

Besprechungen

Heintel, Erich, *Die beiden Labyrinth der Philosophie. Systemtheoretische Betrachtungen zur Fundamentalphilosophie des abendländischen Denkens*. Bd. 1 (Überlieferung und Aufgabe – Abhandlungen zur Geschichte und Systematik der europäischen Philosophie. Hrsg. von E. Heintel, Bd. VI). Gr. 8° (XIV u. 892 S.) Wien und München 1968, Oldenburg. Br. 79.— DM; Ln. 84.— DM.

Der Verf. legt mit diesem ersten der drei Bände, deren Rahmentitel auch durch die Wendung „Substanz und Freiheit“ umschrieben werden könnten (V), wohl sein chef d'œuvre vor. Es geht ihm „um eine Aneignung der Hauptrichtungen europäischer Fundamentalphilosophie, nämlich des Aristotelismus und des Transzendentalismus“ (ebd.), was natürlich nur durch eine echte Synthese beider geschehen kann. Dabei bekennt er sich „vorbehaltslos zu der Tradition der philosophia perennis im Sinne Leibnizens“ (332). Die zwei „wesentlichsten Überlieferungen“ werden näherhin umschrieben als die von Plato ausgehende aristotelisch-scholastische Tradition des antiken und mittelalterlichen Denkens, d. h. die Formmetaphysik der Substanz, und die von Descartes inaugurierte, von Kant fundierte, in den Systemen des Deutschen Idealismus gipfelnde Transzendentalphilosophie, d. h. „Ichmetaphysik“ (3). Eine erste orientierende Übersicht über die drei Bände (VII f.) gibt folgendes an: Bd. 1 beschäftigt sich nach einer allgemeinen Einleitung mit dem Neopositivismus und dem dialektischen sowie historischen Materialismus; Bd. 2 wird sich hauptsächlich Aristoteles und dem Aristotelismus widmen, aber auch schon die Grundproblematik Descartes' und Kants entfalten; Bd. 3 soll das Gewonnene systematisieren und für die entscheidende Frage nach der inneren Einheit von Aristotelismus und Transzendentalismus, Metaphysik der Substanz und des (als Vermittlung und Freiheit existierenden) Subjekts fruchtbar machen. Übrigens sind noch weitere Bücher geplant, die das Problemgeschichtliche eingehender ausleuchten sollen, so auch Monographien über Leibniz und Hegel; im Zusammenhang dieser Programmvorschau vertritt der Verf. auch, worin sich ihm die Synthese von Aristotelismus und Transzendentalismus darstellt: hatte es geheißt, der Schlußteil stehe im Zeichen des Primats der praktischen Vernunft (VIII), so wird hier die „Idee des Guten“ genannt (331). Und um es gleich anzumerken, Thomas kommt nur nebenbei zu Wort, erst ein späteres Werk will seine synthetische Leistung ausführlich würdigen. Daher wird im vorliegenden Band und anscheinend auch in den beiden folgenden des Hauptwerks auf die Vermittlungsversuche moderner thomistischer Transzendental-Metaphysik noch kein Bezug genommen.

Von vornherein bezeichnet H. „universale Sprachkritik“ als leitenden Methodengedanken seines Philosophierens (X). Was damit gemeint ist, wird später diskutiert, freilich nicht (noch nicht) ausreichend systematisch. Überhaupt werden methodologische Fragen (und Vorfragen) nur indirekt miterörtert, wie ja der ganze erste Band, nicht nur die ohnehin sehr lange Einleitung (1–335), in die Problematik nur erst einführt. Selbst der Ausdruck „Fundamentalphilosophie“ bleibt ohne scharfe Konturen. Er zielt auf die beiden angegebenen Themen, des öfteren eher auf die Problemdimension des Transzendentalen, dem bei Aristoteles wohl die Idee der Geistseele als eidos eidon, forma formarum, entsprechen soll. Es scheint, als solle Bd. 1 diese Dimension überhaupt erst einmal freikämpfen, allerdings mehr negativ in der Auseinandersetzung mit Neopositivismus und Marxismus.

Der Titel „Die beiden Labyrinth“ geht auf ein Wort von Leibniz zurück (11), der damit das metaphysische Rätsel der Einheit der materiellen Substanz bei unendlicher Teilbarkeit des Kontinuums und das Wesen der Freiheit anspricht. Es ist erstaunlich, daß Leibniz die zwei Labyrinth ausdrücklich aus ein und demselben Begriff, dem des Unendlichen, entspringen läßt, und von daher zwischen natürlicher und geistiger Monade unterscheidet. Damit ist das Hauptanliegen H.s wie auch dessen Auffassung von der problemgeschichtlichen Mittelstellung Leibnizens ausgezeichnet getroffen. Nimmt man den Menschen als Synousia von natürlicher und geistig-

freier Bestimmtheit, dann ergibt sich ein drittes Labyrinth: „Es geht hier um das Problem, wie in der im Sinne des ersten Labyrinths begriffenen Physis die im Sinne des zweiten Labyrinths begriffene Freiheit möglich . . . sei“ (20), also doch wohl um das Problem des Menschen als in-über Natur. Der Rez. möchte jedoch sofort zu bedenken geben, daß, auch in der Darstellung H.s, Leibniz den aristotelischen ousia-Begriff eben auf das Naturhafte als das Materielle bezieht, die Synthese von aristotelischer Ontologie (Metaphysik) und Transzendentalphilosophie sich daher als eine solche von Natur- und Geistmetaphysik herausstellen wird, wobei die streng ontologischen (verkürzt gesagt: aristotelischen) Termini (Sein, Substanz, Essenz, Existenz usw.) ganz auf die Seite der „Natur“ fallen. So scheint später das Wort „existierend“ in der Formel „existierender Begriff“ das Leib- und Welthafte der Freiheit anzuzeigen, nicht aber dasjenige, worauf es u. U. ankommt, das Sein der Freiheit selbst, den *actus essendi* des Geistes.

Es ist nun nicht möglich, auch nur einigermaßen vollständig zu referieren. Das sehr eingehende (wenn auch gegen Schluß noch unfertige) Inhaltsverzeichnis orientiert den Fachmann mühelos in den labyrinthischen Windungen des Werkes. Ein Sachregister steht noch aus. Die häufigen und oft sehr ausgedehnten Zusätze („Anmerkungen“) in Kleindruck bringen zumeist wertvolle Auseinandersetzung mit Sekundärliteratur, aber nicht nur das, sie sind manchmal für das Verständnis der Problemlage und des Diskussionsniveaus unentbehrlich, wie etwa im Falle des kritischen Gesprächs mit *J. Habermas*. Weniger angenehm, obschon da und dort kaum zu vermeiden, fallen die vielen Vorgriffe auf die kommenden Bände auf – sollte es tatsächlich undurchführbar erschienen sein, zunächst in einem einzigen Band (von vielleicht nicht einmal 900 Seiten) das Sachproblem selbst fachlich und konzis zu entwickeln? Historische Hinführungen werden sich ja in den nächsten Generationen ohnehin reduzieren müssen, denn wer wird noch das gesamte angefallene Material aufarbeiten wollen? Aber vorerst muß die Philosophie in die nächsten Generationen hinübergerettet werden, und dem dient H.s Opus.

Doch noch einiges zum Inhalt, d. h. zur Entfaltung der Frage nach Substanz und Freiheit, Natur und Geist. Mit hohem Recht erblickt H. das aristotelische Anliegen in der Relevanz des (bestimmten) „ontologisch Allgemeinen“ (115 ff. et passim). Dieses wurde in der Neuzeit zum „Ideellen“ und konstruktiv „Abstrakten“, so daß es zur vollständigen Disjunktion zwischen Universal und Real, Begriff und Sache (Erfahrung), Apriori und Aposteriori kam. Der ontologische Platonismus und Aristotelismus wandelte sich zum (naturwissenschaftlich) „mathematischen“ Platonismus. Dem Verf. zufolge steht das ontologisch relevante Allgemeine zum (konkreten) Einzelnen in „ontologischer Differenz“; das Ich aber („als existierender Begriff“) zu allem Einzelnen in „transzendentaler“ Differenz (158 f.). Wie geht beides zusammen? Ein Wort dafür ist schnell gefunden: „daseiende Transzendentalität“. Diesen Begriff hat H. von seinem Lehrer *R. Reininger* übernommen (? – vgl. 178). Dabei kam es zuvor überhaupt auf die Freilegung der Dimension des Transzendentalen an; doch hat das Studium des Aristoteles und Leibniz den Verf. gerade zum Problem des ontologisch relevanten Allgemeinen zurückgeführt und so „eine neuerliche Überprüfung der Fundamentalphilosophie unserer Tradition notwendig gemacht“ (181). Hier soll sogar die Gegensatzeinheit von Transzendentalität und (aristotelischen) Transzendentalien untersucht werden (182). Jedenfalls ist „daseiende Transzendentalität“ und „existierender Begriff“ im „konkreten Einzelnen“, wenn der Rez. richtig interpretiert, immer schon zugleich Aufhebung der ontologischen und der transzendentalen Differenz „in sich selbst bestimmender Freiheit“ – in dieser „konzentrieren sich in gewisser Weise alle fundamentalen Probleme der Philosophie“ (238). Es wäre noch darauf hinzuweisen, daß § 14 (321 ff.) mit der Frage nach „Geschichte und System“ eine letzte Konkretion der Frage nach dem Sinn daseiender Transzendentalität und sich selbst vermittelnder Freiheit anzielt.

Bevor im Dienste positiver Neufassung einer möglichen Fundamentalphilosophie zu „dem“ Philosophen unserer Überlieferung, Aristoteles, zurückgegangen wird (892), Thema von Bd. 2, folgt auf die allgemeine Einleitung die kritische Stellungnahme zu den beiden Positionen, die Sinn und Berechtigung der im Leibnizschen Sinne verstandenen *philosophia perennis* negieren (4), Neopositivismus und dialektisch-historischer Materialismus. „Wir werden dabei durch den Neopositivismus auf den Transzendentalismus, durch den dialektischen und historischen Materialismus auf den Aristotelis-

mus geführt werden“ (336), zumal bei diesen typisch neuzeitlichen Positionen der Bezug zur modernen Naturwissenschaft eine bedeutsame Rolle spielt. Zunächst wird ein „pauschaler Überblick“ über die Entwicklung des Neopositivismus gegeben, die genauere fundamentalphilosophische Erörterung an paradigmatischen Texten wird Bd. 2 zu leisten haben (371). Die zusammenfassende Darstellung von Carnap bis Wittgenstein und Popper liest sich sehr gut, entscheidende Punkte klären sich an Formulierungen W. Stegmüllers. Das Ergebnis der Analysen läßt sich vielleicht in zwei Feststellungen erblicken: auch in den spätesten Weiterentwicklungen des logischen Empirismus bleibt es die crux seiner philosophischen Theorie, was eigentlich „das Gegebene“ sei (341), und die angeblich vollständige Disjunktion zwischen empirischen (aposteriorischen) und analytischen (apriori-tautologischen) Sätzen überspielt gerade die Frage nach dem transzendentalen Apriori (349 ff.). Zu Wittgenstein weiß der Verf., wie auch sonst, die Sekundärliteratur meisterhaft auszuwerten; hier wird die immanente Weiterführung zur fundamentalphilosophischen Thematik der Transzendentalität noch leichter, insofern schon die Sprachtheorie des „Tractatus“ am besten in einer Analogie zu Kants transzendentalen Fragestellungen zu begreifen sei (379). Es wird zustimmend W. Stegmüller zitiert, der schlagwortartig sagt, Wittgenstein habe Kants transzendentalen Idealismus von der Ebene der Vernunft auf die Ebene der Sprache transformiert (387) – was freilich nicht ohne weiteres bedeutet, daß bei dieser Prozedur die transzendente Dimension nicht doch schließlich weggedacht wird; und es wird der Ausdruck „transzendentaler Linguualismus“ übernommen (390). Instruktiv ist H.s These, zumal im Wittgensteinschen Terminus „es zeigt sich“ „(sich zeigen“ oder auch „zeigen“ im Gegensatz zu „darstellen“) verberge sich die transzendente Frage, was das sei, was „Bild“ und „Gemeinsamkeit zwischen Bild und Original“ überhaupt ermögliche, was sich also nicht selbst wieder „darstellen“ und in empirischen Sätzen oder gar Tautologien einfangen lasse (389 410/11). Auch diese These wird im Anschluß an die Analysen W. Stegmüllers entwickelt. Die „sprachphilosophischen Konsequenzen“ (439) sieht H. primär in einer „universalen Sprachkritik“: das Philosophieren müsse sich „im unmittelbaren Sprachsinn bewegen“, d. h. „allen faktischen Sprachgebrauch überhaupt sich zur Voraussetzung“ machen und so in allgemeinsten Weise gelten lassen, „was Anfang des Philosophierens überhaupt heißen kann, nämlich die Anerkennung alles unmittelbaren Sprachsinns in Theorie und Praxis in universaler Unvoreingenommenheit“ (441). Letztere ist das Postulat der möglichst großen Voraussetzungslosigkeit, und „in einer so gefaßten sprachpragmatisch fundierten Philosophie bewegt sich zuletzt alles Denken überhaupt“ (ebd.). Wir werden auf diese methodologische Konsequenz aus der Begegnung mit Wittgenstein nicht zurückkommen; es scheint, daß gerade sie in Bd. 3 sorgfältigst begründet und als legitime Modifikation transzendentalen Denkens aufgezeigt werden müsse. Der Verf. macht z. B. selbst den Unterschied zwischen bestimmter Sprache in ihrer spezifischen Natürlichkeit (Muttersprache) und Reflexionsprache (465). Und wie will man es anstellen, im Philosophieren zwar von bestimmter Sprache auszugehen und doch „an über sie hinausreichenden abstrakten (im Vergleich mit anderen Sprachen gemeinsamen oder verschiedenen) Momenten“ anzusetzen (473)? Der Sinn für solch universalen Sprachsinns dürfte eine Überforderung bedeuten. Da der Rez. aber aus dem überreichen Kontext des Buches nur auf die eine oder andere Formulierung aufmerksam werden konnte, ist er durchaus nicht sicher, ob H. nicht doch schon eine für den einleitenden Band zureichende und überzeugende Wendung zum Thema „Philosophieren am Leitfaden der Sprache“ gefunden hat. Immerhin verweist H. auch in diesem Punkte auf den 2. Band (485).

Wir überspringen das 2. Kap. von Teil I, das die Kopernikanische Wende in der Transzendentalphilosophie Kants behandelt, obwohl insbesondere die Frage in § 32 (613 ff.) nach der „Konkretisierung“ der Transzendentalität für den Gedankengang des Verf.s von höchster Relevanz ist. Wie kommt Kant zu den „bestimmten“ Formen von Transzendentalität, doch nur durch einen Rückgriff auf Vorgaben der empirischen Psychologie und traditionellen Logik? Das alte Unbehagen meldet sich hier nochmals. Ganz sicher aber hat H. damit recht, daß er an dieser Stelle die Bedeutung des ontologisch Allgemeinen urgiert.

Kap. 3 beschließt Bd. 1 mit langen Ausführungen zur Position des dialektischen und historischen Materialismus. Der dialektische als solcher, zumal in seiner sowjetideologischen Ausprägung, hat kein so großes Interesse mehr. Der „Histomat“ steht

dagegen mitten in der zeitgenössischen Diskussion. Er vertritt nach *K. Löwith*, dem H. zustimmt (663), eine Idee von Geschichte und einen Glauben an sie, hält sich an den Primat der „praktischen“ Vernunft, allerdings mit all ihren Bezügen zur konkreten Geschichtlichkeit des Menschen. Sofort bricht die Problematik des (dialektischen) Zusammenhanges von theoretischer und praktischer Vernunft, von Theorie und Praxis, Rationalität und Engagement auf, dazu die Fragen nach dem marxistischen Sinn von Arbeit und Entfremdung, Wissenschaft und Technik, Wissenschaft und Philosophie. Das Problem des Todes vermag all die Spannungen zu reflektieren, die der historische Materialismus auszutragen sich bemüht (743 ff.) und doch nur überspielt. Damit verknüpft sich die Suche nach einem Verständnis der feuerbach-marxistischen Religionskritik (794 ff.), die wiederum den Ideologiebegriff zur Voraussetzung hat. Die Aufgabe der Ideologiekritik wird insbesondere an Texten von *J. Habermas* expliziert (693 f. 734 u. ö. 824 ff.). Zunächst weiß der Verf. sich mit Habermas einig in der Kritik des Neopositivismus (699) wie wohl auch prinzipiell im Ansatz notwendiger Ideologiekritik, den Habermas mit Hegels Phänomenologie des Geistes und Freuds Psychoanalyse zusammensieht: „Erfahrung der Emanzipation durch kritische Einsicht in Gewaltverhältnisse, deren Objektivität allein daher rührt, daß sie nicht durchschaut sind“ (734). Wenn Habermas weiterhin verkündet, was die Menschheit sich bisher als Erlösung vorgestellt habe, müsse sie „auf dem Wege ihrer Selbsterzeugung vernünftig herstellen“ (742), trennt sich der Verf. von ihm, weil er sich allzu schnell über die Problematik der „Positivität des Glaubens“ hinwegsetze. Am entschiedensten erfolgt die Distanzierung hinsichtlich der „Aufhebung“ von Philosophie in Praxis oder, anders ausgedrückt, hinsichtlich der Negation einer *Selbstbegründung* der Philosophie (821 ff.). Philosophie als Moment der Praxis und zutiefst der gesellschaftlichen Revolution könne keinen bestimmten Inhalt gewinnen und es bleibe am Ende nichts übrig als der Appell an den „Erfolg“ der revolutionären Praxis (825). Dann aber lasse sich alles rechtfertigen. Freilich nennt Habermas gleichsam eine Zielidee (ein Utopicum) des Geschichtsprozesses, nämlich das „aus interessierter Erfahrung stammende Vorverständnis der gesellschaftlichen Totalität“ (838). Wie soll ein solches Vorverständnis gewonnen werden? Aus der Erfahrung der in einer bestimmten Gesellschaft existenten „Widersprüche“? Wie kann man diese erfahren, wenn sie nicht Widersprüche gegen eine gelebte und dann philosophisch reflektierte „Wahrheit des Menschen“ sind, womit doch eine Anthropologie, wenn auch Anthropologie der Revolution wie bei *Sartre* (vgl. 830), impliziert ist: zumindest „Transzendenz als Grundzug menschlichen Existierens“, wie Habermas selbst formuliert, was er aber zugleich ablehnt? Er lehnt es ab, weil so die Philosophie doch durch „sich selbst“ begründet würde und nicht einfachhin „durch gesellschaftliche Praxis“ (835). Der Verf. übernimmt Sartres Kritik vom „fehlenden philosophischen Fundament“ des historischen Materialismus (830). Nachzutragen ist, daß Habermas die Bindung der Wahrheit von Theorie an den geschichtlichen Erfolg für sich selbst verwirft (834), zugleich aber auch nur eine Theorie in „praktischer“ Absicht, keine in „ontologischer“ Absicht zuläßt (835). Wiederum versinkt alles in das rein Faktische der machbaren Geschichte. Dem Verf. geht es daher mit Recht „um die Sprengung der totalen Geschichtlichkeitsthese des Marxismus“ (830). Ähnlich wie im Falle des Neopositivismus, so möchte man meinen, handelt es sich um die Möglichkeit eines „Kriteriums“. Deshalb wird man dem Verf. folgen, wenn er zu Habermas noch bemerkt, der Übergang von den empirischen Gegebenheiten zur Philosophie (d. h. zu einem sinngebenden Entwurf des Menschen gerade auch als Geschichtswesen) werde nicht gefunden, er sei aber notwendig. Und wenn Habermas die empirisch-objektiven Bedingungen für eine Totalumwälzung der Gesellschaft glaubt wissenschaftlich feststellen zu können, dann sei mit *R. Rohrmoser* zu antworten, die empirische Soziologie bestreite eine solche Möglichkeit ganz entschieden (870). Der Übergang von den facts and trends, auch den „Bedürfnissen“, Frustrierungen usw. zum „Praktischen“, wofür dieses zumindest ein fundamentales Moment des Normativen und Aufgegebenen enthält, ist also doch, so muß man sagen, nur als ein philosophischer möglich, wobei Philosophie als ontologische, transzendente und ethische Fragestellung sehr wohl sich selbst begründet – oder eben als ein rein ideologischer.

Der Verf. notiert, daß er sich über die Probleme des Marxismus fundamental-philosophisch erst noch eigentlich auslassen werde. Voraussetzung dafür sei ihm die Aneignung des Aristoteles (Bd. 2), und zwar wegen der Bedeutsamkeit des „ontolo-

gisch relevanten Allgemeinen“ für eine fruchtbare Behandlung des Themas (846). Wir sind darum berechtigt, auch in diesem Punkt sein letztes Wort abzuwarten. Auf jeden Fall zeigt das Bisherige, daß ihm an einer Interpretation des ontologisch Allgemeinen liegt, die den Menschen in seinen transzendentalen und zugleich ontologischen Strukturen zu beschreiben und zu verstehen erlaubt.

Es wäre mithin wohl denkbar, aus der Fülle an Bezug- und Stellungnahmen im vorliegenden Bande den philosophischen Ort H.s genauer zu bestimmen. Doch hätte ein solcher Versuch nur den Wert einer Denkaufgabe. Eines soll indes mit Dank anerkannt werden: sein so überaus positives Verhältnis zur philosophischen Tradition – ganz Geist vom Geiste Leibnizens. Ob man andererseits sagen sollte, vor der „Vernunft der Jahrtausende“ würde „sich auch die genialste Ursprünglichkeit eines noch so tiefen individuellen Denkens als dilettantisch und primitiv erweisen“ (322)?

H. Ogiermann, S. J.

Blaha, Ottokar, *Die Ontologie Kants. Ihr Grundriß in der Transzendentalphilosophie* (Salzburger Studien zur Philosophie, 7). Gr. 8^o (244 S.) Salzburg 1967, A. Pustet. 33.— DM.

Der Titel des Buches reizt zum Widerspruch, zumal wenn man erfährt, daß „Ontologie“ im überlieferten Sinn verstanden wird, nicht in dem Sinn, in dem allein sie Kant ausdrücklich anerkennt, nämlich als „System aller Verstandesbegriffe und Grundsätze . . ., sofern sie auf Gegenstände gehen, welche den Sinnen gegeben und also durch Erfahrung belegt werden können“ (WW 20, 260). Trotzdem gelingt es B., an Hand der Texte, vor allem aus der „Kritik der reinen Vernunft“ (KrV) und der „Kritik der praktischen Vernunft“ (KpV), nachzuweisen, daß bei Kant eine Ontologie des An-sich-Seienden, wenn auch verdeckt durch die vordergründige Erkenntnistheorie, vorliegt. Über die bisherigen Versuche, Kant als Metaphysiker zu erweisen (M. Wundt, Heimsoeth, N. Hartmann und besonders G. Martin), geht B. entschieden hinaus.

Das 1. Kap. (23–54) arbeitet vor allem „die großen Linien der Kantischen ontologischen Gedankenführung“ heraus. Selbstverständliche Voraussetzungen sind für Kant einerseits das mechanistische Weltbild mit seiner durchgehenden strengen Naturgesetzlichkeit, der auch das „empirische Ich“ unterworfen wird, andererseits die nominalistische Auffassung der Sinnenwelt, in der es nur Einzelgegenstände ohne allgemeine Wesensstrukturen gibt. Beides ist nur dadurch widerspruchsfrei zu vereinigen, daß der Ursprung der Naturgesetzlichkeit im Subjekt gesucht wird. Dieses Subjekt kann nicht das empirische Subjekt sein, da dieses selbst der Naturgesetzlichkeit unterliegt. Das „transzendente“ Subjekt, das die Naturgesetzlichkeit konstituiert, muß also selbst von dieser Gesetzlichkeit frei, es muß ein Subjekt an sich sein (46).

Das 2. Kap. (55–128) entfaltet „die ontischen Hauptfaktoren“, wie sie sich aus der transzendentalen (tr.) Ästhetik und der tr. Analytik ergeben. In der tr. Ästhetik werden dabei allerdings Ergebnisse vorweggenommen, die erst in der tr. Analytik eigentlich bewiesen werden; der Beweis dafür (61) erscheint mir freilich angreifbar; er setzt voraus, daß, wenn Raum und Zeit Anschauungsformen jedes denkenden Wesens wären, nicht nur die durch dieses Denken konstituierten Gegenstände, sondern auch das denkende Subjekt selbst räumlich-zeitlich sein müßte. Der Beweis in der tr. Analytik geht nach B. davon aus, daß die Kausalität, durch die das Ding das Subjekt affiziert und ihm das Material für die kategoriale Formung liefert, wie auch die Kausalität, die das Subjekt in dieser Formung ausübt, jedenfalls keine mechanische Naturkausalität sein kann; darum gehören sowohl dieses Ding wie dieses Subjekt nicht zur konstituierten Naturwelt, sondern stehen dieser als konstituierende Prinzipien gegenüber; sie sind „an sich“ (81 f.). Jedenfalls ist Kant in der KpV überzeugt, daß er in der KrV „den Begriff der Noumenen, d. i. die Möglichkeit, ja Notwendigkeit, dergleichen zu denken, in Sicherheit“ gesetzt habe (KpV 73) (Bl. 107). In den „Fortschritten der Metaphysik“ sagt Kant ausdrücklich, daß das logische Ich „das Subjekt, wie es an sich ist, im reinen Bewußtsein . . . (als) reine Spontaneität anzeigt“ (WW 20, 271) (Bl. 91; vgl. 203 f.). Dieses tr. Subjekt ist individuell, ja im Grunde mit dem empirischen Subjekt identisch, dessen Tiefendimension (74); sein Wesen allerdings ist überindividuell (92 f.). Das Verhältnis des Individuellen zum