaphysisch übereinstimmen, ohne zu ihnen direkt physisch transzendieren zu müssen. Die direkt physisch anmutende Sinneserfahrung ist also für Leibniz in Wirklichkeit indirekt metaphysisch. Für das schwer verständliche und zunächst widersprüchlich erscheinende Zugleich der beiden Gedanken, daß Leibniz den fensterlosen Monaden ein Einwirken aufeinander abspricht⁷⁸, zugleich aber sie doch im Hinblick auf ihre Beziehung zur regio idearum in Gott aufeinander wirken läßt⁷⁹, ermöglicht dieses Teilhabedenken ein weitgehendes Verständnis.

5. Der transzendente Immanentismus in seiner Aufgabe des Teilhabedenkens und seinem gleichzeitigen Verwiesensein darauf

Trotz dieser Hinwendung zum Teilhabedenken blieben die rationalistischen Voraussetzungen für die Folgezeit gültig. Bei aller Wendung gegen den Rationalismus blieb die darin vollzogene Preisgabe des Teilhabedenkens zugunsten des Identitätsdenkens für Kant ausschlaggebend. Kennt doch Kant eigentliche Erkenntnis nur im Sinne der Deckungsgleichheit des Identischen im Sinne der Konformität der Verstandeskategorien mit den von ihnen selbst konstituierten Erscheinungen. Zu-

⁷⁷ ERDMANN, S. 445.

⁷⁸ *Ibid.*, S. 127 a.

⁷⁹ *Ibid.*, S. 132 a.

gleich setzt er mit seiner fundamentalen Kritik die cartesische Infragestellung des Denkens fort, wie er auch nur die Erkenntnisse rationaler Beweisführung als solche anerkennt, von den nur aufweisenden und vernehmenden Instanzen eines *primus intellectus* aber nichts mehr weiß. Im Wesen dieser kantschen Voraussetzungen liegt es, daß die eben nur transrational vernehmbare und phänomenologisch aufweisbare, nicht aber beweisbare Beziehung unseres Denkens zum Sein nicht mehr in Geltung bleiben konnte. Diese Voraussetzungen, die sich nur unwesentlich von denen des Psychologismus unterschieden, stellten Kant ganz konsequent in die Tradition des reinen Immanentismus, wie sie von Descartes begründet, von Hume und noch mehr durch Berkeley in konsequenter Weiterführung verwirklicht wurde, so sehr Kant sich auch gegen den Rationalismus und Psychologismus richtete. Denn in Wahrheit wandte sich Kant nur gegen die Inkonsequenz im Denken Descartes' und gegen den im Psychologismus Berkeleys zu eng gezogenen Immanenzkreis. Er glaubte durch seine Erkenntnis von der Konstitutionskraft des Immanenzkernes einen immanentistischen Autonomismus begründen zu können, der auch die Möglichkeit gesicherter, allgemeiner und notwendiger Erkenntnis aus der Kraft des Immanenzzentrums sicherstelle und der damit die Aporien des Rationalismus wie des Psychologismus überwinden könne. Damit glaubte Kant, dem Teilhabedenken den Todesstoß versetzen zu können.

Es muß also klar gesehen werden, daß sich Kant in seinen Voraussetzungen nicht gegen den Rationalismus und Psychologismus wandte, sondern, wie zunächst gezeigt werden soll, gerade gegen das Sicheinschleichen des Teilhabedenkens bei Descartes.

Kant legt den Finger auf die tatsächlich wundeste Stelle bei Descartes, da er durch die nachträgliche Verwendung des Teilhabedenkens in seiner Gottesargumentation seinem immanentistischen Ansatz untreu wurde: «Es ist also an dem so berühmten ontologischen Cartesianischen Beweise, vom Dasein eines höchsten Wesens aus Begriffen, alle Mühe und Arbeit verloren»⁸⁰. Unter der Voraussetzung der Preisgabe des Teilhabedenkens argumentiert Kant sehr mit Recht: «Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus diesem herausgehen, um diesem die Existenz zu erteilen, ... aber für Objekte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr

⁸⁰ Kritik d. r. Vft. A 602, B 630. Prolegomena § 55.

Dasein zu erkennen»⁸¹. Unter den Voraussetzungen des reinen Immanentismus kann die Gottesidee, wie Kant richtig sieht, nur «ein bloßes Gedankending»⁸², «ein Ideal der reinen Vernunft»⁸³, «ein transzendentes Substratum» sein, welches gleichsam den ganzen Vorrat des Stoffes aller möglichen Aussagen über die Dinge enthält⁸⁴. Diese Idee bedeutet sogar nur «eine der Vernunft um ihrer Selbstbefriedigung willen auf-gegebene Maxime»⁸⁵. Sie bedeutet aber keineswegs «das objektive Verhältnis eines wirklichen Gegenstandes zu anderen Dingen, sondern nur der Idee zu Begriffen, und läßt uns über die Existenz eines Wesens von so ausnehmendem Vorzuge in völliger Unwissenheit»⁸⁶. Das ist nur konsequente Weiterführung des cartesischen metaphysischen Zweifels in einem reinen Immanentismus. Deshalb wirft Kant Descartes mit Recht vor, «das Ideal des allerrealsten Wesens» «zuerst realisiert, dann hypostasiert, schließlich personifiziert» zu haben⁸⁷.

Wie Kant so den cartesischen Immanenzstandpunkt von den Spuren des Teilhabedenkens gereinigt hatte, galt es in gleicher Weise, den in Descartes' Nativismus noch steckenden Seinsbezug der eingeborenen Ideen zu transzendenten Realitäten unter der scharfen immanentistischen Kritik als einen Fremdkörper aus dem reinen Immanenzkreis des Transzendenten auszustoßen. So wurden die eingeborenen Ideen zu Kategorien, d. h. die inhaltlich bestimmten Bewußtseinsinhalte von transzendenter Gültigkeit wurden zu reinen transzendentalen Konstitutionsformen einer dem «Gewühl der Sinne» aufzudrückenden transzendentalen Ordnungsform. Diese «Formen»⁸⁸ «dienen nur dazu, Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können»⁸⁹. Wegen dieses formalen Charakters kann Kant den cartesischen Ideenkosmos auf zwölf Kategorien reduzieren, mit denen nun eine transzendente Objektivität konstituiert wird, die den Charakter des Allgemeinen und Notwendigen⁹⁰ haben soll. Echt immanentistisch wird aber diese Allgemeinheit und Notwendigkeit nicht wie im Teilhabedenken

⁸¹ Kritik d. r. Vft. A 601, B 629.

⁸² Prolegomena § 56.

⁸³ Kritik d. r. Vft. A 572, B 601.

⁸⁴ Ebd. A 576, B 604.

⁸⁵ Prolegomena § 56.

⁸⁶ Kritik d. r. Vft. A 579, B 607.

⁸⁷ Ebd. A 503, B 611.

⁸⁸ Prolegomena § 9-12.

⁸⁹ Ebd. § 30.

⁹⁰ Ebd. § 39, Anm. I u. II, § 20.

durch die Realität allgemeiner und notwendiger Wesenheiten begründet, sondern durch die reine, vom Immanenzkern ausgehende Konstitutionsleistung des Verstandes. Die Preisgabe des Teilhabedenkens zeigt sich noch deutlicher in dem noch formalistischeren Charakter der Ideen der reinen Vernunft, die nur noch «dazu dienen, die Grenzen des reinen Vernunftsgebrauchs zu zeigen»⁹¹. Diese sollen schon nicht einmal mehr formal-konstitutive, sondern nur noch regulative Bedeutung haben⁹². Wie nun Kants Kategorienlehre die Ausweitung des psychologistischen Immanenzkreises auf den Bereich von Erscheinungen darstellt, so sieht die Vernunft durch ihre Ideen «gleichsam um sich einen Raum für die Erkenntnis der Dinge an sich selbst, ob sie gleich von ihnen niemals bestimmte Begriffe haben kann und nur auf Erscheinungen eingeschränkt ist»⁹³. Für diese Ausweitung des psychologistischen Immanenzkreises auf den transzendentalen soll nun der Gedanke einer Seinsteilhabe endgültig aufgegeben werden⁹⁴. Dahin hätte Descartes schon in strenger Folgerichtigkeit zu seinem mathematischen Zweifel gelangen müssen.

Tief steckt daher der psychologistische Immanentismus auch noch in Kants Erfahrungsbegriff⁹⁵. Denn in dieser Aufgabe jeder Teilhabebeziehung konnte im echt Berkeleyschen Sinne (*esse est percipi*) nur noch so weit Wirklichkeit gegeben sein, als sich die Wirklichkeit konstituierende Leistung unseres Verstandes erstreckt. Was also nicht konstituiert ist, ist nicht real. Deshalb können die Ideen der Vernunft keinerlei Anspruch auf reale Geltung erheben⁹⁶. Obgleich für Descartes auch nur die bei Gelegenheit der Sinneserfahrung sich vollziehende introspektive Bewußtseinserfahrung der eingeborenen Ideen erfahrbare Wirklichkeit bedeutete⁹⁷, waren diese Ideen doch als uns von Gott eingesenkte, als unbegrenzt viele und als durch die *veracitas* Gottes mit den dinglichen Wesenheiten übereinstimmende keineswegs auf unsere eigene Konstitutionsleistung zurückgeführt. Wirklichkeit und Erfahrbarkeit standen somit noch bei Descartes in einem fast unbegrenzten Horizont, obgleich darin keine Folgerichtigkeit zu seinem Ansatz lag. In echter Folgerichtigkeit dazu mußten aber die über den Immanenzkreis hinausgehenden

⁹¹ Ebd. § 57.

⁹² Ebd. § 56.

⁹³ Ebd. § 57.

⁹⁴ Ebd. § 34.

⁹⁵ Ebd. § 42.

⁹⁶ Ebd. § 57.

⁹⁷ Oeuvres ed. Adam-Tannery VII, 73.

Ideen auf den Charakter der Gegebenheit und damit der Realität verzichten. Wenn aber nun Kant wiederum so inkonsequent ist und sehr Bestimmtes über die Realität der Dinge an sich ⁹⁸ wie über «einen Raum für die Erkenntnis der Dinge an sich selbst» im Hinblick auf die Vernunftideen ⁹⁹ sagt, so mußten freilich die folgenden Träger der immanentistischen Tradition wie Fr. H. Jacobi und Fichte den Stein des Anstoßes darin sehen. Damit wurde Fichtes Versuch, auch die Realität der Dinge an sich auf die immanentistische Konstitutionsleistung zurückzuführen und so in den noch weiter gespannten Immanenzkreis hineinzuziehen, zu einer ideengeschichtlichen Notwendigkeit.

Darin lag aber das Bemühen, den transzendentalen Immanenzkreis zu einem transzendenten werden zu lassen und so die Trennung von Immanenz und Transzendenz überhaupt ad absurdum zu führen. Es ist nun von größter Wichtigkeit zu sehen, wie doch schon Kant zu versuchen scheint, diese letzte Konsequenz einer Preisgabe des Teilhabedenkens im Identitätsdenken, die in dem Streben auf eine Einbeziehung selbst des Realen in den Immanenzkreis lag, entgegen seiner scharfen Trennung des transzendentalen und des Bereichs der Dinge an sich einzuleiten. So sagt Kant: «das Bewußtsein meines eigenen Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewußtsein des Daseins anderer Dinge außer mir» ¹⁰⁰. So wollte Kant den Berkeleyschen Immanenzkreis als zu eng gezogen aufweisen, da «selbst unsere innere, dem Cartesius unbezweifelte Erfahrung nur unter Voraussetzung äußerer Erfahrung möglich sei» ¹⁰¹ und dieser «Idealismus» (Berkeley) «nicht die Existenz der Sachen betraf» ¹⁰².

So sehr Kant durch die immanentistischen Voraussetzungen in seinem Denken belastet war, die zutiefst in der Preisgabe des Teilhabedenkens begründet liegen, und den cartesischen Standpunkt von allen Residuen des Teilhabedenkens befreien wollte, ist doch auch er erstaunlicherweise im Kreise seiner Transzendentalphilosophie noch auf ein Denken verwiesen, das seine Analogie und Ebenbildlichkeit zum Teilhabedenken nicht verleugnen kann.

Den für das Teilhabedenken so wesentlichen Gedanken, daß das Denken deshalb mit den dinglichen Wesenheiten übereinstimmen könne,

⁹⁸ Prolegomena §§ 32, 13, Anm. II.

⁹⁹ Ebd. § 13, Anm. II.

¹⁰⁰ Kritik d. r. Vft. B 276.

¹⁰¹ Ebd. B 275.

¹⁰² Prolegomena § 13, Anm. III.

weil es an demselben Sinnbereich teilhat, der zugleich für die Wesenheiten der Dinge bestimmend ist, braucht auch Kant in seinem «obersten Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption»¹⁰³, um in seiner «transzendenten Deduktion der reinen Verstandesbegriffe»¹⁰⁴ zu erklären, wie die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen mit den Vorstellungen unseres Denkens übereinstimmen könne. Hier zeigt Kant, «daß die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt zugleich die Bedingungen des Gegenstandes der Erfahrung sind»¹⁰⁵. Der Grund für die Möglichkeit der synthetischen Apperzeption der Erscheinungen in unserem Denken ist die «apriorische Identität»¹⁰⁶ dieser Bedingungen, die damit als «Grund zu synthetischen Sätzen a priori»¹⁰⁷ «Grund der Möglichkeit aller Erkenntnis»¹⁰⁸, «objektiver Grund dafür, daß sich die Erscheinungen in den Zusammenhang der menschlichen Erkenntnis schicken»¹⁰⁹, ist. Dieser identische Grund stellt ebenso «den transzendenten Grund der notwendigen Gesetzmäßigkeit aller Erscheinungen in einer Erfahrung»¹¹⁰ wie die «Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen»¹¹¹ dar. Es ist auffällig, daß dieser oberste Grund aller möglichen Erfahrung wie allen möglichen Denkens ebenso «vor»¹¹² aller Erfahrung liegt und diese erst ermöglicht und die Erfahrung «unter»¹¹³ ihm steht, wie «unter der synthetischen Einheit der Apperzeption alle nur gegebenen Vorstellungen» stehen¹¹⁴. Dieser Gedanke aber, daß die Identität der Bedingungen von Denken und Erfahrung für die Möglichkeit der Erkenntnis zu fordern sei und diese Bedingungen somit dem Denken wie der Erfahrung vorausliegen, bedeutet doch nichts anderes, als daß im transzendenten Raum Denken wie Erfahrung an denselben Bedingungen und derselben «obersten synthetischen Einheit des Bewußtseins»¹¹⁵, an dem «objektiven Grund für den Zusammenhang von Erkenntnis und

¹⁰³ Kritik d. r. Vft. B 136.

¹⁰⁴ Ebd. A 95, B 130.

¹⁰⁵ Ebd. A 111; B 197, A 158.

¹⁰⁶ Ebd. B 134.

¹⁰⁷ Kritik d. r. Vft. A 118.

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ Ebd. A 121.

¹¹⁰ Ebd. A 127.

¹¹¹ Ebd. A 111, 116.

¹¹² Ebd. A 107, 118.

¹¹³ Ebd. A 110.

¹¹⁴ Ebd. A 110, B 135.

¹¹⁵ Ebd. B 138.

Erscheinung»¹¹⁶ wie an dem «transzendentalen Prinzip der Einheit»¹¹⁷ eben doch partizipieren. Dieser «objektive Grund» bedeutet ebenso das Radikalvermögen, daß sich die Natur nach unserem subjektiven Grunde der Apperzeption richtet¹¹⁸ und «das mannigfaltige, in einer sinnlichen Anschauung Gegebene notwendig unter die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption gehört»¹¹⁹, wie auch die Möglichkeit der Kategorien auf den Beziehungen zur ursprünglichen Apperzeption beruht¹²⁰ und die reine Apperzeption die Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen ist¹²¹. «Sinnlichkeit und Verstand müssen vermittelt dieser transzendentalen Funktion der Einbildungskraft notwendig zusammenhängen»¹²².

Wie also für das Teilhabedenken die Notwendigkeit unserer Erkenntnis nur durch die Teilhabe an der realen Sinnidentität der dinglichen Wesenheiten ermöglicht wurde, so für Kant durch die Teilhabe von Erfahrung und Denken an der transzendentalen Identität ihrer gemeinsamen «Bedingungen»: Denn wäre die notwendige Einheit der Natur «unabhängig von den ersten Quellen unseres Denkens an sich gegeben ..., so würde daraus keine andere, als bloß zufällige Einheit gezogen werden können, die aber bei weitem an den notwendigen Zusammenhang nicht reicht, den man meint, wenn man Natur nennt»¹²³.

Deshalb steht es für Kant fest: «Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst»¹²⁴.

Unter diesen Voraussetzungen kann es nicht mehr verwunderlich sein, daß sich Kant zur platonischen Philosophie, wie er sie verstand, hingezogen fühlte. Und er glaubte, diese Philosophie besser zu verstehen als Platon selbst¹²⁵. So meint er: «Platon bemerkte sehr wohl, ... daß unsere Vernunft natürlicherweise sich zu Erkenntnissen aufschwinde, die viel weiter gehen, als daß irgendein Gegenstand, den Erfahrung geben

¹¹⁶ Ebd. A 117, 122.

¹¹⁷ Ebd. A 116, 119.

¹¹⁸ Ebd. A 114.

¹¹⁹ Ebd. B 143.

¹²⁰ Ebd. A 111, B 131.

¹²¹ Ebd. A 127.

¹²² Ebd. A 124.

¹²³ Ebd. A 114.

¹²⁴ Ebd. B 134.

¹²⁵ Ebd. A 314.

kann, jemals mit ihnen kongruieren könne»¹²⁶, und er rät, «diesem Gedanken mehr nachzugehen»¹²⁷.

Während Platon aus dem Faktum, daß die Ideen nicht zu unseren Besitztümern gehören, wie sie sich auch nicht durch die Dinge der Welt darstellen lassen¹²⁸, schloß, daß wir wie die Dinge der Welt an ihnen als in einem *κόσμος νοητός* befindlichen Wesenheiten, «welchen wir das eigentliche Sein zuschreiben»¹²⁹, teilhaben¹³⁰, schließt Kant nur auf Vernunftideen, nach denen als bloß regulativen Prinzipien alle Erkenntnis der transzendentalen Wirklichkeit sich richten muß. Es ist dabei aber sehr beachtenswert, daß nun diesen Ideen bei Kant innerhalb des transzendentalen Raumes ganz ähnliche Funktionen zukommen wie den platonischen Ideen in der Seinstranszendenz ihres *κόσμος νοητός*:

1. Wie für Platon alle Wirklichkeit hinter den Ideen zurückbleibt und doch an ihnen teilhat¹³¹, sagt Kant: «Was bei diesen Prinzipien merkwürdig ist, ... ist dieses: daß sie transzendental zu sein scheinen, und, ob sie gleich bloße Ideen zur Befolgung des empirischen Gebrauchs der Vernunft enthalten, denen der letztere nur gleichsam asymptotisch, d. i. bloß annähernd folgen kann, ohne sie jemals zu erreichen, sie gleichwohl ... objektive aber unbestimmte Gültigkeit haben, und zur Regel möglicher Erfahrung dienen, auch wirklich in Bearbeitung derselben als heuristische Grundsätze mit gutem Glück gebraucht werden, ohne daß man doch eine transzendente Deduktion derselben zustande bringen kann»¹³².

2. Wie für Platon die Ideen Ganzheit und Einheit für die Dinge bedeuten¹³³, so sagt Kant: «Die Vernunfteinheit setzt jederzeit eine Idee voraus, nämlich die von der Form eines Ganzen der Erkenntnis, welches vor der bestimmten Erkenntnis der Teile vorhergeht und die Bedingungen enthält, *jedem Teile seine Stelle und Verhältnis zu den übrigen a priori zu bestimmen*. Diese Idee postuliert demnach vollständige Einheit der Verstandeserkenntnis, wodurch diese nicht ein zufälliges Aggregat, sondern ein nach notwendigen Gesetzen zusammenhängendes System wird»¹³⁴.

¹²⁶ Ebd.

¹²⁷ Ebd. A 316.

¹²⁸ Parm. 133 D - 134 B.

¹²⁹ Phaidon 78 D.

¹³⁰ Phaidon 79 B - 80 A, 100 B - 101 A; Parm. 129 A - 129 D.

¹³¹ Phaidon 74 A - 74 C.

¹³² Kritik d. r. Vft. A 663, B 691.

¹³³ Parm. 157 B - 158 B.

¹³⁴ Kritik d. r. Vft. A 645, B 673.

3. Wie für Platon besonders die Ideen der Vielheit an sich ¹³⁵, der Gleichheit an sich ¹³⁶ und der Einheit an sich ¹³⁷ weder in der dinglichen Wirklichkeit noch durch unser Denken als solches verwirklicht sein können, sondern beiden Bereichen vorgegeben sind und diese nur daran teilnehmen lassen, so nennt Kant als die «Prinzipien der systematischen Einheit»: «Mannigfaltigkeit, Verwandtschaft und Einheit, jede derselben aber als Ideen im höchsten Grade ihrer Vollständigkeit genommen» ¹³⁸.

4. Wie für Platon der *κόσμος νοητός* die notwendige Forderung zur Erklärung durchgängiger Sinn- und Wesenseinheiten ist, sagt Kant: «alle mannigfaltigen Gattungen sind nur Abteilungen einer einzigen obersten und allgemeinen Gattung; und aus diesem Grundsatz dessen unmittelbare Folge: *datur continuum formarum*» ¹³⁹.

5. Dieses «*continuum formarum*» mit seinen Prinzipien der Homogenität, der Spezifikation und der Kontinuität ist als transzendente Wirklichkeit wie bei Platon der *κόσμος νοητός* als transzendente Realität ¹⁴⁰ ebenso den Gegenständen der Erfahrung vorgelagert wie dem Denken. Denn wie die Erfahrung an dem Prinzip der Spezifikation deshalb nur teilhat, weil sie zugleich auch durch das Prinzip der Homogenität und Kontinuität bestimmt ist und umgekehrt, so hat auch unser Denken deshalb nur teil an diesen Prinzipien, weil es von allen und in verschiedenem Umfang bestimmt wird: «Auf solche Weise vermag bei diesem Vernünftler mehr das Interesse der Mannigfaltigkeit, bei jenem aber das Interesse der Einheit» ¹⁴¹.

Solche Gemeinsamkeiten dürfen selbstverständlich nicht im Sinne einer Gleichheit, sondern nur im Sinne einer Analogie verstanden werden, da bei Kant der Geltungsbereich dieser Ideen durch die Preisgabe des echten Teilhabedenkens auf den immanentistischen transzendentalen Kreis eingeschnürt bleibt. In Konsequenz zur cartesischen Isolierung des Denkens aus dem Seinshorizont heraus erschöpft sich alle Bedeutung dieser Ideen im Formalen und Funktionalen. Ein des echten Teilhabedenkens beraubter «Platonismus» konnte somit bei Kant nicht mehr in die Transzendenz hinüberretten und forderte den Autonomismus, wie

¹³⁵ Parm. 129 A - 129 D.

¹³⁶ Phaidon 74 A - 74 C, Parm. 129 A, 135 C - 136 A, Phaidon 74 A - 74 C.

¹³⁷ Parm. 129 A - 129 D.

¹³⁸ Kritik d. r. Vft. A 602, B 690.

¹³⁹ Ebd. A 59, B 687.

¹⁴⁰ Parm. 129 A - 129 D, Phaidon 80 A - 80 D.

¹⁴¹ Kritik d. r. Vft. A 666, B 694.

schon H. E. Hengstenberg überzeugend gezeigt hat¹⁴². Hier tritt deutlich hervor, welche viel zu wenig beachtete gewichtige Rolle das Teilhabedenken in der neuzeitlichen Erkenntniskritik spielt. An dieser Stelle erscheint es auch von Wichtigkeit, sich dessen zu erinnern, daß das platonische Teilhabedenken nicht aus Ahnungslosigkeit gegenüber den Problemen des Immanentismus, sondern im Bewußtsein seiner zu echter Transzendenz führenden Kraft den Immanentismus überwand. Denn schon in Platons «Parmenides» wird der Einwand des Sokrates, «ob nicht etwa jede von diesen Ideen nur ein Gedanke ist und ihr eben als solcher nirgends anders zu sein zukommt als in der Seele»¹⁴³ im folgenden durch das Bewußtsein der echten Seinsbezogenheit dieses Denkens überwunden.

So sehr nun Kant nur ein transzendentalphilosophisches Teilnehmen des Vernunftgebrauchs und der Erfahrung an vorgegebenen Vernunftideen kennen wollte, mußte er doch auch diese Neigung zur Transzendenz, die in jedem Teilhabedenken liegt, spüren und sich so hart an die Grenzen seines Immanenzkreises treiben lassen, daß er in Versuchung geriet, in die Transzendenz hinüberzuspielen, so sehr er auch darauf bedacht war, in seinem transzendentalen Kreise zu verharren. So wurde er in die Richtung der Gedanken gedrängt, die Platon in die Worte faßte: «Diese Ideen stehen gleichsam als die Musterbilder im Bereiche des Daseins da, und jene Teilnahme desselben (sc. des Anderen) an den Ideen ist keine andere als eben die, daß es ihnen nachgebildet ist»¹⁴⁴, wie die folgenden Worte Kants zeigen: «Das Ideal ist ... *also das Urbild (Prototypon) aller Dinge*, welche insgesamt, als mangelhafte Kopien (ectypa), den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen, und indem sie demselben mehr oder weniger nahekommen, dennoch unendlich weit daran fehlen, es zu erreichen»¹⁴⁵. Es ist auffällig, wie sehr hier für Kant das Ideal als «Urbild aller Dinge» und als «Stoff zu ihrer Möglichkeit» den Charakter des Realen, beinahe Transzendenten zu erhalten scheint ganz ähnlich, wie für Leibniz die *verités éternelles* in Gott die realen Möglichkeiten der Dinge darstellten¹⁴⁶. Auch die Funktion der «Bestimmung des Nachbildes»¹⁴⁷ erkennt Kant diesem Urbild zu. Doch sogleich will

¹⁴² Autonomismus und Transzendenzphilosophie, a. a. O., S. 180, 275, 277, 296, 298, 301 ff.

¹⁴³ Parm. 132 A - 132 C.

¹⁴⁴ Parm. 132 C - 133 A.

¹⁴⁵ Kritik d. r. Vft. A 578, B 606.

¹⁴⁶ ERDMANN, S. 353 a.

¹⁴⁷ Kritik d. r. Vft. A 569, B 597.

sich Kant zur transzendentalen Ordnung zurückrufen: «Diese Ideale, ob man ihnen gleich nicht objektive Realität (Existenz) zugestehen möchte, sind doch um deswillen nicht für Hirngespinnste anzusehen»¹⁴⁸. So suchte Kant die Möglichkeit eines Ausgleitens in die Transzendenz sogleich zu überwinden.

Aber wenn er doch von der «objektiven Realität der Ideen»¹⁴⁹ oder von ihrer «objektiven Gültigkeit»¹⁵⁰ spricht, so erhebt sich die Frage, wie den Ideen als bloß regulativen Prinzipien doch diese Bedeutung zukommen soll, wie sie Norm, Urbild, Prototyp sein sollen, ohne selbst mit dem Konstitutiven etwas zu tun zu haben. In dieser Aporie mußte Kant verharren, um seiner vom Cartesianismus und Psychologismus her bestimmten, gegen das Teilhabedenken gerichteten Voraussetzung treu bleiben zu können. Denn wären die Ideen von realer konstitutiver Gültigkeit, so müßten in den Immanenzkreis auch Erscheinungen aufgenommen werden, die nicht mehr durch die Konstitutionsleistungen des Verstandes, sondern nur noch durch transzendente Instanzen erklärt werden könnten. Damit wäre aber der Immanenzkreis gesprengt und wieder Raum für das Teilhabedenken geschaffen. Die Voraussetzung der Verbannung des Teilhabedenkens blieb also hier trotz der aufgezeigten Aporien bestimmend. Es blieb dabei, daß Kant zwar einsah: «wenn dem größtmöglichen Gebrauche meiner Vernunft eine Idee zum Grunde liegt, die an sich selbst nie adäquat in der Erfahrung kann dargestellt werden, ob sie gleich, um die empirische Einheit dem höchstmöglichen Grade zu nähern unumgänglich notwendig ist, so werde ich nicht allein befugt, sondern auch genötigt sein, diese Idee zu realisieren, d. h. ihr einen wirklichen Gegenstand zu setzen»¹⁵¹, aber auf Grund dieser seiner Voraussetzung sogleich hinzufügte: «aber nur als ein Etwas überhaupt ..., dem ich nur als einem Grunde jener systematischen Einheit in Beziehung auf die letztere solche Eigenschaften gebe, als den Verstandesbegriffen im empirischen Gebrauch analogisch sind».

Die größte Aporie aber dieser Position war die Tatsache, daß diese Preisgabe des Teilhabedenkens gerade ein Teilhabedenken voraussetzte. Denn um die Grenze des Immanenzkreises gegenüber dem transzendenten Seinshorizont der Dinge an sich ziehen zu können, mußte Kant auf das transzendente Sein der Dinge an sich die Kategorie der «Negation» an-

¹⁴⁸ Ebd.

¹⁴⁹ Ebd. A 665, B 693.

¹⁵⁰ Ebd. A 663, B 691.

¹⁵¹ Ausg. d. Berl. Akad. d. Wiss. III, 447.

wenden, welche nur für den Erscheinungsbereich anwendbar sein sollte. Die Möglichkeit aber der Anwendung einer immanenten Kategorie auf ein transzendentes Sein setzt voraus, daß Immanenz- wie Transzendenzkreis an einer wenn auch noch so minimalen identischen Sinnordnung partizipieren. Kant braucht also das Teilhabedenken, um das Teilhabedenken aufzugeben. Wie sehr Kant im übrigen auch die Kategorien der Kausalität, Realität, Vielheit, Allheit auf die Dinge an sich anwenden muß¹⁵², ist schon herausgestellt worden¹⁵³. Fichte sah sehr richtig, daß es entweder möglich sein müßte, auch das transzendente Sein (Nicht-Ich) durch das Immanenzzentrum (Ich) gesetzt werden zu lassen, oder eine reine Transzendentalphilosophie, d. h. eine echte Aufgabe des Teilhabedenkens, nicht möglich sein könne. Kant fand aber noch nicht zu dieser Konsequenz. Deshalb ließ er die Realität der Dinge an sich bestehen, von ihnen «Affektionen» ausgehen¹⁵⁴, ja bezeichnete sie selbst als «Grund der Erscheinungen»¹⁵⁵. Unter diesen Voraussetzungen konnte er nur durch den absoluten, den Phänomenen nicht mehr gemäßen Ausschluß der Vernunftideen vom Erscheinungsbereich in seiner *Vorentscheidung* der Verbannung des Teilhabedenkens einen in sich widersprüchlichen immanentistischen Autonomismus begründen, um für den transzendentalen Kreis wie für die Begründung desselben doch auf das Teilhabedenken verwiesen zu sein. Es kann daher nicht oft genug betont werden, wie sehr sein Immanentismus in den transzenten Horizont eingebaut ist. Damit aber ist die Voraussetzung gemacht, die Kant ja gerade nicht wahrhaben will, daß Immanenzkreis und transzendenten Horizont, Denken und Sein von einer identischen, realen und transzendenten Sinnordnung überspannt und getragen sind, an der sie eben teilhaben.

6. Das Scheitern des transzendentalen Identitätsdenkens an der Forderung transzendenten Sinnidentität

Die Kantschen Aporien zeigen deutlich: wenn ein reiner transzendentaler Immanentismus durchführbar werden sollte, müßten die Unterschiede zwischen dem Transzendenten und Transzendentalen schwinden, da sonst immer eine irgendwie geartete, wenn auch noch so reduzierte

¹⁵² Prolegomena § 13, Anm. II.

¹⁵³ E. ADICKES, Kant und das Ding an sich, Berlin 1924.

¹⁵⁴ Prolegomena § 13, Anm. II, § 32.

¹⁵⁵ Ebd. § 32, § 59.

und als unreal betonte Beziehung der Teilhabe zwischen dem Transzendenten und dem Immanenten den Immanentismus jederzeit zu sprengen drohte.

Fichte, Schelling und Hegel sahen daher ihre Aufgabe in der Aufhebung dieses Unterschiedes. Dadurch wurde aber notwendig ein Identitätsdenken gefordert, das die gesamte Wirklichkeit auf den einen transzendentalen Immanenzpunkt reduzieren sollte. Gerade aber in diesem Ringen um die letzte Konsequenz in der Preisgabe des Teilhabedenkens sollte dieses erneut seine Unumgänglichkeit zeigen, da dieser Versuch einer Reduktion der Transzendenz auf die Immanenz an der Forderung einer Immanenz und Transzendenz übergreifenden Sinnidentität scheiterte.

Fichte wollte in seiner «Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre» das Transzendente auf das Transzendente zurückführen, wenn er sagte: «Nun ist das Nicht-Ich im Ich gesetzt: denn es ist entgegengesetzt; aber alles Entgegengesetzte setzt die Identität des Ich, in welchem gesetzt, und dem Gesetzten entgegengesetzt wird, voraus»¹⁵⁶. Das Transzendente soll so seines Charakters einer über den Immanenzkreis hinausliegenden Realität beraubt werden und in der Setzung des Ich, das sein eigenes Sein¹⁵⁷ wie das des Nicht-Ich produziert¹⁵⁸, aufgehen.

Grundsätzlich den gleichen Weg geht Hegel, wenn er den absoluten Geist wie die Natur auf den Immanenzpunkt des «sich fortbewegenden und sich entwickelnden Begriffs» zurückführen will¹⁵⁹. Damit mußte es aber auch möglich sein, jene Phänomene, die das antike und mittelalterliche Teilhabedenken aus der Transzendenz erklärte, als Begriffsleistung zu verstehen.

Gegenüber dem Heraklitismus, der nur das Werden, die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge kannte, und gegenüber dem Eleatismus, der nur das Unveränderliche, Sichgleichbleibende, statisch Starre für wirklich hielt, Werden und Bewegung aber als Schein erklärte, fand das platonische Teilhabedenken, wie wir sahen, die vermittelnde Lösung:

¹⁵⁶ Ebd. I, § 3.

¹⁵⁷ Ebd. I, § 1.

¹⁵⁸ Ebd. I, § 3.

¹⁵⁹ Encyclopädie der philos. Wissenschaften III, § 577: «Das Sich-Urteilen der Idee in die beiden Erscheinungen (sc. Geist u. Natur) bestimmt dieselben als ihre Manifestationen, und es vereinigt sich in ihr, daß die Natur der Sache, der Begriff, es ist, die sich fortbewegt und entwickelt, und diese Bewegung ebensowohl die Tätigkeit des Erkennens ist, die ewige an und für sich seiende Idee sich ewig als absoluter Geist betätigt, erzeugt und genießt.»

die Einheit in der Vielheit, das Bleibende im Werden und in der Veränderung wurde erklärt durch die Teilhabe des Mannigfaltigen wie des Sichverändernden an den sich gleichbleibenden, identischen und unveränderlichen Ideen wie durch den verschiedenen Grad der Teilhabe an diesen. Sollte durch den Begriff als Immanenzpunkt der gesamten Wirklichkeit der Teilhabegedanke verdrängt werden, so mußte es möglich sein, aus ihm als solchem die Einheit in der Vielheit, das Bleibende im Werden zu erklären, das heißt, aus dem Begriff selbst das Eine (A) wie das Andere (non A) zu entwickeln. Notwendige Folgerung einer so zu fordernden Entwicklung des non A aus A war es, die Begriffe «flüssig» werden zu lassen und das Widerspruchsgesetz zu erschüttern. So sagt Hegel in seiner Vorrede zur «Phänomenologie des Geistes»: «Die Gedanken werden flüssig, indem das reine Denken ... das Fixe ihres Sichselbstsetzens aufgibt, sowohl das Fixe des reinen Konkreten, welches Ich selbst im Gegensatze gegen unterschiedenen Inhalt ist, als das Fixe von Unterschiedenen»¹⁶⁰. So kann Hegel zu Beginn seiner «Wissenschaft der Logik» sagen: «Das reine Sein und das reine Nichts ist dasselbe.»

Unter diesen Voraussetzungen soll nun das in den Begriffen der These und Antithese Entgegengesetzte im Begriff der Synthese vereinigt werden. Wie aber könnte dies anders möglich sein, als daß die Thesis AC und die Antithesis BC sich in der Synthesis DC und in der Identität des C treffen. Das heißt aber doch wiederum nichts anderes, als daß Thesis und Antithesis an einem Gemeinsamen in der Synthesis von vorneherein «teilhabe». Daher sagt Hegel in seiner Vorrede zur «Phänomenologie des Geistes», daß «das reine Denken» das «Fixe von Unterschiedenen» «aufgibt», «die, im Elemente des reinen Denkens gesetzt, an jener Unbedingtheit des Ichs Anteil haben»¹⁶¹. Auch hier zeigt sich also, daß ein transzendentes Teilhabedenken unvermerkt wieder im Immanenzkreis der Hegelschen Logik Dienste leisten soll, die es seiner eigentlichen Natur nach nicht in der Immanenz, sondern nur in der Transzendenz leisten kann.

Indem so aus dem transzendent-ontologischen Teilhabedenken eine bloß immanent-logische Anteilnahme der Begriffe untereinander wurde, mußten die Ideen schwere Doppelaufgaben bewältigen und zugleich «Subjekt-Objekt, Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibes» sein¹⁶². Sie sollten den Charakter

¹⁶⁰ Ebd., LASSON S. 23.

¹⁶¹ Ebd.

¹⁶² Wiss. d. Logik, § 214.

des Prozessualen und des Identischen zugleich haben: «Die Idee ist wesentlich Prozeß, weil ihre Identität nur insofern die absolute und freie des Begriffs ist, insofern sie die absolute Negativität und daher dialektisch ist»¹⁶³. Diese «Identität» soll aber nicht als «ruhig beharrende Identität» verstanden werden, da sie ja «Prozeß» sein soll¹⁶⁴. Doch auch eine prozessuale Identität müßte zumindest innerhalb des «Prozesses» eine ruhig beharrende Sinnidentität sein, sonst wäre es gar keine Identität mehr. Die Aporetik wird deutlich. Wie zudem Hegel auf Grund seiner Voraussetzungen die Idee als «Einheit des Ideellen und Reellen, des Unendlichen und Endlichen»¹⁶⁵ versteht, so muß er doch auch wieder sagen: «weil die Idee Prozeß ist, ist der Ausdruck für das Absolute: die Einheit des Ideellen und Reellen, des Denkens und Seins, falsch»¹⁶⁶.

Wie man auch Hegels großartigen Gedanken, die Statik der Begriffe als fragwürdig zu erweisen, rechtfertigen mag, so zeigt sich doch deutlich, daß die Idee in ihrem transzendentalen und immanent-logischen Charakter hier überfordert wird, indem sie das leisten soll, was eine vom Teilhabedenken getragene Transzendenzphilosophie nur aus einem transzendenten Sinn- und Seinshorizont klar und widerspruchsfrei zu leisten vermochte. Der durch die Aufgabe des Teilhabedenkens notwendige Versuch, vom Immanenzpunkt her die Transzendenzwirklichkeit zu erklären, mußte das philosophische Denken in die Enge treiben, überfordern, allerdings dadurch auch zu ungewöhnlichen Leistungen zwingen. Das Gewaltsame und zugleich Kühne dieses Denkens zeigt deutlich die Ambivalenz dieses Versuchs, für den das «Geistige allein das Wirkliche ist»¹⁶⁷.

Schon die angeführten Aporien der Hegelschen Logik zeigen deutlich, daß es gerade die für das Teilhabedenken wesentliche Forderung einer die heterogenen Realitäten übergreifenden Sinnidentität war, welcher zu entsprechen über die Kraft des transzendentalen Immanentismus hinausging und die diesen so zum Scheitern verurteilte.

Wie also Fichte und Hegel das Transzendente vom Immanenzpunkt des Transzendentalen her verstehen wollten, und das antik-mittelalterliche Teilhabedenken die Immanenz aus der Transzendenz verstand, so wollte nun Schelling beide Wege zugleich gehen: den ersten in seiner

¹⁶³ *Wiss. d. Logik*, § 215.

¹⁶⁴ *Ebd.*, § 215.

¹⁶⁵ *Ebd.*, § 214.

¹⁶⁶ *Ebd.*, § 215.

¹⁶⁷ *Vorrede z. Phän. d. Geistes*, LASSON S. 17.

«Transzendentalphilosophie», den zweiten in seiner «Naturphilosophie». So sagt er: «Wenn es nun Aufgabe der Transzendentalphilosophie ist, das Reelle dem Ideellen unterzuordnen, so ist es dagegen Aufgabe der Naturphilosophie, das Ideelle aus dem Reellen zu erklären»¹⁶⁸. «Idealismus und Realismus setzen sich wechselseitig voraus ... Reflektiere ich auf beide zugleich, so entsteht mir ein Drittes aus beiden, was man Ideal-Realismus nennen kann»¹⁶⁹. Eine Verbindung aber von Transzendental- und Transzendenzphilosophie macht eine reine Transzendentalphilosophie unmöglich, da ein transzendentalphilosophischer Immanentismus nur bei der Möglichkeit einer Rückführung der Transzendenz auf die Immanenz hätte sinnvoll sein können, sofern man nicht eben mit Hilfe des Teilhabedenkens die Preisgabe des Teilhabedenkens beweisen will. Deshalb mußte Schelling unter diesen Voraussetzungen den Rahmen der Transzendentalphilosophie sprengen und den transzendentalen Immanentismus überwinden.

Wie Leibniz, dem Schelling besondere Beachtung schenkt, läßt ihn die «prästabilierte Harmonie» zwischen Immanentem und Transzendtem, d. h. die Einsicht in eine objektive Sinnidentität beider Bereiche auf ein Vermittelndes, Objektives, Höheres schließen: «Eine solche prästabilierte Harmonie des Objektiven (Gesetzmäßigen) und des Bestimmenden (Freien) ist allein denkbar durch etwas Höheres, was über beiden ist, was also weder Intelligenz noch frei, sondern gemeinschaftliche Quelle des Intelligenten und Freien ist. Wenn nun jenes Höhere nichts anderes ist als der Grund der Identität zwischen dem absolut Subjektiven und dem absolut Objektiven, dem Bewußten und dem Bewußtlosen ..., so kann jenes Höhere selbst weder Subjekt noch Objekt, auch nicht beides zugleich, sondern nur die absolute Identität sein, in welcher gar keine Duplizität ist, und welche eben deswegen, weil die Bedingung alles Bewußtseins Duplizität ist, nie zum Bewußtsein gelangen kann»¹⁷⁰. Dieses höhere, absolute Identische, welches Schelling auch «das Vermittelnde des sich selbst bestimmenden Subjektiven in uns und des Objektiven»¹⁷¹ nennt, ist die «Intelligenz an sich», die «die objektive Gesetzlichkeit der Geschichte ein für allemal präterminiert»¹⁷². So kann

¹⁶⁸ Münchner Jubiläumsausg., Bd. 2, S. 272.

¹⁶⁹ System des transzendentalen Idealismus, Münchner Jubiläumsausg. Bd. 2, S. 386.

¹⁷⁰ Ebd. S. 600.

¹⁷¹ Ebd.

¹⁷² Ebd. S. 599.

deshalb in der «Naturphilosophie» das Transzendente aus dem Transzendenten wie in der «Transzendentalphilosophie» das Transzendente vom Transzendentalen her verstanden werden, weil Transzendenz- wie Immanenzkreis in der Identität einer objektiven Sinnordnung gründen. Wie Schelling sagt: «Nur dadurch, daß Intelligenzen außer mir sind, wird mir die Welt überhaupt objektiv»¹⁷³, so heißt es: «Denn das ewig und allein Objektive für alle Intelligenzen ist eben die Gesetzmäßigkeit der Natur». Diese Geist- und Sinnidentität ist bei Schelling wie in der *Coincidentia oppositorum* letztlich das Absolute, Göttliche¹⁷⁴. So hatte Schelling erkannt, daß eine Rückführung des Transzendenten auf das Transzendente angesichts der Seinsfülle und Seinsdichte des Transzendenten nur insofern und insoweit möglich sei, als die hinter dem Transzendentalen zu fordernde Sinnrealität identisch sei mit dem sich im Transzendenten verwirklichenden objektiven Geist.

Durch diese Schellingschen Gedanken war wieder Raum geschaffen für das Teilhabedenken im traditionellen Sinne. Schelling verdeutlicht dies durch einen sehr schönen und anschaulichen Vergleich: «Wenn wir uns die Geschichte als ein Schauspiel denken, in welchem jeder, *der daran Teil hat*, ganz frei und nach Gutdünken seine Rolle spielt, so läßt sich eine vernünftige Entwicklung dieses verworrenen Spiels nur dadurch denken, *daß es Ein Geist ist*, der in allen dichtet, und daß der Dichter, dessen bloße Bruchstücke die einzelnen Schauspieler sind, den objektiven Erfolg des Ganzen mit dem freien Spiel aller einzelnen schon zum Voraus so in Harmonie gesetzt hat, daß am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen muß ... Durch jede einzelne Intelligenz handelt das Absolute»¹⁷⁵. So sehr dieses Teilhabedenken Schellings auch durch das Identitätsdenken stets bedroht war, wie er z. B. die Natur als Produktivität (*natura naturans*) mit der Natur als Produkt (*natura naturata*) mit Anklagen an Spinoza identifizierte¹⁷⁶, stehen doch auch bei ihm die Worte: «Das Unbedingte kann überhaupt nicht in irgendeinem einzelnen Ding, noch in irgendetwas gesucht werden, von dem man sagen kann, daß es ist. Denn was ist, *nimmt nur an dem Sein Teil*, und ist nur eine einzelne Form oder Art des Seins»¹⁷⁷.

¹⁷³ Ebd. S. 555.

¹⁷⁴ Vgl. HEGEL, Vergleichung des Schellingschen Prinzips der Philosophie mit dem Fichteschen.

¹⁷⁵ Münchner Jubiläumsausg. Bd. 2, S. 602.

¹⁷⁶ Ebd. S. 284.

¹⁷⁷ Ebd. S. 12.

So betrachtet reiht sich Schelling in die Tradition des platonischen, augustinischen, thomistischen, cusanischen, leibnizschen Sinn- und Teilhabegedankens. Er tritt damit aus dem durch Descartes begründeten Immanentismus heraus und zeigt der idealistischen Transzendentalphilosophie in seiner Forderung einer transzendenten Sinnidentität ihre wirkliche Grenze.

**7. Das Wiederfinden des echten Sinngedankens
im transzendentalen Teilhabedenken bei E. Husserl
und der Versuch einer Rückkehr zum transzendenten Teilhabedenken
bei N. Hartmann**

Wie Fichte und Hegel versuchte auch Husserl, den durch die Aufgabe des Teilhabedenkens bei Descartes begründeten Kantschen Immanentismus neu durchzuführen. Husserl weiß, daß der Versuch, das Transzendente auf das Transzendente zurückzuführen, an der Forderung transzendenter Sinnidentität scheitern mußte. Deshalb wollte er sich von vorneherein auf einen nur methodischen Immanentismus beschränken, der ganz einfach von der Transzendenz nur einmal absehen sollte: «Die Ausschaltung der Natur war für uns das methodische Mittel, um die Blickwendung auf das transzendental reine Bewußtsein überhaupt zu ermöglichen»¹⁷⁸. Mit dieser Methode der Ausklammerung und der Reduktionen glaubte Husserl, der kantschen Aporie, die Kategorie der «Negation» auf Transzendentes anwenden zu müssen und so die Preisgabe des Teilhabedenkens mit Teilhabedenken zu begründen, entgehen zu können. Daher will er von dem «Versuch universeller Negation»¹⁷⁹, wie er ihn in richtigem Verständnis zuerst in Descartes' «universellem Zweifelsversuch» sieht, bewußt absehen: «An die Stelle des cartesianischen Versuchs eines universellen Zweifels könnten wir nun die universelle ἐποχή in unserem scharf bestimmten und neuen Sinne treten lassen»¹⁸⁰. Mit dieser völligen Enthaltung einer Aussage der «Welt»¹⁸¹ gegenüber glaubt Husserl, erstmalig «theoriefrei»¹⁸² einen Immanentismus in den Bereich des Möglichen zu rücken: «Alle transzendenten Thesen setzen wir außer

¹⁷⁸ Ideen zu einer reinen Phänomenologie u. phänomenolog. Philosophie § 56.

¹⁷⁹ Ideen § 31.

¹⁸⁰ Ideen § 32.

¹⁸¹ Ebd.

¹⁸² Ebd.

Aktion, wir machen sie nicht mit; unseren erfassenden und theoretisch forschenden Blick richten wir auf das reine Bewußtsein in seinem absoluten Eigensein»¹⁸³.

Dieser außerordentlich geschickte Kunstgriff ermöglicht es nun Husserl, unvoreingenommener als Kant die Sinneinheiten des Bewußtseins¹⁸⁴ für sich zu betrachten. Diese Unvoreingenommenheit öffnete wieder die Sicht für ein echtes Sinnverständnis: In echter Überwindung des Psychologismus sieht Husserl, daß die Noemata unseres Bewußtseins wegen ihrer Unabhängigkeit vom Bewußtseinstranszendenten¹⁸⁵ (phänomenologische Reduktion) wie vom jeweiligen Bewußtsein (eidetische Reduktion) in den Noesen eines transzendentalen Bewußtseins gründen. Als für eine «phänomenologische Disziplin maßgebend» bezeichnet daher Husserl «das Problem der allgemeinen 'Konstitution' der Gegenständlichkeiten der Region Ding im transzendentalen Bewußtsein»¹⁸⁶.

So sehr nun Husserl mit diesem «transzendentalen Bewußtsein» die Tradition von Kants «synthetischer Einheit der Apperzeption» fortsetzen will, nähert er sich damit doch weit mehr der platonischen Forderung eines transzendenten Sinnes als Kant¹⁸⁷. So sagt er im Hinblick auf das «reine Bewußtsein in seinem absoluten Eigensein»¹⁸⁸: «Wir haben eigentlich nichts verloren, aber das gesamte absolute Sein gewonnen, das recht verstanden alle weltlichen Transzendenzen in sich birgt, sie in sich 'konstituiert'»¹⁸⁹.

Nun muß man klar sehen: das Noema wird zwar in den Konstitutionsleistungen der Noesen des transzendentalen Bewußtseins konstituiert, aber in unseren Bewußtseinsakten verwirklichen wir dieses Noema in Teilhabe unserer Akte daran: «Im Akte des Wertens aber sind wir dem Werte, im Akte der Freude dem Erfreulichen, im Akte der Liebe dem Geliebten, im Handeln der Handlung zugewendet, ohne all das zu erfassen»¹⁹⁰. Wie wir für Platon das Gleiche, Gute, Schöne nur erfassen in Teilhabe am «Gleichen an sich», «Guten an sich», «Schönen an sich», so haben wir für Husserl im Akt der Freude am Erfreulichen, im Akt des Wertens am Wert, im Akt der Liebe am Geliebten teil. Daher konnte

¹⁸³ Ideen § 50.

¹⁸⁴ Ideen § 55.

¹⁸⁵ Ideen § 49.

¹⁸⁶ Ideen § 149.

¹⁸⁷ Ideen § 55.

¹⁸⁸ Ideen § 50.

¹⁸⁹ Ebd.

¹⁹⁰ Ideen § 37.

sich Husserl in der Tradition des «Platonismus» sehen¹⁹¹. Damit wird wieder der echte Sinngedanke in den transzendentalen Kreis aufgenommen, und erst von hier her wird eine wirkliche Überwindung des Psychologismus möglich.

Denn so sehr Kant auch den Psychologismus überwinden wollte, war er doch noch darin befangen, weil er noch nicht diesen Zugang zum echten Sinngedanken hatte. So hatte Kant noch in seiner «transzendentalen Ästhetik» gelehrt: «Wir kennen nichts als unsere Art, sie (sc. die Gegenstände) wahrzunehmen, die uns eigentümlich ist, die auch nicht notwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen zukommen muß»¹⁹². Husserl sah deutlich, wie tief dieser Psychologismus noch in der Transzendentalphilosophie drinsteckte, wenn er davon spricht, daß «viele, die sich Idealisten nennen», der «Neigung, das Eidetische zu psychologisieren», erliegen¹⁹³. Wie dagegen Husserl wieder zum echten Sinngedanken findet, zeigen die Worte: «Wer Ideen, Wesen für 'psychische Gebilde' ansieht ..., schreibt dem Bewußtseinsfluß als reelles Bestandteil zu, *was ihm prinzipiell transzendent ist*»¹⁹⁴. Die Ideen sind für ihn nicht mehr bloß transzendente Notwendigkeiten und Ordnungsprinzipien, sondern «Wesensnotwendigkeiten»¹⁹⁵. Damit hat Husserl zwar den transzendentalen Immanentismus noch nicht gegenüber der eigentlichen Transzendenz zu öffnen vermocht, aber doch über einen bloß intersubjektiv-menschlichen Kreis hinaus zur Transzendenz des mit den Noesen des transzendentalen Bewußtseins gemeinten echten Sinngedankens geführt, wie er doch für das Teilhabedenken so wesentlich war.

So sehr im übrigen Husserl glaubte, mit seinen Reduktionen und Ausklammerungen gegenüber der Transzendenz ἐποχή zu üben, lag doch darin bereits eine gewisse Anerkennung zum wenigsten der Realität des Transzendenten. Denn wegklammern läßt sich ja nur etwas, das wenigstens ein phänomenales Sein hat. Das Bewußtseinsphänomen aber von einem realen Objekt kann nicht durch die Intentionalität auf ein intentionales Objekt erklärt werden. Deshalb blieb trotz aller Reduktionen doch ein nicht mehr reduzierbarer Rest von Bewußtseinsphänomenen des Realen. Eine Ausklammerung ohne Wissen um das, was ausgeklammert werden soll, ist eben nicht möglich. Gibt es aber ein Wissen um Trans-

¹⁹¹ Ideen § 61.

¹⁹² Kr. d. r. Vft. A 42.

¹⁹³ Ideen § 61.

¹⁹⁴ Ebd.

¹⁹⁵ Ideen § 149.

zendenten, so wird wieder die Beziehung einer, wenn auch noch so minimalen Teilhabe des Immanenten wie des Transzendenten an einem gemeinsamen Sinn unumgänglich.

So sah N. Hartmann sehr klar, daß im Wesen des Realitätsphänomens etwas liege, «das über das Phänomen hinausweist»¹⁹⁶. Deshalb ist für ihn «alle immanenzphilosophische Deutung nichts als ein Atavismus standpunktlicher Vorurteile»¹⁹⁷. Wie M. Scheler und A. Pfänder will er Husserl seine Reduktionen nicht mehr nachvollziehen und wirft der Phänomenologie Husserls vor, sie mache «den Immanenzstandpunkt der Methode zu einem Immanenzstandpunkt der Sache»¹⁹⁸. Es dürfe eben nicht willkürlich vom Phänomen ausgeschlossen werden, daß das Bewußtsein in seiner Intention ein «An-sich-seiendes» meine¹⁹⁹.

Hartmann sieht sehr richtig, daß in den Husserlschen Reduktionen trotz der Forderung des «Ausschaltens» die Aporie des Immanentismus noch steckte, mit Hilfe von in den Reduktionen mitgegebenen Teilhabevorstellungen das nur im Teilhabedenken zu bewältigende Phänomen der Intentionalität auf einen realen, ansichseienden Gegenstand ausschließen zu wollen. So hatte die Geschichte des Immanentismus immer deutlicher gezeigt, wie unumgänglich die Voraussetzung der Teilhabe ist.

Deshalb wollte Hartmann das transzendent Teilhabedenken wieder in Geltung setzen: «Die logische Sphäre muß also auch irgendwie der ontisch realen Sphäre eingeordnet sein und ein reales Verhältnis zu der von dieser umfaßten gnoseologischen Sphärenlagerung haben, muß in ihr wurzeln und ihre ersten Prinzipien in ihr haben. Sonst wäre nicht nur die partiale inhaltliche Deckung mit ihr nicht möglich, *sondern auch die Erkenntnisgebilde des Subjekts könnten an ihr nicht teilhaben ...* Das aber ist die gnoseologische Bedeutung der logischen Sphäre, daß die «objektiven» Erkenntnisgebilde des Subjekts, gerade sofern sie Repräsentationen des Seienden sind, *auch an der idealen Struktur der logischen Sphäre teilhaben*»²⁰⁰.

So sehr Hartmann damit etwas von der Unumgänglichkeit des transzendenten Teilhabedenkens erfaßt hatte, ist er doch nicht in der Lage, den echten Sinn dieses Teilhabedenkens wiederzufinden. Denn die Teilhabe des Denkens am Sein bedeutet ihm eine Verzahnung von Denk-

¹⁹⁶ Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin 1949, S. 172.

¹⁹⁷ Ebd.

¹⁹⁸ Ebd. S. 171.

¹⁹⁹ Ebd. S. 172, 232, 234.

²⁰⁰ Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, a. a. O., S. 212.

und Seinssphäre, nicht aber eine analoge Teilhabe von Denken und Sein an einer identischen Sinnordnung. Damit verfällt er einer nivellierenden Ontologisierung der Denksphäre, die nun wiederum der Heterogenität von Denken und Sein kaum noch gerecht werden kann, wie es das echte Teilhabedenken sehr wohl vermag. Das zeigen die Worte: «In gewissem Sinne ist dann nicht nur das Denken dem Sein, sondern auch das Sein dem Denken immanent»²⁰¹. «Die ontologische Umprägung der idealistischen Denkimmanenz des Seins in Seinsimmanenz des Denkens gliedert die Vernunft in ein größeres Seinssystem ein, in welchem sie selbst das Abhängige ist»²⁰². «Die Denksphäre ist also durch ontologische Relationen in die Seinssphäre eingegliedert. Solche Relationen ragen mit einem Ende in die Denksphäre hinein»²⁰³.

Im Gedanken der partiellen Deckungsgleichheit von Seins- und Denkkategorien, d. h. einer partiellen Identität, ist die Heterogenität von Denk- und Seinskategorien für diesen Kreis des Identischen verloren. Denn für diesen Bereich kennt Hartmann nicht mehr den echten Sinn einer Teilhabe, der immer analoge Teilhabe, d. h. Teilhabe gemäß der eigenen heterogenen Seinsart, am gemeinsamen Sinn bedeutet. Für das echte Teilhabedenken kann eine Identität zwischen Denken und Sein nur in der Identität einer im Denken wie im Sein auf heterogene und analoge Weise repräsentierten Sinnordnung bestehen. So sehr Hartmann um dieses Teilhabe- und Analogiedenken ringt, verfehlt er doch immer wieder diesen Sinn, indem er die Identität in einer partiellen Identität des Seins sieht. Wie er daher sagt: «Die Zuordnung (sc. der Konstellationen im Subjekt und Objekt) hat zur Folge, daß am Bild im Subjekt analoge (*partial identische*) Konstellationen entstehen wie im Objekt ... So entsteht mittelbare, allerdings transzendente Strukturidentität zwischen Subjekt und Objekt»²⁰⁴, so fügt er doch hinzu: «aber diese Identität besteht nicht zwischen den beiderseitigen Elementen, sondern ausschließlich zwischen den beiderseitigen Konstellationen als solchen». So sehr sich auch Hartmann in den letzten Worten dem originären Sinn des Teilhabedenkens zu nähern scheint, verfehlt er doch durch den Gedanken einer ontischen, wenn auch partiellen Direktidentität den Gedanken einer analogen, totalen, indirekten Sinnidentität.

²⁰¹ Ebd. S. 286.

²⁰² Ebd. S. 287.

²⁰³ Ebd. S. 285, 289, 292.

²⁰⁴ Ebd. S. 413.

Im Vorausgehenden ist deutlich geworden, wie sehr die Ansätze neuzeitlichen Philosophierens in Wahrheit eine Auseinandersetzung mit dem antik-mittelalterlichen Teilhabedenken darstellen und wie der Versuch einer völligen Preisgabe des Teilhabedenkens mehr und mehr an den Aporien des Immanentismus scheitern mußte. Wir sahen in Grundzügen, wie sehr gerade in den philosophischen Voraussetzungen und Vorentwürfen zunächst um die Preisgabe, sodann um das Wiederfinden des Teilhabedenkens gerungen wurde, ohne jedoch aus der durch die Verbannung des Teilhabedenkens bedingten Aporetik herauszufinden. Es ist außer Zweifel, daß damit der gegenwärtigen Philosophie die Aufgabe gestellt ist, im Bewußtsein dieses Ringens zu einer Neubesinnung auf den echten Sinn und die wirkliche Bedeutung des Teilhabedenkens zu gelangen.

Der immanentistische Grundirrtum bestand in dem Glauben, einen völlig voraussetzungslosen Standpunkt begründen zu können. Von diesem Wunschtraum war das ganze Denken des Immanentismus beseelt und sah in seiner tragischen Verblendung nicht, wie viele Voraussetzungen in seinem so folgenschweren Vorentwurf gegen das Teilhabedenken lagen. Es war blind den eigenen Voraussetzungen gegenüber und merkte nicht, wie sehr jede vorgebliche Voraussetzungslosigkeit in Wirklichkeit stets eine tiefgreifende Voraussetzung war, ohne Voraussetzungen auskommen zu können.

Wenn der Immanentismus also um der ersehnten Voraussetzungslosigkeit willen die Transzendenz von der Immanenz ausschließt und deshalb den Teilhabegedanken abweist, so begibt er sich in die Täuschung, den Teilhabegedanken überhaupt ausschließen zu *können*. Denn selbst für den versuchten Ausschluß muß der Immanentismus den Teilhabegedanken ja insofern wieder voraussetzen, als er ja nur etwas ausschließen kann, von dem er eine, wenn auch noch so minimale Kenntnis besitzt, die den Anspruch auf Geltung erheben kann. Erhebe ich aber einen, wenn auch noch so reduzierten Geltungsanspruch des Gedachten auf die Transzendenz, so muß ich wieder einen Immanenz und Transzendenz übergreifenden Sinn voraussetzen, an dem beide teilhaben.

Wenn Descartes seinen universellen Zweifel startete, so war er sich nicht bewußt, daß dieser Zweifel selbst die Voraussetzung enthielt, daß kein Zweifel am Zweifel möglich sei. Denn sonst würde sich ja der Zweifel wieder aufheben. Wenn aber kein Zweifel an der Möglichkeit eines universellen Zweifels bestehen soll, so bedeutet dies bereits eine Gewißheit, die sogar Anspruch auf transzendente Geltung erhebt. Denn der Zweifel soll ja gerade hinsichtlich der Bewußtseinstranszendenz wie des Bewußt-

seins selbst möglich sein. Diese Möglichkeit sucht Descartes sogar metaphysisch durch den «deus malignus» zu begründen. Eine transzendente Geltung unseres Erkennens, die er in einem logischen Zirkel erst nachträglich beweisen will, setzt er in Wirklichkeit voraus. Setzt er aber eine transzendente Geltung voraus, so auch einen übergreifenden Sinn, der somit zum «deus malignus» in kontradiktorischem Gegensatz steht. Sein Versuch einer Preisgabe des Teilhabedenkens im mathematischen Zweifel war also gar nicht durchführbar, da er, um das Teilhabedenken aufzugeben, dieses voraussetzen mußte.

Will man aber nun wie Kant der Transzendenz gegenüber eine scharfe Grenze ziehen, um den Anspruch unseres Denkens auf Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit nur diesseits der Grenze für von uns konstituierte Erscheinungen noch aufrecht zu erhalten, so muß man in jedem Fall die Kategorie der «Negation», die so nur für die von den Verstandeskategorien konstituierten Erscheinungen gelten soll, auf die Transzendenz als notwendig und allgemeingültig anwenden, gerade um die Möglichkeit allgemeingültiger und notwendiger Erkenntnis für die Transzendenz zu leugnen. Diese Leugnung erhebt Anspruch auf Geltung in der Transzendenz und setzt so wieder einen Immanenz und Transzendenz übergreifenden Sinn voraus, an dem beide teilhaben. Das mußte Kant in die Aporie führen, den Ideen «objektive Realität», «objektive Gültigkeit» zuspochen zu müssen, sie als Urbilder und Prototypen der Dinge zu bezeichnen, und doch ihnen keinerlei reale Erkenntnisfunktion zuzuerkennen, weil sie eben auf die eigenen Konstitutionsleistungen nicht reduziert werden können.

Will man aber die Begriffe Immanenz und Transzendenz wie Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel überhaupt fallen lassen, um sie nur als zwei Seiten eines identischen Seins zu betrachten, so muß man sich in ein Meer von Aporien stürzen. Dabei muß sich eine Identität in heteronomer Weise darstellen, was einen direkten kontradiktorischen Widerspruch impliziert. Jede Begriffsrelation muß zugleich eine Seinsrelation sein können und umgekehrt, so daß die ontologischen Probleme sich aus den Beziehungen, in denen die Begriffe untereinander stehen, lösen lassen müßten. Dann muß es möglich sein, aus der reinen Begriffsleistung zu erklären, wie im Prozeß das Identische, im Ideellen das Reelle, im Endlichen das Unendliche, im Veränderlichen das Unveränderliche, im Individuellen das Allgemeine steckt. Hegels Versuch, so aus dem Begriff des A den des non A zu eruieren, stellt deshalb eine deutliche Überforderung der Begriffsleistung dar, weil A und non A sich in irgendeiner synthe-

tischen Sinnidentität treffen müssen, die das non A in Wahrheit zum A machen muß. Der Verzicht auf das Teilhabedenken zugunsten des Identitätsdenkens muß zudem die Unendlichkeit möglichen Sinnes aus der Endlichkeit der Sinndarstellung des Denkens ableiten können, wie es Schelling in seiner Transzendentalphilosophie sah. Deshalb stellte er ihr die Naturphilosophie gegenüber, die die Endlichkeit unserer Sinndarstellung aus der Unendlichkeit des möglichen Sinnes herleiten wollte. Soll aber die endliche Sinndarstellung genau so aus der Unendlichkeit möglichen Sinnes herleitbar sein wie umgekehrt die Endlichkeit des Sinn- ausdrucks aus der Unendlichkeit möglichen Sinnes, so müßte doch auch über Naturkreis und Transzendental Sinn ein Sinn hinausliegen, der die Bedingung der Möglichkeit solcher Herleitung darstellte und deshalb eben gerade nicht mit den auseinander Abzuleitenden identisch sein könnte.

Erweist sich aber die Annahme eines übergreifenden transzendenten Sinnes selbst für die Durchführung eines Immanentismus wie des Identitätsdenkens als unumgängliche Voraussetzung, so zeigt sich die Forderung eines transzendenten identischen Sinnes als unabweisbar, und die Versuche, diese Forderung zu ignorieren, offenbaren sich als Paradoxien. Wie immer man den Versuch einer Preisgabe des Sinn- und Teilhabedankens starten will, so bleibt gültig: Wenn ich die Sinntranszendenz von der Sinnimmanenz ausschließen oder die Sinnimmanenz von der Sinntranszendenz absetzen will, um diese in ihren eigenen Konstitutionsleistungen autonomistisch allen Sinn entwerfen zu lassen, so muß ich über die Sinntranszendenz die wesentliche Sinnaussage machen, daß diese grundlegend anders sei als die Sinnimmanenz. Um den Geltungsanspruch dieser wesentlichen Aussage über die Sinntranszendenz begründen zu können, müßte ich aber voraussetzen, daß ich überhaupt gültige Einsichten, wenn auch nur negative, über die Sinntranszendenz gewinnen kann. Sollen aber meine negativen Aussagen über die Sinntranszendenz von Geltung sein, so muß es einen Sinnimmanenz und Sinntranszendenz übergreifenden Sinn geben als die Bedingung der Möglichkeit solcher negativer Aussagen. Dann haben beide Bereiche an dieser Sinnidentität – wenn auch in verschiedener Weise – teil, das heißt, sie spiegeln den Sinn gemäß ihrer Seins-, Darstellungs- und Fassungskraft. Derselbe Sinn west in verschiedener Weise in ihnen an, drückt sich in verschiedener Weise in ihnen aus, teilt sich ihnen in verschiedener Weise mit gemäß der Heteronomie ihrer Ausdrucksmedien und ist in der Verschiedenheit der Darstellung eben doch ein ganzer, totaler, einheitlicher, überzeitlicher, unendlicher, identischer Sinn.