Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 13 (1953)

Artikel: Über spekulative Evidenz : eine kritisch-historische Skizze aus dem Grenzgebiet der Kategorienlehre

Autor: Schneeberger, Guido

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883435

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 13.07.2025

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

Über spekulative Evidenz

*Eine kritisch-historische Skizze aus dem Grenzgebiet der Kategorienlehre**

Von Guido Schneeberger

I. Kritische Spekulation?

Die philosophische Spekulation hat keinen guten Ruf. Fast keinen modernen Autor gibt es, der noch wagte, das Wort in einem positiven Sinne zu gebrauchen. Die philosophische Spekulation gilt eben als Sache eines rein willkürlichen und beliebigen Denkens, dessen einziges Prinzip die völlige Prinzipienlosigkeit ist. Spekulation scheint nur *schlechte* Spekulation sein zu können. In was soll denn der sachliche Gehalt dieses doch geradezu ex definitione unkritischen Denkens bestehen? Was haben denn etwa – so wird längst gefragt – die Spekulationen, in denen ein Plotin oder ein Spinoza sich ergangen haben, mit einer wirklichkeitsnahen Beschäftigung noch im Ernste zu tun?

Solche Fragen sind natürlich keineswegs von vornherein als abwegig zu betrachten. Sie sind allerdings nicht leicht zu beantworten. Es ist in der Tat nicht so einfach, zum Beispiel die positiven Leistungen der philosophiegeschichtlich bekanntgewordenen spekulativen Systeme aufzuzählen. Denn es ist klar, daß dies eben nur durch den Aufweis eines sachlichen Gehalts möglich ist. Wie aber soll dies geschehen? Es kann nicht anders geschehen als dadurch, daß die Möglichkeit auch einer *kritischen* Spekulation gezeigt wird – der scheinbaren contradictio in adiecto zum Trotz. Mit andern Worten: Es ist zu fragen, ob die philosophische Spekulation Einsichten zu bieten hat, die auch der nüchternsten Betrachtung standhalten. Wobei von vornherein alles darauf ankommen dürfte, ob es gelingt, in diesen

---

* Diese Arbeit wurde Herrn Professor Dr. Karl Jaspers zu seinem 70. Geburtstag am 23. Februar 1953 im Rahmen einer ungedruckten Festschrift überreicht.

spekulativ-philosophischen Gedankengängen etwas aufzuweisen, was auch einem Menschen, der durch die Disziplin der Wissenschaft hindurchgegangen ist, noch zumutbar bleibt – etwas also, was dem Anspruch unzweideutiger *Evidenz* voll (wenn auch vielleicht in besonderer und sonst nirgends antreffbarer Weise) zu genügen vermag[1]. Es wird sich zeigen müssen, ob das richtig verstandene spekulativ-philosophische Denken über Kriterien verfügt, die alle Beliebigkeit ausschließen. Und möglicherweise wird sich dieses Denken in der einen oder andern Hinsicht wider Erwarten sogar als ein recht scharfes Instrument erweisen – nämlich gegen *schlechte* Spekulation.

Sollte sich auf diese Weise im spekulativ-philosophischen Denken tatsächlich etwas aufweisen lassen, worauf man sich verlassen kann, so dürfte ein wichtiger Schritt zur Beseitigung der Unklarheiten und Vorurteile hinsichtlich dieses Denkens getan sein. Und damit würde sich auch ein Weg zeigen zu einer ebenso strengen wie gerechtenBeurteilung der historischen spekulativen Systeme, die einfach «hinzunehmen» man gewiß niemandem zumuten kann.

II. Die Stellung Kants zum spekulativen Denken

1. Kants negative Haltung und der Primat der praktischen Vernunft. Die Urteile, die das spekulative Denken ungünstig bewerten, sind zahllos. Es dürfte wohl angebracht sein, sich hier zuerst eine solche negative Stellungnahme an einem repräsentativen Beispiel etwas genauer zu vergegenwärtigen. Und es scheint sich dazu sozusagen von selbst als der wohl bekannteste Fall die Kritik *Kants* anzubieten. Eine genauere Nachprüfung gerade seiner Stellungnahme zum Problem der philosophischen Spekulation dürfte sich um so eher lohnen, weil Kants faktische Haltung in dieser Frage tatsächlich bedeutend *differenzierter* ist als man im allgemeinen annimmt. Diese Analyse wird uns zugleich von selbst weiterführen[2].

---

[1] Ob dieses Denken dann noch ohne weiteres *metaphysisch* genannt werden darf, ist eine naheliegende Frage. Die spekulativen Gedanken werden dies gerade infolge ihrer natürlichen Evidenz kaum sein können, jedoch möglicherweise – *über* ihre unmittelbare Evidenz *hinaus* – metaphysisch *interpretierbar* und (zum Beispiel kontemplativ) *benützbar* sein.

[2] Es seien außerdem als Beispiele einer Kritik des spekulativen Denkens hier noch zwei kleinere Aufsätze von *Franz Brentano* genannt. Der eine Aufsatz betrifft Plotin und heißt: «Was für ein Philosoph manchmal Epoche macht» (Vor-

Wie man weiß, hat Kant die Möglichkeit eines mit positiven Resultaten aufwartenden spekulativen Denkens in seiner Kritik der reinen Vernunft bestritten[3]. Das Denken kann nach ihm als reines Denken (nämlich unabhängig von jeder, sei es empirischen, sei es apriorischen Anschauung) keine Erkenntnis zustandebringen. Es scheint als *bloßes* Denken gewissermaßen auf nichts verpflichtet und so eine Angelegenheit purer Beliebigkeit zu sein. Wie soll es aber auf diese Weise etwas Kontrollierbares leisten können? Jedoch gibt es das reine Denken auch und gerade bei Kant. Er weist ihm sogar – die Sache ist bekannt – eine wohlumschriebene und innerhalb des Systemganzen eminent wichtige Aufgabe zu: die begriffliche Fassung und Sicherung der von der praktischen Vernunft benötigten Ideen (als *Noumena*, das heißt als widerspruchslos denkbare problematische Begriffe). Die Frage aber ist unvermeidlich: Ist denn nicht gerade der Begriff dieses Noumenons als eines unanschaulichen Dinges an sich etwas ausgesprochen *Spekulatives?* Man wird dies in der Tat nicht bestreiten können. Und doch besteht hier gegenüber dem spekulativen Denken etwa eines Plotin oder eines Spinoza ein ganz entschiedener und auf keine Weise zu verkennender Unterschied. Denn es zeigt sich bei näherem Zusehen, daß das von Kant so verstandene und gebrauchte reine Denken – von der innern Widerspruchslosigkeit abgesehen – *nicht die geringste Selbständigkeit* besitzt. Der genauere Nachweis für das Bestehen dieser Tatsache läßt sich ohne weiteres geben.

Die reine theoretische Vernunft kann von sich aus keinen einzigen gegründeten Schritt über die räumlich-zeitliche Welt hinaus tun. Es ist bei einem solchen Gebrauche des reinen Denkens keine Evi-

---

trag aus dem Jahre 1876, abgedruckt in Band 195 der Philosophischen Bibliothek, S. 33–59, Leipzig 1926); der andere geht Schelling an und heißt: «Über Schellings Philosophie» (Vortrag aus dem Jahre 1889, Phil. Bibl. Bd. 209, S. 101–132, Leipzig 1929). Ich erwähne die Kritik Brentanos, weil sie von einem Manne stammt, der im Gegensatz zu vielen andern Kritikern selber durchaus Metaphysiker (Theist) ist und man deshalb annehmen darf, daß er an Plotin und Schelling nur mit einem Minimum von Vorurteilen herantritt. Ich halte die Kritik nicht für gelungen, womit ich jedoch nicht behaupten möchte, daß Brentano mit seiner Polemik durchweg nur im Unrecht sei. Wir werden auf diese Kritik und ihren – wie sich zeigen wird – charakteristischen und genau nachweisbaren Mangel noch kurz zurückkommen.

[3] Dies selbstverständlich in der Annahme, alles spekulative Denken sei eo ipso metaphysisches Denken.

denz möglich, weil mit dem unvermeidlichen Wegfallen jeder Anschauungsgrundlage der theoretischen Vernunft ein eigenes Orientierungsmittel fehlt. Hier ist jedoch der Punkt, wo Kant auf eine ganz andere Instanz zurückgreift: was die theoretische Vernunft nicht kann, das vermag nach ihm – richtig verstanden – die *praktische* Vernunft zu leisten[4]. Die praktische Vernunft allein ist nämlich imstande, für den Bereich des Übersinnlichen einen «sichtbaren und faßlichen Leitfaden» (Rel. inn. VI 190, Akademieausgabe) an die Hand zu geben. Nur das praktisch-moralische Bedürfnis der Vernunft vermag somit über die Annahme oder Verwerfung eines über die Welt hinausgehenden Gedankens zu entscheiden. Sie allein entscheidet darüber, ob einem solchen die Grenzen der Anschauung überschreitenden Gedanken eine Bedeutung zuzumessen oder ob er bloß als irgend «ein beliebiges Produkt der ausschweifenden Vernunft» (Poelitz 26[5]) zu betrachten ist. Es sei eine bezeichnende Stelle zitiert: «Es läßt sich manches Übersinnliche denken (denn Gegenstände der Sinne füllen doch nicht das ganze Feld der Möglichkeit aus), wo die Vernunft gleichwohl kein Bedürfnis fühlt, sich bis zu demselben zu erweitern, viel weniger dessen Dasein anzunehmen» (VIII 137). Die Produkte des anschauungslosen theoretischen Denkens haben nach dieser Auffassung für null und nichtig zu gelten, sofern sie nicht durch das praktische Bedürfnis der Vernunft – nach Kant kein beliebiges, sondern ein notwendiges und daher legitimes Bedürfnis – gefordert («postuliert») sind[6]. Jeder solche Gedanke gilt nur etwas, wenn an diesem Leitfaden seine Notwendigkeit (nämlich entweder als Voraussetzung oder als Folge des Moralgesetzes) erwiesen werden kann[7]. Alle Schritte ins Übersinnliche müssen die-

---

[4] Ein besonderer Aufsatz Kants («Was heißt: Sich im Denken orientieren?» VIII 131–137, Akademieausgabe) hat dieses Problem zum alleinigen Thema.

[5] Abkürzung für «Immanuel Kants Vorlesungen über die Metaphysik», herausgegeben von *Poelitz*, S. 26 (des Neudruckes, Roßwein 1924).

[6] Kant will «die Anmaßungen der Vernunft auf den Zweck der Menschheit einschränken» (4970 [= «Reflexion» 4970 nach der Zählung der Akademieausgabe]).

[7] Ein Musterfall für dieses von Kant konsequent befolgte Vorgehen ist zum Beispiel seine Rechtfertigung des Unsterblichkeitsgedankens, der deswegen bei ihm ein ganz besonderes und von der Tradition abweichendes Aussehen bekommt. Dieses Beispiel zeigt zugleich, daß der praktische Gesichtspunkt sogar bei der *Selbsterkenntnis* maßgebend ist. Das nicht-empirische Erdenken des Ich (in der sogenannten rationalen Psychologie) vermag über den einen Satz «ich denk e» hinaus allein keine weiteren Inhalte zu gewinnen. Nach Kant ist a priori, das heißt

sem Denken von der praktischen Vernunft – scharf formuliert – erst *diktiert* werden. Es muß immer die Direktiven und damit die Zustimmung dieser übergeordneten Instanz abwarten. Innerhalb der Gesamtvernunft kommt darin der praktischen Vernunft eindeutig die Führung zu.

Wenn also das Noumenon eine wichtige Stellung einnimmt, so verdankt es diese Bedeutung doch *nicht sich selbst*[8], sondern sie wird ihm von der praktischen Vernunft erst verliehen[9]. Damit aber steht fest, daß es für Kant – wenigstens seiner reflektierten Intention nach – ein autonomes reines (theoretisches) Denken nicht gibt und auch – das ist ja ein Resultat seiner Kritik der reinen Vernunft – nicht geben kann. Es *gibt* also zwar nach Kant tatsächlich ein reines Denken, aber dieses reine Denken kann durchaus nur ein unter dem Diktat der praktischen Vernunft stehendes *heteronomes* Denken sein[10].

2. *Positive spekulative Ansätze bei Kant.* Das ist also Kants bewußte Position. Aber die Frage ist, ob es bei Kant über diese Stellungnahme hinaus nicht doch noch gewisse Gedankengänge gibt, die man als Ansätze zu einem genuinen spekulativen Denken betrachten kann –, nur daß er vielleicht dieses Denken weitgehend *unreflektiert* vollzieht und ihm so dessen Eigentümlichkeit selber gar nicht aufgegangen wäre.

In der Tat läßt sich mit guten Gründen die These vertreten, daß es solche echt-spekulative Ansätze, die von der praktischen Vernunft unabhängig sind, auch bei Kant gibt. Man kann zum Beispiel auf die eigentümliche Stellung hinweisen, die bei ihm dem Gedanken

---

durch reine Vernunft, nur eine *praktische* Selbsterkenntnis möglich, die freilich die mangelnde theoretische Erkenntnis nicht vollwertig zu ersetzen vermag (vgl. die übernächste Anmerkung).

[8] Das Noumenon ist für sich allein nur leeres ens rationis.

[9] Wobei einem Gedanken der reinen theoretischen Vernunft selbstverständlich auch im Falle der praktischen Relevanz kein Evidenzcharakter erwachsen kann, denn durch das Zusammentreffen mit der praktischen Vernunft (die ihrerseits natürlich keine *theoretische* Evidenz mitbringt) «findet keine neue Synthesis statt» (4849).

[10] Wir haben diese Kantische Position hier nicht zu beurteilen. Ein prinzipiell gesunder Zug müßte jedoch auch im ungünstigsten Falle anerkannt werden: Kant will durch die Verpflichtung auf die Erfordernisse der praktischen Vernunft dem reinen Denken die *Beliebigkeit* nehmen. Nur geht dies eben auf Kosten seiner Selbständigkeit.

eines *absolut Notwendigen* zukommt. Dieser Gedanke drängt sich Kant so ungestüm auf, daß selbst die Vorbehalte, die gerade seine Erkenntniskritik dem «überschwänglichen» Begriff der absoluten Notwendigkeit gegenüber machen muß, übertönt werden. Zunächst (in der Antinomienlehre der Kritik der reinen Vernunft [B 480 ff.]) als ein durchaus zweifelhafter Begriff hingestellt, bricht der Gedanke eines absolut notwendigen Wesens ungeachtet der kritischen Bedenken (vielmehr: mit ihnen eigentümlich vermischt) noch in dem gleichen Werke mit aller Eindrücklichkeit hervor (B 641). Wir haben also da einen spekulativen Gedanken, der bei Kant selbst von der Kritik letztlich nicht ernsthaft angerührt wird, obwohl er hier nicht den geringsten praktischen Einschlag hat. Wobei übrigens interessanterweise festzustellen ist, daß auch schon der sogenannte vorkritische Kant denselben Gedanken in ähnlicher Weise erfahren hat[11]. Dieser Gedanke gehört Kant unabhängig von der Unterscheidung «kritisch-vorkritisch» zu.

So viel stünde immerhin fest. Aber man muß freilich sofort zugeben, daß dieser Gedanke einer absoluten Notwendigkeit an den bezeichneten Stellen kaum *argumentativ* verwendet ist. Vielmehr steht er, weil er so imponierend auftritt, faktisch isoliert und undialektisch da (von dem Gegenbegriff der *absoluten Zufälligkeit* ist an diesen Stellen nicht die Rede, obwohl er natürlich unvermeidlich hineinspielt). Und deswegen können uns diese Stellen hier weiter nicht besonders interessieren. Es muß genügen, daß sie uns bei Kant einen ersten positiven spekulativen Gedanken ohne moralisch-praktisches Moment zeigen.

Jedoch auch eine systematisch-argumentative Entwicklung eines spekulativen Gedankenganges fehlt bei Kant nicht. Und zwar handelt es sich um die von ihm sogar in einiger Ausführlichkeit vorgetragene Problematik, die sich beim *Erdenken eines transzendentalen Ideals* (als ens realissimum) ergibt. Diese eigentümlichen Erörterungen Kants kommen in der Tat dem, was wir hier wollen,

---

[11] Cf. «Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes» II 151. – Auffällig ist der stark «emotionelle» Einschlag, den Kants Denken eines absolut Notwendigen zeigt, ähnlich wie bei der «Ewigkeit», deren Schilderung durch Haller er wiederholt anführt. Kant hat – wie die hierbei verwendeten Ausdrücke «Grausen», «schauderhaft», «schwindelig» (B 641, II 210, VIII 325) zeigen – den eigentümlichen Schauder gekannt, der bei diesen Gedanken, wenn sie wirklich gedacht werden, vielleicht immer auftritt.

weitaus am nächsten. Es soll daher hier in aller Kürze auf sie eingegangen werden.

Kants Überlegungen gehen aus von der Darlegung zweier elementarer Grundsätze: 1. von dem logischen Grundsatz der *Bestimmbarkeit*, der besagt, daß einem *Begriff* immer nur *eines von zwei* einander kontradiktorisch entgegengesetzten Prädikaten zukommen kann; und 2. von dem (transzendentalen) Grundsatz der durchgängigen Bestimmung, welcher besagt, daß einem jeden *Dinge* «von *allen möglichen* Prädikaten, sofern sie mit ihren Gegenteilen verglichen werden, eines zukommen muß» (B 599f.). Dieses zweite Prinzip nun ist es, dessen Begründung und weitere Entwicklung auf einen eigentlichen spekulativen Gedankengang hinausführt (der erste, bloß logische Grundsatz braucht uns hier für sich nicht weiter zu beschäftigen, weil er als selbstverständlicher Bestandteil in das zweite Prinzip eingeht). Es betrachtet jedes Ding in seinem Verhältnis auf – wie Kant sagt – die «*gesamte Möglichkeit* als den Inbegriff aller Prädikate der Dinge überhaupt» (B 600), wobei jedes Ding so vorgestellt wird, daß es durch den Anteil, den es an diesem Gesamtfonds von Prädikaten hat, seine Möglichkeit herleitet. Dieser Anteil erhält aber seine bestimmte Begrenzung erst durch die Negationen, welche dieses All von Realität auf das jeweilige besondere Einzelding einschränken[12]. Weil aber alles Negative nur gedacht werden kann, sofern das entgegengesetzte Positive gegeben ist[13], das Negative immer etwas Positives voraussetzt, so muß den Schranken (Negationen) ein Uneingeschränktes zugrundeliegen. Mit andern Worten: Die Möglichkeit aller Dinge setzt «*ein unendliches Positives*» (Poelitz 164) voraus. Der genannte Grundsatz der durchgängigen Bestimmung stützt sich demnach auf «eine transzendentale Voraussetzung» (B 600), das heißt auf so etwas wie ein «transzendentales Substratum» (B 603) als die «Materie zu aller Möglichkeit» (B 601). Als Substrat aber, welches dieses Höchstmaß an Realität aufzuweisen hat, kann nur – das leuchtet ein – etwas, was *ens realissimum* ist,

---

[12] «. . . die durchgängige Bestimmung eines jeden Dinges beruht auf der Einschränkung dieses *All* der Realität, indem einiges derselben [sc. der Prädikate] dem Dinge beigelegt, das übrige aber ausgeschlossen wird» (B 605), «so wie alle Figuren nur als verschiedene Arten, den unendlichen Raum einzuschränken, möglich sind» (B 606).

[13] Es «kann sich niemand eine Verneinung bestimmt denken, ohne daß er die entgegengesetzte Bejahung zum Grunde liegen habe» (B 603).

in Frage kommen (mit diesem Superlativ kann natürlich nur der *Umfang*, nicht etwa der Grad oder die Intensität gemeint sein).

So scheinen also ganz natürliche Überlegungen zur Annahme eines «ens realissimum» zu führen. Kant entwickelt dies, wie man sieht, sozusagen «von unten auf», indem er von unmittelbaren Gegebenheiten ausgehend gleichsam phänomenologisch[14] die ständige Gegenwart eines Maximums an Realität darzutun versucht.

Aber was haben wir uns nun unter diesem ens realissimum, diesem «unendlichen Positiven» genauer vorzustellen? Haben wir uns darunter etwa ein Gesamtaggregat aller Prädikate zu denken? Das könnte offenbar nur etwas sehr Monstruöses sein. Und was vielleicht zu fragen wichtiger ist: Kann dieses ens realissimum selber als ein einzelnes Ding – als ein Ding unter andern Dingen – aufgefaßt werden? Es scheint dies das Nächstliegende und Gegebene zu sein, und Kants Gedankengang geht zunächst eindeutig in diese Richtung. Es ist möglich, hier einen durchaus einleuchtenden Gedanken zu entwickeln. Man kann nämlich sich ganz gut vorstellen, daß die Idee dieses ens realissimum «als Urbegriff eine Menge von Prädikaten ausstoße, die als abgeleitet durch andere schon gegeben sind oder nebeneinander nicht stehen können, und daß sie sich bis zu einem durchgängig a priori bestimmten Begriff läutere und dadurch der Begriff von einem *einzelnen*[15] Gegenstand werde, der durch die bloße Idee durchgängig bestimmt ist, mithin ein transzendentales *Ideal* genannt werden muß» (B 601f.). Das will also heißen: Dieses ens realissimum als Allinbegriff von Prädikaten scheint sich zwanglos zu einem Einzelwesen zu verdichten, indem alle ursprünglichen (das heißt nicht weiter zurückführbaren) Positionen (Realitäten) sich zu *Einem* zusammenschließen[16].

Aber hier ist nun der Ort, wo auf etwas ganz Besonderes hinzuweisen ist! Es wird nämlich kaum je beachtet, daß Kants Denken sich

---

[14] Er betont dies sogar ausdrücklich selbst (natürlich besonders – wie man leicht begreift – im Hinblick auf die Problematik des sogenannten ontologischen Gottesbeweises): «. . . *und* [*es*] *wird also hier kein Beweis gemacht*, sondern das, was der Vernunft zum Grunde liegt, wird entwickelt . . .» (Poelitz 164).

[15] Im Kantischen Text nicht hervorgehoben.

[16] Kant wehrt die Vorstellung eines bloßen Aggregates aller Prädikate ab und sagt, daß er nur «im ersten rohen Schattenrisse» dies so dargestellt habe (B 607; daselbst weitere Präzisierungen; vgl. auch Heinze 706 [= Abk. für «Max Heinze: Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern», Leipzig 1894, S. 706]).

hier gewissermaßen *verzweigt*. Und zwar teilt sich sein Denken hier in *zwei* der Intention und dem Inhalt nach ganz *verschiedene* Richtungen. Die erste dieser Richtungen weist – ganz im Zuge der Vernunftkritik – eine wesentlich *negative* Seite auf. Sie gilt hauptsächlich der Aufdeckung der «natürlichen Illusion» (B 610), die zu einer unkritischen *Hypostasierung* des eben entwickelten Begriffes eines transzendentalen Ideals führen kann. Und zwar sucht Kant die transzendentale Dialektik einer solchen – in der Tat sehr naheliegenden – Hypostasierung dadurch nachzuweisen, daß er die einzelnen Schritte, die zu ihr führen, in ihrer Motivierung völlig durchsichtig macht (Näheres B 608–611). Und unmittelbar daran schließt sich die Kritik des sogenannten ontologischen Gottesbeweises an, der sich ja bekanntlich auf eine bestimmte (uns hier nicht interessierende) Interpretation des hypostasierten Begriffs eines «ens realissimum» stützt. Diese eine Richtung ist also kritisch-negativ ausschließlich mit der Bekämpfung der hier möglichen transzendentalen Dialektik beschäftigt. Anders jedoch die *zweite* Richtung! Dieses Denken weist – so kritisch es seinerseits wieder ist – einen ungleich viel positiveren Aspekt auf. Und diese *positive* Fortsetzung der Behandlung der Problematik eines transzendentalen Ideals ist es nun, was uns hier angeht. In ihr finden sich eine Anzahl gedanklicher Elemente genuin spekulativer Art einwandfrei formuliert und angewendet.

Zunächst eine Vorfrage: Was kann mit dem Versuche einer positiven Kennzeichnung des transzendentalen Ideals *in concreto* beabsichtigt sein? Die Absicht kann zweifellos nur diese sein: eine positive ontologische Charakterisierung des *Seinsganzen*[17]. Denn es leuchtet ein, daß nur das durch nichts beschränkte Ganze des Seins den für ein transzendentales Ideal vorgeschriebenen Ansprüchen zu genügen vermag. Dazu ist dieses besondere Ganze natürlich schon

---

[17] Dieser Ausdruck ist mit Bedacht gewählt, weil er als der wohl neutralste das Wenigste hinsichtlich der Natur des mit ihm Gemeinten präjudiziert. Es ist ausdrücklich zu betonen, daß das spekulative Denken, um das es hier geht, eine gewisse *Indifferenz* aufweist hinsichtlich aller über seine unmittelbare Evidenz hinausgehenden Interpretation (wie dies schon oben in der ersten Anmerkung ausgesprochen wurde). Dieser wenig beachtete Umstand macht sich zum Beispiel auch in den Kantstellen, welche in der Folge im Texte zur Sprache kommen, deutlich bemerkbar. Die Worte «Welt» und «Gott» werden in ihnen bezeichnenderweise *abwechselnd* gebraucht.

ex definitione geeignet. Womit aber die oben gestellte Frage jetzt etwas konkreter so wird lauten müssen: Ist das Seinsganze selber ein einzelnes Ding – ein Einzelding unter andern Einzeldingen?

Man wird dies zunächst nicht recht verneinen und doch schwerlich ohne weiteres bejahen können. Denn dieses Seinsganze ist eben ein sehr besonderes Ganzes. Es ist klar, daß es ex definitione dasjenige besondere Ganze ist, welches seines allumfassenden Charakters wegen kein «Gegenüber», kein «Anderes», überhaupt nichts außer sich haben kann. Und die Frage ist damit unvermeidlich: Ist dieses Seinsganze dann nicht überhaupt *undenkbar*, da es doch als *gedachtes* Seinsganzes notwendig das Denken, von dem es actualiter gedacht wird, sich gegenüber und damit *außer* sich hat – also in diesem Falle in Wahrheit gar nicht eine allumfassende Totalität genannt werden kann? Das ist nun eine echt spekulative Schwierigkeit! Und es ist dies keine künstliche, sondern eine ebenso evidente wie natürliche Schwierigkeit. Das Seinsganze scheint nicht faßbar zu sein, vielmehr durch den Zugriff des Denkens geradezu verunmöglicht zu werden. Das Denken bringt eben (weil es immer Denken eines von ihm unterschiedenen Gedachten ist) notwendig eine *Dualität* mit sich. Die unerläßliche Einheit des Ganzen – und damit dieses selbst – wird dadurch verhindert. Hinzu kommt ferner, daß das Denken noch in einem *zweiten* Sinne eine Dualität bewirkt: nämlich eine unvermeidliche Zweiheit *im Gedachten selber*, indem nichts gedacht werden kann, ohne es von einem *andern* Gedachten zu unterscheiden. Dieses Eine läßt sich nicht denken, ohne daß sogleich ein Anderes hinzu- oder besser mitgedacht und ihm entgegengesetzt wird. Also ein *weiteres* Hindernis für den Begriff des Seinsganzen, welches als schlechthin illimitiertes Ganzes eben nichts außer sich dulden kann (bei gewöhnlichen Gegenständen ist dies alles ganz natürlich und bildet keine Schwierigkeit). – Aber diese merkwürdige Problematik kann sich vielleicht auf verschiedene Weise manifestieren. Es ist zu sehen, wie dies bei Kant geschieht.

Wir haben bei Kant als erste Frage die nach der möglichen *Zahl* von entia realissima zu beantworten. Da scheint es nun ganz evident, daß es nur *ein* ens realissimum, nur *ein* Seinsganzes geben kann. Gäbe es nämlich *viele* solche Wesen höchster Realität, «so wären die Realitäten *unter sie verteilt* und keines hätte sie alle . . . und sie müßten alle wieder ein Substratum des All der Realität voraussetzen» (Poelitz 165). Von einer Mehrzahl von Seinsganzen kann daher in

sinnvoller Weise nicht die Rede sein: «. . . viele entia realissima anzunehmen, wäre eine contradictio in adiecto . . .» (Heinze 714). Diese notwendige Einzigkeit des ens realissimum kann argumentativ im Sinne *ontologischer Kritik* verwendet werden. Kant tut dies tatsächlich, indem er mit der Feststellung dieser Notwendigkeit eine Abwehr des *Polytheismus* und *Manichäismus* verbindet! Er macht gegen sie Front, weil sie eine Vielheit bzw. Zweiheit von radikal geschiedenen obersten Entitäten behaupten (Näheres Heinze 714)[18]. Das «ens maximum» (6323) kann es eben nur einmal geben[19].

Schon diese kurzen Erörterungen machen klar, daß das ens realissimum auf eine ganz besondere ontologische Ebene zu stehen kommt. Daß das Seinsganze *eines* sei, dies scheint zwar zunächst ein sehr elementarer, ja fast trivialer Gedanke zu sein. Und doch hat gerade diese «Unicität» ein Moment unleugbarer *Schwierigkeit* an sich. Es wäre nämlich ein Irrtum, zu glauben, das Seinsganze könne mit der *Zahl eins* adäquat getroffen werden und die Einzigkeit des ens realissimum sei somit Sache der Zählbarkeit. Das Gegenteil ist der Fall: *das ens realissimum ist nicht zählbar!* Und die Frage ist nur, inwieweit es Kant gelungen ist, dieser Sachlage gerecht zu werden. Diese ungewohnte Problematik ist ihm in der Tat nicht entgangen, und es ist zu sehen, wie er sie zum Ausdruck bringt.

Die Tatsache, daß «nur ein einziges Ding ens realissimum sein kann» (5776), muß sich in einer besonderen Art der *Begrifflichkeit* bemerkbar machen. Der Begriff des ens realissimum ist nämlich durch etwas ganz Besonderes ausgezeichnet: «. . . der Begriff eines

---

[18] Ob die geschichtlichen Polytheismen und Manichäismen nicht auch anders aufgefaßt werden können und dann wenigstens teilweise einer milderen Auslegung fähig sind, ist hier natürlich nicht von Belang.

[19] Dasselbe Argument kann ebensogut auch, was «die Frage von der Unicität der Welt betrifft» (5947) geltend gemacht werden: «denn das All ist nur einmal» (Poelitz 165). «Es ist nur eine Zeit und ein Raum, mithin nur eine Welt» (5357). Das Zugleich- und Nebeneinandersein von vielen Welten würde (wenn unter Welt tatsächlich ein ontologisch Erstrangiges, das heißt ein Wesen von unbeschränkter Totalität, verstanden wird) auf ein absurdes Unding von Universum hinauslaufen und ist daher gar nicht konkret denkbar. Daß in der Geschichte der Philosophie trotzdem hin und wieder die Möglichkeit einer Mehrzahl von Welten behauptet wurde, ist bekannt (zum Beispiel von Crescas gegen Aristoteles. Cf. H. A. Wolfson: Crescas' Critique of Aristotle, S. 217 und 472 ff. Harvard Semitic Series Vol. VI. Cambridge, Mass. 1929). – Im übrigen sei hier an das in der vorletzten Anmerkung Gesagte erinnert.

entis realissimi ist *conceptus singularis* . . .» (Heinze 714). Das ist nicht selbstverständlich: ein Begriff ist immer – wenigstens potentiell – *Allgemein*begriff. Jedoch «der Begriff von einem ente realissimo ist ein conceptus singularis: er enthält nicht etwas, was verschiedenen Dingen gemeinsam sein kann» (6322)[20]. «Wir können uns von Dingen, die unter einen gewissen allgemeinen Begriff gehören, verschiedene denken, ohne uns zu widersprechen; aber von Gott läßt sich nur ein einziger denken, der sich nicht widerspricht (conceptus singularis, nicht communis)» (5627). Kant gebraucht hier immer wieder dieselben Formulierungen: «Ein solches Ding kann nicht unter eine Art gehören, sondern ist nur als ein einzelnes möglich: conceptus singularis» (5715)[21]. Die Einzigkeit und zugleich Einzigartigkeit des ens realissimum macht sich also auch in einer Besonderheit seines Begriffes geltend.

Die Sachlage ist allerdings nicht einfach. Man kann hier nämlich den Einwand machen, daß es überhaupt kein einzelnes Ding gebe, welches nicht (wenn man Zeit, Ort, überhaupt alle Umstände in Betracht zieht) einzigartig sei, und wenn dies alles im Begriff volle Berücksichtigung finde, so ergebe dies ebensowohl einen letztlich nur ihm (diesem einzigartigen Einzelding) zugehörenden Begriff, der dann notwendig auch conceptus singularis sei. Das dürfte sehr richtig sein. Auf diese Weise ist wohl alles einzigartig (sogar die Allgemeinbegriffe selbst). Jedoch ist hier folgender Umstand zu beachten: Jedes derartige Einzelding ist hier bloß ein einzigartiges *unter andern* einzigartigen Individuen. *Das Seinsganze aber, dieses eine ungeheure «Individuum», ist eine haecceitas, der keine andere haecceitas gegenübersteht*[22]. Es ist – genau zu reden, und es ist das kein Wortspiel – auf einzigartige Weise einzigartig, während die normalen Ein-

---

[20] «. . . weil der Begriff von demselben [sc. vom ens realissimum] nicht communis, sondern singularis ist» (5776).

[21] «. . . Der Begriff eines entis realissimi ist ein conceptus singularis, und dies ist eben das Besondere dieses Begriffes. Ein Ding, das ich mir durchgängig in aller Realität bestimmt denke, ist nur ein einziges Ding. Ich kann mir nicht zwei entia realissima denken . . .» (Heinze 714).

[22] Kant bringt dies einmal auf etwas kuriose Weise dadurch zum Ausdruck, daß er in Fortführung der in der letzten Anmerkung zitierten Stelle sagt: «. . . Gott kann deshalb keinen Namen haben. Jeder Mensch, um von einem andern unterschieden werden zu können, braucht einen Namen. Wo aber nur ein Ding stattfindet, da braucht man keinen Namen für dasselbe zu haben, um es von andern zu unterscheiden . . .» (Heinze 714).

zeldinge wenigstens die *Art* ihrer Einzigartigkeit gemeinsam haben (Räumlichkeit, Zeitlichkeit, mathematische Qualitäten usw. als gemeinsame Mittel der Differenzierung oder Individualisierung)[23]. Das ens realissimum ist eben in *jeder* Hinsicht einzigartig und läßt sich mit nichts vergleichen. Und während sich die Einzeldinge in der Welt unerachtet und auch unbeschadet ihrer Differenzen doch unschwer unter Begriffe («Klassen») aller möglichen Allgemeinheitsgrade (auf Grund von wenn auch noch so entfernten Gemeinsamkeiten) zusammenfassen lassen, kann dies mit dem ens realissimum oder Seinsganzen nie geschehen, weil es schlechthin nichts gibt, mit dem es etwas gemeinsam haben könnte.

Das ens realissimum – dies ist in Kants Formulierungen wenn nicht immer geradezu ausgesprochen, so doch eindeutig impliziert – kann nicht ein Gegenstand unter andern Gegenständen sein. Es kann mit ihnen, genau genommen, nicht einmal die Gegenständlichkeit überhaupt gemeinsam haben. Und nur ein anderer Ausdruck dafür ist, daß es *nicht zählbar* und multiplizierbar ist. Beim ens realissimum ist weder das Eine noch das Andere möglich. Das liegt eben an seinem umfassenden Totalitätscharakter, der kein Gegenüber haben kann. Durch Zahl und Zählung aber würde gerade dies bewirkt. Und zwar würde in zweifacher Hinsicht eine Dualität entstehen. Erstens, weil die Zahl vom Gezählten notwendig unterschieden ist, und zweitens, weil das Gezählte notwendig anderem Zählbarem und die Zahl andern Zahlen gegenübergestellt wird, wenn die Zählung überhaupt einen Sinn haben soll. Beidesmal also Dualitäten, die die notwendige Einheit des Seinsganzen verhindern[24].

Es ist somit inadäquat, die Zahl *eins* zur Charakterisierung dieses «einen» Seinsganzen zu gebrauchen. Kants eigene Formulierungen sind allerdings – so einwandfrei sie sonst sind – nicht bis zu dieser Schärfe gediehen. Er hat sich daher auch nicht (wenigstens in diesem Zusammenhang nicht) dazu gedrängt gefühlt, der Zahl den Charakter eines ontologisch Erstrangigen abzusprechen, das heißt sie, weil sie zur Charakterisierung jenes besonderen «Einen» nicht hinreicht, zu einem ontologisch *Zweitrangigen* zu erklären. Das haben andere Denker getan, indem sie die merkwürdige und zunächst so befremd-

---

[23] Das heißt das, was sie trennt, ist auch das, was sie verbindet.

[24] Es ist dies natürlich nur ein spezieller Fall des schon oben über die Undenkbarkeit des Seinsganzen Gesagten. Eine absolute Einheit zu denken, ist unmöglich.

liche Behauptung aufstellten, das «Eine» sei *vor* aller Zahl und sei sogar der *Ursprung* der Zahlen. Ein solcher spekulativer Denker ist zum Beispiel der Kusaner[25].

Daß daneben Kants Erdenken des transzendentalen Ideals eine starke Ähnlichkeit hat mit *Spinozas Substanzdenken*, wird jedem Kundigen einleuchten – obwohl ausgerechnet Kant selbst damit durchaus nicht einverstanden scheint! Die Verwerfung der Einzigkeit der Substanz ist ja gerade ein wesentlicher Bestandteil seiner Spinozakritik: «Sein Irrtum entstand . . . aus einer falschen Ontologie, indem er den Begriff einer Substanz so stellte, daß nur eine einzige war» (6275)[26]. Aber Kants Kritik übersieht zweifellos – mag sie auch eine Berechtigung hinsichtlich der Verwendung des Substanzbegriffes haben – das spekulativ-philosophisch Richtige an Spinozas Denken, das sich in Wahrheit mit seinem eigenen Denken weitgehend deckt. Daß Kant dies verkennen konnte, deutet vielleicht auf eine Grenze in seinem eigenen Selbstverständnis hin.

Für die Tatsache, daß die von Kant entwickelte Problematik des transzendentalen Ideals eine Angelegenheit *genuin spekulativer Art* ist, spricht aber noch etwas ganz Anderes. Wir haben dafür nämlich ein *ganz direktes* und über jeden Zweifel erhabenes Zeugnis. Bekanntlich ist es *Schelling*, der hierin geradezu den systematischen Fußpunkt sah, wo die spekulative Philosophie des deutschen Idealismus einsetzen und an den «Kantischen Kritizismus» anknüpfen konnte[27]. Schelling hat sich mit «Kants Lehre vom Ideal der Vernunft» ein-

---

[25] Eine Stelle sei ausdrücklich zitiert, weil sie zugleich einen wertvollen Beleg dafür bildet, wie sehr Kants positive Charakteristik des ens realissimum, wie wir sie hier dargestellt haben, den Grundgedanken der spekulativ-philosophischen Überlieferung nahekommt: «. . . die Einheit . . . ist als das schlechthin Kleinste mit dem schlechthin Größten identisch; diese Einheit kann nicht selber Zahl sein, wohl aber ist sie das Prinzip aller Zahl, weil das Kleinste, und das Ende aller Zahl, weil das Größte. Diese absolute Einheit, die keinen Gegensatz hat, ist das absolut Größte – Gott. Sie ist nicht der Vervielfältigung fähig, weil sie alles ist, was sein kann. Sie kann daher selbst nie Zahl werden . . . Wer daher sagte, es gebe mehrere Götter, der würde soviel sagen als es gebe keinen Gott und kein Universum . . .» (De docta ignorantia I, 5 zit. nach der abkürzenden Übersetzung von Scharpff). Das ist geradezu – wenn man von der besonderen kusanischen Denkform der coincidentia oppositorum absieht – eine Zusammenfassung dessen, was in diesem Abschnitt bisher behandelt wurde!

[26] Weitere hierher gehörende Stellen aus Kants Spinozakritik: II 74, XX 302 («Fortschritte»), Heinze 584 (!), 706, 713, Poelitz 197.

[27] s. WW. XI 283 Anm. Diese Bemerkung hat einige Berühmtheit erlangt.

gehend beschäftigt, und er hat diese Lehre, der er «eindringendsten Scharfsinn ... und Sorgfalt» nachrühmt, sogar ausführlich dargestellt[28]. Wobei zu bemerken ist, daß Schelling sich mit den wenigen und noch sozusagen neutralen Erörterungen *vor* der Verzweigung (in eine positive und eine negative Richtung, wie dies oben dargestellt wurde) begnügen mußte. Er konnte sich nur auf die Darlegungen in der «Kritik der reinen Vernunft» stützen, was ihm aber schon genügte, um bei Kant einen echt spekulativen Ansatz zu sehen. Kants weitergehende, positiv gerichtete Behandlung der Problematik des transzendentalen Ideals konnte er wohl deswegen nicht kennen, weil diese Ausführungen (wie oben leicht zu sehen ist) hauptsächlich in den von Heinze und Poelitz herausgegebenen Vorlesungen und im sonstigen Nachlaß zu finden sind[29]. Das macht natürlich Schellings Zeugnis nicht weniger wertvoll.

Man kann also nicht behaupten, daß Kant das eigentlich spekulative Denken gänzlich entgangen und fremd geblieben sei. Freilich ist sein Bewußtsein hinsichtlich der Besonderheit dieses Denkens nicht bis zu letzter Klarheit gelangt. Er vollzieht das spekulative Denken – dieser Vorbehalt war oben gleich eingangs zu machen – mit einer gewissen Unreflektiertheit. Es fehlt auch im Unterschied zu Schelling ein besonderer Pathos. Bestimmt würde Kant in dieser Richtung weiter gelangt sein, wenn nicht seine Aufmerksamkeit in so starkem Maße durch die Bekämpfung des sich auf eine unkritische Interpretation des ens realissimum stützenden ontologischen Gottesbeweises in Anspruch genommen worden wäre. So aber hat er mit diesem kritisch-negativen Arm ungleich viel weiter ausgeholt als mit dem spekulativ-positiven. Wobei noch hinzukommt, daß der kritisch-negative Gedankengang zuletzt in den «praktischen Vernunftglauben» ausmündet, so daß – die Bedeutung des Primats der praktischen Vernunft haben wir oben gesehen – die Aufmerksam-

---

[28] S. seine mit interessantem Kommentar versehene Paraphrase: WW. XI 282ff. und 585f. Hierzu Hubert Beckers' «Historisch-kritische Erläuterungen zu Schellings Abhandlungen über die Quelle der ewigen Wahrheiten und Kants Ideal der reinen Vernunft» (in: Abhandlungen der philos.-philologischen Classe der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 8, München 1858, S. 719–764).

[29] Das dürfte auch eine der Ursachen sein, weshalb man immer nur die negative Fortsetzung gesehen, Kants positive Weiterführung des Gedankens jedoch kaum oder überhaupt nicht beachtet hat.

keit erst recht von der möglichen positiven Charakteristik des ens realissimum abgelenkt wird.

III. Die spekulativen Grundgedanken und die Art ihrer Evidenz

1. Die spekulativen Grundgedanken. Wir sind also bereits durch Kant selbst auf die Ebene eigentlichen spekulativen Denkens geführt worden. Die Untersuchung ist jedoch noch etwas weiterzuführen. Es sind zunächst vor allem zwei Fragen zu stellen: Welches sind die allgemeinen Erfordernisse eines spekulativen Gedankens und wieviele solcher Gedanken gibt es überhaupt?

Fürs erste ist klar, daß nicht jedes bloße Denken überhaupt als spekulatives Denken in Betracht kommt. Denn dann wäre der Beliebigkeit Tür und Tor geöffnet. Das reine Denken kann natürlich sehr wohl ein bloß phantasierendes Denken sein. Wie ist das spekulative Denken davon korrekt abzuheben? Man kann diese Frage wohl am besten damit beantworten, daß man das «Objekt», das Ziel oder, vielleicht besser: die allgemeine *Intention* dieses Denkens anzugeben versucht. Die Antwort kann nach dem im vorigen Abschnitt Gesagten nicht zweifelhaft sein: Das, auf was dieses Denken abzielt, ist die *Totalität des Seins*. Wobei hier sogleich noch eine Präzisierung angebracht sei: das Ganze des Seins wird von diesem Denken intendiert 1. seinem *Umfange* und 2. seinem *Dasein überhaupt* nach.

Damit dürften in der Tat schon viele Beliebigkeiten wegfallen, zum Beispiel sicher alle phantasierenden Gedanken oder Urteile, die sich *nicht* mit dem Seinsganzen befassen. Aber ein positives Zeugnis zugunsten der Nichtbeliebigkeit des spekulativen Denkens kann natürlich nur die *Evidenz* seiner Produkte selbst darstellen. Es wird am besten sein, hier sogleich eine allgemeine Kennzeichnung der in Frage kommenden Gedanken zu versuchen[30].

---

[30] Es darf in diesem Zusammenhang auf ein unbestreitbares Verdienst von *Karl Jaspers* hingewiesen werden. Er hat als Erster die Gedanken, die wir hier meinen, gesamthaft zusammengenommen und in ihrer rationalen Reinheit (losgelöst von den oft zufälligen Besonderheiten ihres historischen Auftretens) zu formulieren gesucht. Er hat das Rätsel ihrer eigentümlichen Evidenz gesehen und ausgesprochen und sie einheitlich als ein «Transzendieren in Kategorien des Gegenständlichen überhaupt» («Philosophie», Berlin 1932, Bd. III S. 42) charak-

Wir haben bereits im vorigen Abschnitt gesehen, daß das Seinsganze nicht als ein beliebiges Ganzes, sondern nur als eine vollkommene Totalität, als ein *absolutes* Ganzes gedacht werden kann. Nun sind jedoch Ganzes und Teile relationale Begriffe, die in unlösbarem Zusammenhang stehen. Sie sind ihrem Sinne nach streng korrelativ. Die Teile selbst können als Ganze geringerer Ordnung, die ihrerseits wieder Teile enthalten, betrachtet werden usw. Und so kann umgekehrt kein Ganzes gedacht werden, das nicht als Teil eines noch größeren Ganzen gedacht werden kann und muß. Der unausweichliche Gedanke eines *letzten* Ganzen führt daher zu dem Paradox, daß ein seinem Wesen nach völlig *relationaler* Begriff *absolut* gebraucht wird. Das ist ein klarer Widerspruch. Aber da der Gedanke zugleich unvermeidlich ist, so kann dies *kein lösbarer* Widerspruch sein: also kein beliebiger oder künstlicher, sondern ein der besonderen Natur der Sache *adäquater* Widerspruch. Mit andern Worten: der Gedanke des absoluten Ganzen muß diese *beiden* Momente (der Relationalität und der Absolutheit) in sich enthalten. Durch dieses Zusammenbringen und Ineinsfassen des Heterogenen sucht das Denken das Undenkbare doch zu denken – nichts anderes aber ist das *spekulative* Denken!

Nach dem eben Ausgeführten läßt sich nun auch sofort die Frage beantworten, *wieviele* spekulative Gedanken es gibt. Man braucht dazu gar keine bestimmte Zahl zu nennen, sondern es genügt, zu sagen (und es ist dies auch viel sicherer): Es muß prinzipiell genau so viele spekulative Gedanken geben als es *relationale Kategorien* gibt[31].

Wir können uns das spekulative Prinzip an Beispielen etwas näher vergegenwärtigen. Wir haben im vorigen Abschnitt den Fall des Gegensatzes Einheit–Dualität bereits kennengelernt. Eine absolute Einheit, die doch dem Seinsganzen zugedacht werden muß, läßt sich nicht denken, ohne den Unterschied von Einheit und Dualität auf-

---

terisiert. Damit hat er das Bewußtsein für die methodische Sonderstellung dieses echt-philosophischen Denkens gegenüber allem andern Denken geschärft oder sogar erst geweckt.

[31] Oder vielleicht genauer gesagt: so viele, als es relationale Kategorien-Paare gibt (Einheit–Dualität, Teil–Ganzes, Ursache–Wirkung usw.), und zwar, sofern sie tatsächlich nicht aufeinander zurückführbar («irreduktibel») sind. – Im übrigen könnte man natürlich etwas vorsichtiger formulieren: es ist sicher, daß es *mindestens* so viele spekulative Gedanken gibt.

zuheben. Bei dieser absoluten Einheit müssen wir uns das «Eine» und das «Andere» als nicht mehr in der Unterschiedenheit vorhanden denken.

Die hierin liegende spekulative *Logik* hat sich in der Geschichte der Philosophie vielfach deutlich bemerkbar gemacht. Sie ist zum Beispiel klar bei *Plotin* zu sehen, wenn er an die ontologische Charakterisierung des Einen herantritt. Daß das Eine als die oberste, unüberbietbare Entität *nicht zählbar* ist (und damit nicht ein Anderes sich gegenüber hat), versteht sich für ihn (wie für den Kusaner) von selbst. Aber Plotin ist sehr darauf bedacht, eine weitere Möglichkeit der Dualisierung zu verhindern: das Eine *denkt* nicht, *kann* gar nicht denken, deswegen, weil mit dem Denken unvermeidlich ein Gedachtes und damit ein *Zweites* auf den Plan tritt, die unerläßliche absolute Einheit also verhindert würde: «Denn auch wenn es nur sich selber denkt, wäre es doch Vielheit» (V, 6.2.9). «Ist nun aber das, was etwas denkt, Vielheit, so darf in dem, was Nichtvielheit ist, das Denken nicht vorhanden sein. Dieses aber war das Erste. Das Denken und der Geist kann somit erst bei dem vorhanden sein, welches später als das Erste ist» (V, 6.3.14)[32].

Auch die Kategorie des *Sinnes* (oder Zweckes) läßt sich auf das Ganze des Seins nicht anwenden. Das hat zum Beispiel auch Nietzsche gesehen (Werke [Naumann] XV 150f.). Das wäre *absoluter* Sinn. Vom Sinn des Seinsganzen zu reden, setzt jedoch voraus, daß dieses Ganze noch in einem *weiteren* und also größeren Zusammenhang stehe. Wie soll es aber dann noch *absolutes* Ganzes sein?

---

[32] Man sieht: Plotin handhabt die Logik der Spekulation einwandfrei. Und doch hat *Brentano* ausgerechnet hier Plotin angegriffen. Er sagt, daß Plotin sich in seiner Argumentation einer Verwechslung schuldig mache: «Das, was *im Gedanken* existiert, verwechselt er mit dem, was in *Wirklichkeit* besteht. Sonst hätte er nicht in dem Verstande eine Vielheit (natürlich eine wirkliche Vielheit) finden können, nämlich die Zweiheit des Denkenden und Gedachten» (a. a. O. S. 49). Hierzu ist das Folgende zu bemerken: Brentano sieht nicht die spekulative Notwendigkeit der absoluten Einheit (das ist für ihn offensichtlich überhaupt kein Problem) und die daraus sich ergebende Forderung nach Ausschaltung aller Dualismen. Sein Argument jedoch, die von Plotin genannte Zweiheit sei gar keine Zweiheit, weil das Gedachte ja nichts Wirkliches (womit er sagen will: nichts *Reales*, was nicht dasselbe ist) sei, ist falsch. Auch das Nur-Gedachte, mag es auch noch so irreal sein (zum Beispiel Phantasien), ist *Objekt* des Denkens und steht ihm *gegenüber*. Damit ist die Zweiheit unvermeidlich gegeben. Hier gilt der Leibnizische Satz: cogitatur ergo est (hierzu Scheler: «Idealismus–Realismus», in: Philos. Anzeiger II, 3 [1927], S. 258).

Das ist wieder die spekulative Schwierigkeit! Der Gedanke endet, wenn man ihn wirklich zu denken versucht, in einer Art salto mortale.

Die Sinnfrage geht bereits nicht mehr auf den bloßen Umfang des Seinsganzen, sondern in erster Linie auf sein *Dasein überhaupt*. Man kann hier aber auch noch eine etwas andere Frage stellen. Man kann nämlich nach der *Notwendigkeit* des Daseins des Seinsganzen fragen. Positiv beantwortet ergibt dies eine *absolute Notwendigkeit*. Mit diesem Begriff ist in der Philosophiegeschichte häufig mit einer gewissen Leichtfertigkeit operiert worden. Dabei ist er doch wiederum eine Formel für ein völlig Undenkbares, und zwar so sehr, daß er schließlich von seinem Gegenbegriff der *absoluten Zufälligkeit* nicht mehr zu unterscheiden ist. Das hat N. Hartmann einleuchtend dargetan (s. «Möglichkeit und Wirklichkeit», Berlin 1938, SS. 91–94)[33]. Und doch bleibt der Gedanke unvermeidlich: das Seinsganze kann schlechthin nicht nicht sein (und letztlich nicht weggedacht werden)[34]. Das ist ein sehr instruktiver Fall des spekulativen Prinzips.

2. Die natürliche Evidenz der spekulativen Gedanken. Eine Evidenz zu beschreiben oder gar zu erklären, ist immer etwas Mißliches und sogar eine Unmöglichkeit. Wie soll man aber gar die *spekulative* Evidenz beschreiben, handelt es sich doch immer um den Versuch, ein eigentlich Undenkbares (doch) zu denken? Man kann schließlich nichts anderes tun, als auf die Unausweichlichkeit, so und nicht

---

[33] Es handelt sich also um eine Art *Modalkoinzidenz*. Sie findet sich beim Kusaner allerdings nicht. Es ist dies auch sehr begreiflich. – Interessant ist Kants Stellungnahme in diesem Falle. «Es ist die Frage, ob zum Begriff des entis originarii auch die absolute Notwendigkeit seines Daseins erfordert werde. Kann man nicht vielleicht sagen: es ist weder an sich notwendig noch an sich zufällig?» (6247). Kant trachtet danach, beide Glieder des antinomischen Gegensatzes zu eliminieren (zuletzt durch die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung). Er denkt hierin ganz «aristotelisch»: Widersprüche müssen eliminiert werden. Ganz im Gegensatz zum Kusaner, der mit seiner Lehre von der coincidentia oppositorum eine scharfe *Kritik an Aristoteles* und dessen Behauptung der universellen Geltung des Satzes vom Widerspruch verbindet! (cf. De non aliud, Kap. 19. – Daß diese Position des Kusaners jedoch ihrerseits nicht unangefochten blieb, weiß man: Wenck warf ihm in der Kontroverse um die docta ignorantia vor, er suche das Unbegreifliche auf unbegreifliche Weise [«incomprehensibilia incomprehensibiliter», De ignota litteratura, Münster 1910, S. 27] zu erfassen).

[34] Man beachte in diesem Zusammenhang Schellings instruktive Descartes-Kritik (WW. XI 269 ff. und X 6 ff.). Das ist natürlich nicht eine erkenntnistheoretische, sondern eine im guten Sinne *spekulative* Kritik. Hierzu die Bemerkungen bei Jaspers: «Descartes und die Philosophie» (Berlin 1937), S. 14 f.

anders zu denken, hinzuweisen. Der vielleicht klarste Unterschied liegt wohl in dem jede Evidenz irgendwie begleitenden Gefühl der Lust oder Unlust. Die spekulativen Gedanken scheinen beim Gedachtwerden entweder mit einem Gefühl des *Schauders* (Kant) oder vielleicht noch öfter mit einem der Unlust nahekommenden Gefühl der *Beklommenheit* begleitet zu werden.

Aber wie dem auch sei, diese Evidenz ist zwar eine «schwierige»[35] Evidenz, jedoch gleichzeitig eine durch und durch *natürliche* Evidenz. Ganz im Gegensatz zu gewissen *theologischen* Gedanken, wie zum Beispiel die Erbsünde und die Trinität. In diesen eigentümlichen Gebilden wird zwar auch ein Ineinsfassen von Heterogenem versucht. Und sie bekommen dann in der Tat mit den spekulativ-philosophischen Gedanken eine gewisse Ähnlichkeit. Aber diese Ähnlichkeit kann doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich bei solchen spekulativ-theologischen Gedanken um Begriffe handelt, die schlechthin *keiner natürlichen* Evidenz fähig sind. Was den Begriff der Erbsünde betrifft, so sei hier eine Stelle aus Kierkegaard angeführt, die sich durch dankenswerte Klarheit auszeichnet: «Daß ‚Erbsünde' ‚Schuld' ist, das ist das richtige Paradox. Wie paradox es ist, sieht man am besten so: Es ist gebildet durch eine Zusammensetzung von qualitativ andersartigen Kategorien: ‚Erben' ist eine Naturkategorie; ‚Schuld' ist ethische Kategorie des Geistes. Wie kann man nun, sagt der Verstand, darauf verfallen, das zusammenzusetzen, zu sagen, daß das geerbt wird, das, was infolge seines Begriffes unmöglich geerbt werden kann ? / Es muß geglaubt werden...»

---

[35] Diese spekulativen Gedanken sind eben unvermeidlich *dialektisch*. Das heißt natürlich nicht, daß umgekehrt alle Dialektik spekulativ sein muß! Nur die besondere Dialektik des *Seinsganzen* ist spekulativ. Hegels geschichtsphilosophische Dialektik zum Beispiel ist Dialektik *innerhalb* des Seinsganzen und insofern nicht «spekulativ» zu nennen. Platos «Parmenides» ist weitgehend ein Traktat spekulativer Dialektik, jedoch bleiben bei ihm immanente Dialektik (*im* Seinsganzen) und spekulative Dialektik (des Seinsganzen selber) *ungeschieden*. – Daß Dialektik nicht notwendig spekulative Dialektik zu sein braucht, Spekulation hingegen unvermeidlich dialektisch ist, wird in einem älteren Werke (H. W. Dirksen: «Die Lehre von den Köpfen» [Altona, 1833]) sehr gut berücksichtigt. Der Autor unterscheidet klar die bloß dialektischen «Köpfe» (die nicht spekulativ zu sein brauchen) von den spekulativen «Köpfen», die freilich – wie er richtig betont – notwendig auch dialektisch sein müssen. – Kant verwendet das Wort «dialektisch» bekanntlich in pejorativem Sinne. Statt dessen sucht er u. a. mit dem völlig undialektischen Analogiebegriff zu operieren, der jedoch, so wie er ihn philosophisch verwendet, zugegebener- und betontermaßen keiner Evidenz fähig ist.

(Tagebücher, hrg. von Th. Häcker, 3. Aufl., München 1949, S. 409). Was die Trinität betrifft, so kennt man die verschiedenen Kontroversen. Gerade die größten Theologen weichen hier nicht so sehr voneinander ab: Die Trinität ist ein *Mysterium* und damit ausgesprochen *Glaubenssache*. Die großen Franziskanertheologen Alexander von Hales und Bonaventura zum Beispiel lehnen hier jede auch noch so entfernte natürliche Erklärung ab. Sie messen diesem Sachverhalt sogar – im Interesse des meritum fidei – eine enorme Bedeutung bei[36]. Die spekulativ-*philosophischen* Gedanken dagegen sind *keine* Glaubensartikel, sondern ganz die Sache der natürlichen Vernunft[37]!

Damit sind wir bei der Frage des möglichen «weltanschaulichen» Gehalts der spekulativen Gedanken angelangt. Es wurde schon früher angedeutet und ist hier zu betonen, daß sie an und für sich weitgehend «neutral» sind (abgesehen natürlich von der immerhin beachtlichen ontologischen oder doch gnoseologischen Kritik, die mit ihnen möglich ist, betreffe diese nun den Polytheismus, Manichäismus, einen denkenden Gott oder etwa die Behauptung eines absoluten Sinnes oder Zweckes). Blickt man auf die Philosophiegeschichte, so ergibt sich freilich, daß die spekulativen Gedanken kaum je in ihrer neutralen Indifferenz belassen wurden. Das ist verständlich und zuletzt auch gar nicht anders möglich. Es wäre dies gar nicht sinnvoll. Hierbei hat erwartungsgemäß die Interpretation im Sinne eines Übersinnlichen (das heißt über die Welt Hinausgehenden) den weitaus größten Anteil. Wobei man sich wohl kaum je bewußt gewesen sein dürfte, daß man hierbei immer über die natürliche spekulative Evidenz hinausging, vielmehr diese Evidenz der jeweiligen besonderen Interpretation ohne weiteres mit zukommen ließ[38]. Man beachtete eben die Unabhängigkeit und ursprüngliche Neutralität der spekulativen Gedanken nicht und daß sie an sich *verschiedener*

---

[36] Daß es daneben immer wieder Vertreter der sogenannten natürlichen Theologie gegeben hat (Lullus, Postel und viele andere) braucht uns hier nicht zu beunruhigen.

[37] Es tut der Genialität des Grundgedankens des Kusaners keinen Abbruch, wenn man konstatiert, daß die Reihe der von ihm dargelegten Koinzidenzen durch die Aufnahme des Gedankens der Trinität *uneinheitlich* wird.

[38] Es scheint in der philosophischen Literatur nur eine einzige Stelle zu geben, wo von der genannten Indifferenz mit vollem Bewußtsein Notiz genommen wird. Diese Stelle steht bei Jaspers: «Daß das Undenkbare die Gottheit sei, ist in dem Gedanken, der im Nichtdenken scheitert, als solchem nicht schon gedacht» («Philosophie», Bd. III, S. 66).

Interpretationen fähig sind. Schon die «supranaturale» Auslegungsart zeigt dies in einem gewissen Umfange: diese Auslegungsmöglichkeit ist in sehr *mannigfaltiger* Weise verwirklicht worden (Schelling, neg. Theologie, gewisse außerabendländische Formen der Philosophie usw.). Und das ist auch bereits ein gewisser Hinweis darauf, daß eventuell noch *ganz andere* Interpretationen möglich sind. In der Tat sind einige gerade der spekulativsten Systeme zum Beispiel des *Pantheismus* (Bruno, oder auch der Kusaner, wiewohl doch dessen Philosophie ihrer Intention nach negative Theologie ist) oder sogar des *Atheismus* (Spinoza[39]) bezichtigt worden. Das ist wohl kein Zufall, sondern darf mindestens als ein Indiz gewertet werden zugunsten der hier vertretenen These von der Unabhängigkeit des spekulativen Denkens. Spekulatives Denken braucht nicht metaphysisches Denken zu sein.

Welches ist nun aber die richtige Interpretation? Das ist eine schwierige Frage, die jedoch bereits über den Rahmen dieser Skizze hinausgeht.

---

[39] Natürlich unzweifelhaft *gegen* Spinozas eigene Intention. – Die Möglichkeit, Spinoza atheistisch zu interpretieren, ist ja u. a. auch der Grund dafür, daß Spinoza in Sowjetrußland zu den wenigen staatlich geduldeten Philosophen gehört (vgl. A. Deborin: «Marxismus und Spinozismus», in: Chronicon Spinozanum, V, 1927. Deborin gibt allerdings zu, daß Spinozas Intention eine andere ist, glaubt aber, daß der Atheismus die einzigmögliche Konsequenz dieses Substanzdenkens sei).