

Der spekulative deutsche Idealismus:
Antrieb — Herkunft — Phasen

Paul Natterer

Erweiterte Neubearbeitung

2019 [¹2017]

Inhalt

1 Große Vereinheitlichung	3
2 Pantheistischer Zeitgeist	7
3 Platonische Wirkungsgeschichte	9
4 Fichtes subjektiver Idealismus	14
4.1 Das Weltbild der Wissenschaftslehre	14
4.2 Die neuplatonische Vorgabe	14
4.3 Theologische Wechselwirkung	16
4.4 Phänomenalismus	19
EXKURS I Zur kantischen Theorie des Selbstbewusstseins	20
4.5 Theoretiker des Selbstbewusstseins	23
EXKURS II Zur thomistischen Theorie des Selbstbewusstseins	25
5 Hegels objektiver Idealismus	29
5.1 Epistemische Logik prozessualer Realität	29
5.2 „Unhaltbare Leere“ des transzendentalen Ich	30
5.3 Substanz und Subjekt: Sedimentierung und Verlebendigung	31
5.4 Systemstelle des <i>Intellectus agens</i>	34
5.5 Triadischer Algorithmus	35
5.6 Negationshorizont des Absoluten	36
5.7 Negative Theologie <i>versus</i> Biophilosophie	37
5.8 Aristotelische Prinzipientheorie	41
5.9 Erkenntnisprozesse und Sachprozesse sind gegenläufig	44
5.10 Dialektische Logik <i>versus</i> Irrationalität	47
5.11 Die Matrix	49
5.12 Grenzen der Matrix: Beierwaltes	49
5.13 Grenzen der Matrix: Gadamer	50
5.14 Grenzen der Matrix: A. Schmitt	54

6 Schellings Schwanengesang	58
6.1 Zwei-Aspekte-Theorie <i>avant la lettre</i>	58
6.2 David Chalmers auf dem Denkweg Schellings	59
6.3 Ursprung und Urgrund: Willen und Leben	60
6.4 Erkenntnisprinzipien Geschichte und Offenbarung	62
6.5 Transzendentaler Idealismus in der <i>Philosophia perennis</i>	63
6.6 Aquinas <i>revisited</i>	65
7 Spirituelle Motivation	68
8 Der Sachstand im 21. Jahrhundert	71

1 Große Vereinheitlichung

Der nachkantische Deutsche Idealismus, insbesondere von Johann Gottlob Fichte (1762—1814), Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775—1854) und Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770—1831) operiert zwischen den Polen (i) des kantischen transzendentalen Ich und seiner formalontologischen Synthesistätigkeit (Fichte) und (ii) des kantischen transzendentalen Ideals als begrifflicher Entfaltung des Absoluten (Schelling) und aktualisiert dazu (iii) das in Platons Spätdialogen grundlegende und im Neuplatonismus systematisierte dialektische Denken (Hegel). Es ist daher nicht falsch zu sagen, dass hier neuerdings (der von Kant gegen die rationalistische Philosophie etwa Wolffs als für uns unmöglich beschriebene) Versuch einer deduktiven begriffslogischen, spekulativen Metaphysik unternommen wird. Ein Versuch, welcher namentlich auch von der Hochscholastik abgelehnt worden war.

Aber viel wichtiger ist, dass diese Denker ein überwältigendes Bewusstsein der totalen Niederlage und des Untergangs von ernsthafter Bildung, Metaphysik und Religion seit dem 18. Jh. hatten. Diese Themen waren — bei Strafe der Lächerlichkeit und sozialen Ausgrenzung — zu gesellschaftlichen Tabuthemen geworden, wie Fichte in seiner Religionsphilosophie von 1806 und Schleiermacher in den *Reden über die Religion* (1799) aus unmittelbarem Erleben dokumentieren. Ähnlich Hegels Vorrede zur *Wissenschaft der Logik*, dass Ontologie, Metaphysik und philosophische Theologie sich nicht mehr „vernehmen lassen ... dürfen“ und „seit etwa fünfundzwanzig Jahren ... mit Stumpf und Stiel ausgerottet worden“ seien: Man stehe dem „merkwürdigen“ Befund gegenüber, dass „ein Volk seine Metaphysik verliert“ und der „Geist kein wirkliches Dasein mehr in demselben hat“. Dass auch „die Theologie ... diese Wissenschaft gegen Gefühle, gegen das ... Populäre und ... Historische aufgegeben“ hat: „Welcher Veränderung entsprechend ist“, dass spirituelle Anachoreten und kontemplative Orden mit „dem Zwecke, daß die Kontemplation des Ewigen und ein allein ihr dienendes Leben vorhanden sei ... verschwanden“. Diese theologische Motivation

des spekulativen deutschen Idealismus zeigt, auch anhand neuer Funde, der immer differenziertere Forschungsstand (vgl. D. Henrich: *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen — Jena 1790—1794*, Frankfurt am Main 2004).

In dieser Lage sahen sich die Vordenker des Deutschen Idealismus — wie auch die sich mit ihm thematisch und personell überschneidende Deutsche Romantik — zu einem vollständig neuen Wiederaufbau einschließlich der Fundamente genötigt. Ihnen gemeinsam ist der Wille, die Philosophie, durch welche alle anderen Wissenschaften erst kritisch fundiertes und ganzheitlich integriertes Wissen werden, als wissenschaftsgestütztes, umfassendes Weltbild aufzustellen (Schellings *Universalwissenschaft*), ihr eine Wissenschaftstheorie (Fichtes *Wissenschaftslehre*) zu geben sowie eine streng wissenschaftliche Methode zu entwickeln (Hegels *Wissenschaft der Logik*). Das ist natürlich sehr vergrößert, aber macht die jeweiligen Schwerpunkte klar. Von dieser Wissenschaft erwartet heute — so Hegel — der bis zum 18. Jh. in der religiösen Zivilisation orientierte und vitalisierte Geist, der jetzt als verlorener Sohn die Schweine hütet und von ihren Trebern lebt, aber umkehrwillig ist, das Wissen um den Weg zum Glauben und zu seiner wahren Identität. Äußerliche Restauration — so Hegel weiter — führt hier nicht weiter, sondern nur ein begriffliches Erfassen und lebendiges Weiterdenken des Zeitbewusstseins (Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1988, Vorrede, 7).

Die zwischen Fichte, Schelling und Hegel bestehenden Differenzen sind dabei groß, können aber auch als komplementäre Schwerpunkte gedeutet werden und sollten nicht den Blick trüben für das sehr verwandte mentale Koordinatensystem und die gemeinsame Motivation. Ihr intellektueller und ethischer Einsatz geht Hand in Hand mit den politischen Reformern, Widerstandskämpfern und neu sich formierenden Kampfgruppen ihres besiegten, besetzten und demoralisierten Landes. Die literarische Verdichtung dieser Fusion und Synergie ist Fontanes Erstlings- und Lieblingsroman *Vor dem Sturm*, in dem Berndt von Vitzewitz den politischen und sein Sohn Lewin den intellektuellen Part verkörpert.

Ein Hauptanliegen ist dabei, die hier überall im Hintergrund stehende kantische Transzendentalphilosophie zu vereinheitlichen, die Philosophie in ein einziges System zu bringen, die Gesamtrealität aus einem Prinzip abzuleiten. Denn Kant hatte mindestens drei unterschiedliche

Sphären mit jeweils einer transzendentalen Schicht der Vernunft und einer empirischen Schicht der Natur angesetzt. Die Sphären entsprechen etwa den drei großen Kritiken: *Kritik der reinen Vernunft* — *Kritik der praktischen Vernunft* — *Kritik der Urteilskraft*. Diese Sphären und Schichten hatte er in relativer Selbstständigkeit gesehen und belassen und nur in der faktischen menschlichen Erfahrung und auf einer metaphysischen Metaebene miteinander verknüpft. Der erste, der das unbefriedigend fand, war der Jenenser Professor Carl Leonhard Reinhold (1757—1823), der ansonsten der früheste und auch wichtigste Katalysator und Popularisierer der kantischen Philosophie war. Sein Werk *Versuch einer neuen Darstellung des menschlichen Vorstellungsvermögen* (1789) ist mit der Skizze *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794) Fichtes, seines Denkkollegen und Lehrstuhlnachfolgers in Jena, der Beginn des Deutschen Idealismus. Reinhold änderte freilich in den folgenden Jahrzehnten mehrfach vollständig seine Philosophie und Weltanschauung und bekannte sich schlussendlich zu der kantkritischen Offenbarungs- und Glaubensphilosophie Friedrich Heinrich Jacobis (1743—1819). Nach derselben sind dem und im Ich vorgegebene sinnliche Daten und ideelle Begriffe die Basis der Wahrnehmung und der Kognition. Damit sind diese letztlich göttliche Vernunftoffenbarungen, die wir durch einen natürlichen Glauben erfassen, gestützt auf eine ursprüngliche, unmittelbare Gewissheit.

Jena wird auch in Folge — insbesondere mit der Berufung Schellings und Schillers und der Habilitation und Lehrtätigkeit Hegels — das Laboratorium des Deutschen Idealismus bleiben. Dies ist nicht nur eine spontane Schwerpunktbildung, sondern auch bewusste wissenschaftspolitische Agenda des für die Universität Jena zuständigen Kultusministers Goethe, der den neuen Ansatz aktiv repräsentiert und mitgestaltet (s.u.). Fichtes Werk ist dabei nicht nur chronologisch, sondern auch sachlich die wichtigste Schaltstelle zwischen Kant und dem Deutschen Idealismus im ersten Drittel bzw. bis in die erste Hälfte des 19. Jh.

Um sich den hier wirkenden Antrieb verständlich zu machen, ist es nicht unzutreffend, sich denselben Impetus in der Großen Vereinheitlichung der modernen Physik zu vergegenwärtigen. Auch hier wird mittels einer alle Theorien und Provinzen der Grundlagenforschung vereinheitlichenden Theorie eine deduktive Totalerklärung der Realität oder des Universums angestrebt, und zwar nicht nur in materialistischer, physikalistischer Perspektive, sondern — wie z.B. bei Bohr, Heisen-

berg, Weizäcker, Dürr, Penrose, Schopper, Rohs, Auyang, Bitbol — auch von einer idealistischen Weltdeutung aus (siehe das E-Portal [Philosophie der Physik](#)).

2 Pantheistischer Zeitgeist

Dazu kommt Folgendes: Während das 18. Jh. – *inkl.* bis zu einem gewissen Grad Kants frühe und mittlere Produktionen – philosophiegeschichtlich am stärksten vom Deismus und einer rationalistischen Rekonstruktion des prophetischen Theismus der Tradition bestimmt wird, wandelt sich das Zeitbewusstsein nach 1800 hin zu einem philosophischen Monismus und speziell „entwicklungsgeschichtlichen Pantheismus“, wie Walter Schulz, einer der besten Kenner dieser Ära, sagt (*Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1984, 267). Entwicklungsgeschichtlich meint hier die spekulative, denkerische Konstruktion bzw. Entwicklung des Universums aus dem monistischen bzw. pantheistischen Absoluten, wobei das Universum als Erscheinung oder Außenseite des Absoluten verstanden wird.

Ein zeitgenössisches Zeugnis hierfür in gewohnt beißendem Ton ist Arthur Schopenhauers Schlussanmerkung in *Die Welt als Wille und Vorstellung* (II, Buch 4, Kap. 50), welcher für diesen Wandel Kant (bzw. wie man ihn verstand) verantwortlich macht: „In Folge der Kantischen Kritik aller spekulativen Theologie [warfen] sich fast alle auf den Spinoza zurück, so daß die ganze unter dem Namen der Nachkantischen Philosophie bekannte Reihe verfehlter Versuche bloß geschmacklos aufgeputzter, in allerlei unverständliche Reden gehüllter und noch sonst verzerrter Spinozismus ist“. Freilich kann man auch Schopenhauers eigenes *Oeuvre* — hart formuliert — interpretieren als aufgeputzten, zwar nicht in allerlei unverständliche Reden gehüllten, aber von spekulativen Zumutungen und denkerischen Inkonsistenzen durchwachsenen Monismus oder Spinozismus in interdisziplinärer Einkleidung.

Leibniz war übrigens der Meinung, dass diese Mängel bereits Spinozas Weltanschauung prägten. Er stand im Gedankenaustausch mit Spinoza bis ihn die logische Analyse von dessen Hauptwerk *Ethik* und eine ernüchternde postume Kenntnisnahme von dessen religionsphilosophischer / theologischer Bibliothek (deren Erwerb ihm angeboten worden war) zur Überzeugung führten, dass Spinoza nicht wirklich

seriös sei: „Mit der ihm eigenen, am Studium der Mathematik erwachsenen logischen Akribie seziert er Definition um Definition [...] Das Ergebnis ist, daß Spinoza aus verworrenen Begriffen verworrene und einander oft genug widersprechende Schlüsse zieht.“ (K. Huber: *Leibniz*, München / Zürich 1989, 105—106)

Unabhängig von Schwächen, Inkonsequenzen und unaufgeklärten historischen Vorurteilen der Entwürfe dieser Epoche ist allerdings festzuhalten, dass die — oft nur scheinbare oder gefühlte — pantheistische Strömung auch ein Versuch ist, die im Deismus des 18. Jh. ins Hintertreffen geratene oder abgedrängte Immanenz des Göttlichen bzw. Transzendenz des Weltlichen zu bedenken. Sie war in der philosophischen Tradition und im prophetischen Theismus stets reflektiert worden. Eine Schlüsselaussage war und ist hier das Wort des einflussreichsten Schriftgelehrten des 1. Jh., Saulus von Tarsus, vor der durch „epikureische und stoische Philosophen“ organisierten Athener Wissenschaftskonferenz auf dem Areopag: „Keinem von uns ist er [= Gott] fern. Denn ,in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir‘ [Zitat in der *Cretica* des Philosophen Epimenides (7./6. Jh. v. C.), mit Solon Schöpfer der athenischen Verfassung], wie auch einige von euren Dichtern gesagt haben: ‚Wir sind von seiner Art‘ [Zitat (i) im einflussreichen Handbuch der Astronomie und Metereologie *Phainomena* des Astronomen Aratos 310—245 v. C. mit lateinischen Übersetzungen durch Cicero, Ovid und Germanicus, den hochgebildeten Sieger über Arminius und Rückeroberer Germaniens, und (ii) im *Zeushymnus* des mit Zenon Begründers und zweiten Schuloberhauptes der Stoa Kleanthes (331—233 v. C.)]“ (*Apostelgeschichte* 17, 27—28). Fichte, Schelling und Hegel verstehen ihre schlussendlichen, voll entwickelten Systeme als Weiterführung dieser Tradition: Ihre subjektive Absicht und Selbsteinschätzung ist die ontotheologische Explikation des theistischen und darüber hinaus trinitarischen Gottesbegriffs. Siehe den folgenden Abschnitt und die monumentale Gesamtschau von W. Jaeschke / W. Arndt: *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant: Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785—1845*, München 2012.

3 Platonische Wirkungsgeschichte

Fichtes *Wissenschaftslehre* (WL) beabsichtigt dabei vor allem eine ethische Metatheorie der erkennenden, wollenden und handelnden Personalität und Interpersonalität, die in vielem an existenzphilosophische Untersuchungen erinnert, und sich für den Primat des Praktischen stark macht. Fichte gilt damit auch als ein erster Vordenker der lebens- und triebphilosophischen Ära der zweiten Hälfte des 19. Jh., beginnend mit Schelling und Schopenhauer bis zu Nietzsche, Dilthey und Bergson. Das ist zwar wirkungsgeschichtlich richtig, wird aber in den späteren Ausprägungen Fichtes und Schellings eigenem Ansatz nicht gerecht. Dieser ist in genauer Betrachtung eher von der Gleichsetzung von Sein, Leben und Geist bei Plotin (205—270 n. C.) her zu lesen, dem eigentlichen Gründervater des Neuplatonismus in Alexandrien und Rom. Vgl. dazu Ch. Horn: Plotins Philosophie des Geistes. Ideenwissen, Selbstbewusstsein, Subjektivität. In: In: U. Meixner / A. Newen (Hrsg.): *Seele, Denken, Bewusstsein. Zur Geschichte der Philosophie des Geistes*, Berlin/New York 2003, 57—89. Oder auch von der Philosophie des Geistes Augustins her mit der Priorität des Bewusstseins und dem Primat theoretischer, ästhetischer und ethischer Sollensnormen für den Realitätszugang. Vgl. dazu J. Brachtendorf: Augustinus' Begriff des Geistes. In: Meixner / Newen a.a.O. 2003, 90—123.

Plotin gilt in der Antike als Begründer eines „nichtkorrelativen, un-mittelbaren Selbstbewusstseins“ (Horn 2003, 81) wie Fichte in der Moderne. Wenn Dieter Henrich (*Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt / M. 1967) dieses unmittelbare Selbstbewusstsein aber als nichtreflexiv fasst, ist das mindestens missverständlich. Nichtreflexiv ist die Selbsterkenntnis *qua* habituelle Existenzvidenz (= Begleitbewusstsein) des kognitiven Subjektes und seiner Akte, was Thomas Aquinas *Notitia* nennt und Kant ursprüngliche analytische Einheit des Selbstbewusstseins oder transzendentes Selbstbewusstsein. Aber sobald dieses erlebt-gefühlte Selbstbewusstsein im Denken erfasst wird und seine Akte und Inhalte untersucht werden, ist es reflexiv. Wie und wie weit diese denkerische Selbstreflexion vor sich geht, wird von Plotin, Augustinus,

Aquinas, Kant und Fichte unterschiedlich beantwortet (siehe auch in Folge). Und Plotin versteht wie Fichte den noetischen absoluten Geist (Fichte: absolutes Ich) als Akt oder Prozess, also nicht als Substanz oder als Vermögen (Akzidenz). Es ist eine ontologische Einebnung bzw. Verschmelzung von Subjekt, Objekt und Denkakt: Plotin lehrt die Einheit von Wissendem und gewusstem Objekt und Erkenntnisakt. Horn nennt dies die *Nous-Noesis-Noeton*-Interdependenz. Nicht uninteressant ist ferner, dass Plotins Kategoriensystem und seine Kritik der aristotelischen Kategorien sich in nicht wenigem mit der kantischen Kategorientafel deckt, welche auch Fichte voraussetzt.

Werner Beierwaltes' *Platonismus und Idealismus* (Frankfurt a. M. 1972 [2004], v.a. 3, 18—19, 20, 87, 97, 139) ist eine inzwischen klassische Darstellung dieser Zusammenhänge. Durch Übersetzungen in viele Welt Sprachen ist es zusammen mit anderen Studien Beierwaltes' auch das internationale Referenzwerk für unser Thema. Das Buch des gegenwärtig vielleicht besten Kenners des Platonismus und v.a. Neuplatonismus zeigt, „wie sich der platonische Gedanke insgesamt im sogenannten Neuplatonismus bewahrt und zugleich entfaltet und wie er in dieser neuen Form bestimmend wird ... für die Vollendung des neuzeitlichen Bewußtseins im Deutschen Idealismus“ (*Abstract*). Thema dieses Buches ist also die Rezeption neuplatonischen Denkens im Deutschen Idealismus und die — differenziert zu betrachtende, aber sehr wohl vorhandene — Kontinuität zwischen Antike und Moderne *in puncto* Bewusstseinsphilosophie. Das heißt: Zwischen antikem Platonismus und moderner Transzendentalphilosophie besteht nicht nur nicht ein radikaler Gegensatz, sondern sogar „Geistesverwandtschaft“ (Beierwaltes a.a.O. 1972, 3). Ein Beleg: Beierwaltes zitiert Friedrich Hardenberg (Novalis) in einem Brief an Friedrich Schlegel vom 10.12.1798: „Ich weiß nicht, ob ich Dir schon von ... Plotin schrieb. Aus Tiedemann [*Geist der spekulativen Philosophie*, Marburg 1793] lernte ich diesen für mich geborenen Philosophen kennen — und erschrak beinah über seine Ähnlichkeit mit Fichte und Kant“ (Beierwaltes a.a.O. 1972, 87). Der geniale, interdisziplinär gebildete F. Hardenberg / Novalis (1772—1801), Transzendentalphilosoph, Dichter, Jurist, Geologe und Landrat, ist mit den Freunden Friedrich Schlegel und F. W. J. Schelling Ideengeber der Jenaer Romantik. Und

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

Die von Beierwaltes erstmals konkret herausgearbeitete Wirkungsgeschichte zeigt Plotin als den bewusst rezipierten Anreger Schellings (a.a.O. 1972, 100—144) und Proklos (412—485 n. C.), den abschließenden Systematisierer des Neuplatonismus, als bewusst rezipierten Anreger und Gewährsmann Hegels (a.a.O. 1972, 154—187). Hegel ist in der Sache aber ebenso sehr von Plotin beeinflusst. Und Fichtes Nähe zu Platon und Plotin bezeugt die philosophische Dissertation (Berlin 1818) seines Sohnes und Herausgebers Immanuel Hermann schon in ihrem programmatischen Titel: *De philosophiae novae Platonicae origine* (a.a.O. 1972, 84—85). Dass darüber hinaus die indirekte und sachliche Wirkungsgeschichte des Platonismus in allen Epochen stark bis sehr stark ist, wurde bereits oben unter Plato gesagt. Plotin und noch mehr Proklos galten als die beiden abschließenden Giganten dieser Schule in der Antike, deren Ergebnisse sehr zeitnah im Denkraum des prophetischen Theismus aufgegriffen wurden: Plotin durch Marius Victorinus und Aurelius Augustinus im 4./5. Jh. und Proklos durch Pseudodionysius Areopagita im 5./6. Jh.

Wichtige Katalysatoren auf dem weiteren Weg in das Mittelalter sind zunächst und vor allem die Schule von Chartres, eine akademische Bildungsstätte, die ununterbrochen seit der Antike bis zu ihrer Blütezeit im 11./12. Jh. eine sehr wichtige Hochschule des Westens war und schließlich von der Universität Paris beerbt wurde. Sodann der führende Denker des Westfrankenreiches im 9. Jh. Johannes Scottus Eriugena, in welchem Beierwaltes eine besonders überzeugende Synthese der Wissenschaftskultur und Theologie des Platonismus erkennt (*Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt a. M. 1994). Ähnlich einflussreich war die arabisch-lateinische Rekonstruktion *Liber de causis* (9./12. Jh.) von Proklos' Hauptwerk *Grundlagen der Theologie*. Nachdem Thomas von Aquin dessen proklische Herkunft textkritisch erwiesen hatte, steigerte sich das Interesse für Proklos im lateinischen Westen wie im griechischen Osten nochmals erheblich. Die innovativen Vor-

denker des 14./15. Jh. wie der erste Transzendentalphilosoph modernen Typs Dietrich von Freiberg, Dionysius der Kartäuser und Nikolaus von Kues sind seine Schüler und der große alte Mann der Rheinischen Mystik Johannes Tauler anerkennt seine spirituelle Erfahrung als authentisch. In der Neuzeit schätzen Johannes Kepler und Hermann Cohen Proklos' Philosophie und Methodologie der Mathematik. Das geistige Koordinatensystem der Erneuerung des Platonismus und der platonischen Akademie im Florenz der Renaissance durch Cosimo und Lorenzo de' Medici liefern Plotins *Enneaden*, die von Marsilio Ficino (1433—1499) übersetzte Gesamtdarstellung von Plotins Lehre, sowie Ficinos, von Proklos inspiriertes Hauptwerk *Theologia Platonica* (1482).

Im 17. Jh. wird dieses Programm neuerdings *en bloc* im Cambridger Platonismus aktualisiert und inspiriert auch Leibniz' Monadentheorie, als deren Erben sich sowohl Christian Wolff und seine Schule wie auch Immanuel Kant verstehen. Wer der legitime Erbe ist, ist Gegenstand der berühmten Kant-Eberhard-Kontroverse.

Philosophiehistoriker haben mit guten Gründen auch in Descartes' Erkenntnisbegründung aus der radikalen Skepsis heraus eine Erneuerung der platonischen Einsicht in die Priorität und den Primat apriorischer, im Absoluten fundierter kognitiver Kriterien und Ideen gesehen. Descartes scheint dies als Vertiefung seiner aristotelisch-thomistischen Ausbildung im Kolleg La Flèche der Gesellschaft Jesu angesehen zu haben, von deren Nutzen und Qualität er ansonsten überzeugt war. Denn der intellektuelle Kontext der *Meditationen* Descartes' ist der Platonismus und Augustinismus des Ordens des Oratoriums, dessen Vordenker Kardinal Bérulle ihn stark inspirierte und mit welchem er befreundet war. (Dass man daneben eine gegenläufige dunkle Seite Descartes' seriöserweise untersuchen kann, ist neuerdings wieder in der Diskussion und kann hier nur erwähnt werden. Man denke an seinen in Deutschland erfolgten Kontakt zu Geheimgesellschaften und sein Wort: „*Larvatus prodeo* — Ich trete maskiert auf“ (AT, X, 213).)

Augustins Ausgangspunkt ist ebenfalls der bei ihm nicht nur methodische, sondern existentielle universelle Zweifel. Er ist ursprünglich Parteigänger des Skeptizismus der sog. Jüngeren Akademie. Sein Denkweg aus dem radikalen Skeptizismus dokumentieren die Erstlingswerke *Contra Academicos* und *De libero arbitrio*: Sie sind, zum

Teil bis ins Detail, Vorgänger und Blaupausen für Descartes *Meditationen* und übertreffen diese an bohrender, aufwühlender Intensität.

Descartes' Wiederholung von Augustins Denkweg interferiert freilich mit Denkfehlern bei der Bestimmung des substantiellen Seins von Körper und Geist, welche seine Argumentation ihrer Schlüssigkeit berauben, wie Arbogast Schmitt überzeugend gezeigt hat: Erkenntnistheorie bei Platon und Descartes. In: *Antike und Abendland* 35 (1989), 54—82. Und ausführlicher: *Denken und Sein bei Platon und Descartes. Kritische Anmerkungen zur ‚Überwindung‘ der antiken Seinsphilosophie durch die moderne Philosophie des Subjekts*, Heidelberg 2011. Dasselbe Argument entwickelt Markus Schmitz: *Analysis — Eine Heuristik wissenschaftlicher Erkenntnis. Platonisch-aristotelische Methodologie vor dem Hintergrund ihres rhetorisch-technisch beeinflussten Wandels in Mathematik und Philosophie der Neuzeit und Moderne*, Freiburg 2010. Die dritte neuzeitliche Aktualisierung ist schließlich im späten 18. Jh. / frühen 19. Jh. der Deutsche Idealismus.

Die dritte neuzeitliche Aktualisierung ist schließlich im späten 18. Jh. / frühen 19. Jh. der Deutsche Idealismus. Ein Standardwerk zu diesen Stationen der Wirkungsgeschichte ist Beierwaltes: *Fußnoten zu Platon*, Frankfurt a. M. 2011. Ähnlich instruktiv ist, von einigen Zungenschlägen abgesehen, J. Halfwassen: *Auf den Spuren des Einen. Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte*, Tübingen 2015.

Das systematische Hauptergebnis von Beierwaltes' Analysen beschreibt zugleich die Weltanschauung mindestens des späten Fichte und der anderen Vordenker des Deutschen Idealismus. Es ist dieses: „Eine der Grundfragen griechischen Philosophierens ist die Frage nach dem Sein“ (a.a.O. 1972, 5—6). Sie wird durch Platon und noch mehr durch Plotin so beantwortet:

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

4 Fichtes subjektiver Idealismus

4.1 *Das Weltbild der Wissenschaftslehre*

Die Fichte folgenden deutschen Idealisten Schelling, Hegel und Schopenhauer reproduzieren strukturell Fichtes Weltbild, geben diesem aber jeweils neue produktive Deutungen oder Inhalte. Fichtes Weltbild in seinen späteren Phasen setzt einerseits eine Tiefenstruktur des Seins = Gottes oder absoluten Ichs = des Menschen an, das er als dynamisches Leben in undifferenzierter Einheit deutet. Für Fichte gibt es nur das göttliche Sein, nichts sonst, und Menschen bzw. Iche sind Erscheinung — Bild — des einen absoluten Seins oder Gottes selbst. Andererseits setzt Fichte eine Oberflächenstruktur des Seins = Gottes = des Menschen an, das er als begriffliches Bewusstsein und reflektierendes Differenzieren fasst, welches die Fülle und Vielfalt der Welt der Erfahrung als idealistische Projektion erzeugt. Diese Oberflächenstruktur ist das in Myriaden Formen und Facetten hervorbrechende „Dasein“ im „Bewusstsein“ der Tiefenstruktur, also des formlosen, einen „Seins in sich“. Erkenntnistheoretische und ethische Aufgabe des Menschen ist die Einsicht in die zerspaltene, zerstreute, von Eigensinn und Eigenwillen verworrene Scheinwelt der Oberfläche und die spirituelle Rückkehr und Sammlung in dem *einen* absoluten Sein / Leben / Wollen / Lieben / Seligkeit, das zugleich unser eigentliches und einziges *eigenes* Sein ist. In und aus dieser göttlichen Identität sollen Menschen sich dann den lebensweltlichen Pflichten und Aufgaben stellen. Dieses ethische Programm ist Platonismus in Reinkultur und könnte ebenso von Plotin stammen.

4.2 *Die neuplatonische Vorgabe*

Erfahrbares Dasein, wissende Existenz hat das absolute Sein also erst im menschlichen Bewusstsein. Fichte sah allerdings die Frage nach einem Selbstbewusstsein und inhaltlichen Wissen des absoluten Seins *in sich* als offen und unerledigt an: Moderne Fichteexperten wie Lauth und

Verweyen sehen ihn sich wegen dieser ungeklärten Frage in der Religionsphilosophie und auch Ethik in Widersprüche verwickeln. Zwar hat die von Fichte mit vorbewusstem Leben und Willen identifizierte differenzlose Tiefenstruktur des Seins neuplatonische Parallelen (i) in dem über Sein, Leben und Geist stehenden differenzlosen *Hen* oder göttlichen Einen und Guten und Schönen, das in der Sphäre der negativen Theologie aber dennoch absolut transzendenter Geist — Wille — Freiheit ist (Plotin: *Enneaden*, VI, 8, 18, 19—23, 38—43; 19, 12—20). Und (ii) in der nichtdiskursiven, zeitlosen Totalität von Geist = Sein = Leben des *Nous*, dem ersten Hervorgang, gezeugten Sohn und geistigen Abbild des Ur-Einen, Inbegriff aller Ideen und zugleich Demiurg oder Welterzeuger. Dessen erstes Produkt ist dann die kosmische Lebensform und selbstorganisierende Dynamik der Weltseele sowie die individuellen Seelen als deren integrale Bestandteile (Plotin: *Enneaden* V, 1, 7; IV, 2, 1). Aber diese ultimativen Prinzipien haben bei Plotin durchaus Selbstbewusstsein. Das *Hen* hat Selbstbewusstsein, welche etwa im Sinne der analytischen transzendentalen Einheit der Apperzeption bei Kant verstanden wird — als diachrones unbestimmt identisches Bewusstsein seiner selbst (Horn a.a.O. 2003, 78, 80). Den *Nous* kennzeichnet gleichfalls eine unmittelbare, ganzheitliche, einheitliche Selbsterfassung bzw. Selbstbewusstsein (*synaisthesis*) (Horn 2003, 77).

Der Schüler und Nachfolger Plotins, Porphyrios (233—ca. 305, Athen und Rom) identifiziert sogar, inspiriert durch Aristoteles' Metaphysik und Theologie, das absolute Eine mit der Trias Sein — Leben — Geist. Dies führte Porphyrios zur fast fichteschen Auffassung der doppelten Selbsterkenntnis des Absoluten: holistisch und intuitiv und selbstidentisch, und als unterschiedenes, selbstreflexives Bild im *Nous* oder Geist. Für den Platoniker und einzigen selbstständigen Metaphysiker lateinischer Sprache Marius Victorinus (ca. 281—363 n. C.), im 4. Jh. der wohl einflussreichste und gefeierteste Intellektuelle Roms, werden dies die begrifflichen Instrumente zum Verständnis der „Selbstkonstitution und Selbsterkenntnis Gottes als dreifaltiger Einheit ... als eine dynamische Identität ... als ein sich entfaltender und reflektierender Kreis ... gemäß der [dialektischen] Gesetzlichkeit *monē* [Prozesslose Ur-Einheit des Vaters] — *proodos* [Hervorgang des Lebens im Sohn] — *epistrophē* [Rückwende im Denken / Reflexion des Geistes]“ (Beierwaltes 1972, 26). Victorinus wirkt seinerseits auf Augustinus monumentales Werk *De trinitate*.

4.3 Theologische Wechselwirkung

Die theologische Rezeption neuplatonischer Lehrstücke ist keine verfremdende Hellenisierung des prophetischen Theismus der Bibel, sondern dessen ursprüngliches Gedankengut: Ein Antrieb des Neuplatonismus kommt von dem führenden Denker des hellenistischen Judentums Philon von Alexandrien (ca. 20 vor bis 50 nach Christus). Er ist seinerseits geprägt vom stark theologisch interessierten Neupythagoreismus und Mittelplatonismus der Zeitenwende und wirkt auf diese zurück. Philon und seine Familie waren im 1. Jh. wesentliche Akteure der großen Politik im Nahen Osten und in Rom. Sein Werk ist eine fast ausdrückliche trinitarische Synthese des implizit trinitarischen Denkens der philosophischen Schriften des Alten Testaments: Absolutes Sein Gottes — Personifizierte Weisheit Gottes — Personifizierter Geist Gottes. Diese trinitarische Synthese setzt er systematisch in Zusammenhang mit dem mehr oder minder starken trinitarischen Profil der platonischen und stoischen Erkenntnistheorie, Ontologie und philosophischen Theologie. Insbesondere verbindet man mit Philon die Logos-Spekulation, d.h. die Definition der personifizierten Weisheit Gottes als Logos oder Wort Gottes, wie sie genauso der Prolog des Johannesevangeliums vornimmt. Es ist kein Zufall, dass dieser Text sowohl für Fichte als auch für Schelling und Hegel zu *der* Schnittstelle zwischen Philosophie und Theologie wird. Dieser — im Ansatz — trinitarische Gottesbegriff des Alten Testaments veranlasste übrigens auch den Direktor der Pariser Talmudakademie und singulären Bibelexperten Paul David Drach im 19. Jh. zur Konversion zum Christentum.

Philon repräsentiert ferner die im hellenistischen Orient allgegenwärtige Überzeugung, dass prominente griechische Philosophen vom mosaischen Monotheismus wirkungsgeschichtlich beeinflusst sind. Tatsächlich ist z.B. das Interesse und die Wertschätzung der theologischen Weisheit des Ostens in der platonischen Akademie von Anfang an bis zu Proklos überwältigend und sehr bald fest institutionalisiert. Dasselbe gilt für Aristoteles, wie Werner Jäger gezeigt hat. Ab dem Mittelplatonismus betrachtet man nicht nur — historisch nicht falsch — die aristotelische Philosophie (Peripatos) und die Stoa als Tochtergründungen und Zweige der platonischen Akademie und integriert sie, sondern man akzeptiert und integriert auch die kognitive Kernsubstanz der religiösen Überlieferungen. Das betrifft v.a. den Begriff des transzendenten Schöp-

fergottes, den Platoniker mit dem platonischen Weltenbaumeister (Demiurg) und Ur-Einen (Idee des Guten) sowie absoluten Geist (*Nous*) identifizieren, der die platonischen Ideen umfasst. In der Forschung gilt ferner die Information bei Porphyrios und Eusebius von Cäsarea als seriös, wonach die Sozialisation von Ammonius Sakkas, dem Gründer des Neuplatonismus in Alexandrien und Lehrer Plotins, im Christentum erfolgt sei, wovon er geprägt sei. Dass manche späteren Vordenker des Neuplatonismus wie Porphyrios und Proklos formale Gegner des Christentums waren, ist nicht überzubewerten. Die immer stärkere Präsenz des im Christentum verkörperten prophetischen Theismus als moderne Weltanschauung und globale Leitkultur — trotz sozialer Diskriminierung und blutiger Verfolgung seitens rabbinischem Judentum (Lukas Evangelista: *Apostelgeschichte*) und römischem Staat (Eusebius von Cäsarea: *Kirchengeschichte*) — zeigte Geist und Kraft eines Formates, das für andere weltanschauliche Standpunkte zur großen Herausforderung der Zeit wurde (siehe auch in Folge).

Im Kontext des Deutschen Idealismus selbst war es v.a. Immanuel Hermann Fichte, der diese theologische Wechselwirkung reflektierte. In der schon erwähnten Dissertation von 1818 *De philosophiae novae Platonis origine* [*Zur platonischen Herkunft der modernen Philosophie*] identifiziert er als wichtige Einflüsse für den (Neu-)Platonismus neben den chaldäisch-zoroastrischen Traditionen die Mystik und das Mönchtum (Therapeuten in Ägypten) und die Philosophie (Philon) des Judentums der Zeitenwende (1818, 18—62). Eine eingebürgerte Bezeichnung für das Judentum war ‚philosophisches Volk‘. Zur Zeitenwende war der Jerusalemer Tempel das auch quantitativ bedeutendste religiöse Weltzentrum mit jährlichen 2, 5 bis 3 Millionen Besuchern aus drei Kontinenten allein zum Osterfest. 10—20% der städtischen Bevölkerung der griechisch-römischen Zivilisation praktizierte den mosaischen Monotheismus und war mit dessen mindestens implizit trinitarischen Charakter vertraut.

Die Anziehungs- und Ausstrahlungskraft des prophetischen Theismus multiplizierte sich mit der Mission der messianischen Zivilisation des Christentums, die binnen drei Jahrhunderten weltweit zur dominanten Weltanschauung wird. Diese Weltanschauung wurde — bewusst wie auch atmosphärisch — zu einem immer prägenderen Faktor des Zeitbewusstseins, in dem der Neuplatonismus aktiv war. Umgekehrt stellte die intensive neuplatonische Bearbeitung der in Rede stehenden

Themen präzise Begriffe und reflektierte Einsichten für die theologische Wissenschaft der Zukunft bereit, so Beierwaltes: *Platonismus im Christentum*, 3. Aufl. Frankfurt a. M. 2014. Und zwar vom Anfang im 1./2. Jh. an bis zum 20./21. Jh.: Pantänus, Clemens von Alexandrien und Origenes, die ersten Direktoren der Katechetenschule des Wissenschaftszentrums Alexandrien im 2./3. Jh., sind die Begründer professioneller Theologie in der messianischen, neutestamentlichen Ära. Sie sind zugleich professionelle Platoniker bzw. Stoiker und zeitgleich zu Ammonius Sakkas, Plotin und Porphyrius, den ersten Schulhäuptern des Neuplatonismus. Origenes ist in der nächsten Generation Lehrer der maßgeblichen Kirchenväter Athanasius von Alexandrien, Basilius der Große, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz.

Pantänus' frühe Bildung erfolgt in der Schülergeneration der Apostel bzw. Gründerväter der angesprochenen messianischen Ära. Denn im Fokus der Aktivitäten der Gründerväter stehen die kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Brennpunkte der menschlichen Zivilisation und damit auch der Philosophie wie die Welthauptstadt Rom (Petrus Apostolus / Saulus von Tarsus) und das Welthandelszentrum Ephesus (Saulus von Tarsus / Johannes Evangelista) in (Klein)Asien, dem produktivsten Wirtschaftsraum des Planeten. Ferner die globalen Wissenschaftszentren Europas: Athen (Saulus von Tarsus), Asiens: Antiochien und Tarsus (Petrus Apostolus / Saulus von Tarsus), und Afrikas: Alexandrien (Marcus Evangelista). Aber auch das mondäne Vergnügungs- und Kunstzentrum der Antike Korinth (Saulus von Tarsus / Andreas Apostolus). Die Gründerväter und Säulen der Kirche hatten ihrerseits ihre Formation durch den Messias selbst erfahren, die personifizierte Weisheit Gottes, so implizit Philon und explizit die Messiasbiographien des *Neuen Testaments*. Der Heidelberger Neuplatonismus-Experte Jens Halfwassen bestätigt Beierwaltes, gezeigt zu haben, dass „der Platonismus ... als die Grundgestalt der europäischen Metaphysik gelten kann“ und „eine adäquate philosophische Erfassung des biblischen Monotheismus ermöglicht“ (Rez. Zs. f. phil. Forschung 54 (2000), 125). Die FAZ bescheinigte dem Buch *Platonismus im Christentum*: „Eines von seinen schmalen, eleganten Kapiteln bringt mehr Einsicht in die Grundlagen der ‚Philosophia perennis‘ als sonstige ‚dicke Publikation[en]‘“ und „bricht mit alten Vorurteilen und Schematismen“ (Rez. L. Sturlese v. 03.11.1998).

4.4 Phänomenalismus

Zurück zu Fichte: Auch in einem zweiten Punkt räumte dieser gelegentlich ein, dass seine WL an ihre Grenzen komme und Schellings Ansatz hier bedenkenswert sei, nämlich hinsichtlich ideeller Strukturen in der objektiven Natur bzw. im objektiven Nicht-Ich und damit letztlich im absoluten Ich. Schelling in seinen frühen und mittleren Phasen lässt aus dem Absoluten in sich eine doppelte Oberflächenstruktur entspringen, einmal wie Fichte den subjektiven Idealismus des Selbstbewusstseins *plus* den objektiven Idealismus der Natur im Ideenwissen: Natur ist der sichtbare Geist; Geist ist die unsichtbare Natur. Natur und Geist sind identisch und fallen im Absoluten zusammen. Es ist keine Frage, dass Schelling hiermit das neuplatonische Denken authentischer erfasst und wiedergibt als Fichte, der eher — wie der frühe Berkeley — einem idealistischen Phänomenalismus huldigt. Denn Fichte definiert Geist und Erkenntnis als phänomenalistisch-sensualistisches Zusammenspiel dreier Faktoren: Raumsanschauung — Empfindung — Verknüpfungen zwischen den Empfindungen in Raum und Zeit: „Alles Bewusstsein [*sic!*] ist sinnlich“ (*Wissenschaftslehre nova methodo* GA IV, 2, 136). Die grenzenlose, bewusste Raumsanschauung ist primäres Definiens des theoretischen Ich, das mit sinnlicher, raum-zeitlicher Dimensionalität identifiziert wird (ebd. GA IV, 2, 30—31, 136, 147). Die Empfindung als Nicht-Ich ist dagegen das primäre Definiens des praktischen Ich: „Der ganze Begriff des Wollens [*ist*] sinnlich“ (ebd. GA IV, 2, 231; vgl. 160—161).

Das sekundäre Definiens des theoretischen und praktischen Ich ist die bewusste Synthesis (Einbildungskraft) und Analysis (Urteilkraft) von Empfindungen des intelligiblen, denkenden praktischen Ich im dimensionalen Raum des theoretischen Ich. Dies ist etwa die kantische These der transzendentalen Apperzeption (WL GA IV, 2, 31), welche Fichte einerseits als intentionale Tathandlung des Ich im Medium der Zeit fasst (Bewusstsein), die andererseits epistemisch durch reflexive intellektuelle Anschauung des Ich zugänglich wird (Selbstbewusstsein) (WL GA IV, 2, 32—33, 11—112, 125—127, 147—157, 161, 190—197, 212—232, 241—247). Vgl. Ch. Hanewaldt: *Apperzeption und Einbildungskraft. Die Auseinandersetzung mit der theoretischen Philosophie Kants in Fichtes früher Wissenschaftslehre*, Berlin / New York 2001.

Die Genese des Geistes oder Wissens *alias* Realität interpretiert Fichte nach dem bekannten Schema Thesis: Ich — Antithesis: Nichtich — Synthesis: Absolutes Ich/Geist als logisch Erstes und dialektisch Letztes. Es ist die Anwendung der begriffslogischen, analytisch-synthetischen Dihairesismethode der Tradition auf das Erkenntnissubjekt, wie Fichtes gelegentliches Goldbeispiel zeigt: Thesis: Begriff des Golds — Antithesis: Begriffe von anderen Metallen wie Kupfer und Silber — Synthesis: Begriff des Metalls als übergeordneter Gattungsbegriff.

Das Ich setzt sich so ursprünglich als Subjekt-Objekt, als Tathandlung, welche als ein Akt charakterisiert wird, der einer intellektuellen Anschauung zugänglich ist. Das Ich als intentionales Selbstobjekt muss dabei bereits gegeben sein, wenn es in der Reflexion erkannt wird, oder es besteht keine Identität zwischen dem reflexiven Ich und dem ursprünglichen Ich, sondern ein Zirkel oder elender Regress. Diesen Zirkel hat, so Dieter Henrich (*Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt/M. 1967), Fichte als erster entdeckt und die Konsequenz gezogen, dass ein vorreflexiver Begriff des Subjekts anzusetzen ist. Dies nennt Henrich Fichtes ursprüngliche Einsicht. Kant hätte diesen Zirkel zwar auch deutlich erkannt, ohne ihn durch eine wirkliche ursprüngliche Subjekt-Objekt-Einheit des Bewusstseins zu überwinden.

EXKURS 1 ZUR KANTISCHEN THEORIE DES SELBSTBEWUSSTSEINS. Dieter Sturma (*Kant über Selbstbewußtsein*, Hildesheim/New York 1985; Die Paralogismen der reinen Vernunft in der zweiten Auflage (B406—432; A381—405). In: Mohr, G./Willaschek, M. (Hrsg.) *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, Berlin 1998, 391—411) argumentiert dafür, dass Kant zu Recht zwischen nur *formalen, transzendentalen* „konstitutiven Formen der Selbstreferenz des Bewußtseins“ [Hervorhebung durch mich, P.N.] unterscheide, und — auf der *inhaltlichen, intentionalen* Seite — lediglich reflexiven „faktischen Zuständen des Selbstbewußtseins und der Selbsterkenntnis“ (1998, 403). Dies entspricht, so Sturma, den Einsichten der sprachanalytischen Theorie und Kritik der Philosophie des Selbstbewusstseins, etwa bei Ryle (*The Concept of Mind*, London 1949 [Dt: *Der Begriff des Geistes*, Stuttgart 1969]). Dieser hatte bekanntlich die systematische Flüchtigkeit oder Uneinholbarkeit des ursprünglichen konstitutiven Selbst und seiner Akte herausgearbeitet. Als „Quasi-Objekt des [uneinholbaren] Selbstbewußtseins“ fungiert zweitens die „unbestimmte empirische Anschauung“ des Ich (KrV B 422 Anm.), als „Bewußtsein des *bestimmbaren* Selbst“, nicht des konstitutiven bestimmenden Selbst (B 406—407) (Sturma 1998, 406, vgl. Sturma (1985) und Horstmann (1993) Kants Paralogismen. In: *Kant-Studien* 83, 408—425). Dieses intentionale Quasi-Objekt des Selbstbewusstseins ist schließlich und drittens empirisch bedingt, es ist ein indirektes intentionales Selbstbewusstsein, das zur Voraussetzung das direkte intentionale Bewusstsein hat (B 406—407, vgl. Natterer: *Systematischer Kommentar zur Kritik der*

reinen Vernunft, Berlin/New York 2003, 30—42). Auch dies entspricht, so Sturma, der modernen Referenztheorie des Selbstbewusstseins. Es entspricht übrigens auch der aristotelisch-thomistischen Theorie des Geistes (siehe in Folge).

Man kann Kants Standpunkt so zusammenfassen: Das transzendente Subjekt *Ich* ist eine ultimative kognitive Instanz. Kant nennt sie ursprünglich. Er versteht darunter nicht eine aktuelle, bewusste Priorität der Zeit nach, sondern eine potentielle, vorbe-wusste, sachliche Bedingung der Kognition. Denn der erste Satz der *Kritik der reinen Vernunft* betont, dass „der Zeit nach ... keine Erkenntnis von uns vor der [empirischen] Erfahrung vorher“ geht (KrV B 1).

Gleichbedeutende Ausdrücke für transzendentes Subjekt *Ich* sind *transzendentales Selbstbewusstsein* und *ursprüngliche Apperzeption* oder präziser: *ursprüngliche analytische Einheit der Apperzeption*, sowie das Urteil *Ich denke*. Dieses letztgenannte Synonym hat bei Kant noch als Bedeutung₂ die logischen Funktionen oder Denkformen als Typen oder Modi des *Ich denke* in Bedeutung₁. Das transzendente Subjekt wird von Kant näher präzisiert als:

1. Akt des Verstandes
2. analytisches Bewusstsein
3. kognitives Selbstbewusstsein
4. kognitives Begleitbewusstsein
5. nichtempirisches Begleitbewusstsein
6. unbestimmt identisches Begleitbewusstsein
7. Bedingung des bestimmt identischen Gegenstandsbewusstseins
8. unmittelbar abhängig von der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption (begriffliche Objektkonstitution)
9. mittelbar abhängig von sensorischen Daten und Anschauung.

Ontologische Verpflichtungen im Zusammenhang mit der Theorie des transzendentalen Subjekts stehen im Horizont der transzendentalen Dialektik, näherhin im Horizont der Kritik Kants an der rationalen Psychologie der neuzeitlichen Schulmetaphysik. Die von Kant hierzu verfochtene kritische Disziplin in der Analyse des Selbstbewusstseins hat zum Ziel, sowohl den „seelenlosen Materialismus“ abzuwehren als auch den „grundlosen Spiritualismus“ (KrV B 419—421, 429). Die dialektische Disziplin begrenzt die beweisbare theoretische Erkenntnis der Seele auf die kognitive Funktionalität i.w.S.

Kants Kritik der rationalen Psychologie in der neuzeitlichen Schulmetaphysik ist nicht unbeschränkt auf die antik-mittelalterliche Tradition auszuweiten. Der wissenschaftshistorische Vergleich zeigt, dass Kants Position insbesondere von der aristotelisch-thomistischen Tradition der Metaphysik nicht substantiell absteht, sondern diese in vielem aktualisiert (siehe in Folge den Exkurs 2).

In diesem funktionalistischen Rahmen ist jedoch die komplementäre kantische Behauptung einer auf der „Analysis des Bewusstseins“ gründenden Minimalontologie des Geistes festzuhalten. Nach KrV B 407—409 umfasst diese die Aussagen:

1. Das denkende Ich ist Subjekt
2. Das Ich der Apperzeption ist ein logisch einfaches Subjekt
3. Das Ich ist ein identisches Ich
4. Das Ich als denkendes Wesen ist von der Welt und vom Körper Unterschieden

5. Das denkende Ich als kognitives Subjekt ist das Existenzbewusstsein der Seele an sich, ihres transzendenten Wesens als Noumenon.

Entscheidend für den Vergleich mit Fichtes intellektueller Anschauung ist insbesondere obige Aussage 5 zum noumenalen Existenzbewusstsein des Ich. Diese Aussage geht auch in die Richtung des nichtkorrelativen noumenalen Selbstbewusstsein (*Nosse*) des Geistes bei Augustinus, das Aquinas unter dem Term *Notitia* integriert (siehe im nächsten Abschnitt den Exkurs 2). H. J. Klemme: *Kants Philosophie des Subjektes*, Hamburg 1996, argumentiert zwar gegen ein solches noumenales Selbstbewusstsein in der kantischen Theorie, was dennoch trotz seiner akribischen Interpretation m.E. nicht überzeugen kann. Einschlägig für Kants Theorie des Selbstbewusstseins und Subjektes einschließlich der zuletzt angesprochenen Minimalontologie des Geistes sind ansonsten v.a. K. Ameriks: *Kant's Theory of Mind*, Oxford 1982 [²2000], S.-I. Choi: *Selbstbewusstsein und Selbstanschauung*, Berlin / New York 1996, und v.a. T. Rosefeldt: *Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst*, Berlin / Wien 2000. Für einen detaillierten Überblick mit Diskussion siehe Natterer: *Systematischer Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*, Berlin / New York 2003, v.a. 471—502.

F. Neuhouser (*Fichte's Theory of Subjectivity*, Cambridge 1990) unterzieht Fichtes und Henrichs Ansatz einer auch systemimmanenten Kritik. Sie gipfelt im Versuch des Aufweises eines Widerspruchs zwischen der absoluten Selbstgenügsamkeit des Ich und der unutilgbaren Endlichkeit und Abhängigkeit des Ich vom Anstoß durch das qualitativ andere — auch im Selbstbewusstsein. Denn nach Fichte ist alles Denken Bild, Repräsentation (siehe in Folge). Auch das Denken des Ich. Bilder, auch das Bild des Ich, sind aber das Resultat eines primären konstitutiven Aktes des Setzens, Herausgehens des absoluten Ich, wodurch der Horizont des Nicht-Ich eröffnet wird. Denn das absolute Ich fühlt so den Widerstand des absoluten Nicht-Ich: Aus dieser Empfindung schafft die reflexive kreative Einbildungskraft das sekundäre Bild, und zwar zunächst des begrenzten Nicht-Ich und schließlich des begrenzten Ich. Das bedeutet aber, so Neuhouser, dass Fichte nur bei einer Theorie des Selbstbewusstseins anfängt (die intellektuelle Anschauung des Ich), aber der Sache nach sich dann auf eine Theorie des Bewusstseins zubewegt: als Wissenschaft der von der materiellen Realität angestoßenen Repräsentation auch des Ich — also auf eine Reflexionstheorie der Subjektivität. Es wäre nur dann keine Reflexionstheorie des Selbstbewusstseins, wenn der gesamte dialektische Prozess zwischen absolutem Ich und absolutem Nicht-Ich als absolute intentionale Setzung interpretiert würde. Dann wäre das Ich aber Gott. Was Neuhouser übersieht: Letzterem würde Fichte zustimmen, siehe oben.

Von dem Gesagten ausgehend sieht Fichte nur die pauschale Alternative zwischen erkenntnistheoretischem Realismus (transzendenter Dogmatismus) und damit Materialismus und Determinismus und somit Versklavung und persönliche Vernichtung, oder Idealismus und damit Freiheit. Ideelle inhaltliche Denkstrukturen und Handlungsvorgaben des Geistes (*Nous*) im Sinne von Platon, Plotin, aber auch Aristoteles, worauf neben Schelling auch Fichtes Zeitgenosse, der geniale Logiker und Wissenschaftstheoretiker Bernard Bolzano, und auch Arthur Schopenhauer primär abheben, kommen in seinem ursprünglichen Ansatz nicht wirklich zum Einsatz und zum Tragen. Der Inhalt des Geistes ist bei Fichte nur und stets sinnlich-räumlich, materiell, und Geistigkeit und Freiheit kann — so Fichte dann konsequent — nur gerettet werden, wenn dieser an sich materielle Inhalt vom Geist *qua* absolutem transzendentelem Ich erzeugt wird (vgl. *Bestimmung des Menschen*, 1. Buch).

Der Idealismus führt aber seinerseits nur auf eine solipsistische Traumwelt, ein theoretisches Nichts, da alles intentionale und reflexive Wissen Abbildung ist, in Bildern ohne Realität, Bedeutung und Zweck besteht (*Bestimmung des Menschen*, Stuttgart 1981 [1800], 102—103, 121). Dieses Wissen konstituiert auch kein Ich, sondern einen unaufhörlichen Bewusstseinsfluss als „Es weiß“ (vgl. *Bestimmung des Menschen*, 2. Buch).

Wahrheit, Realität ist nur im Handeln, Gewissen und Glauben zu gewinnen, die gebieten, dass das Abbildungswissen des Idealismus (die Vorstellungsprodukte) realistisch interpretiert und als materielle Außenwelt und personales Fremdpsychisches angenommen werden soll: „Wir handeln nicht, weil wir erkennen, sondern wir erkennen, weil wir zu handeln bestimmt sind; die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft“ (*Bestimmung des Menschen* a.a.O. 124; vgl. überhaupt das 3. Buch 118—119, 121, 123, und WL GA IV, 2, 180—190, 246—266).

4.5 Theoretiker des Selbstbewusstseins

Die erste Reaktion von Logikern und Wissenschaftstheoretikern ist oft Kopfschütteln über die — trotz gegenteiliger Versicherungen — scheinbar unabgesicherten metaphysischen Voraussetzungen und Ableitungen Fichtes. Zum Teil kommt dies — auch in seinen eigenen Augen

— daher, dass Fichte ein wirklich völlig selbstständiger Denker mit neuer und bewusst im Fließen gehaltener Terminologie ist. Zum Teil auch daher, dass er seine intellektuelle Sicherheit nach eigenen Worten aus — trotz aller Bemühung oft dunkel bleibender — Anschauung gewinnt: intellektuelle Anschauung, die in manchem an Plotins ursprüngliche intellektuelle Anschauung oder *Ekstasis* erinnert. Fichtes spekulative Kühnheit und Unbekümmertheit hat überhaupt eine neuplatonische Färbung. Bei eindringender Analyse zeigt sich aber ein Doppeltes. Einmal, dass Fichte mit der Wissenschaftslehre als Wissenschaft des Wissens tatsächlich eine legitime höchststufige Wissenschaftsdisziplin bzw. Wissenschaftstheorie bearbeitet:

„Fichtes geschichtliche Leistung besteht darin, erstmals und einzig das Selbstbewußtsein als solches thematisiert und in seiner ganzen Problemdimension aufgerollt zu haben. Fichte kann damit als Theoretiker des Selbstbewußtseins *par excellence* gelten [...] Seine *Wissenschaftslehren* [...] stellen] die Versuche des immer tieferen Eindringens in die unvergleichliche Struktur des Selbstbewußtseins dar.“ (K. Gloy: *Selbstbewußtsein als Prinzip des neuzeitlichen Selbstverständnisses. Seine Grundstruktur und seine Schwierigkeiten*. In: *Fichte-Studien* 1 (1990), 44)

Zum anderen zeigt sich, dass, je öfter man die letzten Fassungen der WL zur Hand nimmt, die Belege stärker ins Relief treten, wonach Fichtes System in der Sache letztlich die Lehrstücke der Tradition in ziemlicher Vollständigkeit — autonom, abstrakt und oft sehr kompliziert — rekonstruiert und verkörpert. Dass er also wie Kant eher ein einerseits abschließender andererseits schöpferischer und methodisch innovativer Zeuge derselben ist vor dem großen Traditionsbruch nach 1800. Deswegen ist auch obige Einschätzung von Karen Gloy, Fichte habe erstmals und einzig das Selbstbewusstsein thematisiert, historisch so nicht zutreffend. Plotin und Augustinus sowie Eriugena und Cusanus taten dies genauso intensiv. Erhellend ist dazu J. Halfwassen: *Geist und Selbstbewußtsein. Studien zu Plotin und Numenios*, Stuttgart 1994, sowie Beierwaltes: *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt a. M. 2001. Beierwaltes konzentriert hier den wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang zwar auf Schellings Theorie des Selbstbewusstseins und der Subjektivität, was jedoch auch für Schellings langjährigen Mentor Fichte relevant ist.

Die gegenwärtige Standarddarstellung zu Augustinus' epochaler Analyse des Selbstbewusstseins ist J. Brachtendorf: *Die Struktur des*

menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in ‚De Trinitate‘, Hamburg 2000. Eine komprimierte Zusammenfassung ist J. Brachtendorf: Augustinus‘ Begriff des Geistes. In: Meixner U. / Newen A. (Hrsg.): *Seele, Denken, Bewusstsein. Zur Geschichte der Philosophie des Geistes*, Berlin/New York 2003, 90—123. Brachtendorfs Aufsatz zeigt den ursprünglichen Selbstbezug des *Nosse* [Kennens] der *Mens* [Geist] als die Identität der *Mens* (2003, 108—110). Das *Nosse* umfasst gleichzeitig und in Verbindung die *memoria sui* [diachrones Selbstbewusstsein: *mens*], die *intelligentia sui* [Selbsterkenntnis] und die *voluntas sui* [Selbstbejahung, Selbstwollen]. Das bedeutet eine Konsubstantialität des Selbstwissens oder die „natürliche Selbstgewissheit des Geistes als Grundlage aller reflexiver Selbstvergewisserung“ (Brachtendorf 2003, 116). Wie bei Plotin ist bei Augustinus vom *Nosse* die alltägliche *Cogitatio* zu unterscheiden als diskursiv-sukzessives fragmentarisches Selbstwissen.

Augustinus‘ These von der Substantialität des Geistes resultiert aus einer Analyse des Ichbewusstseins (vgl. *De trinitate* 10, 10). Substantialität des Geistes wird durch drei Merkmale definiert: (1) *Realität* des Ich (als geistiger Akt ohne räumliche Ausdehnung) — (2) *Selbstständigkeit* des Ich (als Einheitsprinzip über den mentalen Akten, nicht als Summe der mentalen Akte: das Ich ist nicht identisch mit, sondern *hat* die spezifischen Kompetenzen Kognition, Gedächtnis und Volition) — (3) *Dauer* des Ich (Identität in den spezifisch und numerisch unterschiedlichen Akten). Vgl. E. Ortigues (Les Origines augustiniennes de la philosophie de l’esprit. In: *Kant-Studien* 63, 1972, 163—181) und J. Hirschberger (*Geschichte der Philosophie I. Altertum und Mittelalter*, Freiburg/Basel/Wien 1991, 363—367). Wie die aristotelische Tradition diese Vorgaben behandelt und integriert hat, soll wenigstens kurz im folgenden EXKURS 2 zum Standpunkt des wahrscheinlich einflussreichsten Aristotelesinterpreten der Geschichte, Thomas von Aquin, vorgestellt werden.

EXKURS 2 ZUR THOMISTISCHEN THEORIE DES SELBSTBEWUSSTSEINS. Maßgebliche Texte Thomas von Aquins sind hier die Quaestio 10 der *Quaestiones disputatae de veritate* und die Quaestio 87 der Prima pars der *Summa theologica* zur Definition und Reichweite der Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes. Zunächst der erstgenannte Text:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ergänzend nun die *Summa theologica*, Prima pars, Quaestio 87, zur Definition und Reichweite der Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes. Artikel 1 der Quaestio 87 lässt sich wie folgt paraphrasieren: Der menschliche Geist ist in erkenntnistheoretischer Hinsicht nicht aktuelle Realität, sondern Potenzialität, Virtualität: vernünftige Potenz (*potentia intelligibilis*). Deswegen nennen wir unseren Verstand aufnehmenden oder möglichen Verstand (*intellectus possibilis*). Der menschliche Intellekt ist also lediglich ein kognitives Vermögen und zwar zur abstraktiven Erkenntnis der intelligiblen Strukturen (*species intelligibilis*) materieller Gegenstände, welche durch den tätigen Intellekt (*intellectus agens*) aus der Virtualität in die Aktualität überführt werden (wie die Sonne die nachts nur potenziellen Farben und Formen aktuell erkennbar macht). Der menschliche Intellekt selbst ist für sein Erkennen kein aktuelles intelligibles Objekt. Er erkennt sich selbst nicht als Objekt, sondern er erkennt nur seine eigenen Denkopoperationen,

deren Subjekt er ist. Unser Intellekt erkennt sich selbst also nicht durch seine Wesenheit, sondern durch seine Akte.

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

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

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

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

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

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

Letztere existentielle Selbsterkenntnis des kognitiven Subjekts (*notitia*) integriert einerseits die augustinerische Philosophie des Selbstbewusstseins. Andererseits scheint sie in der aristotelischen Tradition die weitestgehende Entsprechung zu Fichtes intellektueller Anschauung des Ich zu sein.

Besonders deutlich wird Fichtes Einordnung in die Tradition auch im Vergleich mit *De docta ignorantia* oder *Idiota* von Nikolaus Cusanus, einem ebenfalls innovativen Zeugen der platonischen / plotinischen Tradition am Epochenübergang Mittelalter-Neuzeit. Cusanus „macht ...die Vernunft selbst zum Problem ... und zum Allerersten [...] Ideen ... von einer Tragweite, die sich erst viel später voll auswirkte, in der Philosophie des deutschen Idealismus [...] Unser Geist, heißt es da [*Idiota de mente*, Kap. 4] ... ist ein Abbild ... des göttlichen Geistes“ und er „enthält ... alles in sich eingefaltet und vermag es aus sich zu entfalten [...] Im Individuum liegen Schöpferkraft, Freiheit und Spontaneität“ (J. Hirschberger: *Geschichte der Philosophie* I, Freiburg 1991, 570, 577, 582).

5 Hegels objektiver Idealismus

5.1 Epistemische Logik prozessualer Realität

Die evolutive Dynamik der angesprochenen idealistischen Projektion der Oberflächenstruktur im menschlichen Bewusstsein aus dem Urgrund des einen absoluten Seins, aus der Tiefenstruktur des Seins heraus, will Hegels spekulative [= reale und dynamische] Logik oder Dialektik nachkonstruieren, und zwar noch mehr und ausschließlicher als Schelling in Form des objektiven Idealismus. Hegels Unternehmen ist dabei durchaus motiviert durch die platonische Begriffslogik und ihre Metatheorie, die

„einen höheren Begriff von dem Denken [hatte], als es in der neueren Zeit gang und gäbe geworden ist. Jene legte nämlich zugrunde, daß das, was durchs Denken von und an den Dingen erkannt werde, das allein an ihnen wahrhaft Wahre sei [...] Diese Metaphysik hielt somit dafür, daß das Denken und die Bestimmungen des Denkens nicht ein den Gegenständen Fremdes, sondern vielmehr deren Wesen sei oder daß die Dinge und das Denken derselben ... an und für sich übereinstimmen“ (Hegel: *Wissenschaft der Logik I* (hrsg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel), Frankfurt/M. 1993[1812/16], 38).

Und: „Es liegt überhaupt bei dem Gebrauche der Formen des Begriffs, Urteils, Schlusses, Definition, Division usf. zugrunde, daß sie nicht bloß Formen des selbstbewußten Denkens sind, sondern auch des gegenständlichen Verstandes.“ (Hegel 1993 [1812/16], 45) Programmatisch explizit:

„Die objektive Logik tritt damit ... an die Stelle der vormaligen Metaphysik, als welche das wissenschaftliche Gebäude über die Welt war, das nur durch Gedanken aufgeführt sein sollte“ und besonders ist es „unmittelbar die Ontologie, an deren Stelle die objektive Logik tritt, — der Teil der Metaphysik, der die Natur des Ens überhaupt erforschen sollte“ (Hegel 1993, 61)

Hegel ist damit einerseits noch näher am (Neu-)Platonismus als Schelling, andererseits auch wieder entfernter, da sein objektiver Idealismus sich exklusiv im Medium des subjektiven Idealismus entfaltet: Das begriffliche Ideenwissen ist — mittels dialektischer Logik — sukzessiv

immer weiter ausdifferenziertes Denkprodukt des transzendentalen Ich / Subjekts / Selbstbewusstseins, diesem also untergeordnet, nicht gleichgeordnet wie tendenziell bei Schelling oder vorgeordnet wie im (Neu-)Platonismus. Im Platonismus wird das Ideenuniversum nicht durch ein transzendentes Selbstbewusstsein erzeugt, sondern ist — im Ansatz schon bei Platon — überzeitliche, ontologisch-epistemische Lebensfunktion des absoluten Geistes (*Nous*), deren kritische Genese dem Leitstrahl des überseienden absoluten Einen / Guten folgt. Nur das Abbild des Ideenuniversums, die Welt der Erfahrung, ist das kognitive Produkt der überindividuellen Weltseele und der individuellen Psyche, und zwar wiederum im Leitstrahl des absoluten Einen / Guten plus des absoluten Geistes (*Nous*). Allerdings kann man mit guten Gründen Hegel auch so lesen, dass er fast perfekt das (neu)platonische Koordinatensystem reproduziert. Dies umso mehr als auch der späte Neuplatonismus eine starke Tendenz zeigt, den Hervorgang nicht nur der empirischen raumzeitlichen Welt, sondern auch des kognitiven noetischen Universums aus dem absoluten transzendenten Einen als Produkt und/oder Reproduktion unseres dialektischen Denkens zu verstehen (siehe in Folge).

5.2 „Unhaltbare Leere“ des transzendentalen Ich

Das transendentale Selbstbewusstsein ist — kantisch gesprochen — nur die transendentale analytische Einheit der Apperzeption *qua* unbestimmt identisches Existenzbewusstsein und Begleitwissen. Es ist daher — weiter in der kantischen Terminologie — die transendentale synthetische oder objektive Einheit der Apperzeption, welche die kritische Konstitution oder Entwicklungsgeschichte der Denkinhalte des Universums der Erfahrung leistet, und zwar als Zusammenspiel von intensionaler Begriffslogik (Ideenuniversum) und extensionaler transzendentaler Logik: Formalontologie, am Leitstrahl der begriffslogischen Transzendentalien und transzendentalogischen Vernunftprinzipien und -ideen (siehe das Portal zur [Philosophie der Logik](#)). Für den springenden Punkt ist es gleichgültig, ob man hier Platon oder Kant zur Hand nimmt.

Wenn dagegen bei Fichte und Schelling das unbestimmt identische Ich oder Selbstbewusstsein zum exklusiven und absoluten inhaltlichen Erkenntnisprinzip gemacht wird, dann ist das entweder eine heillose Überfrachtung und Überforderung, die nicht funktionieren kann, so

besonders nachdrücklich und ausdrücklich Hegel: „Dies reine Ich in seiner Abstraktion und Inhaltslosigkeit ... hat ... die Fülle des natürlichen und geistigen Universums als ein Jenseits sich gegenüber“ und ist „gehaltlose und unhaltbare Leere“ (*Wissenschaft der Logik* I, Frankfurt 1993, 267, vgl. 78—79, 98—104). Oder man stattet doch unter der Hand die leere Wohnung des Selbstbewusstseins mit mentalem Mobiliar aus, nämlich inhaltlichen ideellen Strukturen und transzendentalen Denkprinzipien und Erkenntniskriterien, wie besonders deutlich — und repräsentativ auch für Fichte — in Schellings *Das System des transzendentalen Idealismus* (1800). Dieses mentale Mobiliar ist aber kein Produkt des nackten Selbstbewusstseins, sondern eine apriorische Mitgift, deren Herkunft Platon in der *Politeia*, Plotin in den *Enneaden* und Augustinus in *De libero arbitrio* in der Transzendenz verorten.

Im deutschen Idealismus haben ansonsten besonders auch Friedrich H. Jacobi und Friedrich Schlegel für die Fichte'sche Philosophie als rationale Wissenschaft von „Ichheit und Identität [...] in der alle Wahrheiten wie in einer Nuß eingeschlossen liegen sollen“, die polemische Metapher der „hohlen Nuß“. Ihr gegenüber sei Kritik und Skepsis am Platz. Wie Platon und die christliche Philosophie der Antike und des späteren platonischen Augustinismus gezeigt hätten, sei, so Schlegel, das ganzheitliche, noetische Denken, die geistige Anschauung als natürliche und mentale Offenbarung „das Höhere, das Frühere und Ursprüngliche“. Er verortet diese Noesis in seiner Spätphilosophie — diesmal im Gegensatz zu Jacobi — noch stärker in der Transzendenz, insofern sie zu ihrer Stabilisierung der positiven übernatürlichen Offenbarung bedürfe, welche in Glaube und Liebe erfahren und erfasst wird. Siehe E. Behler: Schlegels späte Idealismuskritik und das Thema der „Göttlichen Dinge“. In: W. Jaeschke (Hrsg.): *Religionsphilosophie und spekulative Theologie*, Hamburg 1994, 182—194, v.a. 183—190.

5.3 Substanz und Subjekt: Sedimentierung und Verlebendigung

Wenn Hegel allerdings Aristoteles' Definition Gottes als *nóesis nóeseos* „[globales] Denken des Denkens [des Absoluten]“ für sich in Anspruch nimmt, muss man differenzieren. Aristoteles meint damit nicht wie Hegel eine transzendente dialektische Selbsterschließung des Absoluten im menschlichen Selbstbewusstsein, sondern überzeitli-

che intellektive Selbstpräsenz. Dies hat T. Dangel umfassend herausgearbeitet: *Hegel und die Geistmetaphysik des Aristoteles*, Berlin / Boston 2013. Hegel lässt nun aber an vielen Stellen eigentlich keinen Zweifel daran, dass sein gesamtes dialektisches Denk- und Realsystem nicht identisch ist mit dem Sein und Denken des Absoluten in sich, sondern Gott im theistischen Sinn der Entwicklungsgeschichte des Geistes über- und vorgeordnet ist (vgl. z.B. *Wissenschaft der Logik* a.a.O. 1993, 44, 92). Unter dieser Voraussetzung sollte man daher Hegels Programm dahingehend präzisieren, dass es die Entwicklungsgeschichte des platonisch / plotinisch / proklischen Weltgeistes und den damit verwobenen Prozesscharakter des begrifflichen Erkennens der besonderen Individuen thematisiert, und zwar im Leitstrahl des *Nous* oder reinen begrifflichen Denkens. Wie gezeigt ist der Weltgeist oder die Weltseele zusammen mit der Psyche der Individuen die zweite Abbildung / Hervorgang und der *Nous* die erste Abbildung / Hervorgang des absoluten göttlichen Einen. Wie dieser Prozess und „das Verhältnis von Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit des eigenen und absoluten Grundes“ im plotinischen Original zu denken ist, zeigt Beierwaltes: *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3* [„Über die erkennenden Wesenheiten“], Frankfurt a. M. 1991.

Für Hegel ist der Weltgeist das allgemeine Individuum, verstanden als in der Weltgeschichte objektiv gewordener, sedimentierter, Substanz gewordener Geist. Er ist die Substanz der geistigen Individuen, welche diese ihre Substanz im Bildungsprozess nach-denken, zum Bewusstsein bringen und so zum lebendigen, selbstbewussten Subjekt machen, sowie durch ihr geschichtliches Denken und Handeln weiter entwickeln bis zur allseitigen Entfaltung des Wissens = Seins (*Phänomenologie des Geistes* a.a.O. 1988, 22—23).

Andererseits finden sich bei Hegel zahlreiche Belege, die eine Identifizierung unseres dialektischen Denkprozesses mit dem Denken des Absoluten selbst nahelegen, so dass, theologisch gesprochen, Gottes Bewusstsein und Denken sich erst in der Geschichte sukzessive in seiner Totalität entfaltet und im menschlichen Geist zu sich kommt. Das wäre die pantheistische Hegeldeutung, die in der sog. Hegel'schen Linken schnell zu einer atheistischen und materialistischen wurde. Da es bei Hegel keine epistemische und ontologische Auszeichnung der durch theoretische und praktische Vernunft bestimmten Seins-Sphäre gibt, gibt es auch keine prinzipielle Abgrenzung weder zur vorbegrifflichen

noch zu einer alogischen Sphäre und auch nicht zur Sphäre amorali-schen Handelns. Eine bekannte Sentenz Hegels lautet: Alles, was fak-tisch ist, ist *eo ipso* vernünftig und logisch. Dass alles, was geschieht, in letzter Instanz gerecht ist und sich einer moralischen Weltordnung ein-fügt, ist zwar auch eine Sentenz spiritueller und philosophischer Theo-dizee-Experten wie Johannes vom Kreuz oder G. W. Leibniz. Aber die Argumentationslinie Hegels scheint eine andere zu sein, insofern er wie Schiller die Weltgeschichte als *immanentes* Weltgericht versteht.

Dies gelingt freilich nur, wenn angesichts des großen Zieles der finalen Realisierung des absoluten Geistes endliches und individuelles Le-ben, Moral und Glück relativiert wird; wenn alle Dinge gleichermaßen ohne große moralische Skrupel zu vernünftigen und passenden Puzzle-teilen des großen geschichtlichen Prozesses erklärt werden. Damit ist der Hegel'sche Weltgeist aber offen für eine totalitäre Deutung. Und auch offen für die Deutung, dass Materie und Empirie prinzipiell das-selbe wie Geist sind. Warum und wie Hegel zu dieser Gleichsetzung von Empirie und Begriff, von Faktizität und Rationalität kommt, ist weiter unten thematisch. Bei genügender Radikalisierung konfusen Denkens, wie Platon den Vorgang nennen würde, ergab sich so für marx-istische Hegelianer der Angriffspunkt, die Blickrichtung auch umzu-kehren und zu sagen: Geist ist dasselbe wie Materie. Hegel würde das freilich für unstatthafte Konsequenzenmacherei halten; davon abgese-hen hielte er es in der Sache für ultimative Torheit.

Im Marxismus-Leninismus wurde das so interpretierte System He-gels zur meistverbreiteten Philosophie des 20. Jh. Der Hegelschüler Karl Marx und praktisch alle normativen Denker des Marxismus und Kommunismus hielten die solchermaßen auf den Kopf gestellte dialek-tische Logik Hegels für die definitive wissenschaftliche Welterklärung: dialektischer und historischer Materialismus (DIAMAT und HISTOMAT). Das verkehrt natürlich alle zentralen Einsichten des Platonismus in ihr diametrales Gegenteil und ist für denselben größtmög-liche Dummheit. Ich habe vor Jahren einen deutschen Geisteswissen-schaftler kennengelernt, der sich in Sibirien zur selben Zeit wie Alexan-der Solschenizyn mehrere Jahre als Gefangener im Archipel Gulag auf-hielt, dem bekannten System sowjetischer Arbeits- bzw. Konzentrati-onslager. Er sagte, das am meisten Hervorstechende und Charakteristi-sche der marxistisch-leninistischen Gesellschaft sei nicht die totalitäre Gewalt, sondern die allgegenwärtige Lüge in jeder Rede, Zeitung usw.,

so dass alles auf den Kopf gestellt erscheint. Er hielt das für so typisch und aufschlussreich, dass er wie Solschenizyn über seine Erfahrungen ein Buch schrieb mit dem Titel: *Die das Weiße schwarz und das Schwarze weiß nennen*. Bis 1989 wurde jeder Bürger Brandenburgs, Sachsens, Mecklenburgs u.a. vom Kindergarten an in diesem dialektischen Materialismus sozialisiert. Die größte Nation der Erde verpflichtet auch im 21. Jh. nach wie vor offiziell ihre Bürger auf die dialektische Logik und Weltanschauung Hegels: Das mentale Koordinatensystem der Volksrepublik China ist formal und *cum grano salis* dasjenige Proklos', nur auf dem Kopf stehend. In der Praxis steht es allerdings, wie bekannt, inzwischen wieder auf den Beinen.

5.4 Systemstelle des *Intellectus agens*

Wenn man der theistischen Hegeldeutung folgt, dann wäre die eigentliche und richtige Systemstelle bei Aristoteles für Hegels absolutes Denken des Weltgeistes der aktive, analysierende, begriffserfassende *Intellectus agens*, was auch öfter von Philosophiegeschichtlern angemerkt wurde. Dies umso mehr als eine breite antike (Alexander von Aphrodisias) und arabische (Averroes) Auslegungstradition den *Intellectus agens* als überindividuelle transzendente Substanz im Sinne des neuplatonischen *Nous* fasste, der in uns denkt, sodass der menschliche Geist im begrifflichen Erkennen zugleich der absolute Geist ist: Je mehr kognitive Erkenntnisinhalte wir in unserem endlichen, individuellen Geist (*Intellectus possibilis*) aufnehmen, desto vollkommener vereinigen wir uns mit dem *Intellectus agens*, so dass unser subjektiver Geist schließlich alle geistige und sinnliche Realität, alles Wissen des objektiven absoluten Geistes umfasst. (Averroes hält übrigens sogar den *Intellectus possibilis* für überindividuell.) Thomas Aquinas und die Hochscholastik überhaupt setzen sich mit dieser These ausführlich so auseinander, dass sie differenzieren: (i) Der *Intellectus agens* ist keine überindividuelle Substanz, sondern ein Vermögen der menschlichen Kognition. (ii) Dieses Vermögen operiert aber mit überindividuellen, apriorischen Kategorien und Erkenntnisprinzipien, deren unbedingte und unhintergehbare Geltung im Absoluten gründet. (iii) Die Existenz dieses souveränen kognitiven Vermögens zeigt damit die metaphysische Formatierung des menschlichen Geistes als Manifestation und Bild des

Absoluten (vgl. z.B. *Summa theologiae* I, 88, 1). In der Kognitionswissenschaft der Gegenwart entspricht dem *Intellectus agens* etwa das propositional-sprachliche Arbeitsgedächtnis mit den apriorischen theoretischen und ethischen Regeln der „objektiven Vernunft“ (Nagel) in der „Welt 3“ Bolzanos, Freges und Poppers. Dem *Intellectus possibilis* entspricht etwa das deklarativ-semantische Langzeitgedächtnis.

Davon abgesehen ist die Hypothese Hegels in der neuplatonischen Perspektive *servatis servandis* nicht falsch, dass Denken und Philosophie letztlich Theologie ist. Das ist im Prinzip, vor aller theistischen oder monistischen Weiterbestimmung des Absoluten, auch logisch nicht anfechtbar und widerspruchsfrei. Weiterführend hierzu J. Halfwassen: *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchung zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*, Hamburg 2005, sowie Beierwaltes: *Procliana. Spätantikes Denken und seine Spuren*, Frankfurt a. M. 2007.

5.5 Triadischer Algorithmus

Hegels Selbsteinschätzung als neuer Proklos, welche auch Zeitgenossen teilten, ist berechtigt. Proklisch ist schon der Wille und die Agenda des logischen, wissenschaftlichen Auf-den-Begriff-Bringens des gesamten Universums. Ebenso ist auch das triadische Schema oder besser: der triadische Algorithmus der dialektischen Logik Hegels proklisch: These — Antithese — Synthese. Proklos sagt allerdings nicht negierende, umstürzende Antithese des ursprünglichen Begriffs (= These), sondern den Zusammenhang währendes Herausgehen aus dem Inhalt bzw. Umfang des ursprünglichen Begriffs (*proodos*), was besser Exothese heißt. Zwar findet man auch im Neuplatonismus gelegentlich die sprunghafte Denk- und Seinsbewegung von der Negation in das positive Sein. Insofern ist auch Hegels Denkschema des antithetischen, dialektischen Umschlags in dieser Tradition vorgedacht, aber die methodische Herangehensweise erscheint insgesamt doch signifikant anders. Philosophiehistoriker sehen bei Proklos und zuvor Plotin manchmal *tout court* eine in Platons Spätdialogen *Sophistes* und *Parmenides* schon begonnene Systematisierung der intensionslogischen Ideenteilhabe (*Methexis*) und Ideenkommunikation oder -kombination in den extensionslogischen Objekten der Welt der Erfahrung. Also die Anwen-

derung der beiden Methoden platonischer, aber auch aristotelischer Prinzipienfindung bzw. Definitionstheorie: progressive Begriffsdifferenzierung: *Dihairesis* und regressive Begriffskombination: *Synagogé*.

In moderner Terminologie kann man hier an analytische Begriffsexplikation, synthetische Begriffserweiterung, Kausalrelationen und Ganzes-Teile-Relationen in systemischer Selbstorganisation und -referentialität denken: „Die Methode des *Parmenides* ist die Dialektik, woraus zu schließen ist, daß die Dialektik die Methode des Begreifens der Einheitsentfaltung und -bewegung, der Verhältnisse von Sein (Hervorgegangenem) und Einem (Grund) bedeutet [...] Die Dialektik ist die Methode der Wesenserschließung des Absoluten, so daß sie ... die höchste Methode sein muss. Sie teilt Eines in Vieles, Ganzes in Teile, setzt Ideen unter der Einheit höherer und allgemeiner Ideen ins Verhältnis, untersucht die Folgen bestimmter Hypothesen [ideelle Voraussetzungen] als Anfängen, gebraucht Dihairesen von Gattungen zu Arten, entwickelt Definitionen von Entitäten, die ein Ganzes erfüllen und verschieden von einander sind, weshalb sie verbunden und abgegrenzt werden, zeigt Ideen in ihren Gegenteilen auf, analysiert und demonstriert.“ (Dirk Cürsgen: *Henologie und Ontologie. Die metaphysische Prinzipienlehre des späten Neuplatonismus*, Würzburg 2007, 135)

5.6 Negationshorizont des Absoluten

Bekanntlich haben einige Neuscholastiker und auch Popper Hegels antithetisches Denken der Negation oder des Widerspruchs als systematischen Verstoß gegen das oberste Prinzip des Denkens, den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch, kritisiert. Er zersetze damit korrektes Denken und effiziente Intelligenz. Hegel wehrt sich allerdings gegen diesen Vorwurf und widmet einen großen Teil der sog. objektiven Logik der Erklärung seines Grundsatzes der Identität von Sein und Nichts. Man müsse sie als Einheit beider Bestimmungen im Werden sehen. Das Werden oder Entstehen und Vergehen sei das Gesetz, unter dem alles Dasein unserer Erfahrungswelt steht (a.a.O. 1993, 82—115). Das sagt tatsächlich auch Platon im der dialektischen Logik gewidmeten Dialog *Parmenides*, auf den Hegel sich in prominenter Weise bezieht. Der *Parmenides* ist die „Wissenschaftstheorie des Neuplatonismus“ (Cürsgen a.a.O. 2007, 37) und der Referenztext schlechthin für Plotin,

Proklos und den letzten Direktor der platonischen Akademie Damaskios (462—538 n.C.), sodass sich noch einmal die Nähe Hegels zu dieser Tradition zeigt. Hegels Logik des Widerspruchs ist daher prinzipiell Geist vom Geiste Platons: „Das Denken des Absoluten im *Parmenides*“ wird „als Denken eines totalen Negationshorizontes entfaltet ... in der Form einer geschlossenen Prinzipientheorie des faktischen Seins, die ... Negationen entspringt“ (Cürsgen 2007, 97), „so daß das Sein in seiner Ganzheit als Versöhnung und Auflösung der Widersprüchlichkeit im Denken des Einen auftritt“ (93) und „der Seinskosmos die Hypostasierung der Grundkonkretionen des Widerspruchs ist“ (92).

5.7 Negative Theologie versus Biophilosophie

Die obige Kontroverse wiederholt die zentrale und epochale Auseinandersetzung Aristoteles' mit seinem Lehrer Platon. Ein, wenn nicht das Leitmotiv der aristotelischen *Metaphysik* ist, dass nicht Ideen und Begriffe die erste und eigentliche Realität sind, wie tendenziell Platon und später Hegel sagen. Ideen sind — ontologisch — definitorische, essentielle Begriffskerne und akzidentelle Bestimmungen der eigentlichen Realitäten oder ersten Substanzen. Dabei sind erste und eigentliche Substanzen nur und genau aktuell existierende biologische Organismen, personale Lebensformen, spirituelle Lebensformen und das transzendente göttliche Leben.

Die Gegenstände der unbelebten Natur sind in der aristotelischen Theorie keine Substanzen, sondern atomare oder Elementarformen und deren Aggregate (Gase, Flüssigkeiten, Metalle, Erden). Im gesamten Bereich der Physik, Chemie, Geologie usw. gibt es keine eigentlichen Substanzen und Wesensbegriffe (Essenzen). Dasselbe gilt für alle technischen Produkte: Bauwerke, Geräte, Maschinen, Fahrzeuge und Schiffe sind keine Substanzen. Auch die Gegenstände der Mathematik sind keine ersten und eigentlichen Substanzen. Und auch nicht abstrakte Gattungen bzw. Gattungsbegriffe wie Säugetier, Raubvogel oder Kerbtier (Insekt).

Diese enge Fassung des aristotelischen Substanzbegriffes gilt *mutatis mutandis* allerdings auch für Platons Ideen. Arbogast Schmitt hat gegen manche platonisierenden Deutungen der modernen Physik betont, dass Atome oder Elementarteilchen keine Ideen oder intelligiblen Formen

resp. Strukturprinzipien sind: „Die letzten Elemente der Materie“ sind für Platon „tatsächlich nicht Materie in unserem Sinn des Wortes“ aber auch „nicht nur nicht Ideen, sondern der äußerste Gegensatz dazu“ (*Die Moderne und Platon* 2008, 489-490). Es sind wie bei Aristoteles mathematisch zu definierende sog. Elementarformen: „Elementare Bausteine der Physik oder der Biologie sind ... auf jeden Fall keine platonischen Ideen. Sie sind mit Blick auf bestimmte Komplexe (Körper, Organismen, Genome usw.) letzte, in sich bereits strukturierte Einheiten und damit durch Formen geprägt. Sie sind nicht selbst Form“ (2008, 495).

Auch in der aristotelischen Tradition ist, wie bereits angesprochen, der Anwendungsbereich substantieller Formen oder Strukturprinzipien extrem eingeschränkt. Aristoteles hat den Wesensbegriff (Formprinzip) und die Substanzkategorie nur auf natürliche lebende Systeme bzw. biologische Organismen anwenden wollen, nicht auf physikalische Elemente und chemische Stoffe (*Metaphysik* H 3), auch nicht auf begriffslogische Gattungen (*Metaphysik* H 1), und auch nicht auf technische Artefakte (*Metaphysik* H 3). Nach Aristoteles sind also — noch einmal — weder materielle Elemente und Stoffe noch logische Gattungsbegriffe noch technische Produkte Substanzen. Die (damals) vier Elemente, und die sogenannten (mikrophysikalischen) Elementarformen der Elementarebene sowie mineralische Körper sind für Aristoteles nicht Substanzen oder Essenzen.

Ferner sind auch Ideen und Begriffe von eigentlichen lebenden Substanzen lediglich virtuelle, potentielle Realitäten oder — wie scholastische Aristoteliker sagen — zweite Substanzen. Diese zweiten Substanzen sind allerdings — als durchbestimmter Artbegriff (*átomon eídos, quidditas, forma intelligibilis, essentia*) und Formursache (*causa formalis*) — das wichtigste Seinsprinzip der ersten Substanzen.

Die ersten Substanzen, also die real existierenden biologischen und v.a. personalen Lebensformen, können diese zweiten Substanzen oder Ideen — epistemisch — aus der wirklich existierenden Welt abstrahieren und als begriffliche Denkinhalte isolieren: *átomon eídos* oder durchbestimmter Artbegriff. Die zweiten Substanzen sind hier wiederum das wichtigste und zwar diesmal Erkenntnisprinzip der ersten Substanzen. Aber empirische Existenz, aktuelle Realität haben Ideen nur in selbstständigen, natürlichen Lebensformen, also in den ersten Substanzen; und letztlich und eminenter Weise — auch für Aristoteles, siehe in

Folge — in der ersten und archetypischen Substanz, dem göttlichen Leben. Erste Substanzen unserer Erfahrungswelt bestehen dabei aus ihrer aktuellen Wirklichkeit (*enérgeia*) plus ihrer potentiellen Wirklichkeit oder ihrem artspezifischen, durch die zweite Substanz abgesteckten Möglichkeitsraum (*dýnamis*). Erste Substanzen sind als Lebensformen mit einem stabilen ideellen Kern (*eidos*, zweite Substanz) die Kontinuität und Identität garantierende Basis für die ansonsten dynamisch wechselnden und sich unablässig negierenden ideellen Bestimmungen.

Erste Substanzen und das heißt auch echte Subjektbegriffe sind - abgesehen von dem transzendenten göttlichen Archetyp substantiellen Seins und eventuellen spirituellen Substanzen — nur biologische und / oder psychische Systeme oder Organismen (K. Oehler: *Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Plato und Aristoteles*, Hamburg ²1985, 220—221, 233—234). Wir haben das bereits geklärt. Ansonsten kommen nur Prädikatbegriffe zur Anwendung: „In aristotelischer Terminologie ist eine platonische Idee nichts weiter als ein Begriff, der von einem Subjekt aussagbar ist. Sie ist also kein Seiendes im wirklichen, ersten und strengen Sinn des Wortes, weil sie nicht ein Subjekt ist.“ (E. Gilson: *L'Être et l'Essence*, Paris ²1987, 52). Subjektsein heißt für Aristoteles primär eine existierende Substanz sein, Leben, Entelechie, Kraft, Bewegungsursache sein. Aristoteles nennt daher — so Gilson — die Bewegung und Veränderung das zentrale Problem, vor dem platonische Ideen versagen: „Sie sind für diese — sinnlich wahrnehmbaren, kosmischen oder auch lebenden — seienden Dinge keine Ursache irgendeiner Bewegung oder irgendeiner Veränderung“ (a.a.O. 1987, 54, *Metaphysik* A 9, 991a 19—20). Ebenso Thomas Aquinas: Universalien (Ideen, Allgemeinbegriffe) sind ontologisch eine allgemeine Struktur oder Natur (*natura universalis*) in den konkreten Dingen, deren Allgemeinheit oder Anwendbarkeit auf viele Dinge aus einer Abstraktion hervorgeht und daher entgegen der Auffassung Platons später ist als die konkreten Dinge (*Summa Theologiae*, I, Qu. 85, Art. 1, ad 1). Die begrifflichen Allgemeinstrukturen (Ideen, Universalien) sind daher — wie Aristoteles in Buch VII der *Metaphysik* betont — keine Existenzursachen (wohl aber Seinsursachen *qua* Formursachen); und sie sind keine Substanzen (wohl aber deren begriffliche Kerne) (ebd. I, Qu. 85, Art. 1, ad 2).

5.8 Aristotelische Prinzipientheorie

Ein klassisches Referenzwerk hierzu ist Christian Pietsch: *Prinzipienfindung bei Aristoteles. Methoden und erkenntnistheoretische Grundlagen*, Stuttgart 1992 [²2012]. Pietschs Beweisziel ist dabei die Kontinuität von Platon zu Aristoteles, insofern das ideelle *Eidos* (zweite Substanz) auch in der aristotelischen Theorie entscheidende Seinsursache (Form) und Erkenntnisprinzip (Definition) der empirisch existierenden Substanz ist (1992, 9—77). Der Standardeinwand hiergegen stützt sich v.a. auf die *Kategorienschrift*, wo Aristoteles in Kapitel 5 die Substanz als individualisiertes, materialisiertes *Eidos* versteht, also als empirisch eingebettete und limitierte Idee oder erste Substanz.

Pietsch argumentiert dafür, dass Aristoteles hier auf der Ebene der Natürlichen Sprache und ihrer logischen Semantik argumentiert, die tatsächlich dieses Begriffsverständnis von Substanz als individuelle Lebensform hat. Das bedeute aber ganz und gar nicht, dass die (im aristotelischen *Corpus* sonst, v.a. in den Substanzbüchern der *Metaphysik* Z bis Θ im Vordergrund stehende) Formursache (*Eidos*, zweite Substanz) nicht ontologisch und gnoseologisch zentral ist. Eine begriffsgeschichtliche Erörterung und systematische Begründung dieser Sicht ist ferner R. Thiel: *Aristoteles' Kategorienschrift in ihrer antiken Kommentierung*, Tübingen 2004. Das Buch setzt im Übrigen Maßstäbe für das Verständnis und die Begründung der aristotelischen Kategorientafel.

Mir scheint dennoch, dass die Scholastik mit ihrer auf die *Kategorienschrift* gestützten Vorordnung des individualisierten, empirisch eingebetteten *Eidos* als erste Substanz Aristoteles' Geist und Stoßrichtung trifft. Auch Pietsch macht an vielen Stellen darauf aufmerksam, wie sehr Aristoteles' *Metaphysik*, Wissenschaftstheorie, Logik und Psychologie — gegen Platon — die Empirie stark macht. Dass z.B. die Erörterung der logischen Schlussverfahren und wissenschaftlichen Beweisstrategien meist auf der Ebene empirischer Beobachtungen, Verallgemeinerungen und faktischer Kausalrelationen spielt, und nicht auf der Ebene begriffsanalytischer Dialektik und Argumentation (i.e. ideeller eidetischer Begriffslagen). Und dass Substanzen sich allgemein aus einem essentiellen, analytischen Begriffskern und materiellen, synthetischen, empirischen Elementen zusammensetzen, so Pietsch selbst (1992, 279).

Dazu kommt, um eine weitere aristotelische Kritik Platons aufzugreifen, dass die obersten Begriffe der platonischen Ideenhierarchie wie Einheit, Sein, Wesen (Etwas-Sein) keine normalen generischen oder Gattungsbegriffe sind. Sie sind auch keine obersten Gattungsbegriffe oder Kategorien. Sie sind, wie der scholastische Aristotelismus sagen wird, transzendente Begriffe. Sie sind über den Gattungsbegriffen und Kategorien stehende Transzendentalien. Sie sind ultimative Seins- und Denkbedingungen für alle aktuellen Realitäten, Substanzen, Eigenschaften (Akzidentien) sowie virtuellen Ideen und abstrakten Begriffe.

Einheit, Sein usw. sind ferner nicht nur transzendente Begriffe, sondern auch analoge Begriffe. Das heißt: Sie haben ein *primum analogon*, einen prototypischen Referenten und gelten darüber hinaus sekundär, in unterschiedlicher Abschattung von allem was existiert. Der prototypische Referent sind erste Substanzen, selbstständige, natürliche Lebensformen, wobei die Transzendentalien v.a. aber nicht nur deren Formursachen (*Eide*) bestimmen.

Allerdings kann Pietsch (a.a.O. 1992, 194—252) unter Diskussion der praktisch gesamten Kommentar- und Forschungsliteratur beweisen, dass Aristoteles auch mindestens implizit lehrt, dass diese prototypischen Referenten ihrerseits noch einmal — ganz im Sinne der platonischen Prinzipienlehre — von einem ontologischen und kognitiven Archetyp abhängen, das ist von dem transzendenten Über-Einen, Über-Seienden und absolut Guten: „Das *Eidos* wird in seiner intelligiblen Eigenständigkeit garantiert durch Gott, der in der *Nóēsis noēseos* in einem reflexiven Akt sich selbst als den Urheber alles Seienden erkennt.“ (223) Das ist Thema namentlich von Buch Lamda der *Metaphysik*. Dass diese ontologische Verankerung der Transzendentalien im Absoluten von Aristoteles nicht wirklich aufgearbeitet wird, ist bereits eine Kritik antiker Kommentatoren wie Syrianus und wird auch von Pietsch zugegeben, der eine überzeugende Darlegung dann in der aristotelischen Scholastik erkennt (1992, 232—234).

Wenn man diese Unterscheidungen nicht macht und nicht lebendige Akteure — Personen und Organismen — als die wirkliche, substantielle Realität in den Blick bekommt, dann gibt es, so Aristoteles, kein substantielles Sein. Dann ist auch das metaphysische Nichtwiderspruchsprinzip nicht haltbar, das ein identisches substantielles Sein voraussetzt. Dann gibt es keinen Fixpunkt des Denkens, sondern nur einen „baccantischen Taumel ... trunkener Glieder [= Ideen]“ (Hegel, s.u.). Dann

gerät man wie wie der späte Plato im *Parmenides* und der späte Neuplatonismus in den totalen Negationshorizont, in eine endlose Spirale immer wieder dialektisch negierter Ideen von Ideen von Ideen usw. (Vgl. *Metaphysik* Buch Γ sowie die Bücher M und N): „Hier ist ... die Stelle, wo Aristoteles sich von Platon trennt: dieser Chorismos, die diskrete, letztlich unüberbrückbare Trennung der Ideen voneinander. Der in seiner Kritik und in den Darstellungen gewöhnlich im Vordergrund stehende andere Chorismos, die Trennung der Ideen von den Dingen, ist demgegenüber durchaus sekundär.“ (K. Schilling: *Platon*, Reutlingen 1948, 232 und überhaupt 214—240 zum Dialog *Parmenides*)

Auch Pietsch sieht hier das Kerndefizit Platons: Die Logik der Forschung oder Dialektik „muß sich nach Aristoteles primär auf das Wesen (*tí 'estin*), also die erste Kategorie [der Substanz], nur sekundär auf die anderen beziehen, denn gerade die definitorische Fassung des Wesens bildet das Prinzip der beweisenden Wissenschaften. Gerade hier liegt für ihn die Schwäche der (platonischen) Dialektik vor ihm: in der mangelnden Fähigkeit, zwischen den verschiedenen Bedeutungen von *eînai* [sein] zu unterscheiden und mit Hilfe der Konzentration auf die erste Kategorie die Wissenschaftsprinzipien zu finden.“ (a.a.O. 1992, 192)

Nach *Metaphysik* E 1 ist der Gegenstand der Metaphysik das *ón hē ón / ens inquantum ens / Seiende als Seiendes*. Pietsch bilanziert den Stand der Forschung zu dieser vielverhandelten Frage. Aristoteles meint damit, wie er belegen kann, das, was Wesen, Prinzip und Ursache der Objekte der einzelnen (strenger Wissenschaft fähigen) Seinsbereiche und damit der apodiktischen wissenschaftlichen Disziplinen ist. Das sind die spezifischen Substanzen. Sie und ihre Definitionen sind die jeweiligen einzelwissenschaftlichen Prinzipien. Sie stellt die Metaphysik bereit. Denn Metaphysik ist Prinzipientheorie. Die Einzelwissenschaften begründen ihre Prinzipien nicht selbst, sondern setzen sie voraus (1992, 264—281).

Dabei ist die erste Kategorie der Substanz, wie fortlaufend deutlich wurde, zweidimensional, weil zwar auch Artbegriffe oder definitorische Begriffskerne (*eidē*) lebender Akteure ein identisches, und zwar ideelles und essentielles Sein sind, als zweite Substanz. Aber das Ideenuniversum oder der begriffliche und ontologische Möglichkeitsraum ist ein grenzenloses Multiversum mit endlos rekombinierbaren, zusammenhanglosen Optionen, deren einzige Grenze das logische Nichtwiderspruchsprinzip ist. Um eine stabile, substantielle (meta)physische Reali-

tät zu gewinnen, muss ich eine mögliche Welt auswählen und in einem anderen als nur begrifflichen Sein existentiell setzen, als erste Substanz.

5.9 Erkenntnisprozesse und Sachprozesse sind gegenläufig

Das hier anstehende Problem wird noch einmal potenziert, wenn man wie in manchen neuplatonischen Tendenzen alles Denken und Erkennen vom Absoluten ableiten will, als begriffliche Explikation des transzendenten Einen und *Nous*. Dann ist man, wie gezeigt, *ipso facto* in der Sphäre der negativen Theologie, die für unser Erkennen ein reiner Negationshorizont ist. Diese Sphäre ist zwar auch für Aristoteles die ultimative Realität und Prinzip der Kognition, aber nur als analytisch letzte ontologische und kognitive Voraussetzung. Aus ihr kann aber empirische Realität nicht ohne aus der Wahrnehmung kommendes Material und Anstöße deduziert werden. Wir können in unserem noetischen Intellekt und unserer diskursiven Rationalität bei allem Begriffsaufwand Gott nicht nach-denken und so als inhaltliches Erkenntnisprinzip ansetzen.

Denn Gott ist zwar als „Denken des Denkens seiner selbst“ in sich das höchste Erkenntnis- und Seinsprinzip. Aber dieses vollzieht sich im — für uns unmöglichen — Erkenntnismodus der intellektiven holistischen aktuellen Selbstpräsenz, nicht im Erkenntnismodus eines dialektischen, dynamisch wechselnden Negationshorizontes: „Das göttliche Prinzip von sich selbst her ist ... reine Einheit, die lediglich, ganz wie im platonischen *Parmenides*, zunächst nur negativ beschrieben werden kann [...] Beim reinen *hen* (= Gott) ist ... nur noch eine rein negative Form der Beschreibung möglich.“ (Pietsch 1992, 233, 248).

Wie Pietsch (1992) aufweist, vertritt Aristoteles zwar auch unausdrücklich und latent wie der Platonismus diese Thesen: (i) Denken und Sein, Gnoseologie und Ontologie sind bikonditional und inhaltlich identisch. (ii) Die Prinzipien (Grundbegriffe & Grundsätze) des Denkens sind die Prinzipien des Seins. (iii) Die kognitive Erfassung und wissenschaftliche Strukturierung der Realität folgt den Transzendentalien *Einheit* und (begriffliches, intensionales) *Sein*. (iv) Die überseiende, transzendente Einheit (*Hen*) ist das oberste Denk- und Erkenntnisprinzip. (v) Die überseiende, transzendente Einheit (*Hen*) ist damit zugleich als Überseiendes Eines das oberste Seinsprinzip und die erste

transzendente Ursache: „Die aristotelische Erkenntnistheorie wie auch die Ontologie sind damit bestimmte Aspekte der Theologie oder doch zumindest prinzipiell in ihr begründet.“ (1992, 264)

Aber: Die Transzendentalien sind für uns analytische Reflexionsbegriffe, die auf metaphysische, mathematische und empirische Materien angewandt werden. Einheit und Sein sind für uns keine synthetischen Maximalbegriffe der einen absoluten Totalität des Seins, aus denen alles andere ohne Rekurs auf die empirische und geschichtliche Erfahrung folgt: Sie sind uns nur „als zwar erstes, aber inhaltlich unbestimmtes Prinzip gegeben“ (Pietsch 1992, 280).

Pietsch macht unmissverständlich klar, dass nach Aristoteles unser Erkenntnisprozess genau umgekehrt verläuft wie die reale, ontologische Ableitung und Prozessrichtung. Das für uns, erkenntnismäßig Erste (*próteron hēmín*) sind unbestimmte Gattungen bzw. deren Begriffe; das real Erste (*próteron phýsei*) sind dagegen durchbestimmte Arten bzw. deren Begriffe. Diese Letzteren erkennen wir aber erst am Schluss unserer Analyse der Realität.

Außerdem ist immer im Auge zu behalten, dass das alles nur für den Bereich begrifflich notwendiger eidetischer Gegenstände gilt. Ein Löwenanteil der Erfahrung und Wissenschaft erreicht jedoch nur aposteriorische, induktive, abstrakte Allgemeinbegriffe und nur faktische, kontingente Ursache-Wirkung-Beziehungen. In der ganzen physikalischen Naturwissenschaft gibt es nach Aristoteles keine einzigen begrifflich notwendigen, eidetischen Gegenstände und damit auch keine Form- und Zweckursachen, sondern nur akzidentelle Generalisierungen und Wirkursachen (vgl. Pietsch 1992, 275, 306—307, 323). Überall hier gilt die Isomorphie von Ontologie und Gnoseologie, also die Gleichung Denken = Sein, natürlich nicht.

Aristoteles' Erkenntnistheorie mündet mithin auch in Sein = Leben = Geist des besten und ewigen Lebewesens, wie er Gott nennt: Buch Λ 7 und 9 der *Metaphysik*, aber sie fängt nicht damit an. In der dortigen Definition Gottes als „Denken des Denkens“ sieht Hegel den ultimativen Höhepunkt der Geistesgeschichte. An diesen will er anknüpfen und ihn im Reflexionshorizont der Moderne erneuern. Buch Λ 7 ist für ihn ganz ausdrücklich die Keimzelle seines Systems. Und der Zellkern ist — um im Bild zu bleiben — der genetische Kode der spekulativen, dialektischen Logik, der den Organismus des absoluten Wissens = Seins sukzessive entwickelt und Gestalt gewinnen lässt. Bei Aristoteles han-

delt es sich — weiter im Bild — nicht um einen dynamisch zu entfaltenden Keim, sondern um totale simultane Präsenz des absoluten geistigen = lebendigen = ontologischen Organismus. Vgl. noch einmal Dangel: *Hegel und die Geistmetaphysik des Aristoteles*, Berlin / Boston 2013.

Der prototypische Referent für *unser* Denken der transzendentalen Einheit ist nicht das transzendente Absolute, sondern die erste Substanz der immanenten Welt der Wahrnehmung und Erfahrung, also die biologische und psychische Lebensform. Unser Erkennen fängt nicht mit dem Denken des Absoluten an, sondern mit den Artbegriffen der Lebensformen oder Organismen. Anfang der Wissenschaft ist nicht die Sphäre reinen Geistes oder die Theologie, sondern die in der Sinneswahrnehmung eingebettete Biophilosophie und Philosophie des Geistes (vgl. Pietsch 1992, 245).

Diese aristotelische Lebensphilosophie muss dennoch nicht in unverträglichem Gegensatz zum Platonismus stehen, da Letzterer ebenfalls alle Prämissen hierfür in der Hand hat und auch entsprechende Folgerungen zieht, wie obiges Zitat Beiwerwaltes‘ deutlich macht: „Leben aus sich ... ist Maß und Grund alles anderen Lebens. Darin ist es dem Sein und der Funktion des Geistes analog [...] Das denkende Sich-Selbst-Durchdringen des Seins und die Selbsterkenntnis des Geistes als wahres, eigentliches und ursprüngliches Sein ist also das ‚Leben‘, die dem Sein eigentümliche ständige Bewegtheit [...] Der Geist könnte daher zu Recht von sich sagen: ‚ich bin Sein““ (Beiwerwaltes a.a.O. 1972, 18—21).

Die Tendenz des Neuplatonismus ist lediglich, diese Lebensphilosophie stets sofort und primär vom Leben des transzendenten Einen und absoluten Geistes her zu denken, und nicht, wie Aristoteles, von den immanenten, endlichen Lebensformen her. Wobei, wie oben erwähnt, als eine sehr gut begründete Sicht in der jüngsten Forschung festzuhalten ist, dass Aristoteles auch eine ultimative kognitive und ontologische Abhängigkeit der endlichen Lebensformen von dem archetypischen Geist und Leben des göttlichen Absoluten vertritt.

Wir werden in Folge sehen, dass man die These vertreten kann, dass an dieser Problemlage der (Neu)Platonismus im 5./6. Jh. an sein aporetisches Ende kommt. Und dass an dieser Problemlage auch der Deutsche Idealismus speziell Hegel‘scher Prägung an sein aporetisches Ende kommt, was Schelling klarstmöglichst formuliert. Schellings

Spätphilosophie ist in der Sache weithin die Anerkennung und Umsetzung der zentralen Kritikpunkte Aristoteles' – sowie Thomas von Aquins und Immanuel Kants – am Platonismus und virtuell an Hegel und dem Deutschen Idealismus üblicher Ausprägung. Schelling und das gesamte folgende 19. und frühe 20. Jh. greifen, in positiver Hinsicht, sofort auch Aristoteles' Lebensphilosophie auf als neuen Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie und Ontologie (s.u.).

5.10 Dialektische Logik versus Irrationalität

Man kann dennoch sagen, dass Platon und Proklos sich mit Hegels Sprechweise schwer tun würden, die atmosphärisch oft entweder als postkatastrophisch erregtes 19. Jh. erscheint oder an die mystische Nacht der Sinne und des Geistes gemahnt. So wenn Hegel das „Leben des Geistes“ dialektisch vom Aufenthalt im Reich des „Furchtbarsten“, nämlich des „Todes“ abhängen lässt, und „Wahrheit“ vom Ins-Augefassen „der absoluten Zerissenheit“ und „Verwüstung“, welcher die Zauberkraft der Verwandlung der Negation bzw. des Nichts in das Sein innewohnt (*Phänomenologie* a.a.O. 1988, 26–27). Zwar ließe sich auch hier zeigen, dass der Neuplatonismus sich ebenfalls gerne der dramatischen Sprache des Mythos und der Tragödiendichtung bedient, welche er neben der Philosophie als ergänzende Erkenntniszugänge und -medien anerkennt. Siehe dazu D. Cürsgen: *Die Rationalität des Mythischen: Der philosophische Mythos bei Platon und seine Exegese im Neuplatonismus*, Berlin 2002. Aber der Ton und der *Ductus* sind wiederum signifikant verschieden, wie das gegenwärtige Referenzwerk Gyburg Radkes zum Thema zeigt: *Das Lächeln des Parmenides. Proklos Interpretationen zur Platonischen Dialogform*, Berlin / New York 2006. Sie setzt sich hier schwerpunktmäßig mit der rationalitätskritischen bis rundheraus irrational-subjektivistischen Platondeutung der Romantik und der Postmoderne auseinander.

Man sieht hier manchmal auch einen Zusammenhang mit der Sozialisation und Ausbildung Hegels, der professioneller Theologe der lutherischen Tradition war. Die im 20. Jh. meistgelesene Geschichte der Reformation hebt ins Relief, dass für Luthers Denken und Leben der Irrationalismus zentral ist: Realer Widerspruch, logische Inkonsistenz, Paradoxie, Absurdität sind Strukturmerkmale der Welt. Sie ist nirgends

göttlich geordneter Kosmos, sondern dämonisches Chaos. Auch der menschliche Geist hat kein Potential für Vernunft und Weisheit, sondern ist inkohärentes, agnostisches mentales Chaos: „Harter Widerspruch im Sinne des ... Unmöglichen“ ist Merkmal theologischer Wahrheit (J. Lortz: *Die Reformation in Deutschland I*, Freiburg 1982, 149—153). Nun ist bekannt, dass Hegels theologischer Hintergrund bereits im 16. Jh. durch den Mitbegründer der lutherischen Konfession Melanchthon ein vernunftorientiertes Gegengewicht erhielt. Dass ferner Hegel selbst unter Art und Geist seiner theologischen Universitätsausbildung in Tübingen litt und deswegen sich sehr früh mit Platon und Aristoteles beschäftigte. Aber wenn er in der *Phänomenologie* von der dialektischen Logik sagt: „Das Wahre ist ... der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist und weil jedes ... sich ... ebenso unmittelbar auflöst ... ist er [der Taumel] ebenso die durchsichtige einfache Ruhe“ (a.a.O. 1988, 35), dann sind jene nicht von vorne herein irrational, die sich fragen, ob sein Denken gänzlich aus dem Schatten Luthers heraustrat. So der Lubliner Rechtsphilosoph und Theologe T. Guz: *Zum Gottesbegriff G. W. Hegels im Rückblick auf das Gottesverständnis Martin Luthers. Eine metaphysische Untersuchung*, 2. Aufl. Lublin 2004.

Auch die Vorbehalte des Gründervaters des Deutschen Idealismus, Fichte, decken sich teilweise mit jenen des Platonismus. So sieht er eine vollständige Nachkonstruktion des Universums, welche Hegel vorschwebt, als nicht möglich an, da wir hier sehr bald nur noch unableitbare empirische Gegebenheiten oder, wie Fichte sagt, nicht deduzierbare Faktizität haben. Fichte ist somit zwar ein weiterer, entschiedener Ideengeber für Hegels Gleichsetzung von Begriff und Realität und auch dessen dialektischer Methode im Auf-den-Begriff-Bringen der Realität, aber die konkrete Ausführung ist sehr verschieden. Denn Fichtes Weltanschauung kennt und anerkennt zugleich die überbegriffliche Sphäre des einen, unveränderlichen absoluten Seins, Lebens und Wollens jenseits diskursiver begrifflicher Formen. Und gegenüber Hegels ausschließlicher Herrschaft des Begriffs ist, wie gezeigt, ein Hauptcharakteristikum der WL Fichtes die allgegenwärtige und sogar dominante Rolle der vorbegrifflichen sinnlichen Anschauung. Mit anderen Akzenten sind dies auch Vorbehalte v.a. des späten Schelling gegen Hegel. Wir werden in Folge sehen, dass und warum diese Kritik diesmal *tel quel* auch von Platon und Aristoteles unterschrieben würde.

5.11 Die Matrix

Hegels Dialektik ist eine ungeheure und auch ungeheuer einflussreiche Denkleistung mit dem gigantischen Anspruch, wenigstens im Prinzip das gesamte Universum als logisch zwingendes Begriffsnetzwerk oder besser: Flussdiagramm zu erklären, dessen sukzessive logische Ableitung die Geschichte zeigt und ist: Die Geschichte des Universums und der Menschheit ist — modern gesprochen — eine multimodale epistemisch-intensional-temporale Logik im kosmischen Maßstab. Geschichte ist die dialektische Logik in Aktion. Der Weltgeist ist die Matrix, in der wir alle leben und denken. Und der Prozessor der Matrix ist die dialektische Logik des *Nous*. Dialektik ist keine graue Theorie und auch keine virtuelle Realität, sondern sie ist reale Logik oder das Wesen der Realität. Es ist das Ding an sich, *the real thing*.

5.12 Grenzen der Matrix: Beierwaltes

Dass Hegels Programm grundsätzlich „das neuplatonische Denken als Theorie einer All-Einheit“ aktualisiert, mit „Entfaltung des Einen als Bestimmung der Wirklichkeit im Ganzen ... im dialektischen Erkennen“, zeigt Beierwaltes: *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, 2. Aufl. Frankfurt a. M. 2016. Dass und wie der von Hegel damit verbundene dogmatische Anspruch absoluten Wissens sachlogisch hinter der Tradition zurückbleibt, zeigen Seeböhm (The Grammar of Hegel's Dialectic. In: *Hegel-Studien* 11, 1976, 149—180), Beierwaltes (*Platonismus und Idealismus*, Frankfurt/M. 1972, 154—187) und Gadamer (*Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 6. Aufl. Tübingen 1990, 361—375), für dessen Konzept der Wirkungsgeschichte ansonsten Hegels Geschichtsdenken in vielem Pate steht. Wir stellen die Argumentationen dieser Denker kurz vor. Sie ergänzen die oben vorgestellte aristotelische, thomistische und kantische Kritik an Platon und implizit an Hegel. Zum Teil überschneiden sie sich auch, v.a. bei Gadamer, mit derselben.

Beierwaltes, der mit großer Achtung von Hegels metaphysischem Format und philosophiegeschichtlichem Interesse spricht, zeigt z.B., wie in Hegels systemnotwendiger Verwerfung und Ignorierung des

Mittelalters und der Scholastik als schlechthinnige Negation logischen Denkens und Antithese logischer Kompetenz Vorurteil und Denkschablone das postulierte absolute Wissen *ad absurdum* führen. Denn wie Thomas M. Seebohm, der wohl umfassendste zeitgenössische Kenner der Logik und ihrer Geschichte, öfter zu sagen pflegte, gilt der modernen Logik die Neuzeit als finsternes Mittelalter der Logik und das Mittelalter als singuläre Glanzperiode der Logik, deren Reflexionsniveau und Differenziertheit erst die klassische und nachklassische Logik des 20. Jh. wieder erreichte.

Beierwaltes' Standarddarstellung *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik* (3. Aufl. 2014) erörtert, wo Hegel zu formalistisch von Proklos denkt und auf diesen einen zu starren Systembegriff projiziert. Proklos Denken sei eher ein flexibler epistemischer und ontologischer Holismus mit Eingehen auf die jeweilige Sache unter Offenheit für alle Aspekte. Hierzu jetzt auch Gyburg Radke in der zitierten Studie: „Es gibt bei Proklos ... keine allgemeine Methodenlehre [...] Es könne, so stellt Proklos fest, im Sinn Platons keine abstrakte Methodenlehre mit allgemeiner Geltung geben, die von allen besonderen Inhalten abstrahiert. Denn diese Inhalte seien nach Platon das, was die Methode formt, d.h. das, woran die Methode angepasst werden müsse und nicht umgekehrt.“ (*Das Lächeln des Parmenides. Proklos Interpretationen zur Platonischen Dialogform*, Berlin / New York 2006, 72)

Eine aktuelle Bewertung Hegels in der Linie Beierwaltes' finden Interessierte bei Jens Halfwassen: *Auf den Spuren des Einen. Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte*, Kap. XVIII: Hegel und die negative Theologie, Tübingen 2015, 331—350.

5.13 Grenzen der Matrix: Gadamer

Gadammers ultimatives Argument gegen Hegels Anspruch, die gesamte Realität von Natur und Geschichte auf den Begriff zu bringen und logisch abzuleiten, ist:

„Vernunft ist für uns nur als reale geschichtliche [...] Sie ... bleibt stets auf die Gegebenheiten angewiesen, an denen sie sich betätigt [...] In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr. Lange bevor wir uns in der Rückbesinnung selbst verstehen, verstehen wir uns auf selbstverständliche Weise in Familie, Gesellschaft und Staat, in denen wir leben. Die Selbstbesinnung

des Individuums ist nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens“ (*Wahrheit und Methode*, 1990, 280—281).

Die zentrale methodologische Forderung von Gadamers philosophischer Hermeneutik ist daher: „Es bedarf ... einer Anerkennung dessen, dass es legitime Vorurteile gibt, wenn man der endlich-geschichtlichen Daseinsweise des Menschen gerecht werden will.“ (a.a.O. 280) Vorurteil im neutralen oder positiven Sinn meint, dass wir immer und überall in einem vorgegebenen Horizont denken und handeln. Die wissenschaftliche Analyse und philosophische Reflexion der Welt folgt einer immer schon als Faktum gegebenen Vor-Habe der Welt. Unser Experimentieren, Planen und Handeln ist eine Feinabstimmung des seit Kindesbeinen erfolgenden Vor-Griffs auf die Welt. Den Griff nach der Realität machen wir viele Jahre vor jeder Reflexion durch das biologische Instrumentarium genetischer Vor-Gaben und das mentale Instrumentarium epigenetischer Vor-Leistungen. Den Aus-Blick auf die Welt und die Um-Sicht über unser Leben machen wir in der Vor-Schau unserer Sprache, Tradition und Zivilisation.

Dies alles bedeutet keinen historischen, sozialen oder empirischen Relativismus, sondern wird von Gadamer gerade umgekehrt als methodische Identifizierung objektiver Realität verstanden. Dasselbe beansprucht Gadamer für Martin Heidegger, der ein wichtiger Impulsgeber für die philosophische Hermeneutik war (1990, 270—276). Die „erkenntnistheoretische Grundfrage“ der Hermeneutik und die zentrale Aufgabe in Gadamers Werk ist dementsprechend die Herausarbeitung von Kriterien für die Unterscheidung legitimer Vorurteile von falschen Vorurteilen (280—281). Gadamer nennt dies eine Hermeneutik des Daseins und zwar des Daseins als prozessuales, geschichtliches. Und ein gutes Stück weit ist ihm hier auch und besonders die spekulative Logik Hegels ein Leitfaden. Denn von Hegels *Wissenschaft der Logik* gilt: It „can be characterised as a grammar of explication of meaning, i.e. as a system of predicator rules, a hermeneutical logic.“ (Th. M. Seebohm: *The Grammar of Hegel's Dialectic*. In: *Hegel-Studien* 11 (1976), 151) Das gegenwärtig einflussreichste Plädoyer hierfür ist P. Stekeler-Weithofer: *Hegels Analytische Philosophie: die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*, Paderborn 1992. Aber, so Gadamer gegen Hegel: Wir haben keine definitive Perspektive auf alles. Wir können auch nachträglich kein absolutes Wissen von allem erreichen, sondern müssen mehrheitlich durch meist schmerzliche Er-

fahrung lernen: „Aischylos ... hat die Formel gefunden, oder besser in ihrer metaphysischen Bedeutung erkannt, die die innere Geschichtlichkeit der Erfahrung aussagt: ‚Durch Leiden Lernen‘“ (Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 1990, 362). Wieso dies so zentral ist, erläutert Gadamer wie folgt:

„Die Wahrheit der Erfahrung [...] setzt notwendig mannigfache Enttäuschung von Erwartungen voraus und nur dadurch wird Erfahrung erworben. Daß Erfahrung vorzüglich die schmerzliche und unangenehme Erfahrung ist, bedeutet nicht etwa eine besondere Schwarzfärberei, sondern läßt sich aus ihrem Wesen unmittelbar einsehen. Nur durch negative Instanzen gelangt man, wie schon Bacon gewußt hat, zu neuer Erfahrung [...] Einsicht ist mehr als die Erkenntnis dieser oder jener Sachlage. Sie enthält stets ein Zurückkommen von etwas, worin man verblendeterweise befangen war. Insofern enthält Einsicht immer ein Moment der Selbsterkenntnis [...] Das ist am Ende eine Bestimmung des menschlichen Seins selbst, einsichtig und einsichtsvoll zu sein [...] Es ist am Ende eine religiöse Erkenntnis — diejenige Erkenntnis, aus der die Geburt der griechischen Tragödie erfolgt ist. Erfahrung ist also die Erfahrung der menschlichen Endlichkeit. Erfahren im eigentlichen Sinne ist ... wer weiß, daß er der Zeit und der Zukunft nicht Herr ist [...] Die Erfahrung lehrt, Wirkliches anzuerkennen.“ (a.a.O. Tübingen 1990, 361—363)

Die Hermeneutik ist damit, so Gadamer, nicht nur die Methode des Philologen, Juristen und Theologen, sondern auch grundlegend für die Erkenntnis- und Handlungstheorie. Denn alle Theorie gründet in der gegebenen Lebenswelt. Und das Erfahren und Erkennen ist zunächst und vor allem ein Verstehen des vorgegebenen natürlichen und kulturellen Lebens. Siehe hierzu aktuell Th. M. Seebohms Wissenschaftstheorie der Geschichte als Basis und methodische Vereinheitlichung der Natur- und Geisteswissenschaften: *History as a Science and the System of the Sciences*, London / New York / Shanghai 2015. Die Geschichte, die Lebenswelt und ihr Primat wird nach dem Fragwürdigwerden der ahistorischen, traditionsfeindlichen, rationalistischen Aufklärung des 18. Jh. deswegen zum großen Thema der Philosophie des 19. und 20. Jh., wie Gadamer in Teil II von *Wahrheit und Methode* nachzeichnet. Das Thema beschäftigt die Romantiker, Schelling (s.u.), Schleiermacher, Dilthey und Husserl, aber mittelbar auch den Neukantianismus unaufhörlich. Und natürlich Hegel, der neben der universellen Logifizierung für die universelle Vergeschichtlichung des Seins steht, was in seinem System zwei Seiten derselben Medaille sind (siehe oben und in Folge).

Anmerkung: Der Hauptstrom dieser Lebensphilosophie, angefangen mit der Romantik, betreibt allerdings lediglich Symptombekämpfung,

weil er das Denkschema der traditions- und autoritätsfeindlichen Aufklärung teilt und „wie eine Selbstverständlichkeit“ anerkennt, nämlich „das Schema der Überwindung des Mythos [irrationales Vorurteil der Vergangenheit] durch den Logos [rationale Vernunft der Gegenwart]“ (Gadamer 1990, 278). Die Lebensphilosophie „teilt die Voraussetzung der Aufklärung und kehrt nur die Wertung um, indem ... das vom Bewußtsein nicht zersetzte, ungebrochene Leben ... Vorrang an Wahrheit gewinnt“ (278). Dieser irrationalen Haltung liegt „der gleiche Bruch mit der Sinnkontinuität der Überlieferung ... zugrunde“ (280) wie der Aufklärung.

Gadamer zeichnet — speziell am Denken seiner wissenschaftstheoretischen Vorgänger Friedrich D. Schleiermacher (1768—1834) und Wilhelm Dilthey (1833—1911) — nach, dass und wie hieraus seit der Romantik im 19. Jh. der Historismus aufwächst, der sachlogisch zu einer noch radikaleren Relativierung von Autorität und Tradition führt als die Aufklärung des 18. Jh. Er destruiert schließlich auch Vernunft und Aufklärung selbst:

„Das historische Bewusstsein, das mit der Romantik heraufkommt“ ist „eine Radikalisierung der Aufklärung. Denn für das historische Bewußtsein ist der Ausnahmefall vernunftwidriger Überlieferung die allgemeine Situation geworden. Ein durch die Vernunft allgemein zugänglicher Sinn wird so wenig geglaubt, daß die gesamte Vergangenheit, ja, am Ende sogar alles Denken der Zeitgenossen schließlich nur noch ‚historisch‘ verstanden wird. So mündet die romantische Kritik der Aufklärung selbst in Aufklärung, indem sie sich als historische Wissenschaft entfaltet und alles in den Sog des Historismus hineinzieht. Die grundsätzliche Diskreditierung aller Vorurteile ... wird in der historischen Aufklärung universal und radikal.“ (280)

Wie bekannt, realisierte dies der Vordenker der Romantik, Friedrich Schlegel, und vollzog daher einen der provokativsten Schritte der Wissenschaftsgeschichte, indem er die europäische Tradition und Geschichte bis zum 18. Jh. als normative Vorgabe anerkannte. Sie sei kein vorrationales, mythisches Denken und Weben. Sie und nur sie sei der Denk- und Lebensraum der Vernunft. Sie sei eine aus einer Aufklärung und Emanzipation weltgeschichtlichen Maßstabes hervorgegangene Zivilisation kognitiver und sozialer Exzellenz, der früher oder später auch die Zukunft gehöre. Sie sei daher schöpferisch fortzuführen.

Diese Einsicht Schlegels ist *tel quel* der Kern von Gadamers philosophischer Hermeneutik, dass nämlich der große Traditionsbruch seit 1800 die Menschen (i) von ihrer kognitiven und existentiellen Substanz

abgeschnitten habe, sie (ii) ihrer sie tragenden Wirkungsgeschichte entfremdet habe, mit der sie stehen oder fallen, sie (iii) mit nicht durchdachten Schlagworten wie Freiheit und Emanzipation aus dem Sachkontinuum ihres kognitiven, moralischen und zivilisatorischen Horizontes katapultiert habe, so dass sie (iv) ihrer eigenen Identität in historischer Distanziertheit gegenüber stehen.

5.14 Grenzen der Matrix: A. Schmitt

Arbogast Schmitt analysiert in *Die Moderne und Platon* (Stuttgart 2008, vgl. v.a. 139—141) in plausibler Weise, wieso und wie Hegel zu diesem universellen und dogmatischen Anspruch kommt. Hegel identifiziert mit der hellenistischen und modernen Bewusstseinsphilosophie den sinnlichen Wahrnehmungsgegenstand mit dem intelligiblen Begriff des Gegenstandes. Und analog das Universum der Wahrnehmung in Raum, Zeit und Geschichte insgesamt mit der intelligiblen Welt des Begriffs oder Geistes. Das heißt, dass die Welt der Wahrnehmung und ihre empirischen Gegenstände vollständig und ohne Rest begrifflich eingesehen und zu diskursiven Begriffen gemacht werden können und ein einziges dynamisches, anschaulich-begriffliches Kontinuum bilden.

Anmerkung: Kant bricht allerdings dieses Anschauungs-Begriffs-Kontinuum auf und differenziert beide Ebenen als nach Erkenntnisobjekten und -medien prinzipiell verschieden. Dies zeigt sich schon in der formalen *Logik* und in der *Anthropologie in pragmatischer Absicht*, die die empirische Psychologie behandelt und als akademische Disziplin mitbegründet. Der Rahmen ist hier jeweils *grosso modo* der aristotelische der Tradition mit einer sehr klaren und differenzierten Unterscheidung analoger anschaulicher Informationsverarbeitung und diskreter begrifflicher Informationsverarbeitung und -kodierung. Und Kants transzendente Ästhetik und Logik kann sogar als einflussreichstes Modell einer eigenständigen Wissenschaftslogik der nichtbegrifflichen Sphäre der Anschauung und Sinneswahrnehmung gelten. Auch in wissenschaftshistorischer Hinsicht versteht Kant seine *Kritiken* gerade als Korrektur der Leibniz'schen Logifizierung der Gesamtrealität. Kant gilt in der Forschung daher als ein Kronzeuge der Differenz des Intelligiblen und Empirischen: Vgl. P. Schulthess: *Relation und Funktion. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants*, Berlin/New York 1981, 47—48, 61—62, 170, und K. Gloy: Die Kantische Differenz von Begriff und Anschauung und ihre Begründung. In: *Kant-Studien* 75 (1984), 1—37. Auch J. Bennett: *Kant's Dialectic*, Cambridge 1974, 9—39, v.a. 9—16, und Falkenburg: *Kants Kosmologie: die wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 2000) arbeiten daher als einen entscheidenden Durchbruch Kants heraus den Aufweis des qualitativen, nicht nur gra-

duellen Unterschiedes zwischen Begriffen (Denken) und Anschauungen (Sinneswahrnehmung), und deren Zusammenwirken in einem Konzept-Empirismus. Sowohl der Rationalismus als auch der Empirismus sind dagegen von der derselben Voraussetzung eines „sensory/intellectual continuum“ (Bennett) ausgegangen. Kant aktualisiert in dieser Hinsicht die Erkenntnistheorie Platons und Aristoteles⁶ (siehe in Folge), was Schmitt m.E. nicht in den Blick bekommt und sogar missdeutet. Dies veranlasste mich u.a. zu den o.g. [Anmerkungen zu Schmitt: Die Moderne und Platon](#).

Schmitts Kritik Hegels und seines Hintergrundes ist im Kern diese: Die Erkenntnistheorie des neuzeitlichen Rationalismus wie Empirismus (und zuvor des Hellenismus) bestimmt das distinkte und wirkliche Sein der Dinge als nur und genau individuellen sinnlichen Erfahrungsgegenstand (intuitive ganzheitliche bewusste Objektvorstellung *resp.* imaginale mentale Repräsentation). Erkenntnistheoretische Gegenstandskonstitution als rationale, kritisch gesicherte, distinkte Erkenntnis von Gegenständen ist in der Moderne die reflexive (auf die subjektive bewusste Vorstellung gerichtete) Analyse und Synthese der sinnlichen oder imaginalen Merkmale der empirischen Objektvorstellung am Leitfaden der Kriterien der Klarheit und Deutlichkeit des Bewusstseins derselben (= Evidenzkriterium): Primat und Priorität der dem Bewusstsein gegebenen imaginalen Gesamtvorstellung vor der nachträglichen und sekundären Begriffsbildung durch Vergleich und verallgemeinernde Abstraktion empirischer Merkmale.

Platon hingegen identifiziert den anschaulichen Gegenstand nicht mit dem begrifflichen Objekt: Letzteres liegt auf einer anderen Ebene als die Sinneswahrnehmung. Und das begriffliche Denken erfasst und hebt heraus die intelligible Struktur und Funktion, keinesfalls aber alle Sinnesdaten und wahrnehmbaren Aspekte. Die Sinneswahrnehmung ist für Platon und Aristoteles eine Welt *sui generis* mit eigenen Inhalten, Gesetzen und kognitiven Vermögen. Sinnesdaten und Wahrnehmungsmuster können zwar auch auf Allgemeinbegriffe gebracht werden, aber dies ist eine Umkodierung in ein abstraktes Repräsentationsformat. Sie vermag weder die originalen Phänomene der Wahrnehmung begrifflich abzubilden noch ihre räumliche Dislozierung und zeitliche, geschichtliche Sukzession begrifflich abzuleiten. Diese sowohl neurowissenschaftliche wie begriffliche Irreduzibilität der phänomenalen *Qualia* (Sinnesqualitäten) und der raum-zeitlichen phänomenalen Erfahrung mit der indexikalischen Perspektivität (wahrnehmungsbasierte Subjektzentriertheit) der phänomenalen aktuellen Welt sind bekanntlich auch For-

schungsschwerpunkte der gegenwärtigen Kognitionswissenschaft und Philosophie des Geistes.

Die Kernthese von *Die Moderne und Platon* ist daher: Der Platonismus bestimmt korrekt das distinkte und wirkliche Sein der Dinge als nur und genau nichtsinnlicher begrifflicher Sachgehaltskomplex (platonische Idee *resp.* aristotelisches *Eidos*). Erkenntnistheoretische Gegenstandskonstitution als rationale, kritisch gesicherte, distinkte Erkenntnis von Gegenständen ist unterscheidende intentionale (objektgerichtete) Analyse und Synthese der begrifflichen Struktur und Funktion am Leitfaden begrifflicher Kriterien von Rationalität (= reflexionslogisches Instrumentarium der platonischen Universalmathematik *resp.* der aristotelisch-thomistischen Transzendentalientheorie).

Für Platon und auch Aristoteles ist die Welt der Erfahrung daher nicht insgesamt und durchgängig logisch und mathematisch, und damit begrifflich rekonstruierbar und berechenbar. Die lebensweltliche Welt der Sinneswahrnehmung ist das bleibende Vorfeld des Begriffs, aus dem die dialektische Logik vorsichtig, umsichtig, prüfend, selbstkritisch Wissenschaft destilliert, wie gerade die erstrangig einschlägigen platonischen Dialoge *Parmenides* und *Sophistes* zeigen. Aber auch die aristotelische Theorie der Induktionslogik in der *Topik* und Theorie der Deduktionslogik in den *Analytiken* zeigen dies, denn sie sind die Fortführung und Ausarbeitung der dialektischen Logik seitens Aristoteles. Einschlägig hierzu ist Christian Pietschs schon zitierte Studie: *Prinzipienfindung bei Aristoteles. Methoden und erkenntnistheoretische Grundlagen*, Stuttgart 1992. Das triadische Denkschema ist hier nicht primär als Algorithmus zu verstehen, sondern als ein induktiver Heurismus, eine Heuristik der Prinzipienfindung, was Thema der *Topik* ist. Nur und genau auf die Begriffslagen bzw. Verhältnisse der so gewonnenen Subjekt- und Prädikatbegriffe können formallogische Formeln und Algorithmen angewandt werden (syntaktische Formationsregeln, semantische Prädikationsregeln, deduktive Schlussregeln ...). Das ist ebenfalls Thema in der aristotelischen *Topik*, aber dann v.a. in der *Kategorien-schrift* und in den *Analytiken* als Theorie deduktiver Logik und wissenschaftlichen Beweisens.

Und auch nach oben transzendiert Platons und Plotins Erkenntnistheorie das diskursive begriffliche Denken, insofern das Absolute und in anderer Form der *Nous* nichtdiskursive, differenzlose intuitive lebendige Einheit ist. Auch die menschliche Kognition bewegt sich idealerweise

nach dem Durchgang durch das dialektische Denken in diese Sphäre hinein, die unsere eigene eigentliche Identität und Tiefenstruktur ist. Vgl. noch einmal Beierwaltes: *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt a. M. 2001.

6 Schellings Schwanengesang

6.1 Zwei-Aspekte-Theorie *avant la lettre*

Schellings Denkweg in seinen verschiedenen Phasen blieb im Grundsätzlichen näher an Kant und der Tradition, insofern er von Anfang neben dem subjektiven Geist (Bewusstsein und seine ideellen Inhalte) den objektiven Geist (Ideen, Information, Teleologie in der Natur) stark macht, die beide im absoluten Geist zusammenfallen (siehe oben). Dies erscheint heute der Philosophie der Naturwissenschaften sehr attraktiv, sodass speziell Schellings frühe Naturphilosophie hier — in einem monistischen Rahmen — eine Renaissance erfährt. Sie war schon einmal, von 1800 bis 1830, das dominante philosophische und wissenschaftstheoretische Paradigma der Naturwissenschaften auf dem Kontinent: Schelling war sowohl ausgebildeter Philologe und Orientalist sowie Philosoph und Theologe als auch gelernter Mathematiker, Naturwissenschaftler und Mediziner. Heute wird in der Physik aufgrund der Herausforderungen der Quantenmechanik (Kopenhagener Interpretation) der Zusammenhang von Geist, Bewusstsein und physikalischer Realität intensiv erörtert. Eine verbreitete Diskussionsgrundlage ist dabei die Zwei-Aspekte-Theorie (*Dual-Aspect-Theorie*), die auch in der Philosophie des Geistes diskutiert wird.

Man ist überrascht, wie sehr sie tatsächlich bis in die Einzelheiten in Schellings Naturphilosophie vorausgedacht ist:

- | | | | | |
|-----------------|---|-------------|---|-------------------------------|
| (1) Mentales | / | Geist | — | 1. Person-Perspektive |
| (2) Physisches | / | Materie | — | 3. Person-Perspektive |
| (3) Information | / | Bedeutungen | — | Gemeinsame Basisebene (Ideen) |

Die Ebene (3) Information gilt als die gemeinsame Basisebene von (1) und (2). Mentales und Physisches werden als durch eine prästabilisierte Harmonie auf der Basis von (3) verbunden gedacht. Die Ebene (2) Physisches verkörpert eine ontologische Ordnung oder Information implizit im zeitlosen, holistischen, virtuellen Quantenuniversum. Explizit gemacht wird diese Information aber erst in der Beobachtung oder Messung als epistemische oder Erkenntnisordnung in der zeitbestimmten, lokalen, aktuellen Realität. Auch die Ebene (1) Mentales verkörpert eine ontologische Ordnung oder Information implizit im zeitlosen, kollektiven Unbewussten. Explizit gemacht wird diese Information aber erst durch Emergenz als epistemische oder Erkenntnisordnung in der bewussten,

zeitlichen Kognition. Vertreter i.w.S. — monistisch oder theistisch — der Zwei-Aspekte-Theorie waren und sind: Leibniz, Fechner, Wundt, Whitehead, Feigl, Smart, Jung, Pauli, Strawson, Atmanspacher, C. F. v. Weizsäcker, Primas, Bohm, Chalmers, Görnitz. Wir haben gesehen, dass das letztlich mehr Berührungspunkte auch mit Fichte hat als vordergründig sichtbar.

6.2 David Chalmers auf dem Denkweg Schellings

Schellings frühe mehr oder minder pantheistische Phasen erinnern vielleicht am meisten an David Chalmers' *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory* (New York / Oxford 1996), eine der differenziertesten und einflussreichsten Theorien zur Sache mit Leitfunktion für nichtreduktionistische Ansätze des Mentalen. Chalmers erörtert intensiv den Zusammenhang von objektivem Geist (Information, Bedeutungen), subjektivem Geist (Bewusstsein) und physikalischer Natur. Er präzisiert die auch von ihm geteilte Zwei-Aspekte-Theorie dahingehend, dass zum einen subjektiver Geist (Bewusstsein) nicht auf objektiven Geist (Information) reduzierbar ist, sondern eine eigene ursprüngliche Realität darstellt. Zum anderen dass die physikalische Natur zwar wesentlich objektiven Geist (Information, Bedeutungen) verkörpert, aber als zentrierte raum-zeitliche Welt der Erfahrung zugleich von subjektivem Geist (Bewusstsein) abhängt.

Chalmers ‚Schelling’sche‘ Synthese von objektivem Geist, subjektivem Geist und physikalischem Universum ist ursprünglich einer ultimativ physikalistischen Ontologie verpflichtet. Sie war damit eine Variante des nichtreduktionistischen Physikalismus, der die reale Existenz mentaler Eigenschaften und Prozesse anerkennt — aber nur als Emergenzen einer ultimativ physikalischen Substanz der Realität. Die Frage, ob man in der Philosophie der Physik beim holistischen Quantenuniversum Halt machen kann als der ultimativen physikalischen Ontologie, lag zunächst außerhalb seines Bildungsganges und seines Horizontes. Ebenso die Frage, ob in der Philosophie des Geistes ein kollektives Unbewusstes o.ä. als ultimative Ontologie des Geistes akzeptiert werden kann. Hier ist Schelling weitergegangen zu einer sich ihm sachlogisch auferlegenden Transzendierung der monistischen Ontologie. Die platonische Erkenntnistheorie v.a. zeigte ihm nicht nur apriorische transzendente Bedingungen des Wissens und der Wissenschaft, sondern auch eine

metaphysische Formatierung des Geistes und damit die Möglichkeit und Tatsächlichkeit einer transzendenten Ontologie.

Auch David Chalmers' jüngste Entwicklung wiederholt Schellings späteren Denkweg. Er glaubt inzwischen, dass gute Gründe dafür geltend gemacht werden können, dass (i) die physikalische Natur in ihrem Wesen ein globales Netzwerk von Informationen ist, ein kosmisches Computerprogramm, eine Matrix. Auf jeden Fall sei diese Hypothese widerspruchsfrei. Wenn sie zutrifft, impliziere sie die zwei weiteren Thesen, dass (ii) unser Geist ontologisch unabhängig von der Materie ist, und (iii), dass unsere Existenz von höheren Akteuren oder Mächten abhängt, die einer für uns nicht sichtbaren, metaphysischen Dimension der Realität angehören. Die Gotteshypothese und die Hypothese einer transzendenten Schöpfung der Welt der Erfahrung sei widerspruchsfrei und plausibel. Der Idealismus Platons und Berkeleys sei eine absolut Ernst zu nehmende Theorie ([The Matrix as Metaphysics](#). In: Ch. Grau (ed.): *Philosophers Explore the Matrix*, Oxford University Press 2005)

6.3 Ursprung und Urgrund: Willen und Leben

Öfters wird gesagt, dass Schellings Philosophieren ebenfalls die nachmetaphysische, lebens- und triebphilosophische Epoche des 19. Jh. vorbereitet. Wir haben dies schon erwähnt, sind aber der Meinung, dass Schellings intellektuelle Biographie eher als Korrektur überzogener metaphysischer Erkenntnisansprüche und neue Schwerpunktsetzung zu lesen ist, und nicht als grundsätzliche Metaphysikskepsis. Dass die Wirkungsgeschichte eines Denkers im Gravitationsfeld des Zeitbewusstseins in eine andere Richtung abgelenkt werden kann als von diesem beabsichtigt, steht auf einem anderen Blatt. Das wird in unserem Fall allerdings dadurch begünstigt, dass Schelling selbst schon unter dem Einfluss der Gravitationskräfte steht, von deren Beschleunigungsrichtung dann Schellings und Fichtes Schüler Arthur Schopenhauer (1788—1860) erfasst wird und in dieselbe einschwenkt. Dessen *Welt als Wille und Vorstellung* tritt als hybride Willensmetaphysik auf, die zwar Schellings metaphysischen Neuansatz aufgreift, aber zugleich — unbeschadet ihres quasireligiösen Gewandes — im Kern säkularisiert und mit inkonsistenten naturalistischen Anleihen versieht. Schellings Neuansatz ist dabei: Das unmittelbare und ursprüngliche „Seyn besteht ... eben im

Wollen [...] Wollen ist die Grundlage aller Natur [...] Wollen ist Ursein [...] Der Wille ist ... Ursache von Sein [...] Er ist] der Grund von allem ... das einzige im Menschen, das Ursache von Seyn ist“ (zit. Schulz a.a.O. 1984, 380—381, 383, 385).

Der neue Ansatz wird erstmals in der Abhandlung *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* von 1809 vorgestellt, die — in Auseinandersetzung mit Friedrich Schlegel und dem auch für Hegel bedeutsamen Münchener Denker Franz von Baader — die Koordinaten für Schellings weiteren Denkweg absteckt. Hier grenzt er auch seine Weltanschauung gegen diejenige Spinozas ab und erklärt sich gegen den Pantheismus, mit welchem man seiner Auffassung nach auch Spinoza nicht pauschal identifizieren dürfe.

Dieser Grundsatz Schellings ist dann Ausgangspunkt der Schopenhauer'schen — und in anderer Wertung Nietzsches — Philosophie wie überhaupt der Lebensphilosophie des 19. und frühen 20. Jh. Im Prinzip sagt das auch schon Fichte. Fichte und Schelling verstehen dies allerdings in dem Sinn einer über dem Dasein der Erscheinungswelt stehenden göttlichen Macht bzw. Ur-Wollens, die Fichte als ethisches Lieben und Sollen fasst, Schelling aber als ursprünglich neutrale und ambivalente Kraft, welche erst nach Abschluss eines theogonischen Prozesses als das siegreiche absolute Gute hervortritt. Bei Schopenhauer ist dieser Urgrund immanent und im jetzigen faktischen Zustand widergöttlich, egoistisch, böse, amoralisch.

Was Schopenhauers Entgegensetzung von Oberflächenstruktur: Erkennen / Vernunft / Geist einerseits und Tiefenstruktur: irrationales Leben / Willen / Trieb andererseits angeht, ist dies daher trotz formaler Parallelen nicht Fichtes Position, sondern ein Bruch mit der Sinnkontinuität der Tradition, in der Fichte prinzipiell steht. Denn für Fichte erfahren wir, wie gesagt, die Tiefenstruktur nicht als irrationales Leben und blindes Wollen, sondern als unbedingtes Sollen der absoluten Vernunft, das unsere Freiheit erweckt und uns als autonomes Bild Gottes begreifen lässt. Dass Fichte bis zuletzt damit beschäftigt war, hier pantheistisches und theistisches Gedankengut widerspruchsfrei zusammenzubringen, steht auf einem anderen Blatt und wird von bedeutenden Teilen der modernen Fichteforschung als unerledigte und in systematischer Hinsicht noch zu leistende Aufgabe angesehen.

Dass Schelling das absolute Sein v.a. mit dem Willen identifiziert, ist im Übrigen ebenfalls durchaus Geist vom Geiste Platons, der Gott mit

der Idee des Guten an sich, also absolutem ethischem Wollen und Handeln identifiziert. Und auch Geist vom Geiste Plotins, für den „die eigentliche Natur des Ur-Einen ... der Wille“ ist. „Plotin hat eine eigene Abhandlung über Freiheit und Wille im Ur-Einen geschrieben (Enn. VI, 8) [...] Von hier ab ... hebt die Willensmetaphysik an“ und fließen Augustin die Begriffe zu, Gott als die Liebe .. zu verstehen [...] Sein Wille und seine Substanz sind also dasselbe.“ (J. Hirschberger: *Geschichte der Philosophie* I, Freiburg 1991, 309).

6.4 Erkenntnisprinzipien Geschichte und Offenbarung

Andererseits ist noch einmal festzuhalten, dass Schelling seiner Anlage nach als Kritiker Hegels und Fichtes in kantischem Geist gedeutet werden kann (vgl. z. B. Seebohm: Schelling's „Kantian“ Critique of Hegel's Deduction of Categories. In: *Clio* 8, 1979, 239—255). Und Schellings spätes Denken ist sowieso der Schwanengesang des Deutschen Idealismus (insoweit er spinozistisch im weiten Sinne war), indem er das begriffliche Erfassen des Absoluten *inkl.* der deduktiven Ableitung des Universums als fundamentalen Irrtum korrigiert. Vgl. Th. Buchheim: *Eins von allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, Hamburg 1992. Nach eigener Aussage ist er schließlich wieder bewusst zu Kants Philosophie als dem überzeugenden Koordinatensystem für Wissenschaft und Philosophie zurückgekehrt. Vgl. A. Hutter: *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*, Frankfurt / M. 1996. Dass dies keine Verleugnung seiner idealistischen oder platonischen Einsicht in den Zusammenhang von Geist, Leben und Sein ist oder sein muss, zeigt B. Dörflingers Interpretation der kantischen Vernunft als dynamisch organisiertes System des Geistes und teleologisches Lebensprinzip: *Das Leben theoretischer Vernunft*, Berlin / New York 2000.

Das Universum ist für Schelling jetzt — mit ausdrücklicher Bezugnahme auf und im Sinne des prophetischen Theismus — positive, freie Setzung des persönlichen Gottes und souveränen Herrn des Seins, die nur durch Erfahrung und Offenbarung in Natur und Geschichte erfasst werden kann. Vgl. J. Habermas: *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bonn 1954; W. Kasper: *Das*

Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Freiburg 2010 [¹1965]; M. Gabriel: *Der Mensch im Mythos: Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewusstseinsgeschichte in Schellings Philosophie der Mythologie*, Berlin / New York 2006; J. Halfwassen: *Auf den Spuren des Einen. Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte*, Kap. XIX: Freiheit als Transzendenz, Tübingen 2015, 351—368, und G. Kozdra: „*Herr des Seins*“. *Eine Untersuchung zur philosophischen Gottesfrage in F. W. J. Schellings Münchener Vorlesungen*, München 2016: „In seiner Spätphilosophie unternimmt Schelling den Versuch, einen überzeugenden Gottesbegriff zu entwickeln. Das System der positiven Philosophie beansprucht, eine ‚höhere Geschichte‘ des göttlichen Seins darzustellen. Dies ist kein bloßes Sein, es ist vielmehr ‚Leben‘, welches sich als schöpferische Freiheit manifestiert. Gott ist ‚Geist und Leben‘ oder ein ‚lebendiger Geist‘ [...] Die absolute Transzendenz des Geistes ist ... absolute Existenzbemächtigung, totale Macht über die Existenz.“ [Abstract]

6.5 Transzendentaler Idealismus in der *Philosophia perennis*

Es ist nicht uninteressant, dass damit der Deutsche Idealismus denselben selbstkritischen, aporetischen und offenen Abschluss findet wie der Neuplatonismus bei Damaskios, dem letzten Vordenker und Schuloberhaupt desselben. Es ist die These von Cürsgen (a.a.O. 2007, 37), dass Damaskios „die genuine Defizienz und Inadäquatheit ...unserer Denkstrukturen“ hinsichtlich der begrifflichen Erfassung des Absoluten und des Universums systematisch zur Darstellung bringt, „wodurch der Neuplatonismus an sein inneres Ende gelangt.“

Nicht wenige, die von der kantischen Philosophie herkommen, werden wie vor den Kopf geschlagen sein, dass Damaskios‘ selbstkritisches Fazit praktisch den transzendentalen Idealismus Kants vorwegnimmt — in der Gesamtanlage und oft auch im Detail. Und zwar sowohl hinsichtlich der immanenten Erkenntnistheorie der transzendentalen Analytik wie auch hinsichtlich der transzendenten Metaphysik bzw. Ideenlehre der transzendentalen Dialektik. Und er vollzieht die zentrale Korrektur Aristoteles‘ — und natürlich auch Kants — an Platon, dass nicht metaphysische Ideen und das Absolute, sondern die Seele als personale Le-

bensform und erkennendes Subjekt Ausgangspunkt und Basis unserer Erkenntnis und Metaphysik ist. Metaphysik ist nun wie für Aristoteles durch Erkenntniskritik methodisch kontrollierte Ontologie der Substanzen = lebender, erkennender und handelnder Subjekte. Die Philosophie des Geistes ist nun die Kerndisziplin einschließlich einer negativen Theologie bzw. Philosophie des göttlichen Seins, Lebens und Geistes. Letztere negative Theologie ist sehr ähnlich jener, die später Thomas Aquinas und der Hauptstrom der Scholastik vertritt. Eine kompakte Übersicht hierzu bietet D. Cürsgen: Grundkonzepte platonischen Denkens am Ende der Antike: Das System des Damaskios. In: *Perspektiven der Philosophie* 38 (2012), 87—124. Cürsgen hat wohl auch Recht mit der Einschätzung, dass Damaskios nicht nur wegen seiner denkgeschichtlichen Aktualität, sondern überhaupt nach Umfang und Qualität seines Werkes Plotin und Proklos ebenbürtig an die Seite gestellt werden muss.

Es ist ferner interessant, dass der Platonismus / Aristotelismus von da an erst seine eigentliche ganz große Wirkungsgeschichte als Kultur wissenschaftlicher Exzellenz entfaltet. Wie später bei Schelling zurückgebracht auf den Boden von Erfahrung und Offenbarung, wird er — neu ausbalanciert — das begriffliche Instrumentarium der globalen messianischen *alias* christlichen Zivilisation: In der hier mit dem platonischen Instrumentarium geschaffenen Wissenschaftskultur forschen und arbeiten heute alle geisteswissenschaftlichen, mathematischen, naturwissenschaftlichen Hochschuldisziplinen, Akademien, Firmen und Kliniken. Sie steht im Hintergrund aller Verfassungen und Rechtsordnungen der Erde. Die Exzellenz der Literatur, Kunst und Musikkultur dieses Denkraumes ist beispiellos und seine Attraktivität deklassiert weltweit alle Konkurrenten um Dimensionen. In den Worten des Pioniers der interkulturellen Philosophiegeschichte Kurt Schilling (*Weltgeschichte der Philosophie*, Berlin ²2006 [¹1964]):

„Die griechische Philosophie [... als] Seinslehre ist bei den Griechen in allen ihren Möglichkeiten bis ins Letzte hinein durch- und ausgebildet. Die griechische Philosophie ist also nicht nur historisch und philologisch gesehen die Philosophie eines beliebigen Volkes — der Griechen — also eine Philosophie, wie es noch unzählige andere Philosophien geben kann: der Chinesen, Inder, Araber usw. [...] Die griechische Philosophie ist vielmehr streng philosophisch und sachbedingt die Philosophie (Seinslehre) der sichtbaren Natur schlechthin. Es gibt nicht beliebig viele andere Seinslehren von der Natur daneben [...] Die Griechen haben wirklich alle Möglichkeiten, die in einer begrifflichen Auffassung der Natur liegen, in ihrer Entwicklung erschöpft. Wer je wieder von

der Natur philosophisch reden will, kann das überhaupt nur tun, indem er eine der Möglichkeiten und Wege benützt, die im Verlauf der griechischen Entwicklung vorgekommen und ausgebildet sind; eventuell diese Möglichkeit weiter ausbaut und nuanciert, aber doch immer nur sich in ihrem Rahmen hält. Das ist eine streng sachliche philosophische Notwendigkeit, die es gilt, sich von vorneherein mit allen ihren Folgen klarzumachen.“ (*Geschichte der Philosophie* I, München 1943, 202—203)

6.6 Aquinas revisited

Wenn man so will, zitiert Schellings Identifizierung Gottes mit souveräner dynamischer Existenz oder Wille der Sache nach das zentrale thomistische Axiom vom Vorrang der Existenz vor der Essenz (Idee) und der vorrangigen Definition Gottes als absolute Existenz oder Kraft oder Tätigkeit: *actus purus subsistens* und nicht als *summa essentia*: Höchste Idee oder Wesen. Anders ausgedrückt: Gottes Essenz ist gerade absolute, unbeschränkte Energie, Kraft, Leben, Wirken, Wille und Liebe. Denn die bekannte These des philosophiegeschichtlichen Altmeisters Etienne Gilson ist grob gesagt richtig, dass das Absolute bei Platon und Plotin zuerst und vor allem begrifflich, essentiell bestimmt wird, weil der Begriff für sie die höchste Form der Existenz ist; die Existenz kommt hingegen zur Essenz hinzu. Dagegen ist das Absolute oder Gott bei Thomas von Aquin „das *esse*, er ist nichts anderes, und seine existentielle Radikalität und Reinheit unterscheidet ihn von allen anderen Seienden, von denen jedes nur ein qualifizierter und eingeschränkter Akt des *esse* ist, um ein ‚solches Seiendes‘ zu sein durch eine Essenz, die sich ihm hinzufügt.“ (E. Gilson: *L'Être et l'Essence*, Paris 1987, 115—116, Übersetzung von mir) Gilsons These ist allerdings tatsächlich nur grob gesagt richtig: Es wurde gezeigt, dass (i) gerade Platon und Plotin Begründer der Willensmetaphysik sind, dass (ii) das Ur-Eine zugleich das Ur-Gute und Wollen resp. Sollen ist, dass (iii) der Geist oder *nous* zugleich Leben, d.h. dynamisches Sein und Selbstbewegung ist, dass (iv) in der späteren Wirkungsgeschichte Platonismus bzw. Augustinismus für den Primat des Willens und der Liebe stehen, während man den Aristotelismus als Intellektualismus versteht.

Mit diesen Kautelen zitieren wir als weiteren Gewährsmann den vielleicht besten deutschsprachigen Kenner der Philosophie Thomas von Aquins im 20. Jh., Josef Pieper: Im thomistischen Ansatz hat Existenz nicht primär mit begrifflichem Wesen zu tun, sondern „es handelt

sich um etwas prinzipiell Anderes [...] es ist >Tun< in einem ausgezeichneten und völlig einzigartigem Sinn. Die Alten haben es das Tun schlechthin genannt ... sie haben es einfach *actus* genannt.“ (Pieper: *Thomas von Aquin. Leben und Werk*, München 1981, 128) Auch und vor allem die Natur des Absoluten ist nicht erstrangig Essenz, Wesen, sondern Existenz, Sein. Gott ist „der Seiende, der Existierende. ‚Ich bin, der ich bin‘ ... heißt es in ... Exod. 3, 13“ (Pieper 1981, 129) — „Gottes Wesensbeschaffenheit selber ist das Wirklichsein; Er ist sein Wirklichsein [...] In Gott sind Wesen und Existieren nicht zweierlei“ (Pieper 1981, 130) — „Das zu sagen, ist eine >Revolution< in der Geschichte der Metaphysik [...] möglich geworden durch ein Weiterdenken der aristotelischen Unterscheidung zwischen Seinkönnen und wirklichem, tathaftem Sein, zwischen *dynamis* und *enérgeia*“ (Pieper 1981, 130). Pieper:

„Von Platon her jedenfalls, dessen Denken fasziniert ist von dem Gedanken der Ur-Bilder, das heißt, der reinen Wesenheiten, fern aller existentiellen Realisierung ... war eine solche Interpretation des Seinsbegriffes schlechthin unerwartbar [...] Vor allem sei, so sagt Gilson, das [platonische] Denken über das Sein bei Augustinus und bei Anselm, im Vergleich mit Thomas, völlig ‚essentialistisch‘ [...] denn] in den Büchern über die Trinität hat Augustinus [sein Denken so] zusammengefasst: ‚Vielleicht sollte man sagen, Gott allein sei *essentia*‘ [...] Das ist eine klar >essentialistische< Deutung des Seinsbegriffs: das Äußerste an Sein ist anzutreffen in der unwandelbaren Wesenheit“ (1981, 131). Im Fazit: „Nicht also die inhaltliche Fülle des Wesens ist primär entscheidend [...] Das Entscheidende ist der *actus*, das Tun schlechthin, die tathaft Verwirklichung des Wesensbestandes [...] Wahrhaftig und endgültig >da< sind die Dinge nicht durch das, was sie [begrifflich] sind, sondern durch den *actus essendi* [...] das heißt der baren Existenz — ebendies ist Erschaffung im vollen Sinn [...] Das platonische Denken liebt die Vorstellung des Aufstiegs zu Gott durch die hierarchische Stufenordnung der Wesenheiten, einer allmählichen Annäherung an das unwandelbare Sein Gottes. Thomas hingegen sagt: Jedes existierende Ding — ob lebendig oder nicht, ob materiell oder geistig, ob vollkommen oder armselig ... alles was Dasein hat, konfrontiert mich auf höchst unmittelbare Weise mit der Ur-Wirklichkeit Gottes“ (Pieper 1981, 132—134) — „Die Welt ist, weil ihr Sein Teilhabe ist an dem sie innerlichst durchwaltenden göttlichen Sein, nicht allein eine gute Welt, sie ist, in einem sehr präzisen Sinn, heilig.“ (1981, 134)

Unbeschadet der im Vorhergehenden angesprochenen Parallelen finden sich bis in Schellings Spätphase immer noch pantheistische und theosophische — je nach Standpunkt — Perspektiven oder Schlacken, insofern in manchen Notizen die Geschichte nicht nur Theophanie ist, sondern

auch Theogonie, also ein Prozess, in dem das Absolute sich selbst entfaltet und sein Potential ausdifferenziert (s.o.). Das ist sehr nahe an Hegel (nach einer verbreiteten und nicht unbegründeten Deutung desselben), mit dem Unterschied, dass Schelling den Prozess als freie Kreativität versteht und Hegel als logische Notwendigkeit. Davon abgesehen sind — wie im Vorhergehenden schon angedeutet — maßgebliche Interpreten der Auffassung, dass nicht Hegel, sondern Schelling und seine Spätphilosophie der Abschluss des Deutschen Idealismus ist. So Walter Schulz: *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart 1955, und Werner Beierwaltes a.a.O. 1972, 67—82. Und diesen Abschluss kann man — mit o.g. Kautelen — tatsächlich so deuten, dass sich ein doppeltes *Déjà-vu*-Erlebnis einstellt. Einmal erinnert das spontan an Aristoteles' Ergänzung der platonischen Ideenmetaphysik durch eine Existenz- oder Aktmetaphysik. Und zum anderen an die verwandte Überbietung der augustinischen Ideen- oder Essenzmetaphysik durch die oben skizzierte Existenz-, Tat- und Willensmetaphysik bei Thomas Aquinas.

7 Spirituelle Motivation

Wir sagten eingangs: Der Deutsche Idealismus ist insbesondere auch Analyse und Kritik des säkularisierten Zeitbewusstseins und der Wille zu einer kritisch fundierten Neubegründung von Religion, Spiritualität und Metaphysik. Schon Hegels großes und programmatisches Erstlingswerk *Phänomenologie des Geistes* (1807) erhält dadurch seine Signatur. Schellings spirituelles Interesse ist notorisch und in komplizierter Brechung gilt das sogar und ganz besonders für Schopenhauer. Aber wahrscheinlich ist Fichtes Weltanschauung besonders beeindruckend hinsichtlich ihrer spirituellen Hochgesinntheit und in Berlin immer konkreter werdenden religiösen Motivation, nachdem er in der Jenaer Frühphase Religion mit Ethik identifiziert hatte und Gott mit der moralischen Weltordnung und vielen als Atheist gegolten hatte.

Fichte versucht In die Perspektive der WL auch die theistische Religion der Bibel und Tradition einzurücken, was Einsichten des Neuen Testaments und Erfahrungen der spirituellen Gotteswissenschaft der Mystik scharfsinnig und bewegend reproduziert:

„Nach seiner [= Christi] Lehre existiert der Mensch außer Gott und Ihm, gar nicht, sondern er ist tot, und begraben [...] Wer aber in Jesum, und dadurch in Gott, sich verwandelt, der lebet nun gar nicht mehr, sondern in ihm lebet Gott [...] So fällt ... das Christentum ... zusammen mit der absoluten Wahrheit, ... daß jedermann zur Einheit mit Gott kommen, und das Dasein desselben selber, oder das ewige Wort, in seiner Persönlichkeit werden könne und solle.“ (*Anweisung zum seligen Leben*, Hamburg 2001, 101—102).

Es finden sich aber ebenso philologisch, historisch und theologisch gewaltsame Neuinterpretationen, die ihn den größten Teil der Bibel einschließlich der Zentralthemen Trinität, Schöpfung und Erlösung verwerfen lassen. Es ist vielleicht kein Zufall, dass demgegenüber die Schüler Schelling und v.a. Schopenhauer gerade die Themen des Vernunftwidrigen und Bösen und der Erlösung in das Zentrum rücken, die Fichte einer äußeren Sphäre irrationalen Scheins zugeordnet hatte. Eine produktive Rezeption der WL seitens der Theologie ist Günther Störck: *Die Gottes-*

idee in der Wissenschaftslehre J. G. Fichtes. Darstellung des Absoluten und Entfaltung der Relevanz der Wissenschaftslehre in der Erörterung theologischer Grundfragen. Diss. München 1976.

Zu vergleichen ist hier stets die mehrfach erwähnte Religionsphilosophie Fichtes in der Vorlesungsreihe *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch eine Religionslehre* (1806), die zugleich die vielleicht beste Einführung in die schlussendliche Fassung der WL ist. Deren höchste und abschließende Stufe in der neunten Vorlesung zeigt noch einmal die immer bewusstere platonische Inspiration von Fichtes Denken. Sie zeigt zugleich die von Fichte ebenfalls mitvollzogene Integration des Platonismus in die Weltanschauung der messianischen Zivilisation des Neuen Testaments. Man hat hier eine Parallele zur Schlusszene der bekanntesten deutschen Dichtung, Goethes *Faust*, wo das platonische Weltbild Goethes ebenfalls in dem ethischen und ästhetischen Archetyp der allerseligsten Jungfrau Maria und ihrer transzendenten Präsenz kulminiert:

„Gottes inneres und absolutes Wesen tritt heraus als Schönheit; es tritt heraus als vollendete Herrschaft des Menschen über die ganze Natur; es tritt heraus als der vollkommene Staat, und Staatenverhältnis; es tritt heraus als Wissenschaft: kurz, es tritt heraus in demjenigen, was ich die Ideen ... nenne [...] Sie [= Schönheit] tritt heraus in dem Gemüte der von ihm Begeisterten. Denken Sie sich z.B. eine heilige Frau, welche, emporgehoben in die Wolken, eingeholt von den himmlischen Heerscharen, die entzückt in ihr Anschauen versinken, umgeben von allem Glanze des Himmels, dessen höchste Zierde und Wonne sie selbst wird — welche — allein unter allen — nichts zu bemerken vermag von dem, was um sie vorgeht, völlig aufgegangen, und verflossen in die eine Empfindung: Ich bin des Herren Magd, mir geschehe immerfort, wie er will; und gestalten Sie diese eine Empfindung, in dieser Umgebung, zu einem menschlichen Leibe, so haben Sie ohne Zweifel die Schönheit in einer bestimmten Gestalt.“ (*Anweisung zum seligen Leben*, Hamburg 2001, 139—140)

Auch und besonders die hier thematische Rolle und erkenntnistheoretische Stellung der Schönheit ist genuin platonisches Gedankengut. Dazu die klassische Interpretation H.-G. Gadamers:

Wir finden „in der platonischen Philosophie eine enge Verknüpfung ... der Idee des Guten mit der Idee des Schönen. Beide sind über alles Bedingte und Viele hinaus [...] Plato ... hat ... doch auch einen Unterschied zwischen beiden im Auge, und dieser Unterschied enthält einen eigentümlichen *Vorzug des Schönen* [...] Das Schöne unterscheidet sich ... dadurch von dem schlechthin ungreifbaren Guten, daß es eher zu ergreifen ist. Es hat in seinem eigenen Wesen, Erscheinendes zu sein. In der Suche nach dem Guten zeigt sich das Schöne [...]: ‚Der

Schönheit allein ist dies zuteil geworden, daß sie das am meisten Hervorleuchtende (*ekphanestaton*) und Liebenswert ist“ [Phaidr 250 d 7]“ (*Wahrheit und Methode*, Tübingen 1990, ebd. 482—485).

Diese Beziehung zwischen Schönheit und dem Guten (Sittlichkeit) wird ein bleibendes Lehrstück in der Geistesgeschichte bleiben, beginnend mit dem Neuplatonismus. Siehe dazu Judith Omtzigt: *Die Beziehung zwischen dem Schönen und dem Guten in der Philosophie Plotins*, Göttingen 2012. Sie ist auch in Kants *Ästhetik* allgegenwärtig. Weiter Gadamer:

„In dieser anagogischen Funktion des Schönen [...] wird nun ein ontologisches Strukturmoment des Schönen [...] sichtbar [... Es hat] die wichtigste ontologische Funktion, die es geben kann, nämlich die der Vermittlung zwischen Idee und Erscheinung [...] Es ist die Maßhaftigkeit des Seienden, die es nicht allein sein läßt, was es ist, sondern es auch als ein in sich bemessenes, harmonisches Ganzes hervortreten läßt [...] Schönheit hat die Seinsweise des *Lichtes*. Das meint nicht nur, daß ohne Licht nichts Schönes erscheinen ... kann. Es meint auch, daß die Schönheit des Schönen *als* Licht, als Glanz an ihm erscheint [...] Es ist ... die Erscheinungsweise des Guten überhaupt, des Seienden, wie es sein soll.“ (Gadamer ebd. 486).

Einen aktuellen Überblick zur theologischen bzw. spirituellen Ebene im Deutschen Idealismus und zuvor Platonismus und deren systematische Relevanz bietet J. Halfwassen: *Auf den Spuren des Einen. Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte*, Teil I: Profile der Metaphysik, Tübingen 2015, 11—90.

8 Der Sachstand im 21. Jahrhundert

Werner Beierwaltes sagte mir vor Jahrzehnten einmal, dass seiner Überzeugung nach der Neuplatonismus auch erkenntnistheoretisch ein interessantes und noch weithin unerschlossenes Feld der Philosophie der Zukunft ist. Dass hier auf höchstem Niveau eine Synthese der gesamten Philosophie der Antike vorliegt, die Maßstäbe für wissenschaftliches Denken setzt und zur Standardtheorie der Wissenschaftsgeschichte wurde. Dass das im 19./20. Jh. vorübergehend aus dem Blickfeld geriet, sei nicht überzubewerten. Ich glaube, dass diese Einschätzung in allen Gesichtspunkten bedenkenswert und nachvollziehbar ist. Ein Indiz unter anderem ist die Anerkennung der intensionalen Begriffslogik und die Renaissance der Metaphysik in der ursprünglich *per definitionem* metaphysikfreien und antiplatonischen Analytischen Philosophie. Die ersten Etappen auf diesem Weg zeichnet das nächste Kapitel zu Carnaps Erkenntnistheorie nach.

Aber ich vermute auch, dass der nicht nur historisch-philologische, sondern systematische Zugang zu dieser Wissenschaftstradition für das gegenwärtige Zeitbewusstsein in der Regel wohl über die Drehscheibe der kantischen Philosophie laufen muss. Sie ist einfach — international und interkulturell — der systematische Bezugsrahmen modernen Philosophierens. Dass und wie das kantische Werk diese Funktion erfüllen kann, war ein Thema und Beweisziel meines *Systematischen Kommentars zur Kritik der reinen Vernunft*. Ebenso ist es das methodische und didaktische Leitmotiv des Netzportals zum Studium generale www.novstudgen.de.

Der Kommentar bzw. das E-Portal sind in dieser Hinsicht ein Pendant zu Gerhard Krügers *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik* (Tübingen ²1967 [¹1939]). Krüger ist der neben Gadamer und Schadewaldt wahrscheinlich bedeutendste Platoniker der ersten Hälfte des 20. Jh. Dennoch hält er sich für sein systematisches Hauptwerk an Kant, (i) „weil Kants Kritik ... einen Versuch darstellt, die[se] Frage zu beantworten“, wie im geschichtlichen Gegenwarts-Bewusstsein „Philosophie möglich sei“. Und (ii), „weil die heutigen Möglichkeiten der Philosophie durch die Wirkung Kants geschichtlich bedingt sind“, sowie (iii) weil sich mit Händen greifen lasse, dass Kant nicht der

Zertrümmerer, sondern der Verteidiger der Metaphysik sei (Krüger a.a.O. 1967, 1)

Die Vermittlung der normativen Rationalität der Tradition für das moderne Bewusstsein ist auch eine durchgängige Motivation Arbogast Schmitts, des bedeutendsten Schülers Werner Beierwaltes'. Ausdrücklich und *ex professo* geschieht dies in den epochalen Werken *Die Moderne und Platon. Zwei Grundformen europäischer Rationalität* (2007) und *Wie aufgeklärt ist die Vernunft der Aufklärung? Eine Kritik aus aristotelischer Sicht* (2016). Auf dieselben treffen Hegels Sätze zu: „Aufgabe der Philosophie ist es, ihre Zeit in Begriffe zu fassen“, und: „Die Wahrheit ist das Ganze“. Hinter ihnen steht eine siebenköpfige Forschergruppe profilierter Lehrstuhlinhaber mit über 20 wissenschaftlichen Mitarbeitern, welche das von Arbogast Schmitt konzipierte interdisziplinäre Forschungsprogramm ‚[Neuzeitliches Selbstverständnis und Deutung der Antike](#)‘ verkörpern, das an der Universität Marburg angesiedelt ist. Es ist mit bisher (2016) 60 Monographien und Sammelbänden, 300 Zeitschriftenaufsätzen und Lexikonartikeln sowie einschlägigen Tagungen und Kongressen eine der produktivsten Schulen der Gegenwart.

Beierwaltes' und Schmitts umfangreiches *Oeuvre* wird international stark rezipiert und erfährt Übersetzungen in viele Sprachen. Sie bestimmen mit ihren zahlreichen renommierten Schülern — zusammen mit der Heidelberger Schule des Neuplatonismus: J. Halfwassen, D. Cürsgen u.a. — zunehmend die Diskussion. Sie werden wahrscheinlich in spätestens einer Generation — ähnlich wie die Konstruktivistische Wissenschaftstheorie Paul Lorenzens, Jürgen Mittelstraß und Peter Janichs — in ihrem Feld eine neue Weltgeltung der Lehre und Forschung in Deutschland begründen. Damit kann dieses innovative Forschungsprogramm die internationale Erfolgsgeschichte der Tübinger Platonschule fortsetzen: W. Schadewaldt, H.-J. Krämer, K. Gaiser, Th. A. Szlezák u.a. Auch inhaltlich. Denn die bahnbrechenden Forschungen der Tübinger Schule zu Platons ungeschriebener Prinzipienlehre als Metatheorie der Ideenlehre standen und stehen mit Pate für die aktuelle Marburger Schule.