

TOPITSCH E., *Mythische Modelle in der Erkenntnislehre*: StudGen XVIII 1965 400-418. | Dès la première réflexion épistémologique, deux courants se manifestent, qui détermineront la tradition jusqu'à nos jours. Le premier considère la connaissance comme une fonction physique et se sert, notamment au début, de modèles technomorphes (Alcméon, Empédocle), tandis que le second situe la connaissance au-delà de l'organisme psycho-physique. C'est ce groupe de conceptions extatiques et cathartiques impliquant une échelle de valeurs qui l'emporte chez Platon; le contraire est vrai pour Aristote.

Es läßt sich zeigen, daß die vorwissenschaftliche Weltauffassung und Selbstdeutung des Menschen in hohem Maße durch eine sehr beschränkte Anzahl von Motiven und Modellvorstellungen bestimmt ist, deren phylogenetische Wurzeln zum Teil bis tief in jenes archaische Erbgut zurückreichen, das wir mit den höheren Tieren gemeinsam haben. Diese Vorstellungen entstammen gewissen vertrauten, gefühlsgesättigten und praktisch bedeutsamen Situationen der gesellschaftlichen Produktion und Reproduktion des Lebens sowie der Auseinandersetzung mit einer Grundgegebenheit unseres Daseins – dem Druck der Realität¹.

Besonders auffällig ist dieser Sachverhalt in der Deutung der Außenwelt. Die primitive Kosmologie faßt das Universum nicht selten *biomorph* – als Lebewesen – auf, und noch bedeutsamer sind die *soziomorphen* und *technomorphen* Modelle: die Welt ist ein Sozialgebilde (Familie, Sippe, Oikos, Staat) oder ein Erzeugnis übermenschlicher Kunstfertigkeit. Die Zählebigkeit und Kontinuität, mit welcher sich diese Vorstellungen durch die Jahrtausende hindurch in Mythos, Religion und Metaphysik behauptet haben, ist verblüffend². Ähnliches gilt für das *ekstatisch-kathartische* Traditionsgut: von der Magierekstatik und den Reinigungsmysterien archaischer Frühzeit führen unverkennbare Überlieferungen zu den Mythen von Fall und Wiederaufstieg der Seele und von dort weiter zu den metaphysischen Spekulationen über den göttlichen Urgrund, aus dem die Welt durch einen Fall hervorgegangen ist und zu dem sie in erlösendem Aufschwung wieder zurückkehrt.

Genau so verhält es sich mit der Deutung des Individuums und seiner Innenwelt im Seelenglauben. Auch hier beherrschen biomorphe, soziomorphe, technomorphe und ekstatisch-kathartische Modelle – welche letztere ja aus dem Bereich der Seelenmythen hervorgegangen sind – weithin das Feld. Die „Seele“ ist das Lebensprinzip oder wird als

¹ Erweiterter Text eines im Rahmen der „Mainzer Universitätsgespräche“ im Sommersemester 1963 gehaltenen Vortrages.

² TOPITSCH, E.: Phylogenetische und emotionale Grundlagen menschlicher Weltauffassung. Saggi Filosofici 9, Turin 1962, neu abgedr. in W. E. MÜHLMANN · E. W. MÜLLER: Kultur-anthropologie. Köln: 1965.

³ TOPITSCH, E.: Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Wien: 1958.

Lebewesen vorgestellt. Häufig ist sie Träger einer sozialen Rolle, etwa derjenigen des Rächers oder des bestraften Büßers; mitunter begegnen wir auch dem hierarchisch abgestuften „Seelenstaat“. Handwerkliche Analogien tauchen auf, wenn von der anima als der forma corporis die Rede ist. Die ekstatisch-kathartischen Lehren von der Weltüberlegenheit der unkörperlichen Seele finden ihre Fortsetzung in der idealistischen Metaphysik von der Freiheit des „intelligiblen“ oder „absoluten Ich“³.

Derartige Formen der Weltauffassung und Selbstinterpretation haben lange Abschnitte der Geistesgeschichte nahezu unangefochten beherrscht. Nur langsam und spät hat sich die moderne Wissenschaft von ihnen gelöst. Dieser Ablösungsprozeß, der vielleicht an der Trennung von Astronomie und Astrologie am besten zu studieren ist, hat schließlich zu einer praktisch vollkommenen Verselbständigung der exakten Naturwissenschaften und der empirischen Psychologie geführt. In diesen Disziplinen ist heute für jene älteren Denkformen kein Platz mehr.

Anders liegen die Dinge in der Philosophie und philosophischen Gesellschaftslehre. Aus Gründen, welche an dieser Stelle nicht nochmals erörtert werden sollen, stößt hier die Loslösung von den erwähnten Denkformen auf beträchtliche Widerstände. Nicht selten wird der Einwand erhoben, die Kritik an dieser Vorstellungswelt sei das Ergebnis eines „empiristisch“ oder „szientistisch“ verengten Wissenschaftsbegriffes, welcher in unentschuldbarer Weise die „wahren“, die „metaphysischen“ Voraussetzungen der Erkenntnis vernachlässige. Damit wird eine Frage aufgeworfen, die bisher im Rahmen weltanschauungskritischer Forschung noch kaum behandelt worden ist, obwohl sie durchaus auf der Linie bisher entwickelter und bewährter Gedankengänge liegt. Es ist dies das Problem, ob und inwiefern die für die mythischen und metaphysischen Deutungen des Universums und des Individuums – des Kosmos und der Seele – maßgebenden Motive und Modellvorstellungen auch den entsprechenden Auffassungen des Erkennens und der Erkenntnis zugrundeliegen.

³ TOPITSCH, E.: Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft. Neuwied: 1961. Besonders die darin enthaltenen Aufsätze „Seelenglaube und Selbstinterpretation“ und „Motive und Modelle der Kantischen Moralmetaphysik“.

Nun ist das Nachdenken über das Wesen der Erkenntnis eine recht späte Errungenschaft unserer geistigen Entwicklung. Das Interesse des Menschen richtet sich schon aus Gründen der Selbsterhaltung in erster Linie auf die Außenwelt. Ob das eigene „Ich“ ein ebenso ursprüngliches Thema menschlichen Denkens bildet, ist zumindest sehr fraglich, ja „wer darauf geachtet hat, wie fest die Aufmerksamkeit der einzelnen wie der Völker am Äußeren haftet, wie spät sie sich dem Inneren, dem Seelischen zukehrt, wird vielleicht eher der Annahme zuneigen, der Mensch gleiche ursprünglich jenem Schildbürger, der, da er die Zahl der Anwesenden feststellen soll, sich selbst nicht mitzählt“⁴. Doch kann kaum ein Zweifel daran bestehen, daß auch die Seelenvorstellungen sehr alt sind. Die mythischen Bilder von der Welt und vom menschlichen Selbst waren gewiß schon längst vorhanden, als das Erkennen zum Gegenstand denkerischer Bemühungen wurde. So ist es von vornherein wahrscheinlich, daß sich die Versuche einer Erklärung des Erkennens im Rahmen und in den Formen des schon bereitliegenden Vorstellungsgutes vollzogen haben, und zwar vor allem in Zusammenhang mit den Seelenlehren.

Tatsächlich war dies in Hellas und in Indien der Fall. Schon ERWIN RHODE hat wichtige Beziehungen zwischen den Seelenvorstellungen und der Erkenntnislehre der Griechen gesehen und später haben englische Forscher – besonders F. M. CORNFORD und E. R. DODDS – seine Einsichten erweitert und vertieft. Im Anschluß an diese Untersuchungen soll zunächst gefragt werden, wie sich das Problem des Denkens und Erkennens der frühen westlichen Philosophie dargestellt hat.

Vor allem F. M. CORNFORD hat klar herausgearbeitet, daß das Erkenntnisproblem bei den Griechen von zwei völlig verschiedenen Richtungen her aufgeworfen worden ist⁵. Einerseits sind Naturforscher und Ärzte drauf gestossen und haben eine physiologisch-empiristische Tradition begründet. Für diese ist das Erkennen wie die übrigen seelischen Phänomene eine Leistung des menschlichen Organismus, die vom Leibe abhängt und in keiner grundsätzlich anderen Weise untersucht, dargestellt und erklärt wird als andere körpergebundene Funktionen. Diese Richtung bedient sich – was hier schon vorweggenommen sei – genau wie die übrige frühe Physiologie vor allem technomorpher Modelle und ist im wesentlichen wertneutral. Für die andere, aus schamanistischen und verwandten Ursprüngen stam-

mende Traditionslinie gibt es außer und über der „bloßen sinnlichen Erfahrung“ noch eine höhere Form der Erkenntnis, die nur der vom Körper loslösbaren und von ihm wesensverschiedenen „höheren Seele“ zugänglich ist. Hier überwiegen ekstatisch-kathartische Leitvorstellungen, die eine Überwindung des Realitätsdrucks versprechen und dadurch einen intensiven Wertcharakter tragen. Beide Überlieferungen sind für die Erkenntnislehren der griechischen Philosophen grundlegend. Bald stehen sie unvermittelt nebeneinander, bald werden die tiefen Widersprüche zwischen ihnen zur crux der Denker, welche die Voraussetzungen der so entstandenen Probleme oder Scheinprobleme nie durchschaut haben. Mit dem Erbe der griechischen und der hellenistisch-orientalischen Philosophie und Theologie ist dieses Gedankengut schließlich in die Grundbestände der mittelalterlichen und neuzeitlichen Metaphysik eingegangen.

Die ältesten Zeugnisse für eine physiologisch-empiristische Behandlung des Erkenntnisproblems gehen auf Alkmaion von Kroton zurück, der bei seinen anatomischen Untersuchungen entdeckt hatte, daß von den Augen die Sehnerven kreuzförmig zum Gehirn verlaufen, und der beobachtet hatte, daß bei Hirnschädigungen auch die Sinnesleistungen und das Denkvermögen beeinträchtigt werden (A 5, A 10, A 11 DIELS-KRANZ). Zur Erklärung der Vorgänge in den Sinnesorganen bedient sich der pythagoreische Arzt in der Regel noch ganz einfacher technomorpher Modelle. So führt er die bei einer Gehirnerschütterung auftretenden Störungen darauf zurück, daß dadurch die „Poren“, welche die Sinnesempfindungen vermitteln, geschädigt werden. Diese Poren sind offenbar kleine Kanäle, die das Empfindungsmaterial von den Sinneswerkzeugen zum Gehirn weiterleiten (A 5). Bemerkenswert ist auch die Erklärung des Sehens. Alkmaion faßt den Glaskörper des Auges als eine Art Spiegel auf, der die Außendinge widerstrahlt und dessen „Bilder“ durch die „lichtbringenden Wege“ dem Gehirn vermittelt werden (A 10).

Eine ähnliche, aber breiter ausgeführte Sinnesphysiologie mit reichlicher Verwendung technomorpher Deutungsschemata findet sich bei Empedokles: die Sinnesempfindungen beruhen auf mechanischen Vorgängen, die mittels der Poren zustandekommen. Alle Dinge produzieren Ausflüsse, die durch ihre Poren erfolgen und in die Poren der entsprechenden Sinnesorgane hineinpassen – etwa die farbigen Ausflüsse in die Poren des Auges (A 87, A 92; B 29). Nach demselben Modell (der „Symmetrie der Poren“) erklärt der Philosoph übrigens auch die Mischung der Stoffe, den Magnetismus und

⁴ GOMPERZ, H.: Über Sinn und Sinnesgebilde. Verstehen und Erklären. Tübingen: 193. 1929.

⁵ CORNFORD, F. M.: Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought. Cambridge: 31 ff. u. 45 ff., 1952.

die Existenz immergrüner Pflanzen (A 86, A 89; B 77). Noch deutlicher werden die technomorphen Analogien bei der Behandlung der einzelnen Sinne: das Ohr funktioniert wie eine Glocke (A 86, A 93), das Auge wie eine Laterne. Im Inneren des Sehorganes befindet sich Feuer, das infolge seiner feinen Substanz durch die Poren der aus den übrigen Elementen bestehenden Hüllen hinausdringt wie das Licht aus einer Lampe (A 86; B 4). Daneben verwendet Empedokles allerdings auch die oben erwähnte Erklärung, nach welcher die Ausflüsse der Gegenstände in das Auge eindringen, ohne daß ersichtlich wird, wie er diese beiden optischen Theorien miteinander in Übereinstimmung bringt. Weniger weiß der Philosoph über das Denken zu sagen, das er vom Wahrnehmen noch nicht grundsätzlich unterscheidet (B 106). Seine diesbezüglichen Annahmen beruhen vor allem auf seiner Lehre von den vier Elementen, sind also von Gedankengängen abhängig, welche primär nichts mit dem Erkenntnisproblem zu tun haben. Die Denktätigkeit hat ihren Sitz im Blut, weil in diesem angeblich die vier Elemente am meisten gemischt sind (A 30, A 86, A 97; B 106). Dabei erkennen wir jeweils mit dem Anteil eines Elementes im Blut das entsprechende Element in der Gegenstandswelt, also nach einem uralten Mythenmotiv jeweils Gleiches mit Gleichem (A 86; B 109). Das Denken ist also vom Blute und überhaupt von der Körperbeschaffenheit abhängig; die Trennung der Elemente im Tode bedeutet auch das Ende der denkenden Seele (A 85; B 105, B 106).

Wie die Erkenntnistheorie des Empedokles dessen Elementenlehre, so setzt diejenige des Demokrit den Atomismus — eine besonders ausgeprägte Form technomorphen Denkens — voraus. Dementsprechend wird auch das Erkennen durchaus technomorph gedeutet. Schon Leukippos hatte das Sehen und das Denken auf „Bildchen“ (εἰκόνες) zurückgeführt, die von den Gegenständen ausströmen, in das Auge eindringen und uns so die Gestalt des jeweiligen Dinges vermitteln (A 29, A 30). Demokrit hat diese Bildchentheorie übernommen und weiter ausgestaltet. Überhaupt werden nach seiner Lehre die verschiedenen Sinneswahrnehmungen durch verschieden geformte Atome verursacht, beispielsweise die Farbwahrnehmungen „weiß“ durch glatte und „schwarz“ durch raue Partikelchen (A 125, A 126). Dabei stellt sich der Philosoph die kleinsten Teilchen durchaus nach Analogie von Körpern mittlerer Größenordnung vor: sie sind rund, eckig, scharfkantig, gekrümmt, glatt, rau usw. (A 129). Über das Denken hat Demokrit nur wenig geäußert; jedenfalls hängt es von der körperlichen Verfassung,

und zwar wohl von der richtigen stofflichen Mischung des Leibes ab (A 135).

Die atomistische Deutung des Erkennens entfernt sich allerdings schon weit von der empirisch-physiologischen Betrachtungsweise der Ärzte. Sie ist eine Konstruktion, mit deren Hilfe die dem ganzen System zugrundeliegenden technomorphen Leitvorstellungen auch auf die Erkenntnisvorgänge angewendet werden sollen. Dabei will der Philosoph nicht nur die Wahrnehmung mit den Mitteln des Atomismus erklären, sondern auch den naheliegenden Einwand entkräften, daß uns die Wahrnehmung keinen Anhaltspunkt für die Existenz von Atomen biete. Allerdings steht hier die Erklärung und Kritik der Sinneserkenntnis nicht wie bei Platon im Dienste eines Versuches, jenseits der wertirrationalen Erfahrungswelt ein Reich wertbestimmter, ewiger und unkörperlicher Wesenheiten aufzubauen. Demokrit will lediglich einen wertneutralen konstruktiven Grundriß der Körperwelt entwickeln⁶.

Neben dieser nüchternen, wenn auch besonders in ihren Frühstadien recht primitiv und hausbacken anmutenden Behandlung des Erkenntnisproblems steht aber von Anfang an eine völlig andersartige, welche ekstatisch-kathartischen Überlieferungen schamanistischer und verwandter Herkunft entstammt. Diese Vorstellungswelt hängt eng mit der Tatsache zusammen, daß der Druck der Realität, dem alle Lebewesen ausgesetzt sind, vom Menschen bewußt erlebt wird. Das Tier ist ein leidunterworfenen, bedürftiges und todgeweihtes Wesen — der Mensch ist es und weiß darum, und er weiß, daß sein Körper einen der Hauptangriffspunkte für jenen Druck darstellt⁷. Doch gibt es seelische Ausnahmezustände — Traum, Trance oder Rausch —, in denen sich das menschliche Bewußtsein scheinbar vom Körper lösen und den Beschränkungen entziehen kann, die uns durch unsere Leiblichkeit auferlegt sind. Solche Erlebnisse waren die Grundlage einer Magierekstatik, in welcher der vom Leib gelösten „Seele“ magische und hellseherische Fähigkeiten zugeschrieben wurden. Der Schamane vermag in der Ekstase seine Seele nach fernen Ländern, ins Reich der Götter oder in die Unterwelt zu entsenden, Verborgenes zu erkunden und Zaubermacht auszuüben. Dieser Seelenmythos enthält, wie man mit Recht betont hat, „keimhaft eine ganze Metaphysik der Autonomie und geistigen Freiheit des Menschen, und hier liegt der Ausgangspunkt für die frühesten Spekulationen über das freiwillige Verlassen des

⁶ WINDELAND, W.: Platon, 6. Aufl. Stuttgart: 77, Anm. 1, 1920.

⁷ Vgl. FREUD, S.: Das Unbehagen in der Kultur. Wien: 23, 1930.

Körpers, die Allmacht der Intelligenz und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele“⁸. Aus solchen und ähnlichen Quellen stammt die Vorstellung, daß die vom Leibe loslösbare und wesensverschiedene Seele dem Druck der Lebensrealität überlegen sei und übermenschliche Fähigkeiten besitze. Im primitiven und mythischen Denken wird diese Überlegenheit noch durchaus als aktiv und pragmatisch gedacht: der Ekstater besitzt Zauberkraft und die Gabe des Hellsehens, hat Macht über Krankheiten und Naturgewalten, kann verlaufenes Vieh oder verlorenen Besitz auffinden usw. Beim Übergang dieser Motive in die Philosophie erfolgt aber eine wichtige Veränderung. Der Glaube an die aktive, auf die konkreten Aufgaben und Nöte des praktischen Lebens bezogene Weltüberlegenheit der Seele wandelt sich zu der kontemplativen Überzeugung, daß das „wahre Ich“ des Menschen dem Leid, der Bedürftigkeit, der Schuld und dem Tod entzogen sei oder doch auf einem Heilsweg entzogen werden können. Das diesem Ich zugängliche „höhere Wissen“ zielt nicht mehr auf Erkenntnis oder Beeinflussung von Fakten der Lebenspraxis, sondern auf seelische Entlastung durch eine vorgeblich absolute Sicherung ethisch-politischer Verhaltensnormen oder durch eine mystisch-betrachtende Erhebung über die bedrängenden Realitäten des Daseins⁹.

Derartige Motive, die der griechischen Philosophie vor allem durch die orphisch-pythagoreische Mysterienreligion vermittelt wurden, finden sich oft beziehungslos neben technomorphen Modellvorstellungen. So spricht Alkmaion — nicht als empirisch eingestellter Arzt, sondern als Adept des pythagoreischen Mysterienglaubens — von der unsterblichen Seele, die in ewiger Bewegung begriffen ist und den göttlichen Gestirnen gleicht (A 12). Sehr deutlich wird die Spannung zwischen der technomorphen Psychophysiologie und den ekstatisch-kathartischen Seelenmythen bei Empedokles, der das Motiv vom Fall der Seelen in die Leiblichkeit und ihrer Erlösung aus derselben von den Reinigungsmysterien übernommen hat. Freilich ist der in die Gefangenschaft des Leibes gefallene „Daimon“ (B 115, B 126, B 148) — Empedokles verwendet in diesem Zusammenhang nicht den Ausdruck „Psyche“ — keines-

wegs der Träger des gewöhnlichen Wahrnehmens und Denkens; ihm kommt allenfalls die „höhere“ Erkenntnisweise der ekstatischen Erregung zu und ihm allein „ist wohl auch der philosophische Tiefblick eigen, der, über die sinnliche Auffassung eines beschränkten Erfahrungsgebietes hinausdringend, die Gesamtheit des Weltwesens nach seiner wahren Beschaffenheit erkennt“¹⁰. Vor allem aber muß die gefallene Seele in der Lage sein, das mit den Mitteln empirischer Erkenntnis unerreichbare Wissen um ihre göttliche Herkunft, die Ursachen ihres Sturzes und den erlösenden Rückweg in ihre übersinnliche Heimat zu erwerben. Theodor Gomperz hat im Hinblick auf die beiden grundverschiedenen Konzeptionen des Empedokles von einer „Seelenphysik“ und einer „Seelentheologie“ gesprochen¹¹; im Anschluß an diese Ausdrücke könnte auch von einer „Erkenntnisphysik“ und einer „Erkenntnistheologie“ die Rede sein. Motive aus dem Bereich der Verzückungskulte klingen sogar bei Demokrit an, wenn er behauptet, niemand könne ohne Begeisterung (ἐνθουσιασμός) und ohne einen Anhauch von Ekstase ein guter Dichter werden (B 17, B 18).

In abgewandelter und stärker rationalisierter Form begegnen uns die bekannten Modellvorstellungen der „Erkenntnistheologie“ bei Parmenides. Die Auffahrt zur Wahrheit im Prooemium seines Gedichtes, die man wohl zu Recht mit schamanistischen Himmelfahrtsritualen verglichen hat, ist keine bloße poetische Einkleidung trockener logischer Erkenntnisse. Sie ist vielmehr als echte Entrückung in den Bereich des Ewigen und Vollkommenen zu verstehen, als Erlösung aus der Gefangenschaft in der leidvollen Sinnenwelt. Das „wahrhaft Seiende“, zu dem sich der Philosoph aufschwingt, wird im wesentlichen durch Vollkommenheitsattribute definiert, die seine Überlegenheit über den Realitätsdruck aussagen: es ist ewig, einzig, unzerstörbar und mangellos (B 8). Natürlich ist eine solche Wesenheit empirisch nicht aufweisbar, vielmehr sind ihre Attribute nur Negationen wertwidriger Gegebenheiten in der vorausgesetzten empirischen Realität¹². Dieser

¹⁰ ROHDE, E.: Psyche, 9. u. 10. Aufl., Bd. II. Tübingen: 185, 1925.

¹¹ GOMPERZ, Th.: Griechische Denker, 3. Aufl., Bd. I. Leipzig: 198 f., 1911.

¹² Hierzu und zum folgenden vgl. TOPITSCH, E.: Die platonisch-aristotelischen Seelenlehren in weltanschauungskritischer Beleuchtung. Sitzungsber. d. Österr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 233/4, Wien 1959. — Über die „negative Ontologie“ bei Parmenides und Platon vgl. RALFS, G.: Platon und Aristoteles im abendländischen Bewußtsein, in: „Gymnasium“ Bd. 61, 100 (1954): „Wie Anaximandros und Parmenides konnte auch Platon sein Prinzip zunächst nur negativ bestimmen. Die Grundform, als Prinzip der Dinge, durfte kein Ding sein. So sind die wesentlichen Kennzeichen der

⁸ ELIADE, M.: Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. Zürich: 443, 1957.

⁹ TOPITSCH, E.: op. cit. Anm. 3, bes. S. 171 ff., 181 ff. Die Spaltung des Bewußtseins in ein dem Realitätsdruck unterworfenen, beobachteten und ein diesem Druck entzogenen, beobachtendes Ich ist übrigens häufig in Extremsituationen (wie auch bei manchen Geisteskrankheiten) festzustellen, vgl. BERTHELM, B.: Individual and Mass Behavior in Extreme Situations, in: MACCORTY, E. E. — NEWCOMB, Th. M. — HARTLEY, E. L.: Readings in Social Psychology, 3. ed., New York: 302 ff., 1958.

Schwierigkeit entzieht sich der Philosoph durch die Behauptung, die Erkenntnis des wahrhaft Seienden bleibe der „Vernunft“ (νοῦς B 4,1; λόγος B 7,5) vorbehalten; die Sinne reichen an sie nicht heran. So wird ein altes Motiv denkerisch umstilisiert: wie die Seele des Schamanen den Körper zur Reise ins Götterreich verläßt und seherisch in Vergangenes, Verborgenes und Zukünftiges Einblick gewinnt, so erhebt sich nun ein „höheres Erkenntnisvermögen“ über die Schranken der Erfahrungswelt zur „rationalen“ Schau des Zeitlosen und Unwandelbaren. Diese „Intellektualisierung“ der ekstatisch-kathartischen Seele, ihre Umwandlung zur „denkenden Vernunft“, wurde auch dadurch gefördert, daß den Pythagoreern die Mathematik als Paradigma zeitloser, von den Zufälligkeiten der Erfahrungswelt unabhängiger Wahrheiten erschien, deren Betrachtung die Seele über die Befangenheit im Diesseitig-Zeitlichen erheben mochte.

Doch ist selbst bei einem so radikalen Denker wie Parmenides die physiologisch-technomorphe Auffassung des Erkennens nicht völlig verschwunden. Sie findet sich allerdings nur in dem Abschnitt über die empirische Realität, auf welche der Philosoph von der Höhe der „Seinserkenntnis“ als auf eine bloße „Welt des Scheines“ hinabblickt. Nach der hier vorliegenden Version dieser Auffassung ist das menschliche Seelenleben, zumal Wahrnehmung und Denken, von der Mischung der beiden Grundstoffe (des Warmen und des Kalten) abhängig, wobei jedes dieser Elemente jeweils das ihm Verwandte empfindet (A 46). Wie sich Parmenides das Verhältnis dieser Lehre zu seiner Theorie der geistigen Seinserkenntnis gedacht hat, bleibt freilich unklar.

Zur Ineinsetzung der leidlosen, dem Realitätsdruck entzogenen Seele mit dem Denken hat auch Anaxagoras wesentlich beigetragen. Dieser Philosoph war, wie schon Aristoteles bezeugt¹², offenkundig durch seinen Landsmann Hermotimos angeregt, von dem berichtet wird, seine Seele habe auf viele Jahre den Leib verlassen können und nach Rückkehr von ihren ekstatischen Fahrten mantische Kunde des Zukünftigen mitgebracht. In Fortführung dieser dem Umkreis des Schamanismus¹⁴ ent-

stammenden Motive hat Anaxagoras gelehrt θύραθεν εἰσπρέσθαι τὸν νοῦν (A 93). Der vom Körper wesensverschiedene und in ihn von außen her ein tretende Nous wird nun mit dem Denken identifiziert, das in diesem Zusammenhang die bekannten Vollkommenheitsattribute der Weltüberlegenheit empfängt – der denkende Geist ist allein von allen Dingen einfach (ἀπλοῦς), unvermischt (ἀμύγχις), rein (καθαρὸς) und jedem Leiden entzückt (ἀπαθής), wobei mit dem letzten Ausdruck offenbar gemeint ist, der Geist sei keinen Einwirkungen von anderer Seite unterworfen (A 55, A 56, A 100). Während bei Parmenides die Gleichsetzung des Denkens mit dem „Sein“ und damit die Verleihung der Vollkommenheitscharaktere des letzteren an das erstere zumindest umstritten ist, werden hier dem Nous die betreffenden Charaktere ganz eindeutig zugeschrieben. Freilich hat Anaxagoras seine Geistlehre nicht folgerichtig durchgeführt, was schon von Platon und Aristoteles bemängelt wurde. Für unser Thema sind besonders zwei Schwierigkeiten dieser Lehre bedeutsam, die aber dem Philosophen offenbar nicht bewußt geworden sind. Ist der denkende Geist tatsächlich eine Einheit, so erhebt sich die Frage nach dem Verhältnis dieser Einheit zu der Vielzahl denkender menschlicher Individuen, und ist das Erkennen ein Erleiden von Einwirkungen seitens der Erkenntnisobjekte, ein „Affiziert“ werden (πάσχειν) durch dieselben, so ist es unerklärlich, wie der νοῦς ἀπαθής zu Erkenntnissen kommt.

Eindrucksvoller noch und geistesgeschichtlich folgenreicher war die philosophische Hochstilisierung ekstatisch-kathartischer Vorstellungen in der pythagoreisch beeinflussten Seelen- und Erkenntnislehre Platons. Besonders F.M. CORNFORD und E.R. DODDS haben das Fortwirken schamanistischen Erbes bei diesem Philosophen hervorgehoben: Die Trance des Schamanen, die bewußte Loslösung des verborgenen „Selbst“ von seinem Körper, wird nun zur Reinigung der Vernunftseele durch geistige Sammlung und „wahre Philosophie“; das „höhere Wissen“, das der Ekstater in seiner Entrückung zu erwerben meint, erscheint hier als Schau der metaphysischen Wahrheit; die Erinnerung an vergangene Erdenleben, die der Schamane besitzen soll, wandelt sich zur Erinnerung (ἀνάμνησις) an die unkörperliche Ideenwelt, welche die Grundlage der platonischen Erkenntnislehre bildet¹⁵.

Mögen diese Thesen auch in manchem zu weit gehen, so machen sie doch deutlich, daß Platons Er-

kennnistheorie jedenfalls nicht primär als eine Theorie der empirisch-rationalen Erfassung der Erfahrungswelt im Sinne einer modernen Wissenschaftslogik anzusehen ist. Sie bildet eine eigenartige Kombination ekstatisch-kathartischer und technomorpher Motive, wobei von den letzteren nicht die dem Materialverhalten, sondern nur die der absichtsgeleiteten Werkplanung entlehnten Elemente zur Geltung kommen. Beide Motivgruppen werden zu einem Gedankenbau verwendet, der den Menschen die Überzeugung schenken soll, daß sie im Letzten dem Realitätsdruck nicht unterworfen sind. Den einen Grundpfeiler dieses Baues bildet die Annahme einer überempirischen „wahren Wirklichkeit“, des Reiches der Ideen als der vollkommenen Urbilder oder paradigmatischen Normgestalten der Sinnen-dinge. Diese höhere Wirklichkeit ist vor allem durch Prädikate definiert, die ihre Erhabenheit über die wichtigsten und schmerzvollsten Formen des Druckes der Realität aussagen sollen. Das Ideenreich ist die Welt des Reinen, Ewigen und Unsterblichen, die intelligiblen Urbilder sind leidlos, göttlich, unvergänglich, einfach und unzerstörbar (Phaidon 78–81). Der zweite tragende Pfeiler der platonischen Erkenntnistheorie ist der Glaube, daß die aller Sinneserfahrung entrückte Ideenwelt der reinen, unkörperlichen Vernunftseele zugänglich sei. Die „unsterbliche Geistesseele“ kann nicht nur die Ideen unmittelbar und unabhängig von aller „Sinnlichkeit“ erfassen, sondern ist ihnen verwandt und äußerst ähnlich (Phaidon 79 d, 80 b). Solange sie auf der Seinsebene des Übersinnlichen verharret, kann sie unversehrt und unberührt von den irdischen Übeln, rein und unbefleckt vom Körper die unversehrten, reinen und ewigen Ideen schauen (Phaidon 250 c). Erst durch ihren Fall in die Leiblichkeit verliert sie ihr seliges Dasein und ihre höhere Einsicht, aber durch die wahre Philosophie kann und soll sie von der Sinnlichkeit gereinigt und erlöst und wieder zur „rein geistigen Erkenntnis“ der „wahren Wirklichkeit“ emporgeführt werden.

Bei solchem Wiederaufstieg dient die Mathematik als Beispiel für die Erfassung geistiger Gegenstände durch „reines“, erfahrungsunabhängiges Denken, doch bildet sie als bloße Verstandeserkenntnis (διάνοια) nur eine erste Stufe auf dem Wege zur Höhe, welcher die Stufen der dialektischen Vernunft-erkenntnis (νόησις, ἐπιστήμη) des Ideenreiches und schließlich der Schau der Idee des Guten folgen; „Die Dialektik, zu diesem höchsten Gipfel führend, der den Ausblick auf das farblose und gestaltlose und der Berührung unzugängliche Sein“ eröffnet, wird zum Heilswege, auf dem die Seele ihre eigene Göttlichkeit und ihre göttliche Heimat wieder-

findet“¹⁶. So entwirft Platon eine Stufenleiter von Erkenntnisformen, deren Gegenstände auf jeweils höheren Seinsebenen liegen; für den Aufstieg auf dieser Leiter gebraucht er Ausdrücke wie ἀνοδος oder ἐπανάγωγη (Rep. 517 b, 532 c). Hieran und an neuplatonisch-gnostische Wendungen anknüpfend könnte man diesen Typus der „Erkenntnistheologie“ als den *anagogischen* bezeichnen. Empirische Wissenschaft und die zu dieser gehörige Wissenschaftstheorie bilden für eine solche Heilslehre allenfalls eine rasch zu überwindende Vorstufe. Das Beharren auf dieser Stufe bedeutet ein Hindernis für die Erlösung, ja sogar einen Ausdruck der Verblendung, welche die in Materie gefallene Seele befangen hält (Tim. 44 a).

Wo es aber nicht um Erlösung, sondern um die Erklärung unserer Sinnesleistungen geht, scheinen die anagogischen Motive vergessen und der Denker hält sich durchaus an die geläufigen physiologischen Vorstellungen und die entsprechenden technomorphen Modelle. Namentlich der Versuch, die Wahrnehmungsakte ganz materialistisch als die Mischung einer stofflichen Emanation aus dem Körperinneren mit einer von außen eindringenden materiellen Substanz darzustellen (Tim. 45 b ff., 61 d ff., 65 b ff.), zeigt Platons Abhängigkeit von der naturphilosophisch-physiologischen Tradition, wohl besonders von Empedokles und Demokrit¹⁷. Ähnliche Denkformen walteten vor, wenn die Entstehung der Erinnerungsbilder mit der Prägung eines Wachstüchkes verglichen wird (Theait. 191 c/d).

So stehen auch bei Platon die beiden Grundformen archaischer Erkenntnistheorie nebeneinander, ohne daß ersichtlich würde, ob ihr gegenseitiges Verhältnis dem Philosophen zum Problem geworden ist. Jedenfalls gibt er der Lehre von der Ideenschau den klaren Vorrang, denn er verfolgt vor allem solche Ziele, die nicht nur mit den Mitteln der damaligen Physiologie, sondern überhaupt auf dem Boden einer empirisch-rationalen Auseinandersetzung mit dem Erkenntnisproblem unerreichbar sind.

Die Philosophie soll dem mit der bedrängenden Lebensrealität ringenden Menschen psychische Entlastung gewähren, und zwar durch den Glauben an eine höhere, leidlose und ewige Welt, der auch er selbst in Wahrheit angehört. Diesen Glauben stützt eine Verbindung der technomorphen Annahme eines zeitlosen Reiches vollkommener „Urbilder“ mit dem ekstatisch-kathartischen Motiv des vom psychophysischen Organismus wesensverschiedenen und unlöslichen „wahren Ich“. Da aber weder dieses Ich

platonischen Idee, etwa das ἔν, das δῶν, das χωρῶν, trotz ihres positiven Wortlautes, logisch betrachtet, nur die Negationen einer vorausgesetzten Erscheinungswelt... Kurz: die Idee ist, was sie ist, nicht zuletzt durch die Negation dessen, was sie nicht sein soll“.

¹² Met. 984 b 19 ff., vgl. E. ROHDE, op. cit. Anm. 10, S. 100 f., S. 413 f.

¹⁴ DODDS, E. R.: The Greeks and the Irrational. Berkeley: 143, 1951.

¹⁵ DODDS, E. R., a.a.O., S. 210. — F. M. CORNFORD, op. cit. Anm. 5, S. 45 ff.

¹⁶ ROHDE, E., op. cit. Anm. 10, S. 284.

¹⁷ Vgl. KAFKA, G.: Sokrates, Platon und der sokratische Kreis. München: 132, 1921.

nach jene Urbilder dem empirisch-rationalen Erkennen zugänglich sind, wird jenseits der Sinneswahrnehmung und des bloßen abstrakten (mathematischen) Denkens ein „höheres“ Erkenntnisvermögen angenommen, das nur in der durch philosophische Meditation gereinigten Seele wirksam wird¹⁸. Dieses Vermögen hat besonders die höchste Idee, die des Guten, zum Gegenstand, und soll fähig sein, diese und alle anderen Ideen mit dem höchsten Grad an Gewißheit und Klarheit zu erfassen. So möchte man glauben, daß diese Erkenntnis eine präzise Antwort auf die Frage nach dem Guten ermögliche. Einer solchen Antwort weicht aber Platon ständig aus; statt dessen steigert er das „Gute“ in seinem Range so sehr, daß die Frage nach seinem Inhalt unbeantwortbar wird und es schließlich als eine über alles prüfbar und aussagbare Wissen erhabene göttliche Wesenheit erscheint, die nicht in kontrollierbarer Beweisführung zu erfassen ist, sondern sich nur im Aufflammen eines mystisch-religiösen Erlebnisses offenbart¹⁹. Doch die „Ideen-schau“ soll nicht nur kontemplative Weltüberlegenheit gewähren, sondern ist auch mit massiven pädagogisch-politischen Führungsansprüchen verbunden: wer ihrer teilhaftig geworden ist, kann von den nicht Erleuchteten die vollkommene Unterwerfung unter seine Autorität fordern²⁰. Damit befriedigt die platonische Lehre von der „höheren Erkenntnis“ der gereinigten Seele weit weniger das Streben nach Klärung wissenschaftstheoretischer Fragen als vielmehr wesentlich primitivere und elementare Bedürfnisse – nämlich die Sehnsucht nach Entlastung vom Realitätsdruck und den Wunsch nach Rechtfertigung des Anspruches auf die Spitze der sozialen Rangordnung.

Aus diesen Gründen besitzen die Motive der ekstatisch-kathartischen Tradition bei Platon ein entscheidendes Übergewicht über die empirisch-physiologische Betrachtungsweise. Genau umgekehrt verhält es sich bei dem einer Ärzefamilie entstammenden Aristoteles. Seine Jugendschriften stehen jedoch noch ganz unter dem Einfluß seines großen Lehrers und sehen in der Philosophie den Weg zur Erlösung der Seele von der Last des Erdenlebens, wobei sie ausdrücklich auf die Mysterien Bezug nehmen und mitunter der noch ältere Hintergrund der Mantik und Magierekstatik durchschimmert. Eine bis in seinen Schülerkreis zurückreichende Überlieferung berichtet, Aristoteles habe in jungen Jah-

ren der Séance eines Magiers – wohl eines Hypnotiseurs – beigezogen und sei dabei zur Überzeugung gelangt, daß die Seele vom Leibe abtrennbar (*χωριστή*) sei, von außen in ihn eintrete und ihn als zeitweiligen Aufenthaltsort benütze²¹. Dies paßt gut zu den Fragmenten der Frühschriften, nach welchen die Seele in Zuständen gelockerter Verbindung mit dem Körper (etwa in Trance, Traum oder Todesnähe) höhere Erkenntnis und hellseherische Fähigkeiten erlangt (Frg. 37 R.); in demselben weltüberlegenen Zustand befindet sie sich nach dem Tode, der endgültigen Trennung vom Leibe. Zunächst ist es noch die ganze Seele, die vom Körper ablösbar ist und göttlichen Charakter trägt; in den späteren Schriften ist es nur mehr ihr vornehmster Teil, der philosophierende Geist (*νοῦς*), mittels dessen das sterbliche Leben am Göttlichen Anteil hat. So schwindet hier wie sonst im Zuge der philosophischen Rationalisierung archaischer Vorstellungen der Glaube an die aktive Weltüberlegenheit, an mantische oder magische Fähigkeiten der unkörperlichen Seele und es bleibt nur die Überzeugung, daß wenigstens das „innerste Selbst“ des Menschen dem Druck der Realität entzogen ist.

Die Lehre vom weltüberlegenen „reinen Denken“ oder der „Geistseele“ tritt zwar beim reifen Aristoteles stark zurück, aber wir begegnen ihr noch in der Metaphysik des Nous, wie sie das dritte Buch von „De anima“ bietet. Doch hier steht sie geradezu als Fremdkörper inmitten einer später entwickelten technomorphen und psycho-physiologischen Seelen- und Erkenntnislehre, ohne daß der Verfasser die Kluft zwischen den beiden auf verschiedenem geistigem Grunde gewachsenen Theorien zu überbrücken gewußt hätte.

Die spätere Seelen- und Erkenntnislehre des Aristoteles bildet insofern eine Entwicklung über die bisherige empirisch-physiologische Tradition hinaus, als der Denker diese Fragen mit Hilfe eines umfassenden technomorphen Begriffsapparates behandelt, den er zunächst in der Biologie entwickelt hatte und sodann auf die verschiedensten Disziplinen übertrug. Das Werden und die Struktur dieses Begriffsapparates habe ich an anderer Stelle²² ausführlich behandelt, so daß hier einige Andeutungen genügen mögen. Wie der Werkmann einem gegebenen Werkstoff (*ὕλη*, *materia*) eine im Werkplan normativ festgelegte Form (*εἶδος*, *μορφή*, *forma*) verleiht und damit das aus beiden zusammengesetzte Werk-

stück (*σύνολον*, *compositum*) aus der bloß möglichen (potentiellen) in die wirkliche (aktuelle) Existenz überführt, so sind bestimmte Lebenserscheinungen – vor allem die Morphogenese und die Konstanz der Arten – als Verwirklichung normativer Formen in einer bestimmten Materie aufzufassen. Der lebende Organismus bildet daher die Vereinigung einer stofflichen Komponente mit einer formhaften – eben der Seele. Diese ist das gestaltende und bewegende Prinzip, doch kann sie zum Unterschied von der platonischen Idee nur in ihrer Verbindung mit der Materie tatsächlich existieren und wirken; die Zerstörung dieser Verbindung, etwa das Zerbrechen des Werkstückes oder den Tod des Lebewesens, vermag sie nicht zu überdauern.

Diese technomorphe Seelenauffassung impliziert auch eine für die Erkenntnislehre wichtige Vorentscheidung, denn nach ihr ist nur der „ganze“, aus Form und Stoff bestehende Organismus der Träger aller psychischen Fähigkeiten, auch des Empfindens, Wahrnehmens und Denkens. Das Bewußtsein wird nicht der Seele als solcher zugeschrieben, sondern dem ganzen Menschen, der mittels seiner Seele (oder kraft seiner Beseeltheit) lebt, fühlt, wahrnimmt, lernt und denkt (De an. 408 b 11–15; 414 a 12–13). Die hauptsächlichsten Lebenserscheinungen gehören der Seele wie dem Leibe an, darunter Wahrnehmung und Gedächtnis (De sens. et sensat. 436 a 7–10). Demgemäß ist auch das Denken von den Sinnen abhängig; der Geist vermag die Gegenstände der Außenwelt nicht ohne Wahrnehmung zu denken (De sens. et sensat. 445 b 17–18; vgl. De an. 432 a 7 ff.), er bedarf zu seiner Tätigkeit der Vorstellungsbilder (*φαντάσματα* De an. 431 a 16–17; 431 b 2). Das Wahrnehmungsvermögen wird seinerseits durch die wahrnehmbaren Eigenschaften der äußeren Dinge aktualisiert (De an. 417 a 3 ff.), wobei jeder Sinn die Formen seiner Gegenstände ohne deren Stoff aufnimmt, wie das Wachs das Zeichen des Siegelrings ohne dessen Material (De an. 424 a 17 ff.). Die Wahrnehmung wird so als Veränderung oder Leiden (*πάθος* De an. 416 b 33) betrachtet, welches von den äußeren Gegenständen verursacht ist.

Dieselben technomorphen Begriffspaare „Form und Stoff“ bzw. „Akt und Potenz“ wie zur Erklärung der Sinneswahrnehmung benützt Aristoteles auch zu derjenigen des Denkens, wobei er einen engen Parallelismus zwischen dem sinnlichen und dem geistigen Erkennen herstellen will: beide verhalten sich passiv und aufnehmend zu ihren Gegenständen (De an. 429 a 15–18). Auch die Vernunft ist – wie das sinnliche Wahrnehmungsvermögen –

rein potentiell (De an. 429 a 22) und bedarf daher nach dem bekannten Grundsatz der Lehre von Potenz und Akt einer Aktualisierung durch etwas, das bereits aktuell existiert (De an. 417 a 17–18). Doch die Gegenstände des Denkens (*νοητά*) sind zum Unterschied von den platonischen Ideen nach Aristoteles nicht aktuell gegeben, sondern existieren selbst nur potentiell in den sinnlich wahrnehmbaren konkreten Dingen als deren begriffliche Formen (De an. 430 a 6–7). Da nun sowohl die Vernunft wie auch ihre Gegenstände bloß potentielles Dasein besitzen, kann keine der beiden Seiten die andere aktualisieren.

Doch leidet die technomorphe Deutung der Vernunftkenntnis nicht nur an solchen inneren Widersprüchen, sondern sie gerät auch mit dem Motiv der weltüberlegenen Geistseele in Konflikt: einerseits soll der „denkende Geist“ im Sinne der ekstatisch-kathartischen Überlieferung unbedürftig und leidlos (von Objekten unabhängig und durch sie nicht affizierbar) sein, andererseits soll er nach technomorpher Auffassung als bloß potentiell existierend der Aktualisierung von außen bedürfen und sich gegenüber seinen Objekten aufnehmend, rezeptiv, passiv verhalten. Diese deutlich hervortretende Schwierigkeit (De an. 429 a 15–16) sucht der Philosoph abzuschwächen, indem er das Aktualisiertwerden des Erkenntnisvermögens von einem Leiden im Sinne eines Schmerzduldens oder Zerstörtwerdens unterscheidet (De an. 417 b 12–16); die These von der bloßen Potentialität und Rezeptivität des erkennenden Geistes und damit seiner Abhängigkeit vom „Affiziertwerden“ durch äußere Einflüsse bleibt jedoch aufrecht, ja es erhebt sich sogar die Frage, wie eine ganz einheitliche und nicht affizierbare Vernunft überhaupt denken könne (De an. 429 a 22–25).

Damit ist ein Punkt erreicht, an welchem die „Erkenntnistheologie“ vom weltüberlegenen und göttlichen Nous nicht nur mit der technomorphen Erkenntnislehre des Aristoteles in Konflikt gerät, sondern mit jeder Auffassung, nach welcher das Denken und Erkennen eine empirisch faßbare Leistung psychophysischer Organismen darstellt und in irgendeiner Form von äußeren Objekten affiziert wird. Dem medizinisch geschulten Philosophen war nicht entgangen, daß unser Denken von der Sinneswahrnehmung und den Vorstellungsbildern abhängig und an den Leib gebunden ist sowie durch körperliche Einflüsse – Alter, Krankheit, Trunkenheit – beeinträchtigt werden kann. Das alles ist mit den bekannten Vollkommenheitsattributen der „leidlosen Geistseele“ unvereinbar (vgl. De an. 408 b 18 ff.).

¹⁸ Dazu HOWARD, E.: Die Briefe Platons. Zürich: 43, 1923.

¹⁹ Kelsen, H.: Die platonische Gerechtigkeit. In: „Kant-Studien“ 38 (1933), neu abgedr. in Kelsen, H.: Aufsätze zur Ideologiekritik. Neuwied: 198 ff., 225 ff., 1964.

²⁰ Kelsen, H.: a.a.O., S. 229 f.

²¹ Diese Notiz aus Klearchos findet sich bei Proklos, In rem publ. II., p. 122 Kroll. Vgl. CROISSANT, J.: Aristote et les mystères. Liège-Paris: 22 ff., 1932.

²² op. cit. Anm. 2, S. 135 ff. – Zum folgenden besonders op. cit. Anm. 12, S. 22 ff.

Es soll hier nicht näher erörtert werden, wie sich Aristoteles mit den Widersprüchen zwischen der Lehre vom weltüberlegenen Geist, dem technomorphen Begriffsapparat und der empirisch-physiologischen Auffassung des Erkennens auseinandergesetzt hat. Für die spätere Entwicklung der Erkenntnislehre ist vor allem wichtig, daß er diese Schwierigkeiten durch eine Verdoppelung des Nous überwinden wollte, nämlich durch die Unterscheidung zwischen einem niedrigeren, nur potentiellen, passiven, rezeptiven und einem höheren, aktuellen, aktiven Geist (dem später sog. νοῦς παθητικός bzw. νοῦς ποιητικός). Das Zusammenwirken der beiden kann der Philosoph freilich nur mit mythischen Bildern umschreiben; wahrscheinlich war er sich der Fragwürdigkeit seiner Lösungsversuche bewußt, ohne die Herkunft und Eigenart der Schwierigkeiten durchschauen zu können.

Diese wurzeln nämlich in der von Parmenides eingeleiteten und bei Anaxagoras vollzogenen Identifizierung der leidlosen, dem Realitätsdruck entzogenen „höheren Seele“ mit dem Denken. Faßt man aber, wie Aristoteles, das Denken als empirischen und physiologisch fundierten Vorgang auf, so muß diese Identifikation auseinanderbrechen. Einerseits verselbstständigt sich die leibgebundene Denktätigkeit (δυνατότης: De an. 408 b 14) als erfahrbare psychomentaler Vorgang, andererseits isoliert sich die „höhere Seele“, der aktuellen Nous, von dem es heißt, daß er in den Menschen „von außen her eintrete und allein göttlich sei“ (De gen. anim. 736 b 28) und daß er allein vom Körper und seinen Funktionen abgetrennt werden könne wie das Ewige vom Vergänglichen.

Was Aristoteles über den höheren Nous auszusagen weiß, beschränkt sich im wesentlichen auf eine Zusammenballung der bekannten Vollkommenheitsattribute: dieser Nous ist göttlich, ewig, unsterblich und seinem Wesen nach Wirklichkeit; von dem Vergänglichen, mit dem er sich nicht vermischt, bleibt er abtrennbar (De an. 430 a 17 ff.). Zwar soll der leidlose Geist, die tätige Vernunft, immerfort denken, aber die Menschen besitzen nach Aristoteles keine Erinnerung an diese unablässige Tätigkeit, da das Erinnern – wie wohl auch unser Selbstbewußtsein überhaupt – eine Funktion des niedrigeren, bloß potentiellen Geistes, der leidenden Vernunft darstelle (De an. 430 a 23 ff.). Damit sind die Aussagen über den weltüberlegenen Nous und sein Verhältnis zu unserem Denken nicht nur jeder Kontrollierbarkeit, sondern praktisch auch jedes Inhaltes beraubt, so daß man resigniert feststellen mußte: „Wie wir uns dann aber diesen Teil unserer Seele eigentlich vorstellen und welche Art des Daseins wir

ihm beilegen sollen, ist schwer zu sagen“²³. Ebenso schwer ist zu sagen, was die Annahme des weltüberlegenen Nous für die Erkenntnislehre leisten soll.

In ähnliche Schwierigkeiten sind indische Denker geraten, die aus ekstatisch-kathartischen Überlieferungen eine Metaphysik des Erkennens entwickelten. Die radikalen Inder begnügten sich nicht wie Platon mit der Annahme, daß die höhere Erkenntnis der reinen Seele den Zugang zu einer wertrationalen Welt idealer Gegenstände eröffne, die dem Menschen gewährt, was ihm die irdische Lebensrealität versagt, und überdies die Entwicklung dieser bedrängenden Realität zur „Erscheinung“ oder sogar zum „bloßen Schein“ ermöglicht. Vielmehr strebten sie eine noch massivere Entlastungswirkung an, indem sie das Verhältnis zwischen Mensch und Realität einfach umkehrten: nicht wir sind von der Gegenstandswelt abhängig, sondern die Gegenstandswelt vom „Ich“, da sie von ihm geschaffen und aus ihm hervorgegangen ist.

Es handelt sich also um einen sehr prinzipiellen Versuch der Leidabwehr: ist die Welt nur ein Derivat des „wahren Ich“, so sind wir ihrer Macht – dem Realitätsdruck – nicht wirklich ausgeliefert. Die indischen Philosophen und Mystiker erklären es auch offen als ihr Ziel, den Menschen zur Befreiung vom Leid und von der Bedingtheit und Abhängigkeit ihres empirischen Daseins zu verhelfen²⁴. So wurde die Lehre entwickelt, daß nur das leidlose, ewige und bestimmungslose „wahre Selbst“²⁵ eigentlich wirklich sei; dieses Selbst ist zugleich der Weltgrund, die Welt besitzt ihm gegenüber keine objektive, eigenständige Realität. Die in eine Vielfalt von Gegenständen gegliederte, wandelbare Erfahrungswirklichkeit, in der wir als psychophysische Organismen den Schranken von Raum, Zeit und Kausalität unterworfen sind, erscheint nur dem unerleuchteten Denken als real; in Wahrheit ist sie bloß māyā, Illusion des unwissenden Bewußtseins. Sie ist nur insofern wirklich

²³ ZELLER, E.: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung II/2, Neudr. Hildesheim: 573, 1963. – Vgl. CASSIRER, E.: Aristoteles' Schrift „Von der Seele“ und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie. Tübingen: 176, 1932: „Man hätte darauf achten sollen, daß alle Prädikate, welche Aristoteles der tätigen Vernunft gibt, negativer Art sind; positiv ist nur, daß die tätige Vernunft ihrem Wesen nach Wirklichkeit ist“. Doch auch die letztere Behauptung ist – trotz ihres positiven Wortlautes – nur die Negation der vorausgesetzten Bedingtheit des empirischen Denkens.

²⁴ ELIADE, M.: Yoga. Unsterblichkeit und Freiheit. Zürich: 6 ff., 11 ff., 21 ff., 1960.

²⁵ MENSCHING, G.: Zur Metaphysik des Ich. Gießen: 15 ff., 1934.

und über uns mächtig, als sie aus Unwissenheit (avidyā) dafür gehalten wird. „Wenn die Welt existiert und dauert, verdankt sie das der ‚Unwissenheit‘ des Geistes; die zahllosen Formen des Kosmos und die Prozesse ihrer Manifestation und Entwicklung existieren nur soweit, als der Geist, das Selbst (purusa) nichts von sich weiß und in dieser metaphysischen Unwissenheit leidet und versklavt wird“²⁶. Dieser peinigende Zustand soll durch das wahre Wissen (vidyā) überwunden werden, das dem Menschen die Überzeugung schenkt, die einzig wahrhafte Wirklichkeit sei sein über alle leidvolle Sinnlichkeit erhabenes „innerstes Selbst“.

Damit erhebt sich aber die Frage nach dem Verhältnissen zwischen diesem „höheren Selbst“ und dem Erkennen. Man war sich in Indien durchaus darüber klar, daß das „leidlose Ich“ nicht mit den erlebbaren psychomentalen Vorgängen des Empfindens, Wahrnehmens und Denkens identifiziert werden kann, die ja an Zeit und Leib gebunden sind, während jenes Ich per definitionem ewig, rein, empfindungslos und unzurückführbar auf anderes ist. Der empirische Verstand (buddhi), welcher Wahrnehmung, Gedächtnis, Fähigkeit zu Schlüssen usw. umfaßt, wird von vielen indischen Philosophen ausdrücklich dem Bereich der gegenständlichen Erscheinungswelt zugerechnet. Er kann daher Erkenntnisbeziehungen nur zu anderen Erscheinungen unterhalten, nicht jedoch zu Wirklichkeiten, die jenseits alles Gegenständlichen liegen: das Heilswissen um das „wahre Selbst“ ist ihm unzugänglich²⁷. Nur höhere Erleuchtung vermag solches Wissen einem Menschen zuteil werden lassen, der sich durch Askese und Meditation darauf vorbereitet. Eine solche Gnosis hat mit dem Erkennen empirischer Sachverhalte, das unter dem Blickwinkel dieser Erlösungslehre nur eine Verstrickung in die „Unwissenheit“ bedeutet, folgerichtigerweise nichts zu tun. Dennoch haben sich indische Philosophen immer wieder bemüht, das Verhältnis zwischen dem empirischen Verstand und der Erkenntnis des „höheren Selbst“ begrifflich faßbar zu machen. Derartige Versuche mußten allerdings vergeblich sein, sofern jenes Selbst gerade durch seine Erhabenheit über alles Empirische und alle Beziehungen zu diesem definiert ist. So konnte man nicht über die Alternative hinauskommen, den vorausgesetzten Widerspruch entweder offen zuzugeben oder ihn durch Scheinargumente und mythische Bilder zu verschleiern.

In den erkenntnistheoretischen Gedankengängen des Westens konnten sich die ekstatisch-katharti-

schen Motive nicht im gleichen Maße durchsetzen. Den Grund hierfür bildete aber weniger die Stärke der physiologisch-technomorphen und empiristischen Position; vielmehr wurde die Erkenntnislehre durch Vorentscheidungen im Bereiche der allgemeinen Weltauffassung nach einer anderen Richtung gesteuert. Zu diesen Vorentscheidungen mag der vielerufene, aber wenig erklärte und erklärende „hellenische Objektivismus“ zählen; schwerer wiegt jedenfalls die Tatsache, daß die auf dem Boden absoluter Monarchien erwachsene „politische Theologie“ der hellenistisch-orientalischen Kultur und das Weltbild der Bibel durch und durch von soziomorphen Modellen bestimmt sind²⁸. Damit wird die Welt von einer menschlichen Grundsituation her interpretiert, die jener der ekstatisch-kathartischen Mystik genau entgegengesetzt ist. Dem Mystiker geht es vor allem um Entlastung von der leidvollen Realität; der Bereich des Sozialen ist ihm gleichgültig oder – als Gefahr der Verstrickung in Schmerz und Schuld des Erdendaseins – sogar verdächtig. Er will die Erfahrungswelt nur als „niedrigere Wirklichkeit“ gelten lassen oder sie überhaupt zum „bloßen Schein“ abwerten. Dabei ist freilich zu bemerken, daß eine derartige „Entwicklung“ bei der unbelebten Natur psychologisch leichter vollziehbar ist, als im Bereich des Gesellschaftlichen, da der Mitmensch und zumal der soziale Handlungspartner für das an der Lebenspraxis orientierte Bewußtsein das „ens realissimum“ darstellen²⁹. Demgemäß muß eine Weltbetrachtung, die – von gesellschaftlichen Lebenssituationen ausgehend – mit Hilfe soziomorpher Modelle das Universum deuten will, starke „realistische“ Tendenzen zeigen. Dies gilt besonders für den „Monarchotheismus“³⁰ des Alten Orients, des Hellenismus und der Bibel. Gott tritt hier dem Menschen als Handlungspartner – als Herrscher, Gesetzgeber, Richter – gegenüber und tut ihm von Person zu Person seinen Willen kund, er straft, belohnt, tröstet ihn usw. Diese Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch verabsolutiert geradezu den „sozialen Realismus“ der Lebenspraxis und begünstigt eine „realistische“ Erkenntnistheorie. Dasselbe gilt von dem Glauben an Gott als den Schöpfer, der eine wirkliche Welt und nicht bloß ein Gespinnst von „Erscheinungen“ oder

²⁸ Über diese soziomorphe Herrschaftstheologie und ihren Einfluß auf das kirchlich institutionalisierte Christentum vgl. neuerdings HERNEGGER, R.: Macht ohne Auftrag. Die Entstehung der Staats- und Volkskirche. Olten: 1963.

²⁹ Zur Überzeugung von der Realität der Gesellschaft vgl. SCHULER, M.: Die Wissensformen und die Gesellschaft. 2. Aufl. (Ges. Werke Bd. 3). Bern: 57, 1960.

³⁰ Zu diesem Begriff vgl. MÜLLER, W. E.: Homo Creator. Abhandlungen zur Soziologie, Anthropologie u. Ethnologie. Wiesbaden: 193 ff., 203 ff., 1962.

²⁶ ELIADE, M., op. cit. Anm. 24, S. 17.

²⁷ ELIADE, M., op. cit. S. 23 ff., S. 34 ff.

gar „Trugbildern“ geschaffen hat. Diese und ähnliche Überzeugungen nehmen zumal im kirchlich institutionalisierten Christentum bis heute eine beherrschende Stellung ein und wirken der Erkenntnistheologie vom „wahren Selbst“ mächtig entgegen. Noch jetzt vertreten Autoren beider Konfessionen die Ansicht, daß nur eine realistische Erkenntnistheorie die Religion begründe, die Theologie als Wissenschaft fundiere und so insgesamt der Kirche diene: „Nicht dem Ich und seiner Spontaneität gebührt die Ehre, sondern Gott, dem Schöpfer und Herrn“³¹.

Dennoch ist die ekstatisch-kathartische Tradition auch im Westen lebendig geblieben, ja sie konnte das Christentum wesentlich beeinflussen, wengleich sie von der Orthodoxie meist mißtrauisch betrachtet wurde – nicht zuletzt deshalb, weil die ihr eigene Tendenz zur Selbsterlösung oder Selbstvergottung das priesterliche Monopol der Heilsmittlung grundsätzlich in Frage stellte. Schon seit den frühen Kirchenv Vätern sind diese Motive aus platonisch-neuplatonischen und gnostischen Spekulationen in das christliche Denken eingegangen und sind in ihm immer wieder wirksam geworden³².

Neuplatonismus und Gnosis waren aber ebenso wenig wie das Christentum primär an erkenntnistheoretischen oder gar wissenschaftslogischen Fragen interessiert. Wo hier Probleme der Erkenntnislehre auftreten, stehen sie eindeutig unter dem Primat des Heilsverlangens. Dies ist besonders dort der Fall, wo der gesamte Weltprozeß als ein vom göttlichen Urgund ausgehendes und zu ihm zurückführendes Heilsgeschehen gedeutet wird. Die Voraussetzung dieser Weltauffassung ist das bekannte Mythosmotiv vom Aufstiege der von allen „sinnlichen Befleckungen“ gereinigten Seele in den Bereich des Göttlichen und von ihrem vorangegangenen Fall in die Materie. Nun wird dieser mythische Kern zu einer vollständigen Kosmogonie und Kosmologie ausgestaltet: die differenzierte, mannigfaltige Welt ist durch einen Abstieg aus dem göttlichen Seinsgrund hervorgegangen und strebt in den Erlösung suchenden Seelen wieder zu ihm zurück³³.

Doch wird hier das schlechthin einheitliche Urprinzip weder mit dem Denken noch mit dem Ich

identifiziert. Noch radikaler als bei Parmenides und Platon wird seine „Vollkommenheit“ als absolute Erhabenheit über alle Beschränkung verstanden; es trägt nicht nur die bekannten Vollkommenheitsattribute der Überlegenheit über den Realitätsdruck, sondern steht auch jenseits aller sprachlichen und begrifflichen Faßbarkeit, allen Denkens und Wollens, ja sogar des Selbstbewußtseins. Trotz dieser per definitionem vorausgesetzten Erhabenheit über die empirische Realität, das Denken und selbst über die in sich differenzierte Ideenwelt im platonischen Sinne soll das „Eine“ nicht in isolierter Abgeschlossenheit verharren, sondern den Weltgrund bilden, aus dem die gegliederte Wirklichkeit der Ideen, des Denkens und der Gegenstände in Raum und Zeit hervorgeht. Damit knüpft der Neuplatonismus an den späten Platon an, der aus der höchsten Idee durch zweimalige Differenzierung das entfaltete Ideenreich und die Sinnenwelt abzuleiten suchte, aber wohl auch an Philons Auffassung des ideellen Kosmos als des Inbegriffs der im göttlichen Logos, im Schöpfungsplan präexistenten Urbilder der Sinnendinge³⁴. Durch einen nicht näher präzisierbaren emanatorischen Vorgang entsteht aus dem Einen der Ideenkosmos, der „Nous“, welcher nicht als ichhaft-individuelles Denken auftritt, sondern als unpersönliche Mannigfaltigkeit und Ordnung der Ideen. Er umfaßt in zeitloser Gegenwart, was sich – in einem niedrigeren Bereich – als die raumzeitliche Mannigfaltigkeit der Sinnendinge darbietet, und da ihm alle möglichen Denkinhalte zeitlos gegenwärtig sind, bedarf er auch keiner Überlegung und Erinnerung. Der intelligible „Weltplan“ mag uns in seinen Einzelheiten unzugänglich sein, aber die Philosophie kann doch wenigstens seine logischen Grundzüge – besonders die Kategorien – bestimmen. Damit wird zumindest im Prinzip auch die Logik als Lehre vom Nous oder Logos in den vom göttlichen Urgund ausgehenden und zu ihm zurückführenden Heilsprozeß eingegliedert³⁵.

Doch gerade insoweit die neuplatonische Abstiegs-kosmogonie vom zeitlosen Geist abwärts zum raumzeitlichen Bereich der Weltseele, zu den Einzelseelen und zum Sinnlich-Materiellen führt, entsteht in den vom Einen entfernten Wesen die Sehnsucht nach der Heimkehr zu diesem, und zwar besonders in den bewußten Menschenseelen. Hier rühren wir an das ekstatisch-kathartische Kernmotiv des ganzen Gedankengebäudes – den Wiederaufstieg der Seele

in ihre göttliche Heimat³⁶. Vorbedingung der vergöttlichenden Anagoge ist die ethische und asketische Katharsis, die Reinigung und Abkehr vom Sinnlichen, durch welche sich die Seele befreit und auf ihr von Affekten und Wahrnehmungen ins Unbewußte verdrängtes geistiges Wesen besinnt (Plotin, Enn. III 6, 5). So eröffnet sie sich den Heilsweg der Philosophie, der sie zu immer höheren Stufen der Erkenntnis emporführt – von der sinnlichen Wahrnehmung über das Denken zur intuitiven Erkenntnis des Einen und zur ekstatischen Vereinigung mit diesem – einer Vereinigung, in der das einzelne Bewußtsein untergeht.

Die Erkenntnislehre Plotins (übrigens auch die der anderen Neuplatoniker) ist also völlig von vorausgesetzten anagogischen Motiven abhängig, sie ist – um die Formulierung Bonaventuras vorwegzunehmen – ein *itinerarium mentis in Deum*. Dem entsprechend sind die Erkenntnisformen in ihrem Wert abgestuft. Die bloße sinnliche Wahrnehmung besitzt keinen Eigenwert und ist nur insofern bedeutsam, als sie indirekte Hinweise auf höhere Welten gibt, und wer in ihr befangen bleibt, gleicht einem Träumenden (III 6, 6; IV 4, 23). Demgemäß gehört die Sinnesempfindung zu den niedrigen Funktionen der Seele, ihre Betätigungen kommen von unten (V 3, 3; vgl. I 1, 7; IV 8, 4). Auf einer weit höheren Stufe steht bereits das Denken, und zwar besonders das dialektische Denken, denn dieses „führt uns dort hinauf, wohin es zu wandern gilt... nämlich zum Guten und zum ersten Urgund“ (I 3, 1), während die Mathematik und die bloße formale Logik zu keinen vergleichbaren anagogischen Leistungen imstande sind und daher den Rang bloßer Hilfswissenschaften oder propädeutischer Disziplinen einnehmen. Mit Hilfe der Dialektik vermag sich die Seele bis zum reinen Geist aufzuschwingen und Geist zu werden (I 3, 5), wodurch sie an dessen höherer Erkenntnisweise teilnimmt (VI 7, 35). So kommt es zu einer Wiedervereinigung des menschlichen Denkens mit dem göttlichen, dessen Teil es ja ist, wobei allerdings der Unterschied beider und das individuelle Selbstbewußtsein noch erhalten bleiben (IV 4, 2). Doch ist auf dieser Stufe

bereits eine Teilnahme an der Selbstanschauung des ewigen Nous möglich (V 3, 4; VI 7, 35). Die Himmelsreise läßt aber auch die Ebene der intelligiblen Gestalten hinter sich und die Läuterung der Seele führt schließlich zur reinen Bestimmungslosigkeit, wodurch jenseits aller denkenden Bewußtheit und aller Verschiedenheit von Subjekt und Objekt die ekstatische Einigung mit dem bestimmungslosen Urgund vollzogen werden kann. Der Erlöste ist am Ziele – „erfüllt von geistigem Licht, vielmehr das Licht selbst, rein, ohne Schwere, leicht, ja Gott geworden – nein: seiend“ (VI 9, 9).

Indem die Seele sich mit Hilfe der wahren Philosophie über die empirische Realität und über den Ideenkosmos empor schwingt, indem sie von allem Äußerem absieht und sich in sich selbst vertieft (V 3, 17; VI 9, 7, 11), findet sie die Identität des eigenen Innersten mit dem absolut weltüberlegenen Einen, aus dem doch die ganze Mannigfaltigkeit der geistigen und sinnlichen Wirklichkeit hervorgegangen ist.

Eine so ausschließlich an der Befriedigung von Heilsbedürfnissen orientierte Philosophie hat begreiflicherweise nicht viel Interesse an der Entwicklung einer Theorie des Erkennens der empirischen Realität. Doch wo dieser Fragenkreis nicht umgangen werden kann, bereitet er der neuplatonischen „Erkenntnistheologie“ besondere Schwierigkeiten, da das empirische Erkennen von dem umweltabhängigen und leidunterworfenen psycho-physischen Organismus des Menschen nicht zu trennen ist. Denn einerseits sind wir als empirisch reale Wesen den *πάθη* ausgesetzt, worunter nicht nur Leid und Leidenschaft zu verstehen sind, sondern auch das Affiziertwerden der Sinne durch ihre Gegenstände – andererseits kommt der unkörperlichen Seele auf Grund der bekannten Wertpostulate per definitionem Leidlosigkeit (*ἀπάθεια*), also auch Unaffizierbarkeit zu (III 6, 1 f.). Einen Ausweg scheint die Annahme zu bieten, daß bloß der Körper affiziert werde, nicht aber die Seele, die nur unbeteiligt beobachtet, was im und am Körper vorgeht. So affizieren die Objekte bei der Wahrnehmung lediglich die Sinnesorgane, während die Seele dieser Vorgänge nur inne wird und sich ihnen gegenüber nicht leidend, sondern ihrem Wesen gemäß tätig verhält (IV 4, 23). Man kann dieses Verhältnis auch so formulieren, daß die Wahrnehmung ein Gemeinsames von Körper und Seele sei (IV 3, 26). Doch die Annahme dieses „Gemeinsamen“ erklärt nicht, wie es im Wahrnehmungsvorgang zum Zusammenwirken der Seele mit dem von ihr so völlig verschiedenen Körper kommt. Vielmehr spricht alles dafür, daß es sich hier um eine ad hoc gemachte

³¹ SCHNEIDER, F.: Erkenntnistheorie und Theologie. Gütersloh: 1950. Dieses Buch ist überhaupt für den hier behandelten Fragenkreis aufschlußreich.

³² Dazu neuerdings IVÁNKA, E. v.: Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln: 1964. Zum Fortwirken dieses Gedankengutes im Islam vgl. SCHAEFER, H. H.: Der Mensch im Orient und Okzident. München: bes. 257 ff., 288 ff., 1960.

³³ Dieses „alexandrinische Weltbild“ behandelt ausführlich HEINEMANN, F.: Plotin. Leipzig: 6 ff., 243 ff., 1921.

³⁴ IVÁNKA, E. v.: a.a.O., S. 33 ff., S. 71 ff. — KAFKA, G., u. EIBL, H.: Der Ausklang der antiken Philosophie. München: 228, 1928. — Über Philons Auffassung des Logos vgl. WOLSTON, H. A.: Philo. Vol. I, Cambridge/Mass.: 200 ff., 1948.

³⁵ KAFKA, G., EIBL, H.: a.a.O., S. 230 ff.

³⁶ Die mythischen, noch nicht philosophisch rationalisierten Ausgestaltungen dieses Motivs zur damaligen Zeit behandelt BOUSSSET, W.: Die Himmelsreise der Seele. Neudr. Darmstadt: 1960. — Es wäre wichtig und reizvoll, das Thema der *ἀναγωγή* in der Kunst zu verfolgen. DANTES „Divina Commedia“, die den Aufstieg vom Inferno durch das Purgatorio zum Paradies darstellt, ist ebenso ein „anagogisches Kunstwerk“ wie etwa der Borobudur auf Java, dessen Reliefreihen und Terrassen den Besucher aus der Sinnenwelt in den Himmel der Gestaltlosigkeit emporführen. Zur Interpretation des letzteren vgl. MUS, P.: Borobudur. In: „Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient“. Bd. 32, 267–439 (1932); Bd. 33, 577–980 (1933); Bd. 34, 175–400 (1934).

Annahme handelt. Sie soll es dem Philosophen ermöglichen, das umweltabhängige psychische Geschehen, das man nicht einfach dem Körper zuschreiben kann, von der weltüberlegenen Seele zu unterscheiden³⁷ – wie übrigens an anderer Stelle dieses „Gemeinsame“ die Schuld am Irrtum und am fehlerhaften Handeln auf sich nehmen muß, um die per definitionem fehlerlose Seele davon zu entlasten (I 1, 9). So ist hier – trotz einiger treffender Einzelbeobachtungen – die Theorie der empirischen Erkenntnis völlig von werthafter Motiven abhängig, die mit „Erkenntnis“ und „Theorie“ im Sinne moderner Wissenschaftlichkeit nichts zu tun haben.

Es ist im gegebenen Rahmen leider nicht möglich, in der Geschichte der Erkenntnislehre die Verschlingungen von Problemen oder Scheinproblemen weiterzuverfolgen, die sich aus der gegenseitigen Interferenz empirisch-physiologischer, technomorpher, sozialer und ekstatisch-kathartischer Motive und Gesichtspunkte ergeben haben. Doch kann man leicht feststellen, daß dieses Erbe noch in den einschlägigen Bemühungen der Neuzeit und sogar der Gegenwart eine nicht zu unterschätzende Rolle spielt. Betont die eine Richtung die Umweltabhängigkeit, Leibgebundenheit und Rezeptivität des Erkennens, das Affiziertwerden des psycho-physischen Organismus durch äußere Objekte, so glaubt die andere an die Weltüberlegenheit des leidlosen „wahren Ich“, welches auch im Erkenntnisprozeß eines Erleidens äußerer Eindrücke weder fähig noch bedürftig ist.

Eine besonders eindrucksvolle Hochstilisierung hat das Motiv des weltüberlegenen „wahren Ich“ in der Erkenntnismetaphysik des deutschen Idealismus erfahren. Diese philosophische Richtung, deren Verwandtschaft mit dem Neuplatonismus schon mehrfach beobachtet wurde³⁸, hat sich fast ausschließlich auf dem Boden evangelischer Theologie entwickelt. Ihr Ziel war vor allem die Überwindung der zersetzenden Aufklärung und der erstarrten Orthodoxie durch ein philosophisch veredeltes Christentum. Die Analyse der so zustande gekommenen Gedankengebilde unter den hier entwickelten Gesichtspunkten wäre eine dringliche und lohnende Aufgabe, doch würde sie eine eigene Monographie erfordern. So müssen einige vorläufige Hinweise genügen.

In der Kantischen Transzendentalphilosophie besteht noch ein gewisses Gleichgewicht zwischen der dinglichen Welt und dem „Ich“, wobei freilich dar-

auf hinzuweisen ist, daß KANT keine einheitliche Lehre vom Ich entwickelt hat. Einerseits bleibt alle empirische Erkenntnis davon abhängig, daß das Subjekt über die Rezeptivität seiner Sinnlichkeit irgendwie durch unabhängig von ihm existierende Dinge an sich affiziert wird, andererseits schafft das Ich als „Einheit der transzendentalen Apperzeption“ durch seine kategoriale Urteilsynthese aus dem sinnlich gegebenen Material erst die geordnete Welt, es ist in seiner unbewußt-transzendentalen Funktion... der Weltbaumeister, der aus fragmentarischen und chaotischen Empfindungselementen mit Hilfe der beiden Anschauungsformen die Wahrnehmungswelt gestaltet, die uns dann als ein Gegebenes gegenübertritt³⁹. So suchte KANT das Ich – allerdings nicht das empirische Subjekt – der Abhängigkeit vom Kausalzusammenhang zu entziehen, indem er diesen Zusammenhang als durch das Ich gestiftet erklärte⁴⁰.

Gerade diese Seite der Kantischen Philosophie hatte eine außerordentliche Wirkung und wurde von den Idealisten bis zur letzten Konsequenz ausgebaut. Indem man auf Unstimmigkeiten und Schwierigkeiten der Lehre vom Ding an sich hinwies, suchte man nicht nur die formalen, sondern auch die inhaltlichen Elemente der Erkenntnis aus dem Ich abzuleiten. An die Stelle der Affektion des Geistes durch äußere, ihm fremde Objekte tritt seine nach immanenter Gesetzmäßigkeit erfolgende Selbstaffektion. Nicht das Ich ist von der Dingwelt hervorgebracht und in seinem Dasein und Erkennen abhängig, sondern umgekehrt: die dingliche Realität ist als Nicht-Ich aus dem Ich hervorgegangen, so daß alle Gegenstandserkenntnis nur mittelbare Selbstkenntnis des Ich darstellt.

Natürlich handelt es sich bei diesem Ich nicht um das empirische Einzelsubjekt, sondern – so bei FICHTEs „absolutem Ich“, bei der „Tathandlung“ – um eine Form des bekannten „höheren Selbst“. Wie alle derartigen Konstruktionen beruht es auf den uns schon vertrauten Vollkommenheitspostulaten: es ist ursachlos, aber Ursache von allem, es ist über alle Objektgebundenheit erhaben und der Spaltung in Subjekt und Objekt, Bewußtsein und Gegenstand nicht unterworfen. Vom neuplatonischen „Einen“ und verwandten Auffassungen des „ens perfectissimum“ unterscheidet es sich höchstens dadurch, daß die Identität von Subjekt und Objekt hier doch wieder im zu vollziehenden Selbstbewußtsein und damit im Ichsein liegen soll.

³⁷ REININGER, R.: KANT. Seine Anhänger und seine Gegner. München: 99, 1923.

³⁸ LITTE, Th.: Ethik der Neuzeit. Im: „Handbuch der Philosophie“. Hrsg. v. A. BAUMEISTER u. M. SCHÖTTER. Abt. III. München-Berlin: 99, 1931.

Dieses „höhere Ich“ gilt wie das „Eine“ Plotins als Weltgrund, als Ausgangspunkt der „Genesis“, der permanenten Schöpfung der Gegenstandswelt und der Einzelsubjekte. Hier wie dort ist der Weg dieser „Schöpfung“ ein Abstieg von dem unbestimmten und rein in sich gar nicht bestimmbar Urgrund zur bestimmten Endlichkeit der individuellen Subjekte und der einzelnen empirischen Gegenstände. Freilich vollzieht sich dieser Abstieg nun nicht als „Emanation“, sondern als Selbstdifferenzierung des „Ur-Ich“, als ein inneres Sich-Trennen und Entgegensetzen der Ur-Identität. Die „Deduktion“ der entfalteten Welt aus dem einheitlichen Weltgrund erfolgt nach einer dialektischen Gesetzmäßigkeit, indem sich jeweils individuelle Wesenheiten im Gegensatz zu anderen herausbilden, die Gegensätze durch versöhnende Synthesen überwunden werden und diese ihrerseits als Ausgangspunkte für neue Besonderungen dienen. Durch die innere Dialektik des Bewußtseins entfaltet sich so das absolute Ich zur gegliederten Fülle der Erfahrungswelt und wird sich in dieser Entfaltung selbst zum Gegenstand – aber diese Gegenständlichkeit ist ihm kein Fremdes, sondern sie ist ihm als das eigene Wesen erkennbar.

Diese Annahmen bilden die Voraussetzung einer ihnen durchaus untergeordneten Erkenntnismetaphysik, die zu zeigen hat, daß die mit dem Gefühl der Notwendigkeit auftretenden Vorstellungen nicht auf einer Affektion durch ein bewußtseinstranszendentes Ding an sich, sondern auf einer im Wesen des Geistes selbst gelegenen Gesetzmäßigkeit beruhen. Was dem gewöhnlichen Denken als Beschränkung durch eine gegenständliche Realität erscheint, wird nun als Selbstbeschränkung des tätigen Geistes gedeutet – eine Selbstbeschränkung, die erst das Zustandekommen des Bewußtseins ermöglichen soll.

So ist denn auch die „Sinnlichkeit“, das „System der Sensibilität“, welches die Triebe und Sinneserlebnisse umfaßt, nicht als selbständige, geistfremde Macht zu verstehen, sondern als Produkt und Moment der Selbsthemmung des Ur-Ich. Die Sinnesempfindungen sind kein „Leiden“, kein „Affiziertwerden des Bewußtseins“ von außen her, sondern sie gehen aus der Selbstaffektion des Geistes hervor. Diese These von der Leidüberlegenheit des Geistes wird gegen alle Einwände seitens des realistischen Alltagsbewußtseins durch die Behauptung abgesichert, daß sich dieses unphilosophische Bewußtsein im vergegenständlichten Produkt des Geistes, der scheinbar absoluten Gegebenheit der Dingwelt, vergeesse und verliere; dieses Sich-Verlieren sei sogar notwendig: die Setzung des gegenständlichen Nicht-Ich durch das Ich kann gar nicht

bewußt sein, da sie die Bedingung des Bewußtseins ist. Doch vermag die Philosophie diese Schranke zu überwinden und mit ihrer Hilfe wird das bloß anschauende, im Leidenszustand des Gefühls befangene Ich zur Einsicht in die Weltüberlegenheit des „wahren Selbst“ emporgeführt: „Indem es stufenweise fortschreitet, verwandelt sich ihm das zunächst bloß Empfundene in das Objekt der Wahrnehmung und Erfahrung und dieses in den transzendental begriffenen Gegenstand der Erkenntnistheorie, bis im weiteren Aufsteigen das Ich seiner selbst als des diesen Gegenstand setzenden transzendentalen Bewußtseins oder als des im Leitsatz sich setzenden theoretischen Ich, als der theoretischen Vernunft oder Intelligenz inne wird“⁴¹.

Die Erkenntnistheorie bildet also hier ein abhängiges Glied eines Heilsschemas von Fall und Erlösung, das dem neuplatonischen Kreislauf von *πρόοδος* und *ἀναγωγή* nahe verwandt ist. Aus dem absoluten Ur-Ich geht die entfaltete Welt in einer dialektischen Abstiegskosmogonie hervor, die einen Prozeß der Verendlichkeit und des Abfalles bedeutet. Das so zustandegekommene, endliche und leidunterworfenen Einzel-Ich (das freilich seine Absolutheit nie völlig verloren hat) strebt danach, wieder absolut zu werden. Den Weg dahin, den Weg zur vergöttlichenden Überwindung des Realitätsdruckes, weist – zusammen mit der Sittlichkeit – eine anagogische Erkenntnistheologie, die zeigt, daß die dingliche Realität als bloßes Derivat des geistigen Ich über dieses keine wahre Macht besitzt. Mit diesen Gedankengängen überschneidet sich jedoch bei FICHTE ein starker ethischer, auf den Mitmenschen als gesellschaftlichen Handlungspartner gerichteter Impuls: mehr als den Mystikern wird ihm die Gegebenheit der fremden Iche zum Problem. So kommt es zu einer bedeutsamen Interferenz zwischen den Motiven der ekstatisch-kathartischen Tradition und jenen des sozialen Realismus: „So unbedingt FICHTEs Freiheitswille das Ansichbestehen einer materiellen Welt verneinen muß, so unbedingt muß doch zugleich sein sittliches Lebenspathos (ebensosehr von Kants Moralphilosophie wie von dem eigenen Lebenswillen zur Erziehung und Heranbildung anderer her) das Dasein anderer Freiheitswesen und – den Realkontakt des selbstbewußten Ich mit ihnen fordern!“⁴². Der Denker sucht dieser Schwierigkeit durch die Annahme zu begegnen, es gehöre zu den Bedingungen der Möglichkeit des Selbstbewußtseins, daß es durch fremde Freiheit zur eigenen aufgefordert und hingeführt werde und so das einzelne Freiheitswesen

³⁷ Vgl. ZELLER, E.: op. cit. Anm. 23, III/2, 637 f.

³⁸ Erwa bei KAFKA, G., u. H. EISEL: op. cit. Anm. 34, 315 f.; IVÁNKÁ, E.: op. cit. Anm. 32, 257; HEINEMANN, F.: op. cit. Anm. 33, V ff., 301 ff.

⁴¹ KRONER, R.: Von Kant bis Hegel, Bd. I. Tübingen: 487, 1921.

⁴² HEIMSOOTH, H.: Fichte. München: 142, 1923.

mit den anderen realen Freiheitswesen ein intelligibles Reich der Geister bilde. Diese Konstruktion läßt sich allerdings dem gesamten System nur schwer einfügen und kann vor allem die Tatsache nicht beiseitigen, daß die vielleicht bittersten Versagungen des Realitätsdruckes nicht der materiellen Außenwelt oder dem Körper, sondern den zwischenmenschlichen Beziehungen entstammen.

Der anagogischen Überlieferung folgt auch HEGELS Erkenntnislehre, und auch sie ist abhängiger Teil einer Deutung des Weltprozesses als Heilsgeschehen. Besonders in der „Phänomenologie“ schließt sich der schwäbische Denker eng an die Erkenntnismetaphysik FICHTE an, indem er den Weg beschreibt, auf dem das Bewußtsein stufenweise von der bloßen „sinnlichen Gewißheit“ zur philosophischen Selbsterkenntnis emporsteigt – nicht von ungefähr spricht R. KRONER in diesem Zusammenhang von einem *itinerarium mentis in deum*⁴³. Die eingehendste Darstellung dieses Heilsweges findet sich bei I. ILJIN, der auch sonst den mystisch-theologischen Hintergrund des Hegelschen Denkens sichtbar zu machen versteht⁴⁴. Zunächst hat die Erkenntnislehre zu zeigen, daß die empirisch-endliche Welt – dieses Feld des schlechthin Veränderlichen, Unbeständigen und Vorübergehenden – keine letztgültige Realität ist. So lange das Bewußtsein noch im Glauben an die Alleinwirklichkeit des Empirischen befangen ist, steht es noch unter der Macht des Nicht-Ich, es hat sich im Gegenstande verloren und noch nicht gefunden. Doch dieser Bann wird durch den Aufweis der inneren Dialektik der sinnlich-empirischen Anschauung gebrochen und so beginnt die „Erkenntnistheologie“ ihr Werk der Vorbereitung und Läuterung des menschlichen Geistes zur wahren Philosophie. Sie lehrt ihn, sich über die empirische Endlichkeit zu erheben, das „unaufgeschlossene Reich der Finsternis“ zu verlassen, die Fesseln der Endlichkeit und Verdammnis abzuwerfen und sich zunächst der Reinigung im Bereich des formal-logischen Denkens zu unterziehen. Hier, auf der Ebene des „abstrakten Verstandes“, löst sich das Bewußtsein vom sinnlich-unmittelbaren Dasein und tritt zu ihm in Gegensatz. Doch das formal-abstrakte Denken der gewöhnlichen Logik und der Realwissenschaften, dessen Begriffe einander noch starr, spröde und fremd gegenüberstehen, bedeutet nur eine vorbereitende Annäherung an die spekulative Philosophie und ist ein Böses, wenn es selbst den Anspruch auf Endgültigkeit stellt. Die innere Dialektik des Bewußtseins drängt aber weiter zu jener Stufe, auf welcher

Denken und Begriff nicht mehr „abstrakt“ entzweit sind, sondern eine Einheit bilden. Hier vollzieht sich eine Transformation des Bewußtseins, durch welche das Ich von seiner zufälligen, bornierten empirischen Subjektivität erlöst – d. h. aller unerwünschten Eigenschaften und Kennzeichen entledigt wird⁴⁵. Nun wird es eins mit dem Gegenstand des spekulativen Denkens, nämlich dem spekulativen Begriff oder dem Absoluten. So überwindet das Bewußtsein die Entzweiung zwischen sich als dem bloß erscheinenden, endlichen, in Subjekt und Objekt zerrissenen und sich als dem sich wissenden, absoluten, in sich versöhnten Geiste. Am Ziele des anagogischen Weges, des Aufstieges durch das Purgatorium der wahren Philosophie, ist also das empirische Ich in seinen ewigen Urgund zurückgekehrt. Die „Erkenntnistheorie“ wird so zum Vollzug der Wiedervergöttlichung des endlichen Ich in einer transfigurierenden – umgestaltenden und erklärenden – Selbsterkenntnis, die zugleich auch Selbsterkenntnis und Selbstverwirklichung des göttlichen Absolutums ist: „Das Selbst, das erkannt wird, ist nicht mehr das dem absoluten entgegengesetzte ... endliche, sondern es ist das sich selbst als beschränkt erkennende, seine Schranke schrittweise hinausschiebende und mit dem letzten Schritte gänzlich überwindende absolute Selbst“⁴⁶.

Damit eröffnet sich die erlösende Einsicht, daß die empirische Realität keine „an sich seiende“, geist- und ichfremde Tatsächlichkeit ist, sondern der gesamte Weltprozeß in Natur und Gesellschaft und sogar der zeitlose Grundriß dieses Prozesses, die Logik, in Wahrheit als Drama der Entfaltung des absoluten Bewußtseins und seiner Rückkehr zu sich selbst begriffen werden muß. Der Geist erkennt sich, indem er sich in drei Systeme auseinanderlegt – in die des sich selbst setzenden, des sich den Nicht-Geist, die Natur, entgegengesetzenden und des mit der Natur sich vereinigenden Geistes. Die anagogische Erkenntnislehre steht also auch hier im Zusammenhang mit einer Abstiegs- und Entfaltungskosmogonie, die im Idealismus ebenfalls als Theorie des Denkens und Bewußtseins auftritt. Die natur- und geschichtsphilosophische Seite dieser Spekulationen kann im Rahmen unseres Themas außer Betracht bleiben. Wichtig aber ist, daß auch die Logik in das allumfassende Heilsgeschehen einbezogen und ihm angepaßt wird.

Freilich hat diese Logik wenig mit dem zu tun, was im Sinne der aristotelischen Tradition oder der modernen Logistik unter diesem Worte verstanden wird. Es handelt sich vielmehr – ähnlich wie bei den

neuplatonischen Lehren vom Nous oder Logos – um Spekulationen über das erste Stadium der Selbstdifferenzierung und Selbstbewußtwerdung der Vernunft, ihre Entfaltung zu den zeitlosen kategorialen Grundzügen der raum-zeitlichen, endlichen Welt⁴⁷. Sie beginnen mit dem reinen, unbestimmten und seiner selbst noch nicht explizit bewußt gewordenen Sein, aus dem sich mittels des dialektischen Widerspruchs das Reich der Kategorien ausgliedern soll, und zwar nach dem bekannten Rhythmus des sich durch die Entäußerung und deren Rücknahme vollziehenden Selbstbewußtseinsprozesses des Geistes. Die erste Phase dieses Prozesses verbleibt noch auf der Stufe des unreflektierten Seins, das nur implizit die Möglichkeit der Bewußtwerdung in sich trägt. Deren Verwirklichung erfolgt in der Logik des Wesens, indem das Sein sich in sich selbst entzweit: Sein und Wesen, Sein und Wissen treten auseinander und einander gegenüber. In der dritten Phase, der Logik des Begriffs, vollzieht sich die versöhnende Wiedervereinigung. Das Sein kehrt aus der Selbstentzweiung zu sich zurück, indem es mit dem Wissen eins wird und so zum Wissen um sich selbst, zum Selbstbewußtsein gelangt. Damit nimmt die Logik – als erste „Selbstausslegung Gottes“ oder als logoshafter „Schöpfungsplan“ – den Rhythmus des sich im Weltprozeß verwirklichenden Heilsgeschehens vorweg.

Der Rückschlag auf die idealistische „Erkenntnistheologie“, in der die ekstatisch-kathartischen und anagogischen Überlieferungen ihre wohl imponierendste Ausgestaltung erfahren haben, blieb nicht aus. Im späteren neunzehnten Jahrhundert trat wieder eine empiristische und oft stark physiologisch orientierte „Erkenntnisphysik“ in den Vordergrund – sowohl in den verschiedenen positivistischen Richtungen als auch in den Anfängen des Neukantianismus.

Doch der Gedanke, den Realitätsdruck durch eine erkenntnistheoretisch hochstilisierte Lehre von der Weltüberlegenheit des „wahren Ich“ prinzipiell zu überwinden, hat einen so großen emotionalen Anreiz, daß er bis heute immer wieder aufgegriffen wird. Aus den zahlreichen diesbezüglichen Bemühungen, zu denen in gewissem Sinne auch die Spätphilosophie HUSSELS gehört⁴⁸, soll nur noch die

Erkenntnismetaphysik ROBERT REININGERS herausgegriffen werden, da sie die bekannten Motive noch einmal mit einer Klarheit entwickelt, die in der deutschen Philosophie Seltenheitswert besitzt. Grundlage allen Seins und Erkennens bildet nach REININGER das sogenannte Urerlebnis, eine unaussagbare Urwirklichkeit idhaften Erlebens, die im „zeitlosen Jetzt“ ewiger Gegenwart vor aller Spaltung in Ich und Nicht-Ich oder Subjekt und Objekt steht, vor aller kategorialen Verdinglichung und besonders jenseits von Raum, Zeit und Kausalität. Diese Urwirklichkeit enthält in unaufgeschlossener Einheit, was sich kraft einer vergegenständlichenden „Transformation“ zum intentionalen Bewußtsein und zur dinglichen Welt ausgliedert, wobei sich die unaufgeschlossene Erlebnisanzahl vor allem mittels der Sprache in benennbare und benannte Einzelerlebnisse differenziert und objektiviert. Diese führen nun eine Art Eigenleben, das als Eigengesetzlichkeit einer ichfremden Realität mißdeutet werden kann. Wenn gleich sich in der Transformation die noch unmittelbar ichgebundenen Erlebnisaussagen zu Ist-Aussagen wandeln und so besonders in den exakten Naturwissenschaften ein Höchstmaß von Objektivität und Erlebnisferne erreicht wird, bleibt doch selbst das Weltschema der modernen Physik in seinem Wirklichkeitsgehalt letztlich von Erlebnisinhalten und damit vom Urerlebnis abhängig⁴⁹.

Diese „welterzeugende“ Aufgliederung ergreift aber das Urerlebnis nie völlig. Stets bleibt ein unaufgeschlossener Restbestand idhaften Erlebens zurück – nach REININGER das noch nicht intentional erfaßte Ich in seiner unmittelbaren Wirklichkeit, das „primäre Ich“, welches also selbst Urerlebnis ist und daher auch dessen Weltüberlegenheit besitzt. Es ist zeitlose Aktualität und keinesfalls ein Objekt in der gegenständlichen, dinglichen Welt: auch das Nicht-Ich verbleibt in ihm eingebettet und vom Ichleben umfassen. Indem das „primäre Ich“ gewissermaßen am Grunde des Weltgrundes liegt, ist es seiner Wirklichkeit nach einzig und läßt keine Pluralisierung zu. Es ist kein „Ich unter Ich“, aber auch noch kein um sich wissendes Ich. Seine Aufgliederung und Individualisierung erfolgt erst durch die Transformation, die stufenweise über Einzelerlebnisse und Eigenempfindungen schließlich zum anschaulichen Ichleib führt, und nur das durch seine Bindung an den Ichleib individualisierte Ich tritt handelnd und leidend zu seiner Umwelt in Beziehung. Durch diese Vergegenständlichung – die nach REININGER kein zeitlicher Vorgang ist, sondern eine Umformung in eine reflektierte Form der Bewußtheit – wird sich

⁴⁷ Wichtige Hinweise auf die theologischen Voraussetzungen der Hegelschen Logik finden sich u. a. bei I. ILJIN, a. a. O., bes. S. 203 ff. und bei A. STAUDENMAIER: Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems, Mainz 1844, bes. S. 331 ff. Doch erscheint das Thema durch diese Arbeiten nicht erschöpft.

⁴⁸ Vgl. FUNKE, G.: Transzendente Phänomenologie als erste Philosophie. Studium Generale Bd. 11, 564 ff., 632 ff. (1958).

⁴⁹ REININGER, R.: Metaphysik der Wirklichkeit, 2. Aufl. Bd. 1, Wien 33 ff., 1947.

⁴³ KRONER, R., op. cit. Anm. 41, Bd. II, S. 394.

⁴⁴ ILJIN, I.: Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre. Bern: 17–74, 1946.

⁴⁵ ILJIN, I., a. a. O., 64.

⁴⁶ KRONER, R., op. cit. Anm. 41, Bd. II, S. 364.

das Ich seiner selbst als eines Ich bewußt, es erwacht aus dem stummen Erleben zum Selbstbewußtsein. So bleibe das leibgebundene „sekundäre Ich“ trotz aller seiner Individualisierung und aller seiner Verflochtenheit mit der dinglichen Welt in einer Art „Rücktransformation“ (hier klingt das Motiv von *πρόδοξος* und *ἀναγωγή* an) mit dem primären Ich verbunden, es ist zwar nicht mehr dieses selbst und ist es doch wieder in gewandelter Gestalt. Aber nur des sekundären Ichs vermögen wir im Denken habhaft zu werden – das primäre in seiner Unwirklichkeit entzieht sich allen Versuchen gedanklicher Erfassung⁵⁰.

So stehen wir also auch hier vor einer Variation des uralten Themas vom weltüberlegenen „wahren Selbst“, das im Innersten der in die raum-zeitliche und kausal bestimmte und beschränkte Welt verstrickten, leibgebundenen und leidunterworfenen Einzel-Iche wirklich ist und in ihnen zum Selbstbewußtsein erwacht, ohne jedoch dadurch seine über aller begrifflich-bewußtseinsmäßigen Faßbarkeit stehende Vollkommenheit zu verlieren. Die Erkenntnistheorie aber ist dieser Heilswahrheit untergeordnet und hat die Aufgabe, sie gegen alle Einwände abzusichern.

Bemerkenswerterweise ist sich REININGER der Traditionen und Motive wohl bewußt, die für seine Gedankengänge maßgebend sind. Als historische Vorformen der von ihm vertretenen Metaphysik des Ich nennt er jene Seelenlehren, die unter anderem aus den Erfahrungen des Traumes und der religiösen Ekstase hervorgegangen sind, später bei Juden, Griechen und Christen in theosophischem Sinne ausgestaltet und nicht selten mit der Vorstellung einer entsinnlichten Denkseele verbunden wurden⁵¹. Als stärkstes Motiv dieser Überzeugungen nennt er den „Protest unseres Eigensten und Innersten gegen das Übergewicht des Realen, zu dem es sich in Gegensatz fühlte und sich sträubte, in ihm aufzugehen und so sich selbst zu verlieren“⁵². Indem die Erkenntnistheorie metaphysik uns die Überzeugung erlaubt, daß dieses Reale nur die sekundäre Verdinglichung einer primär ichhaften Erlebnisswirklichkeit darstellt, befreit sie uns „von dem Drucke der Meinung, einer ichfremden übermächtigen Gewalt ausgeliefert zu sein“, und „durch die Entsubstantialisierung seiner eigenen Gebilde wird dem Geist seine Freiheit zurückgegeben“⁵³. Besonders die Lehre von der Unwirklichkeit der Zeit und der Zeitlosigkeit der „wahren Wirklichkeit“, nämlich des ichhaften Urerlebnisses,

„bedingt eine Entlastung des Gemütes vom Drucke der Realität und gibt seine Kräfte frei für ein in seiner Absolutheit von der Zeit nicht berührtes Wert-erleben und Wertstreben“⁵⁴.

An anderen Stellen übt REININGER eine scharfe Kritik an emotional bedingten Weltanschauungen, besonders an der sogenannten transzendenten Metaphysik, und sagt sehr richtig: „Was die Lebenswirklichkeit uns versagt oder schuldig bleibt, kann dort (sc. im Transzendenten) als vorhanden und vollendet vorgestellt werden; was uns hier schmerzlich stört, wie die Leiden und Unvollkommenheiten unseres Daseins, kann im Jenseits als aufgehoben oder in sein Gegenteil verkehrt erhofft werden“⁵⁵. Doch hat er sich nicht mit dem naheliegenden Gedanken auseinandergesetzt, daß seine eigene Metaphysik des Urerlebnisses und des weltüberlegenen „primären Ichs“ ebenso als Versuch verstanden werden könnte, sich illusionäre Kompensationen für reale Versagungen zu verschaffen⁵⁶.

Wir haben gesehen, wie aus noch älterem, mythisch-archaischem Vorstellungsgut schon in den frühesten Reflexionen über das Erkennen zwei Traditionsstränge hervorgegangen sind, die – freilich zum Teil in sehr veränderter Form – bis in unsere Gegenwart hineinwirken. Die eine dieser Überlieferungen betrachtet das Denken und Erkennen als körper- und umweltabhängige Leistung eines psychophysischen Organismus und verwendet bei ihren Erklärungsversuchen zunächst vor allem technomorphe Modelle. Im Laufe der weiteren Entwicklung hat sich diese „Erkenntnistheorie“ mehr und mehr von den primitiven Modellvorstellungen ihrer Frühzeit gelöst und bedient sich heute als Erkenntnispsychologie und Erkenntnistheorie des sich ständig ver-

⁵⁰ REININGER, R., a.a.O., Bd. II, 213.

⁵¹ REININGER, R., a.a.O., Bd. II, 36.

⁵² Ein diesbezüglicher Vorwurf wird gegen die Erkenntnistheologie vom *πρόδοξος* mitunter auch seitens konkurrierender theologischer Richtungen erhoben, vgl. BRUNNER, E.: Christlicher Glaube und Philosophie der Existenz. In: „Philosophie und christliche Existenz. Festschr. f. Heinrich Balth.“, Hrsg. v. G. HUBER, Basel-Stuttgart: 122, 1960: „So versucht zum Beispiel alle idealistische Philosophie dem Problem des Todes durch die Lehre von der Unsterblichkeit – sei es des Geistes oder der Seele – auszuweichen. Dieses Ausweichen erweist sich bei genauerem Zusehen als eine Folge jenes Dualismus, der die Sterblichkeit dem niedrigen, naturhaften, unwesentlichen Teil des Menschen zuweist, die Unsterblichkeit aber seinem höheren, wesenhaften Teil. Nur vermöge dieser Dichotomie gelingt es dem Menschen, das Todesverhängnis zu bagatellisieren und vom 'eigentlichen' Menschen abzuwälzen; wie man ja überhaupt den ganzen Idealismus aus dem Versuch erklären kann, die prekäre Existenz des Menschen durch die Idee, die Idealität aus ihrer Niedrigkeit zu erheben.“

⁵³ REININGER, R., a.a.O., S. 44 ff.

⁵⁴ REININGER, R., a.a.O., 61 ff.

⁵⁵ REININGER, R., a.a.O., Bd. II, 65.

⁵⁶ REININGER, R., a.a.O., Bd. II, 197.

feinernden Instrumentars empirischer Forschung und logischer Analyse⁵⁷.

Eine vergleichbare Abstoßung des mythischen Erbes ist in der „Erkenntnistheologie“ nicht erfolgt, wiewohl auch hier im Zuge der philosophischen Rationalisierung eine nicht unerhebliche Umgestaltung der archaischen Überlieferungen stattgefunden hat, deren erste und wohl wichtigste Phase das Schwinden des Glaubens an die aktive Weltüberlegenheit – an die magische Macht und die mantischen Fähigkeiten – der „Seele“ ekstatisch-kathartischer Prägung war. Doch eine Preisgabe der zentralen Motive und Modellvorstellungen (besonders der angeblichen „höheren“ Erkenntnisfähigkeit und der kontemplativen Weltüberlegenheit des leidlosen „wahren Ich“) hätte eine Preisgabe alles dessen bedeutet, was diese Gedankengebilde an politischer Brauchbarkeit und emotionaler Befriedigung zu bieten haben: ihrer Eignung zur Rechtfertigung von Herrschaftsansprüchen und zur Entlastung vom Realitätsdruck. So hat man an diesen zentralen Lehrstücken mit der größten Zähigkeit festgehalten, und vielleicht ist sogar die Behauptung nicht übertrieben, daß diese Art der Behandlung des Erkenntnisproblems heute das wohl interessanteste Rückzugsgebiet mythischer Denkformen darstellt, die aus den mathematisch-logischen und den empirischen Disziplinen schon längst ausgeschieden worden sind. Dies ist keineswegs zufällig oder paradox, sondern ergibt sich aus der Tatsache, daß derartige Denkformen gerade auf diesem Gebiet bisher der wissenschaftlichen Kritik verhältnismäßig leicht entzogen werden konnten. Ein direkter Konflikt zwischen mythischer Tradition und exakter Forschung, wie er sich etwa mit paradigmatischer Klarheit zwischen Astrologie und Astronomie ergeben hat, war hier eher zu umgehen, und darüber hinaus konnten sich die Vertreter der „Erkenntnistheologie“ einer zumindest für den arglosen Betrachter höchst eindrucksvollen Immunisierungsstrategie bedienen. Sie erkannten wohl die Wissenschaften als eine legitime – allerdings „niedrige“, „naive“ oder „unreflektierte“ – Form des Erwerbes von Kenntnissen oder formalistischen Fertigkeiten an, behielten sich selbst aber vor, mit philosophischen Mitteln die „Reflexion auf die wahren Voraussetzungen alles Erkennens“ zu vollziehen, auf Voraussetzungen, die dem „platten Verstandesdenken“ gewöhnlicher Wissenschaftsbanausen selbstverständlich unzugänglich sind⁵⁸.

⁵⁷ Ein Beispiel dafür bietet KRAFT, V.: Erkenntnistheorie. Wien: 1960. Interessante Gesichtspunkte auch bei H. STRACHOWIAK: Denken und Erkennen im kybernetischen Modell. Wien: 1965.

⁵⁸ Diese Strategie ist treffend gekennzeichnet bei JOEL, F.: Kritik des Idealismus. Leipzig: 80, 1920: „Da der Bau des

Demgegenüber ist es das Ziel dieser Untersuchung, die tatsächlichen Voraussetzungen jener anspruchsvollen Gedankengebilde aufzudecken und damit eine Grundlage für die kritische Beurteilung ihrer Präzentionen zu bieten. Ihre emotionalen und lebenspraktischen Wurzeln sowie ihre geistesgeschichtliche Entwicklung wurden bereits behandelt. Abschließend seien noch einige Bemerkungen zu ihrer gedanklichen Struktur und zur Frage ihres Informationsgehaltes gestattet.

Diesen Spekulationen liegt zumeist ein Kreisprozeß zugrunde, der dem Vorgang der Projektion und Reflexion soziomorpher und technomorpher Modelle⁵⁹ in mancher Hinsicht entspricht. Auch er nimmt seinen Ausgang von primitiven, elementaren und gefühlsgeladenen Erlebnissen, vor allem von den Erlebnissen des Todes, des Leides und der Bedürftigkeit. Als deren Gegenbild gestaltet sich in der Phantasie die Vorstellung einer „vollkommensten Wesenheit“, deren Vollkommenheitsattribute durch die Negation der Hauptformen des vorausgesetzten Realitätsdruckes und in weiterer Folge der Beschränkungen definiert ist, die (wie Raum, Zeit und Kausalität) für alles empirische Dasein gelten; schließlich fällt auch noch die Begrenzung durch die Formen der Sprache und Logik. Obwohl man über ein solches „ens perfectissimum“ nur mehr in rein negativen und daher nichtssagenden Ausdrücken sprechen kann, schreibt man ihm doch Wirklichkeit zu, ja eine „höhere“ Wirklichkeit als der empirischen Realität und in letzter Konsequenz die „einzig wahre“ oder „absolute“ Wirklichkeit. Diese massiven Behauptungen sind für die psychologische Funktion solcher Gedankengänge unentbehrlich, denn sie verdecken die Tatsache, daß es sich bei jenen angeblichen überempirischen Wesenheiten bloß um illusionäre Gebilde handelt, die völlig von der vorausgesetzten empirischen Lebenswirklichkeit des Menschen abhängig und überhaupt nur aus dem Streben nach Kompensationen für die in unserem faktischen Dasein unentrinnbaren Versagungen verständlich sind.

In der Regel begnügt man sich aber nicht damit, die nur negativ umschreibbare Entität bis zur völligen Unvergleichlichkeit mit der endlichen und unvollkommen „bloßen Erscheinungswelt“ empor-

modernen Wissens viel zu mächtig und weitverzweigt ist, um so ohne weiteres fortgeschafft werden zu können... so läßt man die ganze Wissenschaft ruhig am Platze, um sie dafür mit philosophischen Methoden desto besser zu verdächtigen, ihre Erkenntnisgrundlage zu unterwühlen, sie als eine bloße Scheinwissenschaft, d. h. als eine Wissenschaft von Erscheinungen für jedes tiefere geistige Bedürfnis herabzusetzen.“

⁵⁹ Zu diesem Vorgang vgl. TOPITSCH, E., op. cit. Anm. 2, 29 u. später, bes. 281 ff. Über die daraus entstehenden Scheinprobleme 288 ff.

zusteigern, sondern will in Rückanwendung des ganzen Raisonnements jene Entität als den „Urgrund“ betrachten, aus dem die „Erscheinungswelt“ (und eventuell auch das in sich differenzierte und daher nicht absolut vollkommene „Ideenreich“) hervorgegangen ist. Wie dieses „Hervorgehen“ – mag es nun als Diairesis, Emanation, Dialektik, Transformation etc. auftreten – eigentlich zu denken ist, wird freilich nie in klaren und prüfbar Sätzen angegeben; bestenfalls finden wir mythische Bilder, oft aber nur sprachliche Wendungen, die nicht einmal so viel Bestimmtheit besitzen wie die Vorstellungen des Mythos.

Dieses Versagen ergibt sich folgerichtig aus den Voraussetzungen des ganzen Vorganges: aus Pseudo-Wesenheiten, die bloß kompensatorische Reaktionen auf die empirische Welt darstellen und deren Bezeichnungen daher höchstens den wissenschaftslogischen Status „emotionaler Abstrakta“⁶⁰ besitzen, läßt sich die empirische Welt eben nicht herleiten oder erklären, und alle diesbezüglichen Versuche können nur auf Schein-Ableitungen und Pseudo-Argumente hinauslaufen.

Dasselbe gilt sinngemäß auch dort, wo derartige Schein-Wesenheiten im Zusammenhang mit dem Erkenntnisproblem auftreten, etwa wenn sie in Fortführung ekstatisch-kathartischer Motive mit dem „Ich“, dem „Denken“ oder dem „Erleben“ identifiziert werden. Was wir mit diesen Ausdrücken an prüfbar Gehalten verbinden – konkrete menschliche Individuen, gedankliche Strukturen und auf sie bezogene Denkprozesse sowie bestimmte Erlebnisse und ihre Inhalte – bleibt durchaus in der dem Realitätsdruck unterworfenen Sphäre oder doch im Bereich differenzierter logischer Sinngebilde. Alle

Versuche, diese Gegebenheiten auf eine „höhere Ebene“ emporzusteigern, führen nur zur Produktion von Pseudo-Entitäten, etwa eines nicht individualisierten, leidlosen „wahren Ich“, eines nur negativ umschreibbaren „aktiven Intellekts“ oder eines unerlebbaren „Urerlebnisses“⁶¹. Von den so zustandegewonnenen Schein-Wesenheiten wird aber im Sinne der bekannten Umkehrung behauptet, sie seien das „metaphysische Fundament“ der „bloß empirischen“ Subjekte und ihrer Denk- und oder Erlebnisvorgänge sowie der logischen Gedankengebilde und Normen, sie seien die „Grundlagen“, auf denen die Strukturen und Prozesse des Denkens und Erkennens beruhen und aus denen sie abgeleitet werden können. Doch wie die Herleitung der Welt, so kann nach allem Gesagten auch die Ableitung des Erkennens aus solchen Pseudo-Grundlagen nur eine scheinbare sein. Alle derartigen Spekulationen haben aus ihren faktischen Voraussetzungen nur die Möglichkeit, mit leeren und nichtssagenden Ausdrücken zu operieren, die keinen Beitrag zur Fundierung der Erkenntnislehre liefern, sondern diese bloß mit einer Fülle bereichsfremder Scheinprobleme belasten, etwa den Fragen nach dem Verhältnis zwischen „absolutem“ und „empirischem“ Ich, zwischen *νοῦς ποιητικός* und *νοῦς παθητικός* oder zwischen „Urerlebnis“ und Einzelerlebnissen.

Es war im gegebenen Rahmen naturgemäß nicht möglich, den hier vorliegenden weitschichtigen Komplex bis in alle Einzelheiten zu analysieren. Dies muß späteren Forschungen überlassen bleiben. Aber es scheint doch wichtig genug, die bisher kaum beachtete Tatsache bewußt zu machen, daß Motive und Modellvorstellungen aus dem archaischen Mythos bis in die Erkenntnislehre der Gegenwart nachwirken und sich häufig der Kontrolle durch das wissenschaftliche Denken entziehen, indem sie als die „wahren Voraussetzungen und Fundamente alles Denkens und Erkennens“ auftreten⁶².

⁶⁰ Der Terminus „abstrais émotionnels“ stammt von RIBOT, Th.: *La logique des sentiments*. Paris: 129, 1905. Die Ausführungen RIBOTS erschöpfen allerdings den hier vorliegenden Fragenkreis ebensowenig wie PARETOS Bemerkungen über die „logica dei sentimenti“ in seinem „Trattato di sociologia generale“. Typisch für die Eigenart derartiger „emotionaler Abstrakta“ scheint ein in der Philosophie (bzw. spekulativen Theologie) häufig auftretender Widerspruch zu sein. Einerseits wird behauptet, die „vollkommenste Wesenheit“ (das Eine, die Idee des Guten, das Absolute, der Urgrund etc.) sei nur auf „überationalen“ Wege (Ekstase, Erleuchtung, Schau) zugänglich; andererseits soll diese Wesenheit aber doch mittels eines rationalen, kontrollierbaren Erkenntnisvorganges erfassbar sein, ja diese „höhere Erkenntnis“ soll sogar den höchsten Grad der Präzision und Gewißheit besitzen. Vgl. dazu u. a. E. v. IVANKA, op. cit. Anm. 32, S. 38 f.; Dialektik und Erlebnis.

⁶¹ Vgl. STEGMÜLLER, W.: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, 2. Aufl. Stuttgart: Kröners TA. 308, 309 f., 1960. STEGMÜLLER betont mit Recht, daß als Nebenprodukte solcher Gedankengänge oder im Zusammenhang mit ihnen manchmal wertvolle erkenntnistheoretische Anregungen und Einsichten geboten werden.

⁶² Die Auffassung, daß es überhaupt etwas wie „absolute Fundamente der Erkenntnis“ gibt, wird von der modernen Wissenschaftslogik mehr und mehr in Frage gestellt, vgl. R. G. COLODNY (Hrsg.): *Beyond the Edge of Certainty. Essays in Contemporary Science and Philosophy*. Prentice Hall, Englewood Cliffs/N. J., 1965.