

# Kann etwas mit absoluter Gewissheit erkannt werden?

---

*Einige Gedanken zur »Urfrage« der Philosophie*

Raphael E. Bexten<sup>1</sup>

Archiviert am 03. Januar 2011 unter <http://sammelpunkt.philo.at:8080/>

---

<sup>1</sup> Email: [agenteus@XYZ.de](mailto:agenteus@XYZ.de) (ersetze 'XYZ' durch 'gmx').

# Inhaltsverzeichnis

	Einige Gedanken zur »Urfrage« der Philosophie .....	1
1	Was ist Erkenntnis – was ist es nicht? – einführende Gedanken .....	3
2	Kann etwas mit absoluter Gewissheit erkannt werden? .....	4
	2.1 Über die »Urfrage« der Philosophie .....	4
3	Über die Erkenntnis.....	6
	3.1 Zur »Begriffsbestimmung« und der Gefahr der Äquivokation im allgemeinen ..	6
	3.2 Die Einsicht - Grundmethode der Philosophie?.....	7
	3.3 Was ist Erkenntnis – Grundwesenszüge der Erkenntnis.....	9
	3.3.1 Erkenntnis und Person .....	9
	3.3.2 Erkenntnis ein Urphänomen .....	10
	3.3.3 Transzendenz und Subjekt-Objekt-Relation in der Erkenntnis .....	11
	3.3.4 Erkennen – ein intentionaler Akt .....	12
	3.3.5 Erkenntnisgewissheit .....	13
	3.4 Die absolut gewisse Erkenntnis der Existenz der eigenen Person im »si fallor« bzw. im »cogito« .....	18
	3.4.1 Von der »Größe« der menschlichen Person, die um sich selbst weiß .....	18
	3.4.2 Von der »unbezweifelbaren« Erkenntnis im radikalen Zweifel .....	20
	3.4.3 Von der einzigartigen »Realitätserfahrung« meiner selbst .....	22
	3.4.4 Kritik an der Kritik des »cogito sum« .....	25
4	Resumee.....	31
	Bibliographie .....	34

# 1 Was ist Erkenntnis – was ist es nicht? – einführende Gedanken

Für viele Vertreter der modernen Philosophie ist entgegen der vorphilosophischen »Alltagserfahrung« die Fähigkeit des Menschen, etwas mit Gewissheit zu erkennen, mehr als fragwürdig geworden. An die Stelle des schauenden Empfangens, des geistigen Blickes auf das objektive Wesen der Erkenntnis, der das Wesen der Erkenntnis in seinem Sosein offenbaren würde, treten zunehmend »Denkkonstrukte«, philosophische Systeme, die versuchen, das Wesen der Erkenntnis systemkonform »neu« zu verstehen und zu begründen.

Ist verkannt worden, was Erkenntnis überhaupt ist? – Wenn also das objektive Wesen der Erkenntnis verkannt wird, besteht die Gefahr, dass der Mensch sich in das »bitterste« Gefängnis, aus dem es fast kein Entrinnen mehr gibt, in den *idealistischen Immanentismus* begibt, der letztendlich in den *Solipsismus* führt.

Welcher Mensch kann solche Vorstellungen ertragen, ohne in den »Verzweifelungsschrei« HEINRICH VON KLEISTS mit einzustimmen?

»Vor kurzem ward ich mit der neueren sogenannten Kantischen Philosophie bekannt [...] Wenn alle Menschen statt der Augen grüne Gläser hätten, so würden sie urteilen müssen, die Gegenstände, welche sie dadurch erblicken, *sind* grün - und nie würden sie entscheiden können, ob ihr Auge ihnen die Dinge zeigt, wie sie sind, oder ob es nicht etwas zu ihnen hinzutut, was nicht ihnen, sondern dem Auge gehört. So ist es mit dem Verstande. Wir können nicht entscheiden, ob das, was wir Wahrheit nennen, wahrhaft Wahrheit ist, oder ob es uns nur so scheint. Ist das letzte, so ist die Wahrheit, die wir hier sammeln, nach dem Tode nicht mehr - und alles Bestreben, ein Eigentum sich zu erwerben, das uns auch in das Grab folgt, ist vergeblich - Ach, Wilhelmine, wenn die Spitze dieses Gedankens Dein Herz nicht trifft, so lächle nicht über einen andern, der sich tief in seinem heiligsten Innern davon verwundet fühlt. Mein einziges, mein höchstes Ziel ist gesunken, und ich habe nun keines mehr - Seit diese Überzeugung, nämlich, daß hienieden keine Wahrheit zu finden ist, vor meine Seele trat, habe ich nicht wieder ein Buch angerührt. Ich bin untätig in meinem Zimmer umhergegangen, ich habe mich an das offene Fenster gesetzt, ich bin hinausgelaufen ins Freie, eine innerliche Unruhe trieb mich zuletzt in Tabagien und Kaffeehäuser, ich habe Schauspiele und Konzerte besucht, um mich zu zerstreuen, ich habe sogar, um mich zu betäuben, eine Torheit begangen, die Dir Carl lieber erzählen mag, als ich; und dennoch war der einzige Gedanke, den meine Seele in diesem äußeren Tumulte mit glühender Angst bearbeitete, immer nur dieser: dein *einziges*, dein *höchstes* Ziel ist gesunken«<sup>2</sup>.

Bei »noch stärker« kontraevidenten philosophischen Systemen, in denen z. B. das Erkennen als Schaffen oder Konstruieren des menschlichen Geistes aufgefasst wird, werden selbst solche »Verzweifelungsschreie« wie der obige sinnlos, denn *wer*, welches *Subjekt* in

---

<sup>2</sup> Kleist, *Sämtliche Werke und Briefe*, 634.

solchen philosophischen Systemen kann noch verzweifelt sein über etwas, das es selbst geschaffen hat?<sup>3</sup>

## 2 Kann etwas mit absoluter Gewissheit erkannt werden?

### 2.1 Über die »Urfrage« der Philosophie

Als »Urfrage« der Philosophie kann die Frage, nach dem Wesen der Erkenntnis, bzw. die Frage wie Erkenntnis überhaupt möglich ist, betrachtet werden. Diese Urfrage der Philosophie impliziert natürlich weitere Fragen, etwa, ob es eine Realität gibt, die unabhängig vom erkennenden Subjekt existiert.<sup>4</sup> Diese Frage sei im weiteren, natürlich ohne Vollständigkeit zu beanspruchen, kurz skizziert.

PLATON stellt im Dialog *Menon* die Grundfrage der Philosophie, nämlich »Wie ist eine [...] Erkenntnis *a priori* überhaupt möglich?«<sup>5</sup>

»MENON: Und auf welche Weise willst du denn dasjenige suchen, Sokrates, wovon du überall gar nicht weißt, was es ist. Denn als welches besondere von allem, was du nicht weißt, willst du es dir denn vorlegen und so suchen? Oder wenn du es auch noch so gut träfest, wie willst du denn erkennen, daß es dieses ist, was du nicht wußtest?»

SOKRATES: Ich verstehe, was du sagen willst, Menon! Siehst du, was für einen streitsüchtigen Satz du uns herbringst? Daß nämlich ein Mensch unmöglich suchen kann, weder was er weiß, noch was er nicht weiß. Nämlich weder was er weiß kann er suchen, denn er weiß es ja, und es bedarf dafür keines Suchens weiter; noch was er nicht weiß, denn er weiß ja dann auch nicht, was er suchen soll.«<sup>6</sup>

Diese Grundfrage soll nun weiter aufgegriffen werden, insbesondere soll auf das Problem der »Erkenntnis *a priori*« noch genauer eingegangen werden.

Wenn einmal davon ausgegangen wird – ob dies wirklich so ist, soll im weiteren dieses Aufsatzes geprüft werden – dass »ich« mich sicher aufgrund meiner eigenen Selbsterfahrung, die »ich« in jedem personalen Akt, wie z. B. des Denkens, Wissens, Wollens, Liebens etc. miterfahre, als absolut gewiss seiende menschliche Person weiß, dann kann gefragt werden, warum »ich« eigentlich in meiner normalen Alltagserfahrung immer davon ausgehe, wenn ich »Seienden« begegne, die mir ähnlich erscheinen, dass »diese« auch Lebewesen, *reale*

<sup>3</sup> Wenn man der Auffassung ist, dass Erkennen ein Schaffen oder Konstruieren des menschlichen Geistes ist, ist auch die Erkenntnis des »Wesens« der Erkenntnis etwas Selbstgeschaffenes.

<sup>4</sup> Um Äquivokationen, die zu schwerwiegenden Irrtümern jeder Art führen können, zu vermeiden, ist es wichtig, die jeweiligen verschiedenen Bedeutungen von »subjektiv« und »objektiv« herauszuarbeiten. Dies ist u. a. durch Dietrich von Hildebrand in Hildebrand, *Was ist Philosophie?*, Kap. 5. geschehen, hierauf sei später noch eingegangen.

<sup>5</sup> Schwarz, *Wahrheit, Irrtum, und Verirrungen*, 7ff.

<sup>6</sup> Plato, *Menon* 80 d-e; Platon, *Platons Werke*, 246.

menschliche Personen sind, mit einem eigenen *realen* »geistigen Ich«, Selbstbewusstsein, Erkenntnisvermögen, freien Willen, einem geistigen Sein und Leben, wie ich es bei mir selbst erfahre. Könnte es nicht auch anders sein, könnte es nicht auch sein, so darf mit DESCARTES gefragt werden, dass die anderen »Seienden«, die ich bislang für *reale* menschliche Personen, wie mich selbst gehalten habe, so wie die »Frau«, der ich eben begegnet bin, in Wirklichkeit gar keine *reale* menschliche Person, sondern vielleicht ein Roboter, also nur eine Maschine ist, die mir nur aufgrund ihrer verblüffenden Ähnlichkeit mit mir selbst als geistiges Wesen mit einem Leib, »Person in einem Leib«<sup>7</sup> erscheinen. DESCARTES fragt sich unter Anwendung des radikalen (methodischen) Zweifels:

»wenn ich zufällig gerade aus dem Fenster geblickt und Menschen die Straße hätte überqueren sehen, von denen ich nicht weniger als beim Wachs zu sagen gewohnt bin, dass ich sie sehe. Was aber sehe ich außer Hüten und Mänteln, unter denen sich Automaten verstecken könnten? Ich urteile aber, daß es Menschen sind.«<sup>8</sup>

Könnte es nicht auch vielmehr so sein, dass ich nichts mit absoluter Sicherheit erkennen kann, und mir vielleicht nur einrede, dass ich etwas Wirkliches erkennen kann?

Bevor eine Antwort auf diese schwierige Grundfragen gefunden werden kann, gilt es erst, die geeignete Erkenntnismethode zu finden und anzuwenden. Die Frage nach der geeigneten Erkenntnismethode ist per se mit der Urfrage der Philosophie,<sup>9</sup> – der nach dem Wesen der Erkenntnis – verknüpft, auf die es nun einzugehen gilt.

---

<sup>7</sup> Seifert, *Sein und Wesen*, 110ff.

<sup>8</sup> Descartes, *Meditationes de prima Philosophia. Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, 63. »nisi jam forte respexissem ex fenestra homines in platea transeuntes, quos etiam ipsos non minus usitate quam ceram dico me videre. Quid autem video praeter pileos et vestes, sub quibus latere possent automata? Sed judico homines esse.« Ebd., 62.

<sup>9</sup> Vgl. hierzu besonders Schwarz, *Wahrheit, Irrtum, und Verirrungen*. In dem Aufsatz »Die sechs großen Krisen der Abendländischen Philosophie« geht Schwarz auf die »Urfrage der Philosophie« besonders ein.

### 3 Über die Erkenntnis

#### 3.1 Zur »Begriffsbestimmung« und der Gefahr der Äquivokation im allgemeinen

Um mögliche Äquivokationen zu vermeiden, die mitunter im Laufe der Philosophiegeschichte zu schwerwiegenden Irrtümern<sup>10</sup> geführt haben – so etwa die Äquivokationen der Begriffe »Erfahrung«<sup>11</sup>, »Bewusstsein«<sup>12</sup> – ist es wichtig, verschiedene »Grundgegebenheiten« der Wirklichkeit begrifflich *bestimmt* zu »fassen« und diese von anderen zu unterscheiden. Nur vor diesem Hintergrund ist letztendlich eine Philosophie, der es um die »Sachen selbst« geht, möglich.

Es muss, was hier nur erwähnt und angedeutet<sup>13</sup> werden kann, u.a. zwischen »realer Sache bzw. Ding«, »Begriff«<sup>14</sup>, »Dasein«, »Wesen«<sup>15</sup>, »Sachverhalt«<sup>16</sup>, »Aussagesatz«, »Wort« »Graphem«, »Phonem«<sup>17</sup>, »Bewusstsein«, »Bewusstseinsinhalt«<sup>18</sup>, »Erkenntnisakt«, »Erkenntnisinhalt«<sup>19</sup>, »Urteilsakt« und »Urteilsinhalt«<sup>20</sup> unterschieden werden.

---

<sup>10</sup> Vgl. z. B. Schwarz, *Der Irrtum in der Philosophie*.

<sup>11</sup> Hierauf weist Hildebrand, *Was ist Philosophie?*, Kap. 4.

<sup>12</sup> Hierauf weist Husserl in seinen *Logischen Untersuchungen* hin. Vgl. Husserl, *Logische Untersuchungen - Erster Theil* -; Husserl und Husserl, *Logische Untersuchungen - Zweiter Theil*.

<sup>13</sup> Einiges wird noch in nachfolgenden Ausführungen besser dargelegt.

<sup>14</sup> Vgl. Seifert, *Gott als Gottesbeweis*, 154f.

<sup>15</sup> Eine ausführliche Unterscheidung der verschiedenen Bedeutungen von »Wesen« und »Existenz« findet sich in Seifert, *Sein und Wesen*. Vgl. auch Stein, *Endliches und Ewiges Sein*, 117ff.

<sup>16</sup> Vgl. hierzu Ledić, *Heideggers »Sach-Verhalt« und Sachverhalte an sich*.

<sup>17</sup> Vgl. hierzu Pfänder, *Logik*.

<sup>18</sup> Vgl. hierzu Husserl, *Logische Untersuchungen: Zweiter Theil*. Vgl. auch Hildebrand, "Das Cogito und die Erkenntnis der realen Welt," 234ff. Mit »Bewusstseinsinhalt« kann mit Hildebrand gesprochen dreierlei gemeint sein: 1. Etwas »wovon ich ein Bewußtsein habe« (hierfür ist der Begriff »Bewusstseinsinhalt« eigentlich unpassend); 2. Etwas dass es *nur* in meinem Bewusstsein gibt (z. B. eine Halluzination) auch hier ist der Begriff »Bewusstseinsinhalt« unpassend; 3. Ein »realer Teil meines bewußten Seins, wie meine Freude, die ich erlebe, der Schmerz, den ich erleide, der Akt der Wahrnehmung, oder auch der Akt des Getäuschtwerdens, oder der Akt des Träumens. Diese alle sind ja wirklich. [...] Dadurch, daß man diese drei Bedeutungen von »Bewußtseinsinhalt« nicht trennt, die offenbar auf ganz verschiedene Dinge abzielen, glaubt man irrigerweise, die objektive Realität bewußten Seins irgendwie doch als etwas Bewußtseinsimmanentes interpretieren zu können.« Ebd., 236.

<sup>19</sup> Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*.

<sup>20</sup> Vgl. hierzu Pfänder, *Logik*.

### 3.2 Die Einsicht - Grundmethode der Philosophie?

Es gibt verschiedene Methoden, die zu einer Erkenntnis führen können. Die Grundmethode der Naturwissenschaften ist die Induktion, also das »vermutende« Schließen auf bestimmte Proprietäten bzw. Gegebenheiten von Seienden aufgrund einer »repräsentativen Anzahl von Realkontierungen«, das vermutende Schließen auf Proprietäten bzw. Gegebenheiten aller gleicher Seiender. Diese »Realkonstatierungen« beruhen auf der Sinneserfahrung jeglicher Art, also dem Sehen, Hören, Tasten, Riechen und Schmecken.

Es ist deutlich geworden, dass eine »induktive Erkenntnis«, also eine Erkenntnis, die durch einen »vermutenden Schluss« gewonnen worden ist, nie absolut gewiss sein kann.

Im Gegensatz zu den Naturwissenschaften ist die Grunderkenntnismethode der Philosophie die Einsicht<sup>21</sup>. Der Einsicht liegt nicht, wie der Induktion, eine »Realkonstatierung« des Zufälligen<sup>22</sup> zugrunde, sondern eine Erfahrung des Notwendigen, also eine Erfahrung von notwendigen Wesenheiten, wie z. B., dem Wesen des Zweifels.<sup>23</sup>

Einsicht ist ein schauendes Verstehen einer notwendigen Wesenheit oder eines Wesenssachverhaltes, es ist das, wie schon ARISTOTELES ausführt, was jedem Beweis zugrunde liegt. Es ist eine letzte Gegebenheit, die in ihrem authentischen Sosein begrifflich nicht vollkommen definiert oder beschrieben werden kann. Wohl aber können von diesen letzten Gegebenheiten »Wesensdefinitionen« gegeben werden, »deren Zweck in einer klaren Abgrenzung eines unzurückführbaren Wesens von anderen Wesen liegt.«<sup>24</sup> Diese Wesensdefinitionen sollten sich »auf ein Merkmal beziehen, das mit dem Kern des gegebenen Wesens verknüpft ist«<sup>25</sup>. Somit sind *diese* letzten Gegebenheiten dasjenige, was Goethe *Urphänomen*<sup>26</sup> nennt. Da jede *wirkliche* Einsicht zur absoluten Gewissheit über das Bestehen

---

<sup>21</sup> Es wird hiermit nicht behauptet, dass jeder Philosoph dies auch so sieht. Im Gegenteil, mit F. Wenisch ist zu unterstreichen, dass »[d]ie These, daß es die Methode der Einsicht tatsächlich gibt, [...] keineswegs allgemein anerkannt [ist].« Es kann z. B. behauptet werden: »Induktion sei der einzige Weg, in universellen Urteilen zu formulierende Erkenntnis zu erlangen«. Überdies kann »die Möglichkeit einer *Erkenntnis* [...] universeller Zusammenhänge überhaupt in Abrede gestellt werden.« Wenisch, *Die Philosophie und ihre Methode.*, 39.

<sup>22</sup> Vgl. Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 178.

<sup>23</sup> Wenn z. B. jemand sein »geistiges Auge« auf das Wesen des Zweifels richtet, z. B., indem man sich eines eigenen Aktes des Zweifels erinnert, so »sieht« man z. B. dass, damit überhaupt ein Zweifel zustande kommt, es *immer* ein Bewusstsein geben muss, das an *etwas* zweifelt, sich also über das tatsächliche Bestehen von verschiedenen Sachverhalten unsicher ist. Vgl. die ausführlichen Darlegungen von Wenisch, *Die Philosophie und ihre Methode.*, 35ff.; Seifert, *Discours des Méthodes*.

<sup>24</sup> Seifert, *Sein und Wesen*, 108.

<sup>25</sup> Ebd., 109.

<sup>26</sup> Vgl. Eckermann und Moldenhauer, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, 50. »Das Höchste, wozu der Mensch gelangen kann, [...] ist das Erstaunen, und wenn das Urphänomen ihn in Erstaunen setzt, so sei er zufrieden; ein Höheres kann es ihm nicht gewähren, und ein Weiteres soll er nicht dahinter suchen: hier ist die Grenze. Aber den Menschen ist der Anblick eines Urphänomens gewöhnlich noch nicht genug, sie denken, es müsse noch weiter gehen, und sie sind den Kindern ähnlich, die, wenn sie in einen Spiegel

oder nicht Bestehen eines Sachverhaltes führt, wird u.a. auch deswegen die Philosophie zu Recht auch als Königin der natürlichen Wissenschaften bezeichnet.

»Es gibt also zwei Wege, die zu universellen Urteilen führen. Auf der einen Seite gibt es die Induktion, auf der anderen Seite gibt es die Einsicht. Die durch die beiden Methoden gewonnenen Urteile sind voneinander verschieden, was ihre Modalität betrifft: Durch Induktion erkannte Urteile sind streng genommen problematisch, die durch Einsicht gewonnenen Urteile haben apodiktischen Charakter. [...] Somit ist] Einsicht [...] jene Erkenntnismethode, die eine Erkenntnis nicht-tautologischer, apodiktisch-universeller Urteile ermöglicht.«<sup>27</sup>

Mit STEIN darf ferner gesagt werden, dass es »[d]as elementarste Prinzip der phänomenologischen Methode [ist, ...] *die Sachen selbst* ins [zu] Auge fassen.«<sup>28</sup>

Dass die Einsicht die Grunderkenntnismethode der Philosophie ist, kann u.a. dadurch »festgestellt werden«, dass eine philosophische Theorie, die für den Menschen prinzipiell die Möglichkeit durch Einsicht gewonnene Erkenntnis negiert, selbstwidersprüchlich ist. Wenn etwa behauptet wird, es gäbe *nur* durch Induktion vermittelte Erkenntnisse, stellt sich die Frage, wodurch diese, zu diesem universellen Urteil berechtigende Erkenntnis gewonnen ist, denn Induktion kann nie zur absoluten Gewissheit führen.<sup>29</sup>

Überdies setzen viele Philosophen und philosophische Theorien, die die Einsicht als Erkenntnismethode prinzipiell leugnen, diese wieder »stillschweigend« voraus, um bestimmte Erkenntnisse zu erlangen.

Mit HUSSERL<sup>30</sup> muss die »objektive Notwendigkeit« als »Bedingung der Möglichkeit der Einsicht«<sup>31</sup>, worauf noch genauer einzugehen ist, gesehen werden.

geguckt, ihn sogleich umwenden, um zu sehen, was auf der anderen Seite ist.« Vgl. auch Goethe, *Goethe's Werke*, 82-83. »Wäre denn aber auch ein solches Urphänomen gefunden, so bleibt immer noch das Übel, daß man es nicht als ein solches anerkennen will, daß wir hinter ihm und über ihm noch etwas Weiteres aufsuchen, da wir doch hier die Grenze des Schauens eingestehen sollten. Der Naturforscher lasse die Urphänomene in ihrer ewigen Ruhe und Herrlichkeit dastehen, der Philosoph nehme sie in seine Region auf, und er wird finden, daß ihm nicht in einzelnen Fällen, allgemeinen Rubriken, Meinungen und Hypothesen, sondern im Grund - und Urphänomen ein würdiger Stoff zu weiterer Behandlung und Bearbeitung überliefert werde.«

<sup>27</sup> Wenisch, *Die Philosophie und ihre Methode.*, 37f.

<sup>28</sup> Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*, 28.

<sup>29</sup> Vgl. hierzu Wenisch, *Die Philosophie und ihre Methode.*, 39.

<sup>30</sup> Vgl. Husserl und Husserl, *Logische Untersuchungen - Zweiter Theil*, 235f. »Wo also im Zusammenhang mit dem prägnanten Terminus *denken* das Wörtchen *können* auftritt, ist nicht subjective Nothwendigkeit, d.i. subjective Unfähigkeit des Sich-nicht-anders-vorstellen-könnens, sondern objective Nothwendigkeit des Nicht-anders-sein-könnens gemeint. Diese kommt uns subjectiv (obschon nur ausnahmsweise) zum Bewußtsein in der apodiktischen Evidenz. Halten wir uns an die Aussagen dieses Bewußtseins, so müssen wir feststellen: das Wesen jeder objectiven Nothwendigkeit liegt und findet seine Definition in einer jeweils bestimmten Gesetzlichkeit. Mit anderen Worten: objective Nothwendigkeit überhaupt bedeutet nichts Anderes als objective Gesetzlichkeit, bezw. Sein auf Grund objectiver Gesetzlichkeit. Eine singulare Einzelheit ›für sich‹ ist zufällig. Sie ist nothwendig, das heißt, sie steht in gesetzlichem Zusammenhange. Was darin das Anders-sein verwehrt, ist eben das Gesetz, das sagt, es ist nicht bloß hier und jetzt so, sondern überhaupt, in gesetzlicher Allgemeinheit. Das Nicht-für-sich-existiren-können eines unselbständigen Theiles besagt demnach, daß ein *Gesetz* bestehe, wonach *überhaupt* die Existenz eines Inhalts von der Art dieses Theiles (z.B. der Art Farbe, Form u. dgl.) voraussetze die Existenz von Inhalten gewisser zugehöriger Arten, nämlich (falls dieser Zusatz noch nöthig ist) von Inhalten, denen er als Theil oder etwas ihnen Anhaftendes, an sie Angeknüpftes zukomme. Einfacher können wir sagen: Unselbständige Gegenstände sind



Auch darf der »philosophische Blick« nicht durch irgendwelche philosophischen Schulmeinungen bzw. »Systemtheorie« seiner Offen- und Unbefangenheit gegenüber der Wirklichkeit beraubt werden.

Es gilt die Wirklichkeit und die Dinge der Wirklichkeit zu *erschauen*, mit BOCHENSKI darf somit gesagt werden: »Das Schauen selbst aber ist ein (innerliches, geistiges) Aussprechen des Phänomens, griechisch λέγειν. Daher ist auf den Namen »Phänomenologie«<sup>32</sup> im *obigen* Sinne auch folgende Erklärung HEIDEGGERS zum »Phänomen« zutreffend:

»Der griechische Ausdruck *φαινόμενον*, auf den der Terminus »Phänomen« zurückgeht, leitet sich von dem Verbum *φαίνεσθαι* her, das bedeutet: sich zeigen; *φαινόμενον* besagt daher: das, was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare«<sup>33</sup>

### 3.3 Was ist Erkenntnis – Grundwesenszüge der Erkenntnis

#### 3.3.1 Erkenntnis und Person

Die Fähigkeit überhaupt etwas zu erkennen<sup>34</sup>, ist für jedes geistiges Wesen von so fundamentaler Bedeutung<sup>35</sup>, dass sie, *prinzipiell* betrachtet, zu den wesenskonstituierenden Eigenschaften jedes geistigen Subjektes gehört<sup>36</sup>. Mit SEIFERT kann diese Einsicht in diese

Gegenstände solcher Arten, in Beziehung auf welche das Gesetz besteht, daß sie, wenn überhaupt, so nur als Theile umfassenderer Ganzen von gewisser Art existiren.«

<sup>31</sup> Vgl. Wenisch, *Die Philosophie und ihre Methode.*, 145.

<sup>32</sup> Bochenski, *Die Zeitgenössischen Denkmethode*, 25.

<sup>33</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, Kap. 2. § 7; 27.

<sup>34</sup> Meine kleinen Skizze des Wesens der Erkenntnis und auch die weiteren Ausführungen zur Frage nach der Erkennbarkeit von Personsein stützt sich auf Erkenntnisse der »philosophia perennis« insbesondere des heiligen Augustinus und Descartes. Diese entscheidenden Erkenntnisse wurden in der modernen Philosophie durch *realistische Phänomenologie* wiederentdeckt und vertieft, ich kann damit meine Skizze des Wesens der Erkenntnis u.a auf Beiträge von Autoren wie den frühen HUSSERL, SCHELER, HILDEBRAND, PFÄNDER, STEIN, HOERES, WENISCH, SEIFERT, CAJTHAML, LEDIĆ stützen.

<sup>35</sup> Vgl. Hildebrand, *Was ist Philosophie?*, 19. »Wenn wir über die menschliche Person nachdenken, bemerken wir sogleich, welche fundamentale Rolle das Erkennen in ihrem Leben spielt. Die einzigartige Fähigkeit, an der ganzen übrigen Welt teilzuhaben, wie sie das Erkennen in allen seinen Abstufungen, von einer einfachen Kenntnisnahme bis zu der Einsicht in einen Sachverhalt, darstellt, ist das Fundament für unser ganzes geistiges Leben. All unser Wollen und Streben, unser Lieben und Hassen, unsere Freude und Trauer setzt Erkenntnis voraus, ein Bewußtsein von dem Objekt unseres Wollens, Strebens und Liebens, ein Wissen von ihm, ein verstehendes Erfassen.«

<sup>36</sup> Hierdurch soll natürlich nicht, worauf noch genauer einzugehen ist, die Substantialität der Person negiert werden. Zwar sehen einige in Descartes einen gewichtigen Vertreter der *rein* psychologischen Deutung der Person (Vgl. z. B. Braun, *Der Begriff "Person"*, 131f.), jedoch scheint Descartes m. E. missverstanden worden zu sein, es sollte vielmehr zwischen einem Philosophen, seiner Philosophie und den philosophiehistorischen Auswirkungen seiner Philosophie genauer differenziert werden. Das Bewusstsein wesenskonstitutiv zum Personsein gehört, heißt überdies nicht, dass sich Personsein auf Bewusstsein reduzieren ließe. Vielmehr wird das Gemeinte deutlicher, wenn an die Person als »id quo maius nihil cogitari possit« gedacht wird. Eine solche Person in ihrer unendlichen Vollkommenheit und vollkommenen Unendlichkeit hat wesensnotwendig Bewusstsein.

notwendigen Sachverhalte, die in den jeweiligen notwendigen Wesenheiten gründen, diesen gemäß die realen Dingen verwirklicht sind<sup>37</sup>, folgendermaßen auf den Punkt gebracht werden: »Erkennen ist ohne [... ein geistiges Subjekt], und [... ein geistiges Subjekt] ohne Erkennen unmöglich.«<sup>38</sup> Somit ist die *prinzipielle*<sup>39</sup> »Erkenntnisfähigkeit [...] für die Substanz einer Person konstitutiv, geht aber auf keiner Weise der Person voraus und besitzt auch sonst keinerlei Priorität ihr gegenüber.«<sup>40</sup>

### 3.3.2 Erkenntnis ein Urphänomen

Was aber ist Erkenntnis? Mit HILDEBRAND soll hier einleitend hervorgehoben – und im Anschluss noch weiter ausgeführt werden – dass Erkennen ein irreduzibles Datum, eben ein *Urphänomen* ist. »Deshalb können wir es nicht ›definieren‹, sondern nur indirekt auf es hinweisen. Das eigentliche Wesen des Erkennens läßt sich nur unmittelbar und nicht durch etwas anderes erfassen.«<sup>41</sup>

Um die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis beantworten zu können, gilt es, das notwendige Wesen der Erkenntnis z. B. im Akt des Erkennens zu »erschauen«. Schon jetzt wird deutlich, dass Erkenntnis immer auch ein Empfangen, etwas das Subjekt, Bewusstsein Transzendierendes ist, und dass das Wesen der Erkenntnis, wie noch genauer gezeigt werden soll, nie Subjekt immanent erklärt werden kann.

Mit ARISTOTELES kann gesagt werden, dass der menschliche Geist von sich aus *tabula rasa*<sup>42</sup> ist, also von sich aus keine Erkenntnis, kein Wissen besitzt. Zwar ist einerseits das Bild der »*tabula*«, will man damit *allein* die menschliche Erkenntnis erklären, ein »Reduktionsversuch«, der

»Hand in Hand mit der Anwendung falscher Modellvorstellungen, bzw. irreführender Analogien [geht], nach denen man das Erkennen zu fassen sucht und durch die man sein

---

<sup>37</sup>Vgl. hierzu z. B. Hildebrand, *Was ist Philosophie?*, Kap. 4ff.

<sup>38</sup> Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 48. (Dieser Satz darf natürlich nicht aktualistisch missverstanden werden.)

<sup>39</sup> (nicht aber die *aktuelle* Erkenntnisfähigkeit).

<sup>40</sup> Seifert, *Sein und Wesen*, 434.

<sup>41</sup> Hildebrand, *Was ist Philosophie?*, 19ff.

<sup>42</sup> Aristoteles, *Über die Seele. Griechisch- Deutsch*, 171.: »Es muss sich so verhalten wie bei einer Schreiftafel, auf der noch nichts in Wirklichkeit geschrieben steht, was bei der Vernunft zutrifft.«

eigentliches Wesen verfälscht. Es sind dies besonders Modellbilder aus dem Bereich des Körperlichen und des *Mechanischen*.«<sup>43</sup>

### 3.3.3 Transzendenz und Subjekt-Objekt-Relation in der Erkenntnis

Doch ist andererseits im Bild der »*tabula*« das Analogon zutreffend, wenn mit der »*tabula rasa*« lediglich gemeint wird, dass Erkenntnis nichts Geistimmanentes ist, sondern notwendig eine Subjekt-Objekt-Beziehung voraussetzt. Ein Subjekt (z. B. der Mensch) erkennt ein – welche *Seiensdichte* bzw. *Seinsfülle* auch immer besitzendes – Seiendes als solches (»berührt« das Objekt in der Erkenntnis) und verändert sich im Gegensatz zum Erkannten durch die Erkenntnis.<sup>44</sup> Erkennen, oder genauer gesagt der Erkenntnisakt, gehört somit, im Gegensatz zu bloßen physisch / psychischen Zuständen, wie z. B. dem des Angeheitertseins durch Alkoholgenuss, zu den intentionalen Akten des Bewusstseins, denn »jedes Erkennen ist ein Erkennen *von etwas*«<sup>45</sup>. Somit ist, wie CAJTHAML zeigt, »die wichtigste Implikation der Intentionalität der Erkenntnis [...] die Tatsache, daß das Objekt« des erkennenden Subjektes »kein *realer Bestandteil* des Erkenntnisaktes ist, sondern« dem erkennenden Subjekt »*transzendent*«<sup>46</sup>. Der geträumte rote Apfel, der an einem Birnbaum hängt und vom Träumenden im Traum gesehen wird, ist in dieser Erkenntnis ein intentionales Objekt des Träumenden und von dem erkennenden Subjekt verschieden. Das erkennende Subjekt im Traum ist kein roter Apfel, der an einem Birnbaum hängt, noch erscheint das träumende Bewusstsein als etwas Mehrdimensionales, wie der geträumte rote Apfel.<sup>47</sup> Somit darf mit LEDIĆ der am Beispiel des roten Apfels dargelegte allgemeine Sachverhalt hervorgehoben werden, nämlich, »daß jedwedes intendierte Objekt nicht die es intendierende Intention oder das es intendierende Bewußtsein sein kann, auch nicht ein ›Stück‹ davon.«<sup>48</sup>

<sup>43</sup> Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 49.

<sup>44</sup> Vgl. Seifert Ebd.: »Das Erkennen ist eine einseitige Berührung zwischen Subjekt und Objekt, die keine Identität zwischen erkennendem Subjekt und Erkanntem voraussetzt oder einschließt.«

<sup>45</sup> Ledić, *Heideggers »Sach-Verhalt« und Sachverhalte an sich*, 421. Vgl. auch Hildebrand, *Was ist Philosophie?*; Hoeres, *Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie*; Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*; Cajthaml, *Analyse und Kritik des Relativismus*, 102ff.

<sup>46</sup> Cajthaml, *Analyse und Kritik des Relativismus*, 103f. Vgl. auch Ledić, *Heideggers »Sach-Verhalt« und Sachverhalte an sich*, 421f.

<sup>47</sup> Diese Ausführungen sind u. a. an die nachfolgend zitierten treffenden Aufführungen Descartes angelehnt. Descartes schreibt: »Denn woher hast Du das, daß alles, was der Geist denkt, in ihm selbst sein müsse? Wahrlich, wenn das der Fall wäre, dann müßte er, wenn er die Größe der Welt denkt, auch sie in sich haben, und so wäre er nicht nur ausgedehnt, sondern an Ausdehnung noch größer als die Welt.« Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, 5. Antwort [550].

<sup>48</sup> Ledić, *Heideggers »Sach-Verhalt« und Sachverhalte an sich*, 423. Vgl. hierzu auch Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 63: »Das Haus zeigt sich mir in seiner materiellen Natur, einer bestimmten Ausdehnung, Gestalt, mit Zahlen angebbaren Proportionen von Länge, Höhe und Tiefe, mit bestimmten Farben usw. Keine

### 3.3.4 Erkennen – ein intentionaler Akt

Es kann nun aber zurecht im Sinne von KANTS transzendentaler Erkenntnistheorie<sup>49</sup> eingewendet werden, dass die Transzendenz des Erkenntnisaktes, als ein »Bewusstsein von etwas«, einem Objekt, das erkannt wird, noch nicht die *Seinsautonomie* dieses Objektes impliziert. Denn auch ein geträumter roter Apfel, der an einem Birnbaum hängt, ist für den Träumenden ein Objekt seiner Erkenntnis, von dem er ein »Bewusstsein von«<sup>50</sup> hat, obwohl jedoch der *geträumte* rote Apfel nicht seinsautonom, also real existierend, unabhängig vom Träumenden und somit auch nicht von *anderen* Menschen als *dieser* geträumte rote Apfel, der an einem Birnbaum hängt, mittels der Sinneserkenntnis erkannt werden kann.<sup>51</sup>

Dieser Einwand wirft die existentiell bedeutsame Frage nach der Möglichkeit einer absolut gewissen Erkenntnis auf. Falls es eine solche nicht gäbe, wären alle vermeintlichen Erkenntnisse der Menschen bloße mehr oder minder wahrscheinliche Meinungen oder gar reine Konstrukte der erkennenden Subjekte. Es könnte also, wenn die transzendente Erkenntnistheorie der Wirklichkeit entspräche, immer noch reale Erkenntnisakte geben. Somit ist CAJTHAML zuzustimmen, wenn er schreibt:

---

einzig dieser Eigenschaften kommt meinem bewußten Akt zu; wie sehr ich ihn auch durchforschen mag, werde ich nie in ihm irgendeine Eigenschaft seines ›bloß intentionalen Gegenstandes‹ finden. In diesem Akt findet sich weder ein Haus noch das Bild eines Hauses, wie es sich in einem Spiegel finden kann. Die Frage des Seins und Nichtseins des Hauses liegt ganz jenseits der realen Existenz meines bewußten Seins. Gerade die Tatsache, daß der Gegenstand, von dem ich Bewußtsein habe, nicht real ist, während mein bewußt vollzogenes Träumen voll real ist, beweist die Wahrheit, daß der Gegenstand meines ›Bewußtseins von‹ kein Teil oder Inhalt meines Bewußtseins ist. Denn das geträumte Haus existiert nicht in mir, sondern es existiert überhaupt nicht.«

<sup>49</sup> Nach der Meinung Kants ist Erkennen wesentlich Konstruieren, wie er schon in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft andeutet: »Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten, aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten« Kant, *KrV*, B XVI.

Die Falschheit von Kants transzendentaler Erkenntnistheorie wird u. a. dargelegt in: Hoeres, *Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie*. Auch Seifert weist z. B. »auf den inneren Widerspruch« hin, »der zwischen dem Kantischen Begriff ›allgemeingültig‹ und der Deutung des Erkennens als geistiges Schaffen liegt. Schon diesen ›für alle Menschen gültigen‹ Prinzipien, die Kant annimmt, liegt eine zumindest implizierte Anerkennung anderer Personen und ihres Soseins, das Kant unmöglich erkennen könnte, wenn Erkennen, wie er erklärt, ein Konstruieren wäre. Hier setzt Kant einen rezeptiven Akt des Erkennens voraus. Jeder transzendentalphilosophische Ansatz und überhaupt jede Philosophie, die das Erkennen in geistiges ›Erzeugen‹ umdeutet, schneidet sich von allem Sein an sich und damit a fortiori von dem anderer Personen ab. Wenn man Erkennen als ein Konstruieren deutet, muß man notwendig Solipsist sein«. Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 166.

<sup>50</sup> Vgl. hierzu auch Hildebrand, *Ästhetik I*, 32.

<sup>51</sup> Es soll hier somit in keiner Weise bestritten werden, dass der geträumte rote Apfel, als *geträumter* roter Apfel (als »rein intentionales Objekt«) nicht wirklich ist, sondern lediglich darauf hingewiesen werden, dass aufgrund der Intentionalität des Erkenntnisaktes nicht auch schon auf die Seinsautonomie des Erkenntnisobjektes geschlossen werden kann, worauf auch Cajthaml treffend hinweist. Vgl. Cajthaml, *Analyse und Kritik des Relativismus*, 103ff.

»Die schöpferische Auffassung der Erkenntnis zu vertreten, heißt nicht, die selbstverständliche Tatsache zu behaupten, daß das Erkennen als real vollzogener *Akt* ein ›Produkt‹ des personalen Bewußtseins sei, sondern der Ansicht zu sein, daß die Erkenntnisinhalte oder, besser, die erkannten *Gegenständlichkeiten* ›Produkte‹ der Subjektivität und somit von ihr sowohl in ihrem Sein als auch in ihrem Sosein abhängig sind.«<sup>52</sup>

### 3.3.5 Erkenntnisgewissheit

Wie kann der Erkennende wissen bzw. erkennen, dass eine Erkenntnis, die er meint, gemacht zu haben, auch wirklich absolut gewiss ist? CAJTHAML weist zu Recht darauf hin, dass es sich bei vielen »Erkenntnissen«, die in der Alltagssprache als solche bezeichnet werden, etwa die »Erkenntnis«, dass der Mensch, den ich durch mein Fenster auf der Straße dort unten nur von seiner Vorderseite her sehe, auch eine »menschliche Rückseite« hat und nicht etwas anderes, um »Formen der Erkenntnis handelt [, bei der] die Erkenntnisinhalte durch Elemente des Glaubens oder der Interpretation vermittelt«<sup>53</sup> worden sind.

»Der Unterschied zwischen dieser Art von Erkennen und einem Irrtum bzw. einer Täuschung kommt gleichsam nur von ›außen‹ her, d. h. von der Tatsache, daß im Falle der Erkenntnis die Sache so aufgefaßt wird, wie sie ist, während dem im Fall der Täuschung oder des Irrtums nicht so ist. Die innere Struktur beider Akte ist identisch: Es handelt sich in dem einen wie in dem anderen Fall um einen intentionalen Akt, in dem wir etwas zu erkennen meinen, was uns nicht *unmittelbar* gegeben ist. Das Objekt oder der Sachverhalt, so wie er an sich besteht, ist uns in keinem der beiden Fälle direkt gegeben, selbst dann nicht, wenn – wie im Falle der Erkenntnis – das intentionale Objekt eines solchen Aktes mit ihm *de facto* übereinstimmt.«<sup>54</sup>

Bevor nun weiter geprüft werden soll, ob und wie der Erkennende wissen bzw. erkennen kann, dass eine Erkenntnis, die er meint, gemacht zu haben glaubt, auch wirklich absolut gewiss ist oder nicht, sei noch näher auf die Erkenntnis innerhalb eines Traumes eingegangen.

Wenn auch ein roter Apfel, der an einem Birnbaum hängt, nur geträumt wird, so besteht dennoch real der Sachverhalt, nämlich das Am-Birnbaum-Hängen-des-geträumten-roten-Apfels, da der Träumende einen roten Apfel, der an einem Birnbaum hängt, im Traum geschaut hat.<sup>55</sup> Wenn also der Träumende aufwacht und urteilt, dass der geträumte rote Apfel an einem Birnbaum hing, so drückt er durch den in diesem Urteil behaupteten Sachverhalt eine wirkliche Erkenntnis aus, da der Sachverhalt das Am-Birnbaum-Hängen-des-geträumten-roten-Apfels nun *aufgrund* dieses Traumes wirklich objektiv besteht. Es ist somit eine echte

---

<sup>52</sup> Ebd., 102.

<sup>53</sup> Ebd., 109.

<sup>54</sup> Ebd.

<sup>55</sup> Vgl. Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 62ff; Cajthaml, *Analyse und Kritik des Relativismus*, 104ff.

Sachverhaltserkenntnis, denn der Sachverhalt besteht nur *aufgrund* dieses Traumes unabhängig von demjenigen, der diesen Sachverhalt im Urteil behauptete.<sup>56</sup>

Soll also durch das Bild der »*tabula rasa*« die Transzendenz, das Schauen, Entdecken und Empfangen, also »die Tatsache, daß das Objekt der Erkenntnis kein *realer Bestandteil* des Erkenntnisaktes ist, sondern daß es ihm transzendent ist«<sup>57</sup>, als wesensnotwendiges Charakteristikum der Erkenntnis, von der falschen Auffassung des Wesens der Erkenntnis als etwas vom erkennenden Subjekt selbst Geschaffenes oder Konstruiertes betont werden, so ist hiergegen nichts einzuwenden. Somit ist CAJTHAML zuzustimmen, wenn er schreibt:

»Die schöpferische Auffassung der Erkenntnis zu vertreten, heißt nicht, die selbstverständliche Tatsache zu behaupten, daß das Erkennen als real vollzogener *Akt* ein ›Produkt‹ des personalen Bewußtseins sei, sondern der Ansicht zu sein, daß die Erkenntnisinhalte oder, besser, die erkannten *Gegenständlichkeiten* ›Produkte‹ der Subjektivität und somit von ihr sowohl in ihrem Sein als auch in ihrem Sosein abhängig sind.«<sup>58</sup>

Mit HOERES und SEIFERT darf überdies die Einzigartigkeit der »Berührung« in der Erkenntnis betont werden, sodass herausgestellt werden kann, »daß die Anschauung nichts anderes ist und sein kann als die leibhafte Gegenwart des Gegenstandes für den Erkennenden.«<sup>59</sup> Somit müssen auch Auffassungen von der Erkenntnis, die eine »leibhafte Gegenwart des Gegenstandes für den Erkennenden« bestreiten und davon ausgehen, dass dem Erkennenden nicht die Wirklichkeit als solche in ihrem Sosein gegeben ist, sondern lediglich »intentionale Gegenstände (›Bilder‹) uns gegeben sein können«<sup>60</sup> als *falsch* zurückgewiesen werden.

In der Erkenntnis vollzieht sich also eine

»Einzigartige Berührung, in die ein Seiendes mit einem anderen Seienden tritt, indem es dasselbe erkennt. Sie ist nicht wie eine kausale Berührung bei Gegenständen verschiedenster

---

<sup>56</sup> Vgl. Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 74: »Daß der Gegenstand seinsautonom *ist* und nicht nur einem Subjekt scheint, gehört wesenhaft zum Erkennen. Nur wo dies vorliegt, finden wir die Transzendenz, die jedem Erkennen eigen ist.« Cajthaml formuliert diese Erkenntnis auf folgende Weise: »für das Zustandekommen echter Erkenntnis ist nicht maßgeblich, ob der erkannte Gegenstand real existiert bzw. auf welcher Realitätsstufe er sich befindet, sondern lediglich, ob er so aufgefaßt wird, wie er ›wirklich‹, ›an sich‹ ist. In *diesem* spezifischen Sinne wollen wir von dem ›Realitätsanspruch‹ des erkannten Objektes oder Sachverhalts sprechen, der in jedem echten Erkenntnisakt im Unterschied zum Traum oder zur Fiktion nicht bloß erhoben, sondern auch erfüllt werden muß.« Cajthaml, *Analyse und Kritik des Relativismus*, 107.

<sup>57</sup> Ebd., 103.

<sup>58</sup> Ebd., 102.

<sup>59</sup> Hoeres, *Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie*, 114.

<sup>60</sup> Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 62. Den *kritischen Realismus* zusammenfassend schreibt Hoeres: »Der kritische Realismus hingegen geht davon aus, dass uns zunächst nur das intentionale Bewusstsein der Dinge und der Außenwelt gegeben ist, das durch einen Kausalschluss auf sie bezogen und als in ihr begründet und somit gerechtfertigt werden kann. Sodass wir also keine unmittelbare, sondern nur mittelbare Gewissheit von ihr besitzen.« Berger, "Der veruntreute Thomas - Rahners Fehlstart in Freiburg," 153.

Art möglich, sondern, sie setzt notwendig voraus, daß das Seiende ein [... geistiges] Subjekt ist.«<sup>61</sup>

Nun stellt sich im Anschluss an die Überlegungen vom geträumten Apfel die Frage, wie im Unterschied zu diesem, wirklich Existierendes, z. B. der seinsautonome Apfel oder andere Seiende erkannt und von den nicht seinsautonomen Seienden unterschieden werden können, bzw., ob dies überhaupt möglich ist.

Für den Träumenden gibt doch auch der rote Apfel, der an einem Birnbaum hängt, vor, ihm leibhaftig zugegen zu sein, obwohl er es in Wirklichkeit nicht ist.

Hierin besteht jedoch gerade auch der große Unterschied zwischen dem nur geträumten roten Apfel und dem wirklichen Apfel. Ersterer »gibt lediglich vor«, erweckt lediglich den Schein, real zu sein, wirklich zu existieren, obwohl er in Wirklichkeit *lediglich* »von Gnaden« des Träumenden ist<sup>62</sup>, hingegen existiert der Letztere in Übereinstimmung mit seinem Anspruch, der hier kein reiner Schein ist, unabhängig vom Erkennenden.

Es soll nun auf die oben schon erwähnte entscheidende Frage eingegangen werden, wie das objektive Bestehen eines Sachverhaltes mit absoluter Gewissheit erkannt werden kann.

Das Bestehen eines Sachverhaltes kann nur dann mit absoluter Gewissheit erkannt werden, wenn dem Erkennenden das Erkenntnisobjekt unmittelbar in seinem Sosein und »Ansichsein« gegeben ist, es für seinen erkenntnisbereiten Geist intelligibel ist und er das Wesen, die mit dem Wesen notwendig verknüpften Sachverhalte und die in das Wesen eingehenden notwendigen Sachverhalte in ihrem »So-sein-müssen und Nicht-anders-sein-können« schaut und ihre innere Wesensnotwendigkeit<sup>63</sup> einsieht.<sup>64</sup> Somit *sieht* das erkennende Bewusstsein bei *dieser* Art der Erkenntnis, die mit SEIFERT als »Erkenntnis im engeren Sinn« bezeichnet werden kann.<sup>65</sup>

---

<sup>61</sup> Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 48f.

<sup>62</sup> Vgl. hierzu Seifert, *Sein und Wesen*, 168f.; 288f.

<sup>63</sup> Hier sei mit Seifert auf die Gefahr der Äquivokation, die der Gebrauch des »Terminus ›wesensnotwendiger Sachverhalt« oder Wesenssachverhalt« mit sich bringt hingewiesen. Mit diesem Terminus kann dreierlei gemeint werden: 1. »Ein Sachverhalt gründet notwendig (sinnvoll) in einem gegebenen Wesen oder in der Beziehung eines Wesens zu einem anderen, obschon er das betreffende Wesen durchaus nicht mit konstituiert.« 2. Kann mit diesem Ausdruck nur auf solche Sachverhalte verweisen, die das betreffende Wesen mitkonstituieren und mit ihm untrennbar verknüpft sind. 3. Können mit dem obigen Terminus jene Sachverhalte gemeint werden, welche »das charakteristische *Proprium* eines gegebenen Wesens mitkonstituieren. [...] ›Wesenssachverhalt ist übrigens ein weiterer Begriff als ›wesensnotwendiger Sachverhalt«, weil er sich nicht nur auf *notwendige*, sondern auch auf *kontingente* Wesen bezieht.« Ebd., 124ff.

<sup>64</sup> Natürlich können auch kontingente Sachverhalte mit Gewissheit erkannt werden, jedoch ist dies dann eine andere Art von Gewissheit, da die Gewissheit, mit der kontingente Sachverhalte erkannt werden, anders begründet ist als die Gewissheit, mit der der wesensnotwendige Sachverhalt erkannt wird.

<sup>65</sup> Vgl. hierzu Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 75-76: »Wenn man hingegen Erkenntnis in einem engeren Sinn versteht, dann meint man damit jenen urgegebenen Akt, in dem sich uns ein Seiendes in seiner autonomen Realität erschließt und wo wir es selbst erfassen. Ohne eine solche Erkenntnis im engeren Sinn, das heißt das Erfassen von Sachverhalten, die tatsächlich an sich so sind und uns in diesem Ansichsein gegeben sind,

Solch eine apodiktische Erkenntnis ist natürlich nur dann möglich, wenn es sich beim Erkenntnisobjekt um eine intelligible und notwendige Soseinseinheit<sup>66</sup>, also eine notwendige Wesenheit handelt, die in ihrem notwendigen Ansichsein dem erkennenden Geist intelligibel ist. Natürlich muss nicht jede intelligible notwendige Wesenheit in ihrem notwendigem Sosein-müssen und Nicht-anders-sein-können von jedem geistigen Subjekt erkannt werden.<sup>67</sup>

Die dargelegten notwendigen Wesenseigenschaften der Erkenntnis können *prinzipiell* von jedem geistigen Subjekt erkannt werden, wenn dieses etwas erkennt oder sein geistiges Auge auf eine gemachte Erkenntnis richtet, indem es sich ihrer wieder erinnert. Z. B. können einige notwendigen Wesenseigenschaften<sup>68</sup> der Erkenntnis mittels des »Schauens« auf das notwendige Wesen des Zweifels verdeutlicht werden.

Als »Erkenntnis im weiteren Sinn« kann somit jede Erkenntnis bezeichnet werden, bei der das Erkenntnisobjekt durch den erkennenden Geist nicht in seinem Ansichsein »berührt«

wäre überhaupt keine Täuschung möglich, [...]. Bei diesem Erkennen im engeren Sinn gehört es durchaus nicht bloß zum Begriff, sondern zum notwendigen Wesen dieses Aktes, daß sich uns in ihm Seiendes, wie es ist, erschließt.« Vgl. auch Ledić, *Heideggers »Sach-Verhalt« und Sachverhalte an sich*, 432.

<sup>66</sup> Vgl. Hildebrand, *Was ist Philosophie?*, Kap. 4. der notwendigen Soseinseinheiten schreibt Hildebrand: »Ich kann mich zwar im Einzelfall darüber täuschen, ob es ein wirkliches oder halluziniertes Rot ist, ob es eine wirkliche oder geträumte Liebe ist, aber ich weiß, daß, wenn es ein wirkliches Rot, wenn es eine wirkliche Liebe ist, diese Wesenheit als konstitutives Sosein ihnen innewohnt und von ihnen all das gilt, was in dieser notwendig gründend erkannt wurde. In ihrem Sosein so potent, daß sie der Stütze der Wirklichkeit nicht bedürfen, um sich von bloßen „Erfindungen“ zu unterscheiden, haben diese Wesenheiten eine eigentümliche ›Herrschaft‹ über die Realität und geht ihr Verhältnis zu dem Wirklichen weit über das bloß Mögliche hinaus. Möglich ist ein Gegenstand, dessen Sosein nicht widerspruchsvoll oder unsinnig ist und der darum von der realen Existenz nicht prinzipiell ausgeschlossen ist. Abgesehen davon, daß dieses Sosein, insofern es die Möglichkeit zum Dasein gewährt, auch nur sinnvoll und nicht notwendig, oder gar sinnarm und rein zufällig sein kann, ist auch seine Beziehung zur Wirklichkeit nur negativ bestimmt: als nicht ausgeschlossen von der

Wirklichkeit. Bei diesen notwendigen Soseinseinheiten liegt viel mehr vor. Sie sind nicht nur nicht ausgeschlossen von der Wirklichkeit, sondern sie stehen in einem viel positiveren Korrelationsverhältnis zu ihr. Man könnte sagen, sie sind *urklassische Komponenten* der Wirklichkeit, und es liegt in der Wirklichkeit der entsprechenden Gegenstände, soweit es sich um ihren Wesenskern handelt, nichts willkürlich Zufälliges. Sie sind gleichsam in klassischer Weise zur Wirklichkeit ›bestimmt‹. Das darf jedoch in keiner Weise so verstanden werden, als wäre die reale Existenz von Gegenständen mit einem notwendigen Sosein selbst notwendig in diesem Sosein begründet. Eine *wesenhaft notwendige reale Existenz* liegt natürlich *nicht* vor. Ihre reale Existenz bleibt *kontingent* im Unterschied zu der idealen Existenz ihrer Wesenheit.« Hildebrand, „Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens,“ 222f.

<sup>67</sup> Man kann nicht zu irgendeiner Einsicht in eine notwendige Wesenheit oder einen Wesenssachverhalt gezwungen werden, sondern nur »hingeführt« werden, so wie der Mathematiklehrer seine Schüler z. B. nur zur Einsicht hinführen kann, dass die Innenwinkelsumme in einem euklidischen Dreieck 180 Grad beträgt.

Vgl. hierzu auch Husserls *Logische Untersuchungen*.

<sup>68</sup> Hoeres, *Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie*, 116: »Ich kann eine wesensnotwendige Relation nur in einem einzigen, unteilbaren Hinblick erfassen, oder ich verfehle sie. Sie ist entweder, oder sie ist nicht. Daher kann ich sie nicht in schrittweise vorangehendem Tun erfassen: dieses kann nur ihre instantane Entdeckung vorbereiten. Schrittweise vorangehend von Teileinsicht zu Teileinsicht bringe ich mir vielmehr die ganze Wesenheit zu einsichtiger Klarheit. [...] soweit es sich schon um Erkenntnis von Teilzusammenhängen der Wesenheit handelt, kann diese nur einfache Schau sein, so daß die Erkenntnis, der komplexen Wesenheit in der Integration solcher einfachen Teileinsichten besteht. [...] Es ist jedoch scharf zwischen dem Prozeß der Integration von Teileinsichten und der Wesensschau zu unterscheiden. Als Resultat ist die Integration der Teileinsichten selbst ein einfacher Akt der Schau. Um das zuzugeben, darf man freilich die wesensnotwendigen Relationen nicht als *Verknüpfung* interpretieren, die *zwischen* etwas waltet. In dieser falschen Sicht erscheint die Wesenheit fälschlich als bloßes Relationsgefüge oder gar ›Gewebe‹.«



wird, sondern der erkennende Geist für seine Erkenntnis auf eine Erkenntnisvermittlung angewiesen ist. Jede naturwissenschaftliche Erkenntnis ist also eine »Erkenntnis im weiteren Sinn«, die aufgrund des durch die Erkenntnisvermittlung entstandenen »erkenntnistheoretischen Defizits« nie *absolut* gewiss sein kann.<sup>69</sup>

Dies kann am notwendigen Wesen des Zweifels verdeutlicht werden, hierauf sei nun im weiteren noch genauer eingegangen, doch zuvor soll ein schwerwiegender Einwand gegen die Objektivität jeder Erkenntnis entkräftet werden.

Wie die bisherigen Darlegungen zum notwendigen Wesen der Erkenntnis teilweise schon implizit zeigen, kann alle Erkenntnis oder selbst nur die Erkenntnis der Außenwelt kein bloßer Traum, eine bloße Täuschung sein. Denn zu jedem Traum und zu jeder Täuschung etc. bedarf es notwendig eines geistigen Subjektes, eines Jemanden, der *etwas* träumt, bzw., der über *etwas* getäuscht wird bzw. sich täuscht. Die Realität in ihrer höchsten Seinsdignität kann es ohne Traum geben, jedoch kann es keinen Traum ohne diese vollkommen reale Wirklichkeit geben. Somit wird verständlich, dass, wenn alles bloß ein Traum wäre, es gar keinen Traum geben könnte, da dieser die Wirklichkeit voraussetzt.

Wie sollte es auch keinen Traum geben können, wenn es keinen Träumenden gibt, da ja dann alles nur ein »Traum« ist und somit der Träumende nicht wirklich ist.<sup>70</sup>

Deshalb darf mit CAJTHAML betont werden, dass »in jedem echten Erkenntnisakt im Unterschied etwa zum Traum oder zur Fiktion [der Realitätsanspruch] nicht bloß erhoben, sondern auch erfüllt«<sup>71</sup> wird.

---

<sup>69</sup> Vgl. z. B. Ledić, *Heideggers »Sach-Verhalt« und Sachverhalte an sich*, 432f: »Um [...] naturwissenschaftliche Erkenntnisse wie ›Wärme dehnt Metalle aus‹ und ›Wasser gefriert bei 0 Grad Celsius‹ (HILDEBRANDS Beispiele) oder ›Alle Misteln wachsen auf Bäumen‹ (WENISCHS bevorzugtes Beispiel [...]) gewinnen zu können, müssen auf dem Fundament einer repräsentativen Anzahl von Realkonstatierungen allgemeine Sachverhalte wie das *Durch-Wärme-ausgedehntwerden-von-Metallen* oder das *Auf-Bäumen-wachsen-aller-Misteln* induziert werden. Diese Sachverhalte sind uns in den entsprechenden Erkenntnissen also nicht unmittelbar gegeben, sondern durch eine verallgemeinernde Schlußfolgerung vermittelt. Die Anwendung dieser vermittelnden Methode der Induktion zur Erlangung allgemeiner Erkenntnisse ist angesichts empirischer Gegenständlichkeiten notwendig, weil der Zusammenhang zwischen Wärme und Metallausdehnung, der Mistel und ihrem Wachstumsort, dem Wasser und einem bestimmten Gefrierpunkt kontingent ist und daher nicht im Sosein der fundierenden Gegenständlichkeit mit restloser Intelligibilität ›abgelesen‹ werden kann« Vgl. auch Wenisch, *Die Philosophie und ihre Methode.*, 33ff.

<sup>70</sup> Vgl. hierzu Hildebrand, »Das Cogito und die Erkenntnis der realen Welt,« 7: »Wenn ich mich täusche, wenn ich also jetzt ein Haus sehe und ich stelle nachher fest, es ist eine Halluzination, das Haus gibt es gar nicht, oder wenn ich geträumt habe, was passiert dann? Der Inhalt meines Traumes wird desavouiert, entthront; das, was sich als wirklich ausgab und nicht wirklich ist, sinkt herab zu einem bloßen Mir-Erscheinen, Mir-so-Scheinen. Aber der Akt des Sich-Täuschens, der Akt des Halluzinierens, der Akt des Träumens, der bleibt von dieser Desavouierung völlig unberührt, so unberührt, daß ja nur deshalb der Inhalt meines Traumes entthront wird, weil ich *wirklich* geträumt habe. Das Träumen, daß etwas ist oder geschehen ist, das bleibt doch!«

<sup>71</sup> Cajthaml, *Analyse und Kritik des Relativismus*, 107.

### 3.4 Die absolut gewisse Erkenntnis der Existenz der eigenen Person im »si fallor« bzw. im »cogito«

#### 3.4.1 Von der »Größe« der menschlichen Person, die um sich selbst weiß

Die Frage, ob die Realität der eigenen Person absolut gewiss erkannt werden kann oder nicht, ist für jeden Menschen von *einzigartiger* Bedeutung. Hiermit hängt auch die grundlegende Frage zusammen, ob der Mensch prinzipiell personales Sein erkennen kann, zusammen.<sup>72</sup> PASCAL verdeutlicht den unvergleichlichen Wert und die Würde personalen Seins über allem Apersonalen in folgendem Aphorismus:

»Der Mensch ist nur ein Schilfrohr, das schwächste der Natur; aber er ist ein denkendes Schilfrohr. Es ist nicht nötig, dass das ganze Weltall sich waffne, ihn zu zermalmen: Ein Dampf, ein Wassertropfen genügen, um ihn zu töten. Aber wenn das Weltall ihn zermalmte, so wäre der Mensch doch edler als das, was ihn tötet, denn er weiß, dass er stirbt, und kennt die Überlegenheit, die das Weltall über ihn hat; das Weltall weiß nichts davon.«<sup>73</sup>

Wie schon aus den Überlegungen im Kapitel »Über die Erkenntnis« deutlich geworden ist, setzt jeder wirkliche Erkenntnisakt, der auch in Abgrenzung zum »Bewusstsein von«<sup>74</sup>, als realer Teil »meines bewußt vollzogenen Seins«<sup>75</sup> bezeichnet werden kann, eine reale Person voraus, die etwas erkennt. Hat hingegen ein bewusstes Subjekt ein bloßes »Bewusstsein von« Subjektranzendenten, etwa ein Bewusstsein von anderen Menschen, so ist dies nicht das vom erkennenden Subjekt bewusst vollzogene Sein.

Folglich ist in jedem echten Erkenntnisakt dem Erkennenden auch das Wissen »mitgegeben«, dass er als bewusstes und erkennendes Subjekt, als *diese einmalige* Person wirklich existiert.<sup>76</sup> Dieses in jedem bewussten Akt eines Subjektes, der im obigen Sinne bewusst vollzogenes Sein ist, mitgegebene Wissen kann mit HILDEBRAND auch als »Vollzugsbewusstsein« oder »laterales Bewußtsein«<sup>77</sup> bezeichnet werden.

<sup>72</sup> Vgl. auch Seifert, *Sein und Wesen*, 428ff.

<sup>73</sup> Pascal, *Pensées*, 200. (übersetzt von Wasmuth).

<sup>74</sup> Vgl. Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 59ff. Die verschiedenen Äquivokationen des Terminus »Bewußtseinsinhalt« haben im Laufe der Geschichte der Philosophie zu schwerwiegenden Irrtümern geführt, was u. a. Hildebrand und Seifert zu Recht betonen.

<sup>75</sup> Ebd., 60.

<sup>76</sup> Das Wissen um den beschriebenen Sachverhalt wird mutatis mutandis auch durch das augustinische *si fallor enim sum* und Descartes' *cogito sum* vermittelt – hierauf ist noch genauer einzugehen.

<sup>77</sup> Dementsprechend kann das *subjektrazudente* »Bewusstsein von« als »frontales Bewusstsein« bezeichnet werden. Hierzu schreibt Hildebrand: »Der größte Unterschied innerhalb der Erfahrung im allgemeinsten Sinn des Wortes ist der von »frontalem Bewußtsein von« einerseits und »lateralem« Erfahren von etwas andererseits. Alles, was nicht zu meiner eigenen Person gehört ist mir gegeben in einem »Bewußtsein von«, als Objekt, das sich meinem Geist erschließt, das ich auf der Objektseite erfasse. Ob es eine Farbe, ein materieller Gegenstand, ein Sachverhalt, oder eine Person ist, immer liegt ein »frontales Bewußtsein von« vor. Wenn ich mich hingegen begeistere, wenn ich weine oder traure, liebe oder hasse, liegt kein »Bewußtsein von«

Im »si fallor, sum« hat der Zweifelnde einerseits »ein ausdrückliches Erfassen des eigenen Vollzugsbewusstseins und zugleich eine Einsicht in das Wesen des eigenen Seins, [die] keineswegs eine blinde empirische Realkonstatierung«<sup>78</sup> ist.

SEIFERT schreibt weiter im »Hinblick« auf die behandelten notwendigen Wesenssachverhalte:

»Die Art nämlich, in der ich mir meiner Zustände und Akte bewusst bin, ist von derjenigen vollkommen verschieden, in der ich von Häusern, Ländern, historischen Ereignissen oder anderen Personen Bewußtsein habe. Aller meiner Akte bin ich mir in einer Weise bewußt, in der man *ausschließlich* um das eigene, personale Sein ›wissen‹ kann; das Vollzugsbewußtsein mit der ihm eigenen Art des Mir-Bekannt-Werdens der vollzogenen Erlebnisse oder Akte ist jenes staunenswerte, geheimnisvolle Sich-selbst-Besitzen der Person, das auf nichts anderes zurückgeführt werden kann. Es ist der wahre Vollzug des eigenen Seins. Es besteht schon vor jedem reflexiven Sich-auf-sich-selber-Zurückbiegen (einem anderen Wesensmerkmal der Person, jener Fähigkeit, sich selbst gewissermaßen *zum Gegenstand* der eigenen Erkenntnis oder der Vorstellung machen zu können). [...] Während das laterale Bewußtsein eine ›Seinsbeziehung‹, ein bewußtes *Sein* ist, ist das Bewußtsein *von* ein ›habere quoddam‹, wie es der heilige Augustinus formuliert, ein intentionales ›Haben‹ eines Gegenstandes, ein geistiges ›Teilhaben‹ an dem Sein von etwas, und im Falle der im Vollsinn kontemplativen Erkenntnis eine erkennende Vermählung mit ihm. Während das, was im ersten Sinn ›Bewußtseinsinhalt‹ ist, wirklich als realer ›Bestand‹ meines Seins in mir ist, steht nun etwas gegenüber.«<sup>79</sup>

Wenn jemand nun einen echten Erkenntnisakt vollzieht, wenn er etwa geistig auf das ideale Wesen des Dreiecks schaut und erkennt, dass die Innenwinkelsumme notwendig 180 Grad ist<sup>80</sup>, so kann er dennoch diese synthetische Erkenntnis, die er durch »Hinschauen« auf das ideale und notwendige Wesen des euklidischen Dreiecks gewonnen hat, bezweifeln. Er kann sich z. B. im Sinne KANTS transzendentaler Erkenntnistheorie »*inzureden versuchen*«, dass die Innenwinkelsumme euklidischer Dreiecke nicht auf Grund des *notwendigen intelligiblen idealen Wesens des Dreiecks*, des »Ding an sich« (*Noumenon*), sondern nur aufgrund der *seinem Denken vorgegebenen reinen Anschauungsform des Raumes*<sup>81</sup>, also nicht

---

vor, sondern ein bewußt vollzogenes Sein, das mir nicht frontal gegenübersteht. Natürlich ist für die Freude und die Begeisterung immer ein ›Bewußtsein von‹ dem Objekt, über das ich mich freue und begeistere, vorausgesetzt. Aber die Antworten, die Akte der Freude und Begeisterung selbst, sind kein ›Bewußtsein von‹ sondern bewußt Seiende. Dahin gehören auch alle Akte der Erkenntnis selbst. Das Sehen ist mir nicht gegeben, wie das Gesehene. Ich vollziehe das Sehen, bin mir bewußt, daß ich sehe, aber in einem lateralen, nicht in einem frontalen Bewußtsein von.« Hildebrand, *Ästhetik I*, 32. Vgl. Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 61; Cajthaml, *Analyse und Kritik des Relativismus*, 110f.

<sup>78</sup> Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 150f.

<sup>79</sup> Ebd., 60-61.

<sup>80</sup> Natürlich handelt es sich hier um ein »euklidisches Dreieck«. Im Gegensatz zum euklidischen Dreieck ist Innenwinkelsumme des sphärischen Dreiecks nicht konstant.

<sup>81</sup> Hierzu schreibt Kant: »Der Raum ist nichts anderes, als nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, d. i. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist. Weil nun die Rezeptivität des Subjekts, von Gegenständen affiziert zu werden, notwendigerweise vor allen Anschauungen dieser Objekte vorhergeht, so läßt sich verstehen, wie die Form aller Erscheinungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen, mithin a priori im Gemüte gegeben sein könne, und wie sie als eine reine Anschauung, in der alle Gegenstände bestimmt werden müssen, Prinzipien der Verhältnisse derselben vor aller Erfahrung enthalten könne. Wir können demnach nur aus dem Standpunkte eines Menschen, vom Raum, von ausgedehnten Wesen usw. reden. Gehen wir von der subjektiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äußere Anschauung

wesensnotwendig, sondern aufgrund bloßer *psychologischer* Notwendigkeit<sup>82</sup> (*Denknotwendigkeit*, einem *Phainomena*) als 180 Grad erscheine und er nun »rückschließend« den obigen erwähnten wesensnotwendigen Sachverhalt, dass jeder echte Erkenntnisakt immer eine Person, die etwas erkennt, voraussetzt, und somit auch das in einem solchen Akt das im Vollzugsbewusstsein mitgegebene Wissen um die Existenz der eigenen Person bezweifle.

### 3.4.2 Von der »unbezweifelbaren« Erkenntnis im radikalen Zweifel

Das Erstaunliche und ganz »Unvermutete« an einem solchen radikalen Skeptizismus, an einem so radikalen Zweifel ist, dass er letztendlich wieder zu der Erkenntnis des gerade bezweifelten, aber eigentlich *unbezweifelbaren* Sachverhaltes führt, nämlich der Erkenntnis, dass *nur* eine existierende Person, die sich u. a. des eigenen Zweifels bewusst ist, zweifeln kann (*dubitare se intelligit*).<sup>83</sup> Denn es liegt im Wesen des Zweifels begründet, wie u.a. mit HILDEBRAND, SEIFERT, WENISCH, CAJTHAML und LEDIĆ *gesehen* werden kann, »daß jeder, der

---

bekommen können, so wie wir nämlich von den Gegenständen affiziert werden mögen, so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts. Dieses Prädikat wird den Dingen nur insofern beigelegt, als sie uns erscheinen, d. i. Gegenstände der Sinnlichkeit sind. Die beständige Form dieser Rezeptivität, welche wir Sinnlichkeit nennen, ist eine notwendige Bedingung aller Verhältnisse, darinnen Gegenstände als außer uns angeschaut werden, und, wenn man von diesen Gegenständen abstrahiert, eine reine Anschauung, welche den Namen Raum führt. Weil wir die besonderen Bedingungen der Sinnlichkeit nicht zu Bedingungen der Möglichkeit der Sachen, sondern nur ihrer Erscheinungen machen können, so können wir wohl sagen, daß der Raum alle Dinge befasse, die uns äußerlich erscheinen mögen, aber nicht alle Dinge an sich selbst, sie mögen nun angeschaut werden oder nicht, oder auch von welchem Subjekt man wolle. Denn wir können von den Anschauungen anderer denkenden Wesen gar nicht urteilen, ob sie an die nämlichen Bedingungen gebunden seien, welche unsere Anschauung einschränken und für uns allgemein gültig sind.« Kant, *KrV*, B 42-43.

Vgl. auch Cajthaml, *Analyse und Kritik des Relativismus*, 56ff.

<sup>82</sup> Als »klassisches« Beispiel für eine solche kann angeführt werden, dass es für die menschliche Person rein psychologisch nicht möglich ist, verschiedene geistige Tätigkeiten gleichzeitig mit der selben intensiven Aufmerksamkeit auszuführen bzw. zu reflektieren. Es gibt aber noch andere Arten von psychologischen Denknotwendigkeiten vgl. hierzu Seifert, *Back to Things in Themselves*, 254.: »There are two types of psychological necessity and of corresponding impossibility. Both are different from *essential* necessity in general, and from essential necessities about psychological data (such as that each act of will presupposes the cognition of the willed object) in particular. There are first empirical psychological necessities such as that man cannot pay full attention to five different activities at the same time. These have the character of a 'necessity of nature' related to the human psyche, and differ from essential necessity in the ways spelled out above. The second type of psychological necessity/impossibility is present when there is an *immanent* reason *within* our psychic life for having to think or not to think, to imagine or not to imagine, and so on, something 'objective.' This necessity may project some merely subjective psychological connection into the objective world. In this way, a man who is told that he can make gold out of dust only if he never thinks of white bears, may never be able to turn dust into gold, if only for no other reason than that, psychologically, he can no longer fail to think of white bears whenever he intends to make gold.« Siehe auch Ledić, *Heideggers »Sach-Verhalt« und Sachverhalte an sich*, 459ff.

<sup>83</sup> Vgl. hierzu auch Hildebrand, "Das Cogito und die Erkenntnis der realen Welt"; Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 151ff; Wenisch, *Die Philosophie und ihre Methode.*, 34-37; Cajthaml, *Analyse und Kritik des Relativismus*, 109ff; Ledić, *Heideggers »Sach-Verhalt« und Sachverhalte an sich*, 437ff.

zweifelt, nicht nur auf das Objekt seines Zweifels intentional gerichtet ist, sondern daß er dabei auch von *sich selbst* ein Bewußtsein hat.«<sup>84</sup>

Dies ist die große Entdeckung des heiligen AUGUSTINUS, die er wie folgt ausdrückt:

»Wer möchte jedoch zweifeln, daß er lebe, sich erinnere, einsehe, wolle, denke, wisse und urteile? Auch wenn man nämlich zweifelt, lebt man; wenn man zweifelt, erinnert man sich, woran man zweifelt; wenn man zweifelt, sieht man ein, daß man zweifelt; wenn man zweifelt, will man Sicherheit haben; wenn man zweifelt, denkt man; wenn man zweifelt, weiß man, daß man nicht weiß; wenn man zweifelt, urteilt man, daß man nicht voreilig seine Zustimmung geben dürfe. Wenn also jemand an allem anderen zweifelt, an all dem darf er nicht zweifeln. Wenn es diese Vorgänge nicht gäbe, könnte er überhaupt über nichts zweifeln.«<sup>85</sup>

Ein weiterer wichtiger Text AUGUSTINUS, in dem er deutlich macht, dass sich ein geistiges Subjekt nur täuschen kann, wenn es real existiert und sich des Gegenstandes oder Sachverhaltes, der Gegenstand der Täuschung ist, bewusst ist, ist der folgende:

»Wenn ich mich nämlich täusche, dann bin ich. Denn wer nicht ist, kann sich natürlich auch nicht täuschen; und demnach bin ich, wenn ich mich täusche. Weil ich also bin, wenn ich mich täusche, wie sollte ich mich über mein Sein irren, da es doch gewiß ist, gerade wenn ich mich irre. Also selbst wenn ich mich irrite, so müßte ich doch eben sein, um mich irren zu können, und demnach irre ich mich ohne Zweifel nicht in dem Bewußtsein, daß ich bin. Folglich täusche ich mich auch darin nicht, daß ich um dieses mein Bewußtsein weiß. Denn so gut ich weiß, daß ich bin, weiß ich eben auch, daß ich weiß.«<sup>86</sup>

DESCARTES greift, jedenfalls der Sache nach<sup>87</sup>, diese fundamentale Entdeckung des AUGUSTINUS in seinem »cogito sum« wieder auf.<sup>88</sup> Er schreibt, »seinen« methodischen Zweifel begründend:

---

<sup>84</sup> Cajthaml, *Analyse und Kritik des Relativismus*, 114. (kursive Hervorhebung durch R. B.)

<sup>85</sup> Die Übersetzung ist von Michael Schmaus. Die Originalstelle lautet wie folgt: »Vivere se tamen et meminisse et intellegere et velle et cogitare et scire et iudicare quis dubitet? Quoandoquidem etiam si dubitat, vivit; si dubitat, unde dubitet meminit; si dubitat, dubitare se intellegit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur alicunde dubitat de his omnibus dubitare non debet quae si non essent, de ulla re dubitare non posset.« Augustinus, *De Civitate Dei*, X, 14, (399 – 419). Vgl. hierzu auch Seifert: »Ferner verstehe und *weiß ich, daß ich zweifle* – doch nicht nur das, sondern ich sehe die ewige Wahrheit ein, daß niemals ein unbewußtes, apersonales Wesen zweifeln könnte. Ich sehe ein, daß es notwendig zum Wesen des Zweifels gehört, bewußt vollzogen zu werden und nicht nur das: Im Unterschied zum ebenfalls bewußt erlebten, dumpfen Schmerz gehört auch zum Wesen des Zweifels, so sehr bewußt zu sein, daß man auch reflexiv wissen und sagen kann, daß man zweifelt. Ein Mensch in einem dumpfen Bewußtseinszustand kann Schmerz fühlen, aber nicht zweifeln (Ja sogar ein Tier kann Schmerz fühlen.) Ich sehe also ein, *daß niemand je zweifeln könnte, ohne verstehen zu können, daß er zweifelt.*« Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 153.

<sup>86</sup> Übersetzt von Alfred Schröder. Die Originalstelle lautet: »si enim fallor, sum. nam qui non est, utique nec falli potest: ac per hoc sum, si fallor. quia sum ergo, si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer, procul dubio in eo, quod me noui esse, non fallor. consequens est autem, ut etiam in eo, quod me noui nosse, non fallar. sicut enim noui esse me, ita noui etiam hoc ipsum, nosse me.« Augustinus, *De Civitate Dei*, XI, 26 (413 – 426).

<sup>87</sup> Ob dies auch historisch belegt ist, scheint noch nicht ganz gesichert zu sein, kann aber vermutet werden. Von Descartes sind jedenfalls Briefe überliefert, in denen er sich mit seinem »cogito« Argument und der Ähnlichkeit mit Gedanken von Augustinus beschäftigt. Vgl. hierzu Kany, *Augustins Trinitätsdenken*, 287ff.

<sup>88</sup> Vgl. Horn, *Augustinus, De civitate dei*, 109-130. Es gibt mindestens sechs Stellen in den Werken Augustinus die eine große Ähnlichkeit mit Descartes' »cogito« Argument aufweisen, nämlich in *Soliloquia* II

»Daher, weil unsere Sinne uns manchmal täuschen, wollte ich unterstellen [supposer], daß es keine Sache gäbe, die so wäre, wie sie sie uns einbilden [imaginer] lassen. Und weil es Menschen gibt, die sich beim Nachdenken vertun, sogar wenn sie die einfachsten Stoffe der Geometrie berühren, und in ihnen zu Fehlschlüssen kommen, schloß ich, daß ich genauso so dem Fehler [faillir] unterworfen wäre, wie jeder andere, und ich wies alle Begründungen als falsch zurück, die ich vorher für Beweise gehalten hatte. Und schließlich, im Erwägen, daß genau die gleichen Gedanken, die wir haben, wenn wir wach sind, uns auch kommen können, wenn wir schlafen, ohne daß es auch nur eine[n] davon gäbe, zu der Zeit, die wahr wäre, entschloß ich vorzugeben [feindre], daß alle die Dinge, die mir jemals eingefallen sind [entrées en l'esprit] nicht wahrer wären als die Trugbilder meiner Träume. Aber sofort [aussitôt après] fiel mir auf, daß, während ich so zu denken versuchte, daß alles falsch wäre, es doch notwendigerweise zutraf, daß ich, der es dachte, etwas sei. Und feststellend, daß diese Wahrheit ›ich denke, also bin ich‹ [je pense, donc je suis] so fest und gesichert sei, daß alle die ausgefallensten Unterstellungen der Skeptiker nicht fähig seien, sie zu erschüttern, so urteilte ich, daß ich sie annehmen könne, und zwar ohne Gewissensbisse, als den ersten Grundsatz der Philosophie, den ich suchte.«<sup>89</sup>

Es gilt, sich diese durch Augustinus und Descartes dargelegten Einsichten bezüglich der absoluten Gewissheit der Existenz der eigenen Person in ihrer ganzen metaphysischen Tiefe vor Augen zu führen<sup>90</sup> und die Einzigartigkeit, mit der einem das eigene personale Sein *direkt* gegeben ist, in Abgrenzung zu anderen weniger *intimen* Formen des Gegebenseins zu sehen.

### 3.4.3 Von der einzigartigen »Realitätserfahrung« meiner selbst

Das »cogito« ist somit eine *einzigartige »Realitätserfahrung«* meiner selbst, meines bewussten personalen Seins, die nicht auf bloße Realkonstatierung reduzierbar ist. Diese *einzigartige »Realitätserfahrung«* meiner selbst zeichnet sich überdies auch dadurch aus, so ist mit SEIFERT zu betonen, dass »mir auch deren ›Sosein‹, deren intelligible Wesenheit mitgegeben« ist und deshalb im Anschluss an diese, mir unabhängig von der gemachten Erfahrung des eigenen Vollzugsbewusstseins, bekannt ist. Habe ich als geistiges Subjekt etwas erkannt, wird mir durch diese *einzigartige »Realitätserfahrung«* meiner selbst als Erkennender, durch meinen Erkenntnisakt, den ich selbst erfahre, auch das intelligible Wesen der Erkenntnis mitgegeben<sup>91</sup>, sodass ich auch dann überaktuell, also unabhängig davon, ob »ich« gerade etwas erkenne oder nicht, das notwendige und intelligible Wesen der Erkenntnis

---

1,2; in *De beata vita* 2,7; in *De vera religione* 39,73; in *De civitate Dei* XI 26; in *De trinitate* X 10,14; in *De trinitate* 12,21 und in *De libero arbitrio* II 3,7.

<sup>89</sup> Descartes übersetzt durch Hans-Heinrich Fortmann. René Descartes - Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences. Leyden 1637. 2010-07-31. URL: <http://www.zum.de/Faecher/D/SH/descdisc.htm>. Accessed: 2010-07-31. (Archiviert durch WebCite® unter <http://www.webcitation.org/5rdY75QhJ>).

<sup>90</sup> Diese Einsichten sollten von allen *Missinterpretationen*, die z. B. im »cogito« Argument Descartes den Ausgangspunkt der »modernen« und dekadenten Philosophie sehen, da z. B. ihrer Meinung nach das »cogito« Argument Descartes in Richtung des »esse sequitur agere« zu interpretieren sei, befreit werden.

<sup>91</sup> Dies kann in Anlehnung an den heiligen Bonaventura auch als *contuiton* bezeichnet werden.

*kontemplieren* kann.<sup>92</sup> Durch bzw. im »cogito« wird somit auch der »Unterschied zwischen dem substantiellen Sein der Person und den von dieser Person getragenen Akten, das Wesen vom Zweifel, Erkenntnis etc.«<sup>93</sup> erkannt.

Ferner wird auch durch die oben erwähnten Akte, in denen das eigene personale Sein *direkt* gegeben ist und die anschließenden Reflexionsprozesse, die dieses direkte Sichselbstgebe*sein* und das Selbstbewusstsein zum Thema machen, was überdies auch ein Charakteristikum der realen Person ist und im »Ich« in gleichzeitiger Abgrenzung bzw. Gegenüberstellung zum »Du« ausgedrückt wird, das eigene Sein als einmaliger *Selbst-Stand* (Hedwig CONRAD-MARTIUS), als ὑπόστασις, als οὐσία<sup>94</sup> (Substanz<sup>95</sup>) erkannt, also etwas, das nicht in etwas anderes inhärieren kann<sup>96</sup>, sowie als das, was die »ontologische Identität« der Menschen ausmacht.

Mit HILDEBRAND darf noch einmal zusammenfassend die Einzigartigkeit und Besonderheit des »cogito« Argumentes betont und herausgestellt werden. Er schreibt:

»das Selbstbewußtsein ist kein *Bewußtsein von*, es ist nicht ein Bewußtsein von etwas, von einem Gegenstand, es ist ein realer Vollzug meines Selbst. Hier berühre ich die volle Realität in einzigartiger Weise. Es ist gar nicht nur ein *cogito, ergo sum*, es ist ein *cogito, sum*. Es braucht gar kein *ergo*. Und in jedem Idealismus reduziert man ja irgendwie das volle reale

<sup>92</sup> Vgl. Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 204.

<sup>93</sup> Ebd., 205.

<sup>94</sup> Vgl. auch Steins »Versuch einer Klärung des Begriffs οὐσία« Stein, *Endliches und Ewiges Sein*, 121ff.

<sup>95</sup> Wie schon zu Anfang betont, zeichnet sich jede Substanz durch folgende drei Grundcharakteristika aus: nämlich durch »Selbststand«, »Für-sich-Seiendes«; »reale individuelle Ganzheit« und unreduzierbares zugrundeliegendes Sein. Außerdem gilt: »Wenn wir Gegenstände oder Substanzen als existierende erfahren, erfahren wir die Substanz *als solche* gewiß nicht durch unsere Sinne. Vielmehr erfassen wir in einer verstandesmäßigen, wenn auch meist nur vorphilosophischen, Einsicht, daß die Eigenschaften, die wir durch unsere Sinne wahrnehmen (z.B. Farbe, Gestalt, Gewicht oder Festigkeit usw.), in einer Substanz inhärieren müssen, daß sie nicht einfach »in der Luft hängen« können. Wenn wir deshalb in der Erfahrung wahrnehmbarer Objekte nicht nur der Existenz von Farben, Gestalten und Tönen, die wir mit den Sinnen wahrnehmen, sondern auch existierende Dinge, Lebewesen oder Substanzen begegnen, gehen wir weit über das hinaus, was uns buchstäblich und im strikten Sinne durch die Sinne gegeben ist. In einem einzigen Akt verstandesmäßigen Verstehens erfassen wir den existierenden Gegenstand, der dem, was wir durch unsere Sinne erfahren zugrundeliegt.« Seifert, *Sein und Wesen*, 370.

<sup>96</sup> Vgl. hierzu Seifert, »Dimensionen und Quellen der Menschenwürde,« 53f. »Es leuchtet im Blick auf den Subjektcharakter der Person und insbesondere im Blick auf die Freiheit der Person ein, daß sie unmöglich bloße Eigenschaft irgendeines anderen Dinges sein kann, sondern in sich selber im Sein stehen muß, wenn sie überhaupt Person ist: daß sie also autonom selber etwas ist und nicht nur *in etwas anderem* Dasein hat wie eine Farbe oder Gestalt eines Dinges oder auch wie ein Fühlen und Wollen. Person steht sogar notwendig und in archetypischer Form in sich im Sein. Die Person darf niemals als bloßer Aspekt oder als Eigenschaft von etwas anderem aufgefaßt werden. Wäre die Person daher nur ein Produkt oder eine Eigenschaft des Staates, der Gesellschaft, der Materie, des Gehirns, oder auch nur ein Bündel von Wahrnehmungen ohne zugrundeliegendes Selbst und in sich stehendes Subjekt, so wäre sie keine Person, weil sie dann des ersten grundlegenden Wesensmerkmals der Person entraten würde, das wir Substanz nennen können. Jeder Materialismus, der die Person nur als ein Epiphänomen des Hirns ansieht, verkennt diesen substantiellen Charakter der Person ebenso wie jede andere Auffassung, der zufolge Personen bloß Wirkungen oder Aspekte von irgend etwas anderem wären, und seien diese „Aspekte“ eines anderen Dinges, auf die man die Person reduzieren möchte, sogar Akzidenzien und Erscheinungsweisen Gottes, wie der Pantheismus lehrt. Jede Philosophie, die das substantielle autonome Sein der Person als in sich selber stehend leugnet, leugnet daher die Person selbst.« (Die Hervorhebungen durch Sperrung ist von R.B.)

objektive Sein auf ein bloßes Mir-Erscheinen. Man spricht ihm nur die Form der Existenz zu, die ein bloßes Objekt meines Bewußtseins hat, ein *bloßes* Etwas, das nichts anderes ist als *bloß* ein Objekt meines Bewußtseins. Das *fallor, sum* oder *cogito, ergo sum* hingegen urgiert die radikale Verschiedenheit des objektiven, realen und bewußten Seins eines Aktes der Person und mit ihr der voll realen Person, *von* dem bloßen Gegenstand eines ›Bewußtseins von‹.<sup>97</sup>

»Selbst wenn ich mich täusche, wenn der Gegenstand auf der Objektseite, der sich als real präsentiert hat, zum bloßen Schein herabsinkt, bleibt die Realität des Aktes der Täuschung und mit ihr die Realität der eigenen Person völlig unberührt. Und wiederum: die Tatsache, daß ein Wahrgenommenes ein bloßer Schein ist, setzt wesensmäßig die Realität einer Person voraus. Nur einer Person kann etwas scheinen. Ein Gegenstand kann entweder sein oder nicht sein, wenn wir von der Person abstrahieren. Aber in dem Moment, wo es einen Schein gibt, wo etwas, was nicht wirklich existiert, nur so erscheint, erscheint es *jemandem, einem Bewußtsein*; und dieses Bewußtsein selbst kann nicht wieder ein bloßer Schein sein, sonst müßte es ja wieder einem anderen Bewußtsein erscheinen, und so *ad infinitum*. Die Tatsache, daß es einen Schein gibt, garantiert die volle reale Existenz einer Person.«<sup>98</sup>

Überdies ist zu bedenken, dass das, was in der ontologischen Wirklichkeit das Nachfolgende, also die Wirkung einer Ursache, in der Epistemologie das erste, der Grund der Erkenntnis, der Erkenntnisgrund<sup>99</sup> sein kann.

Diese Überlegungen bewahren vor dem in ihren Konsequenzen »verheerenden« Missverständnis bzw. Missinterpretation des »si fallor sum« oder des »cogito sum«, in dem Sinne, dass die menschliche Person erst dann als seiend / existierend betrachtet wird, *wenn / weil* sie denkt. Es darf, mangels eines zureichenden Grundes, kein Kausalnexus zwischen dem Denken als der Ursache des Personsein angenommen werden. Mit dieser falschen Annahme würde der Annehmende den *informalen* Paralogismus der schwachen Induktion, auch *cum post hoc, ergo propter hoc*<sup>100</sup> genannt, begehen und die richtige Erkenntnis der Scholastiker, die sie im Diktum *agere sequitur esse*, ausdrückten, verkennen. Der Mensch ist also nicht menschliche Person, *weil* er sich selbst als »denkendes, selbstbewusstes Ich« erkennt, sondern der Mensch erkennt sich selbst als denkendes, selbstbewusstes Ich«, weil er dies ontologisch ist, nämlich menschliche Person.

<sup>97</sup> Hildebrand, "Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens," 238.

<sup>98</sup> Hildebrand, "Das Cogito und die Erkenntnis der realen Welt," 233.

<sup>99</sup> Vgl. hierzu Seifert, *Wahrheit und Person I*, 309f.: »wenn man sagt, der Erkenntnisgrund für das Wahrnehmen von Feuer läge in der Wahrnehmung von Rauch und der Kenntnis eines allgemeinen empirischen Gesetzes des Verhältnisses zwischen Feuer und Rauch. Während in der realen Welt das Feuer die Ursache des Rauches ist, ist also im Erkenntnisbereich oft umgekehrt die Rauchwahrnehmung Grund für die Erkenntnis des Feuers. Oft verhalten sich übrigens die empirischen oder auch die apriorischen inhaltlichen rein ontischen Grund-Folge-Verhältnisse von Sachverhalten gegenüber den logischen Implikationen von Sachverhalten und Urteilen umgekehrt, ähnlich wie im Verhältnis zwischen Ursachen und Wirkungen innerhalb der realen Welt das Abhängigkeitsverhältnis oft umgekehrt wie im Bereich von Erkenntnisgründen verläuft: derselbe Sachverhalt, der in der wirklichen Welt *Folge* eines anderen ist, ist in der Sphäre des Erkenntnislebens *Grund* desselben; dasselbe, was in der wirklichen Welt *Wirkung* eines anderen Ereignisses ist, kann in einem logischen Schluß und auch in der Erkenntnis *Grund* sein: Grund der Wahrheit einer Konklusion oder, wenn derselbe Grund *erkannt* wird, Grund der Erkenntnis und in gewissem Sinne Ursache desselben sein, wenn man den Ursachebegriff ausdehnt. Was also in der wirklichen Welt Grund und Ursache ist, wird in der Sphäre des Erkenntnisgrundes Begründetes, und was ontologisch gesehen Wirkung ist, ist oft im Reich der Erkenntnis Grund.«

<sup>100</sup> Auf Deutsch: *mit diesem, also deswegen*.



Auch ist ein rechtes Verständnis und eine Differenzierung, was mit dem Ausdruck »subjektiv« und »objektiv« gemeint ist, für diese Thematik von entscheidender Wichtigkeit.<sup>101</sup> Ferner darf nicht einfach alles, was mit dem personalen Sein in Zusammenhang steht, und aufgrund *dessen* als weniger objektiv angesehen wird, als bewusstseinslose Dinge, angesehen werden.<sup>102</sup>

Ferner vermag das richtig verstandene »si fallor sum« bzw. »cogito sum« die Einsicht in die Substantialität und ontologischen Identität und Einheit der eigenen menschlichen Person und in das eidetische intelligible notwendige Wesen der Person zu vermitteln, so dass auch erkannt werden kann, das alles rein Akzidentelle keine Person sein kann.

»Es besteht [nämlich] eine Urbeziehung zwischen intelligiblen Sosein der Person und konkreten Personen. Denn alle Wesenseigenschaften der Person, das heißt, alle Eigenschaften, die ich in der »eidetischen Intuition« als *wesenhaft* der Person eigen erfasse, wie freier Wille, Bewußtsein, ihre verschiedenen Akte usw. – all dies sind ja Eigenschaften, die nicht die »Wesenheit der Person« selbst, sondern ausschließlich konkrete, existierende Personen besitzen.«<sup>103</sup>

### 3.4.4 Kritik an der Kritik des »cogito sum«

Diese Erkenntnis steht im diametralen Gegensatz zu einigen Behauptungen<sup>104</sup> von LOCKE<sup>105</sup>, HUME<sup>106</sup> und KANT<sup>107</sup>, sowie zu den durch ihr Denken begründeten Schulen<sup>108</sup>. Auf diese Behauptungen sei im Anschluss näher eingegangen.

<sup>101</sup> Siehe hierzu: Hildebrand, *Was ist Philosophie?*, Kap. 5. Vgl. auch Wojtyła, *Person und Tat*, 69ff.

<sup>102</sup> Vgl. Hildebrand, *Was ist Philosophie?*, Kap. 5.

<sup>103</sup> Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 245.

<sup>104</sup> Die hier, da sie einer eigenen umfassenden Behandlung bedürften, lediglich paraphrasierend erwähnt werden können.

<sup>105</sup> Z. B. Diese m. E. grundlegend falsche Behauptung. »This may show us wherein personal identity consists: not in the identity of substance, but, as I have said, in the identity of consciousness, wherein if Socrates and the present mayor of Queinborough agree, they are the same person: if the same Socrates waking and sleeping do not partake of the same consciousness, Socrates waking and sleeping is not the same person. And to punish Socrates waking for what sleeping Socrates thought, and waking Socrates was never conscious of, would be no more of right, than to punish one twin for what his brother-twin did, whereof he knew nothing, because their outsides were so like, that they could not be distinguished; for such twins have been seen.« Locke, *An essay concerning human understanding*, 460.

<sup>106</sup> Locke folgend, leugnet Hume die Existenz von Substanzen, wie nachfolgende Zitate verdeutlichen, und verkennt schon deswegen das *wirkliche* Wesen der Person. »As to the first question, we may observe that what we call a mind, is nothing but a heap or collection of different perceptions united together by certain relations, and supposed, though falsely, to be endowed with a perfect simplicity and identity.« Hume, *A Treatise of Human Nature*, 268. »But setting aside some metaphysicians of this kind, I may venture to affirm of the rest of mankind that they are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement.« Ebd., 321.

<sup>107</sup> Auf Kant wird noch weiter unten eingegangen.

<sup>108</sup> Es ist Seifert zuzustimmen, wenn er schreibt: »Nicht Descartes' zentrale Einsicht, [also die der absolut gewissen Erkenntnis der eigenen personalen Existenz, die im »cogito« gewonnen werden kann] sondern

Diese Erkenntnisse bilden das Fundament der Antwort auf die Ausgangsfrage nach der Erkenntnis von Personsein. Sie sind von einzigartiger Direktheit und »Unvermitteltheit« wie keine andere Erkenntnis, durch sie hat der Mensch ein absolut sicheres Wissen, dass er als einmalige menschliche Person real existiert.<sup>109</sup>

Nicht die äußeren Sinne *alleine* erkennen, dass »ich« als reale Person existiere, diese Erkenntnis ist keine *reine* Sinneserkenntnis, sondern eine intuitiv gegebene geistige Erkenntnis, eine »geistige Selbsterkenntnis«<sup>110</sup>. Es ist auch ferner keine durch irgendwelche Abstraktionsprozesse gewonnene, da die Erkenntnis einer realen Person nicht einfach eine bloße Wesenserkenntnis, eine Erkenntnis eines idealen Wesens ist, sondern eine einzigartige und höchst verwunderliche Erkenntnis eines realen, einmaligen und individuellen geistigen Subjektes, in seiner »Diesheit« (*haecceitas*), wie DUNS SCOTUS es ausdrückt. Und selbst die »eidetische Einsicht« in das notwendige und intelligible Wesen der Person wird *nicht* durch irgendwelche Abstraktionsprozesse erreicht, vielmehr besitzen »die notwendigen Wesenheiten eine schon vor jeder Abstraktion bestehende, echte Allgemeinheit [...], die sich unserem Geiste als solche in ihrer Notwendigkeit aufdrängt«<sup>111</sup>

Auf die Individualität bzw. Einmaligkeit der Person und ihrer Erkenntnis soll im anschließenden Kapitel noch genauer eingegangen werden.

An und für sich genügt schon der »Blick auf die Wirklichkeit« und insbesondere auf die vielen notwendigen Wesenheiten (z. B. das Wesen der Erkenntnis, des Zweifels, der Person etc.) und die in ihnen gründenden notwendigen Sachverhalte, die in ihrem So-sein-müssen und Nicht-anders-sein-können erkennbar sind, um jedweden Immanentismus als bloßes »Konstrukt« des menschlichen Geistes zu entlarven.<sup>112</sup>

Deshalb können in diesem Kontext auch nur exemplarisch und paraphrasierend die Widersprüche im Denken Kants als eines »großen Gegners« der oben dargelegten Deutung des »Cogito«-Argumentes, angedeutet werden.

vielmehr deren Bekämpfung bildet einen Grundzug der Neueren Philosophie.« Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 167.

<sup>109</sup> Dieses Wissen wird in der Gesellschaft und im Alltag i. d. R. als selbstverständlich vorausgesetzt, etwa, wenn ein Mensch für seine freien Taten durch den Staat zur Verantwortung gezogen wird.

<sup>110</sup> Seifert spricht, wie noch weiter unten zitiert wird, von einer »besonderen Art *geistiger* Wahrnehmung und verstandesmäßigen Verstehens, in denen wir [...] Personen sowie deren reale Existenz erfassen.« Seifert, *Sein und Wesen*, 372. Vgl. ferner Seiferts Gedanken zur richtigen Interpretation des scholastischen Diktums: »Nihil est in intellectus quod non prius fuerit in sensu« (Nichts ist im Verstand, was nicht vorher in den Sinnen war.) Ebd., 372ff.

<sup>111</sup> Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 243.

<sup>112</sup> Mag dies vielen auch als naiv erscheinen, wird dieser Vorwurf gerne angenommen – denn es bedarf dieser Naivität, dieser Unbefangenheit, um einen freien, von allen menschlichen »Systemkonstrukten« befreiten Blick auf die Wirklichkeit haben zu können. Nicht ich möchte lehren, wie die Wirklichkeit ist, sondern sie soll mich belehren, wie sie ist, damit ich ihr hörig, das Geschaute aussprechen darf.

KANTS gesamte Kritik, bzw., transzendente Erkenntnistheorie beruht auf folgender, m. E., falscher, da kontraevidenter *Hypothese*. KANT schreibt, seine »Gedanken« mit denen des KOPERNIKUS vergleichend, in der Vorrede zur zweiten Auflage seiner *Kritik der reinen Vernunft* wie folgt:

»Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten, aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis [sic] richten.«<sup>113</sup>

KANTS Hypothese entspringt also, seinen eigenen Worten zufolge, der Hoffnung, »in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fort[zu]kommen«.

Aus KANTS gerade zitierter Hypothese folgt auch, dass er DESCARTES »cogito« als falsch verwerfen muss, da es, wenn es gültig wäre, wie KANT richtig erkennt, »dieser ganzen Kritik ein Ende macht und gebieten würde, es beim Alten bewenden zu lassen.«<sup>114</sup> Auf das »cogito« eingehend, begründet KANT die »Ungültigkeit« desselben wie folgt:

»Nicht dadurch, daß ich bloß denke, erkenne ich irgendein Objekt, sondern nur dadurch, daß ich eine gegebene Anschauung in Absicht auf die Einheit des Bewußtseins, darin alles Denken besteht, bestimme, kann ich irgend einen Gegenstand erkennen. Also erkenne ich mich nicht selbst dadurch, daß ich mich meiner als denkend bewußt bin, sondern wenn ich mir die Anschauung meiner selbst, als in Ansehung der Funktion des Denkens bestimmt, bewußt bin.«<sup>115</sup>

»Ein großer, ja sogar der einzige Stein des Anstoßes wider unsere ganze Kritik würde es sein, wenn es eine Möglichkeit gäbe, a priori zu beweisen, daß alle denkenden Wesen an sich einfache Substanzen sind, als solche also (welches eine Folge aus dem nämlichen Beweisgrunde ist) Persönlichkeit unzertrennlich bei sich führen, und sich ihrer von aller Materie abgesonderten Existenz bewußt sind. Denn auf diese Art hätten wir doch einen Schritt über die Sinnenwelt hinaus getan, wir wären in das Feld der Noumenen getreten, und nun spreche uns niemand die Befugnis ab, in diesem uns weiter auszubreiten, anzubauen, und, nachdem einen jeden sein Glückstern begünstigt, darin Besitz zu nehmen. Denn der Satz: Ein jedes denkende Wesen, als ein solches, ist einfache Substanz; ist ein synthetischer Satz a priori, weil er erstlich über den ihm zum Grunde gelegten Begriff hinausgeht und die Art des Daseins zum Denken überhaupt dazutut, und zweitens zu jenem Begriffe ein Prädikat (der Einfachheit) hinzufügt, welches in gar keiner Erfahrung gegeben werden kann. Also sind synthetische Sätze a priori nicht bloß, wie wir behauptet haben, in Beziehung auf Gegenstände möglicher Erfahrung, und zwar als Prinzipien der Möglichkeit dieser Erfahrung selbst, tunlich und zulässig, sondern sie können auch auf Dinge überhaupt und an sich selbst gehen, welche Folgerung dieser ganzen Kritik ein Ende macht und gebieten würde, es beim Alten bewenden zu lassen.«<sup>116</sup>

---

<sup>113</sup> Kant, *KrV*, B XVI.

<sup>114</sup> Ebd., B 410.

<sup>115</sup> Ebd., B 406.

<sup>116</sup> Ebd., B 409-410.

Im Rückgriff auf HILDEBRANDS und SEIFERTS kantkritische Darlegungen sei hier auf Widersprüchlichkeiten im Denken KANTS hingewiesen. Wie HILDEBRAND gezeigt hat,<sup>117</sup> gibt es zwei grundlegend verschiedene Bedeutungen des Ausdrucks »Erfahrung«. Einmal können mit »Erfahrung« Realkonstatierungen von konkreten Dingen gemeint sein, außerdem kann mit Erfahrung aber auch eine geistige »Berührung« mit dem Sosein eidetischer notwendiger und intelligibler Wesen, wie z. B. dem des Zweifels, gemeint sein.<sup>118</sup>

Weiter ausführend schreibt HILDEBRAND:

»Diese beiden verschiedenen Bedeutungen entsprechend gibt es zwei gleichermaßen verschiedene Bedeutungen des Satzes: »Das Apriori ist unabhängig von der Erfahrung.« In jedem Fall bedeute Apriori etwas anderes. Für die Erkenntnis eines absolut gewissen und wesensnotwendigen Sachverhaltes ist nur die Unabhängigkeit von Erfahrung im Sinne von Realkonstatierung und Induktion erforderlich, keineswegs aber die Unabhängigkeit von jeder Soseinserfahrung.«<sup>119</sup>

KANT kommt der große Verdienst zu, auf die in der Philosophie fundamentale Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen (Sätzen) a priori hingewiesen zu haben.

Jedoch bemerkt KANT nicht die Äquivokation im Begriff »Erfahrung« und konfundiert die eben erwähnten völlig verschiedenen Bedeutungen von »Erfahrung« mangels einer genauen, aber notwendigen Differenzierung. Er versteht deswegen fälschlicherweise unter den Erkenntnissen a priori all dasjenige, was von *jeglicher* Erfahrung unabhängig ist.<sup>120</sup> Da aber nach KANT, wie LEDIĆ ausführt<sup>121</sup>, der Mensch nur »Erfahrung auf Erfahrung im Sinn der Realkonstatierung und Induktion« hat, ihm »nur *Sensibilia* gegeben sein können«, »*Intelligibilia* hingegen [...] sich dem Verstand niemals von außen [...] erschließen«, können die synthetischen Urteile (Sätze) a priori für ihn wohl wahr, aber nur *tautologisch* wahr sein.

---

<sup>117</sup> Vgl. Hildebrand, *Was ist Philosophie?*, 83ff. Hildebrands Unterscheidungen (die verschiedenen Bedeutungen von »Erfahrung« und »a priori«) haben eine für die gesamte Philosophie fundamentale Bedeutung, was durch ihre Wichtigkeit innerhalb der angedeuteten Kantkritik deutlich wird. Vgl. auch Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 129ff.

<sup>118</sup> Hildebrand erläutert seine fundamentale Unterscheidung auf folgende Weise: »Es gibt also zwei völlig verschiedene Begriffe von Erfahrung. Der eine bezieht sich auf die Beobachtung einzelner realer Seiender und auf Induktion. Der andere meint jene konkrete Erschließung eines Soseins.« Hildebrand, *Was ist Philosophie?*, 84.

<sup>119</sup> Ebd.

<sup>120</sup> Kant schreibt: »Wir werden also im Verfolg unter Erkenntnissen a priori nicht solche verstehen, die von dieser oder jener, sondern die *schlechterdings* von jeder Erfahrung unabhängig stattfinden.« Kant, *KrV*, B 2-3. Ferner schreibt Kant: »Zuerst, was die *Quellen* einer metaphysischen Erkenntnis betrifft, so liegt es schon in ihrem Begriffe, daß sie nicht empirisch sein können. Die Prinzipien derselben, (wozu nicht bloß ihre Grundsätze, sondern auch Grundbegriffe gehören,) müssen also niemals aus der Erfahrung genommen sein [...] Also wird weder äußere Erfahrung [...] noch innere, [...] bei ihr zum Grunde liegen. Sie ist also Erkenntnis a priori, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft.« Kant, *Prol.*, §1. Vgl. hierzu auch Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 170ff; Wenisch, *Die Philosophie und ihre Methode.*, 25f; Ledić, Heideggers »Sach-Verhalt« und Sachverhalte an sich, 537f.

<sup>121</sup> Ledić, Heideggers »Sach-Verhalt« und Sachverhalte an sich, 542.

Deswegen macht KANT der Metaphysik, wie sie bis dato verstanden wurde, den Vorwurf *tautologisch* zu sein, da sie nur Sätze (Urteile) enthalte, die lediglich deshalb wahr seien, weil sie nur solche Prädikatsbegriffe »als notwendig zum Subjekt gehörig bezeichnet, [die] ›sie selbst zuerst im Begriff hineingelegt hatte.«<sup>122</sup> Aus diesem Mißstand, der nach Meinung von KANT letztendlich die Metaphysik als Wissenschaft zerstören würde, möchte KANT sie durch seine Kritik retten.<sup>123</sup>

Nach KANT hat die Metaphysik nur dann als Wissenschaft Bestand, wenn sie keine bloße Wissenschaft von »leeren Tautologien« mehr ist, wenn auf die Frage, ob synthetische Sätze a priori möglich seien, eine angemessene Antwort gefunden wird. Diesen Versuch unternimmt Kant durch die Entfaltung seiner oben zitierten *gewaltigen* Hypothese (»die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis [sic] richten«).

Trotz Unterscheidung von synthetischen und analytischen Urteilen a priori, verkennt KANT den *eigentlichen* Unterschied. Er bemerkt, dass synthetische Urteile a priori, wie am Beispiel des »unerfindbaren« und notwendigen Wesens des Zweifels verdeutlicht worden ist, mit SEIFERT gesprochen, *nicht, dass* »ein in keiner Weise auf die obersten ontologischen und logischen Grundsätze reduzierbarer, notwendiger Sachverhalt, unabhängig von allen Begriffen und sprachlichen Bezeichnungen besteht.«<sup>124</sup>

Dieses »Verkennen« der Wirklichkeit hat in seinen letzten Konsequenzen, wenn etwa an die eingangs erwähnte existentielle Erschütterung des HEINRICH VON KLEIST gedacht wird, *fatale* Auswirkungen – die Wahrheiten des Menschen, auch die Wahrheit der Realität der eigenen menschlichen Person, werden, wie Nietzsche formuliert, zu »unwiderlegbaren Irrtümern«<sup>125</sup>, so kann es nicht verwundern, dass aus demjenigen, der von sich sagt, die Metaphysik retten zu wollen, ihr »Zerstörer« wurde.

---

<sup>122</sup> Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 171. Kant schreibt hierzu: »Dem ersten, der den *gleichseitigen* *Triangel* demonstrierte (er mag nun *Thales* oder wie man will geheißen haben), dem ging ein Licht auf; denn er fand, daß er nicht dem, was er in der Figur sah, oder auch dem bloßen Begriffe derselben nachspüren und gleichsam davon ihre Eigenschaften ablernen, sondern durch das, was er nach Begriffen selbst a priori hineindachte und darstellte (durch Konstruktion), hervorbringen müsse, und daß er, um sicher etwas a priori zu wissen, er der Sache nichts beilegen müsse, als was aus dem notwendig folgte, was er seinem Begriffe gemäß selbst in sie gelegt hat.« Kant, *KrV*, B XI-XII. (Die Hervorhebungen durch Sperrung ist von R.B.)

<sup>123</sup> Kant schreibt hierzu: »Der Metaphysik, einer ganz isolierten spekulativen Vernunftkenntnis, die sich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt, und zwar durch bloße Begriffe [...], wo also Vernunft selbst ihr eigener Schüler sein soll [...] Es ist also kein Zweifel, daß ihr Verfahren bisher ein bloßes Herumtappen, und, was das Schlimmste ist, unter bloßen Begriffen, gewesen sei.« Ebd., B XIV-XV.

<sup>124</sup> Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 175. Weiter heißt es im obigen Zitat: »Solange ich, wie Kant, die Begriffe nicht von den Sachen unterscheide, kann ich dies freilich nicht sehen.«

<sup>125</sup> Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 3. Buch, Nr. 265. »Was sind denn zuletzt die Wahrheiten des Menschen? - Es sind die *unwiderlegbaren* Irrtümer des Menschen.« Vgl. auch Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 177.

Jedoch ist Kant »eben doch ein so großer Philosoph, daß er hier einen gewaltigen Widerspruch zuläßt – was ihm zur Ehre gereicht –«,<sup>126</sup> auf diesen sei hier abschließend mit SEIFERT verwiesen. Er besteht

»zwischen dem Kantischen Begriff ›allgemeingültig‹ und der Deutung des Erkennens als geistiges Schaffen [...] Schon diesen ›für alle Menschen gültigen‹ Prinzipien, die Kant annimmt, liegt eine zumindest implizierte Anerkennung anderer Personen und ihres Soseins, das Kant unmöglich erkennen könnte, wenn Erkennen, wie er erklärt, ein Konstruieren wäre. Hier setzt Kant einen rezeptiven Akt des Erkennens voraus. Jeder transzendentalphilosophische Ansatz und überhaupt jede Philosophie, die das Erkennen in geistiges ›Erzeugen‹ umdeutet, schneidet sich von allem Sein an sich und damit a fortiori von dem anderer Personen ab. Wenn man Erkennen als ein Konstruieren deutet, muß man notwendig Solipsist sein«<sup>127</sup>.

Somit wird deutlich, dass abgesehen von allen weiteren Äquivokationen und Selbstwidersprüchlichkeiten<sup>128</sup> in KANTS Gedanken, auf die hier nicht weiter eingegangen

---

<sup>126</sup> Hildebrand, „Das Cogito und die Erkenntnis der realen Welt,” 249. Nachfolgend wird dieses Zitat im größeren Kontext gebracht.

<sup>127</sup> Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 166.

<sup>128</sup> Vgl. hierzu u.a. Hildebrand: »Dasselbe, daß jeder Subjektivismus im Solipsismus oder im Widerspruch endet, gilt ja *mutatis mutandis* auch für alle Formen des Idealismus, es gilt sogar für den großen, gewaltigen Kant. Bitte machen Sie sich einen Moment den Widerspruch klar, in den er verfällt, wenn er erstens einmal sagt: ›Alles Erkennen ist eine Konstruktion. Es ist nicht ein Erfassen von etwas, wie es ist, sondern wir sind von dem Ding an sich, von dieser Realität, dadurch getrennt, daß wir alles mit unseren Anschauungsformen und Verstandeskategorien verarbeiten, und daß die Welt, wie sie vor uns steht, nicht etwas ist, was unabhängig von dem menschlichen Geist existiert, sondern ein Produkt, das das Subjekt aufgebaut hat mit seinem Geiste.‹ Ist nun seine Behauptung, daß dies so ist, daß die Kausalität nur eine Verstandeskategorie ist, daß Raum und Zeit bloße Anschauungsformen sind, auch nur eine Konstruktion, die wir vorgenommen haben? Nein, das ist nach Kant wirklich so. Er prätendiert also gezeigt zu haben, worin das Erkennen objektiv besteht. Wie kann er das wollen, wenn alles Erkennen ein Konstruieren ist? Gott sei Dank ist er eben doch ein so großer Philosoph, daß er hier einen gewaltigen Widerspruch zuläßt – was ihm zur Ehre gereicht – um der Tatsache gerecht zu werden, daß das Erkennen ein Entdecken und kein Hervorbringen von Gegenständen ist. Im Irrtum konsequent zu sein wäre viel schlimmer. Die Konsequenz ist kein großer Vorteil, wenn es eine Konsequenz im Irrtum ist. Der Urcharakter, der unentthronbare Charakter des Erkennens, der Sinn des Erkennens als ein geistiges Empfangen, erweist sich selbst wenn man ihn leugnet. Ich habe Ihnen schon am Anfang gesagt, es gibt Urgegebenheiten, die ich nicht auflösen kann, da jeder Versuch, sie aufzulösen, sie schon wieder voraussetzt. Ich kann nicht hinter mich springen – so ist es mit dem Erkennen. Gott sei Dank hat Kant das doch wieder vorausgesetzt im Moment, in dem er uns sagen will, was die Erkenntnis wirklich ist. Denn wer würde sich schon dafür interessieren, wer würde schon einen Pfennig geben für alles, was Kant gesagt hat, wenn es nur eine Konstruktion seines

Geistes und nicht wahr wäre? Das hätte ja gar kein Interesse. Das Interessante hierbei ist aber, daß Kant ja eben hier ein wirkliches Ding an sich, nämlich den menschlichen Geist, zu erkennen und zu berühren, zu erfassen sucht, wie er ist. Warum soll denn der Geist und die Person und deren Struktur, von denen er behauptet, daß er nun mit absoluter Gewißheit feststellen könne, daß sie so sind, so seien und funk[t]ionierten – nicht nur *für* den menschlichen Geist, sondern daß sie wirklich so seien –, warum soll das weniger Ding an sich sein wie irgendein materieller Gegenstand da draußen? Hier finden wir wieder diese komische Vorstellung, als wäre das Subjekt weniger real als die Außenwelt. Und warum soll diese objektiver sein? Da hat Kant also vermeintlich einen objektiven Punkt, und er hätte in der Tat einen viel wichtigeren objektiven Punkt als die materielle Welt,

wenn das Subjekt so wäre, wie er behauptet. Wir sehen also den ganz offenkundigen Widerspruch jedes kantischen Idealismus. Die Transzendenz wird hier absolut vollzogen und zugleich geleugnet. Wie kann er denn etwas über alle Subjekte und alle Menschen wissen, wenn die Welt so ist, wie er glaubt? Wie kann er wissen, ob es überhaupt andere Menschen gibt, ob das, was er von anderen Menschen sagt, nicht auch nur eine Konstruktion sei, die von den wirklichen Dingen verschieden ist? Es ist ja vielleicht gar nicht so, der Mensch ist ja vielleicht ganz anders! Wie will Kant das widerlegen? Kant würde in Antwort darauf mit dem ‚transzendentalen Ego‘ kommen, was ein sehr merkwürdiger und überhaupt zweifelhafter Begriff ist, aber jedenfalls eine Sache, die nicht gegeben ist, eine typische Hypothese. Aber Kants Theorie geht ja darauf hinaus, wenn er die Behauptung, daß wir alles konstruieren, konsequent vertritt, daß wir ja in keiner Weise wissen können, ob die Menschen tatsächlich so denken, wie wir behaupten. Vor allem ist unter diesen Voraussetzungen

werden kann, KANTS Kritik am »Cogito-sum-Argument« auf dieses nicht zutrifft, der Mensch also absolut gewisse Einsichten über die Realität der eigenen menschlichen Person hat und KANTS transzendentaler Ansatz, seine Kritik und gewaltige Hypothese an der Realität der menschlichen Person, die sich im »cogito« absolut gewiss als real weiß, *zerschellen*.<sup>129</sup>

## 4 Resümee

Wie zu Beginn dieses Aufsatzes am Beispiel des *geträumten roten Apfels, der an einem Birnbaum hängt* schon dargelegt, sollen nun folgende Wesenscharakteristika der Erkenntnis<sup>130</sup> zusammengefasst werden:

- a) Erkenntnis ist nichts Subjektimmanentes<sup>131</sup>, sondern etwas Transzendentes, also etwas, das eine Subjekt-Objekt-Beziehung einschließt. In der Erkenntnis *überschreitet* (transzendiert) das erkennende Subjekt sich selbst und *berührt* das Erkenntnisobjekt in dessen »Ansichsein«. Überdies kann weder das »Bewusstsein von etwas« auf das »Vollzugsbewusstsein« reduziert werden, noch umgekehrt.
- b) Erkenntnis ist somit wesentlich etwas Rezeptives, der Erkennende konstruiert somit in der Erkenntnis nichts, sondern empfängt etwas, was von ihm verschieden ist.
- c) Wie jedes Urteil den Anspruch erhebt, wahr zu sein,<sup>132</sup> so erhebt alles was »erkennt« wird den Anspruch, so zu sein, wie es vorgibt.
- d) Zur Erkenntnis im engeren Sinne gehört auch, dass der *Realitätsanspruch* des erkannten Objektes nicht nur erhoben wird, sondern dieser auch tatsächlich seinsautonom ist.

Diese vier Kerncharakteristika der Erkenntnis treffen z. B. auch auf die Erkenntnis anderer Menschen zu.

---

der schöpferische Charakter des Erkennens nicht aufweisbar. Die Theorie, daß sich das Objekt nach unserem Erkennen richte, nicht umgekehrt, widerspricht dem Wesen des Erkennens, aber sie ist selbst eine gewaltige Konstruktion. Das ist der Fall, der sich ja oft in der Philosophie wiederholt, daß die Thesen, die aufgestellt werden und scheinbar alles umstürzen, was vorher geschehen ist, nur für die Person dessen, der sie aufstellt, bzw. für seine Arbeit gelten, nicht für die Wirklichkeit.« Hildebrand, "Das Cogito und die Erkenntnis der realen Welt," 248-250. Vgl. auch die bereits oben zitierte Kant-Kritik Hoeres' und Seiferts in Hoeres, *Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie*; Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*; Seifert, *Überwindung des Skandals der Reinen Vernunft*

<sup>129</sup> Insofern ist das »cogito« wahrhaft ein »archimedischer Punkt«.

<sup>130</sup> Vgl. auch Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 72ff.

<sup>131</sup> Wie dies vielleicht innerhalb eines Psychologismus behauptet wird.

<sup>132</sup> Pfänder, *Logik*, 69ff.

Hierzu kann noch weiter ausgeführt werden, dass es verschiedene Arten von Wirklichkeiten gibt. Es gibt einerseits viele Dinge der Wirklichkeit, die beanspruchen, unabhängig vom erkennenden Subjekt zu sein. Zu solchen Wirklichkeiten können, z. B., gezählt werden:

»Raum, Zeit, was in ihnen sich vollzieht, also räumliche Bewegung, materielles Sein als substantielles Sein, zeitliche Entfaltung, Werden, Wachstum, *Pflanzen* und *Tiere*, andere *Personen*, *wir selbst* als objektive, metaphysische Personen (nicht nur als uns selbst ›erscheinend‹), alle Wesenheiten und Wesensgestzlichkeiten bzw. –sachverhalte; an letzter und höchster Stelle *Gott*«<sup>133</sup>.

Andererseits gibt es auch andere Wirklichkeiten, wie z. B. Farben oder Töne, die nicht beanspruchen vom Subjekt unabhängig zu sein. Vielmehr ist hier erkennbar, dass sie vom erkennenden Subjekt abhängig sind.<sup>134</sup>

Das Erkennen von anderen realen Personen ist ferner, im Gegensatz zum schon behandelten Vollzugs- oder Lateralbewusstsein, ein »Frontalbewusstsein«, das eine Subjekt-Objekt-Beziehung voraussetzt.<sup>135</sup> Es kommt in der Erkenntnis zur geistigen Berührung des Objektes.

Überdies wird, wie schon angedeutet im »*cogito sum*«, neben der absoluten Gewissheit der Realität der eigenen menschlichen Person auch die Realität der Außenwelt<sup>136</sup> erkannt. Hierzu seien noch einmal kurz einige obige Überlegungen in Erinnerung gerufen.

Habe ich als geistiges Subjekt etwas erkannt, wird mir durch diese *einzigartige* »*Realitätserfahrung*« meiner selbst als Erkennender, durch meinen Erkenntnisakt, den ich selbst erfahre, auch das intelligible Wesen der Erkenntnis mitgegeben<sup>137</sup>, sodass ich auch dann überaktuell, also unabhängig davon, ob ich gerade etwas erkenne oder nicht, das notwendige und intelligible Wesen der Erkenntnis *kontemplieren* kann.<sup>138</sup> Im »*cogito*« wird somit auch der »Unterschied zwischen dem substantiellen Sein der Person und den von dieser Person getragenen Akten, das Wesen des Zweifels und der Erkenntnis etc.«<sup>139</sup> erkannt. Somit ist auch durch die Erkenntnis des »*cogito sum*« oder des »*si fallor sum*« die Erkenntnis der

<sup>133</sup> Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 137.

<sup>134</sup> Dies widerspricht der Tatsache nicht, dass z. B. für die verschiedenen Menschen, die eine gleiche Natur besitzen i. d. R. auch die gleichen Farben oder Töne auch gleich erscheinen.

<sup>135</sup> Vgl. auch Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 61.

<sup>136</sup> Stein weist zurecht auf die Äquivokation von äußerer und innerer Welt hin: »Die *äußere* Welt kann doppelt verstanden werden: als alles, was nicht zu ›mir‹, zur *monadischen* Einheit meines Seins gehört – dann würde sie auch die inneren Welten anderer Geister umfassen. Oder als das, was nur äußerer Wahrnehmung zugänglich ist, die Körperwelt mit allem, was ihr zugehört. Dann würde zur *inneren* Welt auch die inneren Welten anderer Personen gehören.« Stein, *Endliches und Ewiges Sein*, 337ff. Im obigen Text wird der Ausdruck »Außenwelt« in der ersten Bedeutung verwendet.

<sup>137</sup> Dies kann in Anlehnung an den heiligen Bonaventura auch als *contuitio* bezeichnet werden. Vgl. hierzu Fedoryka, »Certitude and the Contuition.«

<sup>138</sup> Vgl. Seifert, *Erkenntnis Objektiver Wahrheit*, 204.

<sup>139</sup> Ebd., 205.



Realität der Außenwelt ganz gewiss. Dieser Sachverhalt, dass die Außenwelt unabhängig von mir als Erkennender existiert und ich dies gewiss erkennen kann, widerlegt jeden Solipsismus und stellt eine notwendige Bedingung dafür dar, dass überhaupt neben mir andere reale Personen als solche erkannt werden können.

## Bibliographie

- Aquinas, Thomas. *Vollständige ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica*. Salzburg: Anton Pustet, 1934.
- Aristoteles. *Metaphysik*. Übersetzt von Hans Günter Zekl. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.
- . *Über die Seele. Griechisch- Deutsch*. Herausgegeben von Horst Seidl. Hamburg: Meiner Felix, 1999.
- Augustinus, Aurelius. *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Opera Omnia Post Lovaniensium Theologorum Recensionem Castigat: De Civitate Dei*. Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Opera Omnia Post Lovaniensium Theologorum Recensionem Castigat. BiblioBazaar, 2010.
- Bochenski, Joseph M. *Die Zeitgenössischen Denkmethode*n. Bern: Francke, 1954.
- Cajthaml, Martin. *Analyse und Kritik des Relativismus*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 2003.
- Conrad-Martius, Hedwig. *Schriften zur Philosophie - Erster Band*. München: Kösel Verlag, 1963.
- . *Schriften zur Philosophie - Zweiter Band*. München: Kösel Verlag, 1964.
- . *Schriften zur Philosophie - Dritter Band*. München: Kösel Verlag, 1965.
- Descartes, René. *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie: mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*. Herausgegeben von Artur Buchenau. Hamburg: Meiner, 1972.
- . *Meditationes de prima Philosophia. Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Übersetzt von Christian Wohlers. Hamburg: Meiner, 2008.
- Duns Scotus, John. *Opera Omnia*. 12 Bd. Hildesheim: G. Olms, 1968.
- Eckermann, Johann Peter, und Gustav Moldenhauer. *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. Leipzig: Philipp Reclam, 1827.
- Fedoryka, Kateryna. "Certitude and the Contuition: St. Bonaventure's Contribution to the Theory of Knowledge." *Aletheia VI* (1994): 163-197.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Goethe's Werke*. Stuttgart: J. G. Cotta, 1834.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. 11. Aufl. Tübingen: M. Niemeyer, 1967.
- Hildebrand, Dietrich von. "Das Cogito und die Erkenntnis der realen Welt - Teilveröffentlichung der Salzburger Vorlesung Hildebrands: "Wesen und Wert menschlicher Erkenntnis" -." In *Anthologie der realistischen Phänomenologie*, herausgegeben von Josef Seifert und Cheikh Mbacké Gueye, 233-252. Frankfurt: Ontos, 2009.

- . “Das Cogito und die Erkenntnis der realen Welt. Teilveröffentlichung der Salzburger Vorlesungen Hildebrands: 'Wesen und Wert menschlicher Erkenntnis'.” *Aletheia VI - Theory of knowledge and ethics*. *Aletheia International Yearbook of Philosophy* (1994): 2-27.
- . “Der Sinn der Ehe und das Problem der Überbevölkerung.” In *Stimmen der Zeit*, 169:185-201. 87. Freiburg: Herder, 1962.
- . “Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens.” In *Anthologie der realistischen Phänomenologie*, herausgegeben von Josef Seifert und Cheikh Mbacké Gueye, 209-231. Frankfurt: Ontos, 2009.
- . “Die drei Grundformen menschlicher Teilhabe an den Werten.” In *Anthologie der realistischen Phänomenologie*, I:753-783. Frankfurt a. M: Ontos, 2009.
- . *Was ist Philosophie?* Stuttgart, Berlin: Kohlhammer, 1976.
- Hoeres, Walter. “Der veruntreute Thomas - Rahners Fehlstart in Freiburg.” In Berger, David, Hrsg. *Karl Rahner - Kritische Annäherungen*, 151-169. 1. Aufl. Siegburg: Respublica, 2004.
- . *Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie*. Stuttgart: Kohlhammer, 1969.
- Hölscher, Ludger. *Die Realität des Geistes: Eine Darstellung und phänomenologische Neugründung der Argumente Augustins für die geistige Substantialität der Seele*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 1999.
- Horn, Christoph. *Augustinus, De civitate dei*. Berlin: Akademie Verlag, 1997.
- Hume, David. *The philosophical works of David Hume*. London: Edinburgh, 1826.
- Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen - Erster Theil - Prolegomena zur reinen Logik*. Leipzig: Veit, 1900.
- . *Logische Untersuchungen - Zweiter Theil - Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. 1. Aufl. Halle a. d. S: M. Niemeyer, 1901.
- Huxley, Aldous. *Brave New World*. New York: Harper Perennial Modern Classics, 2006.
- Johannes Paulus II (Papst). *Communio personarum [II]: Die Erlösung des Leibes und die Sakramentalität der Ehe : Katechesen 1981 - 1984*. St. Ottilien: EOS-Verl., 1985.
- . *Communio personarum [I]: Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan : Katechesen 1979 - 1981*. St. Ottilien: EOS-Verl., 1985.
- Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Herausgegeben von Theodor Fritsch. Leipzig: Philipp Reclam, 1786.
- . *Kritik der reinen Vernunft*. Werke in sechs Bänden. Insel-Verlag, 1787.
- . *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, und Logik*. Herausgegeben von Karl Rosenkranz und Friedrich

- Wilhelm Schubert. Leopold Voss, 1838.
- Kany, Roland. *Augustins Trinitätsdenken: Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu "De trinitate"*. Mohr Siebeck, 2007.
- Kleist, Heinrich von. *Sämtliche Werke und Briefe*. Herausgegeben von Helmut Sembdner. München: Hanser, 1993.
- Krieg, Max. *Fritz Mauthners Kritik der Sprache: eine Revolution der Philosophie*. 2. Aufl. München: G. Müller, 1914.
- Ledić, Juraj-D. *Heideggers »Sach-Verhalt« und Sachverhalte an sich. Studien zur Grundlegung einer kritischen Auseinandersetzung mit Heideggers Seinsbegriff*. Frankfurt a. M: Ontos, 2009.
- Levita, David J. de. *Der Begriff der Identität*. Frankfurt a. M: Suhrkamp, 2002.
- Locke, John. *An essay concerning human understanding*. London, 1823.
- Mauthner, Fritz. *Wörterbuch der Philosophie: neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*. Bd. 2. 2. Aufl. Leipzig, 1923.
- Mollaret, P., und M. Goulon. "Le coma depasse.," Nr. 101. *Revue Neurologique* (1959): 3-15.
- Mühlen, Heribert. *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus: Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person*. Werl (Westf.): Dietrich-Coelde-Verl., 1954.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Die fröhliche Wissenschaft: ("la gaya Scienza")*. E. W. Fritsch, 1887.
- Pascal, Blaise. *Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées)*. Übersetzt von Ewald Wasmuth. Berlin: Verlag Lambert Schneider, 1963.
- Pfänder, Alexander. *Logik*. 3. Aufl. Tübingen: M. Niemeyer, 1963.
- Platon. *Philosophische Bibliothek, Sämtliche Dialoge, 7 Bände*. Sonderausgabe der Philosophischen Bibliothek. Hamburg: Meiner, 2004.
- . *Platons Werke*. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher. Berlin: G. Reimer, 1856.
- Schwarz, Balduin. *Der Irrtum in der Philosophie - Untersuchungen über das Wesen, die Formen und die psychologische Genese des Irrtums im Bereiche der Philosophie, mit einem Überblick über die Geschichte der Irrtumsproblematik in der abendländischen Philosophie*. Münster i. W: Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1934.
- . *Wahrheit, Irrtum, Und Verirrungen: Die sechs Grossen Krisen und sieben Ausfahrten der Abendländischen Philosophie: Gesammelte Aufsätze*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996.
- Scotus, Johannes Duns. *Über die Erkennbarkeit Gottes: Texte zur Philosophie und Theologie*. Meiner, 2002.
- Seidl, Horst. *Vom Dasein zum Wesen des Menschen: Erörterungen zur philosophischen Anthropologie zwischen Tradition und Gegenwart*. Olms, Georg, 2001.

- Seifert, Josef. *Back to Things in Themselves: A Phenomenological Foundation for Classical Realism*. 2. Aufl. Studies in classical and phenomenological realism. Boston: Routledge & K. Paul, 1997.
- . *Das Leib-Seele-Problem und die Gegenwärtige philosophische Diskussion: Eine systematisch-kritische Analyse*. 2. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.
- . *Der Streit um die Wahrheit: Wahrheit und Wahrheitstheorien. De Veritate - Über die Wahrheit*. 2. Ontos, 2009.
- . *Die realistische Phänomenologie als Rückgang auf Platon und als kritische Reform des Platonismus“ Aletheia VI (Theory of Knowledge and Ethics) (1993-1994): 116-162*.
- . *Discours des Méthodes - The Methods of Philosophy and Realist Phenomenology*. Frankfurt am Main: Ontos, 2009.
- . *Erkenntnis Objektiver Wahrheit: Die Transzendenz Des Menschen in D. Erkenntnis*. 2. Aufl. Salzburg: Putstet, 1976.
- . *Essere E Persona: Verso Una Fondazione Fenomenologica Di Una Metafisica Classica E Personalistica*. 1. Aufl. Pubblicazioni del Centro di ricerche di metafisica 6. Milano: Vita e pensiero, 1989.
- . *Gott als Gottesbeweis: Eine Phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996.
- . *Gott als Gottesbeweis: Eine Phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*. 2. Aufl. Heidelberg: C. Winter, 2000.
- . *Sein und Wesen*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 1996.
- . *Überwindung des Skandals der reinen Vernunft: Die Widerspruchsfreiheit der Wirklichkeit - trotz Kant*. Alber-Reihe Philosophie. Freiburg: Alber, 2001.
- . *Wahrheit und Person: Vom Wesen der Seinswahrheit, Erkenntniswahrheit und Urteilswahrheit. De Veritate - Über die Wahrheit I*. Frankfurt: Ontos, 2009.
- Stein, Edith. *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. Freiburg i.Br.: Herder, 1950.
- . *Zum Problem der Einfühlung*. Bd. 5. 1. Aufl. Edith Stein Gesamtausgabe. Freiburg (i. Br.) Basel, Wien: Herder, 2008.
- Wenisch, Fritz. *Die Philosophie und ihre Methode*. Salzburg: Universitätsverlag Anton Pustet, 1976.