

HORST TIWALD
www.horst-tiwald.de
25. 8 bis 4. 9. 2010

Spur einer Kontroverse

2. Teil

Mein Gegner schreibt:

„Keine einfache Sache, Texte zu gewahren!

Also wenn Sie sagen, ich möge endlich Ihre Texte gewahren, dann sollten Sie vielleicht auch beschreiben, wie das ausfallen soll.

Denn Einheit wird nur mittels der Andersheit und Andersheit nur mittels der Einheit erreicht.

Alterität und Geltung sind das Prinzip der Meinungen

Selbst eine Übereinstimmung würde nur das Hin und Her der Sätze fortsetzen und wenn ich sage ‚Ich stimme zu‘, dann habe ich Ihre Aussagen bereits schon wieder überstiegen.

Es liegt also dann kein Gewahren vor. Selbst wenn sich zwei identische Aussagen sich als Erklärungen in einem Punkt trafen, bedeutete dies Verschiedenheit der Annäherungs- und Herangehensweisen, verschiedene Weisen des Herkommens.

Die Zu- oder Übereinstimmung ist gerade durch die Differenz möglich und für die Übereinstimmung reicht es gerade nicht, dass sie fakultativ da ist, oder im Einklang steht, denn sogar dieses Mittel des Konsenses bedarf der Reserve und der Bereitschaft der Differenz, was durch die Stimme der Zustimmung geleistet wird. Ein im nirgendwo stattfindender Einklang (wäre selbst er still?) stände hierzu im Widerspruch.

Das ist also ein Problem, mit dem Gewahren.

In den ‚Mutmassungen‘ fordert Nikolaus auf, zu bemerken,

‚wie der Dimension des sinnlich Wahnehmbaren jede Verneinung und jedes Nicht-sein fremd ist.

Von der Dimension der höchsten Einheit aber ist jede Bejahung weit entfernt.‘

Weiter sagt er:

‚Wenn wir auf diese Weise das Sinnliche [als ein Wissen] zum Verstand erheben, dann müssen wir gemäß den Regeln jener Dimension reden.

Wenn wir nämlich die Einheit des Steins von jeder sinnlichen, rationalen oder intellektualen Vielheit loslösen und auf unendliche Einfachheit zurückführen, dann lässt sich nicht mehr bejahend von ihm aussagen; denn er ist dann nicht eher Stein als Nicht-Stein, sondern er ist alles‘.

Auch bei Anselm gibt es eine Auseinandersetzungen mit den Täuschungen.

Was steht hier eine richtigen Wahrnehmung entgegen?

Es ist eine innere Seite des Sinnes.

Also wenn Sie von ‚Gewahren‘ sprechen, dann ist noch gar nichts darüber gesagt, wie die Wirklichkeit genommen werden muß, damit sie richtig genommen ist.

Das Dasein des Zutreffens ergibt sich ja eben von selbst. Es gibt sicher Bedingungen dafür, wie das ‚Dasein des Zutreffens‘ erreicht werden kann.

Interessanterweise gibt Anselm selber den Hinweis auf Leerheit. Wenn die Sinne nicht leer sind, kann die Wahrheit nicht erreicht werden.

Der Wille ist das Einfallstor der Unwahrheit und viel zu oft ist er selber und über ihn die Sinne kontaminiert.

Wenn Sie sagen, daß ich mich gewahrend Ihren Texten zuwenden soll (Du kannst, denn du sollst) ist es mit einer sachlichen Aussage, die hier herauszubringen ist, nicht getan.

Meinung, auch die Ihre ist ja viel mehr als eine Aussage.

Die Ziellinie wäre frühestens dann erreicht, wenn einsichtig würde, wie aus dem Gegebenen der Meinung der Geber offenbar wird.

Woher kam der Geber dieser Meinung, als er sie ausgegeben hat, wer war er und wo wollte er hin?

*Welche Bewegungen überlagerten sich?
Ihre Positionierungen zur Sache, die noch leicht herauszubringen sind, reichen nicht aus.*

Indem ich nicht wissen kann, auf welche Weise die Ein- und Ausfaltung Ihres Meinens geschieht, bin ich auf das Gewahren des Bezugssystems seiner Momente verwiesen.

Wir äussern ja eine Meinung nicht nur, um eine Bewegung in Relation zur Gegenmeinung zu machen.

Wie häufig wollen wir uns im Meinen zuebensnächst eine Sicherheit über die Sache für uns selber bewerkstelligen und wissen nicht, wer wir sein werden, wenn dies gelingt, denn wer wir sind, zeigt sich auch im Spiegelbild unserer Meinung.

Meinen handelt davon, dass Geltung gesucht, gefunden und für sich in Anspruch genommen wird.

Es ist einerseits ein Geschehen oder sich-Ereignen und andererseits ein Implizieren.

Wenn ich über meine Meinungen nachdenke, weiß ich nicht, was mit wichtiger ist, die Fortgeltung meines Selbstbildes im Spiegelbild dieser Meinungen oder etwa meine Argumentationsrichtung.

Natürlich habe ich nur dann etwas von der Geltung meiner Meinung, wenn auch mein Selbstbild fortgelten kann.

Die Motive eine Bewegung bezüglich der Meinung können einmal hier oder hier liegen.

Wenn ich die ganzen relationalen Verhältnisse des Denk-Klettergartens mit Aufstieg, Überstieg, Abstieg, Rückgang, Eintreten, Entgegenkommen, in den Rücken-fallen etc. betrachte, dann hatten Ihre Texte immer Überraschungsmomente und nicht vollständig einsehbare Dynamiken zu bieten.

Wenn ich sie benutzte für einen Aufstieg, Überstieg, für eine Beschleunigung oder sei es auch nur für einen Klimmzug, waren überraschende Effekte garantiert.

Aber Sie sind kein Hindernis-Parcours, den ich durchquere und Ihre Texte sind es auch nicht.

Mir ist durchaus klar, daß all Ihre Meinungen und Überzeugungen gewachsen und gelebt sind.

Ich versuche also auch, wirksam und zugleich rücksichtsvoll zu sein und damit einer Verantwortung gerecht zu werden.

In etlichen Ihrer Texte erscheint mir gerade der vertretene Synkretismus problematisch.

Das geht mir auch mit dem Fragmente-Buch so.

Nicht, dass keine bemerkenswerten Erkenntnisse hier dargeboten würden, aber vieles ist so miteinander vermischt, daß es eigentlich nicht mehr richtig ist.

Nehmen wir beispielsweise den von Ihnen beschriebenen Ich-Wahn.

Den Bewusstseinsprozess der fünf Skandhas kürzen Sie einfach ab.

So ist es nicht recht.

Weshalb müssen Sie die zentralen Aussagen des Satipatthana-Sutras so bis zur Unkenntlichkeit verändern?

Nicht erst dann, wenn man ein Selbstbild für das ‚absolut identisch bleibende Selbst‘ hält, begeht man einen Irrtum!

Ihre Lehre vom untätigen Zeugen, der reine Achtsamkeit sein soll, finde ich revisionsbedürftig.“

Was ist der Unterschied zwischen Ihrem Gewahren meines Textes und Ihrem Gewahren der Texte von ECKHART, NIKOLAUS, ANSELM, NAGARJUNA USW. ?

Der Unterschied ist einzig der, dass, weil diese Anderen sich nicht mehr wehren und widersprechen können, Sie in dem Traum schwelgen können, jene verstanden zu haben.

Bei mir ist dies nicht möglich.

Ich merke nämlich, dass Sie meine Texte gar nicht **selbst** durchschauen, auch daran, dass Ihnen das dort Behauptete nur als ein Nebeneinander erscheint und Sie es noch gar nicht zu einem *Ganzen* verbinden können.

Sie entnehmen zur Zeit nur **Sinn**-Fetzen als zitierbare Aussagen, ohne die Synthesis zur "**Bedeutung des Ganzen**" zu schaffen.

Sie interessiert auch in keiner Weise die **Bedeutung** der von mir gebrauchten Wörter, die ich zum Teil, damit sie vom Leser an den unterschiedlichen Stellen besonders beachtet und "**gewahrt**" werden, mit Anführungszeichen, Fettdruck usw. markiert habe.

Die "**Bedeutung**" der Wörter ergibt sich in der Kommunikation durch ihren **Gebrauch**.

Es wird hier **im Gebrauch** ein weites Spielfeld abgesteckt mit wanderndem Zentrum.

In diesem seienden Feld der "**Bedeutung ansich**" (als *Soheit*) sind natürlich eine Vielzahl von oft sich zum Teil auch widersprechenden "**exemplarischen Bedeutungen**" zugelassen.

Deswegen ist es wichtig, im Verstehen zur **jeweiligen Konkretisierung** einer Bedeutung im entsprechenden Umfeld (Kontext) vorzudringen.

Um diese Angewiesenheit auf das Verstehen der jeweils "*konkretisierten Bedeutungen*" zu verringern, **bedarf es eben der Logik**, um die konkreten "*Bedeutungen ansich*" in allgemeingültiger Form **nicht nur** als "*Ideen*" zu **schauen**, sondern auch durch Sinnzuschreibung als "**Begriffe**" festzulegen.

Daraus folgt natürlich, dass die über Aussagen zur Sprache gebrachten Begriffe zwar "**definitiv**" und logisch brauchbar sind, aber hinsichtlich der konkretisierten Welt immer magerer werden.

Zu diesen "*Bedeutungen ansich*" (d.h. zu den realen "**Soheiten**") vorzudringen, wird dann oft als "**Wesenschau**" bezeichnet, was aber leicht dazu führt, diese der Welt **immanent seienden** (und damit zwar trägen, aber trotzdem auch vergänglichen) "*Bedeutungen ansich*" als "**ewig**" und "**jenseitig**" zu betrachten.

Auch wenn man Wörter gedanklich über definitive **Sinn-Zuschreibung** zu **Begriffen** festzurrt, dann leben diese Begriffe **letztlich** von jenen Wörtern, die in der Sinn-Zuschreibung **gebraucht** wurden, und deren Bedeutung dann (zum Verständnis des *Sinns*) unmittelbar gewahrt werden müsste (im Idealfall als "*Soheit*", zumindest aber als "*anschauliches Sosein einer exemplarischen Verwirklichung*").

Sei nun diese Vorstellung letztlich die "**Vorstellung eines seienden Dinges**" (als dessen *Soheit* oder als exemplarisches *Sosein*) oder eine "**durch definieren neu festgelegte Bedeutung**" ohne weitere sinnlich vermittelte Anschauung.

Wenn man also einen Text liest, dann ist es der erste Schritt, zu den **Bedeutungen** vorzudringen, welche der Schreiber seinen Wörtern gegeben hat und auch zu gewahren, welchem **Ganzen** (als Kontext) er mit seinem Text eigentlich zustrebt.

Hier ist man natürlich im Gewahren **vorerst** auf Vermutungen angewiesen, die sich aber mit zunehmenden Gewahren des Textes (auch durch eine Anstrengung des Begriffes) **verdeutlichen** und auch **klären**.

Dies machen Sie aber weder bei meinem Text, noch bei den anderen!

Sie folgen den dort gebrauchten Wörtern nicht in jener ihnen vom Schreiber beigelegten Bedeutung, sondern Sie unterstellen Ihre eigene, die sich offensichtlich beim Lesen Ihrer ersten Texte **durch den damaligen Gebrauch für Sie ergeben haben.**

Selbstredend kommt dann der Sinn des Textes in Ihrem Bewusstsein oft als Synkretismus an, bei dem Sie dann gedanklich von einem Sinn-Fetzen zum anderen im Dreieck springen.

Um in diesem Wirrwarr dann Halt zu finden, nehmen Sie oft eine überhebliche Richter-Position ein und behaupten z.B.:

"Ihre Lehre vom untätigen Zeugen, der reine Achtsamkeit sein soll, finde ich revisionsbedürftig".

Erläutern Sie mir doch Ihren Richterspruch!

- Basiert er auf eigener Erkenntnis, die jene Lehre widerlegen könnte?
- Oder schließen Sie sich bloß dem Urteil eines Gutachters an?
- Dann sagen Sie mir doch, aus welchen Gründen Sie sich diesem Gutachter anschließen!
- Wieso bezeichnen Sie diese Ansicht überhaupt als **meine Lehre**?
- Sie haben doch z. B. die *Bahagavad Gita* **selbst** gelesen.

Wenn Sie nun sagen, dort würde das Gegenteil stehen, dann kann ich nur erwidern, dass es allerdings auch solche Übersetzungen, bzw. Nachdichtungen gibt.

Wenn Sie aber **"meine Lehre"** meinen, dann finden Sie diese **nicht nur** in der Übersetzung von **Sri Aurobindo**, auf den ich als Beispiel **explizit hingewiesen** habe.

Aber für mich ist *Aurobindo* kein Gutachter, sondern ein Wegweiser, der es einem leichter macht, jene Theorie **im eigenen Gewahren selbst bestätigt zu finden** und mit eigenen Worten zur Sprache bringen zu können.

In Ihrem Mail kommen Sie von einer **unerläuterten** Behauptung zur anderen und rufen eine Reihe von Gutachtern auf.

Dies erscheint wiederum mir als eine **eklektische Kollage** von Expertenmeinungen, die sie aber **mit Ihrem eigenen Verständnis** unterbreiten.

Was soll z.B. diese Behauptung:

"Denn Einheit wird nur mittels der Andersheit und Andersheit nur mittels der Einheit erreicht".

Dies klingt sprachlich sehr schön und erweckt den Eindruck, als wäre dies eine Wahrheit, der ja auch ich zustimmen würde oder sogar müsste.

Da haben Sie aber bloß Wörter wie ein Dichter zusammen gerührt.

Das Wort *"nur"* ist Ihnen dabei aber offensichtlich im Übermut hineingerutscht. Und was bedeutet hier das Wort *"mittels"*?

Wenn Sie aber schreiben:

"Wie häufig wollen wir uns im Meinen zuebensnächst eine Sicherheit über die Sache für uns selber bewerkstelligen und wissen nicht, wer wir sein werden, wenn dies gelingt, denn wer wir sind, zeigt sich auch im Spiegelbild unserer Meinung.

Meinen handelt davon, dass Geltung gesucht, gefunden und für sich in Anspruch genommen wird.

Es ist einerseits ein Geschehen oder sich-Ereignen und andererseits ein Implizieren.

Wenn ich über meine Meinungen nachdenke, weiß ich nicht, was mir wichtiger ist, die Fortgeltung meines Selbstbildes im Spiegelbild dieser Meinungen oder etwa meine Argumentationsrichtung."

dann habe ich hohen Respekt vor dem, was Sie hier zur Sprache bringen.

Hier kann ich gewahren, dass Sie gewahrt haben, was Sie sagen. Mir wird klar, dass dies **zutrifft** und ich erkenne, dass Ihnen selbst etwas **deutlich** geworden, also insgesamt **wahr** ist.

Im *"Spielraum"* dieser von Ihnen zur Sprache gebrachten in Ihnen aktuell seienden Wahrheit ist eben all das **"zugelassen"**, was ich vorweg kritisiert habe.

Sie kreiden an und stellen die Frage:

"Den Bewusstseinsprozess der fünf Skandhas kürzen Sie einfach ab.

So ist es nicht recht.

Weshalb müssen Sie die zentralen Aussagen des Satipatthana-Sutras so bis zur Unkenntlichkeit verändern?"

Ich kann mich nicht erinnern, dass ich behauptet habe, die zentrale Aussage des Sattipatthana-Sutra zu referieren.

Die Fünfer-Einteilung ist doch bloß eine grobe Aufzählung dessen, was einem **oberflächlichen Beobachter** erscheint.

Man kann dies genau so gut in zwei oder drei Gruppen gliedern, wie auch in mehr als fünf. Das kommt darauf an, worauf man die Aufmerksamkeit lenken möchte.

Sie nehmen diese Einteilung aber nicht als praktikable Orientierung, sondern als treffende und endgültige Gliederung.

Sie ist aber genau so oberflächlich und willkürlich wie die Gliederung von KANT in Denken, Fühlen und Wollen.

Ich hänge an das Mail den entsprechenden Artikel aus dem *"Buddhistischen Wörterbuch"* von NYANATILOKA an, woraus Sie vielleicht erkennen können, dass ich kein **"buddhistisches"** Weltbild vertrete.

Was mich beeindruckt ist das Reden und Wirken BUDDHAS. Ganz ähnlich verhält es sich für mich hinsichtlich des **"christlichen"** Weltbildes. Auch hier beeindruckt mich das Reden und Wirken von Jesus und die nachfolgende eigene Erfahrung.

Ich lese gerade eine Dissertation, wo ein Satz von mir zitiert wird, der genau zu unserem derzeitigen Streit passt.

Seinerzeit habe ich in meinem Buch *"Im Sport zur kreativen Lebendigkeit"* auf Seite 311 geschrieben:

"Das Entscheidende ist für mich nicht, zu verstehen und zu erkennen, dass jedes Verstehen und Erkennen durch die überlieferten Metaphern traditionsbestimmt ist, sondern, dass es trotz dieser Bestimmtheit von dem dominiert sein ,kann', was zu verstehen und zu erkennen ist.

Von der Sache selbst.

Diese Chance des ,Könnens' zu realisieren und den in dieser Hinsicht ,günstigen Fall' herzustellen, ist meines Erachtens Aufgabe der Wissenschaft!"

Ich hänge Ihnen das Manuskript des Buches an das Mail an.

In der Einleitung zu diesem Buch finden Sie auch etwas über *"Gedanken-Sprünge"*, die vielleicht dazu beitragen, das besser zu würdigen, was Ihnen als Hinderniss auf Ihrem *"Gedanken-Weg"* als Synkretismus erscheint.

Mein Gegner schreibt:

*„Mit Ihrer Kritik haben Sie durchaus Recht.
Ich dürfte noch tiefer in Ihre Texte eindringen.*

Die Frage ist, ob Ihre Feststellungen einer gültigen Erkenntnis entsprechen.

Ist es nicht unvermeidlich, von einem kritischen Perspektivismus auszugehen, wenn wir uns schon in einem Dialog befinden?

Mit dem Widersprüchlichen dürfen Sie rechnen, Sie legen diesen Grundsatz selber dar, und behaupten gleichzeitig ein ‚Ansich‘ der Dinge.

Dies ist aber ein Irrtum, nicht nur eine andere Perspektive, weil ein Verstoss gegen Logik.

Was könnte diese Aussagen retten?

Vielleicht ist dann die Widersprüchlichkeit das Ansich der Dinge?

Welchen Sinn macht es aber, von einem Anspruch des Ansich auszugehen, wenn man damit sogleich an dem Prinzip der Widersprüchlichkeit scheitert?

Mit Ihrem Denken vom ‚Ansich‘ kann ich nur unzufrieden sein.

Dass die Einheit ‚nur‘ über Andersartigkeit gefunden werden kann ist kein Übermut, sondern beruht ebenfalls auf dem Prinzip der Widersprüchlichkeit.

Es ist Bewegung, die die Dinge zur Gestalt bindet.

Die Bewegung des Bewusstseins ist eine Ursache der Dinge.

Auch das ‚Ansich‘ von Bedeutungen, ihre Eineindeutigkeit geht nicht mit der Perspektivität und der erfahrbaren Widersprüchlichkeit zusammen.

Wenn es ein ‚Ansich‘ in irgendeiner Weise gibt, dann ist es nur im Zurückgehen und nicht in fortschreitenden Unterscheidungen auffindbar.

‚Das vernünftig Erkennbare ist in seinem Ansich nicht zu erkennen (Nikolaus, de coniecturis I.13).‘

‚Wie die Verschiedenheit der Schauenden in der Einheit des Schauens, so schließt sich die Verschiedenheit des

zu Schauenden in der Einheit der Anschauung zusammen.'

Auch mit einer Wesenschau, die mich schon sehr an Platon erinnert, kommen Sie nicht weiter.

„Des Cardinals Nicolaus von Cues wichtigste Schriften“ sind als Google-Book frei herunterladbar.

„Die Mutmassung ist eine positive Behauptung, welche das Ansich der Wahrheit im Anderssein partizipiert.“

Das war den Indern durchaus klar.

*„citta vritti nirodhah“: ist Patanjalis (I 2)) Losung des yoga.
Einerseits: eine Aktivität kommt zu ihrem Endpunkt.
Andererseits: Es kommt zu einer Öffnung.*

Sie dürfen Verschiedenheit und Andersheit zulassen und müssen nicht auf ein ANSICH zugreifen.

Das Ansich können Sie nicht ‚gewahren‘.

Das ist der entscheidende Punkt, mit dem sich auch die Frage nach der Wahrheit und der Wahrnehmung erschließt.

Wie muss man vorgehen, damit die Dinge tun was sie tun und die Wirklichkeit richtig genommen werden kann?

Meiner Ansicht nach muss man Absteigen von einem Ansich, Zurückgehen auf das Anderssein.

*Einmal abgesehen von diesen Argumenten:
Was ist dann das Richtige an diesem Fehler sein und was könnte erscheinen, wenn es nicht mehr von einem Ansich der Dinge verdeckt werden würde?*

Das ist das ‚Von-Selbst-so-sein‘ oder shizen.

Freiwilliges Anerkennen des inhärenten Ordnungsprinzips der Widersprüchlichkeit und Andersheit in allen Dingen und auch im Selbst und Zulassen des sich von selbst natürlicherweise ergebenden Bewusstseins und der sich von selbst ergebenden Bewegung.

Dazu sagen Sie im Unterschied:

*„dass in der Inneren Erfahrung der untätige Zeuge gewahrt, dass es ohne sein Zutun geschieht; dies gewahrt er eben gerade weil er sich als untätiger Zeuge selbst widerspiegelt und dadurch gewahrt, „dass es eben schießt;
 der Schuss ereignet sich aus dieser Sich als Resultierende eines umfassend bewussten Bemühens; es erscheint als ein Geschehen des Findens einer Balance in der realen Einheit von Subjekt und Ziel;
 in diese reale Balance ist aber alles erfahrene Können des Subjektes mit unmittelbarem Augenmaß eingebracht.“*

Bemühen ist immer ein Zeichen von der denkende Suche von Balance.

Das Von-Selbst-So-Sein ist die Balance.

Bewegung und Ruhe haben keinen Anfangspunkt.

Verschiedenheit und Andersheit sind als Gegebenheit, als die Wesensnatur der Situation zuzulassen.

Entsprechend dieser ‚Wesensnatur‘ der Situation ist zu handeln und zugleich richtig, also in dem Wissen, dass die Außenwelt lediglich die Projektion der Innenwelt ist.

Genau das könnte man auch als Bedingung der rechten Wahrnehmung der Wahrheit sehen, um wieder auf Anselm zu kommen.

Das ‚Anhaften‘ geschieht eben nicht nur, wenn der Ich-Wahn nicht durchschaut ist, sondern auch bei der ganz normalen Wahrnehmung.

Formen, die als etwas reales angesehen werden, sind ebenso Objekte des Anhaftens.

In Wirklichkeit ist es viel komplizierter und citta ist nicht gleich dem Begriff Bewußtsein.“

Ich habe den Eindruck, dass Sie von einem "Prinzip der Widersprüchlichkeit" ausgehen.

Nun halten Sie aber dieses "vorgestellte und zur Sprache gebrachte Prinzip" bereits für das belastbare "Prinzip **ansich**", obwohl es bloß eine Vorstellung davon ist, die hinsichtlich dessen, was es widerspiegeln möchte, verbesserungsfähig ist.

Was ist die "Bewegung", welche die "Dinge" zur "Gestalt" bindet?

Meine Sie damit die "Dinge **ansich**" oder die gemachte "**Vorstellung** von den Dingen"?

Was meinen Sie mit "Bewegung"?

Meinen Sie damit die "Bewegung **an sich**" oder meinen Sie damit Ihre private **Vorstellung** vom Bewegen?

Wenn Sie aber bloß eine "Vorstellung" und kein "Bewegen **ansich**" meinen, dann gehen Sie doch davon aus, wenn es nämlich kein "ansich" gibt, dass eine Vorstellung die andere "bindet".

Was meinen Sie nun mit "binden"?

Meinen Sie damit ein "Binden **ansich**", oder bloß eine "**Vorstellung des Bindens**"?

Wenn die "Bewegung des Bewusstseins" die "Ursache" der "Dinge" ist, dann kann das , weil es ja für Sie weder ein "Bewusstsein **ansich**", noch "Dinge **ansich**", noch "Bewegung **ansich**", noch "Ursache **ansich**" gibt, eigentlich auch nichts sein, worüber es sich "ansich" zu reden lohnt.

Wenn Sie das "**Ansich**" angreifen, dann bleiben Sie wenigstens bei dieser "**vorgestellten Vorstellung**".

Was Sie nämlich da aus den Schriften von CUSANUS, den es ja "**ansich**" gar nicht gibt und dessen Schriften es "**ansich**" ja auch nicht gibt, zum Thema "ansich" assoziieren, hat mit dem Thema "ansich" gar nichts zu tun.

Aber da es ja "ansich" für Sie gar nichts gibt, macht dies Ihnen "ansich" auch "**gar nichts**" aus.

Könnte es sein, dass die von mir aus dem Internet kopierten Texte im Anhang für Sie maßgebend sind?

In mir entsteht nämlich die Vermutung, dass Sie ein Denken, das angeblich immer von dem Ich-wahn "Ich denke" begleitet sein **können** muss, als Ihr Evangelium betrachten?

Und dass es Ihrer Meinung nach in dieser theoretischen Sackgasse daher der phänomenologischen Lösung bedürfe, mit **Epoche** dieses "**Können**" zu unterdrücken?

Es heißt doch, dass die Logik von ARISTOTELES bis KANT keinen Schritt weiter gemacht habe.

Dies trifft aber ähnlich auf die Erkenntnistheorie zu, die heute noch in die Sackgasse des Irrtums von KANT hinein weiter läuft und dort, in jener Ausweglosigkeit zwangsläufig methodisch "**demütig**" werdend, als Voyeur gefangen ist.

Hier der anhängte Text aus dem Internet:

RUDOLF EISLER
Kantlexikon

Synthese - Transzendente Apperzeption - Noumenon

Großes Gewicht legt Kant auf den Begriff der *Synthese*. Durch eine solche kommt erst alle Verbindung in den Erscheinungen zustande, die niemals von selbst oder von außen gegeben ist.

Synthesis ist die Handlung, »*verschiedene Vorstellungen zueinander hinzuzutun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen*«.

Sie sammelt erst »*Elemente zu Erkenntnissen*«.

Zunächst ist sie die Wirkung der »*Einbildungskraft*«, »*einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind*«.

Die transzendente, reine, *produktive* Einbildungskraft geht auf die »*Verbindung des Mannigfaltigen a priori*« und vermittelt zwischen Sinnlichkeit und Verstand, indem sie Vorstellungen den Kategorien gemäß verbindet.

Die »*reine Synthesis*« aber, allgemein gedacht, gibt den reinen Verstandesbegriff; die Kategorien sind geradezu »*Arten der synthetischen Einheit der Apperzeption*«..

Die erste Synthesis der produktiven Einbildungskraft ist die »*Synthesis der Apprehension*«, das »*Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und dann die Zusammennehmung derselben*«.

Dazu kommt die Synthesis der »*Reproduktion*« und die der »*Rekognition*«, der Identifizierung des Jetzigen mit Früherem.

Ohne diese Synthesen ist Einheit und Zusammenhang des Bewußtseins nicht möglich.

Die *Einheit der transzendentalen Apperzeption* ist die oberste Bedingung alles Denkens und aller Kategorien, ja auch der Einheit von Raum und Zeit.

Die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, die ihn konstituiert, ist die »*Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen*«.

Nichts kann Objekt der Erfahrung werden, was nicht den Bedingungen dieser formalen Einheit genügt, nicht zur Einheit des reinen Selbstbewußtseins zusammengeht.

Es können keine Erkenntnisse stattfinden, keine Synthesen derselben zur Einheit ohne »*diejenige Einheit des Bewußtseins, welche vor allen Datis der Anschauungen vorhergeht und worauf in Beziehung alle Vorstellung von Gegenständen möglich ist*«.

»*Dieses reine, ursprüngliche, unwandelbare Bewußtsein will ich nun die transzendente Apperzeption nennen*« (im Unterschiede von der empirischen Apperzeption, dem wandelbaren inhaltlichen Ichbewußtsein). Die Einheit und Identität, um die es sich hier handelt, ist die des Ich überhaupt, nicht des jeweilig auftretenden (empirischen) Ichbewußtseins.

Der Ausdruck der Apperzeption ist das »*Ich denke*«, das alle unsere Vorstellungen muß begleiten können (als logische Möglichkeit); dieses »*Ich denke*« ist »*in allem Bewußtsein ein und dasselbe*«.

Die Identität des reinen Selbstbewußtseins ist eine »*notwendige Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen*«. Das »*stehende und bleibende Ich*« der reinen Apperzeption macht das Korrelat aller unserer Vorstellungen aus; alles Bewußtsein gehört zu einer »*allbefassenden reinen Apperzeption*«.

Die transzendente Einheit der Apperzeption macht aus allen möglichen Erscheinungen, die in einer Erfahrung sein können, einen gesetzmäßigen Zusammenhang, indem die reine Apperzeption ein Prinzip der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen an die Hand gibt. »*Es werden also soviel Begriffe a priori im Verstande liegen, worunter die Gegenstände, die den Sinnen gegeben werden, stehen müssen, als es Arten der Zusammensetzung (Synthesis) mit Bewußtsein, d. i. als es Arten der synthetischen Einheit der Apperzeption des in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen gibt*« (Kleine Sehr. III2. S. 97).

Anschauungs- und Denkformen als allgemeingültige Ordnungen, in welche die Data der Sinne bezogen werden, konstituieren das *Objektive*.

Urteile sind nach Kant objektiv, wenn sie »in einem Bewußtsein überhaupt, d. i. darin notwendig vereinigt werden«.

Das Objektive ist also zwar das vom psychischen Erleben des Individuums Unabhängige, diesem gegenständlich Entgegentretende, aber nicht das absolut Transzendente, nicht das Ding an sich, welches unerkennbar ist, nie selbst Objekt wird.

Objekt ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist; die Einheit des Bewußtseins allein macht die Beziehung der Vorstellung auf einen Gegenstand aus, die objektive Einheit ist durch die Einheit der transzendentalen Apperzeption bedingt, ja nur das Korrelat, der Ausdruck derselben: Wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben. Der Begriff vom Gegenstande ist nichts als der Begriff der »Einheit der Regel«, nach welcher das Mannigfaltige verbunden wird.

Die Beziehung auf einen »transzendentalen Gegenstand«, d.h. die objektive Realität unserer empirischen Erkenntnis beruht auf dem Gesetze, daß alle Erscheinungen, sofern uns durch sie Gegenstände gegeben werden sollen, unter apriorischen Regeln der synthetischen Einheit derselben stehen müssen.

»Wenn wir untersuchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unseren Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe, und welches die Dignität sei, die sie dadurch erhalten, so finden wir, daß sie nichts weiter tut, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig zu machen und sie einer Regel zu unterwerfen.«

Der Gegenstand ist etwas, »was dawider ist, daß unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt seien«, also das nach einer Regel zu einer festen, allgemeingültig gedachten Einheit, zu einem Inhalt des »Bewußtseins überhaupt« Verknüpfte und vom subjektiven Ablauf der Vorstellungen wohl Unterschiedene (z.B. das Ding »Sonne« mit dem, was wesentlich zu ihm gehört, im Unterschied von den einzelnen Wahrnehmungen, welche dieses Ding in uns auslöst).

Der Gegenstand einer Wahrnehmung heißt *Erscheinung*, und Erscheinungen (Phänomene) sind die einzigen Gegenstände unserer Vorstellungen und selbst nur gesetzmäßig verknüpfte (mögliche) »Vorstellungen«, die selbst wieder ihren Gegenstand haben.

Dieser »*transzendente Gegenstand*« kann nicht mehr angeschaut werden, er ist nicht empirisch, ein X, wovon wir nichts wissen können; er kann nur als »*Korrelatum der Einheit der Apperzeption*« dienen.

Dies führt zum Grenzbegriff des *Noumenon*.

»*Erscheinungen, sofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden, heißen Phänomene.*

Wenn ich aber Dinge annehme, die bloß Gegenstände des Verstandes sind und gleichwohl, als solche, einer Anschauung, obgleich nicht der sinnlichen (als coram intuitu intellectualis) gegeben werden können, so würden dergleichen Dinge Noumena (intelligibilia) heißen.«

Die Noumena sind also die Dinge, wie wir sie als nichtsinnliche Gegenstände einer rein geistigen, intellektuellen Anschauung (bzw. eines reinen Verstandes) denken, die aber uns nicht zukommt, so daß wir nichts Positives über die Noumena aussagen können.

Dieser Begriff ist daher nur ein »*Grenzbegriff*«, um die »*Anmaßung der Sinnlichkeit*« einzuschränken und uns zu erinnern, daß die Dinge (etwa durch Gott oder höhere Wesen als wir) noch anders erfaßt werden können, als wir es mit unserer sinnlichen Wahrnehmung, auf die sich unsere ganze Wirklichkeitserkenntnis bezieht, vermögen.

Außerdem ist der Begriff des Noumenon von Wert für die Ethik, welche den Menschen als »*homo noumenon*«, als intelligiblen, freien autonomen Charakter (als »*causa noumenon*«) betrachtet.

Wenn wir also auch nichts von der Beschaffenheit der Dinge an sich erkennen können; daß sie bestehen und daß sie anders sind, als die Objekte unserer Erfahrung, denen sie letzten Endes zugrunde liegen, steht fest.

Wir dürfen daher nie Bestimmungen, die nur auf die Welt der Erscheinungen passen, auf das Ding an sich anwenden, auch nicht glauben, daß selbst die feinste (experimentell ermöglichte oder gedankliche) Zergliederung der Erfahrungsobjekte oder die Ergänzung der Erfahrung durch Hypothesen (Atom u. dgl.) uns über mögliche Erfahrung zum Ding an sich führe.

Auch wenn wir über etwas nicht Wahrgenommenes, über etwas längst Vergangenes oder Zukünftiges urteilen, so können wir es nur so vorstellen und denkend bestimmen, wie es für ein Bewußtsein überhaupt gewesen wäre, ist oder sein würde.

Man muß sich auch vor der *Amphibolie der Reflexionsbegriffe* hüten (was z.B. Leibniz nicht getan hat).

Vermittelst der »*transzendentalen Überzeugung*« stellen wir vergleichend fest, ob Vorstellungen zum reinen Verstande oder zur sinnlichen Anschauung gehören.

Die »*Reflexionsbegriffe*« (Einerleiheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit, Materie und Form) sind nur Begriffe der Vergleichung, des Verhältnisses schon gegebener Begriffe, dürfen also nicht auf die Dinge an sich angewandt werden und es darf nicht (wie bei Leibniz) geglaubt werden, daß die sinnliche Anschauung nur eine »*verworrene Vorstellung*« intellektueller Verhältnisse sei; sie hat vielmehr ihre eigenen Beziehungen, die auch da vorhanden sind (z.B. räumliche Unterschiede), wo der Verstand nichts mehr unterscheidet (Gegen das »*Prinzip der Identität des Nichtzuunterscheidenden*«). —

Bewußtsein.

Das Bewußtsein ist ein Wissen um unsere Vorstellungen. Das "*empirische*" Bewußtsein ist wechselnd und subjektiv verschieden. Es tritt in den verschiedensten Graden auf bis zum Unbewußtsein.

Das "*reine*" Bewußtsein ist die transzendente Apperzeption (s. d.). Es ist das ursprüngliche, unwandelbare, "*transzendente*" Bewußtsein, das aller besonderen Erfahrung vorangeht, eine Bedingung dieser und des empirischen Bewußtseins ist. Denn alles, was meine Vorstellung werden soll, muß etwas sein, was von dem rein formalen Bewußtsein "*Ich denke*" begleitet werden kann.

Das reine Bewußtsein ist der Einheitspunkt, auf den alles Vorstellbare, Erfahrbare als solches sich muß beziehen lassen, mag es auch vom empirischen Bewußtsein unabhängig sein, wie das bei der Außenwelt, den Gegenständen der Erfahrung sicherlich der Fall ist.

Das reine Bewußtsein entfaltet sich in Grundbegriffen und Grundsätzen der Erkenntnis, in einem System a priori geltender Bedingungen der Erfahrung, die in ihm, dem reinen Bewußtsein, ihre einheitliche Quelle haben. Von dem besonderen, subjektiv verschiedenen Bewußtsein ist das von allen Besonderheiten freie "*Bewußtsein überhaupt*" (s. d.) zu unterscheiden.

Das (*empirisch-psychologische*) Bewußtsein hat stets einen "*Grad, der immer noch vermindert werden kann*", auch in den "*dunklen*" Vorstellungen. Es gibt "*unendlich viele Grade des Bewußtseins bis zum Verschwinden*", KrV tr. Dial. 2. B. 1. H. Wi-

derlegung des Mendelssohnschen Beweises 1. Anm. (I 360—Rc 446); vgl. Unbewußt.

"Weil Erfahrung empirische Erkenntnis ist, zur Erkenntnis aber (da es auf Urteilen beruht) Überlegung (reflexio), mithin Bewußtsein der Tätigkeit in Zusammenstellung des Mannigfaltigen der Vorstellung nach einer Regel der Einheit desselben, d. i. Begriff und (vom Anschauen unterschiedenes) Denken überhaupt, erfordert wird: so wird das Bewußtsein in das diskursive (welches als logisch, weil es die Regel gibt, vorangehen muß) und das intuitive Bewußtsein eingeteilt werden; das erstere (die reine Apperzeption seiner Gemütshandlung) ist einfach."

Der innere Sinn (s. d.) bedeutet ein *"psychologisches (angewandtes)"*, die (reine) Apperzeption aber ein *"logisches (reines) Bewußtsein"*, Anthr. 1. T. § 7 (IV 31 f.). — Das Bewußtsein ist *"eine Vorstellung, daß eine andere Vorstellung in mir ist"*; es ist die *"allgemeine Bedingung aller Erkenntnis überhaupt"*, Log. Einl. V (IV 36).

Vom empirischen (d. h. Empfindung einschließenden) zum *reinen* Bewußtsein ist eine *"stufenartige Veränderung möglich"*, wobei die Empfindung ganz verschwindet und ein *"bloß formales Bewußtsein (a priori)"* des Mannigfaltigen in Raum und Zeit übrig bleibt, KrV tr. Anal. 2. B. 2. H. Antizipationen der Wahrn. Beweis (I 206— Rc 262). — Das reine, ursprüngliche, unwandelbare Bewußtsein, welches die Bedingung des *"empirischen Bewußtseins"*, der Erfahrung und deren Objekte bedeutet, ist die transzendente Apperzeption (s. d.).

Alle Anschauungen und Vorstellungen sind für uns nichts, wenn sie nicht *"ins Bewußtsein aufgenommen"* werden können. Wir stellen nur dadurch etwas vor, daß Vorstellungen mit allen anderen *"zu einem Bewußtsein gehören, mithin darin wenigstens müssen verknüpft werden können"*, KrV 1. A. tr. Anal. 1. B. 2. H. 3. Abs. (I 720—Rc 202).

*"Alle Vorstellungen haben eine notwendige Beziehung auf ein **mögliches** empirisches Bewußtsein; denn hätten sie diese nicht und wäre es gänzlich unmöglich, sich ihrer bewußt zu werden, so würde das so viel sagen: sie existierten gar nicht. Alles empirische Bewußtsein hat aber eine notwendige Beziehung auf ein transzendentales (vor aller besonderen Erfahrung vorhergehendes) Bewußtsein, nämlich das Bewußtsein meiner selbst, als die ursprüngliche Apperzeption. Es ist also schlechthin notwendig, daß in meinem Erkenntnisse alles Bewußtsein zu einem Bewußtsein (meiner selbst) gehöre."*

"Der synthetische Satz, daß alles verschiedene **empirische** Bewußtsein in einem einigen Selbstb. verbunden sein müsse, ist der schlechthin erste und synthetische Grundsatz unseres Denkens überhaupt. Es ist aber nicht außer Acht zu lassen, daß die bloße Vorstellung Ich in Beziehung auf alle anderen (deren kollektive Einheit sie möglich macht) das transzendente Bewußtsein sei. Diese Vorstellung mag nun klar (empirisches Bewußtsein) oder dunkel sein, daran liegt hier nichts, ja nicht einmal an der Wirklichkeit desselben; sondern die Möglichkeit der logischen Form alles Erkenntnisses beruht notwendig auf dem Verhältnis zu dieser Apperzeption **als einem Vermögen**", *ibid.* 1. Anm. (I 720—Rc 202).

Alles Bewußtsein gehört zu einer "allbefassenden reinen Apperzeption", *ibid.* 3. Abs. (I 725—Rc 212). Ohne das "Verhältnis zu einem, wenigstens möglichen Bewußtsein" würde Erscheinung für uns niemals ein Gegenstand der Erkenntnis werden können und also für uns nichts sein, weil sie nur in der Erkenntnis existiert, *ibid.* (I 722—Rc 206). In der "Einheit des möglichen Bewußtseins" besteht die "Form aller Erkenntnis der Gegenstände", *ibid.* Summarische Vorstellung ... (I 729—Rc 222).

"Das Bewußtsein, wenn ich eine **Erfahrung anstelle**, ist Vorstellung meines Daseins, sofern es empirisch bestimmt ist, d. h. in der Zeit."

Das Bewußtsein selbst aber ist an sich "nichts Empirisches".

Wäre es empirisch, "so würde dieselbe Zeitbestimmung wiederum, als unter den Bedingungen der Zeitbestimmung meines Zustandes enthalten, müssen vorgestellt werden. Es müßte also noch eine andere Zeit gedacht werden, **unter** der (nicht in der) die Zeit, welche die formelle Bedingung meiner inneren Erfahrung ausmacht, enthalten wäre. Also gäbe es eine Zeit, in welcher und mit welcher zugleich eine gegebene Zeit verflösse, welches ungereimt ist. Das Bewußtsein aber, eine Erfahrung anzustellen oder auch überhaupt zu denken, ist ein **transzendentes Bewußtsein, nicht Erfahrung**", Acht kleine Aufsätze 1: Ist es eine Erfahrung, daß wir denken? (VIII 164).

Das transzendente Bewußtsein ist "das Bewußtsein: Ich denke", und "geht aller Erfahrung vorher, indem es sie erst möglich macht". — "Geschehen Eindrücke auf meinen inneren Sinn, so setzt dies voraus, daß ich mich selbst affiziere (ob es gleich uns unerklärbar ist, wie dies zugeht), und so setzt also das empirische Bewußtsein das transzendente voraus", *ibid.* 3: Widerlegung des problematischen Idealismus (VIII167).

Zwischen einem Bewußtsein und dem "völligen Unbewußtsein (psychologischer Dunkelheit)" gibt es immer noch kleinere Grade des Bewußtseins, "daher keine Wahrnehmung möglich ist, welche einen absoluten Mangel bewiese, z. B. keine psychologische Dunkelheit, die nicht als ein Bewußtsein betrachtet werden könnte, welches nur von anderem, stärkerem überwogen wird", Prolog § 24 (III 65 f.).

"Bewußtsein ist das Anschauen seiner selbst. Es wäre nicht Bewußtsein, wenn es Empfindung wäre. In ihm liegt alle Erkenntnis, wovon es auch sei. Wenn ich von allen Empfindungen abstrahiere, so setze ich das Bewußtsein voraus. Es ist die logische Persönlichkeit, nicht die praktische", N 5049; vgl. 5927.

Das Bewußtsein ist "Einheit, in welcher allein die Verknüpfung aller Wahrnehmungen möglich, und wenn sie Erkenntnis des Objekts sein soll, a priori bestimmt sein muß", N 5934. Vgl. Klarheit, Wahrnehmung, Einheit, Synthese, Reproduktion, Rekognition, Apprehension, Apperzeption, Erfahrung, Ich, Subjekt, Idealismus, Unbewußt, Denken, Wahrnehmung.

Apperzeption ist das "Bewußtsein seiner selbst als die einfache Vorstellung des Ich", KrV tr. Ästh. § 8 II (I 102—Rc 120); vgl. [Sinn, innerer](#).

Von der empirischen ist die reine, [transzendente Apperzeption](#) (s. d.) zu unterscheiden.

Die Apperzeption ist "das Vermögen des Bewußtseins" und damit der "Klarheit der Vorstellungen", Anfangsgr. d. Naturw. 3. H. Lehrs. 2 Anmerk. (VII 290).

Das "Bewußtsein seiner selbst (apperceptio)" kann in das der "Reflexion" und das der "Apprehension" eingeteilt werden.

"Das erstere ist ein Bewußtsein des Verstandes, das zweite der innere Sinn; jenes die reine, dieses die empirische Apperzeption... In der Psychologie erforschen wir uns selbst nach unseren Vorstellungen des inneren Sinnes; in der Logik aber nach dem, was das intellektuelle Bewußtsein an die Hand gibt". Anthr. 1. T. § 4 2. Anm. (IV 21 f.). —

"Apperzeption ist die Wahrnehmung seiner selbst als eines denkenden Subjekts überhaupt."

"Die Apperzeption ist das Bewußtsein des Denkens, d. i. der Vorstellungen, so wie sie im Gemüte gesetzt werden", Lose Bl. 7.

"Die Bedingung aller Apperzeption ist die Einheit des denkenden Subjekts; daraus fließt die Verknüpfung des Mannigfaltigen nach einer Regel und in einem Ganzen, weil die Einheit der Funktion sowohl zur Subordination als Koordination zureichen muß", ibid. 8.

"Wenn etwas apprehendiert wird, so wird es in die Funktion der Apperzeption aufgenommen. Ich bin, ich denke, Gedanken sind in mir. Dieses sind insgesamt Verhältnisse, welche zwar nicht Regeln der Erscheinung geben, aber machen, daß alle Erscheinung als unter Regeln enthalten vorgestellt werde. Das Ich macht das Substratum zu einer Regel überhaupt aus, und die Apprehension bezieht jede Erscheinung darauf", ibid. 10. Vgl. innerer [Sinn](#), [Apprehension](#), [Wahrnehmung](#).

Apperzeption, *transzendente*. Die transzendente oder reine Apperzeption ist das rein formale, ursprüngliche, stets identische Selbstbewußtsein, das alles Vorstellen und alle Begriffe begleitende und bedingende Bewußtsein des *"Ich denke"*, die Beziehung alles Vorstellbaren auf ein es befassendes, sich stets gleich bleibendes Bewußtsein (s. d.). Die *"transzendente Einheit"* der Apperzeption (im Unterschiede von der empirisch-subjektiven, psychologischen Einheit der Apperzeption) ist objektiv; sie ist die Urbedingung aller Erkenntnis, aller Beziehung von Arten auf Objekte, aller Synthese (s. d.), von Daten zur Einheit objektiver Erkenntnis, alles einheitlichen Zusammenhanges in einer Erfahrung überhaupt, aller *"Natur"* (s. d.) und der allgemeinen Gesetze (s. d.) derselben.

Aus dieser Einheit entspringen die Kategorien und die apriorischen Grundsätze der Erkenntnis; in ihnen selbst entfaltet sich diese Einheit. Soll etwas erfahrbar sein, muß es der Einheit der transzendentalen Apperzeption gemäß sein, es muß durch sie, durch diese *"synthetische Einheit"*, als Einheitszusammenhang allgemeingültiger Art, d. h. als Erfahrungsgegenstand konstituiert, begründet werden.

Da die Kategorien und Grundsätze der Erkenntnis die Grundformen synthetischer Verknüpfung durch die Einheit der Apperzeption sind, so müssen sie für alle Gegenstände möglicher Erfahrung gelten, die insgesamt auf die Einheit der Apperzeption (des *"transzendentalen"* Bewußtseins) bezogen sind. Das *"Objekt"* (s. d.) als solches setzt eine (wirkliche oder mögliche) Verknüpfung durch die Apperzeption voraus und nimmt notwendig und allgemein, a priori die Formen an, die sich aus der Synthese der Apperzeption ergeben, in dieser (dem *"reinen Verstande"*) ihren Ursprung haben.

Das Bewußtsein seiner selbst, nach den Bestimmungen unseres Zustandes bei der inneren Wahrnehmung, ist bloß empirisch, jederzeit wandelbar, es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innerer Erscheinungen geben, und wird gewöhnlich der *innere Sinn* genannt oder die *empirische Apperzeption*.

Das, was *notwendig* als numerisch identisch vorgestellt werden soll, kann nicht als ein solches durch empirische Data gedacht werden.

Es muß eine Bedingung sein, die vor aller Erfahrung vorhergeht und diese selbst möglich macht, welche eine solche transzendente Voraussetzung geltend machen soll.

*"Nun können keine Erkenntnisse in uns stattfinden, keine Verknüpfung und Einheit derselben untereinander, ohne diejenige Einheit des Bewußtseins, welche vor allen Datis der Anschauungen vorhergeht, und worauf in Beziehung alle Vorstellung von Gegenständen allein möglich ist. Dieses reine ursprüngliche, unwandelbare Bewußtsein will ich nun die **transzendente Apperzeption** nennen."*

Die *"numerische Einheit"* dieser Apperzeption liegt allen Begriffen zugrunde.

Diese *"transzendente Einheit der Apperzeption"* macht aus allen möglichen Erscheinungen, die immer in einer Erfahrung beisammen sein können, *"einen Zusammenhang aller dieser Vorstellungen nach Gesetzen"*.

Denn diese Einheit wäre nicht möglich, *"wenn nicht das Gemüt in der Erkenntnis des Mannigfaltigen sich der Identität der Funktion bewußt werden könnte, wodurch sie dasselbe synthetisch in einer Erkenntnis verbindet."*

Also ist das ursprüngliche und notwendige Bewußtsein der Identität seiner selbst zugleich ein Bewußtsein einer ebenso notwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen nach Begriffen, d. i. nach Regeln, die sie nicht allein notwendig reproduzibel machen, sondern dadurch auch ihrer Anschauung einen Gegenstand bestimmen, d. i. den Begriff von Etwas, darin sie notwendig zusammenhängen; denn das Gemüt könnte sich unmöglich die Identität seiner selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen, und zwar a priori, denken, wenn es nicht die Identität seiner Handlung vor Augen hätte, welche alle Synthesis der Apperzeption (die empirisch ist) einer transzendentalen Einheit unterwirft und ihren Zusammenhang nach Regeln a priori zuerst mög-

lich macht", KrV 1. A. tr. Anal. 1. B. 2. H. 2. Abs. 3 (I 713 f.—Rc 186 ff.): vgl. Objekt. —

Die Möglichkeit der Kategorien (s. d.) beruht auf der Beziehung aller Erscheinungen auf diese Apperzeption, *"in welcher alles notwendig den Bedingungen der durchgängigen Einheit des Selbstbewußtseins gemäß sein, d. i. unter allgemeinen Funktionen der Synthesis stehen muß, nämlich der Synthesis nach Begriffen, als worin die Apperzeption allein ihre durchgängige und notwendige Identität a priori beweisen kann"*.

"Alle möglichen Erscheinungen gehören, als Vorstellungen, zu dem ganzen möglichen Selbstbewußtsein. Von diesem aber, als einer transzendentalen Vorstellung, ist die numerische Identität unzertrennlich und a priori gewiß, weil nichts in die Erkenntnis kommen kann, ohne vermittelt dieser ursprünglichen Apperzeption. Da nun diese Identität notwendig in die Synthesis alles Mannigfaltigen der Erscheinungen, sofern sie empirische Erkenntnis werden soll, hineinkommen muß, so sind die Erscheinungen Bedingungen a priori unterworfen, welchen ihre Synthesis (der Apperzeption) durchgängig gemäß sein muß."

Die Erscheinungen stehen also in einer *"transzendentalen Affinität"* (in einer *"durchgängigen Verknüpfung nach notwendigen Gesetzen"*), wovon die *"empirische"* Affinität die Folge ist.

Die Natur (s. d.) kann sich nach *"unserem subjektiven Grunde der Apperzeption richten"*, weil sie selbst nur ein Inbegriff von Erscheinungen ist, als solche also von dem *"Radikalvermögen"* aller unserer Erkenntnis der Apperzeption abhängen kann, *ibid.* 2. Abs. 4 (I 716 ff.—Rc 194 ff.).

Die reine Apperzeption, d. h. *"die durchgängige Identität seiner selbst bei allen möglichen Vorstellungen"* liegt dem empirischen Bewußtsein und der Erfahrung a priori zugrunde.

Die Verknüpfung der Vorstellungen hat in ihr ihren innersten Grund.

"Alle Anschauungen sind für uns nichts und gehen uns nicht im mindesten etwas an, wenn sie nicht ins Bewußtsein aufgenommen werden können, sie mögen nun direkt oder indirekt darauf einfließen, und nur durch dieses allein ist Erkenntnis möglich. Wir sind uns a priori der durchgängigen Identität unserer selbst in Ansehung aller Vorstellungen, die zu unserem Erkenntnis jemals gehören können, bewußt als einer notwendigen Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen (weil diese in mir doch nur dadurch etwas vorstellen, daß sie mit allem anderen zu einem Bewußtsein gehören, mithin darin wenigstens müssen verknüpft

werden können). Dies Prinzip steht a priori fest, und kann das **transzendente Prinzip der Einheit** alles Mannigfaltigen unserer Vorstellungen (mithin auch in der Anschauung) heißen. Nun ist die Einheit des Mannigfaltigen in einem Subjekt synthetisch; also gibt die reine Apperzeption ein Prinzipium der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in aller möglichen Anschauung an die Hand", *ibid.* 3. Abs. (I 719 f.—Rc 200 f.).

Die bloße Vorstellung "Ich" (s. d.) ist in Beziehung auf alle anderen ("deren kollektive Einheit sie möglich macht"), das "transzendente Bewußtsein". Ob die Vorstellung "Ich" klar ist oder nicht, tut nichts zur Sache; die Möglichkeit der logischen Form aller Erkenntnis beruht auf dem Verhältnis zu dieser Apperzeption als einem "Vermögen", *ibid.* 1. Anm. (I 720 f.—Rc 202 f.).

Die "Einheit der Apperzeption in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft" ist der Verstand (s. d.), *ibid.* 3. Abs. (I 721—Rc 204). Das "stehende und bleibende Ich (der reinen Apperzeption)" macht das "Corre-latum" aller unserer Vorstellungen aus, sofern es bloß möglich ist, sich ihrer bewußt zu werden; alles Bewußtsein gehört zu einer "allbefassenden reinen Apperzeption". Diese macht die Funktion der Einbildungskraft (s. d.) erst "intellektuell", *ibid.* (I 724 f.—Rc 212).

Die Einheit der Apperzeption ist "der transzendente Grund der notwendigen Gesetzmäßigkeit aller Erscheinungen in einer Erfahrung", *ibid.* (I 727—Rc 218); vgl. Gesetz.

"Das: **Ich denke**, muß alle meine Vorstellungen begleiten **können**; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches ebensoviel heißt als: die Vorstellung würde entweder unmöglich oder wenigstens für mich nichts sein."

"Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: **Ich denke**, in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird. Diese Vorstellung aber ist ein Aktus der Spontaneität, d. i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie die **reine** Apperzeption, um sie von der **empirischen** zu unterscheiden, oder auch die **ursprüngliche** Apperzeption, weil sie dasjenige Selbstbewußtsein ist, was, indem es die Vorstellung Ich denke hervorbringt, die alle anderen muß begleiten können, und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter abgebildet werden kann."

Die Einheit der reinen (ursprünglichen) Apperzeption heißt die "**transzendente Einheit**" derselben oder des (reinen)

Selbstbewußtseins, weil sie eine Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis ist.

*"Denn die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesamt **meine** Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewußtsein gehörten, d. i. als meine Vorstellungen (ob ich mir ihrer gleich nicht als solcher bewußt bin) müssen sie doch der Bedingung notwendig gemäß sein, unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewußtsein zusammenstehen **können**, weil sie sonst nicht durchgängig mir angehören würden."*

Diese "durchgängige Identität der Apperzeption eines in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen enthält eine Synthesis der Vorstellungen und ist nur durch das Bewußtsein dieser Synthesis möglich. Denn das empirische Bewußtsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts. Diese Beziehung geschieht also dadurch noch nicht, daß ich jede Vorstellung mit Bewußtsein begleite, sondern daß ich eine zu der anderen hinzusetze und mir der Synthesis derselben bewußt bin. Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen **in einem Bewußtsein** verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die **Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen** selbst vorstelle, d. i. die **analytische** Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgendeiner **synthetischen** möglich", KrV tr. Anal. § 16 (I 151 f.—Rc 173 ff.).

Die "synthetische Einheit der Apperzeption" ist "der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie haften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst", ibid. Anm. (I 152—Rc 177).

Synthetische Einheit a priori ist der Grund der Identität der Apperzeption selbst, per Verstand ist selbst nichts anderes als "das Vermögen, a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperzeption zu bringen".

Dieser "Grundsatz der notwendigen Einheit der Apperzeption" ist der "oberste" in der ganzen menschlichen Erkenntnis.

Er setzt als notwendig die Synthesis des in einer Anschauung gegebenen Mannigfaltigen; denn ohne sie kann jene durchgängige Identität des Selbstbewußtseins nicht gedacht werden.

*"Ich bin mir also des identischen Selbst bewußt, in Ansehung des Mannigfaltigen der mir in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen, weil ich sie insgesamt **meine** Vorstellungen nenne, die*

eine ausmachen. Das ist aber so viel, als daß ich mir einer notwendigen Synthesis derselben a priori bewußt bin, welche die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption heißt, unter der alle mir gegebenen Vorstellungen stehen, aber unter die sie auch durch eine Synthesis gebracht werden müssen", *ibid.* § 16 (I 153—Rc 177 f.).

Der oberste Grundsatz der Möglichkeit aller Anschauung in Beziehung auf den Verstand, das "oberste Prinzip alles Verstandesgebrauchs", ist der "Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption": "daß alles Mannigfaltige der Anschauung unter Bedingungen der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption stehe".

"Verstand ist, allgemein zu reden, das Vermögen der **Erkenntnisse**. Diese bestehen in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt. **Objekt** aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung **vereinigt** ist. Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewußtseins in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewußtseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, folglich, daß sie Erkenntnisse werden, ausmacht und worauf folglich selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht."

"Um ... irgend etwas im Raume zu erkennen, z. B. eine Linie, muß ich sie **ziehen** und also eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen synthetisch zustande bringen, so daß die Einheit dieser Handlung zugleich die Einheit des Bewußtseins (im Begriffe einer Linie) ist und dadurch allererst ein Objekt (ein bestimmter Raum) erkannt wird. Die synthetische Einheit des Bewußtseins ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloß selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muß, **um für mich Objekt zu werden**, weil auf andere Art und ohne diese Synthesis das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewußtsein vereinigen würde."

Dieser Satz macht die synthetische Einheit zur Bedingung alles Denkens, denn er sagt, "daß alle **meine** Vorstellungen in irgendeiner gegebenen Anschauung unter der Bedingung stehen müssen, unter der ich sie allein als **meine** Vorstellungen zu dem identischen Selbst rechnen und also, als in einer Apperzeption synthetisch verbunden, durch den allgemeinen Ausdruck **Ich denke** zusammenfassen kann", *ibid.* § 17 (I 1541—Rc 179 ff.).

"Die **transzendente Einheit** der Apperzeption ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt wird. Sie heißt darum **ob-**

jektiv und muß von der **subjektiven Einheit** des Bewußtseins unterschieden werden, die eine **Bestimmung des inneren Sinnes** ist, dadurch jenes Mannigfaltige der Anschauung zu einer solchen Verbindung empirisch gegeben wird. Ob ich mir des Mannigfaltigen als zugleich oder nacheinander **empirisch** bewußt sein könne, kommt auf Umstände oder empirische Bedingungen an. Daher die empirische Einheit des Bewußtseins, durch Assoziation der Vorstellungen, selbst eine Erscheinung betrifft und ganz zufällig ist. Dagegen steht die reine Form der Anschauung in der Zeit, bloß als Anschauung überhaupt, die ein gegebenes Mannigfaltiges enthält, unter der ursprünglichen Einheit des Bewußtseins, lediglich durch die notwendige Beziehung des Mannigfaltigen der Anschauung zum Einen: Ich denke; also durch die reine Synthesis des Verstandes, welche a priori der empirischen zugrunde liegt. Jene Einheit ist allein objektiv gültig", sie ist notwendig und allgemein geltend, nicht verschieden bei jedem Subjekte, wie die "empirische Einheit der Apperzeption" ist, ibid. § 18 (I 156 f.—Rc 185 f.).

Die Apperzeption ("Ich denke") ist "das Schicksal aller Begriffe überhaupt, und mithin auch der transzendentalen", ibid. tr. Dial. 2. B. 1. H. (I 349—Rc 418).

Der Satz: "Ich denke" enthält "die Form eines jeden Verstandesurteils überhaupt" und begleitet alle Kategorien als ihr Vehikel (Ich denke die Substanz, die Ursache usw.), ibid. (I 354, 350—Rc 423, 420). Vgl. Einheit, Identität, Kategorie, Synthesis, Ich, Subjekt, Denken, Urteil, Verstand, Regel.

Analytik.

Die "Analytik" ist der erste Teil der allgemeinen Logik (s. d.). Sie löst "das ganze formale Geschäft des Verstandes und der Vernunft in seine Elemente auf, und stellt sie als Prinzipien aller logischen Beurteilung unserer Erkenntnis dar".

Sie ist der wenigstens negative Proberstein der Wahrheit (s. d.), KrV tr. Log. Einl. III (I 113—Rc 133).

"Die Analytik entdeckt durch Zergliederung alle Handlungen der Vernunft, die wir beim Denken überhaupt ausüben.

Sie ist also eine Analytik der Verstandes- und Vernunftform, und heißt auch mit Recht die Logik der Wahrheit, weil sie die notwendigen Regeln aller (formalen) Wahrheit erhält, ohne welche unsere Erkenntnis, unangesehen der Objekte, auch in sich selbst unwahr ist. Sie ist also auch weiter nichts als ein Kanon zur Dejudikation (der formalen Richtigkeit unserer Erkenntnis)."

Sie ist der Teil der Logik, welche die "formalen Kriterien der Wahrheit" vorträgt. Log. Einl. III (IV 18 f.).

Analytik der Grundsätze.

Die "*Analytik der Grundsätze*" ist "*ein Kanon für die Urteilskraft..., der sie lehrt, die Verstandesbegriffe, welche die Bedingung zu Regeln a priori enthalten, auf Erscheinungen anzuwenden*", KrV tr. Anal. 2. B. vor d. Einl. (I 178—Rc 233). Vgl. Urteilskraft, Grundsätze.

Analytische Methode.

"Analytische Methode, sofern sie der synthetischen entgegengesetzt ist, ist ganz etwas anderes als ein Inbegriff analytischer Sätze;

sie bedeutet nur, daß man von dem, was gesucht wird, als ob es gegeben sei, ausgeht und zu den Bedingungen aufsteigt, unter denen es allein möglich.

*In dieser Lehrart bedient man sich öfters lauter synthetischer Sätze, wie die mathematische Analysis davon ein Beispiel gibt, und sie könnte besser die **regressive Lehrart** zum Unterschiede von der synthetischen oder **progressiven** heißen",* Prol. § 5 Anm. (III 27). — In den "*Prolegomena*" herrscht die analytische Methode, in der "*Kritik der reinen Vernunft*" (s. d.) die synthetische.

Analytische (und synthetische) Urteile

s. Urteile.

*"**Analytische** Sätze heißen solche, deren Gewißheit auf Identität der Begriffe (des Prädikates mit der Notion des Subjektes) beruht. — Sätze, deren Wahrheit sich nicht auf Identität der Begriffe gründet, müssen **synthetische** genannt werden."*

*"Die synthetischen Sätze vermehren die Erkenntnis **materialiter**, die analytischen bloß **formaliter**.*

*Jene enthalten **Bestimmungen** (determinationes), diese nur **logische Prädikate**."*

*"Analytische Prinzipien sind nicht Axiome, denn sie sind **diskursiv**.*

*Und synthetische Prinzipien sind auch nur dann Axiome, wenn sie **intuitiv** sind",* Log. § 36 (IV 122). Vgl. Mathematik, Metaphysik.

Analytik, transzendente.

Die "*transzendente Analytik*" ist der erste Teil der "*transzendentalen Logik*" (s. d.), nämlich jener, welcher "*die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis vorträgt, und die Prinzipien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann*".

Sie ist eine "*Logik der Wahrheit*".

"Denn ihr kann keine Erkenntnis widersprechen, ohne daß sie zugleich allen Inhalt verlöre, d. i. alle Beziehung auf irgendein Objekt, mithin alle Wahrheit", KrV tr. Log. Einl. IV (I 115—Rc 135).

Die transzendente Analytik ist *"die Zergliederung unseres gesamten Erkenntnisses a priori in die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis. Es kommt hierbei auf folgende Stücke an: 1. Daß die Begriffe reine und nicht empirische Begriffe seien. 2. Daß sie nicht zur Anschauung und zur Sinnlichkeit, sondern zum Denken und Verstande gehören. 3. Daß sie Elementarbegriffe seien und von den abgeleiteten oder daraus zusammengesetzten wohl unterschieden werden. 4. Daß ihre Tafel vollständig sei und sie das ganze Feld des reinen Verstandes gänzlich ausfüllen."*

Diese Vollständigkeit ist nur möglich vermittels einer **"Idee des Ganzen der Verstandeserkenntnis a priori"** sowie durch ihren **"Zusammenhang in einem System"**.

Die transzendente Analytik besteht aus zwei Büchern, der (transzendentalen) *"Analytik der Begriffe"* und der *"Analytik der Grundsätze"*, KrV Anfang der tr. Anal. (I 117—Rc 136 f.).

Die *"Analytik der Begriffe"* ist nicht die Analysis derselben als Zergliederung ihres Inhaltes zur Verdeutlichung derselben, sondern die **"Zergliederung des Verstandesvermögens selbst, um die Möglichkeit der Begriffe a priori dadurch zu erforschen, daß wir sie im Verstande allein, als ihrem Geburtsorte, aufsuchen und dessen reinen Gebrauch überhaupt analysieren"**.

"Wir werden also die reinen Begriffe bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande verfolgen, in denen sie vorbereitet liegen, bis sie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch eben denselben Verstand, von den ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreit, in ihrer Lauterkeit dargestellt werden", KrV tr. Anal. Anfang des 1. B. (I 118—Rc 137 f.).

Analytik der reinen praktischen Vernunft.

Die Analytik der reinen theoretischen Vernunft geht von der Sinnlichkeit zu Begriffen über und endigt mit Grundsätzen.

*"Dagegen, weil praktische Vernunft es nicht mit Gegenständen, sie **zu erkennen**, sondern mit ihrem eigenen Vermögen, jene (der Erkenntnis derselben gemäß) **wirklich zu machen**, d. i. es mit einem **Willen** zu tun hat, welcher eine Kausalität ist, sofern Vernunft den Bestimmungsgrund derselben enthält, da sie folglich kein Objekt der Anschauung, sondern ... als praktische Vernunft **nur ein Gesetz** derselben anzugeben hat, so muß eine Kritik der Analytik derselben, sofern sie eine praktische Vernunft sein soll (welches die eigentliche Aufgabe ist), von der **Möglichkeit praktischer Grundsätze a priori anfangen.**"*

Von da geht sie zu den Begriffen der Gegenstände einer praktischen Vernunft fort, um sie (die Begriffe des schlechthin Guten und Bösen) *"jenen Grundsätzen gemäß allererst zu geben"* und

dann erst kommt es zur Erörterung der Rolle des moralischen Gefühls, d. h. des Verhältnisses der reinen praktischen Vernunft zur Sinnlichkeit.

Die Analytik der praktischen Vernunft beginnt also mit der "*Logik*" und endigt mit der "*Ästhetik*" (s. d.) der reinen praktischen Vernunft, KpV 1. T. 1. B. 3. H. "*Kritische Beleuchtung*" (II 115 f.).

Es gibt auch eine Analytik des Schönen, des Erhabenen, der teleologischen Urteilskraft.

Synthetisch.

1. Verknüpfend, durch Verknüpfung; 2. vom Allgemeinen, der Bedingung zum Besonderen, Bedingten fortschreitend ("*progressiv*"). Vgl. Analytisch, Einheit, Apperzeption, Synthese, Denken, Urteil, Urteile (analytische und synthetische), Unendlich, Teil, Reihe, Totalität, Imperativ ("*synthetisch-praktische*" Sätze), Definition, Mathematik.

Synthesis.

Verbindung liegt nicht im Material der Erfahrung als solchem, sondern entspringt aus der Funktion des erkennenden Bewußtseins selbst.

Die Daten der Empfindung müssen (durch die "*produktive Einbildungskraft*") erst zu Anschauungsbildern verbunden werden und das Anschauungsmaterial wird dann durch den Intellekt weiter verknüpft zu Begriffen und Urteilen.

Die Synthesis erfolgt aber hier überall nicht blind, willkürlich und subjektiv variabel, sondern es gibt apriorische, in der Gesetzlichkeit des Verstandes selbst wurzelnde Bedingungen der Synthesis, oberste, allgemeingültige Prinzipien, denen gemäß das Gegebene zu einem einheitlichen Zusammenhange, zur Einheit der Erfahrung (s. d.) verknüpft werden muß.

Die Quelle aller synthetischen Einheit (s. d.) der Erkenntnis ist die transzendente Einheit der reinen "*Apperzeption*" (s. d.), zu der alles, wenn es erkennbar, erfahrbar sein soll, zusammengehen muß.

Diese oberste Einheit besondert sich in den [Kategorien](#) (s. d.), welche nur Begriffe von den verschiedenen Arten der synthetischen Einheit sind und Erfahrung möglich machen, welche die

synthetische Einheit der Apperzeption voraussetzt, zur Grundlage hat.

Die systematische Einheit der Synthesis stiften die "*Ideen*" (s. d.) der Vernunft.

Alles Denken ist Synthesis, Einheitsverknüpfung (s. [Urteil](#), [Begriff](#)), und ebenso ist die Erfahrung selbst schon Synthesis, einheitliche Verbindung, die als solche nie gegeben, sondern dem Verstande aufgegeben ist, der durch sie "*Erfahrung überhaupt*" erzeugt (wobei die einzelnen Erfahrungen durch das Gegebene der Sinne mit bedingt sind).

Die Objekte (s. d.) der Erfahrung als solche setzen eine solche Synthesis voraus, bestehen nicht unabhängig von der Möglichkeit derselben; schon die "*Wahrnehmung*" der Objekte beruht auf einer Synthesis (der "*Apprehension*") in der "*Einbildungskraft*" (s. d.), indem die Einheit der Anschauung eine verknüpfende Funktion zur Voraussetzung hat.

Es ist etwas anderes, "*sich aus gegebenen Teilen die **Zusammensetzung** eines Ganzen mittelst eines abstrakten Verstandesbegriffes zu **denken***", als "*diesen allgemeinen **Begriff**, als eine Aufgabe der Vernunft, vermittelt des sinnlichen Erkenntnisvermögens **auszuführen**, d. h. in einer deutlichen Anschauung in concreto ihn sich vorzustellen*".

"Das erstere geschieht durch den Begriff der **Zusammensetzung** überhaupt..., das letztere beruht auf den **Bedingungen der Zeit**, insofern der Begriff des Zusammengesetzten durch fortgehende Hinzufügung eines Teiles zu den anderen auf erzeugende Weise, d.h. durch **Synthese**, möglich ist, und gehört zu den Gesetzen der **Anschauung**", Mund. sens. § 1 (V 2, 89).

"Die Verbindung ist ... entweder eine **qualitative**, ein Fortgang in der Reihe des Untergeordneten von der Bedingung zu dem Bedingten, oder eine **quantitative**, ein Fortgang in der Reihe des Nebengeordneten von einem gegebenen Teile durch dessen Ergänzungen zu dem Ganzen", *ibid.* 1. Anm. (V 2, 90).

Die reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) erhalten ihren Stoff von der Sinnlichkeit. Die reinen Formen dieser, Raum und Zeit, enthalten "*ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung a priori*".

Sie sind Bedingungen der "*Rezeptivität*" (s. d.) unseres Geistes. Die "*Spontaneität*" (s. d.) unseres Denkens nun erfordert es, "*daß dieses Mannigfaltige zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen und verbunden werde, um daraus eine Erkenntnis zu machen*".

"Diese Handlung nenne ich Synthesis"

"Ich verstehe aber unter Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zueinander hinzuzutun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen."

"Eine solche Synthesis ist **rein**, wenn das Mannigfaltige nicht empirisch, sondern a priori gegeben ist (wie das im Raum und in der Zeit)."

"Vor aller Analysis unserer Vorstellungen müssen diese zuvor gegeben sein, und es können keine Begriffe dem **Inhalte nach** analytisch entspringen. Die Synthesis eines Mannigfaltigen aber (es sei empirisch oder a priori gegeben) bringt zuerst eine Erkenntnis hervor, die zwar anfänglich noch roh und verworren sein kann und also der Analysis bedarf; allein die Synthesis ist doch dasjenige, was eigentlich die Elemente in Erkenntnissen sammelt, und zu einem gewissen Inhalte vereinigt; sie ist also das erste, worauf wir achtzugeben haben, wenn wir über den ersten Ursprung unserer Erkenntnis urteilen wollen", KrV tr. Anal. § 10 (I 127 f.—Rc 147 f.).

Die Synthesis überhaupt ist die bloße Wirkung der Einbildungskraft (s. d.), "einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind. Allein, diese Synthesis **auf Begriffe** zu bringen, das ist eine Funktion, die dem Verstande zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung verschafft."

"Die reine Synthesis, **allgemein vorgestellt**, gibt nun den reinen Verstandesbegriff. Ich verstehe aber unter dieser Synthesis diejenige, welche auf einem Grunde der synthetischen Einheit a priori beruht."

So ist z. B. unser Zählen (s. d.) eine "**Synthesis nach Begriffen**, weil sie nach einem gemeinschaftlichen Grunde der Einheit geschieht (z. B. der Dekadik)".

Auf dem reinen Verstande beruhen die Begriffe, welche der reinen Synthesis Einheit geben; sie selbst (diese reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien) bestehen "*lediglich in der Vorstellung dieser notwendigen synthetischen Einheit*", sie sind die ursprünglichen "*reinen Begriffe der Synthesis, die der Verstand in sich enthält*", *ibid.* (I 128 ff.—Rc 148 ff.)-

Die "*Verbindung*" eines Mannigfaltigen überhaupt kann niemals durch die Sinne in uns kommen, also auch nicht schon in der reinen Form der Anschauung mitenthalten sein.

Sie ist vielmehr "*ein Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft*", d. h. des Verstandes, eine "*Verstandeshandlung*", die wir als "*Synthesis*" bezeichnen, um zu betonen, "*daß wir uns nichts, als im Objekte verbunden, vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben*".

Unter allen Vorstellungen ist die Verbindung "*die einzige, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Aktus seiner Selbsttätigkeit ist*".

Der Begriff der Verbindung enthält außer dem Begriff des Mannigfaltigen und der Synthesis noch den der Einheit desselben. "*Verbindung ist Vorstellung der **synthetischen** Einheit des Mannigfaltigen.*"

"*Die Vorstellung dieser Einheit kann also nicht aus der Verbindung entstehen, sie macht vielmehr dadurch, daß sie zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererst möglich*", *ibid.* § 15 (I 149 f.—Rc 169 f.).

Die Synthesis des Mannigfaltigen in den Kategorien bezieht sich auf die Einheit der Apperzeption; dadurch ist sie der Grund der Möglichkeit des Erkenntnis a priori, sofern diese auf dem Verstande beruht, und mithin "*rein intellektual*". Indem aber der Verstand den "*inneren Sinn*" (s. d.) durch das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen gemäß der Einheit der Apperzeption bestimmt, denkt er "*synthetische Einheit der Apperzeption des Mannigfaltigen der **sinnlichen Anschauung** a priori*", als die Bedingung, unter welcher alle Gegenstände unserer Anschauung notwendig stehen müssen und wodurch die Kategorien erst objektive Realität, d. h. Anwendung auf Gegenstände der Anschauung bekommen.

Diese Synthesis des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung kann "*figürlich*" (*synthesis speciosa*) genannt werden, zum Unterschied von derjenigen, "*welche in Ansehung des Mannigfaltigen einer Anschauung überhaupt in der bloßen Kategorie gedacht würde und Verstandesverbindung (synthesis intellectualis) heißt*".

Beide sind "*transzendental*", nicht bloß weil sie selbst a priori vorgehen, sondern auch die Möglichkeit anderer Erkenntnis a priori begründen, KrV tr. Anal. § 24 (I 163 f.—Rc 201 f.).

Die "*figürliche*" Synthesis, wenn sie bloß auf die transzendente Einheit geht, die in den Kategorien gedacht wird, muß die "*transzendente Synthesis der Einbildungskraft*" heißen.

Die Einbildungskraft selbst gehört zur Sinnlichkeit; sofern aber ihre Synthesis eine Leistung der "*Spontaneität*" ist, welche "*bestimmend*" (nicht, wie der Sinn, bloß "*bestimmbar*") ist, mithin "*a priori den Sinn seiner Form nach der Einheit der Apperzeption gemäß bestimmen*" kann, so ist die Einbildungskraft insofern "*ein Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen*"; ihre "*Synthesis der Anschauungen, den **Kategorien** gemäß*" muß die "*transzendente Synthesis der **Einbildungskraft***" sein, die "*eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung ... desselben auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung ist*".

Die "*intellektuelle Synthesis*" hingegen erfolgt "*ohne alle Einbildungskraft*", rein gedanklich, *ibid.* (I 164 f.—Rc 203 f.).

Die Synthesis der "*Apprehension*" (s. d.) ist "*die Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer empirischen Anschauung*".

Diese muß den Kategorien (s. d.) gemäß sein.

Alle Synthesis, durch die erst Wahrnehmung und Erfahrung möglich wird, ist durch die Kategorien bedingt, *ibid.* § 26 (I 170 ff.—Rc 215 ff.).

Erfahrung, als "*empirische Synthesis*", ist in ihrer Möglichkeit die einzige Erkenntnisart, welche aller anderen Synthesis Realität gibt.

Die apriorische Synthesis hat nur dadurch Wahrheit ("*Einstimmung mit dem Objekt*"), "*daß sie nichts weiter enthält, als was zur synthetischen Einheit der Erfahrung überhaupt notwendig ist*", *ibid.* tr. Anal. 2. B. 2. H. 2. Abs. (I 197—Rc 253).

Es gibt eine "*Synthesis des **Gleichartigen** in allem, was **mathematisch** erwogen werden kann*", und eine "*Synthesis des Mannigfaltigen, sofern es **notwendig zueinander** gehört ..., mithin auch als **ungleichartig** doch a priori verbunden vorgestellt wird*" ("*dynamische*" Verbindung, die wieder in die "*physische*" und "*metaphysische*" Verbindung zerfällt), *ibid.* 3. Abs. 1. Anm. (I 201—Rc 257).

Die "*Vorerinnerung*" in der "*Deduktion der reinen Verstandesbegriffe*" gliedert sich nach der Verschiedenheit der Synthesis in folgende drei Abschnitte:

"1. Von der Synthesis der Apprehension in der Anschauung." "2. Von der Synthesis der Reproduktion in der Einbildung." "3. Von der Synthesis der Rekognition im Begriffe."

Damit aus dem Mannigfaltigen der Anschauung Einheit der Anschauung werde, *"so ist erstlich das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und dann die Zusammennehmung derselben notwendig, welche Handlung ich die **Synthesis der Apprehension** nenne"*, KrV 1. A. tr. Anal. 1. B. 2. H. 2. Abs. (I 708—Rc 174 f.).

Eine empirische Synthesis der Reproduktion (s. d.) würde nicht stattfinden können, wenn nicht eine auf Prinzipien a priori gegründete Synthesis der Einbildungskraft vor aller Erfahrung bestände: die *"reproduktive Synthesis"*, die mit der Synthesis der Apprehension *"unzertrennlich verbunden ist"*, *ibid.* (I 709 f.— Rc 176 ff.).

Endlich wäre ohne die Synthesis der Rekognition (s. d.) ein Wiedererkennen eines Gegenstandes als eines Identischen unmöglich. Vgl. Einbildungskraft, Apperzeption, Objekt.

Raum und Zeit als Formen der Sinnesobjekte führen zu der von ihnen unzertrennlichen Vorstellung des *"Zusammengesetzten"*.

"Denn einen bestimmten Raum können wir uns nicht anders vorstellen, als indem wir ihn ziehen, d. i. einen Raum zu dem anderen hinzutun, und ebenso ist es mit der Zeit bewandt."

"Nun ist die Vorstellung eines Zusammengesetzten als eines solchen nicht bloße Anschauung, sondern erfordert den Begriff einer Zusammensetzung, sofern er auf die Anschauung in Raum und Zeit angewandt wird. Dieser Begriff also (samt dem seines Gegenteiles, des Einfachen) ist ein Begriff, der nicht von Anschauungen als eine in diesen enthaltene Teilvorstellung abgezogen, sondern ein Grundbegriff ist, und zwar a priori, endlich der einzige Grundbegriff a priori, der allen Begriffen von Gegenständen der Sinne ursprünglich im Verstande zum Grunde liegt."

Die *"Arten der Zusammensetzung (Synthesis) mit Bewußtsein"*, d. h. die *"Arten der synthetischen Einheit der Apperzeption des in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen"* sind die Kategorien, Fortschr. d. Metaph. 1. Abt. Von Begriffen a priori (V 3, 96 f.).

"Da die Zusammensetzung nicht in die Sinne fallen kann, sondern wir sie selbst machen müssen, so gehört sie nicht zur Rezeptivität der Sinnlichkeit, sondern zur Spontaneität des Verstandes, als Begriff a priori", *ibid.* 1. Abt. V. d. Umfange... (V 3, 102).

Die "Verkettung der Vorstellungen" ist "eine Vorstellung von der inneren Handlung des Gemüts, Vorstellungen zu verknüpfen, nicht bloß beieinander in der Anschauung zu stellen, sondern ein Ganzes der Materie nach zu machen".

"Hier ist also Einheit nicht vermöge desjenigen, worin, sondern wodurch das Mannigfaltige in eins gebracht wird, mithin Allgemeingültigkeit", Lose Bl. 7. Vgl. [Apprehension](#), [Apperzeption](#), [Einheit](#), [Objekt](#), [Gesetz](#), [Regel](#), [Raum](#), [Zahl](#), [Größe](#), [Konstruktion](#), [Verbindung](#), [Einbildungskraft](#), [Verstand](#), [Vernunft](#), [Unendlich](#), [Totalität](#), [Teil](#), [Antinomie](#), [Reproduktion](#), [Rekognition](#), [Erkenntnis](#), [Erfahrung](#), [System](#).

Nun folgt der phantastische Unsinn, der aus dem Irrtum KANTS gespeist und mit indischen Selbsterfahrungs-Ideen magisch verrührt wird.

Es bedarf hier allerdings der „radikalen Epoche“ (der Zurückhaltung), um das Lachen zu unterdrücken, wie eben die Phänomenologie das im Selbstständige Denken unterdrücken muss.

Im Internet können Sie lesen:

9. Die transzendental-phänomenologische Reduktion und der transzendente Schein der Verdoppelung:

»Wir« sollten also doppelt sein, psychologisch als wir Menschen Vorhandenheiten in der Welt, Subjekte seelischen Lebens und zugleich transzendental als die Subjekte eines transzendentalen weltkonstituierenden Lebens?

Diese Doppelheit klärt sich durch evidente Aufweisung.

Die seelische Subjektivität, das konkret gefaßte »ich« und »wir« der alltäglichen Rede, wird in ihrer reinen psychischen Eigenheit erfahren durch die Methode phänomenologisch-psychologischer Reduktion.

In eidetischer Abwandlung schafft sie den Boden für die rein phänomenologische Psychologie.

Die transzendente Subjektivität, auf die im transzendentalen Problem hingefragt und die in ihm als Seinsboden vorausgesetzt ist, ist keine andere als wiederum »ich selbst« und »wir selbst«, aber nicht als die wir uns in der natürlichen Einstellung des Alltags und der positiven Wissenschaft vorfinden, apperzipiert als Bestandstücke der für uns vorhandenen objektiven Welt: vielmehr als Subjekte des Bewußtseinslebens, in dem sich diese und alle Vorhandenheit — für »uns« — durch gewisse Apperzeptionen »macht«.

Als Menschen, seelisch wie leiblich in der Welt vorhanden, sind wir für »uns«; wir sind Erscheinendes eines sehr mannigfaltigen intentionalen Lebens, »unseres« Lebens, *worin* sich also dieses

Vorhandene apperzeptiv mit seinem ganzen Sinnesgehalt »für uns« macht.

Das vorhandene (apperzipierte) Ich und Wir setzt ein (apperzipierendes) Ich und Wir voraus, für das es vorhanden ist, das aber nicht selbst wieder im selben Sinn vorhanden ist.

Zu dieser transzendentalen Subjektivität haben wir direkten Zugang durch eine transzendente Erfahrung.

Wie schon die seelische Erfahrung zur Reinheit einer reduktiven Methode bedarf, so auch die transzendente.

Wir wollen hier so vorgehen, daß wir die »*transzendente Reduktion*« einführen als auf gestuft auf die psychologische Reduktion, als eine weitere an dieser jederzeit zu vollziehende Reinigung und abermals mittels einer gewissen Epoche.

Diese ist eine bloße Konsequenz der universalen Epoche, welche zum Sinn der transzendentalen Frage gehört.

Fordert die transzendente Relativität jeder möglichen Welt deren universale »*Einklammerung*«, so fordert sie auch die der reinen Seelen und der auf sie bezogenen rein phänomenologischen Psychologie.

Dadurch verwandeln sich diese in transzendente Phänomene.

Während also der Psychologe innerhalb der für ihn natürlich geltenden Welt die vorkommende Subjektivität auf die rein seelische Subjektivität — in der Welt — reduziert, reduziert der transzendente Phänomenologe durch seine absolut universale Epoche diese psychologisch reine auf die transzendental reine Subjektivität, auf diejenige, welche die Weltapperzeption und darin die objektivierende Apperzeption »*Seele animalischer Realitäten*« vollzieht und in sich in Geltung setzt. Z. B. meine jeweiligen reinen Wahrnehmungserlebnisse, Phantasieerlebnisse usw. sind psychologische Gegebenheiten der psychologischen inneren Erfahrung in der Einstellung der Positivität.

Sie verwandeln sich in meine transzendentalen Erlebnisse, wenn ich die Welt, mein Menschsein inbegriffen, durch radikale Epoche als bloßes Phänomen setze und nun dem intentionalen Leben nachgehe, worin die gesamte Apperzeption »*der*« Welt, im besonderen die Apperzeption meiner Seele, meiner psychologisch realen Wahrnehmungserlebnisse usw. sich gestaltet.

Der Gehalt dieser Erlebnisse, ihr Eigenwesentliches bleibt dabei voll erhalten, wenn schon er nun sichtlich ist als Kern einer vor dem psychologisch immer wieder betätigten aber nicht in Rechnung gezogenen Apperzeption.

Für den Transzendentalphilosophen, der durch einen vorausgehenden universalen Willensentschluß in sich die feste Habitualität der transzendentalen »*Einklammerung*« gestiftet hat, ist auch diese in der natürlichen Einstellung nie fehlende Verweltlichung des Bewußtseins ein für allemal unterbunden.

Demgemäß ergibt für ihn die konsequente Bewußtseinsreflexion immer wieder transzendental Reines, und zwar anschaulich in der Weise einer neuartigen, der *transzendentalen* »inneren« *Erfahrung.*

Aus der methodischen transzendentalen Epoche entsprungen, eröffnet sie das endlose transzendente Seinsfeld.

Es ist die Parallele zum endlosen psychologischen Feld, sowie seine Zugangsmethode die Parallele ist zur rein psychologischen, derjenigen der psychologisch-phänomenologischen Reduktion.

Und wieder ebenso ist das transzendente Ich und die transzendente Ichgemeinschaft, gefaßt in der vollen Konkretion des transzendentalen Lebens, die transzendente Parallele zum Ich und Wir im gewöhnlichen und psychologischen Sinn, wieder konkret gefaßt als Seele und Seelengemeinschaft mit dem zugehörigen psychologischen Bewußtseinsleben.

Mein transzendentes Ich ist also evident *>verschieden<* vom natürlichen Ich, aber keineswegs als ein zweites, als ein davon *getrenntes* im natürlichen Wortsinn, wie umgekehrt auch keineswegs ein in natürlichem Sinne damit verbundenes oder mit ihm verflochtenes.

Es ist eben das (in voller Konkretion gefaßte) Feld der transzendentalen Selbsterfahrung, die jederzeit *durch bloße Änderung der Einstellung* in psychologische Selbsterfahrung zu wandeln ist.

In diesem Übergang stellt sich notwendig eine Identität des Ich her;

in transzendentaler Reflexion auf ihn wird die psychologische Objektivierung als Selbstobjektivierung des transzendentalen Ich sichtlich, und so findet es sich als wie es in jedem Moment natürlicher Einstellung sich eine Apperzeption auferlegt hat.

Ist der Parallelismus der transzendentalen und psychologischen Erfahrungssphären als eine Art Identität des Ineinander des Seinssinnes aus bloßer Einstellungsänderung verständlich geworden, so auch die daraus sich ergebende Folge des gleichen Parallelismus und des im Ineinander *implicite* Beschlosseneins der transzendentalen und der psychologischen Phänomenologie, deren volles Thema die doppelsinnige reine Intersubjektivität ist.

Es ist dabei nur in Rechnung zu ziehen, daß die rein-seelische Intersubjektivität, sowie sie der transzendentalen Epoche unterworfen wird, ebenfalls zu ihrer Parallele, der transzendentalen Intersubjektivität führt.

Offenbar besagt der Parallelismus nichts weniger als theoretische Gleichwertigkeit.

Die transzendente Intersubjektivität ist der konkret eigenständige absolute Seinsboden, aus dem alles Transzendente (darunter alles real weltlich Seiende) seinen Seinssinn schöpft als Sein eines in bloß relativem und damit unvollständigem Sinne Seienden, als den einer intentionalen Einheit, die in Wahrheit ist aus transzendentaler Sinnggebung, einstimmiger Bewährung und wesensmäßig zugehöriger Habitualität bleibender Überzeugung.

Ich habe Ihnen aus dem Internet auch einige Aussagen zu der Ansicht von Kant über sein "**Ding an sich**" zusammengestellt.

Ich könnte mir vorstellen, dass es förderlich wäre, wenn Sie hierzu Stellung beziehen und mir sagen würden, wo Sie KANT zustimmen und wo Sie KANT widersprechen und lieber indischen Gedanken folgen.

Auf dieser gedanklichen Grundlage könnte ich dann versuchen, zu verdeutlichen, was ich mit dem Wort "**ansich**" (von mir als ein Wort geschrieben!) benenne.

Ding an sich

aus Wikipedia, der freien Enzyklopädie

Das **Ding an sich** ist eine Begriffsbildung [Immanuel Kants](#), der damit ein [Seiendes](#) bezeichnet, welches unabhängig von der Tatsache existiert, dass es durch ein [Subjekt](#) wahrgenommen wird und somit für dieses zum [Objekt](#) würde (vgl. [Noumenon](#)).

BEGRIFFSGESCHICHTE

In der Folge der Einführung der [Kategorien](#) durch [Aristoteles](#) wird in der [Scholastik](#) zwischen dem unterschieden, was einer Sache nur aufgrund äußerer Umstände ([Akzidenz](#)) und *per se*, aufgrund einer inneren Notwendigkeit, zukommt ([Essenz](#)).

Der Begriffsteil [an sich](#) ist dabei eine Übersetzung des griechischen *kath'auto*, bzw. des lateinischen *per se*, womit das bezeichnet wurde, was einem [Seienden](#) von sich aus, d. h. seinem Wesen nach, zugehört.

Dieser Begriff wurde im 18. Jahrhundert in den Sprachgebrauch der deutschen Philosophie aufgenommen.

Kant übernimmt diese Übersetzung von [Alexander Gottlieb Baumgarten](#) und verwendet den Begriff in seinen Schriften in der üblichen Bedeutung. Innerhalb seiner [Transzendentalphilosophie](#) erweitert Kant die ursprüngliche Bedeutung des *an sich* um den Begriff des *Dinges*, zum [terminus technicus](#) des *Dinges an sich*.

BEGRIFFSERLÄUTERUNG

Dem Ding an sich kommen demnach nach Kant nicht die Erkenntnisformen des Subjekts zu, z. B. Raum und Zeit.

Der Begriff des Dinges an sich ist für Kant nur im [transzendentalen](#) Sinne zu gebrauchen.

Hierin liegt für ihn auch eine deutliche Kritik an der [Metaphysik](#): diese übertrage unzulässigerweise Erkenntnisformen des Subjekts auf das Objekt.

In den [Prolegomena](#) beschreibt Kant den Begriff (*Prolegomena* [§ 13, Anmerkung II](#)) in Abgrenzung von einer [idealistischen](#) Position:

"Ich dagegen sage:

es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren.

Demnach gestehe ich allerdings, daß es außer uns Körper gebe, d. i. Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluß auf unsre Sinnlichkeit uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben, welches Wort also bloß die Erscheinung jenes uns unbekanntes, aber nichtsdestoweniger wirklichen Gegenstandes bedeutet.

Kann man dieses wohl Idealismus nennen? Es ist ja gerade das Gegenteil davon."^[1]

GEGENPOSITIONEN

Die Position Hegels

[Hegel](#) erklärte die Annahme Kants, dass das "*Ding an sich*" grundsätzlich nicht zu erkennen sei und nur Erscheinungen erkannt werden können, für eine Absage an den Wahrheitsanspruch der Philosophie.

Das "*Ding an sich*" bleibe so "*jenseits des Denkens*".^[2]

Er hält ihm entgegen, dass das an sich seiende Ding selbst ein Gedanken-
ding ist und als "subjektive Bedingung des Erkennens"^[3] damit wieder ins
Denken (ins Subjekt) zurück fällt.^[4]

Er hält es für einen sonderbaren Widerspruch Kants.

Die Konsequenz wäre eine nicht weiter zu schließende Differenz.

Das Ich bleibe so immer in seiner Subjektivität eingeschlossen und komme nicht zum "*wahren Inhalt*".

Hegels philosophisches Denken bemühte sich darum, gerade dieses Problem zu überwinden.

Im Erkennen der Erscheinung ist für Hegel schon die Wahrheit beider Momente (Subjektivität - Objektivität) enthalten.

Doch Kant sieht dieses objektive Moment der Erscheinung nicht.

*"Erkennen ist in der Tat ihre Einheit;
aber bei der Erkenntnis hat Kant immer das erkennende Subjekt als
einzelnes im Sinne.*

*Das Erkennen selbst ist die Wahrheit beider Momente; das Erkannte
ist nur die Erscheinung, Erkennen fällt wieder ins Subjekt.(...) Denn
es enthält (bei Kant, Anm.) die Dinge nur in der Form der Gesetze
des Anschauens und der Sinnlichkeit."*^[5]

Er wirft Kant also im Grunde vor seine Begrifflichkeiten nicht genau überprüft zu haben.

Da es sich bei dem Ding an sich um eine Abstraktion von jeglichem Inhalt handele, sei nichts leichter als das Ding an sich zu wissen.^[6]

In den Antinomien der KrV (Kritik der reinen Vernunft) habe Kant die in sich widersprüchliche Natur der Vernunft aufgedeckt.

"Die wahre und positive Bedeutung der Antinomien besteht nun überhaupt darin, dass alles Wirkliche entgegengesetzte Bestimmungen in sich enthält und dass somit das Erkennen und näher das Begreifen eines Gegenstandes eben nur soviel heißt, sich dessen als

einer konkreten Einheit entgegengesetzter Bestimmungen bewusst zu werden."^[7]

Kritik des Positivismus

Aus Sicht des [Positivismus](#) ist die philosophische Überlegung des „Dinges an sich“ ein klassisches „[Scheinproblem](#)“, wie alle Überlegungen des [Kritizismus](#).

Immanente Kritik am Begriff des Dinges an sich

Einige Kritiker des Ansatzes der [Erkenntnistheorie](#) Kants beziehen sich auf eine von ihnen gesehene [Inkonsistenz](#) der Begrifflichkeit Kants, insbesondere des Begriffs des *Ding An sich*.

Als ein zeitgenössischer Kritiker Kants ist hier [Gottlob Ernst Schulze](#) zu nennen.

Häufig orientiert sich die Kritik an folgender Argumentation:

Wenn der Begriff des Ding an Sich nicht empirisch begründet ist, muss er es [apriori](#) sein.

Wäre er es apriori, wäre er nur eine dem Subjekt anhängende Bestimmung, hätte mithin keine Existenz außerhalb des Subjekts.

Es ist also nur das Subjekt, das sich ein Ding als außerhalb denkt. Ob ein solches Ding jedoch wirklich außerhalb und unabhängig des Subjekts existiert, kann nicht bewiesen werden, ja wäre sogar zu verneinen, da es eine dem Subjekt anhängende Bestimmung ist, und mit dem [hypothetischen](#) Ende der Existenz des Subjekts auch das Ding an sich nicht mehr existieren würde.

Dies aber soll ja gerade das Ding an sich sein: etwas, was unabhängig vom Subjekt existiert und die Ursache der Erscheinungen ist. Das Problem ist, dass wir apriori nicht über Dinge an sich urteilen können, mithin ihre Existenz außerhalb der Vorstellung (sei sie nun empirisch oder formal, Anschauung oder Begriff) gar nicht postulieren können.

Eine solche apriorische Begründung wäre z. B. diese:

Alles was in der Vorstellung ist, hat eine Ursache, die von der Wirkung verschieden ist;

die Vorstellung ist die Wirkung einer grundverschiedenen Ursache, dem Ding an sich, welches deswegen unabhängig von Vorstellungen und dem Subjekt existiert.

Dafür müsste man sich der [Kategorie](#) der [Kausalität](#) bedienen, diese ist wiederum eine notwendige, dem Subjekt anhängende Bestimmung, die nur auf Vorstellungen, jedoch nicht auf etwas außerhalb dieser angewandt werden darf.

Hiermit wäre man wieder beim Subjekt angelangt, ohne die Existenz von etwas außerhalb des Subjekts bewiesen zu haben.

Die Stoßrichtung dieser Kritik ist vielfältig und lässt sich nicht in allen Fällen einheitlich zusammenfassen.

Problematisch wird sie nur dann, wenn sie sich nicht auf das Kernproblem bezieht, die grundsätzliche [transzendente](#) Gestaltung der Erkenntnisfrage und vielleicht deren grundsätzliche Unbeantwortbarkeit, sondern innerhalb der Argumentation Kants eine logische [Argumentationslücke](#) aufzeigen will.

Dies führt häufig zu einem [Kategorienfehler](#), indem [Begriffe](#) mit [Wirklichkeit](#) verwechselt werden.

In der oben genannten Argumentation wird suggeriert, als wolle Kant über das Ding an sich urteilen - dieses macht er aber nicht; er urteilt über den Begriff.

Also postuliert er auch nicht deren Existenz, sondern sagt nur, dass wenn Erkenntnis möglich sein sollte, und dieses so, wie er es in der *Kritik der reinen Vernunft* darstellt, dann etwas die Sinne affizieren müsste.

Damit bleibt das Problem des Begriffes des *Ding An sich* weiter bestehen - denknotwendig, aber ohne [Existenz](#).

Aus. RUDOLF EISLER Kantlexikon:

Ding an sich

Ding an sich.

Unter "*Ding an sich*" versteht Kant die Wirklichkeit, wie sie unabhängig von aller Erfahrungsmöglichkeit, für sich selbst besteht, die absolute Realität.

Wir erkennen das Wirkliche nur in den Formen der Anschauung (Raum und Zeit) und des Denkens (Kategorien);

diese Formen hat die Wirklichkeit nur in Beziehung auf das erfahrende Bewußtsein, nur als Gegenstand eines solchen, nicht an sich selbst.

Während Kant erst wenigstens die Kategorien (Kausalität, Substantialität usw.) auf das Ding an sich anwendet, schränkt er später deren Gültigkeit auf die Erscheinungswelt ein und erklärt das Ding an sich für unerkennbar;

es ist bloß denkbar, als bloßer "*Grenzbegriff*", als etwas, das wir als Grund der Erscheinungen und deren Bestimmtheiten setzen, annehmen müssen, ohne es positiv, seinem Wesen nach bestimmen zu können.

Zuweilen erscheint das Ding an sich gar nur als reines Denkgebilde, als reiner, von allen sinnlichen Bestimmungen losgelöst gedachter Dinggedanke (Schwanken zwischen mehr realistischer und rein idealistischer Fassung des Begriffs "*Ding an sich*"), ja als Fiktion (s. [Als ob](#)).

Jedenfalls will Kant sagen, daß die Art und Weise, wie sich das Wirkliche sinnlich-kategorial uns darstellt, das Wesen desselben nicht erschöpft; das "*Ding an sich*" bedeutet die Idee einer nicht raumzeitlich-kausalgesetzlichen, sondern [übersinnlichen](#) (s. d.). [intelligiblen](#) (s. d.) Seinsweise (eventuell als Inhalt einer intellektuellen Anschauung oder eines anschauenden Verstandes, als "*Noumenon*" im positiven Sinne).

Kausalität, Existenz usw. im Sinne der schematisierten Kategorien kommt dem Ding an sich nicht zu;

es ist nicht Objekt der Erkenntnis, sondern eine Grundlage zur Begreiflichkeit der Objekte und Subjekte, der physischen und psychischen Erscheinungen, des "*Gegebenen*" jeder Art.

Von der praktischen Vernunft, vom sittlichen Willen, kurz von dem, was in uns zeitlos gültig und gesetzgebend für das Handeln ist, findet K. den einzigen Weg zu einer, wenn schon nicht Erkenntnis so doch mehr positiven Auffassung des Ding an sich (s. Vernunft, Freiheit, Mensch).

Es ist klar,

*"daß die sinnlichen Vorstellungen die Dinge geben, wie sie erscheinen, die Verstandesbegriffe aber so, **wie sie sind**",* Mund. sens. § 4 (V 2, 97); vgl. [Kategorie](#). —

Die Dinge an sich bestimmt Kant vor der "*Kritik d. r. Vernunft*" als spirituelle Einheiten, [Monaden](#) (s. d.);

auch noch später (so besonders in den "*Vorles. über Metaphysik*") tritt der monadologische Charakter des absoluten Dingbegriffs zutage.

Die Begriffe und Grundsätze, die wir a priori annehmen, richtet man so ein,

"daß dieselben Gegenstände **einerseits** als Gegenstände der Sinne und des Verstandes für die Erfahrung, **andererseits** aber doch als Gegenstände, die man bloß denkt, allenfalls für die isolierte und über Erfahrungsgrenze hinausstrebende Vernunft, mithin von zwei verschiedenen Seiten betrachtet werden können".

"Findet es sich nun, daß, wenn man die Dinge aus jenem doppelten Gesichtspunkte betrachtet, Einstimmung mit dem Prinzip der reinen Vernunft stattfindet, bei einerlei Gesichtspunkte aber ein unvermeidlicher Widerstreit der Vernunft mit sich selbst entspringt, so entscheidet das Experiment für die Richtigkeit jener Unterscheidung", KrV Vorr. z. 2. A. 2. Anm. (I 29—Rc 24).

Von keinem Gegenstände als Dinge an sich selbst, sondern nur als "Objekt der sinnlichen Anschauung" (Erscheinung) gibt es Erkenntnis.

Doch ist zu beachten,

"daß wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wiewohl nicht **erkennen**, doch wenigstens müssen **denken** können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint", i-
bid. (I 34—Rc 29).

Der Begriff "Ding an sich" ist etwas Denkbare, ein "möglicher Gedanke". Die Realität dieses Begriffes muß aber nicht theoretisch darlegbar sein können;

was dazu gehört, kann auch in praktischen Erkenntnisquellen (s. [Übersinnlich](#)) liegen, ibid. 5. Anm. (I 34—Rc 29).

Die Kritik lehrt, das Objekt in "zweierlei Bedeutung" zu nehmen, "nämlich als Erscheinung oder als Ding an sich selbst", ibid. (I 35—Rc 30).

Nichts, was im Raume angeschaut wird, ist eine "Sache an sich".

Das "Korrelat" der "äußeren Gegenstände", das "Ding an sich selbst", ist unerkennbar, es wird auch in der Erfahrung niemals nach ihm gefragt, KrV tr. Ästh. § 3 (I 85—Rc 103).

Es zeigt sich,

"daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen".

Wie die Gegenstände an sich und abgesondert von aller "*Rezeptivität unserer Sinnlichkeit*" sein mögen, wissen wir nicht.

Auch die deutlichste Anschauung kann der Beschaffenheit der Dinge an sich nicht näher kommen.

Das "*transzendente Objekt*" bleibt uns gänzlich unbekannt, wir erkennen nur die Dinge als [Erscheinungen](#) (s. d.), als Objekte möglicher Erfahrung, *ibid.* § 8 (I 95 ff.—Rc 113 ff.).

Die "*Sache an sich selbst*" im bloß "*empirischen*" (physischen) Sinne ist nicht das Ding an sich als das von aller Erfahrung unabhängig Seiende, sondern nur das,

"was in der allgemeinen Erfahrung, unter allen verschiedenen Lagen zu den Sinnen, doch in der Anschauung so und nicht anders bestimmt ist", *ibid.* (I 98—Rc 116).

Das gedachte "*Objekt einer **nicht-sinnlichen** Anschauung*" kann man zwar

"durch alle die Prädikate vorstellen, die schon in der Voraussetzung Hegens, **daß ihm nichts zur sinnlichen Anschauung Gehöriges zukomme**: also daß es nicht ausgedehnt oder im Raume sei, daß die Dauer desselben keine Zeit sei, daß in ihm keine Veränderung (Folge der Bestimmungen in der Zeit) angetroffen werde usw.

Allein das ist doch kein eigentliches Erkenntnis, wenn ich bloß anzeige, wie die Anschauung des Objekts nicht sei, ohne sagen zu können, was in ihr denn enthalten sei."

Auf ein solches Objekt ist keine einzige [Kategorie](#) (s. d.) anwendbar, *ibid.* *tr. Anal.* § 23 (I 163—Rc 199 f.).

Auf das "*transzendente Ding*", das "[transzendente Objekt](#)" (s. d.) der "*Idee*" lassen sich die [Kategorien](#) (s. d.) nicht anwenden (z. B. auf Gott). Aber wir können per analogiam diese Gegenstände so denken, als ob sie Substanzen, Ursachen usw. wären.

Wir denken uns ein

"Etwas, wovon wir, was es an sich selbst sei, gar keinen Begriff haben, aber wovon wir uns doch ein Verhältnis zu dem Inbegriffe

der Erscheinungen denken, das demjenigen analogisch ist, welches die Erscheinungen untereinander haben", *ibid.* tr. Dial. 2. B. 3. H. Anh. V. d. Endabsicht... (I 570 ff.—Rc 716 ff.).

"Was die Dinge an sich sein mögen, weiß ich nicht, und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders als in der Erscheinung vorkommen kann."

Die "*nichtsinnliche Ursache*" der Erscheinungen ist unfaßbar.

Erscheinungen sind die einzigen Dinge,

"an denen unsere Erkenntnis objektive Realität haben kann, nämlich wo den Begriffen Anschauung entspricht", *ibid.* tr. Anal. Anh. An-merk. z. Amphibolie (I 302 ff.—Rc 367 ff.).

Das Ding an sich bzw. das "*transzendente Objekt*" (die "*Ursache der Erscheinung*") kann weder als Größe noch als Realität noch als Substanz usw. gedacht werden,

"weil diese Begriffe immer sinnliche Formen erfordern, in denen sie einen Gegenstand bestimmen".

Es ist völlig unbekannt, "*ob es in uns oder auch außer uns anzutreffen sei*", *ibid.* (I 310 f.—Rc 376 f.).

"Das den Erscheinungen zum Grunde liegende transzendente Objekt und mit demselben der Grund, warum unsere Sinnlichkeit diese vielmehr als andere oberste Bedingungen habe, sind und bleiben für uns unerforschlich, obzwar die Sache selbst übrigens gegeben, aber nur nicht eingesehen ist", *ibid.* tr. Dial. 2. B. 3. H. 5. Abs. (I 527—Rc 667).

Die Gegenstände der sinnlichen Anschauung sind nicht Dinge, wie sie an sich selbst sind, sondern Erscheinungen,

"deren Möglichkeit auf dem Verhältnisse gewisser an sich unbekanntes Dinge zu etwas anderem, nämlich unserer Sinnlichkeit, beruht", Prol. § 13 (III 40).

"Es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben; allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren", *ibid.* Anmerk. II (III 43).

Wenn wir

"die Gegenstände der Sinne, wie billig, als bloße Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hierdurch doch zugleich, daß ihnen ein Ding an sich selbst zugrunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine Erscheinung, d. i. die Art, wie unsere Sinne von diesem unbekanntem Etwas affiziert werden, kennen.

Der Verstand also, eben dadurch, daß er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Dasein von Dingen an sich selbst zu, und sofern können wir sagen, daß die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen zugrunde liegen, mithin bloßer Verstandeswesen nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sei", ibid. § 32 (III 75 f.).

Es ist unmöglich, ein Ding an sich nach seiner Beschaffenheit zu bestimmen, da die Anschauungsformen und Kategorien keinen anderen Gebrauch haben können, als bloße Erfahrung möglich zu machen; die reinen Kategorien aber bestimmen kein Objekt und haben keine Bedeutung.

Es würde aber

"eine noch größere Ungereimtheit sein, wenn wir gar keine Dinge an sich selbst einräumen oder unsere Erfahrung für die einzig mögliche Erkenntnisart der Dinge, mithin unsere Anschauung in Raum und Zeit für die allein mögliche Anschauung, unseren diskursiven Verstand aber für das Urbild von jedem möglichen Verstande ausgeben wollten, mithin Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung für allgemeine Bedingungen der Dinge an sich selbst wollten gehalten wissen", ibid. § 57 (III 121).

"Es ist wahr: wir können über alle mögliche Erfahrung hinaus von dem, was Dinge an sich selbst sein mögen, keinen bestimmten Begriff geben. Wir sind aber dennoch nicht frei vor der Nachfrage nach diesen, uns gänzlich derselben zu enthalten; denn Erfahrung tat der Vernunft niemals völlig Genüge."

Die [Grenzen](#) (s. d.) unserer Erfahrung lassen einen Raum für die Erkenntnis der Dinge an sich selbst, obgleich unsere Vernunft von ihnen niemals bestimmte Begriffe haben kann und nur auf Erscheinungen eingeschränkt ist, ibid. (III 122 f.).

Es fragt sich: Wie verhält sich unsere Vernunft bei der

"Verknüpfung dessen, was wir kennen, mit dem, was wir nicht kennen und auch niemals kennen werden?"

"Wir sollen uns denn also ein immaterielles Wesen, eine Verstandeswelt und ein höchstes aller Wesen (lauter Noumena) denken, weil die Vernunft nur in diesen als Dingen an sich selbst Vollendung und Befriedigung antrifft, die sie in der Ableitung der Erscheinungen aus ihren gleichartigen Gründen niemals hoffen kann, und weil diese sich wirklich auf etwas von ihnen Unterschiedenes (mithin gänzlich Ungleichartiges) beziehen, indem Erscheinungen doch jederzeit eine Sache an sich selbst voraussetzen und also darauf Anzeige tun, man mag sie nun näher erkennen oder nicht."

"Da wir nun aber diese Verstandeswesen nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, d. i. bestimmt, niemals erkennen können, gleichwohl aber solche im Verhältnis auf die Sinnenwelt dennoch annehmen und durch die Vernunft damit verknüpfen müssen, so werden wir doch wenigstens diese Verknüpfung vermittelst solcher Begriffe denken können, die ihr Verhältnis zur Sinnenwelt ausdrücken", *ibid.* (III 126 f.); vgl. Gott, Analogie.

Die Grenze des erlaubten Vernunftgebrauchs

"gehört ebensowohl zum Felde der Erfahrung als dem der Gedankenwesen".

"Wir halten uns aber auf dieser Grenze, wenn wir unser Urteil bloß auf das Verhältnis einschränken, welches die Welt zu einem Wesen haben mag, dessen Begriff selbst außer aller Erkenntnis liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig sind", *ibid.* (III 129).

Alle *"Erkenntnis a priori"* reicht nicht weiter als auf *"Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung"*,

"nur mit dem Vorbehalte, daß dieses Feld möglicher Erfahrung nicht alle Dinge an sich selbst befaßt, folglich allerdings noch andere Gegenstände übriglasse, ja sogar als notwendig voraussetze, ohne daß es uns doch möglich wäre, von ihnen das mindeste bestimmt zu erkennen",

An Mendelssohn, 16. August 1783.

Die Dinge der Natur erkennen wir durch lauter (phänomenale) Verhältnisse, Beziehungen, also nur äußerlich. Die Frage ist berechtigt,

"was denn das Ding, das in allen diesen Verhältnissen das Subjekt ist, an sich selbst sei?"

Nur wenn wir Wirkungen eines Dinges kennten, die Eigenschaften eines Dinges an sich selbst sein können, dürften wir nicht weiter fragen, was

das Ding noch außer diesen Eigenschaften an sich sei; denn es wäre eben das, was durch jene Eigenschaften gegeben ist.

Gibt es nun Eigenschaften und Kräfte, die (und durch sie Dinge an sich) man von bloßen Erscheinungen (physischen und psychischen) unterscheiden kann? Ja.

"Besinnt Euch nur, wie Ihr den Begriff von Gott, als höchster Intelligenz, zustande bringt.

*Ihr denkt Euch in ihm lauter **wahre Realität**, d. i. etwas, das nicht bloß ... den Negationen entgegengesetzt wird, sondern auch und vornehmlich den Realitäten in der Erscheinung (realitas phaenomenon), dergleichen alle sind, die uns durch Sinne gegeben werden müssen und eben darum realitas apparens ... genannt werden.*

Nun vermindert alle diese Realitäten (Verstand, Wille, Seligkeit, Macht usw.) dem Grade nach, so bleiben sie doch der Art (Qualität) nach immer dieselben;

so habt Ihr Eigenschaften der Dinge an sich selbst, die Ihr auch auf andere Dinge außer Gott anwenden könnt.

Keine anderen könnt Ihr Euch denken, und alles Übrige ist nur Realität in der Erscheinung."

"Es scheint zwar befremdlich, daß wir unsere Begriffe von Dingen an sich selbst nur dadurch gehörig bestimmen können, daß wir alle Realität zuerst auf den Begriff von Gott reduzieren, und so, wie er darin stattfindet, allererst auch auf andere Dinge als Dinge an sich anwenden sollen.

Allein jenes ist lediglich das Scheidungsmittel alles Sinnlichen und der Erscheinung von dem, was durch den Verstand, als zu Sachen an sich selbst gehörig, betrachtet werden kann."

Die Frage, was denn die Objekte als Dinge an sich sein mögen, ist also keineswegs sinnlos, Bemerkungen zu L. H. Jakobs Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden (VI 130).

Alle Vorstellungen, *"die uns ohne unsere Willkür kommen (wie die der Sinne)"*, geben uns die Gegenstände nur so zu erkennen, wie sie uns *"affizieren"*, d. h. als Erscheinungen.

Hinter diesen Erscheinungen muß man aber *"noch etwas anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen"*, obgleich wir sie als solche nie erkennen können.

Das führt zur Unterscheidung der "sinnlichen" und "[intellektuellen](#)" (s. d.) Welt, welchen beiden auch der Mensch, je nach dem "Standpunkt" der Betrachtung, zugehört, GMS 3. Abs. V. d. Interesse ... (III 79 ff.); vgl. [Freiheit](#), [Noumenon](#), [Intelligibel](#).

Man muß beachten,

"daß hinter den Erscheinungen doch die Sachen an sich selbst (obzwar verborgen) zugrunde liegen müssen, von deren Wirkungsgesetzen man nicht verlangen kann, daß sie mit denen einerlei sein sollten, unter denen die Erscheinungen stehen", ibid. V. d. äußersten Grenze .. (III 90).

Eberhard erklärt (namentlich gegen Kant):

"Wir mögen wählen, welches wir wollen — so kommen wir auf Dinge an sich."

Darauf Kant:

*"Nun ist ja das eben die beständige Behauptung der Kritik; nur daß sie diesen Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen nicht selbst wiederum in Dinge als Gegenstände der Sinne, sondern in etwas Übersinnliches setzt, was jenen **zugrunde** liegt und wovon wir keine Erkenntnis haben können. Sie sagt: die Gegenstände, als Dinge an sich, geben den Stoff zu empirischen Anschauungen (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen seiner Sinnlichkeit gemäß zu bestimmen), aber sie sind nicht der Stoff derselben", Üb. e. Entdeck. 1. Abs. C (V 3, 36).*

"Man soll eigentlich nicht sagen, Gott hat die Erscheinungen erschaffen, sondern: Dinge, die wir nicht kennen, denen aber eine Sinnlichkeit in uns korrespondierend angeordnet. Die Dinge an sich können wir uns nur als denkende Wesen vorstellen; denn sonst haben wir keine Bestimmungen, die von der Erscheinung unterschieden wären", N 5981.

"Es ist eine notwendige Hypothese des theoretischen und praktischen Gebrauchs der Vernunft im Ganzen unserer Erkenntnis, folglich in Beziehung auf alle Zwecke und eine intelligible Welt, anzunehmen, daß eine intelligible Welt der sensiblen zugrunde liege, wovon die Seele als Intelligenz das subjektive Urbild, eine ursprüngliche Intelligenz aber die Ursache sei; d. i. so wie das Noumenon in uns zu den Erscheinungen, so verhalte sich die oberste Intelligenz in Ansehung des mundus intelligibilis. Denn die Seele enthält wirklich die Bedingung aller möglichen Erscheinungen in sich, und in ihr könnten alle, wenn nur zu An-

fang die Data gegeben wären, a priori bestimmt werden", N 5109.

"Wenn wir unter den Dingen der Welt auch nach Vernunft tätige antreffen, so sind diese selbst sofern nicht Erscheinungen; denn Vernunft als Ursache ist kein Objekt der Erscheinung, auch dadurch nicht bestimmt, folglich sofern frei vom Mechanismus der Natur; aber doch, was die Erscheinung ihrer Wirkungen betrifft, wirksam nach dem Mechanismus der Natur", N 5975.

Das Ding an sich ist

"ein Gedankending (ens rationis)"

"der Verknüpfung des mannigfaltigen Ganzen zur Einheit, zu welcher sich das Subjekt selbst konstituiert".

*"Der Gegenstand an sich = x ist das Sinnenobjekt **an sich** selbst, aber nicht als ein anderes Objekt, sondern eine andere Vorstellungsart", Altpreuß. Mth. XIX 573.*

*"Das Ding an sich ist nicht ein anderes Objekt, sondern eine andere Art, sich selbst zum Objekt zu machen, nicht obiectum noumenon, sondern der Akt des Verstandes, der das Objekt der Sinnenanschauung zum bloßen Phänomen **macht**, ist das intelligible Objekt" (ibid.).*

Das Ding an sich ist *"bloß Gedankending"* (S. 577 f.).

Der Gegenstand an sich = x ist:

- *"nicht ein besonderes außer meiner Vorstellung existierendes Objekt",*
- *sondern nur die Idee der Abstraktion vom Sinnlichen;*
- *es ist "notwendig denkbar",*
- *aber nicht ein wirkliches Ding, XXI 549.*
- *Das Ding an sich ist ein "Gedankenwesen" (S. 552),*
- *"ein Begriff der absoluten Position",*
- *"bloß eine Idee" (S. 551 ff.).*
- *Es ist "nicht ein außer der Vorstellung gegebener Gegenstand",*
- *sondern bloß die Position eines Gedankendinges,*
- *welches dem Objekt korrespondierend gedacht wird (S. 555),*
- *"kein existierendes Wesen",*
- *sondern "bloß ein Prinzip" (S. 557).*
- *Es dient nur, "um das Objekt der Anschauung als Erscheinung zum Gegensatz vorzustellen",*
- *steht nur "wie eine Ziffer" da (S. 559 f.).*
- *Es bedeutet nur den "negativen Standpunkt",*
- *aus welchem der Gegenstand der Anschauung betrachtet wird,*
- *es ist ein "reiner Verhältnisbegriff" (S. 564),*
- *eine "besondere Beziehung" (S. 566),*
- *eine "Vernunftvorstellung",*

- *"das durch den Verstand gedachte Objekt in der Erscheinung"* (S. 567 f.).

Das Noumenon ist

"nicht ein besonderes Ding, sondern ein Akt des Verstandes = x",

"der außer dem Verstande gar nichts als bloß ein Objekt überhaupt ist und nur im Subjekt selbst ist" (S. 599).

Der Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich ist *"nicht ein Unterschied der Objekte"*, sondern nur ein *"szientifischer (idealer) für das Subjekt"*, aus einem verschiedenen *"Gesichtspunkt"* (S. 567, 585). Vgl.

[Erscheinung](#), [Übersinnlich](#), [Noumenon](#), [Idee](#), [Transzendent](#), [Objekt](#), [Affektion](#), [Erkenntnis](#), [Inneres](#), [Wesen](#), [Natur](#), [Materie](#), [Seele](#), [Mensch](#), [Charakter](#), [Freiheit](#), [Ich](#), [Analogie](#), [Außenwelt](#), [Körper](#), [Gott](#), [Vernunft](#), [Intelligible Welt](#), [Intelligibel](#), [Antinomie](#), [Idealismus](#), [Kritizismus](#).

Mein Gegner schreibt:

„Mit Ihren Mutmassungen über das Ding ‚ansich‘ nehmen Sie gerade aus meiner Sicht die Position des Platonischen Idealismus ein.

Sie aber wollen die Wirkungsweise dieser fixen Vorstellung von Washeit gar nicht wahr haben.

NIKOLAUS VON KUES legt es dar:

‚Die Mutmassung ist eine positive Behauptung, welche das Ansich der Wahrheit im Anderssein partizipiert.‘

‚Wer daher mutmasst, der wisse vor allem zu unterscheiden und das Unterschiedene bald einzeln, bald im Verhältnis zueinander zu betrachten, um bald zu verneinen, bald zu bejahen.‘ (de coniecturis)

Sie haben ganz recht:

Aber selbstverständlich gehe ich von der Widersprüchlichkeit meines Denkens aus!

Ich wäre ja wohl nicht bei Verstand, wenn ich das nicht täte!

Denkend kann ich nur Mutmassungen hervorbringen.

Aber wer aufhört, mit dem Denken in Bewegung zu bleiben, wer an den Vorstellungen klebt wie etwa an einer wie des ‚Dinges an sich‘ begeht Regelverstöße gegen das Denken.

Lassen Sie uns doch einen Schritt zurücktreten:

Ihr Denken des Dinges ansich ist Habenwollen!

Bildermachen ist Habenwollen, Anhaften, der Angst vor dem Nichts Zugeständnisse machen.

Deshalb ist Idee des Dinges ansich ist eine perfekte Illusion.

Dass Sie KANT bringen, ist immerhin konsequent.

In welcher Zeit leben Sie?

Doch selbst bei KANT findet der Zugriff auf das Ding an sich einen Halt, nämlich beim ‚Erhabenen‘, wenn wir den Gegenstand aus einer bestimmten Nähe nicht mehr ermessen und fassen können, weil etwa die Augen beginnen zu rollen.

Worin bestand HEIDEGGERS ‚Kehre‘?

Wollen wir weiterhin in der Angst leben, daß uns eine Art Bewußtlosigkeit erfassen würde, wenn wir unsere Vorstellungen nicht mehr hätten und von Ihnen loslassen würden?

Das ist genau die Situation von Platons Gefangenen der Höhle!"

Merken Sie denn nicht, dass Ihr Reden weder etwas mit "logischem Denken", noch mit "Schauen" zu tun hat?

Sie gehen auf keine Frage ein und begründen keinen Ihrer Vorwürfe.

Sie verteilen bloß Zuweisungen, z.B. zum "Platonischen Idealismus", ohne zu sagen, was dieser **Ihrer Meinung nach** sein soll, bzw. was Sie **vermuten**, dass er sei.

Sie widersprechen sich ständig:

- Zuerst polemisieren Sie dagegen, dass es zum "Erkennen des Irrtums" einen sichereren Zugang gäbe, als zu einer positiv erscheinenden Wahrheit;
- und schon kehren Sie den Spieß um und meinen, "**sicher**" zu wissen, dass ein sog. "Ding an sich" **nicht** vorhanden sei.

Sie plaudern also über etwas, was es Ihrer Meinung **gar nicht gibt**.

Dann unterstellen Sie mir, dass ich eine "Wirkungsweise einer fixen Vorstellung von Washeit" gar nicht wahrhaben wolle.

Warum maile ich Ihnen dann überhaupt?

Ich schiebe Ihnen doch eine "Washeit" hinüber in der Hoffnung, "**an sich**" eine "Wirkung" zu erzielen, nämlich Ihnen zu helfen, mit der "Wirkung Ihres Irrtums" als "Washeit" besser zurecht zu kommen.

Sie halten sich dagegen zu gute, dass Widersprüchlichkeit "**an sich**" eine Realität sei und leiten daraus aber Ihren Freibrief ab, widersprüchliche Vermutungen zu feiern, statt sie zu hinterfragen.

Sie reden über ein sog. "*Ding an sich*", ohne **Ihre Vermutung** über das, was KANT darüber geschrieben hat, weiter zu hinterfragen.

Ich kann mir vorstellen, dass Sie meine KANT-Texte aus dem Internet nur abgenickt haben, ohne Sie achtsam durchzulesen, **denn Sie wissen ja alles bereits.**

Ihre nun folgende Feststellung spricht Bände und sie zeigt auf, dass Sie überhaupt nicht hinhören können auf das, was ein anderer sagt.

Sie schreiben:

"Lassen Sie uns doch einen Schritt zurücktreten:

Ihr Denken des Dinges ansich ist Habenwollen!

Bildermachen ist Habenwollen, Anhaften, der Angst vor dem Nichts Zugeständnisse machen.

Deshalb die Idee des Dinges ansich ist eine perfekte Illusion."

Was hat diese **moralische** Interpretation mit psychologischer Begründung mit dem "*Ding an sich*" zu tun?

Ich zweifle auch an Ihren Geschichtskenntnissen, wenn Sie sagen:

"Dass Sie Kant bringen, ist immerhin konsequent.

In welcher Zeit leben Sie? "

Dies sagt jemand, der kurz vorher NIKOLAUS VON KUES in den Zeugenstand gerufen hat und selbst noch im urzeitlichen indischen Denken verhaftet ist.

Ist das nicht lustig?

Warum reden Sie denn so oberflächlich?

Ich vermute, dass Sie dies gerade deswegen tun, weil Sie dem sog. "**Erhabenen**" noch gar nicht selbst "*gewahrend*" begegnet sind und daher bloß am "**vermuteten**" Vorwege dorthin so wortgewaltig von jenem

träumen und dann diesen Traum als moralisches Zugpferd vor den Karren Ihres *"alles und nichts"* sagenden Lärmschlagens mit Worten spannen.

Man lässt nämlich von der Sprache nicht los, indem man *"alles und nichts"* sagt!

All Ihr schäumendes Reden ist keine *"Bewusstlosigkeit"* und kein *"Loslassen von Vorstellungen"*, sondern bloß ein *"wort-gewaltiger Traum"*, welcher *"geträumte Vorstellungen"* in jene Welt setzt, welche es für Sie ja anscheinend *"an sich"* gar nicht gibt.

Als letzten Versuch meinerseits nun eine weitere Erläuterung zum Thema *"Ding an sich"*.

Beim gedanklichen Beschäftigen mit dem sog. *"Ding an sich"*, wie es KANT zur Sprache gebracht hat, gilt es nämlich, einige Unterschiede zu beachten.

Das Anliegen von KANT war es nämlich, **aufgrund jenes Wissens**, das in seiner Zeit über das sinnliche Wahrnehmen vertreten wurde, **dieses Wissen** logisch zu verarbeiten und es gegen die aus seiner Sicht vorhandenen *"Anmaßungen"* des Sensualismus zu wenden.

Der Sensualismus ging nämlich davon aus, dass alles Wissen aus der sinnlich vermittelten **äußeren** Erfahrung stamme.

Aufgrund des **damaligen** Wissens über das sinnliche Erfahren entstanden hinsichtlich des Wahrnehmens gedankliche Ungereimtheiten, die mit dem **Wissen** der damaligen Zeit nicht ausgeräumt werden konnten.

Für KANT war dies daher **die** Gelegenheit, sich **aufgrund dieser Wissenslücke** ein eigenes Weltbild zu **erdenken**.

Er entdeckte nämlich (aber ebenfalls aufgrund des **damaligen** Wissens!), dass sich mit jenem Wissen (über die sinnliche Vermittlung) das Entstehen der Kategorien und insbesondere die Anschauungsformen von Raum und Zeit nicht erklären lässt.

Er **ersetzte** daher diese Wissenslücke **rein rationalistisch** mit seiner Theorie einer transzendentalen Herkunft der Kategorien und Anschauungsformen.

Diese Anschauungsformen und Kategorien des Denkens würden seiner Ansicht nach vor der Erfahrung (also **a priori**) dem Menschen unmittelbar zugänglich sein und das sinnlich Vermittelte erst gestalten.

So blieb dann „**gedanklich**“ nur mehr **der von irgendetwas von außen her spezifisch gereizte eigene Körper** übrig:

- welcher sich einerseits nur mehr selbst wahrnehme;
- und andererseits erst durch eine **apriorische** Leistung (**jen-seits** und **vor** aller Erfahrung) das einströmende sinnliche Chaos gestalte.

Es entstand also:

- auf der einen Seite ein **transzendentaler** und **allen Menschen gemeinsamer** Lieferant von Kategorien und Anschauungsformen;
- und auf der anderen Seite ein den eigenen Körper bloß reizendes, aber unerkennbares „**Ding an sich**“;
- wobei dann aber auch der seiende eigene Körper (d.h. auch dessen „**Gereizt-Sein an sich**“) ebenfalls unerkennbar sein müsste.

KANT ging es also in seiner Theorie **nur** darum, die Wissenslücken jenes ihm seinerzeit vorliegenden Wissens über das sinnliche Erfahren zugunsten seiner eigenen Spekulation auszunutzen:

- indem er aber das damalige Wissen wiederum **als zutreffend und vollständig unterstellte!**

Dieses Vorgehen macht daher deutlich, das KANTS Theorie, **welche ja nur auf einem empirischen Wissen aufbaute**, auch mit jenem Wissen (als Grundlage seines eigenen rationalen Weiterdenkens) steht und fällt.

Würde sich nämlich durch Wissensfortschritt herausstellen, dass nun gar keine Ratlosigkeit mehr entstehe, die durch eine rationale Spekulation gefüllt werden müsse, dann fällt nämlich auch KANTS Theorie.

Es bleibt dann ggf. bloß der noch zutreffende Gedanke übrig, dass die Erfahrung zwar nie dem sog. „**Ding an sich**“ absolut entsprechen, sich aber diesem brauchbar annähern könne:

- weil eben durch ein zwischenzeitlich ebenfalls durch Erfahrung belegtes Wissen eine gedankliche Möglichkeit aufgezeigt werden könne, dass Raum, Zeit und Kategorien sehr wohl aus der

Erfahrung (aus der Einheit von innerer und äußerer Empirie) stammen könnten.

Wenn also KANT meinte, dass das „*Ding an sich*“ nie absolut zutreffend und vollständig in Wissen übergeführt werden könne, dann kann er damit auch heute noch recht behalten.

Nicht recht behält er aber hinsichtlich der von ihm unterstellten Notwendigkeit, ein sog. „*transzendentes Herkommen*“ der Anschauungsformen und der Kategorien gedanklich **unterstellen** zu müssen.

Ich gebrauche nun zum Erläutern dieses Gedanken-Feldes das Wort „*an-sich*“ (also als **ein** Wort), um dessen Bedeutung in der Theorie des Erkennens durch meinen eigenen spezifischen **Gebrauch** zu markieren und zu verdeutlichen.

Ich **gebrauche** also meine markierten Wörter zum Beispiel so:

- wie das Ding „**ansich**“ ist, das ist vom **Wissen** über dieses Ding „**fürmich**“ zu unterscheiden;
- dieses Wissen „**fürmich**“ ist vermutlich einerseits nie vollständig und andererseits für jeden Menschen ein privates;
- das **Wissen** über ein Ding „**ansich**“ ist also vermutlich immer eine anderes als das vergleichbare Wissen „**fürandere**“ über das „**ansich**“ selbe Ding;
- es besteht aber das Bemühen, über logisches Verarbeiten des privaten Wissens, d.h. über Begriffsbildung, sich ein „**füruns**“ allgemein brauchbares Wissen zu erarbeiten.

Diese Verwendung des Wortes „**ansich**“ in der Theorie des **Erkennens** muss man aber unterscheiden von jenen Gedanken, die man sich **über das Seiende selbst** macht.

Hier wird nämlich ebenfalls die Wörterverknüpfung „*an sich*“ gebraucht.

Mit diesem Wortgebrauch wird dann aber unterstellt, dass dieses Wort meine, dass die Dinge „**an sich**“ :

- voneinander isoliert und auch statisch seien, nämlich so, wie wir sie in unserem Bemühen um ein Wissen „**füruns**“ in der logischen Verarbeitung begrifflich zugeschnitten haben.
- Dies ist aber im Gedanken von KANT über das „*Ding an sich*“ gar nicht mitgemeint.

Es bietet sich daher an, um Irrtümer zu vermeiden, bei der Beschreibung des Seienden andere Wörter zu gebrauchen.

Dadurch kann dann nämlich verdeutlicht werden, dass jedes Seiende im allseitigen Wechselwirken:

- einerseits sowohl etwas „**fürsich**“ als auch „**fürandes**“ ist;
- und andererseits sowohl „**durchsich**“ als auch „**durchanderes**“ entsteht, sich wandelnd seine Gestalt erhält und auch wieder vergeht.

Ein Bewegen ist nämlich immer „**durchsich**“ **und** „**durchanderes**“.

Daher ist es seiend auch nie „**geradlinig**“, sondern immer „**gekrümmt**“.

Das Bewegen drängt einerseits „**durchsich**“ vorwärts und wird andererseits „**durchanderes**“ abgedrängt und ggf. auch eingewirbelt zum seienden Körper gestaltet, der sich dann als vergängliches Ganzes (als zentriertes Feld) wiederum bewegt und bewegt wird.

Die „**Trägheit**“ des Bewegens ist als Rhythmus das sich beharrlich fortsetzend und wiederholende Eigene („**durchsich**“), sein „**Krümmen**“ dagegen das „**durchandere**“.

So gesehen ist das Bewegen:

- „**durchsich**“ ihr *Wesen*, sie ist „**durchsich**“ ihre „*Soheit*“, welche als Spielraum das träge Eigene „**durchsich**“ („*per se*“) träge vorsieht, indem eben auch manches als vorgesehen (aber grenzsetzend) „*nicht-zugelassen*“ ist;
- während das Bewegen im Wechselwirken mit dem Umfeld (in seiner exemplarischen Konkretisierung) dann seine „*Akzidenzien*“ bekommt, die eben hinsichtlich der „*Soheit*“ des Bewegens innerhalb eines Spielraumes auch variieren können.

Das „*Schauen*“ der konkreten „*Soheit*“ (als sog. „*Noumenon*“), als das „**allen**“ Verwirklichungen im Spielraum „**gemeine Wesen**“, wird aber in der Tradition des abendländischen Denkens rückblickend ebenfalls als „*Ding an sich*“ bezeichnet, was nun einen weiteren Irrtum in die Welt setzt.

Nur deswegen, weil auch die **jeweiligen** Konkretisierungen im realen Spielraum der „*Soheit*“ ihr eigenes „*Sosein*“ haben, das zum Teil in privater Weise sinnlich (als „*Phaenomenon*“) vermittelt wird:

- ist dies aber weder der gleiche Gedanke wie beim nicht Erkennen des Dinges „*ansich*“;
- und auch nicht der gleiche Gedanke wie beim Reden darüber, wie das Ding „*durchsich*“ und „*durchanderes*“ ist;
- und auch nicht der gleiche Gedanke wie jener über das Streben nach einem „*allgemeinen*“ begrifflichen Wissen „*füruns*“.

Dass dies alles im inneren sehr wohl zusammenhängt, soll dadurch nicht geleugnet werden.

Im Gegenteil, weil es zusammenhängt, deshalb bedarf es ja gerade deutlicher Wörter, um eben diese unterschiedlichen Wörter in ihrem „**sinnvollen Gebrauch**“ auch miteinander verknüpfen zu können, damit man auf diese Weise der „**Bedeutung**“ des Ganzen näher kommt.

Aber dieser **ganze** „*innere Zusammenhang des Seienden*“ (mit dem „*seienden Erkennen und dem Wissen über das Seiende*“, sowohl in dessen „*realer „Soheit“ als Wesen*“, als auch hinsichtlich des so-seienden „*aktuellen Erscheinens*“ des jeweiligen Dinges „*ansich*“) hat noch nichts mit dem „**Sein des Seienden**“, d.h. noch nichts mit dem „*Widerspiegeln*“ und der „*verbindenden Kraftfülle*“ **im** Seienden zu tun.

Also:

Das sog. „*Ding an sich*“ des aktuellen sinnlichen Erkennens:

- hat „**gedanklich**“ noch nichts mit dem „**Sein des Seienden**“ zu tun;
- aber es hat auch gedanklich noch nichts mit der jeweilig realen „*Soheit des jeweils Seienden*“, als dessen „**Wesen**“ (als dem allgemeinen Spielraum für unterschiedliche exemplarische Verwirklichungen) zu tun, welches in den Dingen immanent wirkt und als „**Idee**“ privat „*geschaut*“ wird;
- noch hat es mit der allgemein „*für uns*“ brauchbaren Abbildung einer realen „*Soheit*“ in „**sinnvollen Begriffen**“ zu tun.

Das sog. „*Ding an sich*“ ist in der Theorie des Erkennens (von KANT) bloß die im Wechselwirken jeweils exemplarisch entstandene „**so-seiende**“ Verwirklichung, die uns im „*Hier und Jetzt*“ reizt, bzw. von der wir uns mit unseren speziellen Organen („*Werkzeugen*“) des Wahrnehmens **spezifisch reizen lassen!**

Wenn Sie nun vom "*Erhabenen*" sprechen, dann sollten Sie sich klar werden, was Sie damit meinen und suchen, was **Sie** eben mit dem Wort "*Erhabenes*" benennen.

Auf dem Weg zum "*Erhabenen*" bleibt Ihnen nämlich gar nichts anderes übrig, als Ihre Augen offen zu halten.

Nur "*blinde Kuh zu spielen*" bringt Sie nämlich nicht weiter, obwohl dies heute ein beliebtes esoterisches Gesellschaftspiel ist, das offensichtlich nur dem "**Zeit-Vertreib**" dient, aber keineswegs zum "**Loslassen von der Zeit**" führt.

Letztlich bleibt Ihnen gar nichts anderes übrig, als auf **einem mühsamen Weg des klaren und deutlichen Unterscheidens** einige Stationen tatsächlich abzuarbeiten.

Sie werden sowohl den Weg zur "*seienden **ansich** umfassenden Soheit*", als auch jenen Weg zur "*Menschen umfassenden begrifflichen Sprache*" gehen müssen, um zu **erkennen**, dass der Einstieg immer im "*jeweils hier und jetzt anders werdenden Sosein*" erfolgen "*muss*".

Erst dann können Sie letztlich gewahren, dass das "**nicht-andere Erhabene**" nicht gedankliche Endstation ist oder jenseits dieser verschiedenen jeweils **anders** werdenden Wege liegt, sondern immer schon **in** allem ist. Vorerst wird es bloß in Ihrem fixierten "**noch irrend denkenden und vermutetenden**" Gewahren von Ihnen noch nicht bemerkt wird, eben weil Sie das "**Nicht-Andere**" (gewohnheitsgemäß denkend) noch als etwas "**Anderes**" suchen.

Es wird eben, obwohl es vor Augen ist, noch übersehen. Wenn Sie dem sog. "**Erhabenen**" als dem "**Sein im Seienden**" begegnen, dann wird Ihnen auch klar, dass deshalb das "**Widerspiegeln**" und die "**Kraftfülle**" nicht geschwunden ist, trotzdem im "**Bewusstsein**" keine "**Widerspiegelungen**" mehr bemerkt werden.

Wie kommen Sie daher dazu, dass ich Angst hätte vom "*Gewahren des Seins*" als einer sog. "*Leere*"?

Ich brauche bloß, im Unterschied zu Ihnen, kein Bild davon und daher auch kein "*vorstellendes Gerede*" über das sog. "*Erhabene*".

Aus der Tatsache, dass man **vom** sog. "Erhabenen" kein Bild haben könne, folgt doch nicht, dass das Erhabene selbst keine Bilder "erfüllen" könne.

Ein solcher gedanklicher Schluß würde nämlich bedeuten, dass das sog. "Nicht-Andere" dann doch dem "Anderen" **als ein "Anderes" widersprechen** würde.

Es ist vielmehr bloß methodisch einfacher, das "**Seien im Seienden**" zu entdecken, wenn im Bewusstsein weniger oder keine Vorstellungen von etwas "**Anderem**" sind.

Aber wenn Sie das "Erhabene" als "**Sein im Seienden**" gewahrt haben, dann stört selbst ein seiender Irrtum das alles erfüllende Sein nicht.

Keine "andere" Vorstellung widerspricht mehr, und sei diese bloß eine Vermutung oder sogar ein Irrtum.

Gerade weil eben das Sein selbst, als das "Nicht-Andere" (als der "untätige Zeuge"), keinem "Anderen" widerspricht, kann eben jedes Andere im "Selbst stehend" (in der "Seins-Fülle" stehend) "durchschaut" werden.

Wenn Sie nun schreiben:

*"Denkend kann ich nur Mutmassungen hervorbringen.
Aber wer aufhört, mit dem Denken in Bewegung zu bleiben, wer an den Vorstellungen klebt wie etwa an einer wie des 'Dinges an sich' begeht Regelverstöße gegen das Denken."*

Können Sie einen dieser angeblichen Regelverstöße benennen?

Was hat überhaupt das "Kleben an Vorstellungen" mit dem "Denken" zu tun?

- Sind die Vorstellungen zutreffend, dann führt das logische Verarbeiten dieses zu bearbeitenden Materials zu brauchbaren Ergebnissen.
- Handelt es sich dagegen bei den Vorstellungen um Irrtümer, dann kann es sein, dass das logische Verarbeiten diese Irrtümer andere Irrtümer richtig stellt und dadurch beseitigt, aber das **muss nicht der Fall sein**.

Insofern führt dies dann oft zu keinen brauchbaren Ergebnissen.

Aber all dies hat mit Regelverstößen nichts zu tun.

Den **Regeln** gibt es nur **für das logische Verarbeiten**, die aber ebenfalls so etwas wie "**brauchbare Gewohnheiten**" sind, an denen das Denken eben gerade so lange unreflektiert "**klebt**", bis sich deren Brauchbarkeit durch Erfahrung und Anwendung relativiert hat.

Im übrigen, Sie brauchen mich auf meine "*philosophische Muttermilch*" nicht ständig hinzuweisen.

Ich habe die dreibändige Ausgabe der "*Philosophisch-Theologischen Schriften*" von NIKOLAUS VON KUES, die mein Doktorvater LEO GABRIEL (nach Abschluß meiner Dissertation 1964) herausgegeben hat, im Regal stehen und **sehr viel** davon **mit großem Gewinn** studiert und verdaut, bzw. ich habe bereits auch im Studium schon viel davon mitbekommen.

Wenn Sie es so wollen: ich lebe "*eigentlich*" **auch** in jener Zeit!

Mein Gegner schreibt:

*„Auch ich kann die Dinge ansich nehmen.
Aber dann hat die Vorstellung des Dinges ansich auch mich genommen.*

*Da ich dies bemerke, versuche ich es zu berücksichtigen.
Deshalb sage ich eben nicht, daß Widersprüchlichkeit ‚ansich‘ Realität sei,
sondern daß ich von einer Widersprüchlichkeit meines Denkens aus gehe.*

*Sie fragen sich, wehalb ich oberflächlich rede?
Das ist leicht zu erklären.
Weil mein Denken, hinfällig, wie es ist, sehr viel mit der Oberfläche der
Dinge, auf die es stösst, zu tun hat!
Es ist oberflächlich.
Hierin zeigt sich seine ganze leidenschaftliche Hinwendung zur Wirklich-
keit:
Also:
Ich denke nicht nur widersprüchlich, sondern auch oberflächlich.*

Ich sehe, daß dies alles nicht ausbleiben kann und erwarte die Folgen.

*Es ist das Oberflächliche, das ich mir einhandele, wenn ich mir ein Bild
mache oder eine Vorstellung habe!*

*Immer wenn ich glaube, etwas ‚durchschaut‘ zu haben, bemerke ich, daß
ich nur auf eine andere Oberfläche getroffen bin, hinter der es eine andere
Tiefe zu entdecken gibt.*

*Um mir mein Sehenkönnen zu wahren, also mir ein neues Bild machen zu
können, ist es notwendig, offen zu sein für das, was im Augenblick des
Auges in der Gegenläufigkeit seines Blickens erscheint.*

Ein Bild zu haben heisst, keinen neuen Augenblick bezeugen zu können.

Dies gilt in Bezug auf das Denken im Hinblick auch für das Ding an sich.

*Damit bezahle ich einen viel größeren Preis für das Ding an sich als er
sich nur aus eine ‚Relativität‘ ergeben würde.*

*Die Relativität ist das geringste Problem, denn mit der Vorstellung des
Dinges an sich begeben ich mich aus der Warte der Gegenwärtigkeit, in der
allein ein neuer Augenblick bezeugt werden kann, hinaus.*

*Liegt in einem Sehen, das nicht absehen kann, in einem Verstehen, das
nicht abstehen kann, nicht ein Hindernis für das Sehen und das Verstehen
selber?*

*Wovon muss ich absehen oder abstehen, um das Sehen oder Verstehen
zu wahren?*

Dies gilt auch in Bezug auf ein Denken, ein Wissen oder auf Vorstellungen.

HEIDEGGER stellt kritisch fest, daß unser gesamtes abendländisches Denken seit PLATON eine Form der Instrumentalisierung ist.

Deshalb versuche ich die Dinge nicht ‚ansich‘ zu denken und so einseitig eine Wirklichkeit zu nehmen.

Dies versuche ich auch in Bezug auf Ihre Aufführungen über das Ding und mein Widersprechen zu beachten.

Es ist nämlich kein Widerspruch ansich!

Sodann erwähnen Sie Ihre ‚philosophische Muttermilch‘.

*Da freue ich mich mit ihnen, kann doch Muttermilch etwas, was sonst kein anderer Trank vermag:
Stillen.“*

Ihre Antwort ist genau das, was ich mit **"oberflächlich"** bezeichnet habe.

Sie wissen nämlich ganz genau, dass ich damit nicht das Betrachten einer Oberfläche gemeint habe, sondern ein ausweichendes anstrengungsloses Daherreden ohne auf das achtsam hingehört zu haben, auf das man erwidert.

Was erwidern Sie nun auf meinen Vorwurf?

Sie **nehmen einfach eine andere Bedeutung jenes Wortes**, obwohl meine Bedeutung aus dem Kontext heraus auch für Sie eindeutig war.

Sie wechseln dadurch das Thema, wenden es zu Ihren Gunsten und klopfen sich auf die Schulter mit den Worten:

"Hierin zeigt sich seine ganze leidenschaftliche Hinwendung zur Wirklichkeit".

In einem Dialog wäre dies eine bodenlose Frechheit und Missachtung des Du.

Da wir aber nun als **"Konsequenz"** des versuchten und gescheiterten Dialoges nun keinen Dialog, sondern einen Streit führen und Gegner sind, glauben Sie, es sich leisten zu dürfen, derartig unfaire Methoden anzuwenden.

In Ihrer Methode der Bedeutungsverdrehung sagen Sie:

"Deshalb sage ich eben nicht, daß Widersprüchlichkeit ‚ansich‘ Realität sei, sondern daß ich von einer Widersprüchlichkeit meines Denkens aus gehe."

Was soll so etwas.

Das "*ansich*" sagt doch immer nur, dass die Vorstellung von etwas nicht das ist, worauf sich die Vorstellung bezieht.

Dies **trifft auch auf die Vorstellung selbst zu**, wenn ich mir diese von einer höheren Warte her bewusst mache.

Das, was mir dann als "*Vorstellung von der Vorstellung*" erscheint, ist nicht jene dieser Reflexion zugrundeliegende Vorstellung "*ansich*", usw.

Alles was seiend ist, das wirkt.

Wollen Sie sich z.B. die in Ihnen wirkenden unbewussten Vorstellungen sich bewusst machen, dann ist "*fürsich*" dann die bewusstgewordene Vorstellung nicht zwingend der bedachten Vorstellung "*ansich*" schon sehr ähnlich.

Man kann sich hier gewaltig täuschen.

Das "*ansich*" sagt nicht mehr, als dass zwischen einer Vorstellung und dem "*ansich*" Vorgestellten nicht "*von Amts wegen*" schon eine große Ähnlichkeit bestehen muss.

Ob überhaupt und wenn, wie weit dann diese Ähnlichkeit durch umfassendes Vorstellen hergestellt werden kann, das ist eine ganz andere Frage.

Wenn Sie nun sagen, dass Sie von einer Widersprüchlichkeit in Ihrem Denken "*ansich*" ausgehen, dann behaupten Sie doch auch nicht, dass diese in Ihrem Denken **seiende Widersprüchlichkeit** von Ihnen genau so **vorgestellt** wird, wie sie in Ihrem Denken "*ansich*" wirkt.

Aber "**dass**" eine Widersprüchlichkeit **ansich** vorhanden ist, davon gehen Sie doch aus.

Sollte dieses "*dass*" nun in Ihrer polemischen Wende aber für Sie gar nicht gegeben sein, dann frage ich, welcher Masochismus Sie treibt dann, so etwas überhaupt anzunehmen.

Da könnten Sie doch ganz locker bleiben.

Wenn Sie nun sagen:

"Ein Bild zu haben heisst, keinen neuen Augenblick bezeugen zu können.

Dies gilt in Bezug auf das Denken im Hinblick auch für das Ding an sich."

Da sehe ich Sie schon bildlich im Dreieck springen, statt im Bild bzw. in den Bildern mit Blick auf das Seiende immer wieder **"neue"** Türen aufzumachen und **dabei** ggf. auch die Bildern umzubauen.

Sie brauchen gar nicht zu versuchen, wie Sie sagen, *"die Dinge nicht ansich zu denken"*.

Dies geht nämlich gar nicht.

Sie brauchen also etwas, was gar nicht geht, weder zu versuchen, noch zu meiden.

Sie schreiben nämlich:

"Deshalb versuche ich die Dinge nicht ‚ansich‘ zu denken und so einseitig eine Wirklichkeit zu nehmen."

Sie können die Dinge *"ansich"* bloß beachten oder nicht beachten.

Wenn Sie sich eine Vorstellung von ihnen machen, dann ist diese Vorstellung nicht das beachtete Ding an sich.

Dafür haben Sie aber nun **in sich** eine vom Sosein der Dinge (mehr oder weniger) abweichende *"Vorstellung **ansich**"*, die Sie nun erneut beachten können oder nicht.

Beachten Sie nun Ihre in Ihnen wirkende **"Vorstellung an sich"**, dann können Sie sich wiederum von dieser **"Vorstellung ansich"** nur ein annäherndes Bild machen.

Wie wollen Sie da überhaupt aus der Differenz zwischen *"wirkendem Ansich"* und der erneut wirkenden **"Vorstellung von jenem"** herauskommen?

Und warum ist das ein Problem?

Sie brauchen ja bloß das Seiende nicht zu beachten, dann sind Sie raus.

Sie bekommen dann aber durch dieses Nicht-Beachten auch keine **"Neuen Vorstellungen"**.

Also:

- entweder wollen Sie **schweigen**, dann brauchen Sie das Seiende auch nicht zu beachten;
- oder Sie wollen **reden**, dann müssen Sie sich eben der Mühe unterziehen, neue und alte Bilder **mit Blick auf das "ansich" Beachtete** logisch zu vergleichen.

Im übrigen, mit Ihrem Muttermilch-Beispiel sind Sie, wohl nicht zufällig, am halben Wege beim **"hedonistischen Genuss"** stehen geblieben.

Die Milch nährt nämlich, wird verdaut und es wird von ihr dann das ausgeschieden, was nicht benötigt wird.

Man kann sie allerdings auch nach dem genussvoll ruhigstellenden Stillen wieder unverdaut erbrechen und dabei auch redselig Lärm schlagen.

Dies nährt dann aber auch nicht.

Ich habe mir gerade den Band II der Schriften von NIKOLAUS VON KUES herausgeholt und mir angeschaut, was ich mir dort seinerzeit im Text "*De coniecturis*" angestrichen habe.

Die Stellen, die Sie mir geschickt haben, sind auch dabei.

Ich vermute nun, dass Sie das Anliegen von CUSANUS anders verstanden haben als ich, weil Sie dem Wort **"con-iectura"** eine andere Bedeutung gegeben haben.

Bei dem mit dem Wort: "*con-iectura*" Bezeichneten geht es nämlich nicht um ungenaue **menschliche** Vermutungen, sondern gerade umgekehrt um **"Maßgaben des Geistes"**, ganz ähnlich wie später bei KANT in seiner Idee des transzendentalen Herkommens der Kategorien und Anschauungsformen und bei seiner Hochschätzung der Mathematik.

In meiner Ausgabe steht auch deutlich als Fußnote:

"Die Übersetzung 'Mut-Maßung' möchte in diesem Zusammenhang stets als 'Geist'-'Maß' (Maßgabe) verstanden werden (Mut in seiner ursprünglichen Bedeutung genommen).

vgl. auch 'De nonaliud', p. 533, wo Cusanus ausdrücklich von 'Geistphilosophie' spricht (dazu die Vorbemerkung zum Feld des Nicht-Anderen)."

Die Denkrichtung geht bei CUSANUS deutlich in die Richtung von Zahlen und Geometrie (also um **-maßungen** im Sinne eines **quantitativen** Messens), bzw. auch zu einem Weltmodell hin, welches im Ansatz ganz ähnlich ist wie jenes, das später TEILHARD DE CHARDIN vorlegte.

So fasziniert vorerst sein Einfall, der ihm (wenn ich mich richtig erinnere, auf der Brücke über den Bosphorus überkam), dass nämlich die Gegensätze nur in ihrer *"verbindenden Einheit"* zu verstehen sind und es daher immer **"drei"** (göttliche) Positionen gibt.

So:

- Einerseits die *"Einheit"*, die ihren Sinn nur durch die beiden einander entgegengesetzten Positionen bekommt.
- Andererseits sind aber auch die entgegengesetzten Positionen als *"Gegensatz"* (als Spannung) nur zu verstehen, wenn sie über die *"Einheit"* als zusammengehörig erkannt werden, wenn also über beide Positionen sich die Einheit *"spannt"*.
- Aber auch jede einzelne Position bekommt ihren Sinn nur aus dem entgegengesetzten *"Anderen"* **und** der die Zusammengehörigkeit stiftenden *"Einheit"*.

Es bedarf also letztlich immer der *"Einheit"*, um **über das Andere** sich selbst verstehen zu können.

Diesen Gedanken verfolgte er dann gedanklich weiter, bis er sich eine letzte ***gottähnliche "Einheit" ohne qualitative Eigenschaften*** erdacht hatte, die aber alle Eigenschaften **umspanne**.

Da die **Zahlen** auch rein quantitativ sind, lag es dann für ihn nahe, den eigenschaftslosen Zahlen als ***"göttliches"*** Werkzeug für ***"Mutmaßungen"*** (d.h. als ***"Maß-Gaben"*** des ***"göttlichen Geistes"***) besondere Beachtung zu schenken.

Ich habe für Sie das *"Compendium"* von NIKOLAUS VON KUES eingescannt und in meiner Weise formatiert.

Sie werden sehen, dass ich nicht mehr in seiner Zeit lebe und mich heute darum bemühe, mit den angesammelten Erfahrungen von heute den Unterschied zwischen *"Sein"* und *"seiender Gleichheit hinsichtlich eines All-*

gemeinen" (z.B. einer *"Soheit"*) so recht und schlecht zur Sprache zu bringen.

Das **"Sein"** kann nämlich sprachlich nicht als ein **"Ganzes"** benannt werden, da das, wofür wir das Wort *"Ganzes"* vergeben, immer eines **Anderen** bedarf, demgegenüber es das Umfasste abgrenzt und einschließt.

Das *"Seiende als ein Ganzes"* ist daher **"nicht das ausgeschlossene Andere"**, aber es ist deswegen nicht das, wofür ich das Wort **"Nicht-Andere"** gebrauche.

CUSANUS machte diesen Unterschied noch nicht, daher war er vom seienden *"Gleichen"* fasziniert und meinte daher, dass dieses das *"Sein"* sei.

Daraus folgt dann auch *"logisch"* ein Hinwenden zur Mathematik. Er unterschied daher im *"Einen"* sprachlich nicht in der Weise, wie es ECKHART mit seinen beiden Wörtern *"Gottheit"* und *"Gott"* tat.

Aber auch zu dem, was ich sage, kann ich nur mit den Worten von CUSANUS sagen:

"Menschen mit reinerem Herzen und schärfer und genauer blickendem Auge werden sie klarer und weiter ausführen "

„Compendium“

Nikolaus von Kues

(Übers. DIETLIND und WILHELM DUPRÉ)

I.

Empfange ein kurzes Kompendium dessen, worauf sich dein Überlegen einlassen muss.

Wenn du weiterkommen willst, halte zunächst das als wahr fest, was der gesunde Geist aller Menschen bezeugt:

- dass das Einzelne nicht Mehreres
- und dass das Eine nicht Vieles ist.

Folglich kann das Eine im Vielen nicht vereinzelt sein oder so, wie es in sich ist, sondern nur in der Weise der Mittelbarkeit für das Viele.

Demnach kann nicht geaugnet werden, dass das Ding der Natur nach früher ist, als es erkennbar ist.

Folglich erfassen weder Sinn noch Einbildung noch Vernunft-Denken die Weise des Seins, da es all dem vorausgeht.

Vielmehr bezeichnet nur alles, was duralirgendeine Weise des Erkennens erfaßt wird, diesen vorgängigen Modus des Seins.

Und darum ist dies nicht das Ding; sondern –seine Ähnlichkeit, Eigengestalt oder sein Zeichen.

Also gibt es vom Modus des Seins keine Wissenschaft, auch wenn man einsieht, daß dieser Modus ganz gewiss ist.

Wer darum bestrebt ist, das, was er solcherart schaut, in der Erkenntnis zu finden, der müht sich vergebens ab - so wie einer, der die Farbe, die nur sichtbar ist, mit der Hand zu berühren versucht.

Das Sehen des Geistes verhält sich also zu jener Seinsweise wie das sinnliche Sehen zum Licht, das es zwar als ganz gewiß Vorhandenes sieht, aber nicht erkennt.

Das Licht geht ja allem, was durch ein derartiges Sehen erkannt werden kann, voraus.

Ebenso ist auch das, was mit seiner Hilfe erkannt werden kann, Zeichen des Lichtes.

Die Farben, die durch das Sehen erkannt werden, sind Zeichen_und Begrenzungen des Lichtes im Widerschein:

- Nimm also die Sonne als Vater des sinnlichen Lichtes und fasse nach diesem Beispiel Gott, den Vater aller Dinge, als das Licht, das allem Erkennen unzugänglich ist;
- alle Dinge aber als den Glanz dieses Lichtes, zu dem sich das Sehen des Geistes wie das sinnliche Sehen zum Licht der Sonne verhält.

Und hier verhalte mit der Betrachtung über jene Seinsweise, welche jeder Erkenntnis übergeordnet ist.

II.

Soll ein Ding bemerkt werden, so muß es in Zeichen aufgenommen werden. Daher ist es nötig, daß du die verschiedenen Weisen der Erkenntnis in verschiedenen Zeichen suchst.

Da kein Zeichen die Seinsweise so ausreichend bezeichnet, wie sie bezeichnet werden kann, wenn man in der bestmöglichen Weise zur Erkenntnis gelangen soll, muß dies durch verschiedene Zeichen geschehen, damit man aus diesen eine bessere Kenntnis gewinnen kann; so wie man aus fünf sichtbaren Zeichen ein sinnlich-sichtbares Ding besser erkennt als aus einem oder zwei.

Das vollständige Sein eines Dinges erfordert aber, daß es erkennen kann:

- Da zum Beispiel ein vollständiges Lebewesen nicht ohne Nahrung zu leben vermag, ist es erforderlich, daß es seine Nahrung erkennt.
- Da diese sich nicht an jedem Ort findet, muß das Lebewesen solcherart sein, daß es sich von Ort zu Ort bewegen und die Nahrung suchen kann.

Daraus folgt, daß es alle Sinne hat, um die ihm zukommende Nahrung durch Sehen, Hören, Geruch, Geschmack und Berührung zu erfassen.

Weil sich die Tiere derselben Eigengestalt, um besser leben zu können, gegenseitig unterstützen und helfen, müssen sie diese ihre Eigengestalt erkennen und sich je nach dem, wie es deren Vollendung erfordert, gegenseitig hören und verstehen.

Mit einem bestimmten Ruf ruft der Hahn die Hennen, wenn er Futter gefunden hat, und mit einem anderen warnt er sie, daß sie vor dem Falken,

den er im Schatten lauern sah, fliehen.

Und da, je edler das Tier ist, eine um so größere Erkenntnis dazu erforderlich ist, daß es sich wohl befinde, muß der Mensch die größte Kenntnis von allen haben.

Denn ohne die Technik, die freien Künste, die Ethik und die theologischen Tugenden hat er keinen Bestand in Glück und Wohlbefinden:

- Da also die Erkenntnis für den Menschen notwendiger ist als für alle übrigen Lebewesen, verlangen alle Menschen von Natur aus zu wissen.
- Dabei kommt ihnen die Überlieferung des Wissens zu Hilfe, so daß der Ungelehrte und Nichtwissende vom Gelehrten belehrt wird.
- Da dies nun nicht ohne Zeichen geschehen kann, wenden wir uns der Erkenntnis der Zeichen zu.

Alle Zeichen sind sinnlich und bezeichnen die Dinge entweder von Natur aus oder auf Grund einer Festsetzung:

- Sie sind natürlich wie die Zeichen, durch die ein Gegenstand im Sinn abgezeichnet wird.
- Sie bestehen auf Grund einer Festsetzung, wie Wort und Schriftzeichen und alle Zeichen, die von Hören und Sehen wahrgenommen werden, und die die Dinge je nachdem, wie es eben festgesetzt worden ist, bezeichnen.

Natürliche Zeichen sind von Natur aus, ohne irgendwelchen Lehrmeister, bekannt, z. B. ein Zeichen, das eine Farbe bezeichnet und jedem Sehenden bekannt ist; und ein Zeichen, das einen Ton bezeichnet, allen Hörenden bekannt ist.

Das gilt auch für die anderen Sinne. Es gibt einen Ton der Freude, wie Lachen, einen Ton der Trauer, wie Seufzen, usw. bekannt.

Andere Zeichen hingegen, welche zur Bezeichnung willkürlich festgesetzt sind, werden denen, welchen diese Festsetzung unbekannt ist, nur durch Kunst oder Wissenschaft bekannt.

Und weil alle Zeichen, durch welche Kenntnis überliefert werden soll, dem Lehrer und dem Schüler bekannt sein müssen, *muß* der

erste Teil der Wissenschaft um die Kenntnis solcher Zeichen kreisen.

Diese ist deshalb der erste Teil, weil ohne sie nichts überliefert werden kann und weil in ihrer Vollendung alles, was überliefert werden kann, eingeschlossen ist.

III.

Unsere ersten Eltern aber, die vollkommen geschaffen worden waren, müssen von Gott nicht nur die Vollendung der Natur, sondern auch des Wissens um diese Zeichen gehabt haben, um sich dadurch gegenseitig ihre Gedanken kundzutun und dieses Wissen ihren Kindern und Nachkommen überliefern zu können.

Daher sehen wir, daß Kinder, sobald sie sprechen können, der Redekunst fähig sind, da diese die erste und überaus notwendige Kunst für ein gutes Dasein ist.

Es scheint auch nicht unvernünftig, zu glauben, daß die erste menschliche Sprache so reich an Synonymen war, daß alle später getrennten Sprachen in ihr enthalten waren.

Denn alle menschlichen Sprachen stammen ja von jener ersten Sprache unseres Vaters Adam, d. h. des Menschen.

Und wie es keine Sprache gibt, die der Mensch nicht versteht, so würde auch Adam - der dasselbe bedeutet wie der Mensch - keine Sprache, wenn er sie hörte, nicht verstehen.

Man liest ja, daß er selbst den Dingen ihre Namen gegeben habe.

Darum ist kein Wort irgendeiner Sprache anfänglich von einem anderen eingesetzt.

Auch müssen wir uns über Adam gar nicht wundern, da es feststeht, daß er durch ein Geschenk Gottes plötzlich die Kenntnis aller Sprachen erlangte.

Für den Menschen gibt es keine natürlichere und einfachere Fähigkeit als die des Sprechens, da kein vollständiger Mensch ihrer entbehrt.

Wir können auch nicht daran zweifeln, daß unsere ersten Eltern die Fähigkeit beherrschten, Worte zu schreiben oder aufzuzeichnen, da diese Kunst dem Menschengeschlecht eine große Hilfe bedeutet.

Durch sie wird Vergangenes und Abwesendes anwesend:

- Wie darum die erste Wissenschaft darin besteht, Dinge mit Lauten zu bezeichnen, welche das Ohr wahrnimmt,
- so die zweite Wissenschaft in den sichtbaren Zeichen der Worte, welche den Augen entgegentreten. Dieses Wissen ist von Natur aus fernliegend; die Knaben lernen es langsamer und auch nur dann, wenn das Denken in ihnen stark zu werden beginnt. Sie hat daher größeren Anteil an der Vernunft als die erste.

Zwischen die Natur also und das Vernunft-Denken, das der Schöpfer der Künste ist, fallen diese beiden Künste, von denen die eine der Natur, die andere dem Denken näher steht.

Die Vernunft bildet aber beim Menschen diese erste Kunst in sinnlich hörbaren Zeichen, d. h. im Ton, weil sich ein Lebewesen von Natur aus bemüht, seine Gefühle in diesem Zeichen kundzutun.

Daher artikuliert die Kunst das gestaltlose Zeichen und wandelt es ab, um die verschiedenen Anliegen besser mitzuteilen.

So kommt sie der Natur zu Hilfe.

Und weil jenes Zeichen, in dem diese Kunst niedergelegt ist, nach seinem Hervorgang schwindet und der Erinnerung entgleitet und nicht in die Ferne reicht, fügte die Vernunft in einer anderen Kunst ein Schutzmittel hinzu, nämlich in der Kunst des Schreibens, und legte sie in dem dem Auge sichtbaren Zeichen nieder.

IV.

Wenn jemand darüber nachdenkt, wie sinnliche Zeichen vom Gegenstand zum Sinn gelangen, dann wird er finden, daß die körperlichen Dinge tatsächlich oder der Möglichkeit nach leuchten;

- tatsächlich wie die leuchtenden,
- der Möglichkeit nach wie die farbigen Dinge.

Auch ist kein körperliches Ding gänzlich ohne Anteil am Licht oder an der

Farbe, die aus dem Licht stammt.

Dennoch vermag die Farbe, wenn das Licht nicht hilft, keinen Glanz von sich aus zu spenden, den unser Auge wahrnehmen kann.

Ein Lichtstrahl verbreitet sich plötzlich und geradlinig aus großer Ferne. Ihn aufzunehmen ist der Gesichtssinn von Natur aus geeignet.

Ein Ton hingegen breitet sich aus der Ferne kreisförmig aus. Zu seiner Aufnahme ist der Gehörsinn geschaffen.

Der Duft verbreitet sich in geringere Entfernung und wird von dem Geruchssinn wahrgenommen.

Durch den Tastsinn wird das noch viel nähere Berührbare und vom Geschmackssinn der innere Geschmack erfaßt.

Dies ist von der wunderbaren Vorsehung der Natur der Lebewesen zum Wohlbefinden zugeordnet.

Denn da kein Ding, wie es in sich ist, vervielfältigt werden kann und doch sein Wohlbefinden die Kenntnis der Dinge erfordert, müssen die Dinge, die nicht von selbst in die Kenntnis des anderen treten, durch ihre Bezeichnungen eindringen.

Aus diesem Grund muß es zwischen dem sinnlichen Gegenstand und dem Sinn ein Mittel geben, durch das der Gegenstand seine Eigengestalt oder sein Zeichen vervielfältigen kann.

Und da dies nur durch den gegenwärtigen Gegenstand geschieht, können diese Zeichen nur so festgehalten werden, daß, würden auch die Gegenstände entfernt, das Bezeichnete bliebe.

Sonst bliebe die Kenntnis der Dinge nicht bestehen.

Durch diese Bezeichnungen der Zeichen bleiben die Dinge in der inneren Vorstellungskraft bezeichnet, so wie Worte auf einem Papier aufgezeichnet bleiben, auch wenn ihr Verlauten verschwindet.

Dieses Verbleibende kann Erinnerung genannt werden.

Die Zeichen der Dinge in der Phantasie sind also Zeichen der Zeichen in den Dingen.

Denn nichts ist in der Phantasievorstellung, das nicht vorher im Sinn gewesen ist.

Darum hat jemand, der von Geburt an blind ist, keine Vorstellung von der Farbe und vermag sie sich nicht vorzustellen.

Wenn die sinnlichen Zeichen auch losgelöster sind als die sinnlichen Stoffe, so sind sie dennoch nicht gänzlich abgetrennt.

Daher ist auch das Sehen irgendwie farbig. Die Vorstellung der Farbe jedoch hat überhaupt keine Farbe.

Darum sind die Zeichen der Dinge in der Phantasie und Vorstellung weiter vom Stoff entfernt und formhafter; in bezug auf das Sinnliche weniger vollkommen, in bezug auf das Vernunfthafte hingegen vollkommener.

Sie sind aber nicht völlig abstrakt; denn wenn auch die Vorstellung von der Farbe nichts von der Qualität der Farbe an sich hat, so entbehrt das, was wahrgenommen wird, dennoch nicht der Zusammengehörigkeit mit ihr.

Man kann sich nämlich nichts vorstellen, das sich weder bewegte noch ruhte und keine Ausdehnung hätte, d. h. groß oder klein wäre, auch wenn es nicht von jener Begrenzung ist, die sich im Sinnlichen findet.

Nichts kann so klein sein, daß die Vorstellung es nicht vermöchte, sich seine Hälfte vorzustellen, oder so groß, daß man sich nicht die doppelte Größe einbilden könnte.

In allen vollständigen Lebewesen gelangt man zu jenen Phantasie-Zeichen, welche die Zeichen der Zeichen der Sinne sind, so dass dem Erkennen die für es geeigneten Anhaltspunkte nicht fehlen.

Nur der Mensch sucht ein Zeichen, das von jeder stofflichen Zusammengehörigkeit frei, zur Gänze formal ist und das die einfache Gestalt der Sache, die ihr das Sein gibt, darstellt.

Und wiewohl dieses Zeichen entfernt ist in bezug auf die sinnlichen Dinge, so ist es gleichwohl sehr nahe in bezug auf die vernunfthaften.

V.

Du mußt darauf achten, daß das sinnliche Zeichen zuerst eher verschwommen und gattungshaft-allgemein ist als eigentümlich und eigen-

gestaltlich.

- So ist das Zeichen für ein Wort zuerst nur das Zeichen für einen Ton, wenn man ein Wort von fern hört;
- dann, wenn man es näher hört, wird es Zeichen eines artikulierten Tones, den man Wort nennt;
- kommt es noch näher, wird es das Zeichen des Wortes einer bestimmten Sprache;
- und zuletzt wird es das Zeichen eines bestimmten Wortes.

Und das gilt für alles.

Wenn man auch oft die Zwischenräume der Zeit wegen der erstaunlichen Schnelligkeit nicht empfindet, so kann das Zeichen doch nicht vollständig sein, wenn es nicht vom Gestaltlosen zum Eigengestaltlichen gelangt.

Für eine und dieselbe nicht vervielfältigbare Sache gibt es also mannigfache Zeichen, d. h. gattungshafte und eigengestaltliche, mit denen sie bezeichnet wird, und unter diesen solche, die eher gattungshaft und solche, die eher eigengestaltlich sind.

Da aber die Vollkommenheit der Zeichen mehr oder weniger aufnimmt, wird kein Zeichen jemals so vollkommen und eigengestaltlich sein, daß es nicht vollkommener sein könnte.

Daher ist es nicht möglich, ein Zeichen für die Einzigkeit zu geben, die kein mehr oder weniger aufnimmt.

Und darum ist derartiges nicht durch sich selbst erkennbar, sondern nur durch das Hinzukommende, wie z. B. Platon, der nicht mehr oder weniger annimmt, nur durch das Hinzukommende in sinnlich-sichtbaren Zeichen, die zu ihm hinzutreten, erkannt wird.

Da also alles, das von Sinn oder Vorstellung erreicht wird, nur im Zeichen, das mehr oder weniger annimmt, erkannt wird, wird es nicht ohne quantitative Zeichen erreicht.

Die Zeichen der Qualität, die zum Sinn gelangen, können nicht ohne Zeichen der Quantität sein.

Diese aber sind nicht durch sich selbst in den sinnlichen Dingen, sondern durch das Hinzutretende, da die Qualität nicht ohne die Quantität sein kann.

Die Zeichen der Quantität hingegen erfordern keine Zeichen der

Qualität; also können sie ohne sie sein.

Darum gelangt eine quantitative Sache durch das Zeichen der Quantität in das Erkennen; und so wird das durch sich selbst Unerkennbare durch das Hinzugekommene bekannt.

Wenn man also Größe und Vielheit hinwegnimmt, dann wird kein Ding erkannt.

Das zu wiederholen scheint nützlich:

- Dass das Zeichen oder die natürliche Eigengestalt der einen einzigen Quantität nicht einzig sein kann, da nichts Einzelnes vervielfältigt oder vermehrt werden kann, sei es nun Substanz, Quantität oder Qualität.

Denn wenn es auch die Eigengestalt und das Zeichen der Quantität ist, so doch nicht für diese Quantität.

Das als Einzelnes Große wird also mit einem Zeichen allgemeiner Quantität bezeichnet und erkannt, das einzelne Rote mit dem Zeichen allgemeiner Röte.

Da also kein Ding die gleiche Quantität und Qualität hat wie ein anderes, und jedes einzelne Ding eine einzelne Quantität hat, ist die Quantität nichts Allgemeines im Ding, sondern in der Erkenntnis oder Eigengestalt und im Zeichen.

Das Kleine und das Große haben Eigengestalten, wenn auch nicht dieses Kleine oder dieses Große, welche einzelne Quantitäten sind.

Aber durch die Eigengestalt oder das Zeichen des Großen wird dieses Große und durch die des Kleinen dieses Kleine erkannt.

Die natürlichen Zeichen sind Eigengestalten der einzelnen Bezeichneten. Diese Eigengestalten sind keine gestaltenden Gestalten, sondern ein-gestaltende.

Die Ein-Gestalteten als solche nehmen mehr und weniger an.

Der eine ist besser ein-gestaltet als der andere, und derselbe jetzt weniger und dann mehr.

Derartige Gestalten können in vielen sein, da es nicht erforderlich ist, daß

sie in ihnen in derselben Seinsweise sind. Denn die Seinsweise kann nicht vervielfältigt werden, sondern ist im Verschiedenen verschieden, so wie die eine Kunst des Schreibens bei den verschiedenen Schreibern verschieden ist.

Daraus geht hervor, daß eine bestimmte Zahl, z. B. drei, zehn u. a., nur unbestimmte Eigengestalten haben, da sie wegen ihrer einzelhaften Bestimmung kein mehr oder weniger aufnehmen.

- Ebenso kann durch die Eigengestalt der unbestimmten Vielheit, die Zählung genannt werden kann, eine bestimmte Menge erkannt werden.
- Und in den Eigengestalten der Größe und Vielheit wird eine große, bestimmte Zahl erkannt; ebenso eine kleine Zahl durch die Eigengestalten der Vielheit und Kleinheit;
- und ähnliche Farben werden durch die Eigengestalten der Ähnlichkeit und der Farbe, unähnliche Farben durch die Eigengestalten der Unähnlichkeit und der Farbe erkannt;
- und wohl zusammenklingende Töne werden durch die Eigengestalten der Zusammenstimmung und des Tones, und mißtönende durch die Eigengestalten des Mißklanges und des Tones erkannt, usw.

Da die Kenntnis einer Sache in uns dergestalt aus Zeichen und erkennbaren Eigengestalten gestaltet wird, kann ein Ding, das so bekannt wird, nur dann von einem anderen deutlich abgehoben werden,

- wenn die Kenntnis durch deutlich unterschiedene Begriffe und Eigengestalten gebildet wird.

Wie jedes Ding einzig ist, so hat auch sein Erkenntnis-Begriff etwas, das sich in dem eines anderen nicht findet.

Hat man darum ein Wort mit sechs Buchstaben und ein anderes ebenfalls mit sechs Buchstaben, so müssen sie notwendigerweise, auch wenn sie der Zahl nach übereinstimmen, in Figur und Lage nicht übereinstimmen, so daß sie verschieden sind, so wie die Dinge, deren Worte sie sind.

Die Verschiedenheit der erkenntnishaften Eigengestalten führt uns zur Erkenntnis der Verschiedenheit der Dinge.

Und wenn auch zwei Individuen in vielen Eigengestalten übereinzustimmen scheinen, so müssen sie doch in einigen auch nicht übereinstimmen.

VI.

Folglich muß du darauf achten, daß es nicht erforderlich ist, daß ein Maulwurf das Sehvermögen besitzt; da er in der dunklen Erde findet, was er sucht, braucht er nicht die Kenntnis der sichtbaren Zeichen.

Gleiches kann man von allem aussagen:

- nämlich daß alle Lebewesen aus den sinnlichen Dingen so viele Eigengestalten aufnehmen, wie zu einem guten Leben für sie notwendig sind.

Darum stimmen nicht alle vollständigen Lebewesen, auch wenn sie in der Zahl der Sinne übereinstimmen, in der Zahl der Eigengestalten und der Zeichen überein.

Andere Eigengestalten nimmt die Ameise auf, andere der Löwe, andere die Spinne, andere die Kuh;

so wie die verschiedenen Bäume aus eben derselben Erde verschiedene Nahrung aufnehmen, jeder die seiner Natur entsprechende.

Die Einbildungskraft eines jeden Lebewesen bildet aus den durch die Sinne wahrgenommenen Eigengestalten ein anderes Vorstellungsbild als ein anderes Lebewesen und gibt eine andere Beurteilung von Freundschaft und Feindschaft, von Zuträglichem und Unzuträglichem als ein anderes.

Darum nimmt der Mensch aus den sinnlichen Zeichen jene Eigengestalten wahr, die seiner Natur entsprechen; da diese eine verstandesmäßige Natur ist, nimmt er die dieser Natur entsprechenden Eigengestalten auf, um mit ihrer Hilfe wohl denken zu können und um entsprechende Nahrung zu finden, sowohl die körperliche für den Körper als auch die geistige für den Geist oder die Vernunft.

Diese sind die verschiedenen Eigengestalten der zehn Kategorien, der fünf Universalien, der vier Kardinaltugenden und vieles dergleichen, das einem wirklich verständigen Menschen zukommt.

Mehr Eigengestalten nimmt der Mensch durch das Sehen auf als ein unvernünftiges Tier.

Ursprünglich z. B. deshalb, weil der Gesichtssinn die Eigengestalten der

Farben aufnimmt, durch die er Unterschiede des Farbigen als Farbigen erreicht; in der Folge deshalb, weil der Sinn die Eigengestalten der Größe, Länge, Breite, Gestaltung, Bewegung, Ruhe, Zahl, Zeit und des Ortes aufnimmt.

So viele Eigengestalten nimmt nur der Mensch, der den Verstand gebraucht, durch das Sehen auf. Ebenso nimmt er durch das Hören die Eigengestalten der verschiedenen Töne auf, der tiefen, hohen, mittleren, des Gesanges, der Noten und so weiter, wie auch die der neun anderen Eigengestalten des Gemeinsinnes, die wir schon genannt haben.

asselbe gilt auch für die anderen Sinne.

Die Kraft des verstandesmäßigen Denkens gewinnt aus allen diesen sinnlichen Eigengestalten außerdem noch die Eigengestalten der verschiedenen Künste, mittels derer es die Unzulänglichkeit der Sinne, Glieder und der körperlichen Schwäche ausgleicht.

Auch hilft es sich damit, körperliche Schädigungen abzuwehren, die Unwissenheit und die Trägheit des Geistes abzulegen und den Geist zu stärken, auf daß der Mensch sich dadurch vollende und ein Betrachter der göttlichen Dinge werde.

Er besitzt auch angeborene Eigengestalten der nichtsinnlichen Kraft, Gerechtigkeit und Gleichheit, so daß er weiß, was gerecht, richtig, lobenswert, schön, erfreulich und gut ist und was deren Gegenteil bedeutet; und er wählt das Gute und wird gut, stark, klug, keusch, tapfer und gerecht.

Jemandem, der dies alles betrachtet, wird offenbar, was in den mechanischen und freien Künsten und in der Ethik vom Menschen entdeckt wurde. Denn allein der Mensch hat entdeckt, wie eine brennende Kerze das Fehlen des Lichtes ausgleicht, so daß er sieht, und wie man bei schlechtem Sehen durch eine Brille abhilft, wie man optische Täuschungen durch die Kunst der Perspektive korrigiert, wie man rohe Speise dem Geschmack durch das Kochen anpaßt, üble Gerüche durch duftendes Räucherwerk vertreibt, die Kälte durch Kleider, Feuer und ein Haus, die Langsamkeit durch Fahrzeuge und Schiffe, die Verteidigung durch Waffen, das Ge-

dächtnis durch Schriften und die Kunst der Erinnerung unterstützt.

IVon alledem und noch viel mehr hat das unvernünftige Tier keine Ahnung. Der Mensch verhält sich als Mensch zum Tier wie ein gelehrter Mensch zu einem ungelehrten. Die Buchstaben des Alphabetes sehen ein Gelehrter und ein Ungelehrter. Aber der Gelehrte setzt aus ihren verschiedenen Kombinationen Silben, aus den Silben Worte und aus den Worten Sätze zusammen, während der Ungebildete nicht fähig ist, das zu tun, weil ihm die Kunst fehlt, welche der Gelehrte sich durch Übung des Verstandes erworben hat und die ihm innewohnt. Aus der Kraft der Vernunft hat der Mensch die Fähigkeit, die natürlichen Eigengestalten zusammensetzen und zu trennen und aus ihnen vernunfthafte und künstliche Eigengestalten und Erkenntnis-Zeichen zu machen. Darin übertrifft er die Tiere; und ein gelehrter Mann übertrifft einen ungelehrten, da seine Vernunft geübt und gebildet ist.

VII.

Es ist nicht zu verwundern, daß ein Mensch durch eine entsprechend lange Übung so viel gewonnen haben oder gewinnen kann, daß er aus verschiedenen Verbindungen eine Eigengestalt auswählt, die viele Künste in sich ein faltet, durch die er vieles zugleich erfaßt und einsieht;

- z. B. die Verschiedenheit der natürlichen Dinge durch die Eigengestalt, die er Bewegung nennt, wenn er sieht, daß ohne Bewegung nichts wird und daß sich die natürliche Bewegung von einer gewaltsamen unterscheidet und daß darum die Bewegung der Natur nicht wie bei der gewaltsamen von einem äußeren Ursprung, sondern aus dem Inneren der Seele kommt.

Und das gilt auch für anderes.

Ein anderer könnte eine noch genauere und fruchtbarere Eigengestalt finden, so wie jener, der sich bemüht hat, aus den neun Eigengestalten der Prinzipien eine einzige Eigengestalt der allgemeinen Kunst alles Wißbaren zu gewinnen.

Über alle anderen hinaus hat jedoch der, welcher mit einer einzigen Eigengestalt, die er das Wort nannte, alles Vernünftig-

Erkennbare umfaßt hat, genau den Punkt erreicht.

Es ist nämlich jene Eigengestalt der Kunst, die alles gestaltet.

Was läßt sich außerhalb dieser Eigengestalt erfassen, aussprechen oder schreiben?

Das Wort ist es, ohne das nichts gemacht worden ist oder gemacht werden kann, da es der Ausdruck des Ausdrückenden und des Ausgedrückten ist.

- So wie das Sprechen und das Gesprochene des Sprechenden Wort ist,
- ist auch das Denken und das Gedachte des Denkenden,
- das Schreiben und das Geschriebene des Schreibenden,
- das Schaffen und das Geschaffene des Schaffenden,
- das Gestalten und das Gestaltete des Gestaltenden
- und ganz allgemein das Machen und das Gemachte des Machenden Wort.

Das sinnliche Wort macht sich und alles Sinnliche.

Es wird auch das Licht genannt, das sich und alles Sinnlich-Sichtbare macht.

Es wird auch Gleichheit genannt.

- Es verhält sich nämlich zu allem gleich, da es das eine nicht mehr ist als ein anderes, wenn es allem in gleicher Weise verleiht, daß es das ist, was es ist und nicht mehr und nicht weniger.

Da also Wissen und Gewußtes des Wissenden das Wort ist, findet der, welcher sich an das Wort wendet, schnell, was er zu wissen begehrt.

Wenn du also die Eigengestalt der Art und Weise gewinnen möchtest, nach der alles geschieht, dann betrachte, wie ein lautliches Wort entsteht.

Zuerst betrachte, wie es ohne Luft nicht hörbar werden kann.

Die Luft als solche aber erfaßt kein Sinn.

- Das Sehen sieht nicht die Luft, sondern die farbige Luft; wir erfahren es, wenn ein Sonnenstrahl ein gefärbtes Glas durchdringt und wir farbige Luft sehen.
- So erfaßt auch das Hören nur tönende Luft,
- das Riechen nur duftende,
- der Geschmack nur schmeckende - wie z. B. wenn man Wermut zerreibt und man infolgedessen die stark bittere Luft schmeckt

- der Tastsinn nur warme oder kalte oder in anderer Weise die Sinnesempfindung verändernde.

Die Luft als Luft erreicht also kein Sinn, sie gelangt nur durch das Hinzukommende zur Kenntnis der Sinne. Dennoch ist sie überaus notwendig für das Hören, da ohne sie nichts hörbar werden kann.

Daher ist notwendig, daß du in ähnlicher Weise bedenkst, daß alles, was als Wirklichkeit sein soll, sei es nun sinnlich oder vernunfthaft, etwas voraussetzt, ohne das es nicht ist, da es durch sich selbst weder wahrnehmbar, noch vorstellbar ist.

Und weil ihm die sinnlich-wahrnehmbare oder verstehbare Gestalt fehlt, hat es keinen Namen, und man kann es nicht erkennen, wenn es nicht gestaltet wird.

Dennoch wird es Hyle, Materie, Chaos, Möglichkeit, Werdenkönnen oder Zugrundeliegendes oder mit anderen Namen genannt.

Ebenso ist die Hyle:

- nicht von der Natur irgendeiner Gestalt
- und auch nicht deren Ursprung;
- diesen stellt vielmehr der Gestalter dar.

Obwohl der Ton ohne Luft nicht zu entstehen vermag, ist er darum doch nicht von der Natur der Luft.

Fische und Menschen können, auch wenn sie nicht in der Luft sind, im Wasser einen Ton wahrnehmen.

Das wäre nicht der Fall, wenn er von der Natur der Luft wäre.

Ferner ist festzuhalten, daß der Mensch der Bildner des lautlichen Wortes ist, daß er aber das Wort nicht bildet wie ein dummes Tier, sondern als einer, der Geist besitzt, welcher dem Tier fehlt.

Da also der Geist, der Bildner des Wortes, dieses nur bildet, um sich zu offenbaren, ist das Wort nichts anderes als das Sich-Zeigen des Geistes.

Ebenso ist auch die Mannigfaltigkeit der Worte nichts anderes als das mannigfache Sich-Zeigen des einen Geistes.

Der Gedanke aber, mit dem der Geist sich selbst denkt, ist das vom Geist gezeugte Wort, d. h. die Erkenntnis seiner selbst.

Das lautliche Wort indes ist die Erscheinung dieses Wortes.

Alles aber, was gesagt werden kann, ist nichts als das Wort.

Vom Bildner aller Dinge mache dir in derselben Weise einen Gedanken-Entwurf wie vom Geist:

- nämlich, daß er sich in dem von ihm erzeugten Wort erkennt und sich in dem Geschöpf, das ein Zeichen des ungeschaffenen Wortes ist, mannigfach in verschiedenen Zeichen zeigt und nichts sein kann, das nicht ein Zeichen der Erscheinung des erzeugten Wortes wäre.

Und so wie der Geist, der sich nicht weiter zeigen will, mit der lautlichen Hervorbringung des Wortes aufhört, und dieses, wenn er es nicht unablässig hervorbringt, nicht bestehen kann, so verhält es sich mit Geschöpf und Schöpfer.

Alles andere aber, ohne das ein lautliches Wort nicht gut werden kann und das man die Musen nennt, ist auf das lautliche Wort hingeordnet und dient der Offenbarung des Geistes.

Gleichermaßen sind sie Geschöpfe, welche Begriffe und Erscheinungen des inneren Wortes sind; sie sind Geschöpfe, die jenen zu ihrem Ziel dienen.

VIII.

Ein vollständiges Lebewesen, dem Sinn und Vernunft innewohnen, kann man als einen Kosmographen betrachten, dem eine Stadt mit den fünf Toren der Sinne eigen ist.

Durch diese treten die Boten aus der ganzen Welt ein und geben Kunde von der gesamten Lage der Welt in folgender Ordnung:

- diejenigen, welche vom Licht und ihrer Farbe etwas Neues berichten, treten durch das Tor des Sehens ein;
- die von Ton und Geräusch erzählen, durch das Tor des Gehörs;
- die von den Düften reden, durch das Tor des Geruchs;
- die von dem Wohlgeschmack sprechen, durch das Tor des Geschmacks;
- und die von Wärme, Kälte und anderem Spürbaren berichten, durch das Tor des Tastgefühls.

Und der Kosmograph thront darinnen und schreibt alles nieder, das ihm berichtet worden ist, so daß er in seiner Stadt die Beschreibung der gesamten sinnlichen Welt aufgezeichnet hat.

Wenn aber nun irgendein Tor dieser seiner Stadt ständig geschlossen bleibt, z. B. das des Sehens, dann wird, weil es keinen Einlaß gibt für den Boten des Sichtbaren, die Beschreibung der Welt mangelhaft sein.

Denn die Beschreibung wird keine Erwähnung tun von Sonne, Sternen, Licht, Farben, Gestalten der Menschen, der Tiere, der Bäume, Städte und des größeren Teiles der Schönheit der Welt. Ebenso wird die Beschreibung, wenn das Tor des Gehörs geschlossen bleibt, nichts von Gespräch, Gesang, Melodien und ähnlichem enthalten. Dasselbe gilt von den übrigen Sinnen.

Der Kosmograph strebt also mit allen Mitteln danach, alle Tore offen zu haben und ständig die Berichte neuer Boten zu vernehmen und seine Beschreibung immer wahrer zu machen.

Wenn er schließlich in seiner Stadt die ganze Beschreibung der sinnlichen Welt fertig hat, dann legt er sie wohl geordnet und im Verhältnis abgemessen auf einer Karte nieder und wendet sich ihr zu.

Die Boten entläßt er.

Er schließt die Tore und wendet sich nun mit seinem inneren Schauen dem Gründer der Welt zu, der nichts von alledem ist, was er über die Boten verstanden und festgehalten hat, sondern der der Künstler und der Grund aller dieser Dinge ist.

Von ihm denkt er, daß er sich zu dem Weltgesamt vorgängig so verhält, wie er selbst als der Kosmograph sich zur Karte verhält.

Auf Grund des Verhältnisses der Karte zu der wirklichen Welt erblickt er in sich selbst als dem Kosmograph den Schöpfer der Welt im Gleichnis, da er die Wahrheit im Bild, im Zeichen das Bezeichnete, durch den Geist betrachtet.

Bei dieser Betrachtung stellt er fest, daß kein geistloses Tier, wenn es auch eine ähnliche Stadt, Boten und Tore zu besitzen scheint, eine solche Karte herzustellen vermöchte.

Und so findet er in sich selbst das erste und nächste Zeichen des Schöpfers, in dem seine Schöpferkraft mehr als in irgend einem anderen bekannten Lebewesen widerstrahlt.

Das vernunftthafte Zeichen ist nämlich das erste und vollkommenste des All-Gründers, das sinnliche hingegen das letzte.

Er zieht sich also, soweit er kann, von allen sinnlichen Zeichen zurück und wendet sich den verstehbaren, einfachen und gestalthaften Zeichen zu.

Und wie in ihnen das ewige und für alle Schärfe geistiger Schau unerreichbare Licht widerstrahlt, darauf wendet er seine ganze Aufmerksamkeit,

- so daß er sieht, daß der Unbegreifliche anders als in unbegreiflicher Seinsweise nicht gesehen werden kann
- und daß er, der für jedes Begreifen Unbegreifliche, die Seinsgestalt aller Dinge, die sind, ist,
- welche in allem, das ist, in vernunfthaften Zeichen unbegreiflich bleibt und wie das Licht in der Finsternis leuchtet.

Von dieser wird es keineswegs begriffen; so wie wenn ein Gesicht in verschiedenen geschliffenen Spiegeln verschieden erscheint, jedoch, mag man es auch in einem noch so sehr geschliffenen Spiegel betrachten, inkorporiert oder verstofflicht wird, so daß aus dem Gesicht und dem Spiegel ein aus beiden Zusammengesetztes würde, dessen Form das Gesicht und dessen Materie der Spiegel wäre.

In sich verbleibend zeigt sich das eine Licht vielmehr mannigfach so wie die Vernunft des Menschen sich in seinen verschiedenen Künsten und den Produkten dieser verschiedenen Künste zwar sichtbar in verschiedener Weise offenbart, aber unsichtbar in sich selbst bleibt, auch wenn sie in alledem für jeden Sinn vollkommen unbekannt bleibt.

Durch diese Betrachtung gelangt der Betrachtende in angenehmster Weise zum Grund, Ursprung und Ziel seiner selbst und aller Dinge, so daß er seinen Weg glücklich beschließt.

IX.

Diese wenigen Worte sind für deine Betrachtung leicht verständlich und hinreichend, da du selbst einfach bist.

Wenn du dem genauer nachspüren möchtest, dann blicke von den Elementen auf die Teile des Tones zurück und auf die Buchstaben, welche diese Teile bezeichnen, von denen die einen Vokale, die anderen Konsonanten - noch andere Halbvokale und Liquiden sind.

Beachte ferner, wie aus diesen die Verbindung von Silben und Wörtern entsteht, daraus die Rede und daß schließlich die Rede das Beabsichtigte ist. Was also von Natur ist, schreitet von den Elementen zu dem von der Natur Beabsichtigten fort.

Die Rede ist die Bezeichnung oder Begriffsbestimmung der Sache. Durch diesen Quaternar gelangt man vom Unvollkommenen zum Vollkommenen.

Was man darüber philosophisch abhandeln kann, läßt sich zur Genüge im Fortschritt dieser Kunst erjagen. Denn in der Natur finden sich schöne, anmutige und dem Menschen angenehme Verbindungen; ebenso in der Redekunst und dem Zusammenklang der Worte.

Manche verhalten sich in bei den in gegensätzlicher Weise.

Der Mensch stellt seine Betrachtungen über dergleichen an und bildet sich, so wie Gott die Welt aus den Dingen bildet, aus den Zeichen und Worten seine Wissenschaft von den Dingen; darüber hinaus fügt er Schmuck und Übereinstimmung, Schönheit, Kraft und Tugend der Kunst der Rede zu den Worten hinzu, indem er die Natur nachahmt.

Ebenso fügt er der Grammatik die Rhetorik bei, die Didttkunst, Musik, Logik und die anderen Künste, weldte Künste alle Zeidten der Natur sind.

Denn so wie der Geist den Ton in der Natur vorfindet und die Kunst hinzufügt, um alle Zeichen der Dinge in Tönen niederzulegen, so fügt er dem Zusammenklang, den er in der Natur vorfindet, in den Tönen die Kunst der Musik hinzu, um alle Harmonien zu bezeichnen. So ist es mit allem.

Die Überlegungen, welche die betrachtenden Weisen in Verbindung mit der Natur darin gewonnen haben, haben sie mittels der Gleichheit des Wesenssinnes in die allgemeine Kunst hinüberzuführen versucht; so wie wenn sie auf Grund der Gewohnheit die Erfahrung gemacht haben, daß die

Harmonien bestimmter Noten den Tönen entsprechen, welche die Schmiede erzeugen, sobald sie mit den Hämmern auf den Amboß schlagen.

Daraufhin fanden sie auf Orgeln und Saiten, auf großen und kleinen, dasselbe in der Weise des Verhältnisbezuges und führten die Harmonien und Disharmonien der Natur in die Kunst über.

Darum ist diese Kunst, weil sie die Natur offenbar nachahmt, angenehmer. Sie regt den Trieb der Natur an und hilft bei der lebendigen Bewegung, welche die von Übereinstimmung und Wohlbehagen ist, die man Freude nennt.

Jede Kunst gründet also in den Betrachtungsergebnissen, welche der Weise im Anschluß an die Natur, welche er voraussetzt, da er den Grund, um dessentwillen sie ist, nicht kennt, in dieser gefunden hat.

Zum Gefundenen indes fügt er die Kunst hinzu, indem er sie durch die Eigengestalt des Ähnlichkeitsbildes erweitert, welche der Wesenssinn der Kunst ist, die die Natur nachahmt.

X.

Forsche hier weiter:

Wenn du irgendeine Kunst gefunden hast und sie schriftlich zu überliefern trachtest, mußt du darauf sehen, dem Vorhaben entsprechende Worte vorzuschicken und ihre Bedeutung deinem Geist gemäß zu erklären.

Das ist das Erste und die Grundbedingung.

Und weil das in diesen Wörtern bezeichnete Wort die Kunst ist, die du entwickeln möchtest, wird dein ganzes Streben darauf hinausgehen, daß du, so genau es dir nur möglich ist, durch die Wörter lehrst, was du im Geist begriffen hast.

Die Definition nämlich, die das Wissen bewirkt, ist die Entfaltung dessen, was im Wort eingefaltet ist.

Folglich wende bei jedem Studium der Bücher dein Hauptaugenmerk darauf, die Interpretation der Worte dem Geist des Schreibenden gemäß zu erreichen.

Dann wirst du alles leicht erfassen und die Schriften, von denen du gemeint hast, daß sie einander widersprechen, zur überein-

stimmung bringen.

Daher trägt eine unterscheidende Bestimmung der Wortbegriffe viel zur Übereinstimmung der verschiedenen Schriften bei, sofern der Unterscheidende nicht irrt.

Und er wird dann am wenigsten in die Irre gehen, wenn er sich bemüht, diese zur Gleichheit zurückzuführen.

Ich will das Ergebnis einer Betrachtung hinzufügen, welche ich bezüglich der Eigengestalt der Ursprungserkenntnis gemacht habe.

Der Ursprung muß das sein, demgegenüber es nichts Früheres und nichts Mächtigeres gibt. Nur die Mächtigkeit, die ihre genaue Gleichheit zeugt, kann nicht größer sein, denn sie eint alles in sich.

Ich nehme also vier Wortbegriffe:

- Können,
- Gleiches,
- Eines
- und Ähnliches.

Können nenne ich das, demgegenüber nichts Mächtiger ist.

Gleiches ist das, was von derselben Natur ist;

Eines das, was von ihnen ausgeht;

Ähnliches ist das, was seinen Ursprung darstellt.

- Nichts kann früher sein als das Können.

Denn was könnte vorangehen, wenn es nicht vorangehen könnte?

Das Können also, demgegenüber nichts mächtiger oder früher sein kann, ist der allmächtige Ursprung.

- Es ist vor dem Sein und dem Nicht-Sein.
- Denn es gibt nichts, wenn es nicht sein könnte, und es gibt nicht nichts, wenn es nicht nicht sein könnte.
- Es geht dem Machen und dem Gemacht-Werden voran.

- Denn nichts macht, das nicht machen kann und nichts wird gemacht, das nicht gemacht werden kann.

So siehst du das Können vor dem Sein und Nicht-Sein, vor dem Machen und Werden, usw.

Nichts von allem, das nicht das Können selbst ist, kann ohne es sein oder erkannt werden. Also ist alles, was auch immer sein oder erkannt werden kann, im Können ein gefaltet und sein eigen.

Das Gleiche, das nur sein kann, wenn es dem Können angehört, muß wie das Können, dem es gleich ist, früher als alle Dinge sein.

In seiner Gleichheit zeigt es sich als das allermächtigste Können. Denn aus sich selbst die Gleichheit seiner selbst zeugen zu können, ist die höchste Macht.

Das Können also, das sich in gleicher Weise zum Kontradiktorischen verhält, so daß es eines nicht mehr kann als ein anderes, verhält sich durch seine Gleichheit gleich.

Aus dem Können und seiner Gleichheit geht die mächtigste Einung hervor.

Denn die geeinte Mächtigkeit oder Kraft ist stärker.

Die Einung des Mächtigsten und seiner Gleichheit ist also nicht schwächer als das, aus dem sie hervorgeht.

Und so sieht der Geist, daß das Können, seine Gleichheit und die Einung beider der einzige, mächtigste, gleichste und geeinteste Ursprung ist.

Daraus geht genugsam hervor, daß das Können in gleicher Weise alles eint, einfaltet und ausfaltet.

- Was immer es macht, macht es durch die Gleichheit, und wenn es schafft, dann schafft es durch sie, und wenn es sich zeigt, dann zeigt es sich durch sie.
- Sich selber aber schafft das Können nicht durch die Gleichheit, da diese nicht früher ist als es selbst.
- Auch schafft es nicht Ungleiches durch die Gleichheit.

Denn die Gleichheit ist nicht die Gestalt der Unähnlichkeit und des Ungleichen.

Das also, was es macht, ist Ähnliches.

Alles also, was ist und nicht der Ursprung selbst ist, muß notwendig dessen Ähnlichkeit sein, weil die Gleichheit, die kein Mehr und Weniger annimmt, nicht vervielfältigt oder abgewandelt oder verändert werden kann; ebensowenig wie das Einzelne.

Die Einzigkeit ist ja nichts anderes als die Gleichheit.

Der Gegenstand aller erkennenden Kraft kann also nichts anderes sein als die Gleichheit selbst, die sich in ihrer Ähnlichkeit zeigen kann.

Darum ist der Gegenstand der sinnenhaften Erkenntnis nichts anderes als die Gleichheit, ebenso der der einbildungshaften und der vernunfthaften.

Von Natur aus erkennt das Erkenntnisvermögen seinen Gegenstand.

Erkenntnis jedoch vollzieht sich durch Ähnlichkeit. Daher ist die Gleichheit, deren Ähnlichkeit alle Erkenntniskräfte zur Wirklichkeit bringt, der Gegenstand aller Erkenntniskräfte.

Von Natur aus sehen die mit Vernunft Begabten, daß es die Gleichheit gibt, deren Ähnlichkeit in der Vernunft ist; so wie das Farbige-Sehen, dessen Ähnlichkeit oder Eigengestalt im Sehen ist.

Jede Ähnlichkeit aber ist die Eigengestalt oder das Zeichen der Gleichheit.

Die Gleichheit tritt dem Sehen entgegen; sie wird in der Eigengestalt der Farbe gesehen usw.

Näher aber ist die Gleichheit in der Einbildung, weil sie nicht in der Eigengestalt der Qualität, sondern der Quantität einbildbar ist.

Und diese Eigengestalt hat eine der Gleichheit näherkommende Ähnlichkeit.

In der Vernunft aber wird die Gleichheit nicht mittels der in die Eigengestalten von Quantität und Qualität verwickelten Ähnlichkeit, sondern mittels der einfachen und reinen vernunfthaften Eigengestalt oder reinen Ähnlichkeit erreicht.

Und die Gleichheit erscheint als eine, welche die Gestalt des Seins und Er-

kennens aller Dinge ist, die in mannigfacher Ähnlichkeit mannigfach erscheint.

Und ihre einzelne Erscheinung, die wir das Einzelding nennen, schaut in ihrem Glanz der menschliche Geist von Natur aus in sich selbst - gleichsam als ihre lebendige und vernünftig-verstehende Erscheinung.

Der menschliche Geist ist ja nichts anderes als das Zeichen der Gleichheit mit ihm, gleichsam das erste Erscheinen der Erkenntnis, das der Prophet das Angesicht Gottes nennt, welches in uns eingepägt ist.

Daher erkennt der Mensch von Natur aus das Gute, Gleiche, Gerechte und Richtige, weil dies der Glanz der Gleichheit ist.

Darum lobt er jenes Gesetz:

- was du willst, daß es dir geschehe, das tue dem anderen, weil er der Lichtglanz der Gleichheit ist.

Die Speise des vernunfthaften Lebens nämlich besteht aus solchen Tugenden.

Darum ist ihm nicht unbekannt, daß jene die Erquickung bei seinem Nahrungssuchen darstellt.

Wie das sinnliche Sehen zu dem sinnlichen Licht, so verhält sich das Sehen des Geistes zu diesem vernunfthaften Licht.

Denn das sinnliche Licht, Abbild jenes Vernunfthaften, trägt die Ähnlichkeit der Gleichheit, da nichts Ungleiches im Licht gesehen wird.

Es ist gewiß, daß, wie das sinnliche Sehen nichts empfindet als das Licht und das Erscheinen des Lichtes in seinen Zeichen und sich das Urteil bildet, daß es nichts anderes gibt, ja sogar beständig behauptet, daß nichts übrigbliebe, wenn man das Licht hinwegnähme - sein Sehen nährt sich ja davon -, auch das Sehen des Geistes nichts anderes als das vernunfthafte Licht oder die Gleichheit und ihr Erscheinen in seinen Zeichen wahrnimmt und mit größter Wahrheit versichert, daß ohne dieses Licht nichts sein und erkannt werden kann.

Denn wie sollte das Vernunft-Denken, dessen Verstehen in Angleichung besteht, die durch Hinwegnahme der Gleichheit gänzlich zu sein aufhörte, weiter fort dauern, wenn die Gleichheit entfernt wäre?

Würde damit nicht die Wahrheit hinweggenommen, welche die Angleichung der Sache an das Vernunft-Denken oder die Angleichung der Sache und des Vernunft-Denkens ist?

Nichts bliebe in der Wahrheit, wenn die Gleichheit hinweggenommen wäre, da in der Wahrheit selbst nichts anderes zu finden ist als Gleichheit.

XI.

Damit du siehst, daß die sinnenhafte Seele nicht das Vernunft-Denken ist, sondern seine Ähnlichkeit oder sein Abbild, achte darauf, daß und wie in einem Sehenden die Gestalt zweifach ist.

- Die eine ist die ein-gestaltende Gestalt, welche die Ähnlichkeit des Gegenstandes ist,
- und die andere die gestaltende, welche die Ähnlichkeit der Vernunft-Einsicht ist.

Gestalten und Ein-Gestalten ist eine Art von Tun.

Da aber nichts ohne Bestimmungsgrund geschieht, ist das Vernunft-Denken der Ursprung der Handlungen, die auf ein Ziel gerichtet sind.

Es geschieht aber alles:

- entweder durch sich selbst
- oder von Natur aus.

Darum ist das Werk der Natur das Werk der Vernunft-Einsicht.

- Wenn also ein Gegenstand vermittels seiner Ähnlichkeit ein-gestaltet, dann geschieht das natürlich, d. h. durch die Vernunft-Einsicht mittels der Natur.
- Wenn aber die Vernunft-Einsicht gestaltet, dann macht sie das durch ihre eigene Ähnlichkeit.

Im Sehenden sind also zwei Ähnlichkeiten:

- die eine ist die des Gegenstandes,
- die andere die der Vernunft-Einsicht;

ohne diese beiden kommt keine Schau zustande.

Die Ähnlichkeit des Gegenstandes ist oberflächlich und äußerlich, die Ähnlichkeit der Vernunft-Erkenntnis zentral und innerlich.

- Die Ähnlichkeit des Gegenstandes ist das Werkzeug der Ähnlichkeit der Vernunft-Erkenntnis.
- Die Ähnlichkeit der Vernunft-Erkenntnis also nimmt wahr bzw. erkennt mittels der Ähnlichkeit des Gegenstandes.

Sinnliches Empfinden erfordert also die sinnenhafte Seele, welche die Ähnlichkeit der Vernunft-Einsicht ist, und die Eigengestalt des Gegenstandes, welche die Ähnlichkeit des Gegenstandes ist.

Darum ist die sinnenhafte Seele nicht das Vernunft-Denken, da sie nicht ohne die Ähnlichkeit des Gegenstandes empfindet.

Das Vernunft-Denken ist nämlich nicht von irgend etwas abhängig, um das Vernünftig-Einsichtige zu erkennen, und bedarf keinesihm gegenüber anderen - als Werkzeug, da es der Ursprung seiner Tätigkeiten ist.

Es erkennt diesen Zusammenhang: "Etwas ist oder ist nicht" ohne irgendein Werkzeug oder Mittel; ebenso alles übrige Vernünftig-Erkenbare.

Das Sinnliche erkennt es nicht, weil es sinnlich und nicht vernunftthaft ist.

Darum müssen die vernünftig-erkennaren Dinge zuerst werden, bevor sie eingesehen werden; so wie auch nichts sinnlich empfunden wird, wenn nicht das Sinnliche wird.

XII.

Um im Sinnlichen die Gleichheit zu betrachten:

- ist nicht die eine Fläche gerade, die andere rund, eine dritte von mittlerer Art?

Wenn du entweder die gerade oder die runde im Geist betrachtest, dann haben sie nichts, das nicht gleich wäre.

Was ist die Ebene anderes als die Gleichheit?

Ebenso ist auch die Rundheit die Gleichheit.

Denn eine runde Fläche verhält sich vom Mittelpunkt aus gleich und ist notwendig überall gleich und verhält sich nirgends anders.

Genauso verhält sich die Ebene von überall gleich.

Wenn du zu jener Ebene blickst, der gegenüber keine gleichere gegeben werden kann, dann wird diese gewiß am meisten glänzen, sofern jede ebene Fläche glänzt.

So wird auch die runde glänzen und sich bewegen, wie es im Buch über das Kugelspiel offenkundig ist.

Die mittleren Flächen aber können nicht jeder Gleichheit fremd sein, da sie zwischen die ebene und die runde Fläche fallen.

Ebenso kann zwischen die gerade Linie und die Kreislinie, von denen jede gleich ist, keine Linie fallen, die der Gleichheit unteilhaftig ist.

Genauso steht es mit der Zahl; keine ist der Gleichheit unteilhaftig, weil sich in ihnen nur die Progression der Einheit findet, und es keine gibt, die veränderlich wäre oder größer oder kleiner werden könnte.

Dies kann sich nur von der Gleichheit her so verhalten.

Weiters:

- findet sich nicht in Gesundheit oder Leben und derartigem wirklich nichts anderes als die Gleichheit?

Nimmt man sie hinweg, so bleibt weder Sinn noch Vorstellung, weder Vergleich noch Verhältnis oder Vernunft.

Ebensowenig bleiben Liebe, Eintracht, Gerechtigkeit und Frieden, noch wird irgend etwas weiter andauern können.

XIII.

Nach der Betrachtung des ersten Ursprungs will ich auf Grund des bisher Gesagten noch etwas über die Seele hinzufügen.

Aus dem Bisherigen vermagst du zu erfassen, daß die Luft nur, sofern sie qualitativ ist, von unserem Sinn erreicht wird.

Daher steht fest, daß die Luft, wenn sie ein sinnhaftes Leben leben würde, in sich die Eigengestalten der Qualitäten empfindet. Die Luft ist

entweder fein oder dicht oder sie verhält sich in mittlerer Weise. Feine Luft ist Äther.

Die sinnenhafte Seele muß also die ihr verbundene Luft beleben, um in der belebten Luft die Eigengestalten der Gegenstände sinnlich wahrnehmen zu können; z. B. in der lebendigen Luft, die durchscheinend und fein ist, die Eigengestalt des Sichtbaren; in der gewöhnlichen die Eigengestalt des Tones; in der verdichteten und veränderten die Eigengestaltender anderen Sinne.

Die sinnenhafte Seele ist also weder Erde, noch Wasser, Luft, Äther oder Feuer, sondern der Geist, der die Luft in der besprochenen Weise belebt, und das aus Geist und Luft Verbundene, das durch die sinnliche Eigengestalt in Wirklichkeit gesetzt worden ist, sinnlich wahrnimmt.

Die Luft stellt den Körper des Lebens unseres sinnenhaften Geistes dar, mit dessen Hilfe er den ganzen Körper belebt und die Gegenstände wahrnimmt; er ist nicht von der Natur irgendeines sinnlichen Gegenstandes, sondern von einfacherer und höherer Kraft.

Empfinden ist eine Art von Erleiden.

Die Eigengestalt wird also auf den genannten, organischen Körper hin tätig. Daher ist die Eigengestalt, obwohl sie im Körper handelt, nicht körperlich, sondern ist im Hinblick auf jenen organischen Körper der gestaltende Geist. Und weil sie empfunden wird, muß jener lebendige Körper rein und von jeder Eigengestalt frei sein.

Die Seele aber, die ihn belebt und der das Empfinden eigen ist, und die gänzlich einfacher und abstrakter ist als Körper und Eigengestalt, erkennt nicht, außer wenn sie darauf achtgibt.

Sie hat eine immer belebende und erkennende Kraft, deren sie sich bedient, sobald sie sich bewegt, um zu erkennen.

In der sinnhaften Seele befindet sich also noch über die lebigmachende Kraft hinaus eine erkennende Kraft, gleichsam als Abbild der Vernunftkenntnis, welche in uns mit dieser verbunden ist.

Du siehst, wie ein Sonnenstrahl ein farbiges Glas durchdringt, und darauf-

hin in der Luft die Eigengestalt der Farbe erscheint. Denn in jenem Glanz, der der Glanz der Farbe des Glases ist, siehst du die farbige Luft in Ähnlichkeit mit dem Glas; doch die Farbe des Glases verhält sich wie der Körper und die Farbe der Luft wie das Hingerichtetsein und wie der Geist zu ihm.

Diese Eigengestalt, die ganz hauchfein ist - eben weil sie sein Glanz ist -, wird im Sehen wahrgenommen, d. h. im lebendigen Widerschein des Sehens wahrgenommen, d. h. im lebendigen Widerschein des Auges.

Die sinnenhafte Seele, die den Widerschein belebt, ist so sehr geistig, daß sie den Glanz des Glanzes in ihrem allerreinsten Durch-Scheinen wahrnimmt.

Sie stellt fest, daß die gänzlich farblose Oberfläche des Durchscheinenden in der Ähnlichkeit gefärbt wird, und indem sie sich dem Gegenstand zuwendet, von dem der Glanz herkommt, nimmt sie mittels jenes Glanzes, den sie in der Oberfläche des Körpers ihrer Durchsichtigkeit empfindet, den Gegenstand wahr.

Da keine Schau zustande kommt, wenn der Sehende nicht auf den auf ihn hinggerichteten Glanz achtet - denn Vorübergehende nehmen wir nicht wahr, wenn wir nicht aufmerksam sind -, ist offenbar, daß die Schau aus der Hinkehr der Farbe und der Zukehr des Schauenden entsteht.

Wenn du es gut bedenkst, wirst du im Beispiel dieser gefärbten Luft ein Ähnlichkeitsbild für den Menschen finden.

Er ist Körper, Seele und Geist.

- Der Körper ist wie die Luft;
- die Seele wie die Eigengestalt der Farbe, die die Luft ganz durchdringt, gestaltet und färbt;
- der Geist aber ist wie der Lichtstrahl, der die Farbe erleuchtet.

Denn wenn unsere verständige Seele nicht den Geist der Unterscheidung in sich hätte, der in ihr leuchtet, dann wären wir nicht Menschen und würden nicht klar vor allen anderen Tieren wahrnehmen.

Jenes Licht, das in uns leuchtet, ist uns von oben gegeben und vermischt sich nicht mit dem Körper.

Daß das Licht jedoch unterscheidungs bewirkend ist, erfahren wir.

Darum wissen wir ganz sicher, daß wir alle Unterscheidungsgabe, Erleuchtung und Vollkommenheit unserer Lebendigkeit von jenem unsichtbaren Lichte haben.

Wenn es nicht in uns leuchtete, müßten wir gänzlich vergehen; genauso wie wenn der Sonnenstrahl aufhört, das farbige Glas zu durchdringen, nichts von der farbigen Luft sichtbar bleibt.

Der Himmel aber ist wie ein Glas, das in sich den Zodiacus oder den Lebenskreis enthält;

- die Kraft des Alles-Schaffenden aber ist wie der Strahl.

Aus diesen wenigen Worten nimm dir Stoff für deine Betrachtungen, die du, wenn du willst, erweitern kannst.

Darüber hinaus bleibt uns noch die Betrachtung unseres geliebten Glaubens, der durch seine Gewißheit alles überragt und allein beglückt; mit ihm beschäftige dich häufig und tief.

ZUSAMMENFASSUNG

Was ich zu dieser Darlegung sonst noch ausführlicher meine, findest du in vielen verschiedenen Werkchen, die du nach diesem Kompendium lesen kannst.

Du wirst dabei finden, daß mir derselbe erste Ursprung überall verschiedenartig erschienen ist und daß ich seine mannigfache Offenbarung mannigfach dargestellt habe.

SCHLUßWORT

Die gesamte Anleitung strebt auf die Einheit des Gegenstandes; zu ihr hat der Apostel Philippus, von Christus, dem Wort Gottes geführt, gesagt:

- Herr, zeige uns den Vater, und das genügt uns.

Den Vater des Wortes und der Gleichheit haben wir oben das Können genannt, weil er allmächtig ist.

Eines ist der Gegenstand der Schau des Geistes und des Sehens der Sinne;

der geistigen Schau, wie er in sich ist, der sinnlichen Schau, wie er in den Zeichen ist;

und er ist das Können, demgegenüber es nichts Mächtigeres gibt.

Da dies alles ist, was es sein kann, ist es auch alle Dinge, die sein können; ist es selbst ohne Veränderung, Verringerung oder Vergrößerung.

Da alle Dinge nichts anderes sind als das, was sie sein können und das Können, demgegenüber nichts mächtiger ist, alles Können-Sein ist, gibt es für alles, was ist, keinen Grund außer diesem Können-Sein.

- Das Ding ist nämlich, weil das Können Sein ist.
- Und es ist das und nichts anderes, weil die höchste Gleichheit ist.
- Und es ist eines, weil die höchste Einung ist.
- Darum tritt der Schau des Geistes in allem und durch alles nichts anderes entgegen als das, demgegenüber es nichts Mächtigeres gibt.
- Denn diese Schau strebt nicht nach vielen und verschiedenen Dingen, weil sie sich nicht zum Vielen und Verschiedenen neigt, sondern von Natur dorthin gezogen wird, wo das Mächtigste ist, in dessen Anschauung sie lebt und Ruhe findet.
- Weil die Mächtigkeit, der gegenüber nichts mächtiger sein kann, die am meisten geeinte Kraft ist, nennt sie diese Einheit, der gegenüber nichts mächtiger ist.
- Die Dinge aber, die sein können, nennt sie Zahlen.
- Der Gegenstand der Schau des Geistes ist die allmächtige, unveränderliche und unvermehrte Einheit, nicht die Zahl.
- Da in der Zahl außer der Einheit, die alles das ist, was jede Zahl ist, sein oder entfalten kann, nichts ist, das er zu sehen sich sehnt, blickt er auf das, was in jeder Zahl gezählt wird und nicht zur Zahl.
- Nichts vermag in jeder großen oder kleinen, geraden oder ungeraden Zahl zu sein als jene mächtigste Kraft, welche Einheit genannt wird.

Der Gegenstand der Schau des Geistes ist also nichts anderes als das Können, demgegenüber es nichts Mächtigeres gibt, da dies allein ohne Veränderung alles sein kann und auch das ist, ohne das nichts sein kann.

- Wie sollte etwas sein ohne das Können, da es ja nicht sein könnte?
- Wenn ohne es etwas sein könnte, dann könnte es ohne das Können.

Der Gegenstand der Schau des Sinnes ist irgendein sinnliches Ding, welches, da es nur das ist, was es sein kann, nichts ist als derselbe Gegenstand der Schau des Geistes.

- Er ist jedoch nicht so, wie er in sich dem Geist entgegentritt,
- sondern wie er sich in einem sinnlichen Zeichen dem sinnlichen Sehen darstellt.

Weil das Können, das Mächtigste, das es gibt, gesehen werden will, verhält sich dies alles auf solche Weise.

Das ist der Grund aller Gründe und das Ziel, um dessentwillen alles besteht und auf das hin die Gründe aller Dinge in Sein und Erkenntwerden geordnet sind.

So schließe ich diese kurze und gedrängte Anleitung;

Menschen mit reinerem Herzen und schärfer und genauer blickendem Auge werden sie klarer und weiter ausführen

zum Lobe des Allmächtigen, der stets gepriesen sei.

Mein Gegner weicht so aus, dass mir ein Weiterführen des Streites sinnlos erscheint:

“Immer, wenn Ihre Vorwürfe bei mir keine Wirkung zeigen, weil ich Ihnen ja zustimme, scheine ich das Spiel Ihrer Eigenbewegung zu verderben.

Ich frage mich dann:

Wie kann Ihnen meine Zustimmung, also eine einfache Meinung solche Schwierigkeiten machen?

Eine Erklärung könnte folgende sein:

Wenn ich Ihnen schreibe, möchte ich nur einfach antworten.

Wenn Sie aber nicht nur einfach meinen mails antworten, sondern beispielsweise denken, mir darüberhinaus zu helfen, kann es sein, dass Sie plötzlich im Falle meiner Übereinstimmung mit Ihnen kein einseitiges Gefälle mehr zwischen einem Helfenden und einem Hilfsbedürftigen mehr vorfinden, das für die Konstitution dieser Verhältnisse erforderlich ist und die Hilfe als Eigenbewegung mißlingt.

Es könnte dann meine Zustimmung aus Ihrer Sicht so aussehen, als hätte ich auf der Beziehungsebene dieses Dialogs eine vereinbarte gemeinsame Bewegung sabotiert, wodurch ich mir weitere, zweifellos gutgemeinte Vorwürfe einhandele.

Wenn ich in der Sache auch diesen Vorwürfen ebenfalls noch zustimme, dann gebe ich weitere Ursache zur Verärgerung.

Aus meiner Sicht liegt zwischen uns aber keine asymmetrischen Beziehung vor wie etwa beim Verhältnis von Helfer zu Hilfsbedürftigen.

Symmetrie auf der Beziehungsebene ist zwar nur ein Idealfall, aber alles andere deformiert die Sachebene.

*Tatsächlich bin auch ich sachlich und ehrlich der Meinung, daß mein Denken widersprüchlich und oberflächlich ist.
Mein Denken ist fehlerhaft und hinfällig.*

Indem Sie aber auf der Beziehungsseite ein bestimmtes Verhältnis unterstellen, schränken Sie damit auch auf der sachlichen Ebene die akzeptablen Antworten ein.

Beziehungs- und Sachebene kollidieren und plötzlich ist meine Antwort zu einer ‚bodenlosen Frechheit‘ geworden.

Nun zu der Frage der Mutmassungen:

Jede menschliche Behauptung über das Wahre ist bei ihm Mutmassung.

Wie ergeben sich wahre Mutmassungen?

„Wenn man daher die Begriffe den Einheiten, auf welche sich unsere Forschung bezieht, anpasst, so ergeben sich die wahren Mutmassungen.“ (10. Kapitel)

DAS ist die Quintessenz dieser Schrift.

Stichwörter sind Teilnahme und Teilhabe.

Das Denken wird als Selbstbewegung zwischen Standpunkten aufgefasst und der Bezugsrahmen wird in Korrelation gesetzt.

Die Selbstbewegung wahrt Offenheit zu einer ‚Erscheinungswelt‘ und verhindert das Eingenommenwerden oder Anhaften durch sie.

Mitten drin zu sein ohne sie zu vereinnahmen und dadurch von ihr in Besitz genommen zu werden, das scheint sich hier anzudeuten.

Damit ist aber bei NIKOLAUS der Körper weder ein Behälter noch ein Ort, sondern ein Fahrzeug für das Erfahren der dynamischen Grenze.

Wie haben im Gegensatz zu einem ontischen Denken hier schon ein dynamisches Denken im Sinne einer Zuordnung zu verschiedenen ontischen Dimensionen der Dinge.

Vielen Dank für das Compendium!

Hier ist die Herangehensweise und das, was gezeigt werden vollkommen unterschiedlich.

Hier kommt NIKOLAUS nicht vom Verstand her und fragt, wie sich wahre Mutmassungen ergeben.

Er kommt eindeutig von den Sinnen her und versucht den Verstand durch die Sinne davon zu überzeugen, daß es sich bei dem von ihnen Geleisteten um ein Verhältnis handelt, daß sich wie eine Karte zur wirklichen Welt verhält.

Der Geist muss mit dem, was ihm die sinnlichen Boten liefern, irgendwie klarkommen.

Der Verstand unterscheidet im Sinne das Sinnliche.

Kann Falschheit im sinnlich Wahrgenommenen sein?

Und ob!

Aber der Zirkel der Wahrnehmung ist ein unvollständiger.

Insofern handelt es sich zwar um ein Innewerden, da sich aber nach AVICENNA sinnliche Erkenntnis nur mit der Veränderung eines körperlichen Organ vollzieht, kann es hier gerade das nicht geben, was der Verstand kann, nämlich ein Distanzieren und ein Unterscheidung.

Wie lässt sich die Wahrheit, die es im Sinnesvermögen gibt, denken?

Das ist die Frage, die hier aufgeworfen wird.

Sind die Tore der Stadt geschlossen, gibt es nur noch Wahrheit und Falschheit eines Urteilsaktes.

In Bezug auf Ihr Denken kann ich aus dem Text überhaupt keine Rückschlüsse ziehen.

*Es gibt in der sinnlichen Wahrnehmung Falschheit.
Es gibt das Falsche Ding, das durch eine Täuschung entsteht.*

Das ‚Ding an sich‘ ist ein intellektuelles Konstrukt.

Seine Washeit hat es nur unter Zugrundelegung eines platonischen Denkens.

Was ist Ihr Gewahren, und wie können sie Wahrheit für Ihr Gewahren beanspruchen, diese Frage ist offen.

Gibt es keine Falschheit in Ihrem Gewahren?

Erst NIETZSCHE und HEIDEGGER haben unsere Hauptaufgabe, das Erbe PLATONS abzuschütteln, wieder fortgeführt.“

Einige Anmerkungen zum von meinem Gegner Behaupteten, die ich allerdings nicht mehr zurück gebe:

„Jede menschliche Behauptung über das Wahre ist bei ihm Mutmassung.

Wie ergeben sich wahre Mutmassungen?

‚Wenn man daher die Begriffe den Einheiten, auf welche sich unsere Forschung bezieht, anpasst, so ergeben sich die wahren Mutmassungen.‘ (10. Kapitel)“

Es geht doch gar nicht um „Behauptungen **über** einen Begriff“, d.h. nicht um Behauptungen über den Begriff „Wahrheit“, sondern um die „**begrifflichen Versuche**“ selbst (nicht um menschliche Behauptungen schlechthin!), das real Seiende jeweils als eine eigene „**Einheit**“ zu fassen.

Die Menschheit „**insgesamt**“ strebt (mit der Zeit) mittels der vom „Geist“ (vom „Mut“) als „**Maß**“ gegebenen „Begriffen“ hin zu einer „**wahren begrifflichen Wiedergabe der Welt**“.

Es geht also um sukzessive Anpassung der begrifflichen Aussagen an die jeweils im „**Forschen**“ ins Auge gefasste „**Einheit**“ als „*Ausschnitt aus der Wirklichkeit*“.

Die „**mutmaßenden Begriffe**“ werden also einer „**realen Welt**“ angepasst und keineswegs einer „**Erscheinungswelt**“.

Also einer „**göttlich wirkenden Wirklichkeit selbst**“, die uns sinnlich vermittelt „erscheint“.

Deswegen handelt es sich um ein totales Missverständnis anzunehmen, **Cusanus** hätte gemeint:

„Die Selbstbewegung wahrt Offenheit zu einer ‚Erscheinungswelt‘ und verhindert das Eingenommenwerden oder Anhaften durch sie.

Mitten drin zu sein ohne sie zu vereinnahmen und dadurch von ihr in Besitz genommen zu werden, das scheint sich hier anzudeuten.“

Es hat also für mich keinen Sinn, den Mail-Wechsel fortzuführen. Wenn CUSANUS es mit seinem „*Compendium*“ nicht geschafft hat, **ihn** zu verstehen, dann schaffe auch ich es nicht, Betonköpfe zu knacken.

Ich belasse es dabei und erwidere nicht.

Es scheint mir nämlich so, dass mein Gegner meint, das letzte Wort haben zu müssen.

So lange ich nämlich immer wieder antworte, wird vermutlich auch der Streit von fortgesetzt, der zu nichts führt.