

# **Das Topische der Philosophie und der deutsche Grund**

**Inauguraldissertation**  
**zur Erlangung des Doktorgrades der *Philosophie***  
**in der Fakultät für Geistes- und Kulturwissenschaften**  
**der Bergischen Universität Wuppertal**

**vorgelegt von**  
**Trong Hieu Truong**  
**aus**  
**Vietnam**

**Wuppertal, im Juni, 2022**

Name, Vorname: Truong, Trong Hieu

### Erklärung

Hiermit erkläre ich, dass ich

1. die von mir eingereichte Dissertation

*Das Topische der Philosophie und der deutsche Grund*

selbstständig und ohne fremde Hilfe verfasst habe,

2. nur die in der Dissertation angegebenen Hilfsmittel benutzt und alle wörtlich oder inhaltlich übernommenen Stellen als solche unter Angabe der Quelle gekennzeichnet habe,
3. die Dissertation in der gegenwärtigen oder einer anderen Fassung noch keinem anderen Fachbereich oder noch keiner wissenschaftlichen Hochschule vorgelegt habe,
4. bislang keinen Promotionsversuch unternommen habe,
5. mit der Anwesenheit von Zuhörern, die nicht Mitglieder der Prüfungskommission sind, einverstanden bin.

Ich bin damit einverstanden, dass meine Dissertation wissenschaftlich interessierten Personen oder Institutionen zur Einsichtnahme zur Verfügung gestellt werden kann.

Korrektur- oder Bewertungshinweise in meiner Arbeit dürfen nicht zitiert werden.

Wuppertal, 22.06.2022



.....

(Unterschrift)

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	7
Einleitung.....	8
I. Über die Topologie als die Logik des Topischen.....	8
II. Der Forschungsstand des Themas und der Methode.....	10
III. Das Unbewusste und das Topische.....	14
IV. Der Grund als eine deutsche Übersetzung.....	16
V. Das Topische des Grundes.....	19
VI. Das Politische des Grundes.....	22
VII. Die Struktur der Dissertation.....	24
Erster Teil: Die Topik des Platonismus und des Neuplatonismus.....	26
I. Platon und die ursprüngliche Topik der Philosophie.....	26
II. Nichtchristliche Neuplatoniker.....	31
1. Plotin.....	31
1.1. Die Erhabenheit.....	31
1.2. Die Innigkeit.....	33
1.3. Die Atopizität.....	34
1.4. Die Topo-Pathologie.....	35
2. Proklos.....	37
2.1. Die Ontogenese der Erhabenheit.....	37
2.2. Die autistische Hegemonie der Innigkeit.....	39
2.3. Die Topo-Onto-Pathologie.....	41

III. Christliche Neuplatoniker.....	42
1. Augustinus.....	43
1.1. Das Topische der Trinität.....	43
1.2. Die Topo-Anthropologie.....	45
1.3. Die Topo-Politik.....	48
2. Boethius.....	50
2.1. Das platonische Topische.....	50
2.2. Das aristotelische Topische.....	52
3. Pseudo-Dionysius Areopagita.....	54
3.1. Die Hypertheologie als Topo-Phäno-Onto-Theologie.....	54
3.2. Die negative Theologie und die Dialektik des Erhabenen.....	56
 Zweiter Teil: Die Topik des Grundes in der früheren deutschen Philosophie.....	 58
I. Meister Eckhart.....	59
1. Der Grund als eine deutsche Übersetzung.....	59
1.1. Principium.....	59
1.2. Ratio/Causa.....	60
1.3. Fundamentum.....	60
1.4. Der Grund als eine deutsche Übersetzung.....	61
2. Die Topo-Psycho-Theologie.....	62
2.1. Die Psychotopik.....	62
2.2. Die Seele und Gott.....	65
3. Die Innigkeit.....	67
3.1. Das Innen und der Grund.....	67
3.2. Der Grund und das Eine.....	70

3.3. Von der Abgeschiedenheit zur Egologie.....	73
3.4. Von der topischen Armut zum topischen Nihilismus.....	75
3.5. Von der Logik der Intimität zur Topo-Erotologie.....	77
3.6. Die topische Ambivalenz Innen/Außen.....	80
4. Die Erhabenheit des Grundes und die topische Ambivalenz Unten/Oben.....	81
5. Die Pantopizität und die Atopizität.....	83
II. Leibniz-Wolff-Baumgarten.....	84
1. Leibniz.....	85
1.1. Über die Monadologie als Topologie.....	85
1.1.1. Zwei Substanzbegriffe.....	85
1.1.2. Der Grund: Substanz als Subjekt.....	87
1.1.3. Die Monade und die Welt.....	90
1.1.4. Das Topische der Monade.....	93
1.2. Über die Monadologie als Topo-Phänomenologie.....	96
1.2.1. Das monadische Topische des Phänomens.....	96
1.2.2. Das Unbewusste der Monade.....	98
1.3. Die Monadologie und der Rationalismus.....	101
2. Wolff.....	103
2.1. Die Begriffe des Grundes.....	103
2.1.1. Der Grund als Grundsatz.....	103
2.1.2. Der Grund als Ursache.....	104
2.1.3. Der Grund als Wesen.....	106
2.1.4. Der Grund und der Schluss.....	108
2.1.5. Der Naturgrund.....	110
2.1.6. Der Seelengrund.....	110

2.1.7. Gott als Grund.....	112
2.1.8. Der Grund und die deutsche Topologisierung der Philosophie.....	113
2.2. Die Leiblichkeit und die somatologische Topo-Phänomenologie.....	116
2.2.1. Die Weiterentwicklung der monadologischen Topologie.....	116
2.2.2. Die Topo-Phänomenologie.....	117
2.2.3. Die leibliche Lokalisierung der Monade.....	118
3. Baumgarten.....	121
3.1. Die Topo-Ontologie.....	121
3.2. Die somatologische Topo-Phänomenologie.....	123
3.3. Die Psychotopik.....	126
III. Kant.....	128
1. Die Kantische Räumlichkeit.....	129
1.1. Der frühe Umgang mit dem Raum.....	129
1.1.1. Raum: die Welt und die Monade.....	129
1.1.2. Τέλος der Welt und die Topo-Pathologie.....	130
1.1.3. Die Räumlichkeit der physischen Monade.....	131
1.1.4. Die Räumlichkeit als Geographie.....	132
1.1.5. Der geistige Raum.....	133
1.1.6. Die somatologische Topologie.....	134
1.1.7. Die psychische Räumlichkeit und deren Formalisierung.....	135
1.2. <i>Kritik der reinen Vernunft</i> und die Idealisierung des Raums.....	136
1.3. Der Kosmopolitismus oder die politische Räumlichkeit.....	140
1.4. Das unbewusste Topische.....	142
2. Die Gründlichkeit.....	143
2.1. Die Begriffe des Grundes.....	143

2.1.1. Ratio als Grund.....	143
2.1.2. Das Dasein als Grund.....	146
2.1.3. Der logische Grund und der Realgrund.....	147
2.1.4. Die Geographie als Grund.....	148
2.1.5. Der absolute Raum als Grund.....	149
2.1.6. Das formale Prinzip als Grund.....	150
2.1.7. Das Transzendente als Grund.....	151
2.1.7.1. Der Grund in der Sinnlichkeit.....	152
2.1.7.2. Der Grund im Verstand und in der Urteilskraft.....	154
2.1.7.2.1. Die Grundbegriffe.....	155
2.1.7.2.2. Die Grundsätze.....	157
2.1.7.3. Der Grund und die Vernunft.....	158
2.1.8. Τέλος als Grund.....	162
2.1.9. Die praktische Vernunft als Grund.....	164
2.1.10. Die reflektierende Urteilskraft als Grund.....	166
2.2. Der Grund und die fundamentalistische Topologisierung.....	168
3. Die Innigkeit.....	169
3.1. Die kopernikanische Wende und die Innigkeit .....	169
3.2. Die Innigkeit und die immanentistische Topologisierung.....	172
4. Die Erhabenheit.....	174
4.1. Der Transzendentalismus und die Erhabenheit.....	174
4.2. Die Erhabenheit und die sublimistische Topologisierung.....	177
5. Die topische Einheit des Grundes.....	178
5.1. Der Grund als die topische Einheit der Innigkeit und der Erhabenheit.....	178
5.2. Der Grund als die topische Einheit der Mannigfaltigkeit.....	181

6. Setzung, Besetzung, Übersetzung.....	186
Schluss: Zu einer Exotopik des Ausgangs.....	192
Siglenverzeichnis.....	200
Literaturverzeichnis.....	204

## Vorwort

Woody Allen hat im Jahr 1997 einen genialen Film herausgebracht, dessen englischer Titel lautet: *Deconstructing Harry*. Was der Film zu dekonstruieren versucht, ist das komplexe Pathos des Hauptcharakters Harry, der sein Leben in ständige Liebesaffären verstrickt und dadurch den Umgang mit den ihm nahestehenden Personen verdirbt.

Was uns daran interessiert, ist jedoch der deutsche Titel des Films, der den Akzent durch die Umbenennung wechselt: *Harry außer sich*. Somit expliziert der deutsche Titel etwas, was in dem originalen nicht offensichtlich ist. Ist das, was diese Übersetzung ausmacht, nicht eine Topologisierung des Pathologischen, die das Pathos durch die abwertende Ortschaft der Äußerlichkeit lokalisiert? Eine solche exophobe Topo-Pathologie ist alles andere als ein zufälliges Phänomen. Sie wurzelt in nichts weniger als einer tiefgründigen Kulturgeschichte, deren Ausgrabung eine topische Mentalität verrät, zu deren Positionierung die Philosophie einen entscheidenden Beitrag geleistet hat.

Die vorliegende Arbeit versteht sich also als eine Dekolonisierung dieses Topischen, das die Philosophie besetzt. Sie dekolonisiert den topischen Komplex der Philosophie. Eben die historische und aktuelle politische Lage bestätigt das dringende Bedürfnis nach einer solchen topischen Auseinandersetzung. Sie zeigt auf, wie das unbewusste Topische der *Invasion* eine *übermächtige* Kartographie setzt, die für die *Unterdrückung* und den Krieg verantwortlich ist.

Ich bedanke mich ganz herzlich bei Herrn Prof. Dr. Alexander Schnell für die sehr wertvollen Fragestellungen und Ratschläge bei der Betreuung sowie für die unermüdliche Unterstützung und bei Herrn Prof. Dr. Peter Trawny für die sehr inspirierenden Diskussionen und Hinweise auf das Thema.

Wuppertal, Juni 2022

## Einleitung

### I. Über die Topologie als die Logik des Topischen

Ich fange die Arbeit mit der Erwähnung zweier Figuren in der Ideengeschichte an, bei denen die „Topik“ auf eine auffällige Weise erschien.

Die erste ist Aristoteles, der den Ort (τόπος) in zumindest zwei Sinnen gebrauchte. Im ersten, dem angeblich ‚echten‘ Sinn, war der Begriff sowohl in der Kategorienlehre, wobei es sich um den „Ort, den die Teile des Körpers einnehmen, die da an einer gemeinsamen Grenze sich berühren“ (τόπον γάρ τινα τὰ τοῦ σώματος μέρη κατέχει, ἃ πρὸς τινα κοινὸν ὄρον συνάπτει), bzw. um „die Teile von Ort, die da durch einen jeden der Teile von Körper eingenommen sind“ (τόπου μέρη, ἃ κατέχει ἕκαστον τῶν τοῦ σώματος μερίων), handelt<sup>1</sup>, als auch in der Physik behandelt, in der der Ort als die „unmittelbare, unbewegliche Grenze des Umfassenden“ (τὸ τοῦ περιέχοντος πέρασ ἀκίνητον πρῶτον)<sup>2</sup> definiert war.

Dem zweiten, dem ‚weiteren‘ Sinn, geht es um den logischen Kontext, in dem „τόποι“<sup>3</sup> dazu dienen, die verschiedenen Gattungen der logischen Argumente zu klassifizieren. Was sonst machte Aristoteles hier, wenn nicht den Logos bzw. die Syllogismen zu verorten, zu topologisieren? Was bedeutet es eigentlich, das Logische zu lokalisieren? Eine klare Definition dafür gab Aristoteles in diesem Fall jedoch nicht. Eben diese sogenannte ‚übertragene‘ Bedeutung der Topik interessiert uns. Heutzutage wird insbesondere in der englischen Sprache die Topik öfter in dieser Art und Weise benutzt. „Topic“ bedeutet da so etwas wie „subject matter“, „theme“, „issue“ etc., ohne dass man im Alltagsleben die geringste Aufmerksamkeit für die ursprüngliche räumliche Dimension des Wortes gäbe.

Die zweite Figur ist Sigmund Freud, dessen „Topik“ den Kernpunkt der psychoanalytischen Theorie kennzeichnet. Es ist allbekannt, dass Freud zwei Topiken entwarf. Die erste fand ihre erste Form unter dem Namen der „psychischen Lokalität“ in *Die Traum-*

---

<sup>1</sup> Aristoteles, Cat. 6, 5a9-11; dt. Übers. v. Hans Günter Zekl.

<sup>2</sup> Aristoteles, Phys. IV 5, 212a20; dt. Übers. v. Hans Günter Zekl.

<sup>3</sup> Aristoteles, Top. I 18, 108b33.

*deutung* (1900), in dem Freud zwei grundsätzliche Lokalitäten des „Bewußtseins“ und des „Unbewußten“ unterschied, zwischen denen die Zwischenhalle des „Vorbewußten“ liege.<sup>4</sup> Die Kommunikation zwischen den Lokalitäten sei eine Dynamik, in der „ein unbewußter Gedanke [...] nach Übersetzung ins Vorbewußte“ strebe, „um dann zum Bewußtsein durchzudringen“.<sup>5</sup> Der Prozess sei dynamisch, weil zwischen den Lokalitäten ein spannender Antagonismus zwischen Verdrängung, Unterdrückung, Zensur und Subversion geschehe.

Die zweite Topik griff seit *Das Ich und das Es* (1923) ein, in dem der psychische Apparat von nun an modifiziert aus den Ortschaften des „Es“, des „Ichs“ und des „Über-Ichs“ bestehe. Während das Es der Ort des ursprünglichen blinden Triebes sei, der von dem uneingeschränkten „Lustprinzip“ ausgehe<sup>6</sup>, setze das Über-Ich die Instanz des „Gewissens“, die Herrschaft des „kategorischen Imperativs“, ein<sup>7</sup>. In der Mitte stehe das Ich, der „Repräsentant der Außenwelt“, der zwischen dem Anspruch des Es und demjenigen des Über-Ichs mit Rücksicht auf Realität vermittele.<sup>8</sup>

Beide Topiken wären also im ‚übertragenen‘ Sinn zu verstehen. Es scheint nicht um den ‚echten‘ Raum zu gehen, sondern um das Psychische als ‚Raum‘. Indem man das Psychische Topik nennt, topologisiert man es.

Die beiden Fälle, Aristoteles und Freud, lassen ein Phänomen offensichtlich: man bedient sich des Wortes „Topik“, um etwas zu bezeichnen, was eigentlich nicht ‚wirklich‘ topisch ist. Es ist nur im ‚weiteren‘, ‚übertragenen‘ Sinn topisch. Es steht *nur* in einer Analogie zur Topik. Es ist nur ‚metaphorischerweise‘ topisch. Und obwohl es nicht ‚wirklich‘ topisch ist, lässt es sich topischerweise artikulieren.

Dabei ersieht man die Macht bzw. Allmacht der Topologie, nämlich der Logik des Topischen, die jeden Diskurs, sei es ein explizit topischer oder nicht, lokalisieren kann.

---

<sup>4</sup> Siehe Sigmund Freud, „Die Traumdeutung“, in: Ders., *Gesammelte Werke*, Bd. II/III, London 1942, 541ff.

<sup>5</sup> Ebd., 615.

<sup>6</sup> Siehe Sigmund Freud, „Das Ich und das Es“, in: Ders., *Gesammelte Werke*, Bd. XIII, London 1940, 252.

<sup>7</sup> Siehe ebd., 263.

<sup>8</sup> Siehe ebd., 264.

Können wir überhaupt irgendein Thema herausfinden, das sich nicht topischerweise umformulieren lassen könnte? In dieser Hinsicht erweist sich das Topische womöglich als ein anderer Name der Totalität selbst. Es greift in alles ein, wendet seine Logik auf alles an, topologisiert alles. Alles lässt sich durch die Logik des Topischen diskursivieren.

In einer solchen fließenden Totalität schwankt die Grenze zwischen dem ‚echten‘ und dem ‚metaphorischen‘ Sinn des Topischen. Vielleicht ist der sogenannte ‚echte‘ Sinn nicht so echt, so primär, wie man glaubt. Ist es nicht so, dass jeder Sinn eigentlich metaphorisch ist, soweit jeder Sinn einer endlosen Übertragung ausgesetzt ist, in der der sogenannte ‚echte‘ Sinn nur eine bestimmte vorläufige Stabilisierung eines vorübergehenden Momentes jener endlosen semantischen Transformation ist? Wenn es so ist, dann besitzt die Metaphorizität, als eine semantische Verwandlung der Sprache verstanden, eine Priorität über die illusionäre ‚Echtheit‘ des Sinnes. Das Topische im ‚metaphorischen‘ Sinn ist also keine sekundäre Ableitung von einem ‚echten‘ Topischen, sondern das ‚echte‘ Topische nur ein Moment einer grundlegenden topischen Metaphorizität, die jedem Diskurs zugrunde liegt.

Fast alle wichtigen Phänomene, die ich in dieser Arbeit analysiere, sind metaphori-scherweise topisch. Sie sind nicht insofern metaphorischerweise topisch, als es, wie gesagt, ein dem ‚metaphorischen‘ entgegenstehendes ‚echtes‘ Topisches gäbe, sondern insofern, als die topische Metaphorizität die Logik des Topischen selbst ist. In dieser Arbeit verachte ich daher diese vortäuschende Unterscheidung zwischen dem Topischen im ‚echten‘ und demjenigen im ‚metaphorischen‘ Sinn, und verstehe meine Methode als eine topologische Lesart, die die Logik des Topischen expliziert, die jedem philosophischen Diskurs implizit zugrunde liegt.

## **II. Der Forschungsstand des Themas und der Methode**

Die vorliegende Arbeit ist nicht in erster Linie eine Forschung der expliziten Topologie im Sinn der Raumlehre bei den hier erforschten Philosophen. Sie untersucht eher die implizite Topologie, d. i. die implizite Logik des Topischen, die die philosophische Diskursivierung konstruiert und den Philosophen selbst trotzdem unbewusst bleibt. Mit dieser spezifischen Orientierung soll eine Erörterung der ziemlich differenzierten Umgangsweise mit dem Forschungsmaterial zu Wort kommen.

Auf der thematischen Ebene des Forschungsstandes ist die Untersuchung nicht eine orthodoxe Auseinandersetzung mit den hier betrachteten Philosophen, die als Klassiker der Philosophiegeschichte eine so gute wie endlose Menge der Forschungsliteratur hinterlassen. Die philosophischen Texte gelten in der Arbeit eher als die Probeexemplare für eine topische Lesart, die – soweit mir die Kenntnis zur Verfügung steht – immer noch als eine Leerstelle in dem Feld der philosophischen Textbearbeitung gilt. Diese Annäherungsweise versucht, eine topische Einsicht in die philosophische Textualität zu eröffnen und dadurch eine diskursive, logische Topizität der philosophischen Texte zu thematisieren. In diesem Fall hat die Arbeit mit der sehr breiten, auf jene Philosophen bezogenen Sekundärliteratur, die meines Erachtens einer solchen Thematisierungsweise nicht nahesteht, ganz wenig zu tun, und bringt sie deswegen nicht in die Diskussion ein.

Auf der methodischen Ebene des Forschungsstandes ist eine Herangehensweise, so eigenständig sie sein mag, nicht aus dem Nichts entstanden. Dabei sind Spuren der Einflüsse, der Überlieferungen, immer spürbar. Weil die Hauptbedeutung der Arbeit gerade an dieser methodologischen Dimension liegt, machen jene Spuren das methodologische Aspekt des Forschungsstandes aus. Unter den wichtigsten Quellen, die die philosophische Transformation der Räumlichkeit motivieren und somit mehr oder weniger die von uns herausgearbeitete diskursive und logische Topizität inspirieren, sind einige erwähnenswert.

Mit der Charakterisierung des Transzendentalen als des Topischen brachte Kant eine neue Topizität hervor, die sich die sogenannte „transscendentale Topik“<sup>9</sup> nennen lässt. Wir werden auf diesen Punkt bei Kant später tiefer eingehen. Im Vorfeld ist nur zu zeigen, wie das transformierte Topische von einer üblichen physischen Raumvorstellung losgelöst werden kann. Eben diese topische Transformation ist auch das, was Aristoteles und Freud bewirkten, indem jener das Logische, dieser das Psychische, als Topik kennzeichnete.

Wenn es eine topologische Wende in der Philosophiegeschichte gibt, spielt Heidegger dabei eine wichtige Rolle. Sein Beitrag besteht nicht nur implizit schon in dem Projekt der „Daseinsanalytik“, die das Sein durch das Da – genauer gesagt durch die Weltlichkeit und die Innerlichkeit – charakterisiert und somit auf den topologischen Kern des

---

<sup>9</sup> Kant, KrV B 324.

ontologischen Diskurses hindeutet.<sup>10</sup> Sie stellt sich auch als eine explizite Topologie dar, die die wirklichen existierenden Orte in Betracht zieht, die „einen Raum“ verstaten, „in den Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen eingelassen sind“.<sup>11</sup> Darüber hinaus dehnte Heidegger die Bedeutung der Topologie auf eine Metaebene aus, indem er „das denkende Dichten“ als „die Topologie des Seyns“ bezeichnete, die demselben „die Ortschaft seines Wesens“ sage.<sup>12</sup> Ist dies nicht ein Hinweis darauf, wie man das Topische des Denkens bzw. der Denkgeschichte verorten kann?

Im Anschluss daran, wie das Topische auf das Sein bzw. wie das Topologische auf das Ontologische zurückzuführen ist, bringt Peter Risthaus eine „Onto-Topologie“ hervor, die „den Ort des Seins“<sup>13</sup> weiter expliziert. Es geht dabei – um Heideggers These zu entwickeln – um „jenen schicksalhaften Ort, an dem das Sein sich *als* Sein ausspricht“, der Risthaus zufolge zugleich „ein unpersönlicher und unverfügbarer Ort“ sei.<sup>14</sup> Im Unterschied zu dieser ganz interessanten Onto-Topologie, die den Ort durch den Fokus des Seins betrachtet, steht meine Untersuchung durchaus auf das Topische, und zwar das virtuelle Topische. Demzufolge ist unter anderen Themen auch das Sein durch das Topische zu erforschen – wobei es um eine Topo-Ontologie geht – und nicht umgekehrt.

Peter Trawny thematisiert von einem anderen Standpunkt eine philosophische Topographie, die sich durch die topischen Koordinaten Innen/Außen bzw. Oben/Unten bewegt. Durch Hölderlins Thematisierung der Innigkeit vertieft er die Differenzierung Innen-Innerlichkeit-Innigkeit-Intimität<sup>15</sup> weiter, deren pathologische, erotische und politische Konsequenz in der Konzeption einer sogenannten „gespürten Gemeinschaft“ sich erweist, „die sich von der Intimität her ereignet“ und trotzdem „eine offene, durchlässi-

---

<sup>10</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2006.

<sup>11</sup> Martin Heidegger, „Bauen Wohnen Denken“, in: Ders., *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe Bd. 7, Frankfurt am Main 2000, 157.

<sup>12</sup> Martin Heidegger, „Aus der Erfahrung des Denkens“, in: Ders., *Aus der Erfahrung des Denkens*, Gesamtausgabe Bd. 13, Frankfurt am Main 1983, 84.

<sup>13</sup> Peter Risthaus, *Onto-Topologie. Zur Entäußerung des unverfügbaren Ortes von Martin Heidegger zu Jacques Derrida und jenseits*, Zürich/Berlin 2009, 9.

<sup>14</sup> Ebd., 11.

<sup>15</sup> Siehe Peter Trawny, *Ins Wasser geschrieben*, Berlin 2013, 7ff.

ge“ sei.<sup>16</sup> Gerade die Topographierung einer solchen intimen Gemeinschaft spürt das politische Atopische der Revolution: die Revolution „ist ortlos, sie verlässt noch die Ortlosigkeit“<sup>17</sup>. Eben diese Methode praktizierte Trawny nicht nur in seinen Texten, sondern auch in den an der Bergischen Universität Wuppertal gehaltenen Veranstaltungen über Pseudo-Dionysius Areopagita, Meister Eckhart und Plotin, die die Fragestellung der vorliegenden Dissertation begeisterten. Von dieser Begeisterung ausgehend möchte meine Abhandlung jedoch mehr oder weniger die theoretischen Folgen einer solchen politischen Intimität weiter erörtern.

Hinsichtlich dieser topologischen Wende ist eine französischsprachige Beteiligung unübersehbar. Es ist kein Zufall, dass viele wichtige topologische Auseinandersetzungen im zwanzigsten Jahrhundert gerade von denjenigen Denkern stammten, die mit dem sogenannten Strukturalismus bzw. Poststrukturalismus verbunden waren (eben der Begriff der „Struktur“ stellt zunächst eine ganz bedeutsame Konsequenz für die Topologie bereit: ein Ort verortet sich erst durch dessen Verhältnis – die Struktur – zu den anderen in dem Raum als einem System). Dabei gelten die topischen Koordinaten wie Innen/Außen, Oben/Unten als ein idealer Verknüpfungspunkt mit der strukturalistischen Erörterung der binären Opposition.<sup>18</sup>

Anschließend spielt die Entwicklung vom Strukturalismus zum Poststrukturalismus eine ganz einflussreiche methodologische Rolle, deren topologische Bedeutung in gewissem Maße sich vielleicht dadurch zusammenfassen lässt, das Atopische der Struktur zu verorten. Das erste Beispiel für diesen topologischen Wechsel ist Lacan, der von der strukturalen Dimension zur poststrukturalen der freudschen Topik überging. Die „topologie du sujet“ verschiebt ihren Fokus somit von einer Struktur zu einer Destruktion des transzendentalen Subjektes, indem sie den Ort oder Nicht-Ort „d’un trou“ entdeckt, der nicht mehr „dans le transcendantal de la connaissance“ zu situieren sei.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Ebd., 34.

<sup>17</sup> Peter Trawny, *Medium und Revolution*, Berlin 2011, 48.

<sup>18</sup> Vgl. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris 1995. Vgl. auch Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris 1958.

<sup>19</sup> Jacques Lacan, *Écrits*, Paris 1966, 365f.

Ist es nicht eben in dieser Sehnsucht nach einer anderen Ortschaft, dass Foucault eine „hétérotopologie“, die Wissenschaft von „ces espaces différents, ces autres lieux“, d. h. „les *hétéro*-topies, les espaces absolument autres“<sup>20</sup>, versuchte? Deleuze und Guattari entwarfen ebenso eine geophilosophische Nomadologie, die „le territoire du philosophe“<sup>21</sup> deterritorialisieren soll. Derrida dekonstruierte „Khôra“.<sup>22</sup> Das Bedürfnis nach einem Ausgang aus der beherrschenden bestehenden Örtlichkeit wird so groß wie noch nie zuvor.

Trotz der Begeisterung durch jene kreativen Vorarbeiten an einer solchen transformativen Topizität nimmt unsere Untersuchung in Anspruch eine originelle Stelle, indem sie unabhängig von den erwähnten Autoren eine eigene Annäherungsweise an das Thema ausübt. Die Aufgabe besteht vorerst in der Überleitung der binären Strukturen zu den topologischen Bestimmungen durch die Exposition der topischen Dichotomien (Innen/Außen, Oben/Unten) in der philosophischen Textualität. Das Verfahren gelangt aber letztendlich dazu, die diskursiven und logischen Kolonien der philosophischen Texte sowie des philosophischen Denkens zu entlokalisieren.

Darüber hinaus liegt die Eigenheit der Untersuchung auch daran, den Zusammenhang des philosophiegeschichtlichen Materials auf eine chronologische Weise herauszuarbeiten, die bei den Vorarbeiten nicht wirklich in Frage kam.

### **III. Das Unbewusste und das Topische**

Ich habe Freud erwähnt, um aufzuzeigen, wie sich das Freudsche Psychische, und darunter das Unbewusste, topologisieren lässt. Wie sollten wir die Bedeutung dieser großen Entdeckung, dass das Unbewusste topisch sei, verstehen?

Unter solcher These ist genauso gemeint, wie sie sich schon richtig ausdrückt, dass das Unbewusste topisch sei. Sie drückt die erste Annäherung zum Unbewussten aus, indem sie das, was unbewusst ist, topologisiert, d. h. versucht, es örtlich zu bestimmen, zu verorten. Man weiß noch nicht genau, was das ist, was unbewusst ist, aber man weiß zunächst und zumindest, dass es örtlich ist. Das Unbewusstsein ist zunächst zwar negativ,

---

<sup>20</sup> Michel Foucault, „Les hétérotopies“, in: Ders., *Le corps utopique, les hétérotopies*, Paris 2009, 25.

<sup>21</sup> Gilles Deleuze u. Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris 1991, 82.

<sup>22</sup> Siehe Jacques Derrida, *Khôra*, Paris 1993.

aber zumindest die Tatsache, dass die Negativität des Unbewussten örtlich ist, ist positiv.

Es kann demnach ebenso wenig Widerlegung gegen die Örtlichkeit geben, wie diejenige gegen das Sein. Dass etwas ist, bringt mit sich selbstverständlich die Tatsache, dass es ‚irgendwo‘ ist, ‚örtlich‘ ist, soweit wir unter dieser Örtlichkeit eine metaphorische Totalität verstehen. Auch das Utopische bzw. das Atopische ist ebenso viel *topisch*, wie das Nichtseiende *ist*. Das topologische Faktum scheint ebenso selbstverständlich zu sein, wie das ontologische, und zwar derart, dass man nicht mehr sicher sein kann, welche, die Ontologie oder die Topologie, den Vorrang über die andere haben soll. Zu sein ist irgendwo zu sein, topisch zu sein.<sup>23</sup> Der Zusammenhang des Ontologischen mit dem Topologischen ist demnach so innig geworden, dass die Überzeugung, die Ontologie als die erste Philosophie zu bestimmen, ins Schwanken gerät. Auch wenn dieses Schwanken nicht sofort eine Priorität der Topologie bestätigt, muss es zumindest zu einer anderen Betrachtungsweise des Status der Ontologie führt, die vielleicht von nun an nur gerechtfertigt als eine Topo-Ontologie zu betrachten ist.

Aber die These, dass das Unbewusste topisch sei, kann vielleicht noch anders gelesen werden. Bedeutet sie nicht ebenso viel, wie das Topische unbewusst ist? Gerade diese Bedeutung veranlasst unsere Forschung. Ebendort, wo das Topische der Philosophie immer noch unbewusst bleibt, setzt unsere Lektüre ein. Die Untersuchung ist also eine Lesart, die das der Philosophie unbewusste Topische herausliest. Während der Freud'sche Gegenstand das topische Unbewusste ist, ist derjenige meiner Forschung das unbewusste Topische, und zwar das der Philosophie unbewusste Topische.

Wenn die Logik das ist, was jedem Diskurs zugrunde liegt, dann geht meine Methode davon aus, dass es eine Logik des Topischen gibt, die jedem philosophischen Diskurs zugrunde liegt. Die Aufgabe dieser Lektüre ist also nichts, als ebenjene Logik des Topischen, die vielleicht immer noch mehr oder weniger implizit, unbewusst bleibt, zu explizieren, bewusst zu machen.

---

<sup>23</sup> Führt Heidegger nicht gerade deswegen das Sein auf das „In-der-Welt-sein“, das Ontologische auf das Kosmologische/Topologische, zurück? Deutet diese These nicht schon auf die Herausstellung einer Topo-Ontologie hin? Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*.

Wir werden gleich sehen, wie der Begriff des Grundes das Zentrum des besprochenen Topischen besetzt. Dabei lässt sich meine Annäherungsweise an den Begriff des Grundes deutlich von derjenigen Heideggers unterscheiden. Während Heidegger den Grund auf das Sein zurückführte, somit ihn ontologisierte<sup>24</sup>, verorte ich den Grund topischerweise, topologisiere ihn. Auch wenn eine Ontologie nicht zu verwerfen ist, ist sie in meiner Darstellung, wie schon erklärt, zu topologisieren. Sie stellt sich als eine Topo-Ontologie dar. Das Unbewusste des Grundes ist das Topische. Soweit Heidegger dieses Topische des Grundes nicht explizit genug herausstellte, blieb es ihm mehr oder weniger unbewusst. Auch das unbewusste Topische, das hinter dem von Heidegger ontologisierten Grund steckt, wäre meiner topologischen Lektüre ein ideal zu analysierender Fall, der jedoch jenseits des Rahmens dieser Forschung liegt, die sich nur auf die früheren deutschen Philosophen (bis Kant) ausdehnt.

#### **IV. Der Grund als eine deutsche Übersetzung**

Das Wort „Übersetzung“ sagt genauso richtig, wie sein Wesen selbst ist: *Übersetzung*. Ein populäres hermeneutisches Irrtum ergibt sich daraus, die Übersetzung nicht als die *Übersetzung*, nämlich die Setzung des Hyperbolischen, die Setzung des semantischen Überschusses, zu verstehen, sondern sie mit einer *Gleichsetzung*, der Setzung des Gleichen, zu verwechseln. Eine Übersetzung ist nie eine *Gleichsetzung*, sondern etwas, was eine *Übersetzung* betätigt.

Das zu Übersetzende soll hier doppeldeutig verstanden werden. Einerseits ist es das ausgangssprachliche Wort, das man in eine andere Sprache durch das zielsprachliche Wort übersetzt. Andererseits ist es etwas, was nur im zielsprachlichen Wort gesetzt ist, und zwar über das ausgangssprachliche Wort hinaus. Dementsprechend bezieht sich die Übersetzung auf das zu Übersetzende in einer Doppelbeziehung. Einerseits ist sie zwar die Verwirklichung (ἐνέργεια) bzw. Vollendung (ἐντελέχεια) dessen, was im zu Übersetzenden als dem ausgangssprachlichen Wort schon als ein Potenzial (δύναμις) da ist. Andererseits setzt sie jedoch etwas, was über das ausgangssprachliche Wort durch eine

---

<sup>24</sup> Vgl. Martin Heidegger, „Vom Wesen des Grundes“, in: Ders., *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Bd. 9, Frankfurt am Main 2004. Vgl. auch Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Gesamtausgabe, Bd. 10, Frankfurt am Main 1997.

Kluft hinauspringt. Gerade diese Kluft ist das zu Übersetzende im ultimativen Sinn, das dem zielsprachlichen Wort eigen ist.

Wenn man z. B. das griechische Wort „ἀρχή“ oder das lateinische Wort „ratio“ (die ausgangssprachlichen Worte) in die deutsche Sprache als „Grund“ (das zielsprachliche Wort) übersetzt, dann ist das Wort „Grund“ keineswegs als eine Gleichsetzung mit „ἀρχή“ oder „ratio“ zu verstehen. Darin ist etwas übersetzt, und zwar auf die Art und Weise, wie etwas, was in dem ausgangssprachlichen Wort nicht da ist, gesetzt ist. Der „Grund“ übersetzt etwas, was zwar in „ἀρχή“ oder „ratio“ vorhanden ist, aber genau auf die Art und Weise, wie er etwas setzt, was gerade in „ἀρχή“ oder „ratio“ nicht vorhanden ist. Er ist genau in dem Sinn eine Übersetzung, dass er etwas setzt, was über das zu Übersetzende als das ausgangssprachliche Wort hinausgeht, d. h. das zu Übersetzende als das dem zielsprachlichen Wort Eigene setzt. Eine Übersetzung ist also die Setzung eines Überschusses, einer Hyperbolität. Sie verwirklicht einen Mehrwert – das Surplus – des zu Übersetzenden.

Der Begriff des Grundes ist der Fokus unserer Forschung. Wenn ich den Grund sage, meine ich den Grund strenggenommen als ein deutsches Wort. Dies muss ich immer wieder betonen, damit die Illusion der Gleichsetzung vermieden wird, die dazu führt, unter Grund verschiedene, griechische oder lateinische, Begriffe so zu verstehen, als wären sie selbstverständlich mit dem deutschen Wort „Grund“ identisch, und somit die Kluft zu verpassen, die der Grund als eine *Übersetzung* stiftet.

Als ein deutsches Wort, das ein Moment des philosophiesprachlichen Kontinuums übernimmt und daher eine Geschichtlichkeit der philosophischen Sprache in sich trägt, setzt der „Grund“ etwas in dieser Tradierung über, indem er etwas in dieser Geschichtlichkeit übersetzt. Wir betrachten deshalb den Begriff des Grundes als einer Übersetzung gerade in dieser Doppelbeziehung. Zum einen besteht der Bezug zu den zu Übersetzenden in den ausgangssprachlichen Worten, die der Grund übersetzt sowie *wiedergibt*. Zum anderen besteht der Bezug zum zu Übersetzenden im zielsprachlichen Wort, das der Grund als ein deutsches Wort selbst ist, *übersetzt* sowie *weitergibt*.

Im ersten Bezug befindet sich der Grund im Zentrum eines Netzwerkes der wichtigsten philosophischen Begriffe. Er ist der Schnittpunkt mehrerer wichtigsten Denkweisen und Problematiken der Philosophiegeschichte:

- Als „ἀρχή“, mit der „ἀρχέτυπον“ verbunden ist, steht der Grund für Ursprung in Hinsicht auf die platonische Ontogenese.

- Indem „ἀρχή“ später zum „principium“ geworden war, und soweit „principium“ im logischen Kontext zu verorten ist, wurde der Grund zum logischen „Grundsatz“.

- Wenn der Grund das ist, was unterliegt, zugrunde liegt, verbildlicht er genau das, was unter „ὑποκείμενον“ und daran anschließend unter „subiectum“ und „substratum“, bzw. unter „ὑπόστασις“ und daran anschließend unter „substantia“, „subsistentia“, „suppositum“ verstanden ist.

- Während „ὑπόστασις“ zu „persona“ im Kontext der Trinitätslehre wurde, näherten sich „substantia“, „subiectum“ und „subsistentia“ im Kontext der Metaphysik einander an. Mit dem Hegelschen Verständnis der „Substanz als Subjekt“ durchlief die Verbindung Substanz-Subjekt eine neue Verwandlung. Und all dies deutet den Grund bzw. die Gründlichkeit an.

- Mit dem neuzeitlichen Umbruch, in dem „subiectum“ zum erkennenden bzw. handelnden Ego transformiert wurde, besetzte die egoistische Subjektivität den neuzeitlichen Grund der Philosophie.

- Als „ratio“ nimmt der Grund den Kernpunkt des Rationalismus ein.

- Die Kantische Bildung des Transzendentalen als der Bedingung der Möglichkeit führte eine neue Form der Gründlichkeit ein.

- Auch die marxistische Unterscheidung Basis/Überbau, wobei die Basis als die ökonomischen Gesellschaftsverhältnisse die Bedingungen der Möglichkeit des Überbaues ausmache, soll im Licht jener Gründlichkeit gelesen werden.

Etc.

All diese verschiedenen Phasen und Richtungen der zentralsten philosophischen Begriffsbildung greifen auf den Begriff des Grundes zurück. Sie bilden die zu übersetzende Ausgangssprache, die der Grund übersetzt. Der Grund als eine Übersetzung vereinigt

und gibt all jene Begrifflichkeiten wieder. Was sonst kann dies bedeuten, wenn nicht so, dass der Grund die Einheit all jener wesentlichen Merkmale einer tiefgründig fundamentalistischen Tradition ist?

Diese Bemerkung wird seine Bestätigung nochmals finden, nachdem wir den zweiten Bezug des Grundes als einer *Übersetzung* in Betracht ziehen. Der Grund gibt nicht nur jene besprochenen Begriffe *wieder*, sondern gibt sie auch *weiter*. Er übersetzt nicht nur, sondern *übersetzt*. Er *übersetzt*, indem er das Surplus des zu Übersetzenden setzt.

Genau dieses semantische Surplus, das der Grund als eine *Übersetzung* einbringt, bringt seine Eigentümlichkeit hervor. Was sonst kann diese Eigentümlichkeit des Grundes sein, wenn nicht das Topische selbst? Wie genau die Ortschaft des Grundes aussieht, machen wir im nächsten Paragraphen klar. Hier kann dennoch vorweggenommen werden, dass der Grund eine eigentümliche topische Konnotation besitzt, die er *übersetzt*.

Wir haben schon gesehen, dass das deutsche Wort „Grund“ die verschiedenen wichtigsten philosophischen Begriffe, griechischen sowie lateinischen, übersetzte. Aber warum lassen sich all jene Begriffe durch den Grund, etwas topisches, übersetzen?

Die vorauszuschickende Antwort auf diese Frage lautet: indem der Grund als ein Topisches jene philosophischen Begriffe übersetzt, setzt und *übersetzt* er das Topische, und zwar das fundamentalisierte Topische. Durch solche deutsche *Übersetzung* topologisiert er als ein deutsches Wort fundamentalerweise die Philosophie. Mit solcher deutschen Topologisierung und Fundamentalisierung der Philosophie fing das deutsche philosophische Paradigma an, nämlich dasjenige des fundamentalisierten Topischen.

Die Konkretisierung dieser Antwort ist u. a. eine Hauptaufgabe unserer Untersuchung.

## **V. Das Topische des Grundes**

Wie lässt sich die Ortschaft des Grundes lokalisieren?

In der deutschen Sprache bedeutet der Grund ursprünglich so etwas wie [Erd]boden. Ein Erdboden ist etwas, worauf man bauen oder wohnen kann. Heutzutage sagt man immer noch „Haus und Grund“, um diese Beziehung zu bezeichnen. Grund ist also in erster Linie ein Ort, auf dem man etwas aufbauen kann und soll.

Diese Bedeutung des Grundes verbildlicht etwas, was unterliegt. Wenn wir den Grund sagen, stellen wir uns etwas vor, was unten steht. Und das, was unten steht, unterliegt dem, was oben steht. Das Unten steht also immer im Bezug zum Oben.

Bevor man mit dem Grund weitergeht, ist eine Doppelkonnotation des Untens achtenswert. Einerseits ist das Unten das, was dem Oben wichtig, entscheidend ist. Der Grund als Erdboden ist dem Bauwerk unentbehrlich, weil er es festsetzt, unterstützt, konsolidiert. Er ist diejenige Grundlage der Errichtung, die dieselbe aufrechterhält. Der Grund kann ohne das Haus weiter bleiben, das Haus kann ohne den Grund nicht aufgebaut werden. Der Grund besteht für sich selbst, das Haus hängt von ihm ab. Der Grund macht sich selbst zum ‚Wesen‘ des Hauses, das Haus erhält sein ‚Wesen‘ vom Grund.

Gerade deswegen, dass die Wesenheit den Ort des Zugrundeliegenden besetzt, nannte Aristoteles im logisch-ontologischen Kontext „ουσία“ „ὑποκείμενον“ (καθ’ ὑποκειμένων τῶν πρώτων οὐσιῶν)<sup>25</sup>. Indem „ουσία“ die erste Kategorie sei, liege es als Grund (ὑποκείμενον) allen anderen Kategorien zugrunde: „Alles übrige wird entweder von den ersten Wesenheiten als Zugrundeliegendem ausgesagt, oder es kommt an ihnen als Zugrundeliegendem vor“ (τὰ ἄλλα πάντα ἤτοι καθ’ ὑποκειμένων τῶν πρώτων οὐσιῶν λέγεται ἢ ἐν ὑποκειμέναις αὐταῖς ἐστίν)<sup>26</sup>. Mit dieser Verbindung οὐσία-ὑποκείμενον hatte Aristoteles schon darauf hingedeutet, was ich als die Topo-Ontologie bezeichne. Zu sein ist ‚irgendwo‘ zu sein. Was *wesentlich ist* (ουσία), liegt *zugrunde* (ὑποκείμενον), steht *unten*.

Um das Unten in seiner Positivität zu charakterisieren, nennt man es auch Fundament. Fundament und Grund sind also ein und dasselbe, soweit sie die Wesentlichkeit des Untenstehenden kennzeichnen.

Das Unten hat aber andererseits eine negative Konnotation. Was unten steht, ist abwertend, während was oben steht, aufwertend ist. Wenn etwas etwas anderem untersteht, ist es diesem anderen untergeordnet, nachrangig. Ist es nicht so, dass gerade in dieser Bedeutung Aristoteles „ὑποκείμενον“ verstand, als er im psychologischen Kontext den Körper (σῶμα) oder die Materie (ὕλη) als „ὑποκείμενον“ für die Seele (ψυχή)

---

<sup>25</sup> Aristoteles, Cat. 5, 2b4.

<sup>26</sup> Ebd., 2b3-5.

bezeichnete (τὸ σῶμα [...] ὡς ὑποκείμενον καὶ ὕλη), während die Seele oder die Form (εἶδος) als „οὐσία“ für den Körper (ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος) gelte?<sup>27</sup> „Οὐσία“ (die Seele) sei hier nicht mehr „ὑποκείμενον“ (der Körper), sondern „Vollendung eines solchen Körpers“ (σώματος ἐντελέχεια)<sup>28</sup>, verwirkliche ihn. Der Körper als das Unten unterliegt der Seele als dem Oben, erhält sein Wesen, seine Verwirklichung von ihr.

Das Verhältnis Unten/Oben erstellt also eine Dimension, in der der Grund sich verortet. In dieser Dimension bekommt der Grund als das Fundament so gut wie nie jene abwertende Bedeutung.<sup>29</sup> Dabei tritt ein interessantes Phänomen auf: der Grund, der wortwörtlich das Unten ausdrückt, übernimmt wegen seiner Wichtigkeit die Stelle des Obens, und zwar deswegen, weil das Oben das ist, was oft wichtiger zu sein scheint. Er durchläuft einen topischen Wandel, den Wandel von Unten nach Oben. Das ist die Ursache dafür, dass die platonische ἀρχή, die das Eine sei, d. h. der *obere* Ursprung alles, was von ihm stamme und *unter* ihm stehe, ab und zu in Deutsch als Grund, Urgrund bzw. Anfangsgrund wiedergegeben werden kann. Der Grund besetzt also nicht nur die Fundamentalität (das Unten), sondern auch die Erhabenheit (das Oben). Gerade in jenem topischen Wandel ersehen wir ein Phänomen, das ich die topische Ambivalenz des Grundes nennen möchte.

Diese topische Ambivalenz des Grundes lässt sich noch in einem anderen Verhältnis verorten, nämlich demjenigen von Innen/Außen. In diesem Topischen ist es vielleicht weniger offensichtlich, wie der Grund zunächst das Innen sowie durch den topischen Wandel und die topische Ambivalenz manchmal, obzwar ganz selten, auch das Außen besetzt. Wie bekommt der Grund, der vor allem das Unten bedeutet, die Bedeutung des Innens?

Wir haben schon im logisch-ontologischen Kontext bei Aristoteles das Verhältnis zwischen dem Grund als dem Unten (ὑποκείμενον) und dem Wesen (οὐσία) betrachtet. Die ontologische Asymmetrie zwischen dem Wesen als Grund und den übrigen Katego-

---

<sup>27</sup> Aristoteles, De an. II 1, 412a18-20.

<sup>28</sup> Ebd., 412a21-22; dt. Übers. v. Klaus Corcilius.

<sup>29</sup> Die Ausnahme ist „zugrunde gehen“. Der Grund als das Unten ist hier pejorativ. Wenn etwas zugrunde geht, geht es in dem Sinn unter, dass es schiefgeht.

rien besteht darin, dass das Wesen als Grund von keiner anderen Kategorie abhängig sei, während die übrigen Kategorien von ihm, dem Wesen, als dem Grund abhängen (τὰ ἄλλα πάντα ἤτοι καθ' ὑποκειμένων τῶν πρώτων οὐσιῶν λέγεται)<sup>30</sup>. Diese ontologische Asymmetrie ist in der Tat eine topologische: das Wesen als Grund besteht *in sich selbst* (καθ' αὐτό, ἐν ἑαυτῷ, per se subsistens), während sich die übrigen Kategorien *in einem anderen* (ἐν ἄλλῳ, per aliud subsistens), d. i. im Wesen als ihrem Grund befinden (τὰ ἄλλα πάντα [...] ἐν ὑποκειμέναις αὐταῖς ἐστίν)<sup>31</sup>. Das Wesen macht sich selbst zu seinem eigenen Grund, hat den Grund in sich selbst, *ist in sich selbst*, während die übrigen Kategorien ein anderes (das Wesen) zu ihrem Grund machen, den Grund in einem anderen haben, *außer sich selbst sind*. Der Grund besteht ohne das Haus weiter, weil er in sich selbst besteht; das Haus kann ohne den Grund nicht bestehen, weil es nur auf dem Grund besteht. Dadurch wird es vielleicht schon klar genug, wie der Grund als das Unten das Innen mit einbezieht. Was als Grund ist, *unten* ist, ist *in sich selbst*.

Durch die Bearbeitung konkreter Texte kommen wir auf diesen Punkt noch mehrmals zurück, um ihn weiter aufzuklären. Was sich im Vorfeld zusammenfassen lässt, ist eine vorläufige Verortung des Grundes in einem Topischen, das sich durch die ambivalenten Verhältnisse von Unten/Oben bzw. Innen/Außen lokalisiert.

## VI. Das Politische des Grundes

Wenn „πόλις“ ein „τόπος“ ist, dann ist es nicht schwer zu sehen, wie das Politische einen Bezug, sogar einen ganz wesentlichen, zum Topischen hat. Vielleicht ist die Politologie nichts anderes als eine Teildisziplin der Topologie selbst. Sagt allein eine solche Bezeichnung wie „Geopolitik“ nicht genug etwas von diesem wesentlichen Bezug des Politischen zum Geographischen, Topischen?

Das Topische Unten/Oben errichtet eine Hierarchie, die mit sich eine Machtstruktur herausstellt. Was sonst wollen die deutschen Worte wie „Oberbefehl“, „Oberhand“, „Oberherrschaft“, „Obermacht“, etc. sagen, wenn nicht so, dass das Oben das ist, was die Macht besitzt, oder umgekehrt so, was eigentlich dasselbe ist, dass der Machthaber derjenige ist, der das Oben besetzt? Zwischen der Erhabenheit und der Macht besteht

<sup>30</sup> Aristoteles, Cat. 5, 2b3-5.

<sup>31</sup> Ebd.

also ein wesentlicher Zusammenhang. Besitzt das platonische Erhabene, das Eine bzw. das Gute, nicht gleichzeitig die Allmacht in der platonischen Seinsordnung?

Das Erhabene (das Oben) ist dem Grund (dem Unten) jedoch nicht unbedingt entgegengesetzt (wir haben schon von der topischen Ambivalenz des Grundes gesprochen). Es ist hingegen sogar gewissermaßen so, dass das Erhabene nur insofern erhaben sein kann, als es den Grund besetzt. Ich würde diesen Punkt durch das folgende erläutern.

Man weiß, dass eins der wichtigsten Themen der neuzeitlichen politischen Philosophie die Bildung einer politischen Subjektivität ist. Diese politische Subjektivität ist nichts anderes als das, was die verschiedenen neuzeitlichen Philosophen ziemlich übereinstimmend als die bürgerliche Unterwerfung in Hinsicht auf die staatliche Souveränität verstanden. Für Hobbes sei „the sovereign, in every commonwealth,“ nur „the absolute representative of all the subjects“<sup>32</sup>, indem jeder Bürger – das politische Subjekt – „subordinate to some sovereign power“<sup>33</sup> sei. Spinoza vertrat auch dieselbe Position: das politische Subjekt sei „dem Urteil der höchsten Gewalt unbedingt unterworfen“ (summæ potestatis absolute submiserunt) bzw. „unbedingt alle Befehle der höchsten Gewalt auszuführen verpflichtet“ (omnia absolute summæ potestatis mandata exequi teneatur).<sup>34</sup> Locke brachte den Punkt weiter, indem er hinzufügte, dass ein Konsens das sei, was einen Menschen „a perfect Member of that Society, a Subject of that Government“<sup>35</sup>, mache. Eben jener Konsens des politischen Subjekts als der politischen Grundlage liege der Regierung zugrunde, erhalte dieselbe aufrecht, bzw. eben die Subversion desselben politischen Subjekts sei „a Supream Power to remove or alter the Legislative, when they find the Legislative act contrary to the trust reposed in them“<sup>36</sup>. Auch Rousseau war mit Locke einverstanden, indem er sah, dass es „la délibération publique“ sei, „qui peut obliger tous les sujets envers le Souverain“<sup>37</sup>. Ist der Bezug von der „volonté

---

<sup>32</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, T. II, Kap. XXII, 5.

<sup>33</sup> Ebd., 2.

<sup>34</sup> Baruch Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, Werke, Bd. I, Darmstadt 2008, 478f.; dt. Übers. v. Carl Gebhardt.

<sup>35</sup> John Locke, *Two Treatises of Government*, B. II, Kap. VIII, §119.

<sup>36</sup> Ebd., Kap. XIII, §149.

<sup>37</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Du contract social; ou, principes du droit politique*, B. I, Kap. VII.

particulière“ zur „volonté générale“ nicht eben derjenige von „tous les sujets envers le Souverain“?

Die staatliche Obermacht, das politische Erhabene, kann also nur erhaben sein, indem jeder Bürger, das politische Subjekt, dem staatlichen Souverän unterliegt und zugrunde liegt. Ohne diese bürgerliche Subjektion, die politische Subjektivierung im Sinn der politischen Grundlegung, kann das politische Erhabene der Souveränität nicht bestehen. Das Erhabene kann nur insofern erhaben sein, als es den Grund besetzt.

Durch den sogenannten topischen Wandel werden wir sehen, dass eben jene Besetzung des Grundes nicht nur das Verhältnis von Unten/Oben, sondern auch dasjenige von Innen/Außen hervorruft. Durch die Untersuchung werden wir weitersehen, wie jenes Topische des Grundes ein Politisches konstruiert. Wenn die Forschung eine Lektüre ist, die das unbewusste Topische herausliest, und soweit „πόλις“ ein „τόπος“ ist, liest sie auch das unbewusste Politische heraus. Aufzuklären, was genau das unbewusste Politische oder, was dasselbe ist, das politische Unbewusste des Grundes eigentlich ist, ist eine der zentralen Aufgaben dieser Arbeit.

## **VII. Die Struktur der Dissertation**

Der erster Teil der Dissertation erforscht den Platonismus und Neuplatonismus bzw. ihre Stiftung des ursprünglichen philosophischen Topischen, das sich durch die Erhabenheit und die Innigkeit charakterisieren lässt. Dieser Teil gilt als die Grundlage für das Verständnis der Topologisierung der Philosophie bei den früheren deutschen Philosophen.

Der zweite Teil fokussiert sich auf den deutschen philosophischen Paradigmenwechsel, der sich mit der Einsetzung des deutschen Topischen durch den Begriff des Grundes ereignete. Dabei gilt Meister Eckhart als die erste wichtige Figur, die mit „Geistes Grund“ und „Seelengrund“ den Begriff des Grundes als einen deutschen philosophischen Begriff einführte. Durch die These, dass der Grund der seelischen Innigkeit und Erhabenheit innewohne, markierte Meister Eckhart die erste deutsche Topologisierung der Philosophie und den Anfang des deutschen Fundamentalismus.

Darauf folgte Wolffs monumentale Übersetzung der „ratio“ als Grund, die die zweite deutsche Topologiesierung der Philosophie kennzeichnet. Von nun an wird der Rationa-

lismus zum Fundamentalismus: die Bedeutung der Rationalität besetzt der Grund, der das „principium rationis sufficientis“ von Leibniz topischerweise verband und transformierte, somit den nachher typisch deutsch gewordenen Systemanspruch als einen Landschaftsanspruch erhob. Um Wolff besser zu verstehen, ist es notwendig, Leibniz und Baumgarten mit einzubeziehen.

Schließlich untersuchen wir den Kantischen Transzendentalismus, der die dritte deutsche Topologisierung der Philosophie ausmachte, indem er die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung als den Grund der Philosophie setzte. Inmitten des Kantischen Grundes kehrt die platonische Topik der Innigkeit und der Erhabenheit differenziert zurück. Gerade mit der Kantischen topischen Vereinigung des Innigen und des Erhabenen durch die fundamentalistische Topik des Grundes ließ sich der deutsche philosophische Fundamentalismus konsolidieren und fortsetzen.

Durch unsere eigentümliche Methodik, die die Unmöglichkeit der topischen Besetzung durch die traditionelle besetzende Philosophie aufzeigt und somit dieselbe ins Schwanken bringt, gelangt die Untersuchung langsam dazu, eine andere Topik der Transition und mit ihr die Möglichkeit einer transitorischen Philosophie zu eröffnen.

## Erster Teil: Die Topik des Platonismus und des Neuplatonismus

Platon hatte eine gedankliche Tradition angefangen, deren klare Gestalt jedoch erst allmählich mit seinen Nachfolgern erfolgte. Die Nachfolger von Platon nennt man üblicherweise Neuplatoniker, sei es nichtchristliche, oder christliche. Zum Verständnis des Platonismus ist eine Berücksichtigung dieser neuplatonischen Entwicklungen unentbehrlich. Deswegen erforschen wir im folgenden das Thema des Topischen zwar im platonischen Kontext, dennoch von einem Hinblick auf seine neuplatonischen Transformationsphasen nicht getrennt.

### I. Platon und die ursprüngliche Topik der Philosophie

Der Kernpunkt der platonischen Lehre ist eine Ontologie, deren Inhalt eine ontologische Differenzierung darstellt, nämlich diejenige des Seienden (ὄν) und des Nichtseienden (μὴ ὄν).<sup>38</sup> Das wirkliche Seiende bezeichnet Platon manchmal als die Wahrheit selbst (ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν<sup>39</sup>/τὸ ἀληθινὸν ὄντως ὄν<sup>40</sup>), während das Nichtseiende „die falsche Vorstellung“ vorstelle (τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν τὴν ψευδῆ δόξαν)<sup>41</sup>. Das Seiende sei „das stets Seiende und kein Entstehen Habende“ (τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον), während das Nichtseiende als „das stets werdende, aber nimmerdar Seiende“ (τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε) bezeichnet wird.<sup>42</sup>

Gerade diese ontologische Unterscheidung liegt der zentralen Unterscheidung der Ideenlehre zugrunde, nämlich derjenigen der Ideen und deren Schattenbilder. Während „Idee“ (ιδέα) als „Paradigma“ (παράδειγμα)<sup>43</sup> Seiendes sei, gelten deren Schattenbilder (εἰδῶλον) und, so wie in Dichtung der Fall ist, Nachbilder von Schattenbildern – „Dichter nur Nachbildner von Schattenbildern der Tugend“ (ποιητικὸς μιμητὰς εἰδῶλων

<sup>38</sup> Siehe Platon, Pol., 477a-b.

<sup>39</sup> Ebd., 508d. Bei Platon befindet sich auch eine Mehrdeutigkeit des Wahrheitsbegriffes. An einer anderen Stelle verfügte er, anders als hier, über ein Verständnis der Wahrheit als Entsprechung der Abbilder und Urbilder (συνάγουσα ἀποτυπώματα καὶ τύπους ἀληθείας): Platon, Tht., 194b.

<sup>40</sup> Platon, Soph., 240b.

<sup>41</sup> Ebd., 240d; dt. Übers. v. Friedrich Schleiermacher.

<sup>42</sup> Platon, Tim., 27d-28a; dt. Übers. v. Friedrich Schleiermacher.

<sup>43</sup> Siehe Platon, Euthphr., 6e.

ἀρετῆς)<sup>44</sup> – als Nichtseiende. Die Seienden seien die Quelle und der Ursprung der Nichtseienden. Ob und wie diese Seienden wiederum der Einheit einer höchsten Quelle oder eines ultimativen Ursprunges, nämlich des Guten (ἀγαθόν) bzw. des Einen (ἓν), unterlegen seien, wird im Lauf des folgenden, insbesondere bei Platons Nachfolgern, betrachtet, weil Platon selbst keine entschlossene Antwort darauf gab.

Die obengenannte ontologische Unterscheidung ist so wesentlich, dass die ganze platonische Begrifflichkeit und Fragestellung dadurch strukturiert ist. Diese Zentralstelle der Ontologie lassen wir ohne Schwierigkeit durch ihre Beziehung zur Ethik, Politik und Poetik veranschaulichen.

In gewissem Maße kann man mit Platon eine ethische Ontologie ebenso wie eine ontologische Ethik konzipieren. Der Anlass dazu ist seine Gleichsetzung der Tugenden (ἀρετή) mit den Seienden. Diese Gleichsetzung ist durch die Ideen vollzogen: wenn die Ideen Seiende seien, und die Tugenden Ideen, dann die Tugenden Seiende. Das Ethische ist also auf das Ontische zurückzuführen. Das ist die Art und Weise, wie bei Platon die Ontologie ebenso ethisch ist, wie die Ethik ontologisch. Man kann sagen, dass er die Ontologie ebenso moralisiert, wie die Moral ontologisiert.

Dabei ruft der Begriff des Guten ein technisches Problem hervor: wenn das Gute den Kern der Ethik anlegt, und wenn „das Gute selbst nicht das Sein ist, sondern noch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt“ (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος)<sup>45</sup>, muss die Ethik dann nicht ebenfalls über die Ontologie hinausragen?

Diese Frage berührt die von Platon nicht klar genug etablierte Beziehung zwischen dem Guten und den Seienden. Eine Hervorragung des Guten über Sein oder Seiende und somit über Ideen lässt sich durch den gerade zitierten Satz zwar nachweisen, es gibt aber andere Stellen, wo Platon den Eindruck weckt, dass das Gute und das Schöne für identisch gehalten und als Idee verstanden werden sollten (αὐτὸ τὸ καλὸν [...] καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ [...] ἰδέας)<sup>46</sup>. Auf jeden Fall, auch wenn das Gute von den Seienden getrennt werden müsse, so wie bei von uns nachher aufzuzeigenden Neuplatonikern der Fall

<sup>44</sup> Platon, Pol., 600e; dt. Übers. v. Friedrich Schleiermacher.

<sup>45</sup> Ebd., 509b.

<sup>46</sup> Platon, Parm., 134b-c.

ganz klar ist, ist das erstere der Ursprung der letzteren und übernimmt daher sicher eine ontogenetische Rolle in der Seinsordnung. Das Gute ist also bei Platon ethisch-ontologisch.

Wenn für Platon, genauso wie für Aristoteles, die Politik nichts anderes als die Institutionalisierung der Ethik ist, und die Ethik wie gezeigt ontologisch, dann wird es nicht schwer verständlich, dass die platonische Politologie nichts anderes als eine politische Ontologie ist. Dieser Punkt beweist sich dadurch, dass Tugenden, die den ontischen Status der Seienden erhalten, nur im Staat verwirklicht und vollendet werden, ebenso wie der Staat diese ontologischen Tugenden zur Vorlage bzw. zum Ideal haben muss. Die platonischen Tugenden bzw. Seienden müssen also politisiert werden (*πολιτικὴν ἄρετήν*)<sup>47</sup>, was aber genauso bedeutet, wie das Politische ontologisiert bzw. idealisiert werden muss. Demzufolge sehen wir, dass auch das platonische Politische auf das Ontische zurückgreift.

Auch im Kontext der Poetik und der Technik (Kunstphilosophie) lässt sich die zentrale Rolle der Ontologie bestätigen. Das Gespräch *Ion* deutet eine ontische Hierarchie an, die eine Überlieferung der Göttlichkeit aufrechterhält. Diese Mitteilung der Göttlichkeit von Gott über Dichter und Rhapsoden bis zu Zuschauern veranschaulicht die ontogenetische Strömung vom ontisch-göttlichen Ursprung<sup>48</sup> bis zu Seienden und Nichtseienden. Die Poetik oder Technik wird somit zur [Me]ontologie der Kunst, indem der Kunst, dem phantasmatischen Abbild der nichtseienden Abbilder, die Nichtseiendheit in der Seinsordnung zuzuschreiben ist. Die spätere Verbannung der Dichter aus dem Staat in *Politeia*<sup>49</sup> ist dementsprechend nichts anderes als eine ontologische Verbannung des Nichtseienden aus dem Seinsreich.

Wir haben gerade gesehen, wie die Ontologie die Grundlage der platonischen Lehre ausmacht. Wir haben die Art und Weise betrachtet, wie sie sich zur Ethik, Politik und Poetik verhält. Nun ziehen wir in Betracht die platonische Psychologie, die zur Ontologie in einem eigentümlichen Bezug steht. Gerade dieser Bezug zwischen beiden charak-

---

<sup>47</sup> Platon, *Phd.*, 82b.

<sup>48</sup> Die Neuplatoniker, wie wir sehen werden, identifizierten später diesen göttlichen Ursprung mit dem Guten und dem Einen selbst.

<sup>49</sup> Siehe Platon, *Pol.*, 379a.

terisiert eine ganz früh auftretende Hauptfrage der Philosophie, d. h. die Frage nach der Entsprechung des Seins und des Denkens. Dass die platonische psychologische Konstruktion mit der ontologischen immer zusammenhängt, und die Einstufung der seelischen Vermögen derjenigen der Seinsordnung entspricht, bringt mit sich eine andere Unterscheidung: diejenige der Psychologie und der Somatologie.

Dieser Unterscheidung entspricht die Diskrepanz zwischen der Seele ( $\psi\upsilon\chi\eta$ ) und dem Körper ( $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ ). Während die Seele durch ihr höheres Vermögen ( $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma$ ,  $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ ) das Seiende, die Wahrheit, das Schöne und das Gute, erfasse, verwirre und beeinträchtige der Körper mit seiner Sinnlichkeit ( $\alpha\acute{\iota}\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ ) das Verfahren.<sup>50</sup> Während die Seele das Unsichtbare und Ewige denke, sei der Körper im Sichtbaren und Veränderlichen, im Phantasma, Schattenbild und Falschen gefangen. Wenn das Phänomen dem Seienden und der Wahrheit entgegenstehe ( $\phi\alpha\iota\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\alpha$ ,  $\omicron\upsilon\ \mu\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\iota\ \acute{\omicron}\nu\tau\alpha\ \gamma\acute{\epsilon}\ \rho\omicron\upsilon\ \tau\eta\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha$ )<sup>51</sup>, dann sehen wir, wie bei Platon das Phänomenale, das Somatische und das Ästhetische ein und dasselbe sind und dem Nichtseienden zusammen gehören, während das Wahre, das Psychische und das Noetische auf der Seite des Seienden stehen. Phänomenologie, Somatologie und Ästhetik sind für Platon also ein und dasselbe. Sie stehen der Verkopplung der Psychologie und der Ontologie entgegen. Nun wird die erwähnte komplexe Begrifflichkeit vielleicht schon klar und deutlich: die Psyche denke das Seiende und sei selbst das Seiende, während das Somatische, das Ästhetische und das Phänomenale dem Nichtseienden entsprechen. Die Psychologie ist demnach bei Platon mit der Ontologie gekoppelt, während beiden die Somatologie, die Phänomenologie und die Ästhetik entgegengesetzt sind.

Mit seiner Lehre stiftete Platon eine ursprüngliche Hierarchie, die für die Philosophiegeschichte eine langzeitige Wirkung hat. Dass diese Hierarchie in erster Linie eine Vertikalität bildet, die durch die Unterscheidung Oben/Unten gekennzeichnet ist, ist schon bekannt. Was wir durch die besprochenen Textstellen betonen möchten, ist die Explizierung dieses vielleicht immer noch mehr oder weniger impliziten Topischen, das dem platonischen Philosophischen im Einzelnen bzw. dem Philosophischen im Allgemeinen zugrunde liegt. Dieses platonische Topische Oben/Unten können wir als dasjeni-

---

<sup>50</sup> Platon, Phd., 65c-66a.

<sup>51</sup> Platon, Pol., 596e.

ge der Erhabenheit bezeichnen. Die Topologisierung der Philosophie ist demzufolge das Verfahren, mit dem das Topische den philosophischen Diskurs konstruiert. Auf die platonische Topologisierung der Philosophie, insbesondere in den ontologischen und psychologischen Hinsichten, folgt die Etablierung der Topo-Ontologie bzw. der Topo-Psychologie. Die Seienden bewohnen einen Urort, aus dem die Nichtseienden stammen. Das Ontologische wird dadurch topologisch artikuliert. Die platonische Ontologie exponiert sich als Topo-Ontologie. Den Regionen des Seins und Nichtseins entsprechen „das denkbare Geschlecht und Gebiet“ (νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου) und „das sichtbare“ (ὄρατοῦ)<sup>52</sup>. Das Psychologische und das Ästhetische/Somatologische werden dadurch topologisch mit umformuliert. Die platonische Psychologie exponiert sich als Topo-Psychologie.

Gerade im Reich des Seins und der Seienden besteht neben ihrer Erhabenheit eine andere wichtige topische Dimension, deren relevanter Einfluss nicht zu verachten ist. Indem Platon in seinem Umgang mit dem Einen die Motive von „in sich selbst“ (ἐν ἑαυτῷ) und „in einem anderen“ (ἐν ἑτέρῳ)<sup>53</sup> betonte, entdeckte er das Topische der Innigkeit. Wir werden langsam einsehen, wie die Erfindung der Innigkeit die Geburt der Selbstheit, der Autonomie und somit der autistischen und heterophoben Tradition der abendländischen Philosophie erschuf.

Die Erhabenheit und die Innigkeit sind also die zwei vordersten topischen Figuren des Platonismus. Beide greifen jedoch auf den zentralen Begriff des Einen zurück. Das platonische Eine ist erhaben und innig. Wie ist die Konsequenz einer solchen Lokalisierung des Einen?

Auch Platon hatte schon die Frage nach der Beziehung vom Einen zum Ganzen (ἐν φησ εἶναι τὸ πᾶν)<sup>54</sup> berührt, die später von den Stoikern und Neuplatonikern mehr ausführlich behandelt wurde. Darin, dass „alles eins ist und selbst in sich besteht, indem es keinen Raum hat, worin es sich bewegen könnte“ (ἐν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἔστηκεν αὐτὸ ἐν

---

<sup>52</sup> Ebd., 509d. Diese Topologisierung der seelischen Vermögen ist das Vorbild für die Kantische topische Strukturierung der Seele in *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*.

<sup>53</sup> Platon, Parm., 145e; dt. Übers. v. Friedrich Schleiermacher.

<sup>54</sup> Ebd., 128a-b.

αὐτῷ οὐκ ἔχον χώραν ἐν ἣ κινεῖται)<sup>55</sup>, sah Platon schon die Räumlichkeit – und zwar in Hinsicht auf die Innigkeit und die Atopizität – des Einen als Ganzen. Es ist nicht zufällig, dass die Frage nach dem Einen als dem Ganzen und diejenige nach der Welt später durch die sogenannte „cosmologia rationalis“ zusammengebunden wurden.<sup>56</sup> Durch diese Zusammenbindung zeigte die rationale Kosmologie auf, dass das Eine als das Ganze über einen weltlichen, räumlichen und somit topischen Aspekt verfügt. Eine der Hauptthesen dieser Arbeit ist nichts anderes, als eben jenen topischen Aspekt bei Platon und bei den unter seinem Einfluss stehenden zu bestätigen: das platonische Eine ist das totalisierte Topische, das Topische alles Topischen, das Topische schlechthin.

Die Einheit vereinigt also die Erhabenheit und die Innigkeit, die die Struktur des platonischen Topischen errichten, das der ganzen Philosophiegeschichte auf die eine oder andere Weise zugrunde liegt. Verfolgen wir im kommenden die Entwicklung jener platonischen Topik bei den sogenannten Neuplatonikern.

## II. Nichtchristliche Neuplatoniker

### 1. Plotin

#### 1.1. Die Erhabenheit

Der wichtigste Beitrag von Plotin zur Philosophiegeschichte besteht darin, der platonischen Lehre eine mehr deutliche Gestalt zu verleihen. Wo Platon eine begriffliche Vagheit hinterlassen hatte, setzte Plotins Verdeutlichung ein. Die zentrale Frage ist die Verortung des Einen, des Guten, Gottes, des Seienden, des Geistes, der Seele und des Körpers in einer vertikalen Hierarchie, die das Verhältnis Oben/Unten konstruiert.

Das zunächst zu Bemerkende ist die Gleichsetzung vom Einen (ἓν), Guten (ἀγαθόν), Schönen (καλόν), Seienden (ὄν) und Gott (θεός), die bei Platon immer noch undeutlich geblieben war und bei Plotin Schritt für Schritt voranging. Erst durch viele Überbrückungen verfügt man über eine vollständige Übersicht über diese Gleichsetzung, die vielerorts nur teilweise offenbart wurde: „das wahrhaft Seiende das Schöne“ (τὰ ὄντα ἢ καλλονή); „Gutes und Schönes, Gutheit und Schönheit identisch“ (ταὐτόν, ἀγαθόν τε

---

<sup>55</sup> Platon, Tht., 180e; dt. Übers. v. Friedrich Schleiermacher.

<sup>56</sup> Baumgarten versteht „mundus“, „universum“, „πᾶν“, „totum“, „unum“ als identisch. Siehe Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica*, §354, §359.

καὶ καλὸν ἢ τὰγαθὸν τε καὶ καλλονή); „[a]ls das Erste ist anzusetzen die Schönheit, welche zugleich das Gute ist“ (τὸ πρῶτον θετέον τὴν καλλονήν, ὅπερ καὶ τὰγαθόν)<sup>57</sup>; „Eines [...] Urgrund aller Dinge [...], nämlich das Gute und Erste“ (ἓν [...] ἀρχὴν τῶν πάντων [...], τὰγαθὸν καὶ τὸ πρῶτον)<sup>58</sup>; „Gott oder dem Einen“ (θεοῦ καὶ [...] ἐνός)<sup>59</sup>.

Das Eine, das Gute, das Schöne, das Seiende<sup>60</sup>, Gott seien also ein und dasselbe. Sie sind verschiedene Namen für eine einzige Sache. Als „ἀρχὴ τῶν πάντων“ besetzt diese einzige unbedingt die oberste Stelle in der Seinsordnung und ist der Ursprung für die Genese derselben. Welche übrigen ontischen Stufen entstammen daraus?

Was dem Einen am nächsten liege, sei der Geist (νοῦς), der „aus dem ersten Urgrund“ erwachse (νοῦ [...] ἐκ τῆς πρώτης ἀρχῆς φῦναι)<sup>61</sup>. Dann erzeuge der Geist die Seele (ψυχὴν γὰρ γεννᾷ νοῦς)<sup>62</sup>. Am Untersten sei der Himmel, der seine Würde erhalte, „erst als die Seele sich in ihn einsiedelte, welcher ehe die Seele kam toter Körper war, Erde und Wasser, oder vielmehr Finsternis des Stoffes, das Nichtseiende“ (ἔσχε τε ἀξίαν οὐρανὸς ψυχῆς εἰσοικισθείσης ὦν πρὸ ψυχῆς σῶμα νεκρόν, γῆ καὶ ὕδωρ, μᾶλλον δὲ σκότος ὕλης καὶ μὴ ὄν)<sup>63</sup>. Während der Geist (νοῦς) und sein entsprechender Akt des Denkens (νοεῖν) rein, asomatisch seien (οὐκ ἂν εἶη καὶ τὸ νοεῖν τὸ διὰ σώματος/τὸ νοεῖν ἔστι τὸ ἄνευ σώματος/μὴ σῶμα)<sup>64</sup>, sei die Seele weniger rein, weil sie „in der Welt lebt“ (ἐν κόσμῳ ψυχῆ), was aber nichts als „im Leibe und in der Materie“ (ἐν σώματι καὶ

<sup>57</sup> Plotin, Enn., I 6, 6; dt. Übers. v. Richard Harder.

<sup>58</sup> Ebd., VI 9, 3.

<sup>59</sup> Ebd., VI 9, 5.

<sup>60</sup> Es verbleibt bei Plotin jedoch auch eine gewisse Vagheit in der Beziehung zwischen dem Einen und dem Seienden. Einerseits nannte er, wie oben gezeigt, das Schöne bzw. das Eine das wahrhaft Seiende. Das Seiende, „das ursprünglich und immer ist“ (τὸ ὄν, πρώτως καὶ ἀεὶ ὄν), muss also das Eine bzw. das Gute und das Schöne selbst sein: Plotin, Enn., IV 7, 9. „Alles Seiende ist also Eines“ (ἓν ἅρα πάντα τὰ ὄντα): Plotin, Enn., VI 5, 1. Andererseits bestehen Textstellen, an denen die Transzendenz des Einen bzw. des Guten sehr stark betont wurde. Dabei wurde Platons Position von „jenseits der Seinsheit“ (ἐπέκεινα οὐσίας) wiederholt: Plotin, Enn., VI 8, 19. Siehe auch Plotin, Enn., VI 9, 11. In diesem Kontext geht das Eine bzw. das Gute über das Sein hinaus.

<sup>61</sup> Plotin, Enn., V 1, 7.

<sup>62</sup> Ebd.

<sup>63</sup> Ebd., V 1, 2.

<sup>64</sup> Ebd., IV 7, 8.

ὑλη)<sup>65</sup> bedeutet. Die Seele ist demnach der Vermittler zwischen dem Geist und der Körperlichkeit, Materialität, Weltlichkeit.<sup>66</sup>

Was wir hier sehen, ist die Fortsetzung der platonischen ontologischen Hierarchie. An der höchsten Stelle der Seinsordnung oder sogar jenseits derselben stehe das Eine, das das Gute, das Schöne bzw. die Gottheit selbst sei. Das Eine sei der Ursprung alles übrigen und alles übrige sei nichts als die Entfaltung dieses Ursprunges. Diese Seinsordnung stamme also vom Ursprung, der das Eine selbst sei und dessen Entfaltung zum Ganzen werde. Sie ist eine ontische Genese vom Einen zum Ganzen, der Strom vom ontischen Ursprung über die Seienden bis zu den Nichtseienden. Eben dieser Charakter der ontogenetischen Strömung bei Plotin unterscheidet sein Verständnis von „ἐν καὶ πᾶν“ von demjenigen bei den Stoikern bzw. bei Spinoza. Während für die letzteren mit „ἐν καὶ πᾶν“ gemeint ist, wie das Eine anfangslos und endlos mit dem Ganzen identisch sei, bedeutet dies für den ersteren, dass das Eine der Anfang für die nachträgliche Genese vom Ganzen sei.

Wenn die Ontogenese das ist, was einer genetischen Ontologie zugrunde liegt, dann muss die Exposition der genetischen Ontologie als der genetischen Topo-Ontologie mit nichts anderem als ebenjener Ontogenese anfangen. Die besprochene Ontogenese trägt in sich ein Topisches, oder, anders gesagt, eben das Topische ist die Logik der Ontogenese. Der ontogenetische Prozess bei Plotin verkörpert eine vertikale Topik, in der der Ursprung, die ontische Obermacht jenes Prozesses, das Erhabene besetzt. Die Besetzung des Erhabenen ist die Grundbedingung der Ursprünglichkeit, oder, umgekehrt, die Ursprünglichkeit ist die Grundbedingung der Besetzung des Erhabenen. Das Eine ist nur insofern der Ursprung, als es das Erhabene besetzt. Das Eine ist erhaben.

## 1.2. Die Innigkeit

---

<sup>65</sup> Ebd., V 9, 4.

<sup>66</sup> Auch hier besteht eine Ambivalenz. Zum einen ist die Seele, im Bezug zum Geist, nachrangig. Zum anderen liegen Stellen vor, wobei die Seele als prinzipiell, geistig zu erachten ist. Plotin betrachtete die Seele da als „zur geistigen Wesenheit gehört und zum göttlichen Bereich“ (τῆς νοητῆς φύσεως [...] καὶ τῆς θείας): Plotin, Enn., IV 2, 1. Es handelt sich dabei um die reine Seele, einen „Urgrund also, der leitet und Herr ist“ (καθαρᾶς τῆς ψυχῆς, [...] ἀρχῆς πρώτης ἡγουμένης καὶ κυρίας): Plotin, Enn., III 1, 9. Mit „der reinen Seele“ ist hier der Geist selbst gemeint.

Was den obengenannten ontischen Ursprung topischerweise charakterisiert, ist auch seine Innigkeit. Der Ursprung kann nur insofern der Ursprung sein, als er *in* sich selbst ist. Das „vollkommenste, das Erste Gute“ stehe in sich selbst (τὸ τελειότατον καὶ τὸ πρῶτον ἀγαθὸν ἐν αὐτῷ σταίη)<sup>67</sup>, und was „mit dem wahren Urbild“ übereinstimme, sei „in seinem eigenen Innern“ (συμφωνοῦν τῷ ἀληθεῖ τῷ ἔνδον)<sup>68</sup>. Das Höchste ist demnach gleichzeitig das Innerste. Der „Uranfang“ sei „im eigenen Selbst“ (ἐν ἑαυτῷ ἀρχήν)<sup>69</sup>. Das Gute bleibe nur „in sich selbst“ (ἐν αὐτῇ)<sup>70</sup>. Wenn das Gute, wie gezeigt, das einzige wahrhaft Seiende sei, dann bleibe demzufolge dieses Seiende ebenso in sich selbst. Das *Seiende* ist das *Innere*.

Dementsprechend bewohnt das Nichtseiende – das Andere bzw. das Böse, d. h. das ontisch Nachrangige – das Außen. Wenn „eine überwältigende Schönheit“ das sei, was „drinnen bleibt [...] und nicht nach außen hinaustritt“ (θεάσεται κάλλος [...] ἔνδον [...] οὐδὲ προῖόν εἰς τὸ ἔξω)<sup>71</sup>, kann man vermuten, dass das, was nach außen hinaustritt, nur das Schattenbild des Schönen, das Hässliche bzw. das Böse, d. h. das Nichtseiende, sei.

Das Topische Oben/Unten bezieht also dasjenige Innen/Außen mit ein. Dabei ersieht man die topische Vagheit, die sich im topischen Wandel von Oben nach Innen bzw. von Unten nach Außen erweist. All dies ist ein weiterer Nachweis für eine Topo-Ontologie. Das Seiende – alles ontisch Vorrangige – ist oben bzw. innen, während das Nichtseiende – alles ontisch Nachrangige – unten bzw. außen bleibt. Die ontologische Differenz zwischen dem Seienden und dem Nichtseienden wird zur topologischen zwischen Oben und Unten, Innen und Außen. Das Ontische wird zum Topischen. Das Ontologische ist zu topologisieren.

### 1.3. Die Atopizität

Hinsichtlich des diskutierten Topischen mit all seiner topischen Vagheit (Oben/Unten/Innen/Außen) besteht aber noch ein anderer Aspekt: das Atopische. Für das Eine,

---

<sup>67</sup> Plotin, Enn., V 4, 1.

<sup>68</sup> Ebd., I 6, 3.

<sup>69</sup> Ebd., VI 9, 3.

<sup>70</sup> Ebd., VI 9, 11.

<sup>71</sup> Ebd., I 6, 8.

das der Ursprung des Alls sei, könne es Plotin zufolge „keinen Ort“ geben (τόπος τε οὐδεὶς αὐτῷ)<sup>72</sup>. Das Eine sei ortlos, atopisch.

Es sei vielleicht gerade deswegen atopisch, weil es als Ursprung des Alls in gewissem Maße das All selbst sei, und das All selbst atopisch sei. Das All sei atopisch, weil es „in nichts“ sei (πᾶν ἐν οὐδενί ἐστιν)<sup>73</sup>. Es sei in nichts, „denn nichts ist vor ihm“ (οὐδὲν γάρ ἐστι πρὸ αὐτοῦ)<sup>74</sup>. Das „All, welches das Erste und das Seiende ist“, brauche „keinen Ort zu suchen“ und sei „überhaupt in keinem Dinge“ (τὸ πᾶν [...] πρῶτον καὶ ὄν, οὐ ζητεῖ τόπον, οὐδ’ ὅλως ἔν τινι), denn „es ist in sich selber erfüllt und ein sich selber gleiches Seiendes“ (πεπληρωκὸς ἑαυτὸ καὶ ὄν ἴσον ἑαυτῷ).<sup>75</sup> Das All sei gerade deswegen atopisch, weil es überall (πανταχοῦ) sei. Das, was überall sei, sei aber gleichzeitig nirgendwo. Es sei gerade deswegen nirgendwo, weil nur das, was nirgendwo, „ohne an einem Orte“ sei (μὴ ὄν ἐν τόπῳ), „allem, was an einem Orte ist, beiwohnt“ (παντὶ τῷ ἐν τόπῳ ὄντι πάρεστιν).<sup>76</sup>

Das Topische von „ἐν καὶ πᾶν“ schließt also gerade dessen Atopisches ein. Deutet die sogenannte topische Vagheit nicht schon genug auf diese Atopizität hin? Was sonst könnte das sein, was gleichzeitig oben, unten, innen, außen, d. i. überall, sein könne, wenn nicht eben das Atopische, das Nirgendwo selbst?

#### 1.4. Die Topo-Pathologie

Die Ontologie enthält in sich eine implizite Pathologie. Diese Position kann ohne Schwierigkeit wie folgt klar und deutlich gemacht werden.

Wir haben schon gesehen, wie Platon und Plotin das Seiende und das Nichtseiende unterschieden. Wir sollen auch sehen, wie Seiendes und Nichtseiendes mit verschiedenen Stufen der Erkenntnisvermögen zusammenhängen. Dabei korrespondieren miteinander zum einen das Seiende und der Geist/das Denken (νοῦς/νοεῖν) bzw. die Seele, zum anderen das Nichtseiende und die Sinnlichkeit (αἴσθησις) bzw. der Körper.

---

<sup>72</sup> Ebd., VI 9, 6.

<sup>73</sup> Ebd., VI 4, 2.

<sup>74</sup> Ebd.

<sup>75</sup> Ebd.

<sup>76</sup> Ebd., VI 4, 3.

Das Seiende sei der Gegenstand des Geistes, indem der Geist es denke. Der Geist denke das Seiende, „indem er es ist“ (Ὁ νοῦς ἄρα τὰ ὄντα ὄντως)<sup>77</sup>. „[E]in und dasselbe ist Denken wie Sein“ (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι) und „die Wissenschaft von den immateriellen Dingen ist identisch mit ihrem Objekt“ (ἡ τῶν ἄνευ ὕλης ἐπιστήμη ταῦτόν τῷ πράγματι).<sup>78</sup> Also „ist Geist und Seiendes dasselbe“ (νοῦς δὴ καὶ ὄν ταῦτόν)<sup>79</sup>. Diese Position klingt genauso wie diejenige von Aristoteles, der schrieb: „Bei dem, was ohne Materie ist, ist das Denkende und das Gedachte nämlich dasselbe, weil das betrachtende Wissen und der Gegenstand, der auf diese Weise gewusst wird, dasselbe sind“ (ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἢ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτὸ ἐστὶν)<sup>80</sup>. Die Gemeinsamkeit hier besteht auf jeden Fall darin, dass das Gedachte ohne Materie und körperlos sei. Für Plotin sei das Gedachte bzw. das Denken das Seiende selbst. Diese Einigkeit soll auch die Ideen einschließen, weil gerade die platonischen Ideen, wie schon diskutiert, die Seienden seien.

Das Nichtseiende sei hingegen der Gegenstand der Sinnlichkeit. Die sinnliche Gegenständlichkeit sei nichts als das Somatische, Ästhetische, Phänomenale, Hyletische, Pathische. All dies ist nichts als das Feld der Schattenbilder, die nicht seien. Dadurch sieht man, wie das Pathologische auf das [Me]ontologische zurückzuführen ist. Das Pathologische ist für den [Neu]platonismus daher das ontologisch Verdrängte, Verbannte, das Feld des Nichtseienden. Damit fing die Geschichte der Nosologisierung der Pathologie an. „Πάθος“, das ursprünglich nicht „νόσος“ gewesen war, war auf negative Weise als „νόσος“ anzusehen. Die Pathologie wurde zur Nosologie.<sup>81</sup> Sie ist die Meontologie des pathischen Nichtseienden.

So wie sich die Ontologie topologisieren lässt, ebenso lässt sich die Pathologie topologisieren. Wenn das Nichtseiende unten und außen bleibe, dann bleibe das Pathos auch unten und außen. Es lässt sich topisch verorten. Während das Seiende – das Feld der

<sup>77</sup> Ebd., V 9, 5.

<sup>78</sup> Ebd.

<sup>79</sup> Ebd., V 4, 2.

<sup>80</sup> Aristoteles, De an. III 4, 430a3-5.

<sup>81</sup> Platon hatte einen großen Beitrag zu dieser Nosologisierung des Somatologischen bzw. des Pathologischen. Siehe Platon, Tim., 86b ff.

Wahrheit, des Geistes und des Apathischen – in sich selbst und ganz oben ruhe, rücke das Pathische bzw. das Somatische „nach außen, zum Niedern“ (πρὸς τὸ ἔξω καὶ τὸ κάτω)<sup>82</sup>. Das Pathos sei also das, was außen bleibe. Das Pathische sei das Äußere. Was außen bleibt, ist als Pathos im Sinn von „νόσος“, als krank, zu etikettieren. Der Kranke ist der Außenseiter. Der Außenseiter ist krank.

Eben mit dieser Topo-Pathologie fing eine tiefgründige Tradition der abendländischen Philosophie an. Das Seiende, das *in* sich selbst sei, d. i. dem Feld der *Autonomie* innewohne, erhebe sich, sei *erhaben*. Das Nichtseiende hingegen, das *außer* sich selbst bleibe, d. i. dem Feld der *Heteronomie* beiwohne, setze sich herab, rücke nach *unten*. Es ist vielleicht ganz gerechtfertigt, diese Tradition als die autistische zu bezeichnen: das Eine bzw. das Gute, der ‚Vater‘ alles, sei „die wahrhafte und erste Ursache seiner selbst, und von sich aus und um seiner selbst willen“ (αἴτιον ἑαυτοῦ καὶ παρ’ αὐτοῦ καὶ δι’ αὐτὸν αὐτόζ)<sup>83</sup>. Es sei die „Liebe zu sich selbst“ (αὐτοῦ ἔρωζ), „nur aus sich selbst und in sich selbst“ (παρ’ αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ).<sup>84</sup>

Eine solche autistische Tradition mit ihrem Autoerotismus hängt notwendigerweise mit einer heterophoben zusammen. Der Autismus, die Erhebung der Selbstheit, des In-sich-selbst-Seins, bringt mit sich notwendigerweise die Heterophobie, die Herabsetzung der Andersheit, des Außer-sich-selbst-Seins. Dadurch lässt sich nochmals bestätigen, wie das Topische eine Logik bewerkstelligt, die der Onto-Pathologie zugrunde liegt.

## 2. Proklos

### 2.1. Die Ontogenese der Erhabenheit

Ebenso wie bei Platon und Plotin rückt auch für Proklos ins Zentrum das Thema der Teilnahme des Vielen am Einen: jede Vielheit habe am Einen teil (πᾶν πλῆθος μετέχει πη τοῦ ἐνός)<sup>85</sup>. Diese [neu]platonische Teilnahme ist nichts als ein anderer Name dafür, was wir als den ontogenetischen Prozess bezeichnen. Proklos vertiefte das Topische Oben/Unten weiter, das jene Ontogenese mit sich bringt. Was die obere Ortschaft besetzt und sich selbst somit als erhaben setzt, gilt als der genetische Ursprung für die

<sup>82</sup> Plotin, Enn., I 6, 5.

<sup>83</sup> Ebd., VI 8, 14.

<sup>84</sup> Ebd., VI 8, 15.

<sup>85</sup> Proklos, Inst. Theol., prop. 1.

Seinsordnung. Dieser ontische Ursprung ist nichts als das topisch Höchste in der ontischen Hierarchie. Dieser Hierarchie, die Plotin errichtet hatte, blieb Proklos in Prinzip ziemlich treu, modifizierte bzw. entwickelte sie aber auch teilweise weiter.

An jener höchsten Stelle stehe immer noch das Eine bzw. das Gute: „Das Eine und das Gute sind nämlich identisch, und das Gute ist Ursprung von allem“ (ταὐτὸν γὰρ ἓν καὶ τὰγαθόν, τὰγαθὸν δὲ ἀρχὴ πάντων)<sup>86</sup>. Unter dem Einen und am Einen teilnehmend sei der Geist, der bewegend und unbewegt sei (νοῦς δὲ κινεῖ ἀκίνητος)<sup>87</sup>. Am Geist nehme die Seele, „ein selbstbewegtes Wesen“ (αὐτοκίνητον)<sup>88</sup>, teil, damit sie dadurch am „Immerdenken“ teilnehme (ἡ ψυχὴ διὰ νοῦν μετέχει τοῦ ἀεὶ νοεῖν)<sup>89</sup>. Erst durch die Teilnahme an der Seele könne der Körper, dessen Natur nicht in der Lage sei, sich selbst in Bewegung zu setzen (κινεῖν δὲ ἑαυτὸ οὐ πέφυκεν)<sup>90</sup>, bewegt werden. Während die Seele das Selbstbewegte (αὐτοκίνητον) sei, sei der Körper „von anderem bewegt“ (κίνητον ἐστὶν ὑφ’ ἑτέρου), lebe nur „durch die Seele“ (διὰ ψυχὴν).<sup>91</sup>

Diese Hierarchie wurde mehrmals wiederholt und umformuliert. Manchmal verortete Proklos sie durch die sogenannten „drei Klassen von Seelen“ (τρία γένη τῶν ψυχῶν)<sup>92</sup>. Die ersten seien „die göttlichen Seelen“ (θεῖαι), die zweiten die „nicht göttlichen Seelen, die immer am Denkvermögen teilhaben“ (μὴ θείων αἰ ἀεὶ νοῦ μετέχουσαι), und die dritten diejenigen, „die bald ins Denkvermögen, bald ins Nichtdenken übergehen“ (ποτὲ μὲν εἰς νοῦν, ποτὲ δὲ εἰς ἄνοιαν μεταβάλλουσαι).<sup>93</sup>

Das göttliche Eine bzw. das Gute, das von Platon und Plotin als „jenseits des Seins“ (ἐπέκεινα οὐσίας) gekennzeichnet worden war, wurde von Proklos als „überwesentlich“ (ἐν [...] μόνον [...] ὑπερούσιον)<sup>94</sup> charakterisiert. Die Materie (ὕλη) oder der Körper

---

<sup>86</sup> Ebd., prop. 20; dt. Übers. v. Ernst-Otto Onnasch u. Ben Schomakers.

<sup>87</sup> Ebd.

<sup>88</sup> Ebd.

<sup>89</sup> Ebd.

<sup>90</sup> Ebd.

<sup>91</sup> Ebd.

<sup>92</sup> Ebd., prop. 184.

<sup>93</sup> Ebd.

<sup>94</sup> Ebd., prop. 115.

(σῶμα) sei, an Aristoteles anschließend, das „Unterliegende“ (ὑποκείμενον)<sup>95</sup> im negativen Sinn. Das Topische Oben/Unten erweist sich hier ganz deutlich: Während das Eine oder das Gute bzw. die Gottheit *überwesentlich* (ὑπερούσιον) sei, sei die Materie oder der Körper *unterliegend* (ὑποκείμενον). Zwischen denen seien die vermittelnden Stufen von Geist und Seele. Die Macht fließt immer von oben nach unten, von Einheit zur Vielheit: „die höheren Denkvermögen verfügen über ein größeres Vermögen, da sie einartiger als die späteren sind, die niederen sind jedoch vervielfältigter und verringern dadurch die Vermögen, die sie besitzen“ (οἱ μὲν γὰρ ἀνωτέρω δυνάμεσι χρῶνται μείζοσιν, ἐνοειδέστεροι τῶν δευτέρων ὄντες, οἱ δὲ κατωτέρω, πληθυνόμενοι μᾶλλον, ἐλαττοῦσι τὰς δυνάμεις ἅς ἔχουσι)<sup>96</sup>.

Hinsichtlich der Seinsordnung bei Proklos ist auch seine Monadologie bemerkenswert. Neben dem Einen, nämlich Gott, der Einheit schlechthin, der Einheit aller Einheiten, fügte Proklos die niederen beschränkten Einheiten hinzu, die er „Monaden“ (μονάδες) nannte. „Jede [bestimmte] Ordnung entspringt einer Monade“ ([π]ᾶσα τάξις ἀπὸ μονάδος ἀρχομένη) und „die Vielheit jeder Ordnung wird auf diese eine Monade zurückgeführt“ (πάσης τάξεως τὸ πλῆθος εἰς μίαν ἀνάγεται μονάδα).<sup>97</sup> Während das Eine schlechthin die Vereinigung des Alls schlechthin sei, sei die Monade diejenige einer bestimmten Vielheit, d. i. das „in der ganzen Vielheit Identische“ (ἐν παντὶ τῷ πλήθει ταύτων)<sup>98</sup>. Auch hier sieht man, dass die Monade nichts als derjenige *obere* Ursprung einer bestimmten Ordnung sei, aus dem diese Ordnung „den Abstieg in die Vielheit hat“ (εἰς τὸ πλῆθος ὑπόβασιν)<sup>99</sup>.

Die Monade ist also das Erhabene einer bestimmten Ordnung.

## 2.2. Die autistische Hegemonie der Innigkeit

Nun muss man in Betracht ziehen, in welcher Weise das Topische Oben/Unten der besprochenen Ontogenese dasjenige Innen/Außen mit einbezieht. Die Beantwortung

---

<sup>95</sup> Ebd., prop. 72.

<sup>96</sup> Ebd., prop. 177.

<sup>97</sup> Ebd., prop. 21.

<sup>98</sup> Ebd.

<sup>99</sup> Ebd.

dieser Frage rückt den ontologischen Autismus, ebenso wie bei Plotin, immer wieder in den topologischen Mittelpunkt.

Das Eine, das, so wie wir gezeigt haben, immer das Erhabene besetzt, setzt sich selbst auch *in sich selbst*. Das Autistische ist sein Topos. Die Selbstheit ist sein Raum. Um diesen Autismus des Einen zu betonen, führte Proklos den Begriff des „Selbsteinen“ (αὐτοἔν) ein: das Selbsteine, das autistische Eine, sei die Vereinigung der Vielheit. Daraus stamme „jede Vielheit vom Selbsteinen“ (πᾶν πλῆθος ἀπὸ τοῦ αὐτοενός)<sup>100</sup>. Das Eine ist also nichts als ein anderer Name der Selbstheit. Es ist die Selbstheit schlechthin.

Proklos bediente sich mehrerer Bezeichnungen, um diese autistische Wendung hervorzuheben. Das Selbsteine, das Eine als Selbstheit, sei „das an sich selbst Eine“ (καθ’ αὐτὸ ἑν)<sup>101</sup>. Indem das Eine bzw. das Gute die Selbstheit schlechthin sei, sei das, was „am meisten dem Guten ähnelt“, das „Autarke“ (ὁμοιότερόν ἐστιν αὐτῷ τῷ ἀγαθῷ τὸ αὐταρκεσ), das stärker sei „als das Nichtautarke, das vielmehr von einer anderen Ursache abhängt“ (τοῦ μὴ αὐτάρκουσ ἀλλ’ εἰς ἄλλην αἰτίαν ἀνηρημένου).<sup>102</sup> Das Asomatische, das des Körpers keineswegs bedürfe, sei das „sich auf sich selbst Hinwendende“ (τὸ γὰρ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρέφον).<sup>103</sup> Zudem „sind diejenigen, die von sich selbst aus hervorgebracht werden und selbstbestehend sind, ehrwürdiger als jene, die lediglich aus anderem ins Sein hervortreten“ (τὰ ἄρα παρ’ ἑαυτῶν παραγόμενα καὶ αὐθυπόστατα πρεσβύτερά ἐστι τῶν ἀφ’ ἑτέρου μόνον εἰς τὸ εἶναι προελθόντων)<sup>104</sup>. Dieses „Selbstbestehende“ (τὸ αὐθυπόστατον) sei „mächtiger [...] und dem Guten verwandter“ (κυριώτερον [...] καὶ τὰγαθῷ συγγενέστερον)<sup>105</sup>. Es erzeuge sich selbst (γεννᾶν ἑαυτὸ)<sup>106</sup>, sei „in sich selbst“ (ἐν ἑαυτῷ) und somit „immerwährend“ (ἀίδιον)<sup>107</sup>.

Dieser Autismus des Einen lässt sich durch eine weitere Ebene noch veranschaulichen: eben die Kreisbewegung selbst ist eine autistische Bewegung par excellence.

---

<sup>100</sup> Ebd., prop. 5.

<sup>101</sup> Ebd.

<sup>102</sup> Ebd., prop. 9.

<sup>103</sup> Ebd., prop. 16.

<sup>104</sup> Ebd., prop. 40.

<sup>105</sup> Ebd.

<sup>106</sup> Ebd., prop. 41.

<sup>107</sup> Ebd., prop. 49.

„Deshalb tritt alles in einem Kreis von den Ursachen aus zu diesen Ursachen hervor“ (ὅθεν δὴ πάντα κύκλῳ πρόεισιν ἀπὸ τῶν αἰτίων ἐπὶ τὰ αἴτια)<sup>108</sup>. Gerade im Kreis werde „das Ende mit dem Anfang“ (ἀρχῆ τὸ τέλος)<sup>109</sup> verknüpft. „Von jedem göttlichen Hervortreten macht sich das Ende dem Anfang ähnlich“ ([π]ασῶν τῶν θεῶν προόδων τὰ τέλη πρὸς τὰς ἑαυτῶν ἀρχὰς ὁμοιοῦται), sodass ein anfangsloser und endloser Kreis (κύκλον ἀναρχον καὶ ἀτελεύτητον) bestehe.<sup>110</sup> Die Kreisbewegung ist also diejenige vom Selbst zum Selbst, vom Guten als Anfang zum Guten als Ende, als Zweck. Ist die sogenannte „ewige Wiederkehr“ nicht ein anderer Name für diese autistische Kreisbewegung des Einen *innerhalb* seiner Selbstheit?

All dies führt dazu, was die autistische Hegemonie des Einen genannt werden kann: weil jede Reihe des Ganzen etwas Identisches erlitten habe, dann gebe es in der Reihe ein Hegemoniales, das die Ursache dieser Identität sei (εἰ γὰρ ἐκάστη σειρὰ ταῦτόν τι πέπονθεν, ἔστι τι ἐν ἐκάστη ἡγεμονοῦν τὸ τῆς ταυτότητος αἴτιον)<sup>111</sup>. Dieser ontologische Autismus des Einen ist nichts anderes als das In-Sein selbst und das Selbstsein nichts anderes als das In-sich-selbst-Sein. Die Art und Weise, wie das *Sein* auf das *In* zurückzuführen ist, ist eben die Art und Weise, wie das Ontische auf das Topische, das Ontologische auf das Topologische. Das Sein lässt sich topisch, und zwar innerlich, diskursivieren. Das Topische erscheint als die Logik des Ontischen.

### 2.3. Die Topo-Onto-Pathologie

Jener Hegemonie des Selbstseins und des In-sich-selbst-Seins steht die Unterwerfung des Andersseins und des Außer-sich-selbst-Seins gegenüber. Was das *Innen* besetzt, besetzt auch das *Oben*. Was aber entäußert ist, *unterliegt*. Die ontogenetische Emanation, die ontische Strömung, fließt nicht nur von oben nach unten, sondern auch von innen nach außen. Die Strömung von *innen* nach *außen* ist eben diejenige von *Selbstheit* zur *Andersheit*. Die Art und Weise, wie das *In-Sein* entäußert ist, ist eben die Art und Weise, wie das *Selbstsein* entfremdet. Entäußerung und Entfremdung sind ein und dasselbe.

---

<sup>108</sup> Ebd., prop. 33.

<sup>109</sup> Ebd.

<sup>110</sup> Ebd., prop. 146.

<sup>111</sup> Ebd., prop. 100.

Gerade diese Entfremdung als Entäußerung ist der Hauptanlass der [neu]platonischen Pathologie. Was sonst könnte das Pathos in diesem Verständnis sein, wenn nicht das entäußerte Andere? Das verinnerlichte Selbst, nämlich das Eine bzw. das Gute, beruhe in sich selbst, in seinem Selbstsein und In-Sein. Es begehre nichts anderes als sich selbst, und gerade deswegen sei es „das schlechthin Gute und das von allen Seienden Begehrte“ (τὸ ἀπλῶς ἀγαθὸν καὶ οὐ πάντα τὰ ὄντα ἐφίεται) bzw. „für alle Seiende der gemeinsame Gegenstand des Begehrens“ (κοινὸν πάντων ἐστὶ τῶν ὄντων ἐφετόν)<sup>112</sup>. Was etwas anderes begehrt, ist demzufolge das Begehrende. Was begehrt, befindet sich außer sich selbst. Es ist das Entäußerte, das Entfremdete. Es ist zugleich das Pathische, Somatische: der Körper sei leidensfähig (σῶμα [...] παθητόν)<sup>113</sup>. Das Pathos ist das Entäußerte. Was sich außen befindet, das Andere begehrt, ist pathisch, ‚krank‘. Die ‚Krankheit‘ ist auf die Äußerlichkeit zurückzuführen, das Pathische auf das Topische. Das Topische, und zwar dasjenige des Äußeren, ist die Logik des nichtseienden Pathischen. Die Pathologie ist daher eigentlich die Topo-Onto-Pathologie.

Eine solche [neu]platonische Topo-Onto-Pathologie ist also heterophob, indem Pathos das entäußerte Andere ist. Das pathische Andere bleibt demnach draußen, ist zu marginalisieren, zu verbannen, herabzusetzen, ggf. zu heilen oder zu vernichten.

Wir werden sehen, wie die Philosophiegeschichte selbst die Geschichte dieser topischen Heterophobie wurde.

### III. Christliche Neuplatoniker

Die größte Aufgabe der frühen christlichen Neuplatoniker bestand darin, die platonische Lehre mit dem Christentum zu verbinden. Diese Verbindung konfrontierte sich mit zumindest zwei auffälligen Aspekten. Erstens musste man das platonische Eine in die christliche monotheistische Gottheit transformieren. Zweitens musste beantwortet werden, wie die Ideenlehre in die christliche Gotteslehre zu integrieren ist.

Die Christianisierung des platonischen Einen hängt vor allem mit der Monotheisierung in der Trinitätslehre zusammen, während die ziemlich verbreitete Lösung für die

<sup>112</sup> Ebd., prop. 8. Dass das schlechthin Gute ‚das obscure Objekt der Begierde‘ sei, übte einen tiefgreifenden Einfluss auf die nachträgliche Philosophiegeschichte aus, was wir allmählich aufzeigen werden.

<sup>113</sup> Ebd., prop. 80.

Christianisierung der platonischen Ideenlehre darauf kommt, die Ideen als das *im* göttlichen Denken Gedachte zu interpretieren.

Wir gehen jedoch nicht tiefer auf die Probleme der Verbindung des Platonismus mit dem Christentum ein, als durch die Beschränkung der Betrachtung auf die Übertragung des platonischen Topischen auf das Christentum in dem sogenannten christlichen Neuplatonismus bzw. neuplatonischen Christentum. Die Betrachtung beschränkt sich auch nur auf ein paar auffällige frühere Figuren in der Geschichte jener Verbindung.

## **1. Augustinus**

### **1.1. Das Topische der Trinität**

Während Platon und die nichtchristlichen Neuplatoniker zwischen dem Einen Gottes und der Pluralität Götter geschwankt hatten, monotheisierten die christlichen Neuplatoniker die Gottheit ganz klar und deutlich: „die wahre Religion“ verehere „nur einen Gott“ (vera religione [...] unus deus colitur), der allein „Ursprung aller Wesen“ sei und „das Weltall anfänglich setzt, es vollendet und umfaßt“ (principium naturarum omnium, a quo universitas et inchoatur et perficitur et continetur).<sup>114</sup> Diese Position vereinigte alle bisherigen platonischen Ambivalenzen: Gott ist das Eine, das höchste Prinzip, der Ursprung und der Anfang. Das Gute, das Wahre, das Schöne, das Sein in ihrem höchsten Maße sind ein und dasselbe und Gott selbst: „das Sein selbst [...] ist ein Gut, da Zuhöchstsein das höchste Gut ist“ (esse bonum est, quia summum bonum est summe esse)<sup>115</sup>.

Nun sehen wir, dass diese christliche Monotheisierung eine Fortsetzung des platonischen Einen war. Inmitten dieser Transformation blieb etwas unverändert, nämlich die Einheit selbst. Wir werden später noch mehrmals sehen (z. B. bei Kant), wie die Einheit das Grundmotiv ist, das in der Philosophie immer zurückkehrt. Im Zeitalter des Christentums nahm der christliche Gott die Stelle der Einheit ein. In der Neuzeit reservierte das rationale Subjekt sie. Die Einheit besetzt also das Zentrum aller philosophischen Leistungen, vereinigt alle philosophischen Begrifflichkeiten. Ist die Universalität, die anzustreben die angeblich wesentliche Aufgabe der Philosophie ist, nicht ein anderer

---

<sup>114</sup> Aurelius Augustinus, De vera rel., I. 1; dt. Übers. v. Wilhelm Thimme.

<sup>115</sup> Ebd., XVIII. 35.

Name der Einheit selbst? Wir werden betrachten, wie sich das Topische der Einheit lokalisiert.

Wir haben schon aufgezeigt, dass das Topische des platonischen Einen das Erhabene ist. Es ist genauso für das Christentum. Darüber, dass im Christentum der monotheistische Gott, die göttliche Einheit, erhaben sei, gibt es nicht viel zu streiten. Die Theologie ist in Prinzip nichts anderes als der sublimierte Diskurs über Gott, der „über den Menschegeist erhaben ist und alle Seelen sowie diese ganze Welt geschaffen hat“ (supra mentes nostras esse et a quo omnem animam et totum istum mundum fabricatum)<sup>116</sup>. Das Topische der christlichen Einheit im Bezug zu allem ist also in erster Linie das Erhabene.

An dieser Stelle möchte ich eher auf einen anderen topischen Aspekt der Theologie eingehen, nämlich die topische Ambivalenz in der Trinitätslehre. Wir wissen, dass gerade darin, dass sich die christliche Einheit in der Dreiheit entfalten lasse, der Grundunterschied zwischen der christlichen Einheit und derjenigen platonischen besteht. Diese christliche Triadisierung der Einheit ist jedoch kein Einwand gegen die Einheit selbst, sondern ein Versuch, die Einheit in der Dreiheit, d. h. die Gottheit in drei Personen, zu erörtern. Die Art und Weise, wie sich die Einheit in drei Personen offenbare bzw. wie die drei Personen in der Einheit vereinigt werden, ist dabei am relevantesten. Wie bringt auch diese Dreieinigkeit ein Topisches mit sich?

Das Topische der Trinität lässt sich durch eine Art und Weise der Übersetzung kennzeichnen, die für die begriffliche Überlieferung von der griechischen Trinitätslehre zur lateinischen verantwortlich war. Augustinus war eine monumentale Figur dieser Wende und sich jener differenzierenden Tradierung ganz bewusst. Er hatte die griechische Begrifflichkeit ganz vor Augen. Die Einheit wurde da als „ουσία“ bezeichnet, die Dreiheit (drei Personen) als „ὑπόστασις“: „μίαν οὐσίαν τρεῖς ὑποστάσεις“<sup>117</sup>. Wenn „substantia“ eine Lehnübersetzung von „ὑπόστασις“ ist, dann lässt sich die griechische Dreieinigkeit in die lateinische als „*unam essentiam tres substantias*“<sup>118</sup>, d. i. „ein Wesen drei Substanzen“, übersetzen. Nun entstand ein Problem: weil die damalige lateinische Sprache

---

<sup>116</sup> Ebd., II. 2.

<sup>117</sup> Aurelius Augustinus, De trin. V, VIII, 10.

<sup>118</sup> Ebd.

schon daran gewöhnt war, „essentia“ und „substantia“ für identisch zu halten, wollte sie nicht „*unam essentiam tres substantias*“ sagen, sondern auf modifizierte Weise „*unam essentiam uel substantiam*“<sup>119</sup> „*[t]res autem personas*“<sup>120</sup>, d. i. ein Wesen oder Substanz in drei Personen.

Ein solches Problem, das durch die Übersetzung als eine differenzierende Überlieferung entstand, lässt man durch den von uns vorgeschlagenen Begriff der topischen Ambivalenz ziemlich gut erklären. Die schon mehrmals erwähnte Ambivalenz des Untens bzw. des Unterstehenden (ὕποστασις/substantia) lautet im Kontext der Trinitätslehre wie folgt: während das Unten in „ὕποστασις“ Personen bezeichnet, die aus „οὐσία“ hervorgehen, bezeichnet das Unten in „substantia“ etwas, woraus die Personen hervorgehen. Auch in der Trinitätslehre lässt sich also die ambivalente Logik des Topischen nachweisen.

## 1.2. Die Topo-Anthropologie

Ein weiterer relevanter Inhalt bei Augustinus ist die Herausstellung einer Topo-Anthropologie, d. h. einer Lehre, die die Menschlichkeit topologisiert. Die Betrachtung der Menschheit durch ihr Topisches lässt sich vor allem in einer ganz zentralen Unterscheidung ausdrücken, nämlich der Unterscheidung zwischen dem *äußeren* und dem *inneren* Menschen. Wie lässt sich die menschliche Struktur oder, genauer gesagt, die Struktur der menschlichen Vermögen bzw. der menschlichen Erkenntnisvermögen durch das Topische Innen/Außen verstehen?

Man weiß, dass eine der größten Entdeckungen von Augustinus die Erörterung des Zeitbewusstseins ist, das vor allem in *Confessiones* seine wichtigste Behandlung fand. Im philosophisch relevantesten elften Buch dieses Werkes unterschied Augustinus die Ewigkeit und die Zeitlichkeit. Während „im Ewigen nicht irgend etwas dahingeht, vielmehr das Ganze gegenwärtig ist“ (*non autem praeterire quicquam in aeterno, sed totum esse praesens*), werde „langhin dauernde Zeit nur durch die bewegte Folge flüchtiger Augenblicke [...] zur langen Zeit“ (*longum tempus nisi ex multis praetereuntibus motibus [...] longum non fieri*).<sup>121</sup> Während in der Ewigkeit „es kein Künftig, kein Gewesen

<sup>119</sup> Ebd.

<sup>120</sup> Ebd., V, IX.

<sup>121</sup> Aurelius Augustinus, Conf. XI, 11, 13; dt. Übers. v. Joseph Bernhart.

gibt“ (*nec futura nec praeterita aeternitas*), sei es in der Zeit so, „daß alles Vergangene verdrängt wird von Kommendem, daß alles Kommende auf Vergangenes folgt“ (*omne praeteritum propelli ex futuro et omne futurum ex praeterito consequi*).<sup>122</sup>

Was daran am wichtigsten ist, ist der Versuch, die Zeit zu verorten. Dabei übte Augustinus eine Topologie der Zeit, indem er fragte: „Wenn sie denn ‚sind‘, Zukunft und Vergangenheit, so will ich wissen, wo sie sind“ (*Si enim ‚sunt‘ futura et praeterita, volo scire, ubi sint*)<sup>123</sup>. Die Vergangenheit und die Zukunft ‚sind‘, weil sie eigentlich *nicht sind*. Das Vergangene *sei* deswegen *nicht* (*non ‚est‘*), weil es nicht mehr sei, sondern ein *Bild* in „Erinnern“ (*in memoria*), das man in der Gegenwart schaue.<sup>124</sup> Das Künftige *sei* deshalb *nicht*, weil es noch nicht sei, sondern ein Bild in „Vorhersagen“ (*praedicere*), das auf Gegenwart beruhe.<sup>125</sup> Die Vergangenheit und die Zukunft seien also eigentlich nicht, sondern werden nur durch die Gegenwart vergegenwärtigt. Die lebendige Gegenwart sei das einzige Moment, das wirklich sei, obzwar nur labil. Wenn man sagt „Zeiten ‚sind‘ drei: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“ (*tempora ‚sunt‘ tria, praeteritum, praesens et futurum*), möchte man eigentlich sagen, dass Zeiten drei ‚sind‘: „Gegenwart von Vergangenen, nämlich Erinnerung; Gegenwart von Gegenwärtigem, nämlich Augenschein; Gegenwart von Künftigem, nämlich Erwartung“ (*praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio*)<sup>126</sup>. Weil Erinnerung, Augenschein, Erwartung nichts anderes sind als die seelischen Akte, ist die Zeit also auf die Seele zurückzuführen, in der Seele zu verorten. Die Topologie der Zeit landet also auf der psychischen Landschaft.

Dann hielt Augustinus den seelischen Teil, der die Zeitlichkeit, die Region des Nichtseienden, auffasse, für äußerlich (*exterior*). Dazu gehören die niederen Akte wie „*sensio*“, „*recordor*“, „*fingo*“. Den seelischen Teil, der die Ewigkeit, das Reich des Seienden, auffasse, nannte Augustinus innerlich (*interior*). Dazu zählen die höheren Akte wie „*iudico*“, „*credo*“, „*intellego*“.<sup>127</sup> Die Strukturierung des menschlichen Wesens durch das

---

<sup>122</sup> Ebd.

<sup>123</sup> Ebd., 18, 23.

<sup>124</sup> Ebd.

<sup>125</sup> Ebd., 18, 24.

<sup>126</sup> Ebd., 20, 26.

<sup>127</sup> Siehe Augustinus, *De trin.* IX-XI.

Topische Außen/Innen gelangt somit zur Hierarchisierung der menschlichen Erkenntnisvermögen durch das Topische Unten/Oben.

Das Topische Außen/Innen hängt demzufolge ganz wesentlich mit demjenigen Unten/Oben zusammen. Das eine ist ohne das andere unvorstellbar und umgekehrt. Deswegen bezieht das Außen das Unten bzw. das Irdische mit ein, das Innen das Oben bzw. das Himmlische. Der äußerliche und irdische Mensch (*homo et exterior et terrenus*) sei derjenige, „der seinem Leibe lebt und sich im Banne der Begierden nach zeitlichen Gütern befindet“ (*hominis viventis ex corpore et cupiditatibus rerum temporalium colligati*)<sup>128</sup>. Er sei der alte Mensch. Der „neue, innere und himmlische Mensch“ (*novus homo et interior et caelestis*) hingegen schwäche und töte „die Reste des alten Menschen durch die Kraft des Geistes und der zunehmenden Weisheit“ und binde „ihn an die himmlischen Gesetze“ (*ceteras partes suo robore spiritali et incrementis sapientiae corrumpunt et necant et in caelestes leges [...] adstringunt*)<sup>129</sup>. Der wesenhafte Zusammenhang des Innens mit dem Oben besteht darin, dass, je innerlicher der Mensch in sich selbst kehre, desto höher er in der Hierarchie der Erhabenheit emporsteige, und umgekehrt. Die Erhabenheit ist gerade deswegen erhaben, weil sie innig, in sich selbst ist. Die Erhabenheit und die Innigkeit besetzen einander.

Diese These zementiert also eine zentrale Topik der Philosophie durch die seit Platon immer tradierte Aufteilung der Welt in Himmel (*in caelo*) und Erde (*in terra*)<sup>130</sup>. Diese Art und Weise der kosmologischen Strukturierung, die mit sich eine ontologische bringt, gilt auch als die Grundlage für eine anthropologische. Der Himmel sei also das Reich – der Topos – des Seienden und des Geistes, während die Erde dasjenige des Nichtseienden und Fleisches.<sup>131</sup> Der Mensch, die Vereinigung des Geistes (*in spiritu*) und Fleisches (*in carne*)<sup>132</sup>, bestimmt sein Ontisches in diesem Kosmischen, indem er sich in jenem

---

<sup>128</sup> Augustinus, *De vera rel.*, XXVI. 48.

<sup>129</sup> Ebd., XXVI. 49.

<sup>130</sup> Ebd., III. 4.

<sup>131</sup> Wir werden später ersichtlich machen, wie Kants Unterscheidung von „*mundi sensibilis*“ und „*mundi intelligibilis*“ nur eine Fortsetzung jener kosmologischen bzw. topologischen Strukturierung der anthropischen Vermögen oder, was eigentlich dasselbe ist, jener anthropologischen Strukturierung des Kosmos ist.

<sup>132</sup> Augustinus, *De vera rel.*, III. 4.

Topischen Oben/Unten lokalisiert. Dabei ersehen wir die Verkopplung der Anthropologie, der Ontologie und der Kosmologie in einer topischen Einigung.

Die schon besprochene topische Ambivalenz Innen/Oben bereitete die spannende Zusammenbindung des Immanentismus und des Transzendentalismus<sup>133</sup> in der Philosophiegeschichte vor. Für Augustinus sowie für andere Neuplatoniker sind Immanenz und Transzendenz, Innigkeit und Erhabenheit, ein und dasselbe. Beide Ortschaften beanspruchen fast immer die Priorität in jeder topischen Disposition. Den Neuplatonikern folgend bedeutet der Begriff des inneren Menschen nichts anderes als die Rückkehr zur Selbstheit, die allein für Augustinus als die Wahrheit gelten könne (in se ipso habet verum unde non dubitet)<sup>134</sup>. Dabei wird ersichtlich, dass die Charakterisierung der Neuzeit als Auftritt des autonomen „Cogito“ eine Übertreibung ist. Es war eher nur die Fortsetzung einer Tradition, die immer schon da gewesen war. Der innere Mensch ist Augustinus Beispiel für diese autistische Tradition.

Es ist interessant, dass Augustinus noch eine andere topische Dimension der Innigkeit bemerkte, nämlich ihr Atopisches. Der innere Ort sei doch nicht Ort (interiore loco, non loco)<sup>135</sup>. Die Innigkeit, und somit der innere Mensch, sei also atopisch. Wenn der innere Mensch der Mensch der Wahrheit und somit der Philosoph selbst ist, macht diese These nicht ein Echo auf diejenige, dass Sokrates, der Philosoph schlechthin, atopisch (ἄτοπός)<sup>136</sup> sei?

### 1.3. Die Topo-Politik

In *De civitate Dei* erwähnte Augustinus Varro, der mit dessen Buch *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* vielleicht das erste Mal in der Geschichte eine Klassifizierung der Theologie hervorgebracht hatte. In diesem Buch unterscheidet Varro drei Arten der Theologie, nämlich die „mythische“ (mythicon), die „physische“ (physicon) und

---

<sup>133</sup> Wir alle wissen, wie Kant „transzendent“ und „transzendental“ unterschied, obwohl diese Unterscheidung nicht immer in allen Textstellen bei ihm kohärent bleibt. Trotz des Kantischen Verständnisses teilen beide Worte eine gemeinsame erhabene Konnotation. Wir werden später verdeutlichen, wie sich die Kantische Transzendentalität topischerweise auf die Erhabenheit bezieht.

<sup>134</sup> Augustinus, *De vera rel.*, XXXIX. 73.

<sup>135</sup> Augustinus, *Conf. X*, 9, 16.

<sup>136</sup> Siehe Platon, *Symp.*, 175a.

die „zivile“ (civile).<sup>137</sup> Die mythische sei diejenige von den Dichtern, die physische von den Philosophen, die zivile von den Völkern.<sup>138</sup> Was uns daran interessiert, ist die Art und Weise, wie Varro die Theologie topologisierte, indem er die mythische Theologie im Theater (ad theatrum), die physische in der Welt (ad mundum), die zivile im Staat (ad urbem) verortete.<sup>139</sup> Was dabei bedeutungsvoll ist, ist der Hinweis darauf, dass der Theologie im Sinn des Logos von Gott und vielleicht dem Logos selbst im allgemeinen Sinn, darunter auch demjenigen der Philosophie, ein Topisches zugrunde liegt. Die Diskursivierung passt sich immer einem bestimmten Topischen an, lässt sich in der Disposition jenes bestimmten Topischen konstruieren.<sup>140</sup>

Dem Varro schloss sich der Augustinus an, um die zivile Theologie hervorzuheben, deren einziger gültiger Vertreter die christliche Theologie selbst sei. Dabei ersehen wir, wie die christliche Theologie immer einen politischen Anspruch mit sich bringt. Ihr Ort ist der Staat selbst und das Politische ist das Topische der christlichen Theologie. Das ist der Grund dafür, dass die christliche Theologie immer eine politische Theologie werden will. Sie ist nicht nur insofern politisch, als ihr Raum „civitas“, „πόλις“ ist, sondern auch insofern, als sie mit der Etablierung des Topischen Unten/Oben, Erde/Himmel, eine Hierarchie aufbaute, die jeder Machtstruktur zugrunde liegt. Die Unterwerfung des irdischen Staates unter den himmlischen ist ein Ausdruck jener Machthierarchie.

In Hinsicht auf das Topische Innen/Außen sehen wir, dass es nicht zufällig ist, dass der Katholizismus, der Anspruch auf den Universalismus, mit dem Kolonialismus, dem Anspruch auf Besetzung, am besten Besetzung des Alls, zusammenging. Was sonst könnte der Kolonialismus sein, wenn nicht der geopolitische Ausdruck des katholischen Topischen, in dem das Innen das Außen besetzen soll. Was sonst wäre die politische Konsequenz einer solchen topischen Besetzung des Außens durch das Innen, wenn nicht die Beherrschung des äußeren Menschen durch den inneren, eigentlich den Christen bzw. den Europäer?

---

<sup>137</sup> Aurelius Augustinus, De civ. Dei VI, 5.

<sup>138</sup> Ebd.

<sup>139</sup> Ebd.

<sup>140</sup> Ist es nicht gerade in diesem Sinn, dass Aristoteles seine Klassifizierungen der Argumente „τόποι“ nannte? Ein Topisches ist also das Feld, dem sich bestimmte Argumente zusammen anpassen müssen, um das zusammen bewohnen zu können.

„Πόλις“ ist also nicht nur in dem Sinn ein „τόπος“, dass der Staat wirklich an einem bestimmten Ort etabliert ist, sondern auch in dem Sinn, dass dem Staat, der Machtkonstellation schlechthin, ein Topisches, und in diesem Fall das christliche Topische Unten/Oben bzw. Außen/Innen, zugrunde liegt. Die Politik ist daher immer auf die Topik zurückzuführen. Die Politik ist immer die Topo-Politik. Diese Bezeichnung mag nichts anderes sagen, als dass das Topische die Grundlage, vielleicht die mehr oder weniger unbewusste, der Politik ist. Dadurch lässt sich der Bezug des Politischen zum Topischen erklären.

## 2. Boethius

Es verbreitet sich eine offensichtlich sehr vereinfachte Annahme, dass die Patristik mit dem Platonismus verbunden sei, während die Scholastik mit dem Aristotelismus. In gewissem Maße sind hingegen viele Scholastiker immer noch platonisch, und gerade bei den Kirchenvätern war die Leistung schon da, die aristotelische Begrifflichkeit in das Christentum zu integrieren. Boethius ist ein typisches Beispiel für diese Bemerkung. Bei ihm betrachten wir die Art und Weise, wie das platonische und das aristotelische Topische zusammen vorhanden sein können.

### 2.1. Das platonische Topische

Zunächst ist die typisch [neu]platonische Begrifflichkeit zu erwähnen. Gott sei zugleich das Eine, das Gute, das Wahre und das Sein. Der „Ursprung“, das „wahre Endziel der Glückseligkeit“, sei das wahre Gute (principium [...] beatitudinis finem [...] uerum bonum)<sup>141</sup>. Gott [der Vater] „weise den Urquell des Guten“ (fontem lustrare boni)<sup>142</sup>. Die These der Gleichsetzung von „ἓν“ und „ἀγαθόν“ wiederholte sich so, dass „die Einheit und das Gute ebendasselbe sind“ (idem esse unum atque bonum)<sup>143</sup>. Die Gleichsetzung des Seins, des Einen und des Guten ist so zu verstehen, dass „alles, was ist, *eines* ist und dieses Eine selber das Gute“ (omne namque quod sit unum esse ipsumque unum bonum

---

<sup>141</sup> A. M. S. Boethius, Consol. III, 3, 1; dt. *Trost der Philosophie*, übers. v. Ernst Neitzk, Frankfurt am Main u. Leipzig 1997, 121.

<sup>142</sup> Boethius, Consol. III, IX, 23; dt. *Trost der Philosophie*, 157.

<sup>143</sup> Boethius, Consol. III, 11, 9; dt. *Trost der Philosophie*, 173.

esse)<sup>144</sup>. Der Bezug des Seins zum Guten lautet: das Sein sei gut (esse bonum est)<sup>145</sup>. Das Verhältnis des Seins zu Gott ist so, dass „alle, die sind, Gott sind“ (omnia quae sunt deus sint)<sup>146</sup>.

Nun ist auch die These wiederholt, dass Gott – das erste Gute – der Ursprung bzw. die Quelle der ontischen Strömung aller Seienden sei: „das erste Gute ist, weil es ist, in dem, was-es-ist, gut; das zweite Gute aber ist selbst auch gut, weil es aus dem herabströmte, dessen Sein selbst das Gute ist“ (Primum enim bonum, quoniam est, in eo quod est bonum est; secundum vero bonum, quoniam ex eo fluxit cuius ipsum esse bonum est, ipsum quoque bonum est)<sup>147</sup>. Gerade bei dieser ontischen Herabströmung ist auch die platonische Teilhabe (μέθεξις) vorhanden: „alles, was gut ist,“ sei „durch Teilnahme an dem Guten gut“ (omne quod bonum est boni participatione bonum esse)<sup>148</sup>. Was also sei, ströme aus dem Sein herab bzw. habe am Sein teil.

Ebenda sehen wir, wie Boethius die platonische ontologische Differenz vertiefte und explizierte. Verschieden seien das Sein und das, was ist (Diversum est esse et id quod est)<sup>149</sup>. Was ist, nehme teil, während das Sein teilgenommen sei. Was ist, könne etwas anderes haben außer dem, was es selbst ist, während das Sein selbst nichts außer sich beigemischt habe (Id quod est habere aliquid praeterquam quod ipsum est potest; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum).<sup>150</sup>

Gerade diese ontologische Differenz lässt die topische Ambivalenz wieder auftreten. Dass Sein als Gott die höchste Stelle in der ontischen Hierarchie besetze und somit das Erhabene schlechthin sei, ist nicht mehr zu diskutieren. Nun ist dieses ontische Erhabene gleichzeitig innig. Es ist *in* sich selbst, nicht auf *äußeres* bezogen. Dieses Topische

---

<sup>144</sup> Boethius, Consol. IV, 3, 14; dt. *Trost der Philosophie*, 219.

<sup>145</sup> A. M. S. Boethius, Subst. bon., 72. Dieser Bezug führt dazu, was wir schon als die platonische ethische Ontologie erachtet haben.

<sup>146</sup> Ebd., 79-80; dt. Übers. v. Michael Elsässer. Dieses Verhältnis ist offensichtlich der Nachweis für die platonische Onto-Theologie.

<sup>147</sup> Ebd., 121-124.

<sup>148</sup> Boethius, Consol. III, 11, 8; dt. *Trost der Philosophie*, 173.

<sup>149</sup> Boethius, Subst. bon., 28.

<sup>150</sup> Ebd., 35-37. Die sehr oft Heidegger zugeschriebene ontologische Differenz zwischen Sein und Seiendem soll also nur als eine modifizierte Fortsetzung dieser Geschichte verstanden werden.

Innen/Außen in der ontologischen Hinsicht führt uns wieder dazu, was wir schon als die Topo-Onto-Pathologie gekennzeichnet haben. Das Sein selbst sei innig und, indem es innig sei, begehre nichts äußeres, sondern werde vom Äußeren, nämlich dem, was ist, begehrt. Es sei „Liebe zu sich selbst“ (sui caritas)<sup>151</sup>. Gerade dank dieses ontologischen Autismus werden das Eine und das Gute, die ein und dasselbe und das Sein selbst seien, von allem begehrt (Omnia [...] unum desiderant/ipsium bonum esse quod desideretur ab omnibus)<sup>152</sup>. Die Art und Weise, wie sich die Seinsordnung im Topischen Innen/Außen lokalisiert, bedingt das Pathologische. Das erhabene, innige Sein, der ontische Ursprung, ist apathisch, während das vom Sein herabströmende, entäußerte Seiende, das seinen Ursprung immer begehrt und dazu zurückzukehren strebt, pathisch ist.

## 2.2. Das aristotelische Topische

Wir haben gerade die topische Ambivalenz Oben/Innen erforscht, die den Platonismus bei Boethius ausmacht. Nun betrachten wir diejenige Oben/Unten, die seinen Aristotelismus befasst. Die größte Leistung von Boethius, die die Scholastik vorwegnahm, besteht vielleicht darin, das Christentum, darunter die Trinitätslehre, durch die aristotelische Begrifflichkeit umzuformulieren.

Die Kategorisierung der Trinitätslehre behandelte vor allem die Frage, wie sich die göttliche Einheit und die persönliche Dreiheit miteinander verstehen lassen. Wir haben schon gezeigt, wie Augustinus eine nicht ganz strenge lateinische Übersetzung der griechischen Terminologie übernahm, indem er „essentia“ und „substantia“ für identisch hielt und als Pendant zu „ουσία“ verstand, während „persona“ als dasjenige zu „ὑπόστασις“, obwohl „substantia“ die Übersetzung von „ὑπόστασις“ sein soll. Boethius hatte diese ganze Geschichte vor Augen und kehrte zu einer strengeren Übersetzung zurück. Er war zwar nicht dagegen, „ὑπόστασις“ als Person zu verstehen, aber „substantia“ müsse auch dabei sein, nicht bei „essentia“. Der „Essentia“, die „ουσία“ wiedergibt, stehe nicht die „substantia“, die „ὑπόστασις“ übersetzt, nahe, sondern die „subsistentia“ bzw. die „natura“: „die οὐσία oder die οὐσίωσις, d.h. die Essenz oder die Subsistenz der Gottheit eine sei, die ὑποστάσεις aber drei, d.h. die Substanzen drei“ (unam esse οὐσίαν vel οὐσίωσιν, id est essentiam vel subsistentiam deitatis, sed tres ὑποστάσεις, id est tres

<sup>151</sup> Boethius, Consol. III, 11, 33; dt. *Trost der Philosophie*, 179.

<sup>152</sup> Boethius, Consol. III, 11, 37-38.

substantias)<sup>153</sup>. Dabei solle man sagen: eine Essenz, drei Substanzen oder drei Personen (unam trinitatis essentiam, tres substantias tresque personas)<sup>154</sup>. Nun fasst sich die aristotelische Interpretation des Verhältnisses zwischen Personen wie folgt zusammen: drei Personen seien *wesentlich* (οὐσία) eins, *verhältnismäßig* (πρός τι) drei. So ließ sich das Problem der Einheit und der Dreiheit durch die aristotelischen Kategorien von „οὐσία“ und „πρός τι“ artikulieren.

Was in Boethius Trinitätslehre am wichtigsten ist, ist vielleicht seine Verknüpfung der Person mit der Substanz. Obwohl die Personalität immer noch christlich göttlich blieb, bereitete er darin alle Inhalte vor, die die neuzeitliche anthropozentrische Person als Subjekt vorwegnahm. Die Person sei demzufolge „nur in den Einzelnen und in den Individuen“ (in singularibus tantum atque in individuis)<sup>155</sup>. Der Mensch sei nicht als ein Lebewesen, sondern nur als eine individuelle Substanz der rationalen Natur (naturae rationalis individua substantia)<sup>156</sup> eine Person. Dabei lag die ganze neuzeitliche Verbindung schon vor: Anthropozentrismus – Personalismus – Individualismus – Rationalismus – Subjektivismus/Substantialismus. Substanz und Subjekt sind also eigentlich Synonym<sup>157</sup> und verkörpern das Topische des Unten zusammen. Der Kern des neuzeitlichen Anthropozentrismus liegt nicht anders als daran, den Menschen als eine rationale Person dieses Unten als Grund besetzen zu lassen. Gerade in solchem Maße ist die Person Substanz bzw. Subjekt. Die Person als der rationale Mensch ist insofern das Zugrundeliegende, als das, was den Grund, d. i. das Unten, besetzt, die Macht besetzt. Die *Obermacht* der *Subjektivität* ist also ein Ausdruck der topischen Ambivalenz Oben/Unten par excellence: indem man den Grund als das Unten besetzt, besetzt man die Macht als das Oben.

---

<sup>153</sup> A. M. S. Boethius, C. Eutychn., III, 91-93; dt. Übers. v. Michael Elsässer.

<sup>154</sup> Ebd., III, 94f.

<sup>155</sup> Ebd., II, 48f.

<sup>156</sup> Ebd., III, 4f. Wir werden später untersuchen, wie ein solches Person-Verständnis die Monadologie vorausschickte, weil Leibniz die Monade als nichts anderes als eine individuelle Substanz verstand.

<sup>157</sup> Die Hegelsche These über „Substanz als Subjekt“ ist nur insofern nicht tautologisch, als er das Subjekt hier nicht mehr in seinem ursprünglichen Sinn, der mit demjenigen der Substanz eigentlich schon explizit übereinstimmt, sondern als das *handelnde* verstand, somit die Tätigkeit der Substanz, und zwar im Gegenzug zur ruhigen Substanz-Konzeption von Spinoza, betonte. Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Gesammelte Werke, Bd. 9, Hamburg 1980, 18ff.

Außerhalb des Kontextes der Trinitätslehre besteht bei Boethius noch ein anderer aristotelischer Aspekt. Gott, die reine Form, die „ohne Materie ist“ (*sine materia*)<sup>158</sup>, sei der Ursprung derjenigen „Formen, die in der Materie sind“ (*in materia*).<sup>159</sup> Während alle Seienden die Vereinigung der Form und der Materie seien und sich somit durch die Kategorien aussagen lassen, gehe Gott über alle Kategorien, darunter auch diejenige des Wesens, hinaus (*ultra substantiam*)<sup>160</sup>. Dadurch wurde die platonische These, dass Gott jenseits des Wesens (*ἐπέκεινα οὐσίας*) liege, im aristotelischen Rahmen kategorialerweise umformuliert. Gerade in dem Maße, dass Gott transkategorial ist, ist er transzendent. Die sogenannten Transzendentalien wie „unum“, „bonum“, „verum“, sind nichts als verschiedene Namen von Gott selbst in seiner Simplität. Die Transzendentalität in diesem christlichen Kontext ist also die Art und Weise, wie sich das göttliche Erhabene im aristotelischen Topischen verortet. Die Transzendentalität ist nichts anderes als die Erhabenheit selbst. Ein solches Erhabenes besetzt gleichzeitig die topische Totalität, weil es überall sei, was aber nichts anderes bedeutet, als dass es nirgendwo sei (*ubique est sed non in loco*)<sup>161</sup>. Bei Gott sind also die Pantopizität und die Atopizität ein und dasselbe.

### 3. Pseudo-Dionysius Areopagita

#### 3.1. Die Hypertheologie als Topo-Phäno-Onto-Theologie

Auch bei Pseudo-Dionysius Areopagita tritt immer wieder die typisch platonische Besetzung des Erhabenen auf. Dass Gott, das Eine und das Gute ein und dasselbe seien, wurde in Hinsicht auf das Neue Testament wiederholt: „*Niemand ist gut außer Gott, dem Einen*“ (*Οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ μόνος ὁ θεός*)<sup>162</sup> (Mk 10,18). Alle Emanationen Gottes greife auf die Offenbarung des Namen des Guten zurück (*τῶν ὅλων τοῦ θεοῦ προόδων ἐκφαντορικὴν ἀγαθωνυμίαν*)<sup>163</sup>. Nun ist die Ortschaft des Guten die Erhaben-

<sup>158</sup> A. M. S. Boethius, *Trin.*, II, 29f.; dt. Übers. v. Michael Elsässer.

<sup>159</sup> Ebd., II, 52.

<sup>160</sup> Ebd., IV, 11. Die begriffliche Inkohärenz von Boethius liegt daran, „*substantia*“ hier im Sinn von „*οὐσία*“ zu verwenden.

<sup>161</sup> Ebd., IV, 59.

<sup>162</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De div. nom.*, 636 C; dt. *Die Namen Gottes*, übers. v. Beata Regina Suchla, Stuttgart 1988, 29.

<sup>163</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De div. nom.*, 680 B.

heit<sup>164</sup> und gerade diese rhetorische Inflation der göttlichen Erhabenheit ist das, was die Hypertheologie von Pseudo-Dionysius Areopagita charakterisiert, wobei „über“ oder „jenseits“ das Grundmotiv ist. Das Gute sei also „die überwesentliche Unendlichkeit“ (ἡ ὑπερούσιος ἀπειρία) bzw. „die Einheit jenseits des Verstandes“ (ἡ ὑπὲρ νοῦν ἐνότης), die alle Seinsstufen und Vernunftwesen überrage.<sup>165</sup> Gott sei also „das Eine jenseits des Denkens“ (τὸ ὑπὲρ διάνοιαν ἓν) und „das den Verstand übersteigende Gute“ (τὸ ὑπὲρ λόγον ἀγαθόν).<sup>166</sup> Er sei „über alles Sein erhaben“ (πάσης οὐσίας ἐπέκεινα)<sup>167</sup>, sei „das Übergute“ (τὸ υπεράγαθον), „das Übergöttliche“ (τὸ ὑπέρθεον), „das Überlebensvolle“ (τὸ ὑπέρζωον), „das Überweise“ (τὸ ὑπέρσοφον)<sup>168</sup>.

Wie bei den übrigen Neuplatonikern stiftet diese Erhabenheit eine Hierarchie, die Pseudo-Dionysius Areopagita in eine himmlische und eine kirchliche einteilt. In der himmlischen Hierarchie komme als die erste die Gott ähnlichste vor, „die immer um Gott steht und direkt an ihn anschließend und vor den andern ohne Vermittlung mit ihm eins geworden ist“ (περὶ θεὸν οὕσαν ἀεὶ καὶ προσεχῶς αὐτῷ καὶ πρὸ τῶν ἄλλων ἀμέσως ἠνωῦσθαι παραδεδομένην)<sup>169</sup>. „Die zweite [...] sei die von den Mächten und Herrschaften und Kräften ausgefüllte“ (ὑπὸ τῶν ἐξουσιῶν καὶ κυριοτήτων καὶ δυνάμεων συμπληρουμένην)<sup>170</sup>. Die dritte sei „die der Engel und Erzengel und Prinzipien“ (ἀγγέλων τε καὶ ἀρχαγγέλων καὶ ἀρχῶν)<sup>171</sup>. Die kirchliche Hierarchie lasse sich durch die geheimnisträchtigen Vorgänge der „Erleuchtung“, der „Versammlung“, der „Duftölweihe“, der „Priesterweihe“, der „Mönchsweihe“, und der „in Heiligkeit Entschlafenen“ erörtern.<sup>172</sup>

<sup>164</sup> Diese Topo-Ethik des Guten und des Erhabenen ist offensichtlich die Grundlage dafür, dass die Moralität fast immer mit der Sublimierung verbunden ist, was auch bei Kant als ein Grundmotiv gilt.

<sup>165</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, De div. nom., 588 B; dt. *Die Namen Gottes*, 22.

<sup>166</sup> Ebd.

<sup>167</sup> Ebd.

<sup>168</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, De div. nom., 640 B; dt. *Die Namen Gottes*, 31.

<sup>169</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, De coel. hierar., 200 D; dt. „Über die himmlische Hierarchie“, in: Ders., *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie*, übers. v. Günter Heil, Stuttgart 2019, 43.

<sup>170</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, De coel. hierar., 201 A; dt. „Über die himmlische Hierarchie“, 43.

<sup>171</sup> Ebd.

Die Hauptsache dieser Hierarchisierung ist die Stiftung einer Topo-Phäno-Onto-Theologie. Sie bringt zunächst die schon mehrmals besprochene neuplatonische ontologische Differenz weiter. Die Onto-Theologie lässt sich dadurch nachweisen, dass Gott – das Sein<sup>173</sup> schlechthin – das sei, was die Seienden sein mache, obwohl er selbst nicht Seiendes sei. Diese Onto-Theologie wird zur Phäno-Onto-Theologie, indem jene Ontogenese dadurch geschieht, was man als die sogenannte Theophanie, d. h. die göttliche Phänomenalität, bezeichnen kann. Die Art und Weise, wie Gott alle Seienden sein lasse, ist genau die Art und Weise, wie Gott sich selbst offenbare bzw. erscheine. Die Emanation, der göttliche ontogenetische Vorgang, ist also die Phänomenalisierung Gottes. Alle Seienden sind Phänomene Gottes, Offenbarungen des Seins schlechthin.

Nun kennzeichnen wir diese Phäno-Onto-Theologie als die Topo-Phäno-Onto-Theologie, weil jene phänomenal-ontisch-theologische Hierarchie letztendlich topisch zu verorten ist. Sie greift auf das Topische Oben/Unten zurück, in dem die göttliche Erhabenheit die ontische Obermacht besetzt.

### 3.2. Die negative Theologie und die Dialektik des Erhabenen

Gerade in der göttlichen Erhabenheit, d. h. dem Erhabensten, befindet sich eine Dialektik, die zunächst ontologisch ist. Wir haben schon die Erhabenheit Gottes bzw. seine Hyperbolität betrachtet, die darin besteht, dass er „jenseits des Seins“ liege. Eben in diesem „jenseits des Seins“ kommt die ontologische Dialektik Gottes vor. Die ontische Erhabenheit Gottes bringt mit sich eine Negativität: Gott, das erhabenste Sein, das alle Seienden sein lasse, sei selbst Nichts, weil er nicht Seiendes sei. Er sei „von allem Seienden zwar Ursache, selbst aber nichts“ (πάντων μὲν ἐστὶ τῶν ὄντων αἴτιον, αὐτὸ δὲ οὐδὲν)<sup>174</sup>. Er sei „die Affirmation von allem, die Negation von allem“, und deswegen „das jenseits jeder Affirmation und Negation Existierende“ (ἢ πάντων θέσις, ἢ πάντων ἀφαίρεσις, τὸ ὑπὲρ πᾶσαν καὶ θέσιν καὶ ἀφαίρεσιν)<sup>175</sup>. Gott, das höchste Gut, „das über

<sup>172</sup> Siehe Pseudo-Dionysius Areopagita, De eccl. hierar.; dt. „Über die kirchliche Hierarchie“, in: Ders., *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie*, übers. v. Günter Heil, Stuttgart 2019.

<sup>173</sup> Auch bei Pseudo-Dionysius Areopagita besteht eine Ambivalenz des Seinsbegriffes, die wir im Folgenden klarmachen.

<sup>174</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, De div. nom., 593 C; dt. *Die Namen Gottes*, 26.

<sup>175</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, De div. nom., 641 A; dt. *Die Namen Gottes*, 32.

allem Seienden ist“, sei auch „das Nichtseiende selbst“ (τάγαθοῦ τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα καὶ αὐτὸ τὸ μὴ ὄν)<sup>176</sup>. Die ontologische Dialektik Gottes ist die Dialektik des Seins und des Nichts: das erhabenste Sein ist selbst das Nichts.

Diese ontologische Dialektik ist die Grundlage für eine nominale, die sich durch die Problematik des Namen Gottes kennzeichnet. Weil Gott das erhabenste Sein, die Ursache aller Seienden, sei, kommen alle Seienden und somit alle ihnen entsprechenden Namen auf ihn zurück. Weil Gott aber auch das Nichts sei, könne ihn kein Seiendes und somit kein Name betreffen. Er sei also namenlos (ἀνόνημον) und gleichzeitig „mit jeglichem Namen“ (ἐκ παντὸς ὀνόματος) bzw. „vielnamig“ (πολυωνύμως).<sup>177</sup> Kein Name treffe auf ihn zu und trotzdem oder gerade deswegen treffen alle Namen auf ihn zu. Der Name Gottes sei also „der wunderbare Name“ (τὸ θαυμαστὸν ὄνομα), „*der Name über jedem Namen*“ (τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα) (Phil 2, 10), „der namenlose Name“ (τὸ ἀνόνημον), „der über jeden ‚genannten Namen‘ erhabene Name“ (τὸ „παντὸς“ ὑπεριδρυμένον „ὀνόματος ὀνομαζομένου“) (Eph 1, 21).<sup>178</sup>

Die Dialektik in der Art und Weise, wie Gott das Sein und das Nichts, panonym und anonym sei, führt dazu, was man als die ontische und nominale Dialektik des Erhabenen bezeichnen kann. Was sonst kann diese Dialektik sein, wenn nicht eine topische Dialektik, nämlich diejenige der Pantopizität und der Atopizität? Indem Gott als das Sein schlechthin in allen Seienden anwesend sei und somit alle Namen trage, ist er pantopisch, überall. Indem Gott als das Nichts alle Seienden überrage und somit keinem Namen zustimme, ist er atopisch, nirgendwo. Das Ontische und das Nominale führen auf das Topische zurück, die ontische und nominale Dialektik auf die topische.

Ist diese topische Dialektik nicht das, was wir schon als die topische Vagheit zu bezeichnen gepflegt haben? In diesem Fall besteht die topische Vagheit darin, dass Gott, das Erhabenste und Oberste, zugleich überall und nirgendwo ist.

---

<sup>176</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, De div. nom., 697 A; dt. *Die Namen Gottes*, 43f.

<sup>177</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, De div. nom., 596 A; dt. *Die Namen Gottes*, 26.

<sup>178</sup> Ebd.

## Zweiter Teil: Die Topik des Grundes in der früheren deutschen Philosophie

Im zweiten Teil der Untersuchung betrachten wir die Art und Weise, wie das Topische der Philosophie, das der Platonismus bzw. der Neuplatonismus anstiftete, in der deutschen Philosophie, und zwar bei ihren früheren wichtigsten Vertretern, überliefert wurde. Dabei sind zwei Ziele zu erreichen. Zum einen muss klar gemacht werden, wie jenes Topische das ist, was sich in der Philosophiegeschichte (und im Rahmen dieser Arbeit, vom Platonismus zur früheren deutschen Philosophie) immer, auf eine differenzierte Weise, wiederholt und somit als die Logik des philosophischen Diskurses gilt. Ebendiese differenzierte Wiederholung der Logik des Topischen betreibt die philosophische Tradierung. Zum anderen ist hervorzuheben, wie die deutsche Philosophie jene Topik insbesondere übertreibt, und zwar durch den Begriff des Grundes, der das typisch deutsche philosophische Paradigma kennzeichnet, nämlich dasjenige fundamentalistische. Der total obsessive Umgang der deutschen Philosophen mit dem Grund ist ein Nachweis für diese tiefgreifende fundamentalistische Mentalität.

Um jenes deutsche philosophische Paradigma zu identifizieren, ist es ganz wesentlich, die Rolle der deutschen philosophischen Sprache herauszuheben. Das ist der Anlass dazu, dass Meister Eckhart und Christian Wolff, die den entscheidenden Beitrag zur Bildung der deutschen philosophischen Sprache angingen, zwei unentbehrliche Figuren sind. Während der Fundamentalismus Eckharts in der christlichen Konstellation bleibt, befindet sich derjenige Wolffs in der rationalistisch aufklärerischen. Kant ist derjenige, der den Empirismus in den rationalistischen Fundamentalismus integrierte, und verdient die zentrale Stelle dieser Arbeit.

Der Fokus ist wie gesagt die Etablierung der deutschen philosophischen Sprache und jede weitere Betrachtung in Hinsicht auf die griechische und lateinische Sprache dient nun dazu, den Hintergrund der deutschen und somit die Tradierung der früheren auf die spätere zu explizieren. Die deutsche philosophische Sprache gilt demzufolge, so wie in der Einleitung dargestellt worden ist, als eine Übersetzung, die nicht nur die frühere philosophische Tradition *wiedergibt*, übersetzt, sondern auch *weitergibt*, *übersetzt*. Die deutsche philosophische *Übersetzung* ist also der Ort des Sinnereignisses, an dem die

deutsche philosophische Wende geschah und das deutsche philosophische Paradigma sich selbst *setzt*. Durch die Erforschung der griechischen und lateinischen philosophischen Hintergründe kann man diese deutsche Transformation der Philosophie verdeutlichen. Wir werden zeigen, wie sich der Begriff des Grundes im Kernpunkt jener Transformation befindet und das deutsche philosophische Topische charakterisiert.

## I. Meister Eckhart

### 1. Der Grund als eine deutsche Übersetzung

Bevor wir auf den Begriff des Grundes eingehen, ist die Frage zu stellen: welchen griechischen oder lateinischen Hintergrund hatte Meister Eckhart vor Augen, als er das deutsche Wort „Grund“ schrieb? Was liegt seinem Begriff des Grundes zugrunde? Eine eindeutige Antwort darauf gab er nicht explizit. Jedoch gibt es ein paar Spuren, die auf eine Beantwortung hindeuten kann. Diese Spuren weisen ein paar lateinische Terminologien nach, die eine Sonderstellung in Eckharts lateinischen Werken finden. Erst nach der Explikation dieses lateinischen Hintergrundes gelangen wir dazu, die topologische Wesenheit der Übersetzung, die im deutschen Wort „Grund“ geschah, zu verorten.

#### 1.1. Principium

Meister Eckhart benutzte „principium“ als eine lateinische Übersetzung vom griechischen Wort „ἀρχή“. Es liegen zwei auffällige Kontexte vor, in denen er diesen Begriff behandelte, der sich auf sowohl das Alte als auch das Neue Testament bezieht. In *Prologus generalis in opus tripartitum* kommentierte Eckhart den folgenden Satz in *Genesis*: „Im Anfang hat Gott Himmel und Erde geschaffen“ (*In principio creavit deus caelum et terram*)<sup>179</sup> (Gen 1,1). In *Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem* betrachtete er denjenigen im Evangelium nach Johannes: „Im Anfang war das Wort“ (*In principio erat verbum*)<sup>180</sup> (Joh 1,1). Durch eine Interpretation von „in principio“ tradieren beide Stellen genau das typisch christlich-neuplatonische Topische, das die Innigkeit des Prinzips sehr stark betonte. Wir werden diese Topologie im Folgenden tiefer betrachten. Im Vorfeld

<sup>179</sup> Meister Eckhart, „Prologus generalis in opus tripartitum“, in: Ders., *Predigten und Traktate*, Werke, Bd. II, Frankfurt am Main 2008, 476f.; dt. Übers. v. Konrad Weiß.

<sup>180</sup> Meister Eckhart, „Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem“, in: Ders., *Predigten und Traktate*, Werke, Bd. II, Frankfurt am Main 2008, 488f.; dt. Übers. v. Karl Christ, Bruno Decker, Heribert Fischer, Josef Koch, Loris Sturlese u. Albert Zimmermann.

ist nur zu bemerken, dass gerade dieses topologische Verständnis von „principium“ die Grundlage für Eckharts Grund-Verständnis vorbereitete. Wir werden sehen, wie dieses „in principio“ die Innigkeit des Grundes bei Eckhart kartographiert.

## 1.2. Ratio/Causa

Das Verständnis des „Grundes“ als „ratio“ ist heutzutage so etabliert, dass man sehr oft vergessen würde, dass zwischen *Grund* und *ratio* keine Gleichsetzung besteht. Zwischen ihnen ist eher eine Übersetzung im Sinn der *Übersetzung*, die mit sich eine deutsche Wende brachte. Wie diese Wende geschah, lässt sich bei Eckhart wie folgt erörtern.

Wir haben gerade erwähnt, wie der Satz „in principio erat verbum“ im Evangelium nach Johannes eine riesige Bedeutung für Eckhart hatte. In *Sermones* griff er auf das Thema nochmals zurück. Den griechischen Satz „ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος“ hatte er ganz vor Augen, als er hinzufügte: „logos, quod est ratio“<sup>181</sup>. Nun sehen wir die Verbindung von „ἀρχή“/„principium“ mit „λόγος“/„ratio“. Gerade deswegen, dass „ἀρχή“/„principium“ schon als „Grund“ übersetzt worden war, wurde „ratio“ auch als „Grund“ wiedergegeben. Ebendort ist der Ort, wo die deutsche Sprache anfang, daran gewöhnt zu sein, „ratio“ als „Grund“ zu übertragen.

Nun, weil „ἀρχή“ hier Gott und Gott die Ursache alles sei, war man auch daran gewöhnt, „ratio“ im Sinn von „causa“ (*causa vocatur ratio*)<sup>182</sup> zu benutzen. Das war ein Leitfaden zur Verbindung von „ratio“ mit „causa“ und der Anlass dazu, dass in der deutschen Sprache „Grund“, der schon für „principium“ und somit für „ratio“ steht, nicht selten im Sinn von „Ursache“ verwendet wird.

## 1.3. Fundamentum

Das lateinische Wort, das dem deutschen Wort „Grund“ am nächsten steht, ist vielleicht „fundamentum“. Beide verbildlichen genau die Vorstellung dessen, was unten steht und somit das, was oben steht, unterstützt. Eckharts Thematisierung des Funda-

---

<sup>181</sup> Meister Eckhart, „Gratia domini nostri Iesu Christi et caritas Dei et communicatio Sancti Spiritus sit semper etc.“, in: Ders., *Predigten und Traktate*, Werke, Bd. II, Frankfurt am Main 2008, 572.

<sup>182</sup> Ebd.

ments stammte aus einem Kontext, in dem er mit Augustinus umging, der „Demut“ als „das Fundament der Geduld“ (*humilitas est fundamentum patientiae*)<sup>183</sup> verstand.

Daran anschließend nannte Eckhart die Demut „Fundament und Wurzel“ (*Fundamentum [...] et radix est humilitas*)<sup>184</sup>. Er sah, wie die Demut (*humilitas*) ihren Namen vom Boden (*humus*) habe (*Humilitas ab humo nomen trahit*) und wie Boden die Erde sei (*humus terra*).<sup>185</sup> Die Tugend der Demut führt uns also in das Topische der Erde bzw. des Untens ein, dessen Name die Fundamentalität und Radikalität selbst ist. Ebendort ist Eckharts topische Dialektik freizulegen: „nur für den, der in der Tiefe, der unten ist, gibt es einen Aufstieg“ (*[n]on enim ascendit nisi qui in basso est, qui inferius est*)<sup>186</sup>. Drückt diese topische Dialektik nicht das aus, was wir schon als die topische Ambivalenz bezeichnet haben? Das Unten und das Oben, die Fundamentalität und die Erhabenheit, sind demnach ein und dasselbe. Nur dadurch, dass das Fundament, der Grund, der Boden, die Erde, besetzt ist, kann das Erhabene, der Himmel, erreicht werden.

#### 1.4. Der Grund als eine deutsche Übersetzung

Eckharts Begriff des Grundes ist die Vereinigung all jener besprochenen Hintergründe: von „ἀρχή“ bis „principium“; von „λόγος“ bis „verbum“ bzw. „ratio“; „causa“ bzw. „fundamentum“. Der „Grund“ ist eine Übersetzung, indem er all dies *wiedergibt*. Inwiefern ist er aber eine *Übersetzung*, die all dies *weitergibt*?

Auf der expliziten Ebene besteht kein offensichtlicher Bezug des „Grundes“ zu den erwähnten Hintergründen. Zwischen ihnen liegt keine Gleichsetzung. Indem man sie mit „Grund“ übersetzte, betrieb man eine *Übersetzung*. Das Verständnis dieser *Übersetzung* ist die Bedingung für die Beantwortung der Frage, warum man jene Hintergründe durch „Grund“ übersetzte.

---

<sup>183</sup> Meister Eckhart, „Dominica septima decima post trinitatem de evangelio“, in: Ders., *Predigten und Traktate*, Werke, Bd. II, Frankfurt am Main 2008, 616f.; dt. Übers. v. Ernst Benz, Bruno Decker u. Josef Koch.

<sup>184</sup> Ebd.

<sup>185</sup> Ebd.

<sup>186</sup> Ebd., 614f.

Was genau ist das Unbewusste, das jene Übersetzung betrieb, wenn Übersetzung eine Art und Weise ist, wie sich das Unbewusste äußert?<sup>187</sup> Die vorauszuschickende Antwort liegt am Topischen des Grundes. Ist der Grund, der Erde und Boden ist, nicht ein Topisches par excellence? „Grund“ ist also nichts anderes als der Ausdruck eines unbewussten Topischen, dessen Inhalt Erde und Boden ist. Die Übersetzung der griechischen und lateinischen Hintergründe durch „Grund“ ist daher nichts anderes als der Ausdruck eines unbewussten Versuchs, Erde und Boden virtuell zu besetzen. Die Übersetzung des Grundes ist demnach nichts anderes als die unbewusste Sehnsucht nach der virtuellen Besetzung der Erde und des Bodens. Indem man etwas als „Grund“ übersetzt, übersetzt man den Grund. Indem man den Grund übersetzt, besetzt man ihn virtuellerweise (oder wird man von ihm besetzt?).

Im folgenden untersuchen wir das unbewusste Topische, das hinter Eckharts Fundamentalismus des Grundes steckt.

## **2. Die Topo-Psycho-Theologie**

### **2.1. Die Psychotopik**

Die Topologisierung der seelischen Kraft bzw. Vermögen war in der Philosophiegeschichte ebenso früh vorhanden wie die Hierarchisierung des Seins. Das lag an der uralten philosophischen Leistung, das Sein und die Sein erkennende Seele immer zusammen zu thematisieren. Während die höheren seelischen Vermögen das Sein erkennen, erfassen die niederen, die eher körperlichen, nur das Nichtseiende.

Schon bei Platon wurde die Problematik zumindest in zwei Kontexten erörtert. Zum einen seien drei seelische Vermögen das begehrende (ἐπιθυμητικόν), das eifrige (θυμοειδές) und das vernünftige (λογιστικόν), gemäß denen die Stadtbürger in „die erwerbende, die helfende und die beratende“ (χρηματιστικόν, ἐπικουρητικόν,

---

<sup>187</sup> Es ist nicht zufällig, dass Freud das Unbewusste gerade durch die Forschung der Symptome, und zwar derjenigen hysterischen, entdeckte. Handelt es sich bei der Symptomtizität, vor allem der hysterischen, nicht um die Übersetzung? Was sonst kann ein hysterisches Symptom sein, wenn nicht die Übersetzung des Psychischen ins Somatische? Der Begriff „Konversion“ wurde gerade aufgewendet, um ebenjene Übersetzung zu bezeichnen. Vgl. Sigmund Freud, „Studien über Hysterie“, in: Ders., *Gesammelte Werke*, Bd. I, London 1952.

βουλευτικόν) strukturiert werden.<sup>188</sup> Diese Politisierung der Psyche bzw. Psychisierung der Politik macht die platonische Psychopolitik aus, die ohne Zweifel eine Topologisierung der Psyche im Staat ist. Zum anderen, in seiner Wissenschaftslehre, seien die Wissenschaft (ἐπιστήμη), das Verständnis (διάνοια), der Glaube (πίστις) und die Wahrscheinlichkeit (εἰκασία) zu unterscheiden.<sup>189</sup> Während die zwei letzteren zur „Meinung“ (δόξα) zählen, gelten die zwei ersteren als „Erkenntnis“ (νόησις). „Meinung hat es mit dem Werden zu tun, Erkenntnis mit dem Sein“ (δόξαν μὲν περὶ γένεσιν, νόησιν δὲ περὶ οὐσίαν)<sup>190</sup>.

In der griechischen Begrifflichkeit blieb immer eine Undeutlichkeit in Hinsicht auf die Hierarchie der seelischen Vermögen. Auf jeden Fall liegt „νόησις“ bzw. „νοῦς“ auf der höchsten Stufe. „Λόγος“ ist manchmal auch auf die höchste Stufe gestellt. „Διάνοια“ ist normalerweise eine Stufe niedriger. Einen wichtigen Eingriff in diese begriffliche Problematik machte Eriugena, der die griechische Terminologie gut kennt und auf Latein schrieb. Er etablierte als derjenige unter den frühesten den Rahmen für die Kommunikation zwischen dem griechischen philosophischen Wortschatz und dem lateinischen. An einer Stelle verglich und systematisierte er explizit beide in seiner seelischen Topik, sodass „νοῦς“ „intellectus“ sei, „λόγος“ „ratio“, „διάνοια“ „sensus interior“ und „αἴσθησις“ „sensus exterior“<sup>191</sup>. Nikolaus von Kues schloss sich daran an, indem er die seelische Hierarchie von „intellectus“, „ratio“, „imaginatio“ und „sensus“ bestätigte<sup>192</sup>. Nun bestehe der Unterschied zwischen zwei höheren Vermögen darin, dass „ratio“ den Gegensatz immer noch als Gegensatz unterscheidend erfasse, während „intellectus“, das höchste, göttliche Vermögen, die Einheit aller Gegensätze begreife<sup>193</sup>.

Um zu sehen, wie dieser griechisch-lateinische Hintergrund die deutschsprachige psychische Topik, insbesondere bei Kant, prägte, betrachten wir zunächst Eckharts lateinisch-deutsche Transposition, die einen entscheidenden Beitrag zur Bildung der deutschen philosophischen Sprache leistete.

---

<sup>188</sup> Platon, Pol., 439d-441a.

<sup>189</sup> Siehe ebd., 533e-534a.

<sup>190</sup> Ebd., 534a.

<sup>191</sup> Siehe Johannes Scotus Eriugena, De div. nat. II, 23, 569B-C.

<sup>192</sup> Siehe Nikolaus von Kues, De docta ign. II, 144.

<sup>193</sup> Siehe Nikolaus von Kues, De docta ign. I, 76f.

Eckhart teilte das „Reich der Seele“ (*rîche der sêle*)<sup>194</sup> in das untere und das höhere ein. Das untere umfasse das „Begehren“ (*begervnge/Concupiscibilis*), die „Zürnerin“ (*zvrnerin/Irascibilis*) und das „Unterscheidungsvermögen“ (*bescheidenheit/rationalis*).<sup>195</sup> Das höhere schließe die enthaltende Kraft (*enthaldende craft/Memoria*), die Verständigkeit (*verstendikeit/Intellectus*) und den Willen (*wille/Voluntas*) ein.<sup>196</sup> Das Reich der Seele ist also hierarchisch konstruiert und befindet sich im Topischen Oben/Unten.

Ebenso wie bei den betrachteten Philosophen liegt bei Eckhart ein topischer Wandel vor, sodass das Innen das Oben besetzt, während das Außen das Unten. Was daran sehr problematisch ist, ist seine terminologische Inkonsistenz. In vielen anderen Kontexten scheint es ganz anders als das obengenannte zu sein. Dabei hielt er „das sinnhafte und verstandesmäßige Erkennen“ (*daz sinnelîche und verstentlîche*) für „ein auf äußere Dinge gerichtetes Erkennen“ (*ze ûzern dîngen*) und daher niedriger, während das „innere Erkennen“ (*inner bekennen*) „vernunftartig“ (*vernünftlîche*) und somit höher sei.<sup>197</sup> Eben dieser letztere Gebrauch, wobei Vernunft höher, Verstand und Sinnlichkeit niedriger seien, ist stabiler und unser Fokus. Ist diese von Eckhart erstmals in der deutschen Sprache explizit hergestellte Ordnung der Vernunft, des Verstandes und der Sinnlichkeit nicht die Grundlage für die späteren deutschen Psychotopiken?

Was wir vorbemerken können, lautet wie folgendes. Die Vernunft sei nach Eckhart das höchste seelische Vermögen. Weil er „ratio“ und „Verstand“ als niedriger hielt, gelangen wir zu der Vermutung, dass mit „Verstand“ „ratio“ gemeint war, während mit „Vernunft“ „intellectus“.<sup>198</sup> Mehrmals verwendete Eckhart „Seele“ im Sinn von „Vernunft“ bzw. „Geist“ selbst, d. h. der höchsten Kraft der Seele.

---

<sup>194</sup> Meister Eckhart, „Predigt 21“, in: Ders., *Predigten*, Werke, Bd. I, Frankfurt am Main 2008, 250f.; dt. Übers. v. Josef Quint.

<sup>195</sup> Meister Eckhart, „Predigt 83“, in: Ders., *Predigten und Traktate*, Werke, Bd. II, Frankfurt am Main 2008, 192f.; dt. Übers. v. Josef Quint.

<sup>196</sup> Ebd., 194f.

<sup>197</sup> Meister Eckhart, „Predigt 76“, in: Ders., *Predigten und Traktate*, Werke, Bd. II, Frankfurt am Main 2008, 128f.; dt. Übers. v. Josef Quint.

<sup>198</sup> Diese Übersetzung in der deutschen Sprache ist sehr problematisch, wenn man sie wiederum in Englisch oder Französisch übersetzen muss, wobei „reason“ und „raison“ ganz explizit „ratio“ wiedergeben und trotzdem für die Kantische „Vernunft“ stehen, die jedoch „intellectus“ sein soll.

## 2.2. Die Seele und Gott

Ein auffälliger Punkt im [Neu]platonismus und auch bei Eckhart ist die topische Verbindung des Diskurses über die Seele mit demjenigen über Gott, d. h. die topische Verbindung der Psychologie mit der Theologie, die wir als Topo-Psycho-Theologie zu bezeichnen pflegen. Die Seele, und zwar deren höchster, innerster Teil, die Vernunft bzw. der Geist, sei der Ort, wo der Mensch mit Gott verbunden sei. Wie setzte Eckhart die tradierte Topo-Anthropologie von Augustinus fort, die „homo interior“ in seiner letzten Instanz, nämlich „mens“, als „imago Dei“ erachtete?

Er sah, dass „der Mensch Gott in sich *empfängt*“ (der mensche got enpfæhet in im)<sup>199</sup>. Der Mensch empfangen Gott in sich, denn „[a]lles, was Gott ist an Gewalt und an Wahrheit und an Weisheit, das gebiert er vollends in die Seele“ (Allez, daz got ist an gewalt und an wârheit und an wîsheit, daz gebirt er alzemâle in die sêle)<sup>200</sup>. Dass Gott in der Seele sei, bedeutet aber auch, dass die Seele in Gott bleibe, wie Gott in sich selber bleibe (blîbet diu sêle an gote, als got an im selber blîbet)<sup>201</sup>.

Nicht aber der ganze Mensch empfangen Gott, sondern nur „eine Kraft in der Seele“, „die weder Zeit noch Fleisch berührt; sie fließt aus dem Geiste und bleibt im Geiste und ist ganz und gar geistig“ (ein kraft in der sêle ist, diu berüeret niht zît noch vleisch; si vliuzet ûz dem geiste und blîbet in dem geiste und ist zemâle geistlich)<sup>202</sup>. Diese Kraft in der Seele sei nichts als die Vernunft, „das *Haupt* der Seele“ (daz houbet der sêle)<sup>203</sup>, das die Seele mit Gott vereinige (vernünfticheit einigent die sêle in got)<sup>204</sup>. Allein die Vernunft vernehme Gott, wie er in sich selbst sei. Ihr „Erkennen bricht durch die Wahrheit und Gutheit hindurch und wirft sich auf das reine Sein und erfaßt Gott bloß, wie er ohne

---

<sup>199</sup> Meister Eckhart, „Predigt 2“, in: Ders., *Predigten*, Werke, Bd. I, Frankfurt am Main 2008, 26f.; dt. Übers. v. Josef Quint.

<sup>200</sup> Meister Eckhart, „Predigt 38“, in: Ders., *Predigten*, Werke, Bd. I, Frankfurt am Main 2008, 412f.; dt. Übers. v. Josef Quint.

<sup>201</sup> Meister Eckhart, „Predigt 80“, in: Ders., *Predigten und Traktate*, Werke, Bd. II, Frankfurt am Main 2008, 164.

<sup>202</sup> Meister Eckhart, „Predigt 2“, 28f.

<sup>203</sup> Meister Eckhart, „Predigt 43“, in: Ders., *Predigten*, Werke, Bd. I, Frankfurt am Main 2008, 462f.; dt. Übers. v. Josef Quint.

<sup>204</sup> Meister Eckhart, „Predigt 3“, in: Ders., *Predigten*, Werke, Bd. I, Frankfurt am Main 2008, 38.

Namen ist“ (Bekantnisse brichet durch wârheit und güete und vellet ûf lûter wesen und nimet got blôz, als er âne namen ist)<sup>205</sup>. Indem Eckhart sich an die onto-theologische Tradition anschloss und ihre These vertrat, „Gottes eigenstes Wesen ist Sein“ (Gotes eigenschaft ist wesen)<sup>206</sup>, wird es ganz klar, warum die Vernunft, die Gott vernehme, auch das Sein vernehme. Die Vernunft könne das Sein erkennen, denn „Sein und Erkennen sei ganz eins“ (wesen und bekantnisse sî al ein)<sup>207</sup>, was aber nichts anderes heißt, als dass Gott und Vernunft in gewissem Maße einig sind.

Gerade wegen dieser Einigung der Vernunft mit Gott sei die geistliche Vernunft ein Bild (ein bilde)<sup>208</sup>. Die Vernunft, die göttlich und das Bild Gottes sei, sei der Grund der Seele und „in den *Grund* der Seele aber kann nichts hinein als rein nur Gott“ (in der sêle grundt enmac niht in wan blôz got)<sup>209</sup>. Im Kontext der Trinitätslehre umformuliert lautet diese These wie folgt: „Gottes Bild, Gottes Sohn, sei in der Seele Grund wie ein lebendiger Brunnen“ (gotes bilde, gotes sun, ist in der sêle grunde als ein lebender brunne)<sup>210</sup>.

Indem die Seele Gott empfangt und Gott sein Bild in die Seele einpflanzt, wird klar, wie die Psychologie und die Theologie als Psycho-Theologie zusammengefasst werden sollen.<sup>211</sup> Diese Psycho-Theologie entfaltet sich im nächsten Schritt als die Topo-Psycho-Theologie, weil der Verknüpfungspunkt zwischen beiden das Topische ist, und zwar

---

<sup>205</sup> Meister Eckhart, „Predigt 7“, in: Ders., *Predigten*, Werke, Bd. I, Frankfurt am Main 2008, 92f.; dt. Übers. v. Josef Quint. Gerade diese Konzipierung der „Vernunft“ im Sinn von „intellectus“ als der göttlichen Kraft, Gott zu vernehmen, markierte die deutschsprachige Auffassung der „Vernunft“. Wir werden später diese Tradierung bei Kant mehr deutlich machen.

<sup>206</sup> Meister Eckhart, „Predigt 8“, in: Ders., *Predigten*, Werke, Bd. I, Frankfurt am Main 2008, 98f.; dt. Übers. v. Josef Quint.

<sup>207</sup> Meister Eckhart, „Predigt 3“, 42f.; dt. Übers. v. Josef Quint.

<sup>208</sup> Meister Eckhart, „Predigt 69“, in: Ders., *Predigten und Traktate*, Werke, Bd. II, Frankfurt am Main 2008, 52.

<sup>209</sup> Meister Eckhart, „Predigt 72“, in: Ders., *Predigten und Traktate*, Werke, Bd. II, Frankfurt am Main 2008, 86f.; dt. Übers. v. Josef Quint.

<sup>210</sup> Meister Eckhart, „Liber ‚Benedictus‘“, in: Ders., *Predigten und Traktate*, Werke, Bd. II, Frankfurt am Main 2008, 320f.; dt. Übers. v. Josef Quint.

<sup>211</sup> Dieser These soll sich Descartes Einführung der sogenannten eingeborenen Ideen in die Philosophiegeschichte verdanken: die klare und deutliche, innige Idee Gottes, Descartes Bezeichnung des Bildes Gottes, sei tief in der geistlichen Seele (*mens*) zu bewahren.

vor allem das Topische der Innigkeit: *in* der Seele sei Gott, wie Gott *in* sich selbst bleibe. Erst durch die Besetzung der Innigkeit ist die Erhabenheit zu erreichen: indem die Seele *in* sich selbst kehre, bleibe sie in Gott, der der allerinnigste sei, und *erhebe* sich somit auf Gott, der der allerhöchste sei.

Wir werden im Folgenden sehen, wie Eckharts Begriff des Grundes die Vereinigung dieser topischen Dimensionen ist. Der Grund ist bei ihm die Einheit des Innigen und des Erhabenen.

### 3. Die Innigkeit

#### 3.1. Das Innen und der Grund

Wir haben schon mehrmals aufgezeigt, wie die Innigkeit Gottes bzw. des Einen ein typisches Thema des [Neu]platonismus ist. Gerade an diese immanentistische, autistische, xenophobische Tradition schloss sich auch Eckhart an. Gott sei das, was nie außer sich sei und nie ein Fremdes aufnehme. „Er ist ein Einwohnen in seiner eigenen lauterer Wesenheit“ (Er ist ein *in*hangen in *sîn* selbes *lûter* weselicheit) und „ein lauterer In-sich-selbst-Stehen“ (ein *lûter* *in*stân in im selber), „denn in Gott kann nichts Fremdes fallen“ (in got mac niht vremdes gevallen).<sup>212</sup> Gott „ist ein einfaches ‚Einstehen‘, ein ‚Einsitzen‘ in sich selbst“ (Got ist ein *ein*valtig instan, ein insiczen in sich selber)<sup>213</sup>. Gott sitze „in seinem Eigensten, in seinem *esse*, ganz in sich, nirgends außerhalb seiner“ (in *sînem* nâhesten, in *sînem* esse, allez in im, niergen *ûz* im)<sup>214</sup>. Er „erkennt in sich selbst durch sich selbst, denn er ist ein Ursprung aller Dinge“ (got verstât in im selben durch sich selber, wan er ist ein ursprunc aller dinge)<sup>215</sup>.

Dass die vernünftige Seele „*imago Dei*“ sei, bedeutet nichts anderes, als dass die Vernunft Gott ähnele. Wenn Gott die Immanenz schlechthin sei, solle die Vernunft ebenso immanent bleiben. Deswegen sei der Grundzug der Seele die Rückkehr in sich selbst.

---

<sup>212</sup> Meister Eckhart, „Predigt 3“, 42f.

<sup>213</sup> Meister Eckhart, „Predigt 13A“, in: Ders., *Predigten*, Werke, Bd. I, Frankfurt am Main 2008, 160f.; dt. Übers. v. Josef Quint.

<sup>214</sup> Meister Eckhart, „Predigt 19“, in: Ders., *Predigten*, Werke, Bd. I, Frankfurt am Main 2008, 214f.; dt. Übers. v. Josef Quint.

<sup>215</sup> Meister Eckhart, „Predigt 23“, in: Ders., *Predigten*, Werke, Bd. I, Frankfurt am Main 2008, 274f.; dt. Übers. v. Josef Quint.

Die immanentistische, autistische, xenophobe Theologie ruft konsequenterweise die immanentistische, autistische, xenophobe Psychologie hervor. Das In-Sein sei das, was Gott und die Seele vereinige. Um mit Gott vereint zu werden, müsse die Seele in sich selbst kehren.

Dabei übernahm Eckhart die Topo-Anthropologie von Augustinus. Während „der äußere Mensch“ (mensche ûzerlich) „mit dem Fleische“ (mit dem vleische) vermischt und somit der alte, irdische, feindliche, knechtische sei, sei „der innere Mensch“ (der inner mensche) der neue, himmlische, freundliche, edle.<sup>216</sup> Während „der äußere Mensch sich in Betätigung befinden kann“ (der ûzer mensche mac in üebunge sîn), bleibe „der innere Mensch davon gänzlich frei und unbewegt“ (der inner mensche des genzliche ledic stât und unbeweglich).<sup>217</sup> Diese innere Menschlichkeit ist nichts als das, was Eckhart als die seelische Immanenz zu charakterisieren versuchte. Indem die Seele immanent bleibe, bleibe sie in Gott, der absoluten Innigkeit.

Deswegen topologisiert diese immanente Topo-Psychologie eine „*innere Welt*“ (inner werlt), die „des Geistes Innigstes“ (des geistes innigstet) sei.<sup>218</sup> Diese innigste Welt sei der Ort, wo „Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund“ (gotes grunt mîn grunt und mîn grunt gotes grunt)<sup>219</sup> sei. Der Grund, das Innigste, sei also der Ort, wo Gott und der Mensch bzw. die Seele einig seien. Wenn man sagt „wo Gott ist, da ist die Seele, und wo die Seele ist, da ist Gott“ (swâ got ist, dâ ist diu sêle, und swâ diu sêle ist, dâ ist got)<sup>220</sup>, meint man genau diesen innigsten Grund. Der Grund der Seele sei das Innigste in der Seele und nur das Innigste in der Seele könne der Seelengrund sein. Gerade in diesem „Grunde der Seele“ liege Gott verborgen (got verborgen liget in dem grunde der sêle)<sup>221</sup>. Nur durch diesen göttlichen innigsten Grund in der Seele sei die Seele göttlich. Indem der innere Mensch „in seinen *eigenen* Grund, in *sein* Innerstes“

---

<sup>216</sup> Meister Eckhart, „Liber ‚Benedictus‘“, 314f.

<sup>217</sup> Meister Eckhart, „Von abegescheidenheit“, in: Ders., *Predigten und Traktate*, Werke, Bd. II, Frankfurt am Main 2008, 448f.; dt. Übers. v. Josef Quint.

<sup>218</sup> Meister Eckhart, „Predigt 5B“, in: Ders., *Predigten*, Werke, Bd. I, Frankfurt am Main 2008, 70f.; dt. Übers. v. Josef Quint.

<sup>219</sup> Ebd.

<sup>220</sup> Meister Eckhart, „Predigt 10“, in: Ders., *Predigten*, Werke, Bd. I, Frankfurt am Main 2008, 130f.; dt. Übers. v. Josef Quint.

(in sînen eigenen grunt, in sîn innerstez) komme, komme er „in *Gottes* Grund, in dessen Innerstes“ (in gotes grunt, in sîn innerstez).<sup>222</sup>

Die Hauptfrage lautet nun: wie soll dieser Bezug des Innens zum Grund zu verstehen sein? Was steckt hinter dem Immanentismus des Innens und dem Fundamentalismus des Grundes?

Dieser Bezug möchte womöglich nichts anderes sagen, als dass nur das, was innig ist, den Grund besetzen kann, und umgekehrt nur das, was gründlich ist, die Innigkeit. Der Grund ist so innig, wie die Innigkeit gründlich ist. Das Unten und das Innen sind in einem gewissen Maße einig. Dieses Phänomen ist gerade das, was wir die topische Ambivalenz bzw. die topische Vagheit nennen möchten. Das Unten besetzt ebenso viel das Innen, wie das Innen das Unten besetzt, und zwar damit der Vorrang beider einig zu bestätigen ist.

Der Vorrang des Innens ist nichts anderes als die Fortsetzung des [neu]platonischen Immanentismus, der in der Philosophiegeschichte einen tiefgreifenden heterophoben, xenophoben, exophoben Autismus tradiert. Das Innen ist das Topische des Selbst, das nie das Andere bzw. das Fremde, topisch gesagt das Außen, akzeptieren kann.

Der Vorrang des Grundes, wenn wir den semantischen Bezug des Grundes zur Erde – „den Grund der Erde“ (den grunt des ertrîches)<sup>223</sup> – vor Augen haben, ist nichts anderes als der Ausdruck eines geopolitischen Anspruches. Der Anspruch auf Grund ist in Wahrheit der Anspruch darauf, die Erde, und zwar die strategischen Orte der Erde, die Gründe, zu erobern. Die Eroberung der Gründe ist also die Bedingung für die Eroberung der Erde selbst.

Die topische Ambivalenz in der Verkopplung der Innigkeit mit dem Grund, des Immanentismus mit dem Fundamentalismus, bewirkt daher eine geschichtlich sehr relevante Konsequenz. Sie will nichts sagen, als dass der, der autistisch in sich selbst bleibe

---

<sup>221</sup> Meister Eckhart, „Die rede der underscheidung“, in: Ders., *Predigten und Traktate*, Werke, Bd. II, Frankfurt am Main 2008, 362f.; dt. Übers. v. Josef Quint.

<sup>222</sup> Meister Eckhart, „Predigt 54B“, in: Ders., *Predigten*, Werke, Bd. I, Frankfurt am Main 2008, 584f.; dt. Übers. v. Josef Quint.

<sup>223</sup> Meister Eckhart, „Predigt 54A“, in: Ders., *Predigten*, Werke, Bd. I, Frankfurt am Main 2008, 572f.; dt. Übers. v. Josef Quint.

und keines anderen bedürfe, derjenige sei, der den Grund der Erde besetze und somit die Erde beherrsche. Das politische Unbewusste jenes innigen Grundes ist nichts anderes als der geopolitische Anspruch darauf, die Erde durch ihren Grund zu besetzen.

Nun haben wir den ersten Hinweis, um das Unbewusste des deutschen Grundes abzulesen. Der Auftritt des deutschen Worts „Grund“ in der deutschsprachigen Philosophie ist ein unheimliches philosophisches Ereignis, dessen nachträglicher Einfluss nie auszuschöpfen ist. Damit fing die deutsche philosophische Tradition an, die in erster Linie immanentistisch und fundamentalistisch ist. Der innigste Grund ist die *Übersetzung* dieses immanentistischen und fundamentalistischen Unbewussten in die Philosophie, dessen Inhalt nichts anderes ist als eine tief verborgene Feindseligkeit gegen das Andere, das Fremde und das Äußere.

Es mag irreführend sein, jene Immanenz mit einem eindeutigen Verlassen des Außens zu verwechseln. Die xenophobe, exophobe Rückkehr in sich selbst hängt erstaunlicherweise eben mit dem Anspruch auf die äußere Welt zusammen. Die topische Ambivalenz lautet demnach auch so, dass das Innen zu besetzen ist, damit gerade das Außen zu erobern ist. Der echte Inhalt des Immanentismus ist daher eben der Anspruch darauf, das ganze Außen zu beherrschen. Das ist die Ursache dafür, dass die Europäer, die jenen immanentistischen und fundamentalistischen Katholizismus vertreten, zugleich diejenigen sind, die die ganze Welt durch den Kolonialismus beherrschten.

### 3.2. Der Grund und das Eine

So wie bei anderen Neuplatonikern bedeutet Gott, das höchste Gut, für Eckhart das Eine. Gott (θεός) sei das Eine (ἓν). Diese Idee drückte er mehrmals auf verschiedene Weisen aus. Demzufolge sei das „Einssein in der Gottheit“ (einsîn in der gottheit)<sup>224</sup>. „Das ‚Haus Gottes‘ ist die Einheit seines Seins“ (Daz hûs gotes ist diu einicheit sînes wesens) und Gott, der „sich am allerbesten ganz für sich allein“ halte, sei „Eins“ (Daz ein ist, daz heltet sich aller beste al ein).<sup>225</sup> Gott sei also einfach Eins (got ist ein)<sup>226</sup>. Er

---

<sup>224</sup> Meister Eckhart, „Predigt 13“, in: Ders., *Predigten*, Werke, Bd. I, Frankfurt am Main 2008, 156f.; dt. Übers. v. Josef Quint.

<sup>225</sup> Meister Eckhart, „Predigt 19“, 214f.

<sup>226</sup> Meister Eckhart, „Predigt 21“, 244.

sei „eine einfaltige, lautere wesenhafte Wahrheit“ (er ist aleine ein einvaltigiū, lūteriu, wesenlīchiū wârheit)<sup>227</sup>.

Wenn „θεός“/„ĕv“ aber auch „ἀρχή“ sei und „ἀρχή“ ab und zu als „Grund“ zu übersetzen ist, dann gelangen wir dazu, auf den Bezug des Grundes zum Einen/Gott aufmerksam zu werden: das „Eins legt nichts hinzu als den Grund des Seins“ (ein enleget niht zuo dan den grunt des wesens)<sup>228</sup>. Gott, der das Eine sei, sei zugleich der Grund des Seins. Das göttliche Eine sei also der Grund selbst, und zwar der mächtigste Grund. Das Eine sei der Grund.

Wir diskutieren gerade, wie das Eine/Gott als Grund gelte. Insoweit die geistige Seele aber „imago Dei“ sei, muss man auch betrachten, inwieweit die Einheit als Grund in der Seele sei. Inwieweit ist der Seelengrund einheitlich?

Der Kern von „homo interior“ sei nichts anderes als seine „Einfaltigkeit“: „je reiner losgelöst der Mensch von sich selbst in sich selbst ist, um so einfaltiger erkennt er alle Mannigfaltigkeit in sich selbst und bleibt er unwandelbar in sich selbst“ (ie luter ainualtiger der mentsch sin selbes in im selber ist, ie ainualteklicher er alle manigfaltikait in im selber verstât vnd belibt vnwandelber in im selber)<sup>229</sup>. Der Grund, der die Seele und Gott verbinde, sei nicht nur innig, sondern auch einfaltig. Der innige Grund der Seele sei also ihre „Einfaltigkeit und Lauterkeit und Bloßheit“ (einvalticheit und lūterkeit und blōzheit)<sup>230</sup>. Der Seelengrund, das Innigste, sei „eine einfaltige Stille“ (ein einvaltic stille)<sup>231</sup>.

Dieser Ansatz, der Grund der Seele sei einfaltig bzw. einheitlich, besaß eine unheimlich wichtige Bedeutung in der Philosophiegeschichte. Sie setzte eine Tradition fort, die die Seele als einheitlich, d. h. unteilbar und somit unsterblich, verstanden hatte. Eck-

<sup>227</sup> Meister Eckhart, „Predigt 75“, in: Ders., *Predigten und Traktate*, Werke, Bd. II, Frankfurt am Main 2008, 116f.; dt. Übers. v. Josef Quint.

<sup>228</sup> Meister Eckhart, „Predigt 13“, 156f.

<sup>229</sup> Meister Eckhart, „Predigt 15“, in: Ders., *Predigten*, Werke, Bd. I, Frankfurt am Main 2008, 178f.; dt. Übers. v. Josef Quint.

<sup>230</sup> Meister Eckhart, „Predigt 17“, in: Ders., *Predigten*, Werke, Bd. I, Frankfurt am Main 2008, 198f.; dt. Übers. v. Josef Quint.

<sup>231</sup> Meister Eckhart, „Predigt 48“, in: Ders., *Predigten*, Werke, Bd. I, Frankfurt am Main 2008, 508f.; dt. Übers. v. Josef Quint.

harts Position befindet sich in einem sehr wichtigen Übergang dieser Geschichte, wo er den Weg zum modernen Individualismus vorbereitete. Ist die Einfaltigkeit der Seele nicht eine Vorwegnahme dessen, was später bei Leibniz als die Monade bzw. bei Kant als die subjektive Einheit zu bezeichnen ist?

Der Grund, der Treffpunkt der Seele mit Gott, solle also nicht nur innig sein. Er solle darüber hinaus einheitlich, einfaltig sein, und zwar derart, dass der Grund auf irgendeine Weise die Einheit bzw. das Eine selbst sei. Was sonst würde damit gemeint, dass etwas der Grund von etwas anderem ist, wenn nicht so, dass jenes die Einheit von diesem ist? Und ist es nicht so, dass darunter, dass etwas die Einheit von etwas anderem ist, verstanden wird, dass jenes diesem zugrunde liegt?

Dass in der [neu]platonischen Tradition „ἔν“ „ἀρχή“ sei, ist schon mehrmals erklärt worden. Wenn man nun auf Deutsch sagt, dass der Grund die Einheit sei, wiederholt man, bewusst oder unbewusst, ebenjenen tradierten Platonismus. Man wiederholt den, aber auf eine differenzierte Weise. Eben diese differenzierte Wiederholung nenne ich Übersetzung. Wie soll diese deutsche Übersetzung zu verstehen sein, indem man die Beziehung „ἀρχή“-„ἔν“ als diejenige Grund-Einheit übersetzte?

Unserer Auslegung zufolge führt eine solche Übersetzung nicht anders als zu einem politischen Unbewussten zurück, das den Anspruch des deutschen Grundes unermüdlich immer wiederholt erhebt. Wenn man die in der Denkgeschichte sedimentierte Ambivalenz das Eine/das Ganze (ἔν καὶ πᾶν) nicht vergisst, dann weiß man zu verstehen, wie der Anspruch darauf, den Grund als das Eine zu setzen, eigentlich derjenige darauf ist, das Ganze durch den einheitlichen Grund zu besetzen. Indem man den Grund als das Eine erobert, beherrscht man das Ganze. Das Eine als Grund ist das Machtzentrum des Ganzen, das Monopol, die Metropole des kolonisierten Ganzen. Das politische Unbewusste des Grundes als des Einen ist das Kolonialistische. Der Fundamentalismus und der Kolonialismus sind ein und dasselbe. Indem man das Fundament als das Eine setzt, kolonisiert man das Ganze. Dieses politische Unbewusste ist das Ungesagte von „ἔν καὶ πᾶν“.

Nachdem die Seele, und zwar ihre höchste Kraft, nämlich die Vernunft, die Einheit von Gott übernimmt, übernimmt sie auch seine Herrschaft über alles. Genauso fing die

autistische Hegemonie des Einen als diejenige der Vernunft in der deutschen Philosophie an.

### 3.3. Von der Abgeschiedenheit zur Egologie

Wir haben schon aufgezeigt, wie die vernünftige Seele, der Seelengrund, topischerweise innig und einfaltig sei. Nun betrachten wir noch die Konsequenzen dieser immanenten Topo-Psychologie, die einen unfassbaren Einfluss auf die moderne Philosophie hinterließ.

Um die Immanenz und die Einfaltigkeit der Seele weiter zu vertiefen, zog Eckhart den Begriff der „Abgeschiedenheit“ in Betracht. Sie charakterisiert den Puritanismus des immanenten Seelengrundes, der sich von dem Außen und dem Fremden reinigt und abwendet, um die „Reinheit des Herzens“ (Reinheit des Herzens) zu erreichen, die „abgesondert und geschieden ist von allen körperlichen Dingen und gesammelt und verschlossen ist in sich selbst“ (gesondert ist und geschieden von allen körperlichen Dingen und gesammelt und geschlossen in sich selbst)<sup>232</sup>.

Dabei sehen wir nichts als eine Fortsetzung der Topo-Anthropologie von Augustinus, wobei die Menschlichkeit zu topologisiert ist. Die Abgeschiedenheit ist nichts als ein anderer Ausdruck der verschlossenen Innerlichkeit gegen die Äußerlichkeit. Der „innere Mensch“ stehe demnach „in einer unbeweglichen Abgeschiedenheit“ (steht der innere Mensch in einer unbeweglichen Abgeschiedenheit)<sup>233</sup>. Die Abgeschiedenheit sei also eben derjenige Zustand des inneren Menschen, in dem „sich der Mensch innerlich wohl verschlossen halte, auf daß sein Gemüt geschützt sei vor den Bildern, die draußen stehen“ (daß sich der Mensch wohl verschlossen habe inwendig, daß sein Gemüt sich gegenwärtig halte vor den Bildern, die draußen stehen), damit der innere Mensch „sich sein Inneres gegenwärtig halten“ (gegenwärtig haben seine Innerlichkeit) könne.<sup>234</sup>

Ebendiese von der Äußerlichkeit abgeschiedene Innerlichkeit ist der Grundcharakter vom „Ich“. Nicht Descartes, Kant, Fichte oder Husserl, sondern Eckhart ist derjenige, der das Ich erstmals als einen philosophischen Begriff in die Philosophiegeschichte

---

<sup>232</sup> Meister Eckhart, „Predigt 21“, 246f.

<sup>233</sup> Meister Eckhart, „Von abegescheidenheit“, 448-451.

<sup>234</sup> Meister Eckhart, „Die rede der underscheidung“, 404f.

explizit einführte, und zwar durch die besprochene Innerlichkeit und Einheit. „Ego“ bzw. „Ich“ wurde eben in dem Kontext dargestellt, in dem das „Innebleiben“ (innebliben) und „das Eine, das in sich selber quillt“ (daz eine, daz in im selben quellende ist)<sup>235</sup>, berücksichtigt wurden. Die Ortschaft des Ichs sei die Innerlichkeit des Einen.

Eckharts Egologie verdient eine höhere Stelle in der Geschichte dieses Themas. Es ist gar nicht übertrieben, zu sagen, dass das Ich für ihn schon als ein philosophisches Prinzip und Fundament gilt. Die Gleichsetzung des Ichs und des Seins ist keine Erfindung von Descartes oder Fichte, sondern auf Eckhart zurückzuführen: „ich war ein lediges Sein“ (ich was ein ledic sîn)<sup>236</sup> bzw. „ich war Ursache meiner selbst und aller Dinge“ (ich was sache mîn selbes und aller dinge)<sup>237</sup>. Das Wort „Ich“ sei „die Seinsheit göttlicher Wahrheit, denn es [...] ist die Bezeugung eines *Seienden*“ (daz wort ‚ich‘ die isticheit götlicher wârheit, wan ez ist ein bewîsungne eines ‚istes‘)<sup>238</sup>. Was ist die Grundlage für diese egologische Grundlegung?

Sie liegt daran, dass neben der Vernunft bzw. dem Geist das Ich eine weitere Bezeichnung des Seelengrundes ist. Diese Verknüpfung des Ichs mit dem Grund kann als das Vorbild dafür aufgenommen werden, was Reinhold später „das Fundament des philosophischen Wissens“, nämlich „Satz des Bewußtseyns“, nannte.<sup>239</sup> So wie der Seelengrund „imago Dei“ und daher mit Gott einig sei, so sei das Ich. Deswegen seien „ich und Gott eins“ (ich und got einz sîn), genauso wie „Gott eins mit dem Geiste“ (got einz mit dem geiste) sei.<sup>240</sup> Dass das Ich abgeschieden sei, sei auch deswegen, weil „die höchste Abgeschiedenheit“ (diu oberste abegescheidenheit)<sup>241</sup> Gott selber sei. Das Ich sei abgeschieden, um die höchste Abgeschiedenheit Gottes abzubilden.

<sup>235</sup> Meister Eckhart, „Predigt 28“, in: Ders., *Predigten*, Werke, Bd. I, Frankfurt am Main 2008, 322f.; dt. Übers. v. Josef Quint.

<sup>236</sup> Meister Eckhart, „Predigt 52“, in: Ders., *Predigten*, Werke, Bd. I, Frankfurt am Main 2008, 554f.; dt. Übers. v. Josef Quint.

<sup>237</sup> Ebd., 560f.

<sup>238</sup> Meister Eckhart, „Predigt 77“, in: Ders., *Predigten und Traktate*, Werke, Bd. II, Frankfurt am Main 2008, 142f.; dt. Übers. v. Josef Quint.

<sup>239</sup> Siehe Karl Leonhard Reinhold, *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens nebst einigen Erläuterungen über die Theorie des Vorstellungsvermögens*, Basel 2011.

<sup>240</sup> Meister Eckhart, „Predigt 52“, 562f.

<sup>241</sup> Meister Eckhart, „Von abegescheidenheit“, 458f.

Diese Einigkeit des Ichs und Gottes ruft ein schwankendes Gefühl hervor. Obzwar das Ich immer noch als „imago Dei“ galt, war der Weg dazu schon fertiggestellt, Gott durch das Ich selbst eines Tages zu ersetzen. Die Neuzeit ist die Durchführung jenes Weges. Deswegen, als Gott gesagt habe, „Ich bin der Erste und der Letzte“, soll er schon den Weg dazu vorbereitet haben, dass der Mensch eines Tages die Stelle Gottes übernimmt, sobald er dieses „Ich bin“ besetzen kann. Das ist genau die Art und Weise, wie das „Ich bin“ zum ersten Prinzip und Fundament wird.

Die echte Motivation der Egologie besteht also nicht anders als darin, Gott zu werden. Sie ist die säkularisierte Ersatzbildung für die Theologie. Der Mensch wird Gott, indem er die Stelle Gottes, und zwar durch den Grund des Ichs, besetzt. Das Topische des Grundes, nämlich das Unten, wird besetzt, damit das Topische Gottes, nämlich das Oben, besetzt werden kann.

### **3.4. Von der topischen Armut zum topischen Nihilismus**

Vor allem gilt das Christentum als eine entscheidende Schicht, die Eckharts Nihilismus zugrunde liegt. Dieser christliche Nihilismus lautet nach Eckharts Wiederbestätigung wie folgt: „Alle Dinge sind geschaffen aus nichts; darum ist ihr wahrer Ursprung das Nichts“ (Alliu dinc sint geschaffen von nihte; dar umbe ist ir rehter ursprunc niht)<sup>242</sup>. Die Gleichsetzung des Ursprungs mit dem Nichts ist der erste Hinweis auf Eckharts christlichen Nihilismus.

Der zweite Hinweis, und zwar unser Fokus, auf Eckharts Nihilismus besteht gerade in seiner Topo-Psychologie. Wie hängt sein immanent-autistischer Egoismus mit einem Nihilismus zusammen, der eine topische Armut nachweist?

Die Beantwortung dieser Frage führt zu einer Bestimmung der Armut: „Das ist ein armer Mensch, der nichts *will* und nichts *weiß* und nichts *hat*“ (daz ist ein arm mensche, der niht enwil und niht enweiz und niht enhât)<sup>243</sup>. Diese Armut unterschied Eckhart topi-

---

<sup>242</sup> Meister Eckhart, „Predigt 5B“, 72f. Soweit man weiß, dass Gott alles aus dem Nichts erschaffen habe, ruft jene Aussage eine Ambivalenz hervor: einerseits sagt man, Gott sei der Ursprung; andererseits wird gesagt, das Nichts sei der Ursprung. Diese ontologische Ambivalenz greift darauf zurück, was wir schon bei Pseudo-Dionysius Areopagita diskutiert haben, d. i. Gott, der ultimative Ursprung, sei gleichzeitig Alles und Nichts.

<sup>243</sup> Meister Eckhart, „Predigt 52“, 550f.

scherweise weiter, und zwar an Augustinus Topo-Anthropologie vom äußeren und inneren Menschen anschließend. Äußerlich arm sei derjenige, der nichts habe. Das sei „eine *äußere* Armut, und die ist gut und ist sehr zu loben“ (ein ûzwendigiu armuot, und diu ist guot und ist sêre ze prîsenne)<sup>244</sup>. Innerlich arm sei derjenige, der „vom Wirken Gottes in sich nichts *weiß*“ (der niht enweiz in im diu werk gotes), bzw. derjenige, der nicht „den Willen Gottes erfüllen *will*“ (der niht enwil ervûllen den willen gotes).<sup>245</sup> Das sei „eine *innere* Armut“ (ein inwendigiu armuot)<sup>246</sup>.

Dabei sehen wir, dass nur die innere Armut wirkliche Armut sei, während die äußere nicht achtenswert. Die Verachtung der äußeren Armut ist nichts anderes als die Verachtung der Äußerlichkeit selbst, was auf einen Objektentzug hindeutet, der die Äußerlichkeit verneint. Das äußere Objekt sei Nichts. Das ist der echte Inhalt des christlichen Nihilismus, wobei Eckhart nur ein Beispiel ist. Dem Nihilismus liegt also ein Topisches zugrunde. Der Nihilismus ist die Negation des Äußeren. Das Nichts ist der ontologische Wert des Äußeren, das Äußere der topologische des Nichts.

Diese Topo-Ontologie des äußeren Nichts ist eine offensichtliche Konsequenz der schon besprochenen Abgeschiedenheit. Was sonst könnte diese Abgeschiedenheit sein, wenn nicht vom Außen abgeschieden zu sein, um mehr in sich selbst zu sein. Sie ist der Ursprung des Nihilismus. Abgeschiedensein heißt „alle Dinge mehr zunichte“ zu machen (vernichtende mer alle ding)<sup>247</sup>. Das Abgeschiedensein ist die Vernichtung, die Verneinung, die Negation selbst.

Wir haben schon die Beziehung zwischen dem Topischen, dem Nihilismus und der Abgeschiedenheit gesehen. Nun tritt noch ein Begriff in die Reihe, nämlich die sogenannte „Gelassenheit“: denn „was du nicht begehren *willst*, das hast du alles hingegen und gelassen um Gottes willen“ (daz dû niht enwilt begern, daz hâst dû allez übergeben und gelâzen durch got)<sup>248</sup>. Die Gelassenheit, die Abgeschiedenheit, die Negation des

---

<sup>244</sup> Ebd.

<sup>245</sup> Ebd., 558f.

<sup>246</sup> Ebd., 550f.

<sup>247</sup> Meister Eckhart, „Predigt 74“, in: Ders., *Predigten und Traktate*, Werke, Bd. II, Frankfurt am Main 2008, 100f.; dt. Übers. v. Josef Quint.

<sup>248</sup> Meister Eckhart, „Die rede der underscheidunge“, 340f.

Äußeren, und zwar zugunsten der Position des Inneren, seien also ein und dasselbe. Und all dies greift auf das Topische Außen/Innen zurück.

Gerade an dieser Gelassenheit liegt Eckharts Radikalisierung. Auch die eigene Selbstheit erfüllt nicht unbedingt seinen Anspruch auf die Immanenz. Soweit sie nur als Eigentum, d. h. als das verinnerlichte Äußere, gelte, solle auch sie verneint werden: „behielte [der Mensch] aber sich selbst, so hätte er nichts gelassen“; „[I]äbt der Mensch aber von sich selbst ab, was er auch dann behält, [...] so hat er alles gelassen“ (behielte sich selber, sô enhæte er nihtes gelâzen. Jâ, und læzet der mensche sich selber, swar er denne beheltet, [...] sô hât er alliu dinc gelâzen)<sup>249</sup>. Die Gelassenheit bedeutet nun ebenso wie die Selbstverneinung. Deswegen müsse man sich lassen lernen, „bis man nichts Eigenes mehr behält“ (lerne man sich lâzen, biz daz man niht eigens enbeheltet)<sup>250</sup>. Der Nihilismus sei also nicht nur eine Verneinung der äußeren Dinge, sondern auch „ein Vernichten des eigenen Selbst“ (ein vernihten sîn selbes)<sup>251</sup>, soweit dieses Selbst nur als Eigentum, d. i. nicht authentisch innig, vorgestellt sei.

Der echte innere Mensch habe also „keinen Eigenbesitz“ (niht eigenschaft), weil er „nichts begehrt noch haben will, weder an sich selbst noch an alledem, was außer ihm ist“ (niht enbegert noch enwil haben an im selber noch an allem dem, daz ûzer im ist)<sup>252</sup>.

Das ist die endgültige topisch-nihilistische Säuberung des Äußeren, und zwar gerade im Gebiet der angeblich ‚inneren‘ Selbstheit.

### 3.5. Von der Logik der Intimität zur Topo-Erotologie

Eckharts Logik, seine Behandlung des Logos, ist in erster Linie eine Topologie, die Logik des Topischen, und zwar vor allem des Innigen. Unter einer solchen Logik ist eben die Beziehung zwischen dem Logos und der Innigkeit zu beachten. Wie sich diese Logik entfaltet, lässt sich gerade durch Eckharts Auslegung des heiligen Evangeliums nach Johannes darstellen, und zwar des die westliche Kultur am tiefgreifendsten beeinflussenden Satzes: „*Im Anfang war das Wort*“ (*In principio erat verbum*)<sup>253</sup>. Wenn wir

---

<sup>249</sup> Ebd.

<sup>250</sup> Ebd., 412f.

<sup>251</sup> Meister Eckhart, „Von abegescheidenheit“, 436f.

<sup>252</sup> Meister Eckhart, „Die rede der underscheidunge“, 424f.

<sup>253</sup> Meister Eckhart, „Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem“, 488f.

den griechischen Satz „ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος“ vor Augen haben, ist es nicht schwer zu ergreifen, warum Eckharts Auslegung die Logik der Innigkeit zu nennen ist. Es geht dabei um nichts anderes als Logos und Innigkeit.

Der Kernpunkt der Interpretation Eckharts fokussiert sich auf die Beziehung zwischen „principium“ und „verbum“, „ἀρχή“ und „λόγος“, die er auf diejenige zwischen Vater (pater) und Sohn (filius) zurückführte und somit als eine patriarchale charakterisierte. Dass „verbum“ in „principium“ sei, bedeute nichts, als dass der Sohn im Vater sei, und zwar „wie der Same in seinem Ursprung“ (sicut semen in suo principio)<sup>254</sup>. Wenn der Sohn das „Hervorgehende“, der Vater das „Hervorbringende“, sei, dann sei der Sohn in dem Vater, so wie das Hervorgehende „in dem Hervorbringenden“ sei (procedens est in producente)<sup>255</sup>. Die Beziehung zwischen beiden sei „eine analoge“, wobei „das Hervorgebrachte immer niedriger, geringer, unvollkommener als das Hervorbringende und ihm ungleich ist“ (in analogicis semper productum est inferius, minus, imperfectius et inaequale producenti)<sup>256</sup>. Den analogen Vorgang vom Hervorbringenden zum Hervorgebrachten bzw. Hervorgehenden bezeichnete Eckhart als den „Ausgang oder die Hervorbringung und das Ausfließen“ (processio sive productio et emanatio)<sup>257</sup>.

Die wahre Logik ist also die intime Verortung von „λόγος“ in „ἀρχή“, von „verbum“ in „principium“, von „Hervorgebrachtem“ in „Hervorbringendem“, von „Sohn“ in „Vater“, durch eine patriarchale Emanation. Wenn das Patriarchat nicht nur eine Machthierarchie, sondern auch eine erotische Form ist, dann erweist sich jene Verortung als eine erotische. Dabei sehen wir, wie das Erotische sich selbst topisch, und zwar innig, exponiert. Es geht bei dem Erotischen um nichts anderes als das Intime, d. i. darum, dass der Sohn (λόγος) in dem Vater (ἀρχή) sei. Die wahre Logik ist daher nichts anderes als diese erotische Topologisierung der Intimität.

Außer dem Kontext der Trinitätslehre bleibt jener Topologisierung der Intimität eine ontologische Dimension zu erörtern, und zwar diejenige einer Topo-Ontologie des In-Seins. Eben in dem In-Sein in dem Prinzip, dem „Grund“, besteht die christliche Kos-

---

<sup>254</sup> Ebd., 492f.

<sup>255</sup> Ebd.

<sup>256</sup> Ebd.

<sup>257</sup> Ebd., 494f.

mogonie aus Eckharts Bibelzitat: „*Im Anfang hat Gott Himmel und Erde geschaffen*“ (*In principio creavit deus caelum et terram*)<sup>258</sup>. Alles, was Gott schaffe, wirke oder tue, wirke oder tue er „in sich selbst“ (omne quod deus creat, operatur vel agit, in se ipso operatur vel agit), was anders als bei anderen Künstlern sei, die ihre Kunstwerke außerhalb ihrer selbst machen.<sup>259</sup> Das Topische von Himmel und Erde ist darum auf dasjenige der Innigkeit zurückzugreifen. Die Kosmogonie ergibt sich als die Topogonie des Innens. Aus dem göttlichen Innen fließt das Außen bzw. die Welt innig heraus, die dem Innen ihre Genese zu verdanken hat. Wenn Gott das Sein schlechthin sei, dann sei dieses Sein das In-Sein, denn „außer Gott, außer dem Sein nämlich, ist nichts“ (extra deum, utpote extra esse, nihil est)<sup>260</sup>. Alles, was ist, sei *in*, in Sein bzw. in Gott. Was nicht in Sein wäre, erweise sich als nichts. Das Ontologische, „daß vom Sein selbst alle Dinge sind“ (ab ipso esse sunt omnia), ist topologisch zu übersetzen: „im Sein sind alle Dinge“ (in esse sunt omnia).<sup>261</sup> Sein heiße also „innen zu sein und zuinnerst zu sein“ (in esse et intimum esse)<sup>262</sup>. Dass das *Innen* bzw. das Innigste der Kern des *Seins* sei, ist der Kern der intimen Topo-Ontologie.

Wir sehen also, dass eine Logik der *Intimität* und eine Ontologie des *In-Seins* sind also ein und dasselbe. Beide sind nur verschiedene Namen der Topologie selbst, und zwar der Topologie des Innens. Ebendiese Topologie gilt auch als die echte Grundlage für jede Erotologie, sowohl bei Eckhart als auch im Christentum. Deswegen, als der Herr „Liebet einander!“ sage, heiße dies nach Eckhart nichts anderes, als „*ineinander*“ zu sein („minnet under einander!“, daz ist: in einander)<sup>263</sup>. Weil Gott die Liebe selbst sei, sei derjenige, der in Liebe ist, in Gott, und Gott in ihm (got ist diu minne, und der in der minne ist, der ist in gote, und got ist in im)<sup>264</sup>.

<sup>258</sup> Meister Eckhart, „Prologus generalis in opus tripartitum“, 476f.

<sup>259</sup> Ebd., 478f.

<sup>260</sup> Ebd., 482f.

<sup>261</sup> Meister Eckhart, „Gratia domini nostri Iesu Christi et caritas Dei et communicatio Sancti Spiritus sit semper etc.“, 574f.; dt. Übers. v. Ernst Benz, Bruno Decker u. Josef Koch.

<sup>262</sup> Meister Eckhart, „Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem“, 518f.

<sup>263</sup> Meister Eckhart, „Predigt 27“, in: Ders., *Predigten*, Werke, Bd. I, Frankfurt am Main 2008, 308f.; dt. Übers. v. Josef Quint.

<sup>264</sup> Ebd., 310.

Liebe sei also *in* Gott zu sein, und weil Gott das Innigste, nämlich das Intime, sei, erhielt das Wort „Intimität“, das das Topische des Innens belegt, eine erotische Bedeutung, auch wenn man sich heutzutage desjenigen Topischen nicht immer bewusst ist, indem man „Intimität“ mit ihrer erotischen Bedeutung sagt. Das Innen, das Innigste bzw. das Intime, ist der unbewusste topische Grund des Erotischen.

Dadurch entfaltet sich jede Erotologie als Topo-Erotologie.

### **3.6. Die topische Ambivalenz Innen/Außen**

Wir haben schon die sogenannte topische Vagheit im philosophischen Diskurs, d. h. diejenige von Außen/Innen/Unten/Oben, diskutiert. Auch Eckhart hinterließ viele Spuren einer solchen Vagheit. Er redete von der Innigkeit Gottes und der Seele, sodass Gott das innigste Sein sei und die Seele göttlich werde, indem sie durch die Kehre in sich selbst ebenso innig bleibe. Gerade in diesem In-Sein befinde sich der Seelengrund. Der Grund, der die positive Bedeutung des Untens, nämlich die Fundamentalität, verbildlicht, übernimmt auch die innige Dimension, und gerade deswegen, dass nur die Innigkeit als Grund bzw. Fundament der Seele gelten solle. Insofern sind das Unten und das Innen einerlei. Das ist die erste Ambivalenz der Seele.

Die zweite Ambivalenz der Seele lässt sich dadurch zeigen, dass der Seelengrund, die innere Welt, indem er innig sei, außer sich (im positiven Sinn) werde. Daher kommt der Aufruf: „Geh’ völlig aus dir selbst heraus um Gottes willen, so geht Gott völlig aus sich selbst heraus um deinetwillen“ (Ganc dîn selbes alzemâle ûz durch got, sô gât got alzemâle sîn selbes ûz durch dich)<sup>265</sup>. Das Außen bedeutet hier offensichtlich keineswegs die fleischliche Verfasstheit des alten, äußeren Menschen, sondern die innigste Stufe des Innens, wobei auch das Selbst als das Eigentum letztendlich zu überwinden ist. Das Außen ist in diesem Kontext die Ekstase des Innens. Eine solche Ekstase kennzeichnet die eigentümliche seelische Bewegung. Der Seelengrund bleibe innig, aber in seiner intimen Ortschaft sei ihm ein Ausweg gelungen: „Die Seele gebiert sich selber in sich selber und gebiert sich aus sich heraus und gebiert sich wieder in sich“ (diu sêle gebirt sich selben in sich selben und gebirt sich ûz ir und gebirt sich wider in sich)<sup>266</sup>.

---

<sup>265</sup> Meister Eckhart, „Predigt 5B“, 72f.

<sup>266</sup> Meister Eckhart, „Predigt 43“, 464f.

So lässt sich die Psychologie Eckharts durch die topische Ambivalenz bestimmen. Auch seine Theologie, die an die [neu]platonische Tradition anknüpft, unterzieht sich jener topischen Dialektik. Wenn Gott in allen Dingen sei, dann erweist sich seine Ortschaft auch als ambivalent: „Je mehr er *in* den Dingen ist, um so mehr ist er außerhalb der Dinge; je mehr *drinnen*, um so mehr *draußen*, und je mehr *draußen*, um so mehr *drinnen*“ (Ie mê er ist in den dingen, ie mê er ist ûz den dingen: ie mê inne, ie mê ûze, und ie mê ûze, ie mê inne)<sup>267</sup>. Wir nennen Gott das In-Sein schlechthin, das Innigste. Aber sofern er in allen Dingen sei, ist er auch das Äußerste.

Auch die Trinitätstheologie bestätigt diese topische Ambivalenz: „*das Wort*, der Logos oder die Idee der Dinge ist so in ihnen, und ganz in den einzelnen, daß sie trotzdem ganz außerhalb jedes einzelnen ist, ganz *drinnen*, ganz *draußen*“ (*verbum*, logos sive ratio rerum sic est in ipsis et se tota in singulis, quod nihilominus est se tota extra singulum quodlibet ipsorum, tota intus, tota deforis)<sup>268</sup>.

Die Ambivalenz Innen/Außen ist also eine unaufhebbare topische Schicht in jedem philosophischen Diskurs.

#### **4. Die Erhabenheit des Grundes und die topische Ambivalenz Unten/Oben**

Ein anderer Aspekt der topischen Ambivalenz ist diejenige Unten/Oben: der Grund, der das Unten veranschaulicht, gilt gleichzeitig als das Oben.

Eckhart redete von einer „Kraft im Geiste“ (kraft in dem geiste), die „erhabener über dies und das als der Himmel über der Erde“ (hœher boden diz und daz dan der himel ob der erde)<sup>269</sup> sei. Diese Kraft „nimmt alle Dinge oberhalb von ‚Hier‘ und ‚Jetzt‘“ (nimet alliu dinc über ‚hie‘ und ‚nû‘)<sup>270</sup>. Sie sei über Raum und Zeit erhaben. Die Kraft, von der hier die Rede ist, sei nichts anderes als die Vernunft bzw. der Wille<sup>271</sup>. Wir haben

---

<sup>267</sup> Meister Eckhart, „Predigt 30“, in: Ders., *Predigten*, Werke, Bd. I, Frankfurt am Main 2008, 338f.; dt. Übers. v. Josef Quint.

<sup>268</sup> Meister Eckhart, „Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem“, 498f.

<sup>269</sup> Meister Eckhart, „Predigt 2“, 32f.

<sup>270</sup> Meister Eckhart, „Predigt 42“, in: Ders., *Predigten*, Werke, Bd. I, Frankfurt am Main 2008, 452f.; dt. Übers. v. Josef Quint.

<sup>271</sup> Strenggenommen unterschied Eckhart, wie gesagt, die Vernunft und den Willen. Diese Unterscheidung ist jedoch nur labil zu nehmen. Im Mittelalter ging es sehr oft um eine ziemlich stabile Gleich-

schon aufgezeigt, dass die Vernunft der Seelengrund sei. Nun sei auch eben die Vernunft der Ort der Erhabenheit, denn jede Erhebung sei nichts als ein „Erhobensein-in-die-Vernunft“ (in-die-vernunft-erhaben-sîn)<sup>272</sup>. Ebenso wie in der [neu]platonischen Tradition verstand Eckhart die Erhabenheit der Vernunft vor allem als diejenige der höheren Kraft über die niederen. Diese niederen seien nichts als die fleischlichen, pathischen des äußeren Menschen. Die Erhabenheit bedeute daher nichts, als dass „die Seele aus allem Leid und Jammer erhebt“ (die sêle erhebet ûz allem leide und jâmer)<sup>273</sup>.

Die Vernunft, der Grund der Seele, sei also ebenfalls der Ort ihres Erhabenen: „die Höhe und die Tiefe sind eins“ (diu hoehe und diu tiefe ist einez)<sup>274</sup>. Indem man das Unten besetzt, besetzt man das Oben. Man besetzt den Grund, um das Erhabene zu besetzen. Je fundamentaler der Seelengrund ist, desto sublimierter ist er. Der Grund ist erhaben. Das Unten ist oben.

Wir haben schon freigelegt, wie der Grund innig bzw. das Unten innen ist. Nun sehen wir, dass das Unten auch oben ist. Dies führt nicht anders als zu einer weiteren topischen Ambivalenz: Innen/Oben. Die vage Beziehung von Unten/Innen/Oben lautet: „Was in der Seele am allerhöchsten ist, das befindet sich im Niedersten, denn es ist zuallerinnerst“ (Swaz in der sêle allerhœhest ist, daz ist in dem nidersten, wan ez allerinwendigest ist)<sup>275</sup>. Der Grund, das Unten, das innen sei, sei gleichzeitig oben. Die Innigkeit und die Erhabenheit sind also ein und dasselbe. Das ist die Ursache dafür, dass nur „homo interior“, d. h. der Mensch, der innig bleibe, sich der Göttlichkeit annähere. Indem die Seele in sich selbst verschlossen sei, sei sie oberhalb des Körpers und mit Gott einig.<sup>276</sup> Deswegen lautet es: „Was oben war, das wurde innen“ (dat ouen was, dat wart in)<sup>277</sup>, und „wenn ich sage ‚das Innerste‘, so meine ich das Höchste; und wenn ich sage ‚das Höchste‘, so meine ich das Innerste der Seele“ (swenne ich spriche ‚daz innigeste‘,

---

setzung von „intellectus“, „ratio“ und „voluntas“, z. B. bei Thomas von Aquin.

<sup>272</sup> Meister Eckhart, „Predigt 86“, in: Ders., *Predigten und Traktate*, Werke, Bd. II, Frankfurt am Main 2008, 218f.; dt. Übers. v. Josef Quint. Wir werden später zeigen, wie ebendieser Bezug der Vernunft bzw. des Willens zum Erhabenen ein Vorbild für Kant ist.

<sup>273</sup> Meister Eckhart, „Die rede der underscheidunge“, 374f.

<sup>274</sup> Ebd., 420f.

<sup>275</sup> Meister Eckhart, „Predigt 54B“, 584f.

<sup>276</sup> Siehe Meister Eckhart, „Predigt 21“, 246f.

sô meine ich daz hœhste, und swenne ich spriche ‚daz hœhste‘, sô meine ich daz innigste der sêle)<sup>278</sup>. Das Innerste und das Hœhste der Seele seien ein und dasselbe.

Wir haben schon die Xenophobie des exophoben Immanentismus erklârt. Wenn die Immanenz, wie gerade gezeigt, eben die Erhabenheit ist, und die Erhabenheit die Machtstelle der Machthierarchie besetzt, dann soll die Beziehung zwischen der erhabenen Macht und der Xenophobie beachtet werden. Dafûr, dass ‚der Himmel keinerlei fremden Einfluß und kein Empfangen von irgend etwas her hat‘ (der himel niht vremdes învluzzes enhât noch enpfâhennes von nihte enhât)<sup>279</sup>, gibt es nur eine Erklärung: die Herrschaft des erhabenen Immanenten grûndet sich auf die Niederlage des Âußeren. Die Sâuberung bzw. Vernichtung des âußeren Fremden ist das Grundmotiv jeder sublimierten immanenten Machtûbernahme.

## 5. Die Pantopizitât und die Atopizitât

Die sogenannte topische Vagheit Innen/Außen/Oben/Unten in den analysierten Texten ist der Ausdruck einer Logik des Topischen, die jedem philosophischen Diskurs zugrunde liegt. Es geht bei dieser Logik um nichts anderes als eine Dialektik, und zwar eine topische Dialektik zwischen der Pantopizitât und der Atopizitât. Indem die Ortschaft des Grundes unten, oben, außen, innen ist, ist er überall, pantopisch. Was aber überall ist, ist jedoch nirgendwo, atopisch. Es ‚ist weder *in* der Welt noch *außer* der Welt, ist etwas, das weder in der Zeit noch in der Ewigkeit ist, das weder Âußeres noch Inneres hat‘ (enist niht in der werlt noch ûzer der werlt, ez enist weder in zît noch in êwicheit, ez enhât ûzerlich noch innerlich)<sup>280</sup>. Der Seelengrund sei demnach das ‚Fûnklein in der Seele, das weder Zeit noch Raum je berûhrte‘ (vunken in der sêle, der zît noch stat nie enberuorte)<sup>281</sup>.

---

<sup>277</sup> Meister Eckhart, ‚Predigt 14‘, in: Ders., *Predigten*, Werke, Bd. I, Frankfurt am Main 2008, 168f.; dt. Übers. v. Josef Quint.

<sup>278</sup> Meister Eckhart, ‚Predigt 30‘, 338f.

<sup>279</sup> Meister Eckhart, ‚Predigt 71‘, in: Ders., *Predigten und Traktate*, Werke, Bd. II, Frankfurt am Main 2008, 68f.; dt. Übers. v. Josef Quint.

<sup>280</sup> Meister Eckhart, ‚Predigt 28‘, 322f.

<sup>281</sup> Meister Eckhart, ‚Predigt 48‘, 508f.

Die Logik des Topischen ist also die topische Dialektik der Pantopizität und der Atopizität, die jedem philosophischen Diskurs innewohnt. Was die deutsche Philosophie charakterisiert, ist die differenzierte Wiederholung des [neu]platonischen Topischen, dessen Zentrum der Grund als die sublimierte Immanenz besetzt. Eckhart fing diese Tradition an, wobei die christliche Theologie immer noch als ein Grundbestandteil galt. Im Folgenden betrachten wir die deutsche rationalistische Transformation dieses Topischen, und zwar durch die Rationalisierung des Grundes oder, was dasselbe ist, die Fundamentalisierung bzw. Grundlegung von „ratio“.

## II. Leibniz-Wolff-Baumgarten

Um den deutschen philosophischen Charakter hervorzuheben, ist es wie gesagt wesentlich, die deutsche philosophische Sprache in Rücksicht zu nehmen. Nach Eckhart ist Wolff die zweite wichtige Figur, die zur Bildung des deutschen philosophischen Wortschatzes entscheidend beitrug. Der Fokus dieses Teils ist sein deutsches Werk *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, die sogenannte „deutsche Metaphysik“. Eben in diesem Werk waren viele Begriffe wie Grund, Dasein, Vernunft, Verstand, Leib ... verfügbar, die einen großen Einfluss auf das aktuelle Verständnis derselben ausübten. Dabei liegt das Topische des Grundes ganz zentral, der als eine Übersetzung von „ratio“ ist. Wolffs monumentale Übersetzung markierte einen philosophischen Paradigmenwechsel und vertiefte das von Eckhart schon identifizierte deutsche philosophische Paradigma weiter.

Um Wolff zu verstehen, ist es erforderlich, Leibniz und Baumgarten mit in Betracht zu ziehen. Die drei Philosophen bildeten die deutsche rationalistische Schule zusammen, wobei viele Probleme zusammenhängen und eine einheitliche begriffliche Richtlinie stiftete. Die lateinischen und französischen Texte von Leibniz waren die Grundlage für Wolffs deutsche Übersetzung. Baumgarten brachte beide Vorgänger durch seine Systematisierungsversuche weiter. Vor allem ist die Monadologie das Grundmotiv, das Leibniz, Wolff und Baumgarten verband. Wir werden sehen, wie das Topische der Monade bei den drei Philosophen zu lokalisieren ist.

Es geht dabei letztendlich um die Hauptfrage, wie das topische Verhältnis der Monade zur „ratio“ bzw. zum Grund zu verstehen sein soll.

## 1. Leibniz

### 1.1. Über die Monadologie als Topologie

#### 1.1.1. Zwei Substanzbegriffe

Ganz bekannt ist eine Denklinie von Descartes über Spinoza bis Leibniz. Was die Einheit bzw. die Abweichung dieser Denklinie veranlasst, besteht vielleicht vor allem gerade im Substanzbegriff, dem Kernpunkt der rationalistischen Systeme. Man weiß, dass im Cartesianismus „res cogitans“ und „res extensa“ zwei Substanzen ausmachen, wobei die ständige Intervention Gottes in deren Koordination das vorbereitet hatte, was sich später mit Malebranche als die sogenannte „causation occasionelle“ etablierte. Spinozas Rationalismus vereinigte beide in einer einzigen Substanz, die Gott selbst oder die Natur sei, während „res cogitans“ und „res extensa“ nun zwei Grundmodi dieser einzigen Substanz seien. Spinozas Substanz, „Ἐν καὶ πᾶν“, ist die Fortführung eines zentralen Themas der stoischen und der [neu]platonischen Tradition, wobei es immer wieder um die Beziehung von „unitas“ und „diversitas“<sup>282</sup> bzw. „esse“ und „ens“<sup>283</sup> geht.

Wenn Descartes Substanzbegriff dualistisch, Spinozas monistisch ist, kann Leibniz' auf dem ersten Blick als pluralistisch bezeichnet werden. Nichtsdestoweniger sind die Charakterisierungen von „dualistisch“, „monistisch“ und „pluralistisch“ vielleicht nicht so verschieden, wie man denken mag, was die drei Denker trotz der terminologischen Distanz voneinander immer noch als gewissermaßen einheitlich hält. Leibniz versah die Monaden mit verschiedenen Bezeichnungen: „[d]ie Substanz oder das vollständige Seiende“ (Substantia seu Ens completum)<sup>284</sup>, „substance individuelle“<sup>285</sup>, „forme substantielle“<sup>286</sup>, „unités veritables“, „unités reelles“, „point reel et animé“<sup>287</sup>, „substance sim-

---

<sup>282</sup> Siehe Nikolaus von Kues, De docta ign.

<sup>283</sup> Siehe Boethius, Subst. bon., 28ff.

<sup>284</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, „De mente“, in: Ders., *Kleine Schriften zur Metaphysik*, Frankfurt am Main 1965, 14f.; dt. Übers. v. Hans Heinz Holz.

<sup>285</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours de métaphysique*, §8.

<sup>286</sup> Ebd., §12.

<sup>287</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, „Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps“, in: Ders., *Kleine Schriften zur Metaphysik*, Frankfurt am Main 1965, 204.

ple<sup>288</sup>, „*Atomes de substance*“, „*points metaphysiques*“<sup>289</sup>, „les veritables Atomes“, „les Elemens“<sup>290</sup>. Sicher kann man sagen, dass Leibniz mit Monaden Substanzen, und zwar im Plural, meinte. Wenn Leibniz zufolge die Monade Substanz sei und es sich bei ihm um die Pluralität der Monaden handelt, dann geht es dabei ebenfalls um die Pluralität der Substanzen. Die Monadologie ist zunächst eine Pluralisierung der Substantialität.

Um Leibniz' Substanz zu verstehen, soll man, genauso wie bei Descartes und Spinoza, den Status dreier Gegenstände, nämlich Gottes, der Seele und des Körpers, sowie deren Verhältnis zueinander in Betracht ziehen. Wenn unter Substanz nur das zu verstehen sei, was einfach, unteilbar und unabhängig sei, dann sei der Körper nicht Substanz, was Leibniz von Descartes unterscheidet: „les corps ne sont point des substances“<sup>291</sup>, „les corps ne meritent point le nom de substances“, „le corps n'a point de veritable unite“<sup>292</sup>. Der Körper sei nicht die Substanz, denn er „n'est qu'un *aggregé*“, „*un pur accident, un assemblage*“.<sup>293</sup>

Es verbleiben also nur Gott und die Seele. Dass die Seele Substanz und somit Monade sei, ist ziemlich klar. Durch die Charakterisierung der Monaden als „formes substantielles“ bzw. „*Entelechies*“<sup>294</sup> griff Leibniz nicht anders als auf Aristoteles zurück, der die Seele als „Form“ (εἶδος)<sup>295</sup> bzw. als „Vollendung eines [...] Körpers“ (σώματος ἐντελέχεια)<sup>296</sup> verstanden hatte. Leibniz' Monaden- und Substanzverständnis hat also die aristotelische Psychologie zur Grundlage. Die monadische Struktur ist eine psychische.

---

<sup>288</sup> Ebd., 206.

<sup>289</sup> Ebd., 214.

<sup>290</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Les principes de la philosophie ou la monadologie*, §3.

<sup>291</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, „Entretien de Philarete et d'Ariste, suite du premier entretien d'Ariste et de Theodore“, in: Ders., *Kleine Schriften zur Metaphysik*, Frankfurt am Main 1965, 340.

<sup>292</sup> Ebd., 342.

<sup>293</sup> Ebd.

<sup>294</sup> Leibniz, *Les principes de la philosophie ou la monadologie*, §18.

<sup>295</sup> Aristoteles, De an. II 1, 412a19-20.

<sup>296</sup> Ebd., 412a21-22.

Ist Gott für Leibniz ebenso eine Substanz? Man kann die Frage mit Recht bejahen. Er nannte Gott „un estre absolument parfait“<sup>297</sup>. Gott, „la dernière raison des choses“<sup>298</sup>, sei „Substance Supreme qui est unique, universelle et nécessaire“<sup>299</sup>. So weit scheint Gott nicht eindeutig anders definiert zu sein als bei Spinoza, dessen Gott auch die absolute Substanz ist. Weil nun aber neben Gott viele anderen Monaden als Substanzen zu bezeichnen sind, was Leibniz terminologisch von Spinoza distanziert, der Gott als die einzige Substanz akzeptiert, sind bei Leibniz zwei Substanzbegriffe zu konzipieren, weil Gott nicht die Substanz auf dieselbe Art und Weise sein kann, wie die sonstigen Monaden sind. Die zwei Substanzbegriffe sind nur voneinander zu trennen, indem das Verhältnis beider zueinander verstanden wird. Dieses Verhältnis lässt sich aufklären, indem Leibniz Gott als die Ursubstanz bzw. die Urmonade interpretierte, aus der sich die anderen Substanzen bzw. Monaden ableiten: „Ainsi Dieu seul est l’Unité primitive, ou la substance simple originaire, dont toutes les Monades créées ou derivatives sont des productions, et naissent“<sup>300</sup>.

Die Aufklärung dieses Verhältnisses bringt uns dazu, eine eindeutige Trennung des Pluralismus vom Monismus ins Schwanken zu bringen. Für Leibniz ist eine Pluralisierung der Substanzen und die Einheit aller Substanzen in der göttlichen Ursubstanz einig. Die monadischen Substanzen sind also gleichzeitig plural und einheitlich. Plural sind sie, indem es mehrere Substanzen gebe. Einheitlich sind sie, indem sie alle dieselbe einheitliche Struktur Gottes ausdrücken. Ebendiese Vielheit in der Einheit bzw. Einheit in der Vielheit ist das, was Leibniz, Spinoza und die neuplatonische Tradition trotz der terminologischen Differenz mehr oder weniger zusammenhält, denn „toute substance porte en quelque façon le caractere de la sagesse infinie et de la toute-puissance de Dieu“<sup>301</sup>.

### 1.1.2. Der Grund: Substanz als Subjekt

Mit dem Grund-Begriff bei Leibniz sind in dieser Arbeit zwei Aspekte gemeint, worunter „ratio“ nur einer ist. „Ratio“ ist nicht explizit „Grund“. Dass „ratio“ „Grund“ sei,

---

<sup>297</sup> Leibniz, *Discours de métaphysique*, §1.

<sup>298</sup> Leibniz, *Les principes de la philosophie ou la monadologie*, §38.

<sup>299</sup> Ebd., §40.

<sup>300</sup> Ebd., §47.

<sup>301</sup> Leibniz, *Discours de métaphysique*, §9.

wobei „principium rationis sufficientis“ als „der Satz vom zureichenden Grund“ anzusehen ist, ist eine *Übersetzung*, die erst mit Wolff geschah und einen interpretativen Sprung einführte, der die implizite Gründlichkeit von „ratio“ explizierte. Dieser Sprung spielte eine wichtige Rolle darin, was unsere Untersuchung als den deutschen Paradigmenwechsel durch die Bildung der deutschen philosophischen Sprache hervorzuheben versucht, wobei Leibniz’ „ratio“ zweifellos die Grundlage für einen solchen Sprung vorbereitet hatte. Wir werden denjenigen rationalen Aspekt des Grundes bald in Rücksicht nehmen, der Leibniz und Wolff verband.

Auch verfügbar bei Leibniz ist jedoch noch ein ganz expliziter Umgang mit Grund, wenn wir unter Grund nichts anderes als Substanz bzw. Subjekt verstehen. Substanz und Subjekt, als „ὀψτάσις“ bzw. „ὀποκείμενον“ verstanden, ungeachtet von dem labilen Unterschied beider, der nur wegen Gewohnheit in verschiedenen Kontexten auftrat, sind topischerweise ein und dasselbe. Sie verbildlichen dasselbe Topische des Untens zusammen, das genau auch der Grund darstellt. Leibniz’ Monadologie, seine Substanzlehre, ist demzufolge in erster Linie eine Topologie des Grundes. Eben diese ursprüngliche topische Bedeutung der Substanz und des Subjektes als Grund wird so oft vergessen, dass es sich nun sogar fremd anhört, wenn es daran erinnert wird, dass Substanz bzw. Subjekt – die Monade bei Leibniz – topischerweise der Grund selbst ist, obwohl gerade diese Gründlichkeit deren ursprüngliche topische Bedeutung ist.

Leibniz sah zwar die Unterscheidung von Substanz und Subjekt, aber ebendiese Unterscheidung erläutert die Analogie zwischen beiden. Ein Verständnis dieser Analogie dient dazu, Leibniz’ Substanzbegriff, die Einheit des Monismus und des Pluralismus bzw. der Einheit und der Vielheit, durch das Topische des Innens und des Untens zu verstehen.

Dass das Subjekt der einheitliche Ort der Einheit und der Vielheit sei, lässt sich gerade durch seine Beziehung zum Prädikat herausstellen: „plusieurs predicats s’attribuent à un même sujet, et que ce sujet ne s’attribue plus à aucun autre“<sup>302</sup>. Mehrere Prädikate vereinigen sich also in einem und demselben Subjekt und dieses Subjekt sei die Einheit jener Prädikate. Gerade deswegen nennt man dieses Subjekt „substance individuelle“<sup>303</sup>,

---

<sup>302</sup> Ebd., §8.

<sup>303</sup> Ebd.

die Einheit der Vielheit. Gerade in diesem Bezug der Prädikate zum Subjekt, der Vielheit zur Einheit, besteht das Topische des Innens, das mehrmals durch die neuplatonische Innigkeit und nun bei Leibniz erneut durch das In-Sein offenbart wurde. Auch dieses In-Sein ist der Leitfaden für die Analogie zwischen Substanz und Subjekt. Wie lässt sich dieses In-Sein bzw. sein Bezug zur Substanz/Monade verstehen?

Als „*in-esse*“ ist in erster Linie zu bezeichnen, „*que le predicat est dans le sujet*“<sup>304</sup>. Das In-Sein ist also das In-Sein der Prädikate im Subjekt. Dies bedeutet aber auch, dass das Subjekt der Ort ist, *in* dem die Prädikate *sind*: „*le terme du sujet enferme toujours celui du predicat*“<sup>305</sup>. Weil alle einem Subjekt zugeschriebenen Prädikate in diesem Subjekt seien, können von ihm alle ihm zugeschriebenen Prädikate deduziert werden (*deduire tous les predicats du sujet à qui cette notion est attribuée*)<sup>306</sup>.

Ebendieses In-Sein, das die Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat charakterisiert, kennzeichnet ebenso gut diejenige zwischen der Substanz und dem von ihr ausgedrückten Ganzen, zwischen Einheit und Vielheit/Allheit (Ἔν καὶ πᾶν). Diese Beziehung lässt sich wie folgt ganz prägnant verfassen: „*chaque substance singuliere exprime tout l'univers*“<sup>307</sup>. Auf diesen Satz, der vielleicht der entscheidende Kernpunkt der Monadologie ist, nicht nur bei Leibniz, sondern auch bei Wolff und Baumgarten, kommen wir noch mehrmals zurück. Zunächst ist nur zu betonen, dass das Ganze in der Substanz, die Vielheit in der Einheit/Monade, genauso sei, wie die Prädikate im Subjekt. Die Monade/Substanz ist der Ort der Einheit, wo die Vielheit vereinigt ist, ebenso wie das Subjekt der einheitliche Ort der vielheitlichen Prädikate ist. Wenn die Monade eine psychische Struktur besitze, in der die Ideen seien, dann: „*cette idée enferme déjà tous les*

<sup>304</sup> Ebd.

<sup>305</sup> Ebd.

<sup>306</sup> Ebd.

<sup>307</sup> Ebd., §9. Die Art und Weise, wie Leibniz das Wort „*exprimer*“ verwendete, verdankt sich Spinoza, der die Position vertreten hatte, dass alle Attribute in der Substanz immer zugleich waren und „*ein jedes die Realität oder das Seyn der Substanz ausdrückt*“ (*attributa simul in ipsâ semper fuerunt, [...] unumquodque realitatem, sive esse substantiæ exprimit*): Baruch de Spinoza, *Eth. I, prop. X, schol.*; dt. Übers. v. Berthold Auerbach. Ebendieser ganz eigentümliche Gebrauch von „*Expression*“, um die Beziehung von Substanz und Attributen aufzufassen, veranlasste Deleuze dazu, den Spinozismus als Expressionismus zu charakterisieren. Vgl. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris 1968.

predicats ou evenemens, et exprime tout l'univers"<sup>308</sup>. Die topo-ontologische Bedeutung des In-Seins ist also nichts, als dass die ganzen Seienden *in* Substanz und Subjekt [ausgedrückt] *sind*, und dass Substanz bzw. Subjekt das Sein ist, das die ganzen Seienden in sich behaust.

Wir haben schon die Analogie von Substanz und Subjekt bei Leibniz gesehen. Wir wissen auch, dass die Monade – „la substance simple“, „une réalité immatérielle, indivisible et indestructible“ – „une Ame“ sei, d. i. „[c]ette force active primitive, qu'on pourroit appeller *la Vie*“.<sup>309</sup> Diese Begrifflichkeit wurde nur noch durch den Begriff des Ichs ergänzt, um die neuzeitliche subjektivistische Wende fertigzustellen. Das Subjekt, die Substanz, die Monade, die Seele, das Leben, das Ich seien ein und dasselbe. Deswegen nannte Leibniz „une substance douée d'une véritable unité“ „moy en nous“.<sup>310</sup> Die Monade sei also „unité substantielle, dont moy j'en suis une“<sup>311</sup>. „Moy“, „Substance“, „Ame“, „Esprit“ seien „les vérités immatérielles“, nämlich die Monaden.

Diese subjektivistische Monadologie, Psychologie sowie Egologie sind ein und dasselbe. Sie sind weniger auf Descartes zurückzuführen, als vielmehr auf Meister Eckhart. Dass die Monaden keine Fenster haben ([l]es Monades n'ont point de fenêtres)<sup>312</sup>, ist eben die Wiederholung dessen, was Eckhart die Abgeschlossenheit des Ichs genannt hatte. Immer wieder kehrt die These zurück, dass der Grund, der Seelengrund sowie die Substanz bzw. das Subjekt, innig sei. Er sei abgeschlossen und habe daher kein Fenster.

### 1.1.3. Die Monade und die Welt

Wenn die Monade die Seele sei, dann ist ihr Bezug zur Welt nicht schwer zu sehen. Schon lange her war immer davon die Rede, dass die Seele Mikrokosmos, während die Welt Makrokosmos sei. Der Bezug der Monade zur Welt ist daher derjenige des ersteren

---

<sup>308</sup> Leibniz, *Discours de métaphysique*, §14.

<sup>309</sup> Leibniz, „Entretien de Philarete et d'Ariste, suite du premier entretien d'Ariste et de Theodore“, 348.

<sup>310</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, „Eclaircissement du nouveau système de la communication des substances, pour servir de réponse à ce qui en est dit dans le journal du 12 septembre 1695“, in: Ders., *Kleine Schriften zur Metaphysik*, Frankfurt am Main 1965, 228.

<sup>311</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, „Infinité“, in: Ders., *Kleine Schriften zur Metaphysik*, Frankfurt am Main 1965, 380.

<sup>312</sup> Leibniz, *Les principes de la philosophie ou la monadologie*, §7.

zum letzteren. Die Beziehung lässt sich in der wichtigsten Grundthese der Monadologie wie folgendes zusammenfassen: „*chaque substance singuliere exprime tout l’univers*“<sup>313</sup>. Die Substanz, nämlich die Monade, drücke die ganze Welt aus, weil zwischen dem monadischen Mikrokosmos und dem universellen Makrokosmos eine einheitliche Struktur besteht.

Darauf folgt eine Reihe der Analogien zwischen der Monade und der Welt: „*toute substance est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l’univers, qu’elle exprime*“<sup>314</sup>; „*toute personne ou substance est comme un petit monde qui exprime le grand*“<sup>315</sup>; „[t]out Esprit estant comme un Monde à part, suffisant à luy même, independant de toute autre creature, enveloppant l’inifini, exprimant l’univers“<sup>316</sup>; „*notre Ame est Architectonique*“ und „*imite dans son departement, et dans son petit Monde où il luy est permis de s’exercer, ce que Dieu fait dans le grand*“.<sup>317</sup>

Die Monadologie ist demnach eine [Mikro]kosmologie, insofern die Monade ein Mikrokosmos sei, der als ein Spiegel funktioniere, der den Makrokosmos spiegele. In der Monade sei also die ganze Weltstruktur enthalten. Durch die Erforschung der Monade erforscht man die Welt und jede Kosmologie kann somit auf die Monadologie zurückgeführt werden. Die analogische Beziehung zwischen beiden ist der Kernpunkt der Monadologie sowie jeder Kosmologie. Ebendiese Analogie zwischen der Monade und dem Kosmos erklärt auch die Vereinigung der Einheit und der Vielheit/Ganzheit. Das traditionelle Problem von „*Ἐν καὶ πᾶν*“ bzw. „*unitas und diversitas*“ ist demzufolge mit Leibniz monadologisch/kosmologisch zu übersetzen. Die Monade sei die Einheit, die die Welt als die Vielheit ausdrücke. Das, was der Neuplatonismus vorher „*Emanation*“, die Ontogenese des Einen zum Vielen, genannt hatte, bezeichnete Leibniz als Ausdruck/Expression.

---

<sup>313</sup> Leibniz, *Discours de métaphysique*, §9.

<sup>314</sup> Ebd.

<sup>315</sup> Ebd., §16.

<sup>316</sup> Leibniz, „*Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l’union qu’il y a entre l’ame et le corps*“, 222.

<sup>317</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Principes de la nature et de la grace, fondés en raison*, §14.

Ein Verständnis dieser metaphysischen Expressionen (*expressions metaphysiques*)<sup>318</sup> beantwortet die Frage nach der Wesenheit der Beziehung zwischen der Monade und der Welt, der Einheit und der Vielheit. Wir würden diese metaphysische Expression vielleicht besser verstehen, indem wir eine andere gleichbedeutende Redeweise von Leibniz berücksichtigen.

Die erwähnte These, „*chaque substance singuliere exprime tout l’univers*“, artikuliert Leibniz mehrmals andersherum: „*chaque substance [...] enveloppe l’univers*“<sup>319</sup>; „*la nature complete de chaque individu enveloppe tout ce qui luy arrive et tous les autres individus*“<sup>320</sup>; „*[l]’état passager qui enveloppe et represente une multitude dans l’unité ou dans la substance simple*“<sup>321</sup>. „Envelopper“ und „exprimer“, die einander entgegengesetzt zu sein scheinen, sind in der Tat ein und dasselbe. Die Monaden drücken die Welt aus, weil sie die schon in sich einschließen. Die Einheit drücke die Vielheit aus, weil sie die schon in sich einschließe. „Envelopper“ und „exprimer“ sind Leibniz’ Schlüsselworte zu einer monadologisch-kosmologischen Behandlung der Vereinigung der Einheit und der Vielheit.

Beide Begriffe geben auf jeden Fall das Echo darauf wieder, was Nikolaus von Kues unter „*complicatio*“ und „*explicatio*“ verstanden hatte. Dabei sei die Einheit die Komplikation der Vielheit, während die Vielheit die Explikation der Einheit sei, was die Antwort auf die Frage nach „*Ἐν καὶ πᾶν*“ bzw. „*unitas und diversitas*“ ist.<sup>322</sup> Die Einheit der Monade und der Welt, die Einheit der Einheit und der Vielheit, ist also Leibniz’ Übersetzung eines uralten Problems der Philosophiegeschichte, das bei Stoikern, Neuplatonikern und Spinoza schon vorgekommen war. Was sich dabei immer wiederholt, ist die

---

<sup>318</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, „Addition a l’explication du systeme nouveau touchant l’union de l’ame et du corps envoyée a Paris a l’occasion d’un livre intitulé connaissance de soy même“, in: Ders., *Kleine Schriften zur Metaphysik*, Frankfurt am Main 1965, 298.

<sup>319</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, „Eclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle a trouvées dans le systeme nouveau de l’union de l’ame et du corps“, in: Ders., *Kleine Schriften zur Metaphysik*, Frankfurt am Main 1965, 262.

<sup>320</sup> Leibniz, „Addition a l’explication du systeme nouveau touchant l’union de l’ame et du corps envoyée a Paris a l’occasion d’un livre intitulé connaissance de soy même“, 298.

<sup>321</sup> Leibniz, *Les principes de la philosophie ou la monadologie*, §14.

<sup>322</sup> Siehe Nikolaus von Kues, *De docta ign.*

Art und Weise, wie die Vielheit *in* der Einheit *sei*, bzw. wie die Einheit die Vielheit be-  
hause, wobei die Monadologie als eine kosmologische Verortung dieses In-Seins gilt.

#### 1.1.4. Das Topische der Monade

Wir haben gerade verschiedene Aspekte von Monade betrachtet und all diese Aspekte  
führen zu einem einzigen Leitfaden, ihrem Topischen. Die Exposition der Monadologie  
als Kosmologie, der Monade als [Mikro]kosmos, ist nichts anderes als die Exposition  
der Monadologie als Topologie, der Monade als Topos. Wie ist diese These zu verste-  
hen, dass jede Monade ein Topos ist? Welche topischen Dimensionen exponieren die  
Monaden?

Vor allem ist die Rückkehr des Immanentismus zu erweisen. Die erste topische Di-  
mension der Monade ist diejenige des Innens. Die Monade ist innig. Sie lokalisiert sich  
selbst in der Innigkeit. Ihr Feld ist dasjenige der Immanenz. Dies ist der echte Anlass  
dazu, dass Leibniz die Analogie zwischen Substanz und Subjekt einführte, die sich auf  
das In-Sein gründet. Dass alle Prädikate *in* dem Subjekt *seien*, ist das Vorbild dieses In-  
Seins. Gerade durch dieses In-Sein der Prädikate im Subjekt lässt sich das In-Sein der  
Attribute in der Substanz aufklären. Auch dadurch lässt sich die monadologische  
Grundthese, „*chaque substance singuliere exprime tout l’univers*“, verdeutlichen, die  
nichts anderes als das In-Sein der Welt in der Monade artikuliert. Das In-Sein der Welt  
in der Monade bedeutet auch nichts anderes als das In-Sein der Vielheit/Ganzheit in der  
Einheit. Das uralte Problem der Philosophiegeschichte „*Ἐν καὶ πᾶν*“ bzw. „*unitas und*  
*diversitas*“, sei es bei Stoikern, Neuplatonikern, Spinoza oder Leibniz, greift immer auf  
das Topische des Innens bzw. das Topo-Ontologische des In-Seins zurück.

Wenn die Monade auch die Seele sei, dann ist jenes In-Sein auch das In-Sein des Alls  
in der Seele. Die monadologische Grundthese, „*chaque substance singuliere exprime*  
*tout l’univers*“, lässt sich demzufolge psychologisch, und zwar topo-psychologisch, um-  
formulieren: „*nostre ame exprime Dieu et l’univers, et toutes les essences aussi bien que*  
*toutes les existences*“<sup>323</sup>. Nichts ist also nicht *in der Seele*. Anders gesagt ist *in der Seele*  
alles, und nichts ist außerhalb der Seele: „*rien ne nous entre dans l’esprit par dehors*“<sup>324</sup>.

---

<sup>323</sup> Leibniz, *Discours de métaphysique*, §26.

<sup>324</sup> Ebd.

Dabei kehrte die Tradition der immanentistischen Psychologie immer wieder, die immer wieder auf eine Exophobie zurückkommt. Die Seele sei demnach immanent, in sich selbst abgeschlossen bzw. vom Außen abgeschieden. Dieser Immanentismus, wie immer, setzt die Verneinung des Äußeren fort: „il est toujours faux de dire que toutes nos notions viennent des sens qu'on appelle extérieurs“<sup>325</sup>; „il n'y a point de cause externe qui agisse sur nous, excepté Dieu“; „il n'y a point d'autre object externe, qui touche nostre ame et qui excite immediatement nostre perception“<sup>326</sup>. Eine solche immanentistische Verneinung des Äußeren dient nichts anderem als einer Bejahung der Innigkeit, die das topische Grundmotiv der Monadologie ist. Dass jede Substanz die ganze Welt ausdrücke, bedeutet nichts, als dass die Seele die ganze Welt, der Mikrokosmos den ganzen Makrokosmos, ausdrücke. Die Seele drücke die ganze Welt aus, weil in ihr die ganze Welt eingeschlossen sei. Alles stamme aus der inneren Erfahrung der monadischen Seele: „celle que j'ay de moy et de mes pensées, et par consequent de l'estre, de la substance, de l'action, de l'identité, et de bien d'autres, viennent d'une experience interne“<sup>327</sup>. Diese innere Erfahrung der Monade erweist sich durch die sogenannten Ideen. Ebendiese innigen Ideen machen den Punkt aus, der den immanentistischen Rationalismus vom exotischen Empirismus unterschied.

Ein solcher Immanentismus hängt immer mit einem Autismus zusammen, der den autonomen Anspruch, nämlich den Anspruch auf die Selbstheit, erhebt, wie wir schon mehrmals gezeigt haben. Dass in der Seele alles innig eingeschlossen sei, bestätigt nichts als „cette independance [...] de l'ame“<sup>328</sup>, nichts, als „que toute substance a une parfaite spontanéité (qui devient liberté dans les substances intelligentes)“<sup>329</sup>. Ebendieser autonome Anspruch macht die Monade zum Ich, insofern sie – als „l'ame intelligente connoissant ce qu'elle est, et pouvant dire ce MOY“ – „la connoissance de ce moy“ erreicht.<sup>330</sup> Ohne Zweifel ist dieses Selbstbewusstsein der Monade – „la connoissance re-

---

<sup>325</sup> Ebd., §27.

<sup>326</sup> Ebd., §28.

<sup>327</sup> Ebd., §27.

<sup>328</sup> Ebd., §32.

<sup>329</sup> Ebd.

<sup>330</sup> Ebd., §34.

flexive de cet état interieur“<sup>331</sup> – das, was Leibniz die „Apperzeption“ nannte. Eine solche Apperzeption gründet also immer auf ihrer autistischen Immanenz. Deswegen bezeichnete Leibniz die Monade – „la substance“, „force interne“ – als „un *Automate*“.<sup>332</sup> Wir können sagen, dass ebendiese autistische Immanenz die echte Ursache dafür ist, dass die Monaden kein Fenster haben und somit keine Kommunikation miteinander leisten (was jedoch nicht verhindert, dass sie in Harmonie miteinander stehen können). Sie sind in sich selbst geschlossen, vom Äußeren abgeschieden. Die immanenten Monaden sind exophob.

Die zwei weiteren topischen Dimensionen der Monade sind das Unten und das Oben. Beide bestätigen nochmals das, was wir als die topische Vagheit zu bezeichnen gepflegt haben: das Unten sind gleichzeitig das Oben. Dass die Monade das Topische des Untens darstellt, ist schon dadurch klar, dass sie als Substanz bzw. Subjekt gelte. Als Substanz liegt sie der ganzen Welt zugrunde, genauso wie das Subjekt den Prädikaten zugrunde liegt. Die Monade als Substanz ist der Grund, der das Topische des Untens erweist.

Ein solches Unten ist gleichzeitig das Oben, und der Grund, der zugrunde liegt, besetzt das Erhabene. Deswegen sei die Monade als die Seele, insofern „cette Ame est élevée jusqu’à la *Raison*“, „quelque chose de plus sublime“, nämlich „les Esprits“.<sup>333</sup> Wir sehen, dass die Monade erhoben werde, indem sie rationell werde. Dies ist ein ganz wichtiger Beleg für die Verbindung der Vernunft und des Erhabenen, die bei Kant später ganz deutlich vorlag. Indem der Grund „la *Raison*“ besetzt, oder umgekehrt „la *Raison*“ den Grund, besetzt er oder sie das Erhabene. „La *Raison*“ ist der Ort des Erhabenen, die Erhabenheit ist die Ortschaft von „la *Raison*“.

Die Monade, d. h. die Einheit, ist also die topische Einheit von Innen, Unten und Oben. Dabei ersehen wir die Wiederholung der uralten neuplatonischen These: das Eine, das autistisch in sich selbst *innig* sei, sei der *Grund*, der *erhaben* sei. Die Immanenz, die Fundamentalität und die Erhabenheit sind also im Einen einig. Die Monadolo-

---

<sup>331</sup> Leibniz, *Principes de la nature et de la grace, fondés en raison*, §4.

<sup>332</sup> Leibniz, „Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l’union qu’il y a entre l’ame et le corps“, 220.

<sup>333</sup> Leibniz, *Principes de la nature et de la grace, fondés en raison*, §4.

gie ist Leibniz' Übersetzung dieser Logik des Topischen, die der Philosophie immer zugrunde liegt und sich immer differenziert wiederholt.

## 1.2. Über die Monadologie als Topo-Phänomenologie

Die Rede ist schon viel davon, wie sich das Topische der Philosophie immer wiederholt bzw. wie bei Leibniz Monade und die Welt eine Wiederholung des neuplatonischen und spinozistischen Themas von „*Ἐν καὶ πᾶν*“ sowie „*unitas und diversitas*“ ausmachen. Wenn eine Wiederholung jedoch immer eine differenzierte Wiederholung ist, ist zu erfragen, woran die Differenz in Leibniz' Übersetzung liegt. Wir haben schon erwähnt, dass der Hauptunterschied zwischen Leibniz und Spinoza gerade in Leibniz' Pluralisierung der Substanzen besteht. Nun betrachten wir die phänomenologische bzw. topo-phänomenologische Konsequenz dieses substantialen Pluralismus.

### 1.2.1. Das monadische Topische des Phänomens

Was ist die echte Bedeutung der substantialen Pluralisierung bei Leibniz? Für Spinoza gebe es nur eine einzige Substanz, die „*Ἐν καὶ πᾶν*“ sei. Alles, was nicht die Substanz sei, sei deren Modifizierung, die auf irgendeine Art und Weise schon in der Substanz enthalten sei. Wir haben schon gesehen, dass auch Leibniz zufolge Gott eine Substanz sei, und zwar „[la] Substance Supreme qui est unique, universelle et necessaire“<sup>334</sup>, bzw. „l'Unité primitive, ou la substance simple originaire, dont toutes les Monades créées ou derivatives sont des productions, et naissent“<sup>335</sup>. Ein solcher Gott ist von demjenigen Spinozas in Prinzip nicht so distanziert. Aber warum nannte Leibniz die einzelnen Monaden, die sich von Gott ableiten, auch Substanzen, statt Attribute oder Modi wie bei Spinoza?

Vielleicht ist der Unterschied zwischen beiden ein bloß terminologischer, weshalb man Leibniz von Spinoza nicht ganz eindeutig abgrenzen kann. Was wir jedoch zu dieser substantialen Pluralisierung zu sagen versuchen, lautet nun wie folgendes: Leibniz' Pluralisierung der Substanzen ist die Fragmentierung einer einzigen totalen Substanz, eine Fragmentierung, die dennoch die Einheit aller Substanzen nicht zerstört. Eine solche substantiale Fragmentierung ist der Kern eines Grundmotivs bei Leibniz, das durch

---

<sup>334</sup> Leibniz, *Les principes de la philosophie ou la monadologie*, §40.

<sup>335</sup> Ebd., §47.

den Begriff „point de veue“ zu charakterisieren ist und mehrmals das Zentrum der Monadologie übernimmt: „le resultat de chaque veue de l’univers, comme regardé d’un certain endroit, est une substance qui exprime l’univers conformement à cette veue“<sup>336</sup>; „chacune de ces substances, representant exactement tout l’univers à sa maniere et suivant un certain point de veue“<sup>337</sup>; „les unités de substance n’estant autre chose que des differentes concentrations de l’univers, representé selon les differens points de vue qui les distinguent“<sup>338</sup>; „chaque Monade est un miroir vivant, ou doué d’action interne, representatif de l’univers, suivant son point de veue“<sup>339</sup>.

Diese sogenannten „points de veue“ sind nichts anderes als das, was Leibniz selbst die Perspektiven nannte. Eine Monade ist also eine Perspektive und der Perspektivismus ist der echte Kern der Monadologie. Die Welt, „comme une même ville regardé de differens côtés“, „paroist toute autre et est comme multipliée *perspectivement*“.<sup>340</sup> Die Monade sei die Seite, von der die Welt als eine Stadt betrachtet werde. Sie sei eine spiegelnde Perspektive, von der her die Welt gespiegelt sei.

Erst nun wird mehr erleuchtend, was die sogenannte Pluralisierung der Einheit eigentlich bedeutet. Die Welt sei für Leibniz nach wie vor einheitlich, aber sie erscheine verschieden und plural, „selon les differens *points de veue* de chaque Monade“: „par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de differens univers“.<sup>341</sup> Die einheitliche Welt werde durch verschiedene Monaden, verschiedene Gesichtspunkte, verschiedene Perspektiven, pluralisiert. Eine solche Pluralisierung ist jedoch weniger eine reale, als vielmehr eine perspektivistische. Leibniz’ Einführung der substantialen Pluralisierung ist eigentlich die Einführung des perspektivistischen Pluralismus. Die Pluralisierung der Substanzen, der Monaden, ist die Pluralisierung der Perspektiven, von denen her die einheitliche Welt plural erscheint.

---

<sup>336</sup> Leibniz, *Discours de métaphysique*, §14.

<sup>337</sup> Leibniz, „Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l’union qu’il y a entre l’ame et le corps“, 218.

<sup>338</sup> Leibniz, „Eclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle a trouvées dans le systeme nouveau de l’union de l’ame et du corps“, 256.

<sup>339</sup> Leibniz, *Principes de la nature et de la grace, fondés en raison*, §3.

<sup>340</sup> Leibniz, *Les principes de la philosophie ou la monadologie*, §57.

<sup>341</sup> Ebd.

Es ist also nicht zufällig, von der psychischen Struktur der Monade zu reden. Eine Perspektive, der Gesichtspunkt, besitzt vor allem eine psychische Struktur. Die Seele, als ein betrachtendes Vermögen, ist der Ort, wo die Perspektive der Weltbetrachtung zu verorten ist. Deswegen ist von der Perzeption der Monade die Rede. Die Monade, eine psychische Struktur, perzipiert die Welt, und die Welt ist gemäß dem Gesichtspunkt der Monade zu perzipieren.

Bisher wird vielleicht die phänomenologische Bedeutung der Monadologie immer deutlicher. Jede Monade ist ein phänomenales Fragment der fragmentierten einheitlichen göttlichen Substanz. Die Monadologie ist insofern die Phänomenologie selbst, als jede Monade eine phänomenale Verfassung dessen ist, wie die Welt erscheint. Eine solche monadologische Phänomenologie ist insofern eine Topologie, als die Monade der Ort ist, wo die Welt erscheint, und als jede Erscheinung der Welt sich durch einen bestimmten Ort, die Monade, verortet. Ebendiese Topologie ist auch die echte Bedeutung des Perspektivismus. Eine Perspektive ist nichts anderes als ein betrachtender Ort. Dass der einheitliche Makrokosmos plural durch die verschiedenen Perspektiven der Mikrokosmen zu betrachten ist, bedeutet nichts anderes, als dass die Welt als das Eine durch verschiedene Betrachtungsortschaften verschieden erscheint. Dadurch wird es vielleicht klargemacht, wieso wir die Monadologie als eine Topo-Phänomenologie zu charakterisieren versuchen. Die echte Bedeutung der Monadologie ist eigentlich eine topo-phänomenologische: die Monade ist nichts anderes als der Ort, der die Phänomenalität der Welt verortet. Sie ist nichts anderes als eine phänomenale Ortschaft.

### **1.2.2. Das Unbewusste der Monade**

Die Phänomenologie betrachtet nicht nur die Phänomenalität, das Reich der Erscheinung, des Aktuellen im Bewusstsein und in der Perzeption. Sie hat ebenso viel mit dem Reich des nicht bzw. noch nicht Erschienenen, des Inaktuellen im Bewusstsein und in der Perzeption, nämlich dem Reich des Unbewussten, zu betrachten. Sofern es keine feste Grenze zwischen beiden Sphären gibt (das Bewusste kann unbewusst werden und umgekehrt), gehört auch zur Aufgabe der Phänomenologie, das Unbewusste, d. i. das potenziell Phänomenale zu erforschen. Soweit, wie wir schon gezeigt haben, die Monadologie eine Phänomenologie ist, hat diese monadologische Phänomenologie etwas mit

dem Unbewussten zu tun, und zwar dem Unbewussten der Monade. Die Monade, der Ort des Phänomenalen, situiert sich in einer unbewussten Landschaft, die wir untersuchen sollen.

Um auf diese Problematik einzugehen, greifen wir auf das Topische des Innens zurück, das als das In-Sein den Bezug der Welt zur Monade lokalisiert. Dieses In-Sein möchte nichts anderes sagen, als dass die ganze Welt *in* einer Monade *sei*, denn jede Monade „enveloppe l’univers“<sup>342</sup>. Dass die ganze Welt in einer Monade sei, ist genau der Leitfaden, an dem Leibniz das wiederholte, was Platon damals „ἀνάμνησις“<sup>343</sup> genannt hatte. Gerade in dieser platonischen These über „*la reminiscence*“<sup>344</sup> stand die erste Lehre vom Unbewussten in der Ideengeschichte zur Verfügung. Die ganze Welt sei genauso in der Monade, wie „*[n]ous avons en nous toutes les idées*“ bzw. „*[n]ous avons dans l’esprit toutes ces formes*“<sup>345</sup>. Wir haben prinzipiell in uns alle Ideen, aber nicht alle Ideen seien uns gleichzeitig bewusst. Die Sphäre des Phänomenalen ist enger als die unendliche dessen, was in uns ist. Alles sei prinzipiell in der Monade, aber nicht alles erscheint der Monade gleichzeitig. Die Sphäre von „*clair et distinct*“ ist enger als die unendliche von „*confuse*“.

Dabei sehen wir, wie Leibniz eine monadologisch-phänomenologische Lösung für die Frage nach „Klarheit und Deutlichkeit“ anbot, die im siebzehnten Jahrhundert ganz relevant sowohl von den Rationalisten als auch von den Empirikern gestellt wurde. Unsere Seele bzw. die Monade wisse alles, aber sie wisse alles nur virtuell (*notre ame sçait tout cela virtuellement*)<sup>346</sup>. Klar und deutlich wird also nur das, was seine Virtualität aktualisiert. Ist das Aktualisierte das Phänomenale der Monade, ist das Virtuelle ihr Unbewusstes. Dass die Monade virtuell die ganze unendliche Welt ausdrücke, ist eine andere Redeweise dafür, dass die Monade die ganze unendliche Welt in ihrem Unbewussten hat, dass die ganze unendliche Welt unbewusst der Monade innewohnt, dass die ganze unendliche Welt *in* dem Unbewussten der Monade *ist*.

---

<sup>342</sup> Leibniz, „Eclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle a trouvées dans le systeme nouveau de l’union de l’ame et du corps“, 262.

<sup>343</sup> Vgl. Platon, Men.

<sup>344</sup> Leibniz, *Discours de métaphysique*, §26.

<sup>345</sup> Ebd.

<sup>346</sup> Ebd.

Dieses In-Sein in dem Unbewussten der Monade ist nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich zu nehmen. Unbewusst bzw. virtuell beinhalte die Monade als ein bestimmter Ort nicht nur alle anderen Orte in der Welt. Unbewusst bzw. virtuell beinhalte sie als ein bestimmter Zeitpunkt auch alle anderen Zeitpunkte in der Zeit, „non seulement le present étendu à l’infini, mais encor le passé, et tout l’avenir infiniment infini“<sup>347</sup>, denn gerade in einem bestimmten Zeitpunkt sei die zeitliche Unendlichkeit schon eingeschlossen. Weil eben die Monade schon ein Topisches ist, wie wir schon mehrmals gezeigt haben, ist jeder Rückgriff auf die Monade eine Topologisierung. Insoweit können wir von einer Priorität des Raums über die Zeit reden: auch die Zeitlichkeit ist durch das Topische, und in diesem Fall durch das Topische des Innens, zu verräumlichen.<sup>348</sup>

Insoweit sehen wir, wie auch das Unbewusste der Monade über eine topische Bedeutung verfügt. Es ist auf das Topische des Innens zurückzuführen, das dem In-Sein im Bezug der Welt zur Monade zugrunde liegt. Dabei beinhaltet es virtuell alles, was als die ganze Welt in der Monade virtuell eingeschlossen ist. Ein solches Unbewusstes besitzt eine unheimlich wichtige phänomenologische Relevanz, indem es die virtuell unendliche Landschaft offenbart, die den inaktuellen Horizont der Phänomenalität bzw. der Perzeption situiert. Soweit dieses Unbewusste das Unbewusste der Monade ist, ist die Monade der echte Grund der Phänomenalität, der dieselbe bedingt. Die Monadologie ist nicht nur insofern eine Topo-Phänomenologie, als sie die Ortschaft der Erscheinung lokalisiert. Sie ist darüber hinaus eben eine Topo-Phänomenologie, indem sie die Ortschaft des nicht bzw. noch nicht Erschienenen und somit den inaktuellen Hintergrund aller möglichen Welterscheinungen horizontalisiert.

Die Sphäre eines solchen Unbewussten, die eigentlich die ganze virtuelle Sphäre der monadischen Expression selbst ist, ist eine unendliche. Sie ist nirgendwo und überall, atopisch und pantopisch. All diese topischen Beschaffenheiten sind immer wieder auf den Grund zurückzuführen, der die Monade selbst als Substanz explizit ist. Im folgen-

---

<sup>347</sup> Leibniz, „Infinité“, 378.

<sup>348</sup> Das ist der Grund dafür, dass Freuds Psychoanalyse, die vor allem als ein Umgang mit der infantilen Neurose, d. i. der durch die *Vergangenheit* verursachten Neurose, gilt, die Tiefenpsychologie, d. i. die Psychologie der *unteren* Schicht, genannt wurde. Die zeitlichen unbewussten Krankheitsursachen sind dabei zu verräumlichen, weshalb das Unbewusste topisch zu artikulieren ist.

den betrachten wir die implizite Gründlichkeit bei Leibniz, die eine entscheidende Schwelle zur Bildung der deutschsprachigen Rationalität ausmachte.

### 1.3. Die Monadologie und der Rationalismus

„Ratio“ ist in erster Linie nicht explizit der „Grund“. Dass „ratio“ als „Grund“ gilt, ist eine interpretative *Übersetzung*, die die implizite Gründlichkeit in „ratio“ expliziert. Wir werden diese Übersetzung bei Wolff tiefer erforschen. In diesem Paragrafen ziehen wir nur in Betracht, welche impliziten Elemente in Leibniz’ „ratio“ Wolffs Übersetzung vorbereiteten. Was soll in „ratio“ als Grund anzusehen sein?

Dass Leibniz’ Rationalismus gerade in seiner Monadologie besteht, ist ein Hinweis auf die Antwort. Wenn die Monade als Substanz der Grund ist, dann ist die Rationalität des monadischen Systems, eines rationalen, auf die Monade als Grund zurückzuführen. Ebendort ist eine Brücke von „ratio“ zum Grund. Ebendort ist eine Spur der Gründlichkeit in „ratio“ zu spüren, die die Übersetzung von „ratio“ als Grund motivierte.

Ein anderer Hinweis, und zwar der entscheidende, den wir in diesem Kontext vertiefen möchten, besteht in Leibniz’ Lehre von „l’harmonie préétablie“, die das rationale System der Monaden reguliert. Gerade in Hinsicht auf diesen Punkt gelangen wir zum entscheidenden Bezug von Gott zu „ratio“. Dass die sogenannte „harmonia praestabilita“ ein rationales System sei, liegt in erster Linie daran, dass es eine „ultima ratio rerum“<sup>349</sup> gebe, die jenes System koordiniere. Eine solche „ultima ratio rerum“ sei nichts anderes als Gott selbst. Wenn die Harmonie nichts als „die Einfachheit in der Vielheit“ (*simplicitas quædam in multitudine*), und Gott, wie immer, das Eine sei, dann wird es verständlich, warum „aus der Harmonie der Dinge“ (*ex harmonia rerum*) „aus dem Willen Gottes“ (*a Dei voluntate*) heißt.<sup>350</sup> Gott, das Eine schlechthin, die Einheit aller Vielheit, sei der Koordinator der Harmonie. Eine solche Harmonie sei nichts als das Ergebnis der „propres loix“<sup>351</sup>, denen jede Substanz immer folge. Es sei „cette harmonie uni-

---

<sup>349</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, „De existentia“, in: Ders., *Kleine Schriften zur Metaphysik*, Frankfurt am Main 1965, 16.

<sup>350</sup> Ebd., 18f.; dt. Übers. v. Hans Heinz Holz.

<sup>351</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, „Extrait d’une lettre de M. D. L. sur son hypothese de philosophie, et sur le probleme curieux qu’un de ses amis propose aux mathematiciens, avec un éclaircissement sur quelques points contestés dans les journaux precedens entre l’auteur des principes de physique et celui

verselle, qui fait que toute substance exprime exactement toutes les autres par les rapports qu'elle y a<sup>352</sup>. Diese Harmonie ist also das, was den Rationalismus bzw. das rationale System am besten charakterisiert. Sie ist gerade deswegen rational, weil sie durch Gott als „ratio“, und zwar „ultima ratio“, zu regulieren sei.

Gott sei also „la souveraine raison“, auf die „l'harmonie generale de l'univers et des raisons cachées“ zurückzugreifen sei.<sup>353</sup> Er, „une substance necessaire“, sei „la derniere raison des choses“<sup>354</sup>, „une raison suffisante de tout“<sup>355</sup>. Ebendies ist der ultimative Inhalt dessen, was als das sogenannte „principium rationis sufficientis“ zu bezeichnen ist. Es gebe „une raison suffisante, pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement“<sup>356</sup>, und eine solche „raison suffisante“ im strengsten Sinn des Wortes sei nur eins, nämlich Gott.

Gerade durch diese „raison suffisante“ ist Leibniz' Verständnis der Möglichkeit-Wirklichkeit-Beziehung zu erörtern. Es bestehen immer viele möglichen Welten, aber von denen haben wir nur eine einzige wirkliche. Gott als „la raison suffisante“ funktioniere nicht anders als das, was die beste Welt aller möglichen Welten wähle und die existieren lasse. Er Sorge dafür, „daß die Dinge auf die vollkommenste Weise existiert“ (res existere perfectissimo modo)<sup>357</sup>. Deswegen sei die Welt, die wir haben, die einzige wirkliche und zwar die beste aller möglichen. „La raison suffisante“ sei also das, was die Wirklichkeit aus den Möglichkeiten schaffe, und zwar dadurch, dass sie die beste Möglichkeit aller Möglichkeiten verwirkliche.

Aber „une raison suffisante“, die die beste Möglichkeit aller Möglichkeiten verwirkliche, hat auf der expliziten Ebene nichts mit dem „Grund“ zu tun. Warum motivierte sie eine Übersetzung von „ratio“ als „Grund“?

---

des objections“, in: Ders., *Kleine Schriften zur Metaphysik*, Frankfurt am Main 1965, 244.

<sup>352</sup> Leibniz, *Les principes de la philosophie ou la monadologie*, §59.

<sup>353</sup> Leibniz, *Discours de métaphysique*, §3.

<sup>354</sup> Leibniz, *Les principes de la philosophie ou la monadologie*, §38.

<sup>355</sup> Ebd., §39.

<sup>356</sup> Ebd., §32.

<sup>357</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, „De veritatibus primis“, in: Ders., *Kleine Schriften zur Metaphysik*, Frankfurt am Main 1965, 176f.; dt. Übers. v. Hans Heinz Holz.

Leibniz hinterließ zumindest einen Punkt, der diese Frage erleuchtet, indem er in Hinsicht auf Gott „le fondement et la raison“<sup>358</sup> für ein und dasselbe hielt. Gott als „le fondement et la raison“ sei das, was allen möglichen Prädikaten zugrunde liege. Dadurch sehen wir, warum Gott, „la raison suffisante“, gleichzeitig der Grund, „le fondement“, sei. Das ist ein Punkt, wo „ratio“ auf „Grund“ hindeutete und der Rationalismus und der Fundamentalismus somit ein und dasselbe wurden.

Wir haben schon gesehen, welche latenten Elemente in „ratio“ stecken, die auf die Gründlichkeit hindeuten. Dadurch lässt sich jedoch die Frage, was die echte Motivation dazu ist, „ratio“ als „Grund“ zu übersetzen, noch nicht eindeutig beantworten. Darauf kommen wir nachher noch mehrmals zurück.

## **2. Wolff**

### **2.1. Die Begriffe des Grundes**

#### **2.1.1. Der Grund als Grundsatz**

Die erste zu beachtende Bedeutung vom Grund bei Wolff ist der Grund als Grundsatz. Mit „Grundsatz“ ist auf jeden Fall das gemeint, was in Latein als „principium“ zu bezeichnen war. Wolff nannte „principium“ nicht nur „Grundsatz“, sondern auch manchmal einfach „Grund“. Demzufolge war von „den ersten Gründen unserer Erkenntniß und allen Dingen überhaupt“<sup>359</sup> die Rede. In diesem Kontext der sogenannten „Deutschen Metaphysik“ fasste Wolff drei Grundsätze zusammen, nämlich den Grundsatz des Widerspruchs, den Grundsatz des zureichenden Grundes und den Grundsatz des nicht zu Unterscheidenden.

Der „Grund des Widerspruchs“ lässt sich so ausdrücken: „Es kan etwas nicht zugleich seyn und auch nicht seyn“<sup>360</sup>; der „Satz des zureichenden Grundes“: „alles, was ist,“ müsse „seinen zureichenden Grund haben, warum es ist“<sup>361</sup>; der „Satz des nicht zu unterscheidenden“<sup>362</sup>: „daß zwei ähnliche einfache Dinge in einer Welt nicht sein kön-

<sup>358</sup> Leibniz, *Discours de métaphysique*, §8.

<sup>359</sup> Christian Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Kap. 2.

<sup>360</sup> Ebd., §10.

<sup>361</sup> Ebd., §30.

<sup>362</sup> Ebd., §589.

nen“, bzw. „daß unmöglich weder zu einer Zeit, noch zu verschiedenen Zeiten zwei Dinge in einer Welt sein können, die völlig einerlei Zusammensetzung haben“<sup>363</sup>.

Offensichtlich war dabei der Versuch, die Prinzipien von Leibniz sowie von der Tradition der Logik zusammenzustellen. Dass sie nicht nur Grundsätze der Erkenntnis, sondern auch der Dinge selbst seien, möchte sagen, dass es sich um eine Einheit der Erkenntnis und des Seins handelt, wobei die erkenntnistheoretisch-logischen Grundsätze und die ontologischen in gewissem Maße einig sind. Diese Verbindung der Logik und der Ontologie in einer Ontologik hat eine große Konsequenz. Sie explizierte das, was von Aristoteles schon eingeführt worden war: die Ontologie als eine Kategorien- bzw. Prädikationslehre zu verstehen. Alles, was man von den Seienden präzisieren kann, macht die Grundstruktur des Seins selbst aus. Die Logik des Urteils, wenn man unter Urteil ein Prädikationsverhältnis versteht, stellt somit die Rahmenbedingungen für die Ontologie heraus.<sup>364</sup>

Das zweite Kapitel der „Deutschen Metaphysik“ ist daher das, was Wolff woanders als die „*Ontologia seu Philosophia prima*“<sup>365</sup> zu bezeichnen pflegte. Die ehemaligen logischen Grundsätze erhielten hier eine deutliche ontologische Umformulierung: dem Grund des Widerspruchs zufolge könne das, was ist, nämlich das Seiende, nicht gleichzeitig das sein, was nicht ist, nämlich das Nichtseiende; nach dem Satz des zureichenden Grundes habe alles, was ist, nämlich das Seiende, einen Grund, der sein Sein begründe; laut dem Satz des nicht zu Unterscheidenden können zwei zusammengesetzte Seiende nicht identisch sein. Alle erkenntnistheoretisch-logischen Grundsätze intervenieren demzufolge direkt in die Seinssphäre. Sie sind also die Gründe des Seins selbst. Die erste Bedeutung des Grundes ist daher Grundsatz, „principium“, und zwar sowohl der Erkenntnis als auch des Seins.

### 2.1.2. Der Grund als Ursache

---

<sup>363</sup> Ebd., §588.

<sup>364</sup> Auch Kant verdankt sich dieser Tradition der kategorischen Ontologie, und eine Ontologie bei Kant, wenn überhaupt, ist vor allem in seiner Kategorienlehre zu bestimmen, obwohl Kant die Kategorienlehre und somit die mit ihr verbundene Ontologie transzendentalistischerweise transformierte.

<sup>365</sup> Christian Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, §73.

Die zweite Bedeutung des Grundes ist die Vertiefung des Satzes des zureichenden Grundes und die Weiterentwicklung dessen, was wir bei Leibniz als die Bedingung in der Möglichkeit-Wirklichkeit-Beziehung erörtert haben. Wolff griff auf diese Beziehung zurück und ihr eine mehr explizite ontologische Bestimmung verlieh. Dabei ist eine ontische Kartographie zu beachten.

Wolff unterschied ontologischerweise drei Regionen, nämlich diejenigen des Unmöglichen, des Möglichen und des Wirklichen. Unmöglich sei das, „was etwas widersprechendes in sich enthält“<sup>366</sup>. Es sei das, was „in der That nicht sein kan“, und „ein unmögliches Ding“ bzw. „ein eingebildetes Ding oder ein Schein-Ding“<sup>367</sup>. Dieses Unding, das „weder ist, noch möglich ist, nennet man Nichts“<sup>368</sup>.

Möglich sei das, „was nichts widersprechendes in sich enthält“<sup>369</sup>. Es sei „ein mögliches Ding“, das „in der That möglich ist, und also in der That sein kan“<sup>370</sup>. Nun lasse sich daraus, dass „etwas möglich sei“, noch nicht schließen, dass „es würcklich da sei“.<sup>371</sup> Erst dadurch, dass „das Mögliche seine Erfüllung erhält“, gelange „das Mögliche zur Würcklichkeit“.<sup>372</sup> Gerade „diese Erfüllung des Möglichen ist eben dasjenige, was wir Würcklichkeit nennen“<sup>373</sup>. Nur das, was wirklich sei, *sei* und sei das Seiende im strengen Sinn.

Nun sei die Ursache das, was dasjenige, das „an sich möglich“ sei, „zur Würcklichkeit“ bringe<sup>374</sup>. Die Ursache sei also das, was begründe, warum etwas ist bzw. „warum es würcklich werden kan“<sup>375</sup>. Insofern bedeutet die Ursache Grund. Die Ursache sei also der Grund, der die Verwirklichung des Möglichen begründe. Der Grund als die Ursache

---

<sup>366</sup> Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, §12.

<sup>367</sup> Ebd., §16.

<sup>368</sup> Ebd., §28.

<sup>369</sup> Ebd., §12.

<sup>370</sup> Ebd. §16.

<sup>371</sup> Ebd., §13.

<sup>372</sup> Ebd., §14.

<sup>373</sup> Ebd.

<sup>374</sup> Ebd., §30.

<sup>375</sup> Ebd.

sei derjenige, „wodurch die Wirklichkeit dessen, was möglich ist, determiniert wird“<sup>376</sup>. Die ontologische Relevanz der Ursache als Grundes liegt daran, dass „alles, was ist, seinen zureichenden Grund haben“ müsse, „warum es ist“.<sup>377</sup> Die Ursache als Grund begründe also das Seiende selbst, das *wirklich sei*. Ebendiese Bedeutung des Grundes ist der Kern des Satzes des zureichenden Grundes.

Gerade in Hinsicht auf den Satz des zureichenden Grundes und dessen entsprechende Bedeutung des Grundes sei die Philosophie zu definieren. Dass dieser Satz der Philosophie ganz zentral sei, ist darauf zurückzuführen, dass die Aufgabe der Philosophie es sei, nicht nur das „Dass“, sondern auch das „Warum“ angeben zu können: „es müsse ein Weltweiser nicht allein wissen, daß etwas möglich sei oder geschehe, sondern auch den Grund anzeigen können, warum es möglich ist oder geschieht“<sup>378</sup>.

### 2.1.3. Der Grund als Wesen

Eben in derselben Möglichkeit-Wirklichkeit-Beziehung steckt eine weitere Bedeutung des Grundes. Das Begriffspaar Möglichkeit/Wirklichkeit hängt mit einem anderen zusammen, das der ontologischen Tradition zentral ist, nämlich demjenigen Wesen/Eigenschaft. Dieses Begriffspaar greift eigentlich auf die ontologische Problematik zurück, die schon seit Aristoteles etabliert ist. Das Paar Wesen/Eigenschaft ist das deutsche Pendant dazu, was in Griechisch als οὐσία/συμβεβηκός bzw. in Latein als *essentia/accidens* zu bezeichnen ist. Dabei ist eine vorherrschende Position geliefert, die lautet, dass das Wesen der Grund der Eigenschaften sei. Demzufolge liege das Wesen den Eigenschaften zugrunde und die Eigenschaften seien auf das Wesen gegründet. Gerade deswegen charakterisierte Aristoteles „οὐσία“ als „ὑποκείμενον“ (ὑποκειμένων τῶν πρώτων οὐσιῶν)<sup>379</sup>. Durch die Zusammensetzung des Wesens, das „universalis“ sei, mit den konkreten Eigenschaften, die „Akzidenzien“ seien, liege das Einzelne vor, das „singularis“ bzw. „individualis“ genannt ist. Ebendiese Zusammensetzung sei gerade das, was man die Individuation nennt, d. i. das Verfahren, durch das das Individuelle bestimmt sei. Die Individuation ist also nichts anderes als die Konkretisierung eines abs-

---

<sup>376</sup> Ebd. §811.

<sup>377</sup> Ebd., §30.

<sup>378</sup> Ebd., §3.

<sup>379</sup> Aristoteles, Cat. 5, 2b4.

trakten Wesens durch die konkreten Eigenschaften und das Individuum sei die Einheit des Wesens und der Eigenschaften.

Wolff schloss sich dieser traditionellen Begrifflichkeit an. Das Wesen eines Dinges sei der Grund aller dem Ding zugeschriebenen Eigenschaften. Deswegen könne derjenige, der das Wesen eines Dinges erkennt, „den Grund anzeigen von allem, was ihm zukommet“<sup>380</sup>. Alles, „was einer Sache beständig zukommet,“ müsse also „seinen zureichenden Grund in ihrem Wesen haben“<sup>381</sup>. Die Eigenschaft sei nichts anderes als das, was „einig und allein in dem Wesen eines Dinges gegründet ist“<sup>382</sup>.

Was das Begriffspaar Wesen/Eigenschaft mit demjenigen Möglichkeit/Wirklichkeit verbindet, besteht gerade in Wolffs Bestimmung des Wesens als der Möglichkeit: „das Wesen eines Dinges“ sei „seine Möglichkeit“<sup>383</sup>. Daher wisse derjenige, der das Wesen versteht, „auf was für Art und Weise ein Ding möglich ist“<sup>384</sup>. Wenn man das Wesen von etwas verstehe, d. i. verstehe, „wie es in seiner Art determiniret wird“, wisse man, „wie etwas möglich ist“.<sup>385</sup>

Weil das, was möglich ist, „nicht zugleich unmöglich sein“ könne, sei „die Möglichkeit an sich etwas nothwendiges“.<sup>386</sup> Das Wesen, das die Möglichkeit sei, sei demzufolge zugleich notwendig. Das Wesen als Grund schließe also in sich nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Notwendigkeit des Seienden ein. Weil das, was notwendig sei, auch ewig, d. i. weder Anfang noch Ende habe, bzw. unveränderlich sei, sei das Wesen der Dinge, das notwendig sei, ebenso ewig und unveränderlich. Der Grund als das Wesen sei daher ebenso ewig und unveränderlich. Das Grundwesen bzw. der Wesensgrund sei also das, was den Anfang und das Ende der Sache begründe, selbst aber weder Anfang noch Ende habe.

---

<sup>380</sup> Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, §33.

<sup>381</sup> Ebd., §43.

<sup>382</sup> Ebd., §44.

<sup>383</sup> Ebd., §35.

<sup>384</sup> Ebd.

<sup>385</sup> Ebd.

<sup>386</sup> Ebd., §38.

#### 2.1.4. Der Grund und der Schluss

In der griechischen Sprache verfügt man über eine ebenso klare Verbindung zwischen „λόγος“ und „συλλογισμός“ wie in der lateinischen Sprache über diejenige zwischen „ratio“ und „ratiocinatio“. Zwischen Grund und Schluss hat man in der deutschen Sprache hingegen keinen so offenbaren Bezug. Wie ist eine Beziehung dabei hervorzu- bringen?

Es ist ganz ein Schwerpunkt in Wolffs Psychologie, die Seelenvermögen zu behan- deln. Seine Lehre der Seelenvermögen hat eine logische Relevanz, indem die Seelenver- mögen den bestimmten logischen Funktionen entsprechen.<sup>387</sup> Gerade von dem Verstand her komme es, „daß wir allgemeine Begriffe [...] und daher überhaupt allgemeine Er- kântniß haben“<sup>388</sup>. Auch das Urteil, „die Vorstellung der Verknüpfung zweier Dinge mit einander“ und „der Trennung zweier Dinge“<sup>389</sup>, d. i. die „Verknüpfung oder Trennung unterschiedener Begriffe“<sup>390</sup>, sei auf die „Verrichtung des Verstandes“ zurückzuführen.<sup>391</sup>

Nun sei das Schlüssen, d. h. die Fähigkeit, „einen Satz aus zwei andern“ herauszu- bringen<sup>392</sup>, die Funktion der Vernunft, weil die Logik, die im engeren Sinn die Lehre der „Kraft der Schlüsse“ sei, die „Vernunft-Kunst“ sei.<sup>393</sup> „Vernunft“, „Grund“ und „Schluss“ stehen also in einem begrifflichen Komplex, der einen komplizierten ge- schichtlichen Hintergrund zusammenstellt. Dass „ratio“ eine Doppelbedeutung hat, d. i. nicht nur das seelische Vermögen der Vernunft, sondern auch Grund bedeutet, liegt dar- an, dass die Vernunft das Vermögen sei, den Grund herauszustellen. Indem die *Vernunft* einen *Grund* zur Verfügung stellt, stellt sie einen *Schluss* heraus. Indem die „ratio“ als

---

<sup>387</sup> Eine solche psychologische Erörterung der Logik hat auf jeden Fall einen riesigen Einfluss auf Kant bzw. auf den logischen Psychologismus. Ein gewisser logischer Psychologismus bei Kant ist daher auch nicht zu ignorieren.

<sup>388</sup> Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, §286.

<sup>389</sup> Ebd., §288.

<sup>390</sup> Ebd., §290.

<sup>391</sup> Ebd., §287.

<sup>392</sup> Ebd., §340.

<sup>393</sup> Ebd., §342.

Vermögen eine „ratio“ als Grund herausgibt, führt sie eine „ratiocinatio“ durch. Deswegen seien die Schlüsse im engeren Sinn „Vernunft-Schlüsse“<sup>394</sup>. Die Vernunft ist das Vermögen des Grundes<sup>395</sup>, und der Grund ist der Kern des Schlusses. Ein Schluss ist also nichts anderes als das, was mit sich einen Grund bringt, den die Vernunft herstellt. Die Beziehung der Vernunft, des Grundes und des Schlusses lässt sich wie folgt zusammenfassen: „Je weiter man also seine Fördersätze in den Schlüssen beweisen kan, je gründlicher ist man. Und der höchste Grad der Gründlichkeit ist die Lauterkeit der Vernunft“<sup>396</sup>.

Die wichtige Konsequenz jener Beziehung ist die Grundlegung der Wissenschaft und der Wahrheit. Wissen sei also das, was „aus ungezweifelten Gründen durch richtige Schlüsse herausgebracht wird“, und die Wissenschaft das, was „aus ungezweifelten Gründen, durch richtige Schlüsse heraus zu bringen“ sei.<sup>397</sup> Schlüsse seien also „Mittel Wahrheit zu erfinden“ und der Erfinder der Wahrheiten „muß sie aus demjenigen, was er erkannt, durch ordentliche Schlüsse heraus bringen“<sup>398</sup>. Diese Position der Erlangung der Wahrheit durch Vernunft-Schlüsse charakterisiert das Wesen des Rationalismus bzw. der rationalistischen Philosophie. Für Wolff seien der Rationalismus und die Philosophie ein und dasselbe. Ihre Aufgabe sei nichts anderes, als die Wahrheit zu erkennen, und die Wahrheit werde erkannt, „wenn man den Grund versteht, warum dieses oder jenes sein kan“<sup>399</sup>. Eben die Vernunft zeige uns, warum dieses oder jenes sein kann, und sei somit „die Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten“<sup>400</sup>, die durch die Vernunft-Schlüsse zusammengehängt werden.

Erst durch dieses tiefe Verständnis des Grundes in seinem Zusammenhang mit dem Schluss und der Vernunft versteht man tief genug das rationalistische Philosophie-Programm bei Wolff und seinen Nachfolgern.

---

<sup>394</sup> Ebd., §373.

<sup>395</sup> Gerade deshalb bezeichnete Eckhart, bewusst oder unbewusst, die Vernunft als den Seelengrund.

<sup>396</sup> Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, §854.

<sup>397</sup> Ebd., §361.

<sup>398</sup> Ebd., §363.

<sup>399</sup> Ebd., §381.

<sup>400</sup> Ebd., §865.

### 2.1.5. Der Naturgrund

Kants Unterscheidung zweier Bereiche der Natur und der Sitten kann deren Spur bei Wolff finden, der zwei Arten der Notwendigkeit differenzierte, nämlich der „Nothwendigkeit der Natur“ und der „Nothwendigkeit der Sitten“.<sup>401</sup>

Diese Differenzierung ist eigentlich auf eine topische Erörterung des Grundes zurückzuführen, weil gerade durch das Topische Innen/Außen ihre Etablierung stattfindet. Die Notwendigkeit der Natur sei diejenige, die „ihren Grund in dem gegenwärtigen Laufe der Natur hat, das ist, in dem gegenwärtigen Zusammenhange der Dinge“<sup>402</sup>. Eine solche Notwendigkeit sei „nicht schlechterdinges für sich selbst“, sondern „unter einer Bedingung, was nur in Ansehung eines andern nothwendig wird“<sup>403</sup>.

Wir nennen diese Erörterung der Notwendigkeit der Natur eine topische des Grundes, weil die Notwendigkeit der Natur deren „Grund der Nothwendigkeit ausser sich hat“<sup>404</sup>. Das Topische der Notwendigkeit der Natur ist also dasjenige des Außens. Die Natur hat ihren Grund im Außen. Ihre Landschaft ist das Topische des Außens. Das Topische des Naturgrundes ist die Entäußerung, die Außenbesetzung.

### 2.1.6. Der Seelengrund

Hingegen sei „die geometrische Nothwendigkeit“ bzw. „die metaphysische“ „schlechterdinges nothwendig“ bzw. „für sich nothwendig“.<sup>405</sup> Sie sei die Notwendigkeit „in der Freiheit“, „die man insgemein die Nothwendigkeit der Sitten zu nennen pfelet, weil sie in den Sitten der Menschen statt findet, und der Grund der Sitten-Lehre ist“.<sup>406</sup> Sie habe „den Grund der Nothwendigkeit in sich“<sup>407</sup>. Das Topische der Notwendigkeit der Sitten ist dasjenige des Innens. Die Sittlichkeit hat ihren Grund im Innen. Ihre Land-

---

<sup>401</sup> Ebd., §575.

<sup>402</sup> Ebd.

<sup>403</sup> Ebd.

<sup>404</sup> Ebd.

<sup>405</sup> Ebd.

<sup>406</sup> Ebd. Diese Passage belegt einen ganz klaren Einfluss auf Kants Verständnis der Metaphysik der Sitten.

<sup>407</sup> Ebd.

schaft ist das Topische des Innens. Das Topische des sittlichen Grundes ist die Innigkeit, die Innenbesetzung.

Wir haben schon die Vernunft, den Seelengrund, hinsichtlich ihrer logischen Relevanz betrachtet. Nun ist auch ihre ethische Relevanz in Betracht mit zu ziehen. Beide Dimensionen greifen auf das Topische des Innens zurück. Wolff hatte gezeigt, wie ein solcher inniger Grund die Grundlage der Moral sei, was Kants Ethik später ganz stark prägte.

Sein Verständnis des Seelengrundes im ethischen Kontext lässt sich gerade durch den Willensbegriff artikulieren.<sup>408</sup> Wollen und Nichtwollen seien in Prinzip die Sache des Grundes, und zwar der sogenannten „Bewegungs-Gründe“<sup>409</sup>. Wenn der ontologische Grund zeige, „warum es vielmehr ist, als nicht ist“, zeige der moralische Grund, „warum wir etwas wollen und nicht wollen“.<sup>410</sup> Ein solcher moralischer Bewegungsgrund, der Grund des Wollens und Nichtwollens, sei nichts anderes als der Grund der Handlung, der „vernünftige Vorstellungen von dem Guten und Bösen“<sup>411</sup> darstelle. Dadurch verstehen wir die Beziehung der Vernunft und der Handlung, „ratio“ und „actio“, und ergreifen noch einen weiteren Anlass dazu, warum die Vernunft der Seelengrund genannt wurde: im moralischen Kontext sei die Vernunft als der Seelengrund der Bewegungsgrund der Handlung. Weil eine solche Handlung in der Vernunft, und zwar in der praktischen Vernunft, der Region der „Freiheit des Willens“<sup>412</sup>, gegründet sei, sei sie die freie Handlung. Die praktische Vernunft als der Bewegungsgrund, der freie Wille, „der Grund der Freiheit“<sup>413</sup>, sei also der Grund der Handlung und somit der Sittenlehre. Dabei ersehen wir, wie stark Kant sich Wolff und Thomas von Aquin verdanken mag.

<sup>408</sup> Es ist eine ganz traditionelle Position, insbesondere bei Thomas von Aquin, die lautet: „voluntas“ sei „intellectus“ bzw. „ratio“ in ihrer appetitlichen/praktischen Dimension. Siehe Thomas von Aquin, ST I, 80-83. Dabei unterschied Thomas von Aquin nicht streng „intellectus“ und „ratio“. Diese Position ist eine Grundlage für Wolffs und Kants praktische Philosophie, die die praktische Vernunft und den Willen verband.

<sup>409</sup> Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, §496.

<sup>410</sup> Ebd.

<sup>411</sup> Ebd., §512.

<sup>412</sup> Ebd., §513.

<sup>413</sup> Ebd. §520.

Die Problematik lässt sich also topisch zusammenfassen. Während der Naturgrund das Topische des Außens hat, verortet sich der Seelengrund in demjenigen des Innens. Während „der Leib von aussen [...] determiniert wird“<sup>414</sup>, habe die Seele „den Grund ihrer Handlungen in sich“<sup>415</sup>. Die fundamentalistische Tradition des Grundes, und zwar des Grundes in der Seele, ist die topische Tradition des Innens. Der Grund ist dabei immer immanentistisch und exophob, autistisch und xenophob. Gerade ein solcher Grund ist die Grundlage der westlichen autonomen Tradition, der Tradition des In-sich-selbst-Seins. Der Automatismus ist demzufolge eine topische Sache, und zwar die topische Sache des Innens.

### 2.1.7. Gott als Grund

Dass Gott „das selbständige Wesen“ sei, das den Grund, und zwar den zureichenden Grund, in sich enthalte, „warum die übrigen Dinge sind, die nicht selbständig sind“<sup>416</sup>, ist eine feste Position der Leibniz-Wolff-Schule. Wir haben schon mal die Bedeutung des Grundes erörtert, der gemäß ein mögliches Ding verwirklicht werde. Gott sei demzufolge der zureichende Grund aller möglichen Dinge, von dem ihre Verwirklichung abhängig sei.

Gerade durch diese Einstellung ist die Theorie der besten Welt aller möglichen Welten zu begründen, die auch Wolff im Anschluss an Leibniz beschäftigte. Wir haben schon gesehen, wie der menschliche Wille das Gute wolle. Der Wille Gottes, „der Bewegungs-Grund seines Willens“, „der vollkommenste Wille“<sup>417</sup>, wolle das Beste, denn „Gott versteht vollständig, was er will“<sup>418</sup>. Weil der göttliche Wille das Beste wolle und „die Quelle der Würcklichkeit der Dinge“<sup>419</sup> sei, sei die einzige aktuelle Welt die beste zu Verwirklichende aller möglichen.

Dass die aktuelle Welt die beste aller möglichen sei, bedeute nicht, dass sie ohne das Böse da wäre. Gott habe zwar „die beste Welt“ oder „die vollkommenste“ gemacht, aber

---

<sup>414</sup> Ebd., §884.

<sup>415</sup> Ebd., §883.

<sup>416</sup> Ebd., §930.

<sup>417</sup> Ebd., §985.

<sup>418</sup> Ebd., §984.

<sup>419</sup> Ebd., §988.

diese Vollkommenheit sei eher als „die Vollkommenheit des Ganzen“ zu verstehen.<sup>420</sup> Die Theodizee in dieser Stellungnahme besteht darin, „daß auch die beste Welt nicht ohne Unvollkommenheit, Uebel und Böses sein kan“<sup>421</sup>. Gott habe „die Unvollkommenheiten, das Uebel und das Böse, welches sich mit in dieser Welt gefunden, zugelassen“, sodass „er auf solche Weise mehr Gutes erhalten, als sonst würde geschehen sein, wenn er es nicht hätte zulassen wollen, weil er in diesem Falle eine andere Welt hätte müssen zur Würcklichkeit bringen, darinnen nicht so viel Gutes gewesen wäre, wie in dieser“.<sup>422</sup> Das Böse sei also ein Mittel zum größeren Guten. Die beste Welt aller möglichen sei das Resultat einer göttlichen Ökonomisierung alles möglichen Bösen und Guten.

Das Ganze aller Dinge, der Welt sowie der Seelen, sei also „nicht selbständig“, weil es „von einem andern herstammet“ und „den Grund seiner Würcklichkeit ausser sich“ habe.<sup>423</sup> Dass Gott selbstständig sei, bedeutet nichts, als dass er „den Grund seiner Würcklichkeit in sich hat“ und „unmöglich nicht sein kan“<sup>424</sup>. Ein solches selbstständiges Wesen habe keinen Anfang, kein Ende; es sei „das erste, vor dem nichts anders ist, und das letzte, nach dem nichts weiter kommet“.<sup>425</sup> Er sei schlechthin *in sich selbst*. Gott als Grund, auch bei Wolff, ist daher wieder auf das Topische des Innens zurückzugreifen. Er ist das Innigste alles Innigen. Der Grund als Gott ist die höchste topische Einheit der Innigkeit.

### **2.1.8. Der Grund und die deutsche Topologisierung der Philosophie**

Wir haben gerade gesehen, über welche Bedeutungen der Begriff des Grundes bei Wolff verfügt. Der Grund ist die Vereinigung all dieser Bedeutungen, vereinigt dadurch die wichtigsten Leitfäden der Philosophiegeschichte, insbesondere diejenigen des Neuplatonismus. Er wiedergibt in erster Linie das Motiv des platonischen Einen, indem die Mannigfaltigkeit in der Einheit als dem Grund gegründet sei. Jene gründliche Einheit sei das, was die Ordnung, „die Aehnlichkeit des mannigfaltigen in der Folge auf und ne-

---

<sup>420</sup> Ebd., §1062.

<sup>421</sup> Ebd., §1058.

<sup>422</sup> Ebd.

<sup>423</sup> Ebd., §930.

<sup>424</sup> Ebd., §929.

<sup>425</sup> Ebd., §933.

ben einander<sup>426</sup>, in der Mannigfaltigkeit zusammenhalte. Ebendiese „Ordnung“ sei genau das, was Wolff als „Wahrheit“ definierte, die sich von dem „Traum“, der „Unordnung“, unterscheide.<sup>427</sup> Die deutsche Ordnung, für die „l’harmonie préétablie“ ein anderer Name ist, die „Zusammenstimmung des mannigfaltigen“ als „die Vollkommenheit der Dinge“<sup>428</sup>, sei die Wahrheit. Und all dies führt auf den Grund als die Einheit zurück.

Aber warum lassen sich alle betrachteten Bedeutungen des Grundes, unter denen es manche gibt, die nichts explizites mit dem Grund zu tun haben, durch „Grund“ übersetzen? Dass Wolff solche als „Grund“ übersetzte, ist eine Interpretation, die dieselben als Grund oder, anders gesagt, die Gründlichkeit derselben expliziert. Dank der langzeitigen Konsolidierung dieser interpretativen Übersetzung sind heutzutage viele Gleichsetzungen so gewohnt geworden, dass deren Selbstverständlichkeit nicht mehr in Frage kommt. Aber eine solche Übersetzung ist nie selbstverständlich. Sie ist eine *Übersetzung* im stärksten Sinn des Wortes. Dass man etwas als „Grund“ übersetzt, bedeutet, dass man die Gründlichkeit über dieses etwas *übersetzt*. Die Übersetzung von etwas als Grund ist die *Übersetzung* des Grundes über dieses etwas. Die Übersetzung bringt mit sich eine *Übersetzung*, eine Hyperbolität der Setzung. Warum ist Wolffs Setzung des Grundes so hyperbolisch?

Die Beantwortung dieser Frage erfordert eine Untersuchung des deutschen Unbewussten, das hinter der Setzung des Grundes steckt. Dass die Setzung des Grundes das ist, was später als die „Grundlegung“ gekennzeichnet wurde, die ein Grundmotiv ist, das die ganze deutsche Philosophiegeschichte beherrscht, ist schon offensichtlich. Dass auch gerade diese grundlegende Mentalität den deutschen Fundamentalismus charakterisiert, ist ebenso klar. Aber was steckt in dem deutschen Unbewussten, das die Setzung des Grundes so *sublimiert*, dass eine *Übersetzung* des Grundes so hartnäckig vorgeht?

Nachdem man das Topische des Grundes schon verdeutlicht hat, wird es deutlich, dass ein solches Unbewusstes, das den Grund *übersetzt*, ein topisches Unbewusstes ist. Ein topisches Unbewusstes ist ein Unbewusstes, das topisch besetzt ist. Wenn das Topische des Grundes vor allem in seiner Konnotation der Erde und des Bodens sich er-

---

<sup>426</sup> Ebd., §133.

<sup>427</sup> Ebd., §142.

<sup>428</sup> Ebd., §152.

weist, dann ist das topisch besetzte Unbewusste nichts anderes als das Unbewusste, das mit Erde und Boden besetzt ist. Das deutsche Unbewusste, dessen *Übersetzung* die Setzung des Grundes ist, exponiert sich als die unbewusste Besetzung der Erde und des Bodens.

Führen die, die Erde und der Boden, nicht schon ein Stück zum Bereich des Geopolitischen, Topopolitischen? Ist das, das Politische, nicht selbst eine topische Sache par excellence? Was sonst könnte „πόλις“ sein, wenn nicht ein „τόπος“, von dem her die Macht auszuüben ist? Sind die Erde und der Boden nicht die topische Grundlage für eine solche Machtübung, die durch „πόλις“ zu vereinigen ist?

Die Verortung des topischen Unbewussten verortet daher eben dasjenige, das wir als das [geo]politische Unbewusste zu bezeichnen versuchen. Die deutsche Setzung des Grundes ist also die Setzung des deutschen Grundes. Die deutsche *Übersetzung* des Grundes ist die *Übersetzung* des deutschen Grundes. Was sonst könnte eine solche Setzung bzw. *Übersetzung* des deutschen Grundes sein, wenn nicht die Besetzung des Grundes, die Besetzung der Erde und des Bodens, der deutsch sein soll?

Der Grund als das Topische bringt mit sich also einen geopolitischen Anspruch, der sich durch das Topische des Grundes erhebt. Dass das Topische des Grundes vor allem das Unten ist, ist offenbar. Der Grund, das Unterliegende, ist aber gleichzeitig das Innen und das Oben. Er ist innig, weil er in sich selbst sei und somit das äußere Andere begründe, von dem äußeren Anderen aber nicht begründet werde. Ein solcher inniger Grund ist auch oben: indem das Zugrundeliegende in sich selbst, von nichts äußerem abhängig sei, sei er erhaben.

Man besetzt also den Grund, indem man in sich selbst ist. Dadurch besetzt man das Erhabene, das vielleicht nicht anderes als die Macht selbst ist. Der Grund ist – topisch ambivalent – erhaben: „so findet sich der Grund bei der Obrigkeit, weil sie nemlich Macht und Gewalt haben zu befehlen“<sup>429</sup>.

Der Anspruch auf die Grundlegung ist daher ein topischer Machtanspruch. Die Grundlegung als Grundbesetzung ist die Setzung der Macht des Erhabenen. Die Grund-

---

<sup>429</sup> Ebd., §188.

legung ist daher ebenso die Metaphysik der Kolonisierung, wie die Kolonisierung die Geopolitik der Grundlegung ist.

Dadurch verstehen wir den unbewussten Fundamentalismus des deutschen Grundes.

## **2.2. Die Leiblichkeit und die somatologische Topo-Phänomenologie**

### **2.2.1. Die Weiterentwicklung der monadologischen Topologie**

Das, was Leibniz die „Monade“ genannt hatte, nannte Wolff in seinem deutschen Text das „Einfache“. Dabei war eine Weiterentwicklung der Monadologie. Die Monade sei „ein einfaches Ding, das keine Theile hat“<sup>430</sup>. Aus diesen einfachen Dingen entstehen die zusammengesetzten so, dass „man ohne einfache, oder an sich untheibare Dinge nichts Zusammengesetztes haben kan“<sup>431</sup>. Dass sie keine Teile haben, bedeutet, dass sie „nicht ferner aus andern zusammengesetzt sind“, „keine Figur und Grösse haben“, „keinen Raum erfüllen“.<sup>432</sup> Man kann sie auch „Elemente“<sup>433</sup> nennen.

Die einfachen Dinge als Elemente seien jedoch „nicht Materie und können daher auch nicht auf eine solche Art wie die Theile der Materie verknüpft werden“<sup>434</sup>. Sie seien vielmehr psychisch, weil „die Seele ein einfaches Ding sei“<sup>435</sup>. Die Seele könne also „nichts körperliches sein, noch aus der Materie bestehen“<sup>436</sup>. Gerade durch den seelischen Charakter des Einfachen bzw. den einfachen Charakter der Seele gelangen wir wieder zum Motiv der Selbstheit, das eine immer tradierte begriffliche Kette bildet: die Seele, die einfach sei, sei das Selbst. Deswegen sei die Seele, das Einfache oder die Monade, „ein vor sich bestehendes Ding“<sup>437</sup> bzw. „ein für sich bestehendes Ding“<sup>438</sup>.

Mit dieser Selbstheit kehrt man zum Topischen des Innens wieder, weil sie nichts anderes als das In-Sein vertritt: die Selbstheit ist das In-sich-selbst-Sein. Die Monade, das

---

<sup>430</sup> Ebd., §75.

<sup>431</sup> Ebd., §77.

<sup>432</sup> Ebd., §81.

<sup>433</sup> Ebd., §582.

<sup>434</sup> Ebd., §604.

<sup>435</sup> Ebd., §128.

<sup>436</sup> Ebd., §742.

<sup>437</sup> Ebd., §114.

<sup>438</sup> Ebd., §743.

Einfache, die Seele, das Selbst, der innige Grund, „ein vor sich bestehendes Ding oder eine Substanz ist dasjenige, welches die Quelle seiner Veränderungen in sich hat“, während das Zusammengesetzte „ein durch ein anderes bestehendes Ding“ sei.<sup>439</sup> Der Grund, das Einfache als die Substanz, sei innig, weil er „in dem inneren Zustande der einfachen Dinge“<sup>440</sup> situiert sei. Das Topische des Einfachen, der Monade, ist dasjenige des Innens. Der Grund, das Unten, ist gleichzeitig das Innen.

### 2.2.2. Die Topo-Phänomenologie

Ein anderer zu erwähnender Aspekt dieser Weiterentwicklung der monadologischen Topologie besteht in der Wiederholung der Topo-Phänomenologie, die schon bei Leibniz nachzuweisen ist. Die Einheit, Leibniz' Monade, „ist ein Spiegel der ganzen Welt, die sich darinnen vorstellt nach dem Punkte, wo sie ist“<sup>441</sup>. Die Monade lasse sich also nicht anders als durch den Punkt, wo sie ist, ihren Topos, charakterisieren. Ihre echte Bedeutung liegt gerade an diesem Topischen, der Ortschaft der Weltvorstellung. Der Punkt, wo sie ist, ist nichts anderes als das, was Leibniz „le point de vue“ genannt hatte, die Perspektive, von der her die ganze Welt ausgedrückt werde. Die Monaden seien die einfachen Dinge „in der Welt“<sup>442</sup> und eben „in einem jeden einfachen Dinge“ werde „die ganze Welt vorgestellt“<sup>443</sup>. Jede Monade ist also ein phänomenaler Topos der fragmentierten einheitlichen Welt und die einheitliche Welt ist durch den phänomenalen Topos jeder Monade fragmentiert. Diese Fragmentierung ist eher eine phänomenale als wirkliche. Die Welt bleibt einheitlich, lässt sich aber durch monadische Fragmente phänomenal fragmentieren. Die Monadologie ist eben deshalb als eine Topo-Phänomenologie zu bezeichnen, weil die Monade ein phänomenaler Topos der Welterscheinung ist.

Die monadologische Topo-Phänomenologie zieht wieder in Betracht die Sphären der Phänomenalität und des Unbewusstseins. Die Monade selbst ist vielleicht nichts anderes als ebendiese Topik des Phänomenalen und des Unbewussten. Man betrachtet die Monade nirgendwo anders als in ihren Zonen der aktuellen Vorstellung, die „klar und deut-

---

<sup>439</sup> Ebd., §114.

<sup>440</sup> Ebd., §594.

<sup>441</sup> Ebd., §599.

<sup>442</sup> Ebd.

<sup>443</sup> Ebd., §598.

lich“ ist, und der inaktuellen, die die ganze unendliche Welt implizit enthält. Die Phänomenalität der Monade besteht also darin, „daß die Klarheit und Deutlichkeit der Gedanken das Bewusstsein gründet“<sup>444</sup>, während ihr Unbewusstes in der „Dunkelheit der Gedanken“<sup>445</sup>. Dieses Unbewusste der Monade greift darauf zurück, „daß die Einheiten [...] eben nicht alle sich desjenigen bewusst sind, was in ihnen vorgestellt wird“<sup>446</sup>. Das monadische Unbewusste ist das ganze unendliche Reich der impliziten Weltvorstellung.

### 2.2.3. Die leibliche Lokalisierung der Monade

Dass die Monade eher seelisch sei bzw. dass das Seelische einen Vorrang über das Körperliche habe, ist im Rationalismus im Allgemeinen bzw. in der Leibniz-Wolff-Tradition im Speziellen zweifellos. Nichtsdestoweniger ist eine Ambivalenz bei Wolff auffällig, indem er eine gewisse Relevanz der Leiblichkeit hervorhob. Wie rückte erstaunlicherweise ein Denker im 18. Jahrhundert, ganz früher als Nietzsche und Husserl, die Leiblichkeit in den philosophischen Vordergrund?

Zunächst ist zu sehen, wie Wolff eine traditionelle begriffliche Kette fortführte. Körper seien „zusammengesetzte Dinge“, „welche wir uns als ausser uns vorstellen“<sup>447</sup>. Unter diesen Körpern sei *unser Leib* das, was „uns allezeit gegenwärtig bleibt, wenn sich alle übrige ändern“<sup>448</sup>. Genauso wie Körper sei der Leib zusammengesetzt und materiell. Er sei der Ort der Affektivität, die „mit einer ausserordentlichen Bewegung des Geblütes, und sonderlich der flüßigen Materie in den Nerven“ verknüpft sei, sodass „keine Bewegung im menschlichen Leibe geschehen kan ohne Bewegung der flüßigen Materie, die in den Nerven ist“<sup>449</sup>. Leib, Materie, Pathos und Nerv sind also miteinander verbunden.<sup>450</sup> Während die Seele durch den autonomen Vernunftgrund bewegt werde, werde der pathische Leib durch Objekte, d. i. durch „die äusserlichen Dinge“<sup>451</sup>. Er mache als

---

<sup>444</sup> Ebd., §732.

<sup>445</sup> Ebd., §731.

<sup>446</sup> Ebd., §599.

<sup>447</sup> Ebd., §217.

<sup>448</sup> Ebd., §218.

<sup>449</sup> Ebd., §444.

<sup>450</sup> Es ist eine Verbindung, die auf Descartes „Les passions de l’âme“ zurückzuführen ist. Vgl. René Descartes, „Les Passiones de l’Ame“, in: Ders., *Oeuvres de Descartes*, Bd. XI, Paris 1909.

„die Herrschaft der Sinnen, der Einbildungs-Kraft und Affecten die Slavery des Menschen aus“<sup>452</sup>.

Zwischen diesem der Seele entgegengesetzten Leib und der Seele bestehe jedoch „eine beständige Zusammenstimmung“<sup>453</sup>. Diese „Uebereinstimmung der Gedancken der Seele mit einigen Veränderungen in dem Leibe und einiger Bewegungen des Leibes mit dem Willen der Seele“, die „Vereinigung der Seele mit dem Leibe“<sup>454</sup>, ist offensichtlich „die vorherbestimmte Harmonie“<sup>455</sup>, „l’harmonie préétablie“, von Leibniz.

Der Kernpunkt jener Theorie der vorherbestimmten Harmonie liegt zwar an der Unabhängigkeit des Leibes und der Seele voneinander. Das eine habe ebenso wenig den Einfluss auf das andere, und die scheinbare Wechselwirkung sei auf Gott zurückzuführen. Gerade weil beide Pole voneinander unabhängig seien und trotzdem durch die einmalig eingesetzte göttliche Koordination miteinander übereinstimmen, nennt man die Beziehung beider die vorherbestimmte Harmonie. Jedoch findet man ebendort das Zwielficht in Wolffs Verständnis, indem ein gewisser verborgener Materialismus des Leibes zu ersehen ist. Die Harmonie zwischen dem Leib und der Seele werde durch Nerven, Gehirn und die darinnen befindliche flüssige Materie vermittelt, die eher materiell und leiblich als seelisch sei. Dies bedeutet, dass „die Seele sich hauptsächlich nach den Nerven und dem Gehirne, und der darinnen enthaltenen flüßigen Materie richtet“<sup>456</sup>. Die „Gedancken, die wir von den gegenwärtigen Dingen ausser uns haben, richten sich nach unserem Leibe“<sup>457</sup>. Der Theorie, dass die Monade sich die Welt vorstelle, fügte Wolff hinzu: zwar stelle sich die Seele, die monadisch, d. h. einfach, sei, die Welt vor, aber „nach dem Stande ihres Körpers in der Welt“<sup>458</sup>. Er wiederholte mehrmals diesen soma-

---

<sup>451</sup> Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, §528.

<sup>452</sup> Ebd., §491. Es ist die Fortführung einer Tradition, die die Sinnlichkeit und die Einbildungskraft nicht als psychisch, sondern somatisch ansah.

<sup>453</sup> Ebd., §222.

<sup>454</sup> Ebd., §539.

<sup>455</sup> Ebd., §765.

<sup>456</sup> Ebd., §815.

<sup>457</sup> Ebd., §219.

<sup>458</sup> Ebd., §753.

tisch-materialistischen Gedanken, sodass sein Abstand von Leibniz' Theorie unübersehbar ist. Dieses Abstandes war er sich vielleicht auch nicht bewusst.

Daraus folgt die wichtigste topologische Konsequenz, die ich hier betonen möchte. Wir haben gesehen, wie bei Leibniz und Wolff die Monaden, die einfachen Dinge, die „keinen Raum erfüllen“<sup>459</sup>, die Welt lokalisieren. Wir haben auch schon aufgezeigt, wie diese monadische Weltlokalisierung durch die monadische Weltvorstellung bzw. -expression eine phänomenal-perspektivistisch-fragmentarische ist. Nun transformierte Wolff Leibniz' monadologische Topo-Phänomenologie in eine somatologische, indem er darauf hinwies, dass die Welterscheinung nicht nur *monadisch* zu verorten ist, sondern auch diese monadische Verortung der Welterscheinung *leiblich* zu lokalisieren ist. Die topologische Bedeutung des Leibes besteht darin, dass „unser Leib jedesmahl einen gewissen Ort in der Welt einnimmet“<sup>460</sup>. Dass die Seele ihre Weltvorstellung nach dem Stand unseres Leibes richte, bedeutet nichts, als dass die Seele die Welterscheinung nach dem leiblichen Topos richtet. Die Leiblichkeit bedingt topischerweise die seelische Welterscheinung.

Die Seele sei also „ein endliches Ding“<sup>461</sup>. Ihre „Einschränkung besteht in dem Stande des Körpers in der Welt“<sup>462</sup>. Die Grenze der monadischen Seele ist die topische Grenze ihres Leibes. Die Seelen bzw. die verschiedenen Perspektiven der Monaden unterscheiden sich demzufolge voneinander „durch die Stellung derselben Körper in der Welt“<sup>463</sup> und deren Weltvorstellungen werden „durch den Stand ihres Leibes determiniert“<sup>464</sup>.

Diese hervorragende Leistung von Wolff identifizierte eine leiblich-materielle Situierung der Monade in der Welt. Mit ihm verstehen wir die Leiblichkeit als die Ortschaft der monadischen Welterscheinung. Damit wurde die Leiblichkeit in die Topo-Phänome-

---

<sup>459</sup> Ebd., §81.

<sup>460</sup> Ebd., §785.

<sup>461</sup> Ebd., §783.

<sup>462</sup> Ebd., §784.

<sup>463</sup> Ebd., §788.

<sup>464</sup> Ebd., §876.

nologie integriert, und zwar dadurch, die monadische Welterscheinung durch den leiblichen Topos zu positionieren.

### 3. Baumgarten

Zwar ist der Text von Baumgarten, der hier zu betrachten ist, nämlich *Metaphysica*, nicht auf Deutsch zu verfassen und somit für unsere methodische Orientierung nicht ganz geeignet, die darauf abzielt, das deutsche Topische durch die *deutsche* Übersetzung zu exponieren. Dieser Text brachte jedoch die Konsequenzen von Wolff weiter und hatte die begriffliche Grundlage vorbereitet, auf der die Kantische *Übersetzung* gründete. Deshalb ist eine kurze Betrachtung dessen eine hilfreiche Bewegung, bevor wir auf das Kantische Topische, den schwerwiegendsten Teil der Forschung, eingehen.

#### 3.1. Die Topo-Ontologie

Die Grundstruktur der *Metaphysica* ist eine lateinische Spiegelung der „Deutschen Metaphysik“ von Wolff. Die „ONTOLOGIA“ als „metaphysica universalis, architectonica, philosophia prima“<sup>465</sup>, ist das Pendant dazu, was Wolff als die Lehre von „den ersten Gründen unserer Erkenntniß und allen Dingen überhaupt“<sup>466</sup> bezeichnet hatte. Ebenso wie bei Wolff und im Anschluss an Aristoteles verstand Baumgarten die Ontologie als „die Wissenschaft von den allgemeineren Prädikaten des Dinges“ (scientia praedicatorum entis generaliorum)<sup>467</sup>, die nichts als die Kategorienlehre selbst ist. Die Lehre des Seins war dabei auf diejenige der „allgemeineren Prädikate des Seienden“ ([e]ntis praedicata generaliora)<sup>468</sup> zurückzuführen. Eben dadurch wird schon wieder gezeigt, wie das Topische den ontologischen Diskurs strukturiert, was unsere Behauptung einer Topo-Ontologie nochmals beweist.

Baumgarten teilte die Prädikate der Seienden in die inneren (internis) und die äußeren (externis) ein.<sup>469</sup> Unter den inneren seien zwei Gruppen, nämlich die allgemeinen (universalibus) und die disjunktiven (disiunctivis). Unter den allgemeinen sind „possibi-

---

<sup>465</sup> Baumgarten, *Metaphysica*, §4.

<sup>466</sup> Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Kap. 2.

<sup>467</sup> Baumgarten, *Metaphysica*, §4; dt. Übers. v. Günter Gawlick u. Lothar Kreimendahl.

<sup>468</sup> Ebd., §5.

<sup>469</sup> Siehe ebd., Synopsis.

le“, „connexum“, „ens“, „unum“, „verum“, „perfectum“ aufzulisten, unter den disjunktiven „necessarium et contingens“, „mutabile et immutabile“, „reale et negativum“, „singulare et universale“, „totale et partiale“, „substantia et accidens“, „simplex et compositum“, „finitum et infinitum“. Unter den äußeren Prädikaten seien „idem et diversum“, „simultaneum et successivum“, „causa et causatum“, „signum et signatum“.<sup>470</sup>

Baumgarten gab keine deutliche Bestimmung, wie die Prädikate innerlich oder äußerlich zu verstehen sein sollen. Weil er jedoch die äußeren Prädikate zugleich als die relativen (relativis) charakterisierte, kann man vermuten, dass unter den inneren die absoluten stehen sollen. Das Innerliche ist also wie immer auf das In-sich-selbst-Sein, das von aller Beziehung zum Anderen abgelöst sei, zurückzuführen, während das Äußerliche auf das Außer-sich-selbst-Sein, das in Beziehung zum Anderen stehe. Das Innen sei absolut, während das Außen relativ sei. Dieser topische Bezug des Absoluten zur Innigkeit ist ein immer wiederholtes Grundmotiv, das den philosophischen Diskurs und somit die ganze Philosophiegeschichte ausprägt.

Noch einmal lässt sich nachweisen, wie das Topologische am Ontologischen beteiligt ist bzw. wie diese topologische Beteiligung die aristotelische kategoriale Ordnung ins Schwanken bringt. Das Topische ist mehr als das von dem Wesen als der Substanz bloß Abgehängte. Es konstruiert die Seinsstruktur selbst, indem man das Ontische nicht präzisieren kann, ohne eine topische grundlegende Prädikation schon von vornherein mit zu artikulieren. Im Fall Baumgarten sehen wir, wie die ontologische Strukturierung des Seins durch die Prädikationsweisen desselben eine topologische ist, und zwar durch das Topische Innen/Außen. Das Ontische lässt sich topischerweise formulieren.

Unter dem Sein schlechthin, nämlich dem Seienden als Seiendem, dem Thema der allgemeinen Metaphysik, stehen die besonderen Seienden, die Themen der speziellen Metaphysik. Wir werden das Topische des Kosmos und der Psyche in den kommenden Paragraphen betrachten. Nun ist das Topische Gottes, des vollkommensten Seienden (ENS PERFECTISSIMUM)<sup>471</sup> bzw. des notwendigen Seienden (ens necessarium)<sup>472</sup>, des hervorragendsten Moments der ontischen Ordnung, kurz zu erwähnen.

---

<sup>470</sup> Ebd.

<sup>471</sup> Ebd., §803.

<sup>472</sup> Ebd., §825.

Ebenso wie in der vorherigen theologischen Tradition ist das Topische Gottes die Innigkeit, insofern damit gemeint ist, dass Gott in sich begreiflich sei (Deus est in se conceptibilis)<sup>473</sup>. Die Topo-Ontologie Gottes besteht damit wie immer in seinem *In-sichselbst-Sein*, das nicht entäußert werden könne. Dieses In-Sein als ein virtuelles Topisches transzendiert die physische Räumlichkeit, in der Gott atopisch ist. Deswegen sei der innige Gott *physisch* weder innerlich noch äußerlich (nec interna, nec externa)<sup>474</sup>. In Gott sei also kein Raum (nec spatium) und er sei „nicht ausgedehnt und erfüllt auch keinen Raum“ (deus non est extensus, nec [...] spatium replet).<sup>475</sup>

Jene Erörterung Gottes als der Transzendenz charakterisiert ein Topisches, das sich von demjenigen Spinozas unterscheidet. Während für Spinoza Gott, die Welt und die Natur ein und dasselbe seien, sei Gott nach Baumgarten nicht die Welt (deus non est mundus)<sup>476</sup>, sondern ein außerweltliches Seiendes (ens extramundanum)<sup>477</sup>. Das Topische Gottes bei Baumgarten ist also das in der Welt bzw. in der Natur Atopische. Eben-dieses Atopische ermöglicht Gott als „ein übernatürliches Ereignis“ (eventus supernaturalis)<sup>478</sup>, das das innerweltliche Topische des spinozistischen Naturalismus transzendiert.

### 3.2. Die somatologische Topo-Phänomenologie

Die zweite topologische Erbschaft, die die Leibniz-Wolff-Tradition bei Baumgarten überlieferte, ist seine Weiterentwicklung der monadologischen Topo-Phänomenologie. Er erörterte das Thema in beiden Teilen seiner Metaphysik, nämlich der Kosmologie und der Psychologie. Diese Herangehensweise reflektiert nochmals die Doppelseite der Monade, die, wie schon mehrmals diskutiert, die Einheit des Kosmos und der Psyche (als des Mikrokosmos) darstellt.

Die „Welt ist etwas Zusammengesetztes [...] und besteht aus Monaden“ (mundus compositum [...] monadibus constat)<sup>479</sup>. Dabei kehrt die monadologische Grundthese

---

<sup>473</sup> Ebd., §862.

<sup>474</sup> Ebd., §829.

<sup>475</sup> Ebd., §841.

<sup>476</sup> Ebd., §853.

<sup>477</sup> Ebd., §855.

<sup>478</sup> Ebd., §1000.

<sup>479</sup> Ebd., §395.

von Leibniz zurück, dass die Monaden, die unteilbaren und die Mikrokosmen, die Kräfte seien, die die Welt vorstellen (*monades sunt vires [...], repraesentativae sui universi*)<sup>480</sup>. Die Monade sei also nichts als die Vorstellungskraft selbst, und weil „meine Seele eine vorstellende Kraft“ sei (*anima mea est vis repraesentativa*)<sup>481</sup>, wurde der monadologische Hinweis auf das Psychische klar gemacht. Die Monadologie ist also die Psychologie in Hinsicht auf die Kosmologie: die Monade, meine Seele, sei „eine Kraft, die dieses Universum wenigstens teilweise vorstellt“ (*anima mea est vis repraesentativa huius universi, saltim partialiter*)<sup>482</sup>.

Sobald man das Psychische betritt, liegt das Phänomenale schon vor. Die Seele, die die Welt vorstelle, ist diejenige, der die Welt erscheint. Die seelische Vorstellungskraft ist die Basis für die Welterscheinung. Die monadische Weltexpression ist die phänomenale Gegebenheitsweise der Welt für die Monade. Dass sie die Welt nur *teilweise* vorstelle, deutet darauf hin, was wir als die monadischen *Perspektiven* zu bezeichnen versucht haben. Ebendiese monadischen Perspektiven fragmentieren phänomenalerweise die einheitliche Welt. Die phänomenalen Fragmente der Welt sind nichts anderes als die pluralen Erscheinungsweisen der Welt für die pluralen monadischen Perspektiven. Die seelische, monadische Vorstellungskraft bestimmt also die Ortschaft der Welterscheinung.

Wir haben schon gezeigt, wie Wolff die Leiblichkeit in jene monadologische Topo-Phänomenologie eingeführt hatte. Baumgarten übernahm diese Einstellung total. Während die Monade die Welt lokalisiert, positioniert der Leib die Monade. Gerade der Leib ist der endgültige Topos, der die Perspektiven der Welterscheinung verortet: „Mein Leib hat eine bestimmte Stelle in dieser Welt“ (*Corpus meum habet determinatum in hoc mundo positum*)<sup>483</sup> und „MEINE VORSTELLUNGEN RICHTEN SICH NACH DER STELLE meines LEIBES in diesem Universum“ (*REPRAESENTO PRO POSITU CORPORIS mei in hoc universo*)<sup>484</sup>. Die Seele stelle also die Welt zwar vor, aber „ge-

---

<sup>480</sup> Ebd., §400.

<sup>481</sup> Ebd., §506.

<sup>482</sup> Ebd., §507.

<sup>483</sup> Ebd., §509.

<sup>484</sup> Ebd., §512.

mäß der Stelle ihres Leibes“ (pro positu corporis sui)<sup>485</sup>. Die Leiblichkeit ist die Ortschaft der Phänomenalität der Welt. Wenn wir vor Augen haben, dass der menschliche Leib Materie sei ([c]orpus humanum est materia)<sup>486</sup>, lässt sich Baumgartens, und zwar im Anschluss an Wolff, somatologisch-materialistische Umformulierung der monadologischen Topo-Phänomenologie ganz verdeutlichen. Gerade die Leiblichkeit positioniert den Topos des Phänomens, die Somatologie den Logos des Phänomenologischen.

Diese topo-phänomenologische Dimension der Monadologie bei Baumgarten bringt mit sich – ebenso wie bei Leibniz und Wolff – die Kartographie des Bewussten und des Unbewussten wieder. Die „Monaden, die ihre Welt vorstellen [...], sind sich, wenn sie die Welt vorstellen, entweder wenigstens zum Teil ihrer Wahrnehmung bewußt oder nicht“ ([m]onades mundum suum repraesentantes [...], aut sibi eum repraesentant, suae perceptionis, saltim ex parte, consciae, aut minus)<sup>487</sup>. Das Bewusstsein der Monade entspricht also ihrer klaren Vorstellung, während das Unbewusstsein derselben ihrer dunklen. Baumgarten nannte das erstere „das REICH DES LICHTES“ (REGNUM LUCIS), das letztere „das REICH DER FINSTERNIS“ (REGNUM TENEBRARUM).<sup>488</sup>

Die Monade, die Ortschaft der klaren Vorstellung, d. i. der Welterscheinung, das Reich des Lichtes, beinhaltet daher zugleich den dunklen Horizont des Unbewussten, das Reich der Finsternis. Sie ist vielleicht nichts anderes als eine labile Zone, die die virtuelle Grenze zwischen beiden Reichen schwingen lässt. Die Monade ist gerade in dem Sinn der Mikrokosmos, dass sie die Mikrostruktur des ganzen Makrokosmos in sich hat. Sie hat die ganze Struktur des Makrokosmos in sich, aber nur virtuell. Das Unbewusste der Monade ist eben dieses virtuelle All-in-sich-Haben, deren dunkle Allwissenheit. Das Bewusstsein der Monade, ihre klare Vorstellung, ist die Explikation ihrer impliziten Omniszienz, die expressive Phänomenalisierung des unbewussten Makrokosmos, dessen singuläre Expression im monadischen Topos situiert ist.

Wenn man nicht vergisst, was wir schon gezeigt haben, dass die Monade als Substanz der Grund selbst ist, dann wird es auch klar, dass die echte Bedeutung der mona-

---

<sup>485</sup> Ebd., §513.

<sup>486</sup> Ebd., §741.

<sup>487</sup> Ebd., §401.

<sup>488</sup> Ebd., §518.

dologischen Topo-Phänomenologie in der Leibniz-Wolff-Baumgarten-Tradition nichts anderes als eine topologische Grundlegung der Phänomenologie ist: die Monade ist der Grund des kosmischen Phänomens, die Leiblichkeit der Grund der Monade. Dadurch lässt sich das Topische des Grundes in der Leibniz-Wolff-Baumgarten-Schule erweisen.

### 3.3. Die Psychotopik

Genauso wie die Ontologie bei Baumgarten topisch zu strukturieren ist, so ist die Psychologie. Im Anschluss an eine von uns schon mehrmals erwähnte Geschichte, in der die Psyche immer topisch zu verorten ist, stellt Baumgarten eine Topo-Psychologie heraus. Während seine Topo-Ontologie vom Topischen Innen/Außen ausgeht, greift die Topo-Psychologie auf dasjenige Unten/Oben zurück. Dieses Topische bringt eine Hierarchie hervor, die die seelischen Vermögen lokalisiert. Wir werden sehen, wie Baumgartens Psychotopik eine entscheidende Grundlage für diejenige Kants vorbereitete.

Baumgarten teilte die seelischen Vermögen in die Erkenntnisvermögen (*cognoscitiva*) und die Begehungsvermögen (*appetitiva*) ein, die jeweils wiederum in die *oberen* und die *unteren* eingliedert werden.<sup>489</sup> Zu den unteren Erkenntnisvermögen zählen „sensus“, „phantasia“, „perspicacia“, „memoria“, „facultas fingendi“, „praevision“, „iudicium“, „praesagitio“, „facultas characteristica“, zu den oberen „intellectus“ und „ratio“.<sup>490</sup> Die Begehungsvermögen haben zwei Grundmodi, nämlich „appetitio“ und „aversatio“<sup>491</sup>. Als untere, d. h. sinnliche, seien sie entsprechend „concupiscibilis“ und „irascibilis“<sup>492</sup>, als obere, d. h. rationale, „volitio“ und „nolitio“<sup>493</sup>. Ob man etwas begehre (*appetitio*) oder zurückweise (*aversatio*), hänge davon ab, ob man dazu Lust (*voluptas*) oder Unlust (*taedium*) habe. Ob man zu etwas Lust oder Unlust habe, komme darauf an, ob dieses als perfekt oder imperfekt gelte.<sup>494</sup> Ob etwas als perfekt oder imperfekt gelte, beurteile das Beurteilungsvermögen (*facultas diiudicandi*).<sup>495</sup>

---

<sup>489</sup> Siehe ebd., Synopsis.

<sup>490</sup> Ebd.

<sup>491</sup> Siehe ebd., §663.

<sup>492</sup> Siehe ebd., §676.

<sup>493</sup> Siehe ebd., §690.

<sup>494</sup> Siehe ebd., §655.

<sup>495</sup> Siehe ebd., §651.

Diese Psychotopik steht grob gesehen im Einklang mit dem anthropologischen bzw. pathologischen Rahmen von Thomas von Aquin.<sup>496</sup> Der wichtige Unterschied liegt daran, dass Thomas von Aquin „ratio“ und „intellectus“ als identisch hielt, während Baumgarten das eine vom anderen mehr oder weniger differenzierte. Diese Differenzierung ist jedoch nicht ganz klar und fest. Der Verstand (intellectus) als „das OBERE ERKENNTNISVERMÖGEN“ (FACULTAS COGNOSCITIVA SUPERIOR) sei demnach „das Vermögen, etwas deutlich zu erkennen“ (facultas distincte quid cognoscendi)<sup>497</sup>, während die Vernunft (ratio) der Verstand sei, „der den Zusammenhang der Dinge durchschaut“ (intellectum nexum rerum perspicentem)<sup>498</sup>. Zwischen beiden liegt keine deutliche Trennlinie. Die Hauptsache besteht aber darin, dass alle seelischen Vermögen durch die Hierarchie des Topischen Unten/Oben geordnet werden, und sowohl die unteren als auch die oberen Vermögen über zwei Funktionen verfügen, nämlich die kognitive und die appetitive. Die Appetition und die Aversion, die vom *oberen* Vermögen, nämlich der „Vernunft“ (ratio), ausgehen, nennt man entsprechend Wollen und Nichtwollen, die sich von „concupiscibilis“ und „irascibilis“ abtrennen, der Appetition und Aversion vom *unteren* Vermögen, nämlich der Sinnlichkeit. Nur das obere Begehungsvermögen, „nach seinem Belieben zu wollen oder nicht zu wollen“, sei „(freie Willkür) FREIHEIT [...] (sittliche Freiheit, Freiheit schlechthin)“ (facultas volendi nolendive pro lubitu suo est (liberum arbitrium) LIBERTAS [...] (moralis, simpliciter sic dicta))<sup>499</sup>. Nur das sei der Zugang zu den freien Handlungen, d. i. den „Handlungen, zu denen sich durch Freiheit zu bestimmen in der Gewalt einer Substanz steht“ (ACTIONES, ad quas per libertatem se determinare est in potestate alicuius substantiae positum, LIBERAE sunt)<sup>500</sup>. Bisher kann man vielleicht schon ersehen, wie sich Kant jener begrifflichen Tradierung verdanken sollte. Offensichtlich transformierte er diese Tradition, aber die Tatsache, dass er die [praktische] Vernunft mit dem Willen, der Freiheit und der Handlung verband, ist ein Beleg für jene begriffliche Überlieferung.

---

<sup>496</sup> Vgl. Thomas von Aquin, ST I, 81-83.

<sup>497</sup> Baumgarten, *Metaphysica*, §624.

<sup>498</sup> Ebd., §640.

<sup>499</sup> Ebd., §719.

<sup>500</sup> Ebd.

Der letzte Punkt ist, dass auch bei Baumgarten, sowie bei den vorherigen Philosophen, die Doppelbedeutung von „ratio“ vorliegt. Wir erwähnen gerade „ratio“ als ein oberes Vermögen, das sowohl kognitiv als auch appetitiv funktioniert. Die Vernunft in seiner appetitiven Funktion sei der Wille selbst, der frei sei und die freie Handlung bestimme. „Ratio“ bedeutet aber als „Grund“ auch „das, woraus zu erkennen ist, warum etwas ist“ (RATIO [...] est id, ex quo cognoscibile est, cur aliquid sit)<sup>501</sup>. Im Bezug dazu bedeutet „rationatum“ als das Begründete dasjenige, das von „ratio“ abhängt.<sup>502</sup> Dass „ratio“ diese Doppelbedeutung, nämlich Vernunft und Grund, zur Verfügung stellt, deutet vielleicht nicht anders als darauf hin, dass die *Vernunft* das Vermögen ist, das den *Grund* legt, d. h. begründet. Der lateinische Text von Baumgarten bestätigt nochmals die deutsche Übersetzung von Wolff, der „ratio“ als „Vernunft“ und „Grund“ übersetzte. Die eigentliche Bedeutung dieser Übersetzung ist die *Übersetzung* des Grundes, die *Übersetzung* des fundamentalistischen Topischen, das „ratio“ fundamentalisierte. Das Sinnereignis, das in jener Übersetzung geschah, ist die *Übersetzung* des Topischen des Grundes, das die Philosophie und den Rationalismus topologisierte. Wenn man sagt, dass die Philosophie oder der Rationalismus eine Sache des Grundes sei, meint man damit – bewusst oder unbewusst – nicht weniger, als dass die Philosophie oder der Rationalismus eine Sache des Topischen ist, und zwar des Topischen des Fundamentalistischen. Erst mit der deutschen *Übersetzung* des Grundes wurde der Rationalismus zum Fundamentalismus. Die rationale Grundlegung, die Grundlegung durch die Vernunft, ist also nichts anderes, als den Grund, den Boden, durch die Vernunft zu erobern und zu besetzen. Gerade in dieser Grundlegung als Grund- bzw. Bodenbesetzung besteht das Politische bzw. das Geopolitische des deutschen Rationalismus.

Diese Problematik wird durch Kant, den schwerwiegendsten Teil dieser Untersuchung, nochmals vertieft und erläutert.

### III. Kant

Bislang wird die These der Untersuchung immer deutlicher. Es geht bei der Topologie um die Logik des Topischen, das den philosophischen Diskurs strukturiert. Mit dem Topischen sind vier Ortschaften (Unten/Oben, Außen/Innen) zu verstehen, um die her-

---

<sup>501</sup> Ebd., §14.

<sup>502</sup> Ebd.

um die verschiedenen Philosopheme bzw. Begrifflichkeiten sich konstruieren. Zwischen diesen Ortschaften besteht eine sogenannte topische Vagheit. Sie lassen sich nicht klar voneinander trennen und sind ggf. miteinander identisch.

Der „Grund“ als das, was den Zugang zur deutschen philosophischen Tradition eröffnet, besetzt nichts anderes als das Topische des Untens in seinem positiven Sinn. Er ist der topische Fokus der deutschen Philosophie. Das Unten in seinem positiven Sinn ist jedoch nicht das bloße Unten. Wegen der topischen Vagheit vereinigt es in sich zugleich das Innen und das Oben (das Außen bleibt nach wie vor ausgeschlossen). Dass das Unten das Innen und das Oben vereinigt, lässt sich andersherum wie folgt umformulieren: der Grund vereinigt die Innigkeit und die Erhabenheit. Er ist gerade in dem Maße die topische Einheit der Innigkeit und der Erhabenheit, dass der Grund innig und erhaben ist. Ebendies ist das topische Grundmotiv, das den Diskurs aller in dieser Forschung betrachteten deutschen Philosophen begleitet. Wir werden sehen, wie genau dasselbe Grundmotiv sich bei Kant wiederholt.

Dabei nimmt der Begriff der „Einheit“ selbst auch eine ganz zentrale Stelle ein. Der Grund und die Einheit sind vielleicht ein und dasselbe. Der Grund ist das Topische der Einheit, während die Einheit das Arithmetische des Grundes ist. Die in dieser Forschung bisher betrachtete Geschichte ist vielleicht nichts anderes als die Geschichte der Einheit. Ist diese Einheit, die das Topische mit sich trägt, nicht die eigentliche Einheit der Philosophie? Die Philosophiegeschichte ist die Geschichte der Einheit, der topischen Einheit. In dieser Geschichte wiederholt und differenziert sich der Begriff der Einheit: von „*ἕν*“ als Gott bzw. dem Guten im nichtchristlichen Neuplatonismus bis „unitas“ als Gott im Christentum; von der „Monade“ im deutschen Rationalismus bis einer eigentümlichen Kantischen Einheit. Wir werden sehen, welche Rolle die Einheit bei Kant spielt bzw. wie dieselbe mit dem Topischen des Grundes zusammenhängt.

## **1. Die Kantische Räumlichkeit**

### **1.1. Der frühe Umgang mit dem Raum**

#### **1.1.1. Raum: die Welt und die Monade**

So früh wie in seinen ersten Texten ist Kants explizites Interesse an der Raumfrage ablesbar. In *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* (1747) ging

dieses Interesse zunächst von einer Auseinandersetzung mit der Leibnizschen Monadologie aus, die den Raum vor allem in der Korrelation der Monade (Seele, Substanz) und der Welt erörtert<sup>503</sup>. Daran schloss sich Kant an, indem er den Ort der Seele zu erfassen versuchte, der „die Wirkungen der Substanzen in einander andeutet“<sup>504</sup>. Die Ortschaft der Seele ist also „der ganze innerliche Zustand der Seele“, „die Zusammenfassung aller ihrer Vorstellungen und Begriffe“<sup>505</sup>. Indem „dieser innerliche Zustand sich auf das Äußerliche bezieht, heißt er der status repraesentativus universi“<sup>506</sup>. Dies ist eine bloße Wiederholung der monadologischen Grundthese, dass jede Monade die ganze Welt von ihrem Standpunkt ausdrücke, wobei die Räumlichkeit der Welt durch die Ortschaft der Monade lokalisiert wird.

Anders als die Leibniz-Wolff-Baumgarten-Schule, die die Position vertreten hatte, es existiere nur eine einzige wirkliche Welt, die die beste aller möglichen sei, nahm Kant die Stellung, „daß mehr Welten [...] zusammen existiren könnten“<sup>507</sup>. Obwohl Kant selbst diese Möglichkeit für unwahrscheinlich hielt, verneinte er die nicht, die ihre Bedingung darin habe, „daß vielerlei Raumesarten [...] möglich sind“<sup>508</sup>. Die Räumlichkeit bedinge demnach die Weltlichkeit.

### 1.1.2. Τέλος der Welt und die Topo-Pathologie

Die *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) setzte das Interesse am Raum fort, und zwar durch den Umgang mit der Kosmologie, die nicht so anders als die Naturphilosophie selbst ist. Der Fokus war die Ordnung und die Schönheit des Weltbaues. Dabei lagen schon ein paar Spuren vor, die *Kritik der Urtheilskraft* vorwegnahmen, insbesondere in Hinsicht auf die Verbindung zwischen der Schönheit und der Zweckmäßigkeit der Natur. Gerade „aus den allgemeinsten und einfachsten Naturgesetzen“ seien „nützliche und auf Zwecke abzielende Verfassungen“ herzuleiten.<sup>509</sup> Die

<sup>503</sup> Vgl. die Erörterung des Themas unter „Die Monade und die Welt“ in der vorliegenden Untersuchung, zweiter Teil, II.1.1.3.

<sup>504</sup> Kant, GSK, AA I, 21.

<sup>505</sup> Ebd.

<sup>506</sup> Ebd.

<sup>507</sup> Ebd., 25.

<sup>508</sup> Ebd.

<sup>509</sup> Kant, NTH, AA I, 224.

Vollkommenheit in der Naturordnung, die mit der Zweckmäßigkeit eigentlich identisch ist<sup>510</sup>, definiere die Schönheit der Welt, und im Rahmen eines vorkritischen Textes führte Kant die auf „eine über sie herrschende erste Ursache“, nämlich „Gott“<sup>511</sup>, zurück: „Wenn in der Verfassung der Welt Ordnung und Schönheit hervorleuchten, so ist ein Gott“<sup>512</sup>. Die ganze kosmologische Betrachtung des Werkes dreht sich demzufolge um diese Teleologie herum. Man kann sagen, dass die Kantische Weltlichkeit bis dahin teleologisch bedingt war. Weil diese Teleologie im Bereich des Politischen, und zwar des Kosmopolitischen, umgesetzt werde, würde es später bei Kant eine Politisierung der Weltlichkeit, und somit eine Stiftung der politischen Räumlichkeit, geben.

Außerdem gab Kant auch in diesem Werk das heraus, was wir als eine Topo-Pathologie zu bezeichnen pflegen. Der Leib und seine Leidenschaften, die nichts anderes als der Abdruck der Materie auf die Seele seien, werden – gerade wegen der Lokalisierung der Materie in dem Raum – topisch bzw. geographisch verortet. Deshalb lautet es:

Der Stoff, woraus die Einwohner verschiedener Planeten, ja sogar die Thiere und Gewächse auf denselben gebildet sind, muß überhaupt um desto leichter und feinerer Art und die Elasticität der Fasern samt der vortheilhaften Anlage ihres Baues um desto vollkommener sein nach dem Maße, als sie weiter von der Sonne abstehen.<sup>513</sup>

Das „Verhältniß des Abstandes ihrer Wohnplätze von der Sonne“<sup>514</sup> spiele dabei eine nicht geringe Rolle. Auf diese Art der topisch bzw. geographisch zu bedingenden Pathologie bei Kant werden wir noch mehrmals zurückkommen.

### **1.1.3. Die Räumlichkeit der physischen Monade**

Neben der kosmologischen Erörterung ist für Kant die monadologische ein Anlass dazu, mit der räumlichen Frage umzugehen. Die der Monadologie gewidmete Schrift

---

<sup>510</sup> Man muss nur bemerken, wie „τέλος“ in „έντελέχεια“ vorhanden ist.

<sup>511</sup> Kant, NTH, AA I, 228.

<sup>512</sup> Ebd., 346.

<sup>513</sup> Ebd., 358.

<sup>514</sup> Ebd., 359.

*Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam* (1756) ist, im Anschluss an Wolff, eine polemische Auseinandersetzung mit Leibniz' Monadenverständnis, das Kant gerade in der räumlichen Hinsicht problematisieren wollte. Der Ausgangspunkt ist die sich gegen Leibniz richtende Position, dass die Körper aus Monaden bestehen (*Corpora constant monadibus*)<sup>515</sup>. Dabei seien die sogenannten „physischen Monaden“ auf Körper, das Materielle, und somit auch auf den Raum bezogen, weil die Körper den Raum erfüllen, was anders als bei Leibniz ist, der unter Monaden die metaphysischen, unkörperlichen und atopischen verstand. Die Monade, das „einfache Element eines Körpers“, „ist nicht allein im Raume, sondern erfüllt auch einen Raum“ (*corporis elementum simplex, s. monas, non solum est in spatio, sed et implet spatium*)<sup>516</sup>.

Anbei gab Kant eine vorkritische Definition des Raums, die zugleich das Verhältnis desselben zu Monaden bestimmt: der Raum sei „von Substantialität völlig frei und eine Erscheinung des äußeren Verhältnisses von vereinigten Monaden“, bzw. „selbst durch eine ins unendliche fortgesetzte Teilung gar nicht erschöpft“ (*spatium, quod est substantialitatis plane expers et relationis externae unitarum monadum phaenomenon, vel in infinitum continuata divisione plane non exhauriri*)<sup>517</sup>. Weil „in einer Monade keine Mehrzahl von Substanzen anwesend ist“ (*in monade non adsit pluralitas substantiarum*), bestimme sie „den kleinen Raum ihrer Gegenwart nicht durch eine Mehrzahl ihrer substantiellen Teile, sondern durch eine Sphäre der Wirksamkeit“ (*Monas spatiolum praesentiae suae definit non pluralitate partium suarum substantialium, sed sphaera activitatis*).<sup>518</sup> Ebendiese Wirksamkeit sei die Art und Weise, wie die Monaden den Raum besetzen.

#### **1.1.4. Die Räumlichkeit als Geographie**

<sup>515</sup> Kant, MonPh, AA I, 477.

<sup>516</sup> Ebd., 480; dt. „Der Gebrauch der Metaphysik, sofern sie mit der Geometrie verbunden ist, in der Naturphilosophie, dessen erste Probe die physische Monadologie enthält“, in: Ders., *Werke*, Bd. I, übers. v. Monika Bock u. Norbert Hinske, Wiesbaden 1960, 531-533.

<sup>517</sup> Kant, MonPh, AA I, 479; dt. „Der Gebrauch der Metaphysik, sofern sie mit der Geometrie verbunden ist, in der Naturphilosophie, dessen erste Probe die physische Monadologie enthält“, 531.

<sup>518</sup> Kant, MonPh, AA I, 480f.; dt. „Der Gebrauch der Metaphysik, sofern sie mit der Geometrie verbunden ist, in der Naturphilosophie, dessen erste Probe die physische Monadologie enthält“, 535.

Ein weiterer Aspekt von Kants Interesse an der Raumfrage besteht in seiner geographischen Auseinandersetzung. In *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-1766* (1765) ist die Geographie nicht nur auf „die physische Merkwürdigkeiten der Erde“<sup>519</sup> zu begrenzen, sondern als „eine physische, moralische und politische Geographie“<sup>520</sup> zu erweitern. Die physische Dimension der Geographie untersuche „das natürliche Verhältniß aller Länder und Meere“ als „das eigentliche Fundament aller Geschichte“.<sup>521</sup> Die moralische „betrachtet den Menschen nach der Mannigfaltigkeit seiner natürlichen Eigenschaften und dem Unterschiede desjenigen, was an ihm moralisch ist, auf der ganzen Erde“<sup>522</sup>. Die politische erforsche den „Zustand der Staaten und Völkerschaften auf der Erde“ in Hinsicht auf „die Lage ihrer Länder, die Producte, Sitten, Gewerbe, Handlung und Bevölkerung“.<sup>523</sup> Hinter dieser politischen Geographie bei Kant, die nur als etwas nebensächliches zu sein scheint, steckt eigentlich sein unbewusstes Geopolitisches, das wir in dieser Forschung langsam aufklären wollen.

### 1.1.5. Der geistige Raum

Derselbe Gedanke in der „physischen Monadologie“ wurde in *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766) fortgesetzt. Statt der Beziehung zwischen Monade und Raum war nun von derjenigen zwischen Geist bzw. Seele und Raum die Rede. Dabei kehrte der Standpunkt gegen Leibniz wieder, dass die geistlichen Wesen „sogar in einem von Materie erfüllten Raume gegenwärtig sein können“<sup>524</sup>, und zwar gerade deswegen, dass die geistige Substanz „mit der Materie in Vereinigung sein soll“<sup>525</sup>. Kants Stellungnahme lautet, „daß eine geistige Substanz, ob sie gleich einfach ist, dennoch einen Raum einnehme (d. i. in ihm unmittelbar thätig sein könne), ohne ihn

---

<sup>519</sup> Kant, NEV, AA II, 312.

<sup>520</sup> Ebd.

<sup>521</sup> Ebd.

<sup>522</sup> Ebd.

<sup>523</sup> Ebd., 313.

<sup>524</sup> Kant, TG, AA II, 321.

<sup>525</sup> Ebd.

zu erfüllen (d. i. materiellen Substanzen darin Widerstand zu leisten)<sup>526</sup>. Sie sei nicht ausgedehnt, besetze trotzdem denselben Ort, den der mit ihr verbundene Körper besetze.

### 1.1.6. Die somatologische Topologie

Ein ganz wichtiges vorkritisches Werk, das die Kantische Topologie ins Zentrum rückt, ist *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* (1768). In diesem Werk unterschied Kant den Raum, die Gegend und die Lage. Lagen seien die „Theile des Raums in Beziehung auf einander“, die die „Beziehung eines Dinges im Raume auf das andere“ bestimmen.<sup>527</sup> Die Lagen setzen die Gegend voraus, die „in dem Verhältnisse des Systems dieser Lagen zu dem absoluten Weltraume“<sup>528</sup> bestehe und die Ordnung jener Lagen richte. Die Gegend beziehe sich wiederum „auf den allgemeinen Raum als eine Einheit“<sup>529</sup>. Dieser einheitliche allgemeine Raum als „der absolute Raum“ sei das, was „unabhängig von dem Dasein aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität habe“<sup>530</sup>.

Ein erstaunlicher Punkt ist die Art und Weise, wie Kant in diesem Kontext die Leiblichkeit einführte und sie in die Verbindung mit der Räumlichkeit brachte. Demzufolge können wir „die so geordnete Dinge und das ganze System der wechselseitigen Lagen“ gerade „durch die Beziehung auf die Seiten unseres Körpers nach den Gegenden stellen“.<sup>531</sup> Man könne daher die Gegenden nur bestimmen, indem man sich dessen bewusst sei, „nach welcher Hand diese Ordnung fortlaufe“<sup>532</sup>, und die allergenaueste Himmelskarte würde nicht helfen, „wenn außer der Lage der Sterne unter einander nicht noch durch die Stellung des Abrisses gegen meine Hände die Gegend determinirt würde“<sup>533</sup>, weil „das verschiedene Gefühl der rechten und linken Seite zum Urtheil der Gegenden von so großer Nothwendigkeit ist“<sup>534</sup>. Umgekehrt beruhe „der vollständige Bestim-

---

<sup>526</sup> Ebd., 323.

<sup>527</sup> Kant, GUGR, AA II, 377.

<sup>528</sup> Ebd.

<sup>529</sup> Ebd., 378.

<sup>530</sup> Ebd.

<sup>531</sup> Ebd., 379f.

<sup>532</sup> Ebd., 379.

<sup>533</sup> Ebd.

<sup>534</sup> Ebd., 380.

mungsgrund einer körperlichen Gestalt nicht lediglich auf dem Verhältniß und Lage seiner Theile gegen einander“, „sondern noch überdem auf einer Beziehung gegen den allgemeinen absoluten Raum“.<sup>535</sup>

Die Leiblichkeit verbindet sich also intim mit dem topischen System, gilt als der orientierende Standpunkt in der räumlichen Ordnung, ist aber auch dadurch zu lokalisieren. Das ist eine Fortführung dessen, was wir mit Wolff und Baumgarten schon als eine somatologische Topologie zu bezeichnen versucht haben.

### 1.1.7. Die psychische Räumlichkeit und deren Formalisierung

Das letzte wichtige vorkritische Werk *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770) verfügt über eine sehr besondere topologische Bedeutung, die einen eigentümlichen Zugang zu der Räumlichkeit eröffnet und dadurch viele revolutionäre Motive in *Kritik der reinen Vernunft* vorbereitet hatte. Es geht dabei hauptsächlich um eine Psychologisierung der Kosmologie. Man hat keine andere Welt als diejenige, die durch ein bestimmtes Vermögen zu geben ist. Deswegen hatte Kant die Welt als die Sinnen- oder Verstandeswelt charakterisiert. Die Erforschung der Welt ist somit in diejenige der seelischen Vermögen zu transformieren, was in der Tat eine Psychisierung der Welt ist. Dabei war eine psychische Weltlichkeit errichtet worden, die psychisch zu orientieren ist. Das war ein propädeutischer Schritt zu der sogenannten „kopernikanischen Wende“ gewesen.

Die Untersuchung jener seelischen Vermögen der Sinnlichkeit und des Verstandes oder der Vernunft<sup>536</sup> hatte diejenige Unterscheidung vorgelegt, die in *Kritik der reinen Vernunft* zentral wurde, nämlich die Unterscheidung von „*phaenomenon*“ und „*noumenon*“<sup>537</sup>. Diese Unterscheidung lautet, „daß das sinnlich Gedachte in Vorstellungen der Dinge besteht, wie sie erscheinen, das Intellektuelle aber, wie sie sind“ (*sensitive cogitata esse rerum repraesentationes, uti apparent, intellectualia autem, sicuti sunt*)<sup>538</sup>. Die

---

<sup>535</sup> Ebd., 381.

<sup>536</sup> Man kann sagen, dass bis zu diesem Werk eine strenge Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft bei Kant noch nicht vorhanden war.

<sup>537</sup> Kant, MSI, AA II, 392.

<sup>538</sup> Ebd.; dt. „Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen“, in: Ders., *Werke*, Bd. III, übers. v. Monika Bock u. Norbert Hinske, Wiesbaden 1958, 29.

Sinnenwelt sei also die Welt als Erscheinung, die Welt als das durch die Sinne Gegebene, die Sphäre des Phänomenalen. Die Ästhetik ist insofern eine Phänomenologie, und zwar eine Topo-Phänomenologie, die die Welt durch das Ästhetische bzw. das Phänomenale lokalisiert. Die Verstandeswelt sei hingegen die Welt als Sein, die Welt als das an sich Seiende<sup>539</sup>, das Reich des Ontischen. Die Logik als die Verstandeslehre ist demnach die Ontologie, und zwar eine Topo-Ontologie, die die Welt durch deren Seiendheit verortet.

Es ist auch zu beachten, dass eben in diesem Werk die Grundzüge der später in *Kritik der reinen Vernunft* ausgearbeiteten transzendentalen Ästhetik schon vorgelegen hatte. Dabei hatte Kant schon Raum und Zeit als die „reine (menschliche) Anschauung“ (Intuitus autem purus (humanus))<sup>540</sup> bestimmt. Sie seien der „formale Grund aber unserer Anschauung (Raum und Zeit)“ bzw. „die Bedingung, unter der etwas Gegenstand unserer Sinne sein kann“ (Principium autem hoc formale nostri intuitus (spatium et tempus) est condicio, sub qua aliquid sensuum nostrorum obiectum esse potest)<sup>541</sup>. Der Raum sei somit die reine Form der äußeren Anschauung, durch die die äußeren Gegenstände gegeben seien. Das hatte die Vorbereitung auf Kants transzendente Wende fertiggestellt, die in der räumlichen Hinsicht eine subjektive, ideale, formale Räumlichkeit hervorbrachte.

## 1.2. *Kritik der reinen Vernunft* und die Idealisierung des Raums

Die wichtigste Bedeutung der Kantischen Wende für seine eigene Philosophie bzw. für die Philosophiegeschichte überhaupt ist zweifellos die Entdeckung des Transzendentalismus. Die Kantische transzendentalistische Transformation des Begriffs des Transzendentalen, das eigentlich schon viel früher eingeführt worden war, besteht eben darin, dass unter dem Transzendentalen „nicht eine jede Erkenntniß a priori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden oder möglich sind“<sup>542</sup>, gemeint ist. Wir wer-

---

<sup>539</sup> Darunter meine ich offensichtlich das „Ding an sich“, das Kant von dem vorkritischen Standpunkt noch nicht für so negativ gehalten hatte, wie seit *Kritik der reinen Vernunft*.

<sup>540</sup> Kant, MSI, AA II, 397; dt. „Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen“, 43.

<sup>541</sup> Kant, MSI, AA II, 396; dt. „Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen“, 41.

<sup>542</sup> Kant, KrV B 80.

den das Topische des Transzendenten tiefer betrachten. In dem Folgenden ist das Transzendentale nur auf der ästhetischen Ebene, und zwar nur in der räumlichen Hinsicht, zu berücksichtigen.

Wenn die Sinnlichkeit das Vermögen sei, wodurch „uns Gegenstände gegeben“<sup>543</sup> werden, beziehe sich das Transzendentale der Sinnlichkeit auf „die Bedingungen, worunter allein die Gegenstände der menschlichen Erkenntniß gegeben werden“<sup>544</sup>. Diese Unterscheidung bringt mit sich eine andere hervor, die die Herangehensweise der Kantischen transzendenten Ästhetik entscheidet, nämlich die Unterscheidung der Materialität und der Formalität in der Struktur der Erscheinung. In der Erscheinung nennt Kant „das, was der Empfindung correspondirt, die Materie derselben“<sup>545</sup>. Die „Form der Erscheinung“ sei dasjenige, „welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann“<sup>546</sup>. Während „die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben“ sei, sei die Form derselben „a priori“.<sup>547</sup> Gerade diese reine Form sinnlicher Anschauung verstand Kant als das ästhetisch Transzendentale, das Raum und Zeit sei. Während der Raum die reine Form „des äußeren Sinnes“ sei, der „Gegenstände als außer uns“ vorstelle, sei die Zeit diejenige des inneren, der den „inneren Zustand anschauet“.<sup>548</sup>

Die echte Bedeutung dieser erneuten Kantischen Raumbestimmung durch die kritische Kehre ist die Formalisierung bzw. Idealisierung des Raums. Statt der die Philosophiegeschichte langzeitig beherrschenden Aristotelischen physischen Räumlichkeit führte Kant eine neue ein, die man als formale bzw. ideale beschreiben dürfte. Wenn man die geschichtliche Verbindung zwischen „Idee“ und „Form“ vor Augen hat („forma“ als eine lateinische Übersetzung von „εἶδος“ bzw. „ιδέα“), ist es nicht schwer, die Verbindung zwischen dem Idealismus und dem Formalismus zu verstehen. Die Kantische formalistische Räumlichkeit besteht darin, den Raum als „die reine Form sinnlicher

---

<sup>543</sup> Ebd., B 29.

<sup>544</sup> Ebd., B 30.

<sup>545</sup> Ebd., B 34.

<sup>546</sup> Ebd.

<sup>547</sup> Ebd.

<sup>548</sup> Ebd., B 37.

Anschauungen<sup>549</sup> zu bestimmen. Eine solche formalistische Raumbestimmung gegenüber der Materialität der Erscheinung ist eigentlich eine ideale gegenüber der realen. Gegenüber der Realität des Raums „in Ansehung alles dessen, was äußerlich als Gegenstand uns vorkommen kann“, stehe die Idealität desselben „ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit“.<sup>550</sup> Diese Unterscheidung veranlasste auch die Einführung des neuen Transzendentalen gegenüber dem Empirischen. Der transzendente Idealismus lässt sich auf der ästhetischen Ebene zunächst durch „die transzendente Idealität“ des Raums etablieren. Der Raum, die Form bzw. das Ideale der Sinnlichkeit, sei zugleich das Transzendente derselben, d. i. dasjenige, das die Möglichkeit derselben bedinge. Dadurch ersieht man den Zusammenhang vom Formalismus, Idealismus und Transzendentalismus.

Der Raum als die ideale Form bzw. das Transzendente der Sinnlichkeit, das die Bedingung der Möglichkeit derselben sei, ist ebenfalls die Einleitung in die erste Stufe der kopernikanischen Wende, die erste Stufe der Kantischen Subjektivität, d. h. die ästhetische Subjektivität. Deswegen nannte Kant jene Form der Anschauung die subjektive „Beschaffenheit unseres Gemüths, ohne welche diese Prädicate gar keinem Dinge beigelegt werden können“<sup>551</sup>. Das ästhetische Subjektive bedeutet nichts anderes als „die formale Beschaffenheit“, „von Objecten afficirt zu werden“<sup>552</sup>. Der Raum als die ästhetische Subjektivität, „die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne“, sei „die subjective Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist“.<sup>553</sup> Dabei ist die Transzendentalität mit der Subjektivität verknüpft. Die transzendente Ästhetik ist die Untersuchung der Grundstruktur der ästhetischen Subjektivität. Der Formalismus, der Idealismus, der Transzendentalismus und der Subjektivismus sind ein und derselbe.

Dass die transzendente Subjektivität bei Kant als die Bedingungen der Möglichkeit und – auf der ästhetischen Stufe – als die Bedingungen der Möglichkeit der äußeren sowie inneren Anschauung zu verstehen ist, deutet noch auf eine weitere Dimension hin:

---

<sup>549</sup> Ebd., B 34.

<sup>550</sup> Ebd., B 44.

<sup>551</sup> Ebd., B 38.

<sup>552</sup> Ebd., B 41.

<sup>553</sup> Ebd., B 42.

der Fundamentalismus. Das transzendente Subjektive als die Bedingungen der Möglichkeit bezeichnete Kant auch als „Grund“. Der Raum als das transzendente ästhetische Subjektive, die apriorische Bedingung der Möglichkeit aller äußeren Anschauungen, liege daher „allen äußeren Anschauungen zum Grunde“<sup>554</sup>. Er sei „eine Vorstellung a priori, die nothwendiger Weise äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt“<sup>555</sup>. Die subjektive Bedingung ist daher eigentlich nur ein anderer Name des Grundes und des Fundaments. Das Wort „Subjekt“ soll hier strenggenommen verstanden werden und bedeutet ursprünglich nichts anderes als den Grund bzw. das Fundament selbst. Subjekt, das Unterliegende, ist das Zugrundeliegende. Dass Kant in diesem Kontext Subjekt, Grund, Bedingung der Möglichkeit zusammen verband, ist nur die – bewusste oder unbewusste – Wiederbestätigung des Topischen des Untens, das der Subjektivismus und der Fundamentalismus verkörpern. Der Formalismus, der Idealismus, der Transzendentalismus, der Subjektivismus und der Fundamentalismus sind also ein und derselbe.

Der Kern der Kantischen kritischen bzw. transzendentalen Wende ist die Entdeckung des Transzendentalen, das zugleich formal, ideal, subjektiv und fundamental sei. Die erste Stufe dieser transzendentalen Subjektivität ist die ästhetische, worunter Raum und Zeit gemeint sind. Die Verortung des Raums in diesem Zusammenhang bedeutet die Hervorbringung einer neuen Räumlichkeit, die formal, ideal, transzendental, subjektiv und fundamental ist. Der Raum sei formal, weil er die *Form* der äußeren Anschauung sei, die die Materie derselben forme. Er sei die transzendente Idealität, weil er die Möglichkeit der empirischen Realität bedinge. Als diese Bedingungen der Möglichkeit derselben sei er das Subjekt und das Fundament, d. h. der Grund, der allen äußeren Erscheinungen zugrunde liege.

Über diese transzendente Räumlichkeit im engeren Sinn hinaus soll in *Kritik der reinen Vernunft* auch darauf aufmerksam gemacht werden, dass Kant das Transzendente im allgemeinen als eine Räumlichkeit im weiteren Sinn verstand. Das Transzendente selbst sei also ein ‚Ort‘. Deswegen nannte Kant „die Stelle, welche wir einem Begriffe entweder in der Sinnlichkeit, oder im reinen Verstande ertheilen, den transscen-

---

<sup>554</sup> Ebd., B 38.

<sup>555</sup> Ebd., B 39.

dentalen Ort“<sup>556</sup>. Der Transzendentalismus als die Lehre des Transzendentalen kann demzufolge „die transscendentale Topik“<sup>557</sup> genannt werden. Die Verbindung der Räumlichkeit und des Transzendentalen bei Kant ist daher ganz zentral und ausschlaggebend für die Entschlüsselung seiner Philosophie. Wir werden zeigen, dass die Kantische transzendente Philosophie eine Topologie ist, deren echter Kern eben in der transzendentalen Räumlichkeit im weiteren Sinn versteckt ist.

### **1.3. Der Kosmopolitismus oder die politische Räumlichkeit**

Bei Kant verbinden sich die Geschichtsphilosophie, die Ethik und die politische Philosophie in gewissem Maße. Durch diese Verbindung erweist sich eine Art der Räumlichkeit, die wir als eine politische bezeichnen wollen. Diese politische Räumlichkeit bezieht sich vor allem auf die Weise, wie Kant die Weltlichkeit und das Bürgertum durch das berühmte „Weltbürgertum“ verkoppelte. Ebendieser Begriff bringt mit sich die geschichtsphilosophische, ethische und politische Bedeutung. Als der Kern der Verkopplung zwischen denen liegt die Kantische Teleologie vor.

In erster Linie ist die Kantische Geschichtsphilosophie durchaus teleologisch. Wo sich viele neuzeitliche Philosophen mit einer Trennlinie zwischen der Natur und der Bürgerlichkeit, „status naturalis“ und „status civilis“, konfrontierten, sah Kant eine Fortsetzung der Natur in dem Bürgertum, und zwar durch einen Keim des Bürgertums in der Natur. In *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* sei dieser bürgerliche Keim nichts als der vernünftige Zweck, „sich zu vergesellschaften“<sup>558</sup>, und zwar in „einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft“, die nichts als „eine vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung“ sei, „in welcher Freiheit unter äußeren Gesetzen im größtmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird“<sup>559</sup>. Damit etablierte Kant die bürgerliche Sphäre, die eigentlich eine politische Räumlichkeit ist. Die höchste Endabsicht der Natur bzw. der Geschichte sei die Ausdehnung dieses politischen Raums des Staates auf eine kosmopolitische Welt-

---

<sup>556</sup> Ebd., B 324.

<sup>557</sup> Ebd.

<sup>558</sup> Kant, IaG, AA VIII, 20.

<sup>559</sup> Ebd., 22.

lichkeit des Weltbürgertums, das „die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung“<sup>560</sup> bedeutet.

Ebendiese politische bzw. kosmopolitische Räumlichkeit ist ein Grundmotiv, das die Geschichtsphilosophie, Ethik und politische Philosophie von Kant durchaus begleitet. In *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* war die Unterscheidung zweier Räume ganz zentral, nämlich des öffentlichen und des privaten.<sup>561</sup> Gerade die besprochene politische Weltlichkeit im Weltbürgertum konstruiert diese Öffentlichkeit, der die Gesetzgebung der Vernunft innewohne. Die Aufklärung ist also nichts anderes als eine topologische Sache: es geht um nichts anderes als die öffentliche Weltbesetzung der kosmopolitischen Vernunft.

*Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* stellte wieder die „Veranstaltung zur Geselligkeit“ als den „größten Zwecke der menschlichen Bestimmung“ dar.<sup>562</sup> Diese Geselligkeit ist nichts anderes als die gesellschaftliche sittliche, durch die Gesetzgebung der Vernunft errichtete Ordnung. Eine solche Ordnung könne nur in einer „Zusammenschmelzung der Völker in eine Gesellschaft“<sup>563</sup> vervollständigt werden. Der Ort dieser Gesellschaft ist auf jeden Fall in der politischen Weltlichkeit zu verorten. Das Kantische Politische und Moralische ist also ohne das Topische des Weltlichen unvorstellbar.

Die zivile Geschichte der Menschengattung sei daher eine Entwicklung, die sich vom „Staatsbürgerrecht“ (ius civitatis) über das „Völkerrecht“ (ius gentium) bis zum „Weltbürgerrecht“ (ius cosmopolitanum) erstrecke.<sup>564</sup> Somit erstrecke sie sich von der bürgerlichen Verfassung der Republik über den „Föderalismus freier Staaten“<sup>565</sup> bis zu der sogenannten „allgemeinen Hospitalität“<sup>566</sup>. Erst in der letzten Phase dieser Entwicklung, in der universellen politischen Weltlichkeit des Kosmopolitismus, werde die Idee vom ewigen Frieden verwirklicht. Dadurch greift die Kantische Geschichtsphilosophie im teleologischen Bezug zur Sittlichkeit und Weltpolitik immer wieder auf die Weltlichkeit

---

<sup>560</sup> Ebd., 29.

<sup>561</sup> Siehe Kant, WA, AA VIII, 36-38.

<sup>562</sup> Kant, MAM, AA VIII, 110.

<sup>563</sup> Ebd., 121.

<sup>564</sup> Kant, ZeF, AA VIII, 349.

<sup>565</sup> Ebd., 354.

<sup>566</sup> Ebd., 357.

zurück, die wir als eine politische Räumlichkeit zu bezeichnen pflegen. Es ist nicht schwierig, diese Verräumlichung bzw. Verweltlichung des Politischen in der kosmopolitischen Ordnung in *Die Metaphysik der Sitten* nachzuweisen. Auch dabei ließ sich die Öffentlichkeit durch jene politische Räumlichkeit im „Staatsrecht“, „Völkerrecht“ und „Weltbürgerrecht“ strukturieren.<sup>567</sup>

#### **1.4. Das unbewusste Topische**

Bislang haben wir Kants explizite Auseinandersetzung mit der Raumfrage betrachtet. Diese Betrachtung verdeutlicht, welche Rolle der Raum im Kantischen System spielt bzw. wie stark Kant sich mit der räumlichen Problematik beschäftigt. Sie ist ein ständiges Thema, das sehr früh bei Kant auftrat, sich der kritischen-transzendentalen Transformation unterzog, und in seinen späteren Werken auf die eine oder andere Weise immer wiederkehrte.

Die implizite Art und Weise, wie die Räumlichkeit Kant besetzt, soll jedoch sogar stärker sein, als jene explizite Ebene aufzeigen könnte. Gerade diese implizite Räumlichkeit, die dem philosophischen Diskurs zugrunde liegt, und zwar jenseits des Bewusstseins der Philosophen selbst, ist der Fokus unserer ganzen Forschung. Die Hauptaufgabe der Untersuchung besteht darin, das unbewusste Topische bewusstmachen.

Im folgenden werden wir das unbewusste Topische im Kantischen Diskurs herauslesen. Wir werden ersehen, wie die Ortschaften des Untens, des Innens und des Obens Kants Schlüsselbegriffe des Grundes, des Immanenten und des Erhabenen besetzen. Eine solche diskursive Raumbesetzung ist dennoch weniger sein eigenes Produkt, als vielmehr die Fortsetzung und Zuspitzung einer langen Tradition, die das Thema unserer bisherigen Arbeit ist. Wenn der Kern der Tradierung das ist, was zu tradieren ist, dann ist das hier zu Tradierende das unbewusste Topische. Jene Tradition ist die unbewusste Tradierung des Topischen, dessen Schwerpunkt auf die Ortschaften Unten/Innen/Oben fällt.

Dadurch werden wir auch auslegen, was die echte Motivation jener Topologisierung ausmacht. Diese Auslegung führt zu einer Politik, die mit der Topik wesentlich zusammenhängt. Demzufolge soll Kants Umgang mit der Geographie bzw. der Politik gerade

---

<sup>567</sup> Siehe Kant, MS, AA VI, 309ff.

in diesem topischen Zusammenhang gelesen werden. Lässt sich dadurch nicht mehr oder weniger eine unbewusste Geopolitik erweisen? Das Geopolitische ist nicht nur offensichtlich ein Topisches. Vielleicht ist es darüber hinaus die tiefste Motivation und die relevanteste Konsequenz des Topischen. Wir werden das unbewusste Geopolitische des Kantischen Topischen exponieren.

Ist diese Kantische unbewusste Topik nicht ein Sonderfall des unbewussten Geopolitischen der Philosophie überhaupt?

## **2. Die Gründlichkeit**

### **2.1. Die Begriffe des Grundes**

Der Fokus des zweiten Hauptteils unserer Forschung ist der Begriff des Grundes in der früheren deutschen Philosophie, und zwar des Grundes als eines deutschen Worts. Nur durch die Betrachtung des deutschen Worts „Grund“ ist der eigentümliche Charakter der deutschen Philosophie hervorzuheben. Der Grund bringt mit sich jedoch einen langen geschichtlichen Hintergrund und die Beobachtung des Grundes entzieht sich deshalb dieses Hintergrundes nicht. Im folgenden fokussieren wir uns daher zwar auf den deutschen Begriff des Grundes bei Kant, dessen Hintergründe in seinen lateinischen Texten sind jedoch mit zu betrachten. Nur dadurch machen wir klar, wie Kant durch den „Grund“ als ein deutsches Wort die verschiedenen lateinischen Bedeutungen vereinigte und transformierte, somit eine deutsche Topologisierung der Philosophie, im Anschluss an Meister Eckhart und Wolff, weitermachte.

#### **2.1.1. Ratio als Grund**

In *Nova dilucidatio* bedeutet „ratio“ das, was als „Grund“ in dem „Satz vom Grund“ zu bezeichnen ist. „Ratio“ als Grund sei das, was „ein Subjekt in Beziehung auf ein Prädikat“ bestimme (determinat subiectum respectu praedicati), d. h. „ein Prädikat mit Ausschluß seines Gegenteils“ setze (ponere praedicatum cum exclusione oppositi).<sup>568</sup> Der Grund als „ratio“ sei also das, was die Verknüpfung und Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat bestimme und setze. Kant unterschied weiter „einen vorgängig und einen nachträglich bestimmenden Grund“ (*Ratio* distinguitur in antecedenter et in consequen-

---

<sup>568</sup> Kant, PND, AA I, 391; dt. „Neue Erhellung der ersten Grundsätze metaphysischer Erkenntnis“, in: Ders., *Werke*, Bd. I, übers. v. Monika Bock u. Norbert Hinske, Wiesbaden 1960, 423.

ter determinantern): während den ersteren man „den Grund warum oder den Grund des Seins oder Entstehens“ (rationem *cur* s. rationem *essendi vel fiendi*) nenne, „den letzteren den Grund daß oder des Erkennens“ (rationem *quod* s. *cognoscendi*).<sup>569</sup>

Die Betonung der Setzung- bzw. Bestimmungsfunktion des Grundes ist dabei ganz zentral, weil gerade dadurch Kants Umformulierung des Satzes vom Grund, und zwar entgegen den vorherigen Vertretern desselben, zu artikulieren war. Der sogenannte „zureichende Grund“ sei ihm zufolge nicht nachvollziehbar, „weil nicht sofort ersichtlich ist, wie weit er zureicht“ (quia quantum sufficiat, non statim apparet)<sup>570</sup>. Der bestimmende Grund heiÙe hingegen, „so zu setzen, daß jedes Gegenteil ausgeschlossen ist“, und bedeute daher „das, was mit Gewißheit ausreicht, eine Sache so und nicht anders zu begreifen“ (determinare autem cum sit ita ponere, ut omne oppositum excludatur, denotat id, quod certo sufficit ad rem ita, non aliter, concipiendam)<sup>571</sup>. Ein solcher bestimmender Grund bringe „aus Unbestimmtem Bestimmtes zustande“ (ex indeterminatis efficit determinata) und sei, „da ja alle Wahrheit aus der Bestimmung eines Subjekts durch ein Prädikat zustandekommt“ (omnis veritas determinatione praedicati in subiecto efficitur), „die Quelle der Wahrheit“ (veritatis [...] fons).<sup>572</sup> Deshalb sei Nichts „wahr ohne bestimmenden Grund“ (Nihil est verum sine ratione determinante)<sup>573</sup>.

Die Erörterung des Grundes führt wie immer zu derjenigen Gottes. Kant bestritt jedoch die Auffassung, dass Gott derjenige sei, der „den Grund seines Daseins in sich selbst habe“ (Exsistentiae suae rationem aliquid habere in se ipso)<sup>574</sup>. Diese Auffassung versuche, „in der Kette der Gründe zum ersten Grund“ zu gelangen (in rationum catena ad principium perveneris), was für Kant nichts als eine Aufhebung der Frage selbst

---

<sup>569</sup> Kant, PND, AA I, 391f.; dt. „Neue Erhellung der ersten Grundsätze metaphysischer Erkenntnis“, 423. Diese Unterscheidung hat einen mittelalterlichen Hintergrund: damals war schon die Rede von einer Unterscheidung von „ratio *essendi*“, „ratio *cognoscendi*“ und „ratio *vivendi*“, die im Kontext der Trinitätslehre dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist entsprechen.

<sup>570</sup> Kant, PND, AA I, 393; dt. „Neue Erhellung der ersten Grundsätze metaphysischer Erkenntnis“, 427.

<sup>571</sup> Ebd.

<sup>572</sup> Kant, PND, AA I, 392; dt. „Neue Erhellung der ersten Grundsätze metaphysischer Erkenntnis“, 425.

<sup>573</sup> Kant, PND, AA I, 393; dt. „Neue Erhellung der ersten Grundsätze metaphysischer Erkenntnis“, 429.

<sup>574</sup> Kant, PND, AA I, 394; dt. „Neue Erhellung der ersten Grundsätze metaphysischer Erkenntnis“, 431.

sei.<sup>575</sup> Er verneinte auch den Kartesianischen Gottesbeweis, der „sich auf den Begriff selber von Gott beruft, durch den man sein Dasein bestimmt sein läßt“ (ad notionem ipsam Dei provocari, qua determinatam esse existentiam ipsius postulant), weil „dies in der Vorstellung, nicht in Wirklichkeit geschieht“ (idealiter fieri, non realiter).<sup>576</sup> Stattdessen bestimmte Kant Gott im Zusammenhang mit den Begriffen der „Möglichkeit“ (possibilitas) und der „Wirklichkeit“ (actualitas) bzw. des Daseins (existentia). Gott sei also das Seiende, „dessen Dasein selbst seiner eigenen und aller Dinge Möglichkeit vorangeht, das demnach als unbedingt notwendig daseiend bezeichnet werden kann“ (ens, cuius existentia praevertit ipsam et ipsius et omnium rerum possibilitatem, quod ideo absolute necessario existere dicitur)<sup>577</sup>. Er sei „unbedingt notwendig da“ (absolute necessario existere) und der unbedingt notwendige „Grund aller Möglichkeit“ (absolute necessarium possibilitatis omnis principium).<sup>578</sup> Gott als das Dasein (existentia) schlechthin sei daher der Grund aller Möglichkeit und Wirklichkeit aller Seienden. Der „Grund“ steht in diesem Fall für „principium“.

Es ist auch bemerkenswert, dass auch in diesem Werk der Grund im praktischen Aspekt einzuführen war, und zwar als Einwand gegen die fatalistischen Einstellungen, die die Willensfreiheit ablehnen. Nach Kant sei der Akt der Weltschöpfung in Gott „frei, weil er durch solche Gründe bestimmt ist, die nicht von einer blinden Wirksamkeit der Natur ausgehen, sondern die Beweggründe seines unendlichen Verstehens einschließen“ (libera est actio, quia iis rationibus determinatur, quae motiva intelligentiae suae infinitae [...] includunt, non a caeca quadam naturae efficacia proficiscuntur)<sup>579</sup>. In Analogie dazu seien die menschlichen Handlungen frei, weil sie bestimmt werden, d. h. „das Gegenteil ausgeschlossen, aber nicht durch Gründe, die außerhalb des Begehrens und der freien Neigungen des Subjekts gesetzt sind“ (oppositum excluditur quidem, sed non excluditur rationibus extra subiecti appetitum et spontaneas inclinationes positus)<sup>580</sup>. Der

---

<sup>575</sup> Kant, PND, AA I, 394; dt. „Neue Erhellung der ersten Grundsätze metaphysischer Erkenntnis“, 433.

<sup>576</sup> Ebd.

<sup>577</sup> Kant, PND, AA I, 395; dt. „Neue Erhellung der ersten Grundsätze metaphysischer Erkenntnis“, 433.

<sup>578</sup> Kant, PND, AA I, 395; dt. „Neue Erhellung der ersten Grundsätze metaphysischer Erkenntnis“, 435.

<sup>579</sup> Kant, PND, AA I, 400; dt. „Neue Erhellung der ersten Grundsätze metaphysischer Erkenntnis“, 453.

<sup>580</sup> Ebd.

Kern der Freiheit sei also der *innere Grund*<sup>581</sup>, der die Handlung bestimme. Das ist ein Motiv, das die kritische Wende weiterbrachte.

Damit lässt sich auch bei Kant die vollständige Triade des Grundes im Mittelalter wiederfinden, nämlich: „ratio essendi“, „ratio cognoscendi“ und „ratio vivendi“.

### 2.1.2. Das Dasein als Grund

Das auf Deutsch verfasste Werk *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* setzt den in *Nova dilucidatio* eingeführten Gottesbeweis fort, und zwar gerade an dem Punkt, der Gott als Dasein schlechthin und somit als Grund bestimmt.

Kant fing mit der nachher berühmt gewordenen Einstellung an, dass das Dasein kein Prädikat oder Determination von irgendeinem Ding sei. Damit ist zu verstehen, dass das Ding „mit allen diesen Bestimmungen existieren, oder auch nicht existieren kann“<sup>582</sup>. Das Faktum der Existenz oder Nichtexistenz eines Dinges sei also von allen Prädikaten unabhängig, die das Ding präzisieren können. Die Hauptsache ist die Unterscheidung zwischen dem Dasein als der Wirklichkeit und den bloß möglichen Prädikaten. Während das Dasein die absolute Position eines Dinges sei, werde das Prädikat bloß beziehungsweise auf ein anderes Ding gesetzt. Im Bezug dazu unterschied Kant auch zwei Bedeutungen von Sein: als den „Verbindungsbegriff in einem Urtheile“ und als „die Sache an und für sich selbst gesetzt“.<sup>583</sup> Das Sein im letzteren Sinn bedeutet so viel als das zu besprechende Dasein.

Ohne dieses Dasein „ist nichts schlechthin gesetzt, es ist überhaupt gar nichts gegeben, kein Materiale zu irgend etwas Denklichem, und alle Möglichkeit fällt gänzlich weg“<sup>584</sup>. Wenn „alles Dasein verneint wird, so wird auch alle Möglichkeit aufgehoben“<sup>585</sup>, was unmöglich sei, weil dann nichts mehr zu denken bleibe. Die Möglichkeit aller Dinge setze also ein solches Dasein voraus, sei in dessen Wirklichkeit gegeben.

---

<sup>581</sup> Dabei sehen wir die topische Ambivalenz Unten/Innen, die wir schon mehrmals erwähnt haben, und auf die wir noch mehrmals zurückgreifen werden.

<sup>582</sup> Kant, BDG, AA II, 72.

<sup>583</sup> Ebd., 73.

<sup>584</sup> Ebd., 78.

<sup>585</sup> Ebd., 79.

Das bloße Faktum des Daseins als Wirklichkeit liege daher jeder Möglichkeit zum Grunde, sei der „Grund“, die Bedingung, jeder Möglichkeit. Das Dasein sei „der letzte Realgrund alles Denklichen“<sup>586</sup>.

Während „die Nothwendigkeit in den Prädicaten bloß möglicher Begriffe die logische Nothwendigkeit“ sei, sei das Dasein „die absolute Realnothwendigkeit“.<sup>587</sup> Weil es nicht verneint werden könne, was die Aufhebung aller Möglichkeit überhaupt bedeute, sei das Dasein „an sich selbst nothwendig“, existiere „absolut nothwendiger Weise“.<sup>588</sup> Ein solches schlechterdings Notwendiges, das zugleich einig, einfach, unveränderlich, ewig und die höchste Realität sei, sei nichts anderes als Gott selbst. Dadurch ließ Kant zeigen, wie Gott durch das bloße Faktum des Daseins der erste und höchste Realgrund aller Möglichkeit sei.<sup>589</sup>

### 2.1.3. Der logische Grund und der Realgrund

Kant fing das Werk *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* mit der Unterscheidung zweier Sorten der Entgegensetzung an, nämlich der logischen und der realen. Die logische stütze sich auf den Satz des Widerspruches und bestehe darin, „daß von eben demselben Dinge etwas zugleich bejaht und verneint wird“, was das Nichts schlechthin als „nihil negativum“ zur Folge habe.<sup>590</sup> Eine solche logische Repugnanz lasse „die Prädicate eines Dinges einander und ihre Folgen durch den Widerspruch aufheben“.<sup>591</sup> In der realen seien „zwei Prädicate eines Dinges entgegengesetzt“, „aber nicht durch den Satz des Widerspruchs“.<sup>592</sup> Dabei hebe „eins dasjenige auf, was durch das andere gesetzt ist“<sup>593</sup>. Die Folge davon sei das verhältnismäßige Nichts als „nihil privativum“, was eigentlich „etwas“ und nicht überhaupt nichts sei. Die auf die Realentgegensetzung fokussierte Betrachtung zeigt auf, dass die erst stattfindet,

---

<sup>586</sup> Ebd., 82.

<sup>587</sup> Ebd.

<sup>588</sup> Ebd., 83.

<sup>589</sup> Diese Herangehensweise, Gott mit [Da]sein zu verbinden, charakterisiert auch die Kantische Ontotheologie.

<sup>590</sup> Kant, NG, AA II, 171.

<sup>591</sup> Ebd., 172.

<sup>592</sup> Ebd., 171.

<sup>593</sup> Ebd.

„in so fern zwei Dinge als positive Gründe eins die Folge des andern aufhebt“<sup>594</sup>. Sie sei „Beraubung (privatio)“, habe „einen wahren Grund der Position“, und unterscheide sich von einem bloßen „Mangel (defectus, absentia)“, der „keinen positiven Grund“ habe.<sup>595</sup>

Die Unterscheidung zweier Entgegensetzungen greift auf diejenige zweier Sorten des Grundes zurück, nämlich: „der logische“ und der „Realgrund“. Während der logische Grund derjenige sei, dessen „Folge wirklich einerlei ist mit einem Theilbegriffe des Grundes“, sei der Realgrund das, woraus etwas anderes „nicht nach der Regel der Identität fließe“.<sup>596</sup> Diese Unterscheidung ist das Echo auf die schon erwähnte zwischen dem realen Dasein und der logischen Prädikation.

Die Bestimmung zweier Sorten des Grundes veranlasst, und zwar den Punkt in *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* wiederholend, eine Bestimmung Gottes, die lautet: „Allein der Wille Gottes enthält den Realgrund vom Dasein der Welt“<sup>597</sup>. Dass Gott der Realgrund vom Dasein der Welt sei, bedeutet, dass durch „den allmächtigen Willen Gottes“ das „Dasein der Welt“ zu verstehen sei bzw. durch seine Macht „andre Dinge gesetzt werden“.<sup>598</sup> Dadurch sehen wir nochmals, wie der vorkritische Kant Gott, [Real]grund und [Da]sein miteinander verband.

#### **2.1.4. Die Geographie als Grund**

Wir haben schon den Text *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-1766* in Hinsicht auf die Raumfrage betrachtet, die durch die Kantische „physisch-moralisch- und politische Geographie“ erörtert ist. Eben an dieser Geographie ist ein gewisser Begriff des Grundes beteiligt. Die physische Geographie, die „das natürliche Verhältniß aller Länder und Meere“ und ihre Verknüpfung zum Inhalt habe, sei „das eigentliche Fundament aller Geschichte“.<sup>599</sup> Die moralische Geographie, die „den Menschen nach der Mannigfaltigkeit seiner natürlichen Eigenschaften und dem Unterschiede desjenigen, was an ihm moralisch ist, auf der ganzen Erde“ be-

---

<sup>594</sup> Ebd., 175.

<sup>595</sup> Ebd., 177f.

<sup>596</sup> Ebd., 202.

<sup>597</sup> Ebd.

<sup>598</sup> Ebd., 203.

<sup>599</sup> Kant, NEV, AA II, 312.

trachte, sei die Grundlage für „allgemeine Urtheile vom Menschen“ bzw. für „eine große Karte des menschlichen Geschlechts“.<sup>600</sup> Die politische Geographie, die den „Zustand der Staaten und Völkerschaften auf der Erde“ erwäge, stelle zur Verfügung den „Grund“ für „die Lage ihrer Länder, die Producte, Sitten, Gewerbe, Handlung und Bevölkerung“.<sup>601</sup>

Dadurch wird es klar, wie die Geographie – und somit das Topische – der Grund für die natürlichen, moralischen und politischen Verhältnisse sei. Bedeutet das, dass das Topische der Grund ist, nicht ebenso gut, wie der Grund das Topische ist? Dadurch lässt sich das Topische des Grundes abklären.

### 2.1.5. Der absolute Raum als Grund

Wir haben schon den Text *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* betrachtet, um die Beziehung von Lagen, Gegenden und Raum zu zeigen. Nun sehen wir auch, wie in dieser Topologie ein Begriff des Grundes zu erörtern ist. Dabei bestimmte Kant den „absoluten Weltraume“, vermittelt der Gegenden, als die Vereinigung der Verhältnisse des Systems der Lagen.<sup>602</sup> Er sei absolut, weil er „unabhängig von dem Dasein aller Materie“ und somit „der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung“ sei.<sup>603</sup> Auch der Leib, der – wie schon klargemacht – die Gegenden und die topische Ordnung durch seine Perspektive bestimme, und daher etwa eine Funktion des Grundes spielt, sei auf den Grund des absoluten Raums zurückzuführen. Deswegen beruhe „der vollständige Bestimmungsgrund einer körperlichen Gestalt nicht lediglich auf dem Verhältniß und Lage seiner Theile gegen einander“, „sondern noch überdem auf einer Beziehung gegen den allgemeinen absoluten Raum“.<sup>604</sup>

Demzufolge wird es klar, „daß nicht die Bestimmungen des Raumes Folgen von den Lagen der Theile der Materie gegen einander, sondern diese Folgen von jenen sind“<sup>605</sup>. Der sogenannte erste Grund des Unterschiedes der Gegenden im Raum sei also „der ab-

---

<sup>600</sup> Ebd., 312f.

<sup>601</sup> Ebd., 313.

<sup>602</sup> Kant, GUGR, AA II, 377.

<sup>603</sup> Ebd., 378.

<sup>604</sup> Ebd., 381.

<sup>605</sup> Ebd., 383.

solute Raum“, der „kein Gegenstand einer äußeren Empfindung, sondern ein Grundbegriff ist, der alle dieselbe zuerst möglich macht“.<sup>606</sup> Dieses Verständnis des absoluten, von aller Materie unabhängigen Raums als der höchsten Einheit des topischen Systems hatte eigentlich das vorweggenommen, was später durch die transzendente Wende zu der sogenannten „reinen Form“ – „der Bedingung der Möglichkeit“ – der „äußeren Anschauung“ wurde. All dies bestätigt nochmals die Beziehung vom Raum, dem Topischen, und dem Grund. Die Art und Weise, wie der Raum – das Topische – als Grund funktioniert, ist genau die Art und Weise, wie der Grund topisch sein soll.

### 2.1.6. Das formale Prinzip als Grund

Wir haben schon gezeigt, dass schon in *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* die Kantische transzendente Wende stattfand, die sich vor allem durch die Bestimmung des Raums und der Zeit als der reinen Formen der Anschauung nachweisen lässt. Ebenda führte er schon ein, was dem Transzendentalismus ganz eigentümlich ist: die Thematisierung der sogenannten „Bedingungen der Möglichkeit“, und zwar zunächst auf der ästhetischen Ebene. Gerade dieses Verständnis der reinen Formen der Anschauung als der Bedingungen der Möglichkeit derselben hatte eine Bedeutung des Grundes, womöglich die wichtigste, gestiftet: Zeit und Raum seien die unbedingten ersten formalen Prinzipien „des Alls, als Phaenomenon, die schlechthin allgemein und gleichsam die Schemata und Bedingungen von allem sind, was außerdem noch in der menschlichen Erkenntnis sinnlich ist“ (*principia formalia universi phaenomeni absolute prima, catholica et cuiuslibet praeterea in cognitione humana sensitivi quasi schemata et condiciones*)<sup>607</sup>. Sie seien angeboren als „ein Gesetz des Gemüts, nach welchem es, was es von der Gegenwart des Gegenstandes her empfindet, auf bestimmte Art vereinigt“ (*lex animi, secundum quam certa ratione sensa sua e praesentia obiecti coniungit*)<sup>608</sup>. Die reine Form als die Bedingung der Möglichkeit sei also das Prinzip, das allem mannigfaltigen Material der Sinne, inneren sowie äußeren, zugrunde liege, somit demselben die erste gewisse formelle einheitliche Ordnung verleihe.

---

<sup>606</sup> Ebd.

<sup>607</sup> Kant, MSI, AA II, 398; dt. „Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen“, 47.

<sup>608</sup> Kant, MSI, AA II, 406; dt. „Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen“, 69.

Der Grund als die reine Form bzw. das Prinzip, d. h. die Bedingung der Möglichkeit, dehne sich über die ästhetische Stufe hinaus. Auf die erste formelle Ordnung der Sinnlichkeit folge die höhere des Intelligiblen<sup>609</sup>, die höhere Ebene der Bedingungen der Möglichkeit. Das formale Prinzip der Verstandeswelt Sorge dafür, „daß mehrere Substanzen in wechselseitiger Gemeinschaft sind und auf diese Art zu demselben Ganzen gehören, das man Welt nennt“ (*plures substantiae in mutuo sint commercio et hac ratione pertineant ad idem totum, quod dicitur mundus*)<sup>610</sup>. Der formale Grund der Verstandeswelt sei daher dieses vereinigende Prinzip, das die höchste Einheit der Welt als des Ganzen aufrechterhalte und somit die Bedingung der Metaphysik beschaffe. Es wurde mit *Kritik der reinen Vernunft* konkreter ausgearbeitet.

Diese Setzung der Form bzw. der Bedingung der Möglichkeit als Grundes charakterisiert den Kantischen Formalismus/Idealismus, der zugleich der Fundamentalismus ist.

### **2.1.7. Das Transzendente als Grund**

Wir haben gerade aufgezeigt, dass so früh wie in *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* und in *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* der Begriff des Grundes als der formalen Bedingungen der Möglichkeit schon einzuführen war. Das ist zweifellos die wichtigste Bedeutung des Grundes bei Kant, die seine transzendente Wende charakterisiert und der Fokus unserer Forschung ist. *Kritik der reinen Vernunft* ist unbestritten der wichtigste Schauplatz dieser Wende.

Kant definierte das Transzendente als das, was nicht nur „a priori“, sondern auch dasjenige sei, „dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden oder möglich sind“<sup>611</sup>. Es sei das, was die Möglichkeit der Anschauungen oder der Begriffe bedinge. Diese Bedingungen seien immer etwas reines, formelles. Im ersteren Fall seien sie die reinen Formen der Sinnlichkeit, nämlich Raum und Zeit. Im letzteren Fall seien sie die reinen Begriffe des Verstandes, nämlich die Kategorien. Darüber hinaus lasse die reine Vernunft, der „Sitze des transzendentalen Scheins“, das ihr entsprechende Transzendente durch die Begriffe der reinen Vernunft darstellen, nämlich die Ideen. Wir nennen diese tran-

<sup>609</sup> Dabei differenzierte Kant noch nicht den Verstand von der Vernunft.

<sup>610</sup> Kant, MSI, AA II, 407; dt. „Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen“, 71.

<sup>611</sup> Kant, KrV B 80.

szendentalen, formellen Bedingungen der Möglichkeit den Grund, weil sie den Bedingungen zugrunde liegen. Mit dem deutschen Wort „Grund“ ist hier auch das lateinische „principium“ mitgemeint. Die „Wissenschaft von allen Principien der Sinnlichkeit“ sei „die transscendentale Ästhetik“<sup>612</sup>, diejenige von allen „Principien des reinen Denkens“ die „transscendentale Logik“.<sup>613</sup>

Wir haben vorher erklärt, wie Kant das Transzendente als eine Räumlichkeit im weiteren Sinn und somit den Transzendentalismus als eine Topik versteht. Wenn es nun klargemacht wird, dass das Transzendente der Grund selbst ist, dann wird es auch klar, dass die transzendente Topik eine Topik des Grundes ist. Damit wird das Kantische Topische des Grundes bestätigt.

### 2.1.7.1. Der Grund in der Sinnlichkeit

Das Vermögen der Anschauung sei die Sinnlichkeit, die die Gegenstände empfinde oder, was dasselbe ist, die die Gegenstände affizieren. Dadurch werden uns die Gegenstände gegeben, und der „unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung“ heiße nach Kant „Erscheinung“.<sup>614</sup>

In der Erscheinung bestehen nun zwei Aspekte, nämlich materieller und formaler. Die Materie der Erscheinung, die a posteriori gegeben und mannigfaltig sei, entspreche der Empfindung. Das, wodurch „das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann“, sei die „Form der Erscheinung“ (Raum und Zeit), die „im Gemüthe a priori bereit“ liege.<sup>615</sup> Kant nannte die „die reine Form sinnlicher Anschauungen“<sup>616</sup>, die als die subjektive Beschaffenheit unseres Gemüts die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen sei und das Kantische ästhetische Transzendente charakterisiert. Dabei sind, wie schon erklärt, der Formalismus, der Subjektivismus und der Transzendentalismus identisch.

Hierbei ist nur noch hinzuzufügen, dass diese reine Form als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinung, die subjektiv und transzendental sei, zugleich als „Grund“

---

<sup>612</sup> Ebd., B 35.

<sup>613</sup> Ebd., B 36.

<sup>614</sup> Ebd., B 34.

<sup>615</sup> Ebd.

<sup>616</sup> Ebd.

gelte. Damit ich die Orte „als außer und neben einander“, d. i. „als in verschiedenen Orten“, vorstellen könne, müsse „die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen“.<sup>617</sup> Der Raum sei also „eine notwendige Vorstellung, a priori, die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt“. Ebenfalls sei die Zeit kein empirischer Begriff, denn „das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen würde selbst nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zum Grunde läge“.<sup>618</sup> Die Zeit sei demzufolge „eine nothwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde liegt“<sup>619</sup>.

Diese Betonung des Transzendentalen, der formalen, subjektiven Bedingung der Möglichkeit, als Grundes, der zugrunde liege, charakterisiert den Kantischen Transzendentalismus. Auf der ästhetischen Ebene ist das ästhetische Transzendentale, Raum und Zeit, der Grund der Erscheinungen, die durch die Wirkung der affizierenden Gegenstände hervorgebracht werden. Während der Raum, die reine Form der äußeren Sinne, als Grund den äußeren Erscheinungen zugrunde liege, liege die Zeit, die reine Form des inneren Sinnes, als Grund den inneren Erscheinungen und somit allen Erscheinungen überhaupt zugrunde<sup>620</sup>. Dass Kant Raum und Zeit als die subjektiven Beschaffenheiten zu bezeichnen pflegte, bestätigt nochmals diese Interpretation des Transzendentalen als Grundes, wenn man vor Augen hat, dass Subjekt, „ὕποκειμενον“, nichts anderes als das Zugrundeliegende bedeutet. Subjekt ist also nichts anderes als der Grund selbst. Die transzendente Form der Sinnlichkeit, diejenige Bedingung der Möglichkeit der Anschauungen, die ideal und subjektiv sei, ist nichts als der Grund selbst. Der Transzendentalismus, der Formalismus, der Idealismus, der Subjektivismus und der Fundamentalismus sind insofern ein und dasselbe.

In Hinsicht auf den Grund der Anschauung ist eine Ambivalenz zu beachten. Wir haben gerade betrachtet, wie das ästhetische Transzendentale, die ideale, formale, subjekti-

---

<sup>617</sup> Ebd., B 38.

<sup>618</sup> Ebd., B 46.

<sup>619</sup> Ebd.

<sup>620</sup> Dabei sehen wir den Vorrang der Zeit über den Raum bei Kant. Indem sie die formale Bedingung a priori der inneren Anschauungen sei, sei sie auch dieselbe aller Anschauungen überhaupt, weil auch die äußeren Anschauungen, das Ergebnis der räumlichen Formatierung der äußeren Dinge, innig stattfinden und somit letztendlich innig durch die Zeit formatiert werden sollen.

ve Bedingung der Sinnlichkeit, als der Grund der Erscheinung, äußeren sowie inneren, gilt, was zweifellos die erste Stufe des Kantischen Transzendentalismus ausmacht. Nichtsdestoweniger räumte Kant in einem gewissen Sinn denjenigen Grund der Erscheinung ein, der sich auf das Ding an sich bezieht, obzwar dieser Bezug ganz negativ ist. Das „transscendentale Objekt“, „ein bloßes Etwas, wovon wir nicht einmal verstehen würden, was es sei“, nannte Kant auch den „Grund“ der Erscheinung.<sup>621</sup> Gerade wegen des Faktums, und zwar nicht mehr und nicht weniger, dass ohne dieses Etwas, obwohl davon nichts gewusst sei, dessen Erscheinung auch nicht stattfindet, kann man sagen, dass das Ding an sich ein gewisser „Grund“ der Erscheinung sei, obzwar ein ganz negativer. Auf jeden Fall spielt diese reale Bedeutung des Grundes, wenn überhaupt, eine ganz geringe Rolle im Vergleich zu der idealen.

Jene Ambivalenz des Grundes kann als diejenige zwischen dem Ideal- und dem Realgrund bezeichnet werden, was eine eindeutige Trennlinie zwischen dem Idealismus und dem Realismus bei Kant unplausibel macht.

#### **2.1.7.2. Der Grund im Verstand und in der Urteilskraft**

Das Transzendente des Verstandes und der Vernunft ist das Thema einer Wissenschaft, die Kant die „transscendentale Logik“ nannte, d. i. die „Wissenschaft des reinen Verstandes und Vernunftbegriffes, dadurch wir Gegenstände völlig a priori denken“<sup>622</sup>. Derjenige Teil dieser transzendentalen Logik, der die „transscendentale Analytik“ heißt, betrachtet „die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis“ und „die Principien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann“<sup>623</sup>. Eine solche transzendente Analytik sei nichtsdestoweniger eine Logik der Wahrheit, solange sie die Gefahr verhindere, „durch leere Vernünftleien von den bloßen formalen Principien des reinen Verstandes einen materialen Gebrauch zu machen“.<sup>624</sup>

Es bestehen nun mehrere Aspekte, durch die dieses Transzendente als die reinen, formalen Prinzipien im Erkenntnisvermögen des Verstandes zu analysieren ist, und un-

---

<sup>621</sup> Kant, KrV B 333.

<sup>622</sup> Ebd., B 81.

<sup>623</sup> Ebd., B 87.

<sup>624</sup> Ebd., B 88.

ser Fokus liegt nur daran, zu zeigen, wie jenes Transzendente im Verstand als „Grund“ gelten soll.

#### 2.1.7.2.1. Die Grundbegriffe

In erster Linie ist zu ersehen, wie das Transzendente immer wieder auf die reinen, formalen Prinzipien zurückgreift: während das ästhetische Transzendente als diejenige reine Form der Sinnlichkeit gelte, die die subjektive Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände als Erscheinungen sei, gelte das Transzendente im Verstand als „subjektive Bedingungen des Denkens“, d. h. als „Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis der Gegenstände“<sup>625</sup>. Es seien zunächst die sogenannten „reinen Verstandesbegriffe“, d. h. die Kategorien, die diese transzendente Funktion übernehmen. Die Kategorien, die reinen Begriffe des Verstandes, seien also die Bedingungen a priori, die „aller Erfahrungserkenntnis zum Grunde liegen“<sup>626</sup>. Deswegen nannte Kant die auch die „Grundbegriffe“<sup>627</sup>, was unsere Interpretation des Transzendenten als Grundes nochmals bestätigt.

Während die reinen Formen der Anschauung das Mannigfaltige der Erscheinung schon in eine gewisse Ordnung bringen, leisten die Kategorien als Verstandesformen eine vereinigende Funktion und verleihen jenem Mannigfaltigen der Sinnlichkeit eine Einheit, d. h. „die Einheit in der Synthesis des Mannigfaltigen“<sup>628</sup>. Dabei ist zu beachten, dass gerade die durch die Synthesis des Verstandes hervorgebrachte Einheit die transzendente Rolle des Grundes spielt. Deswegen ist im Bezug zur reinen Synthesis des Verstandes von „einem Grunde der synthetischen Einheit a priori“<sup>629</sup> die Rede. Die reine Synthesis des sinnlichen Mannigfaltigen durch den Verstand geschehe daher nach „einem gemeinschaftlichen Grunde der Einheit“<sup>630</sup>, der diejenige Synthesis ermögliche.

In der A-Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* hatte Kant in der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe drei Synthesen (die „Apprehension in der Anschauung“, die

---

<sup>625</sup> Ebd., B 122.

<sup>626</sup> Ebd., B 126.

<sup>627</sup> Kant, KrV A 111.

<sup>628</sup> Kant, KrV B 104.

<sup>629</sup> Ebd.

<sup>630</sup> Ebd.

„Reproduktion in der Einbildung“ und die „Rekognition im Begriffe“) zusammenfasst. Wir werden auf das Problem der Synthesis als Vereinigung nochmals konkreter zurückkommen. Hierbei ist nur zu erwähnen, dass der Kern jeder Synthesis eine bestimmte transzendente Bedingung ist, die keine andere Rolle als diejenige des Grundes spielt. Eben in der dritten Synthesis hatte Kant auch gesehen, dass über die Kategorien hinaus eine höhere Einheit, und zwar die höchste Einheit des Bewusstseins, zu verorten ist. Dieses „reine, ursprüngliche, unwandelbare Bewußtsein“ hatte er „die transscendentale Apperception“<sup>631</sup> genannt. Wir können die auch als Grund bezeichnen, insofern sie „a priori allen Begriffen eben so wohl zum Grunde“ liege, „als die Mannigfaltigkeit des Raumes und der Zeit den Anschauungen der Sinnlichkeit“.<sup>632</sup>

Die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der B-Auflage konzentrierte sich gerade auf diese transzendente Apperzeption. Dabei sei das „Ich denke“ als die höchste Einheit aller Synthesen, „die transscendentale Einheit des Selbstbewußtseins“<sup>633</sup>, zu bestimmen. Was da passierte, ist nichts anderes als eine Fundamentalisierung des Kartesischen Egoismus: das „Ich denke“ wird zum Grund. Diese transzendente Einheit sei der Grund aller Synthesen, indem sie „a priori vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht“<sup>634</sup>. Sie sei weiter der „Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urtheilen, mithin der Möglichkeit des Verstandes sogar in seinem logischen Gebrauche“<sup>635</sup>. Das „Ich denke“ sei der Grund, indem es „alle meine Vorstellungen begleiten können“<sup>636</sup> müsse.

Dass das Ich nach Kant immer öfter gerade als das Subjekt selbst zu bezeichnen ist, ist auch ein anderer Beleg dafür, dass das Ich der Grund ist, soweit wir vor Augen haben, dass Subjekt nichts anderes bedeutet als den Grund selbst. Die Kantische Verortung des „Ich denke“ als der höchsten transzendentalen Einheit der Apperzeption bewegt sich total in dieser Topik des Grundes.

---

<sup>631</sup> Kant, KrV A 107.

<sup>632</sup> Ebd.

<sup>633</sup> Kant, KrV B 132.

<sup>634</sup> Ebd., B 131.

<sup>635</sup> Ebd.

<sup>636</sup> Ebd.

### 2.1.7.2.2. Die Grundsätze

Immer wieder ist das Transzendente als Grund anzusehen, insofern es die Bedingung der Möglichkeit vorlegt, und zwar in Hinsicht auf die Urteilskraft die Bedingung dafür, wie die Verstandesbegriffe „auf Erscheinungen anzuwenden“<sup>637</sup> sein sollen. Während der Verstand „das Vermögen der Regeln“ sei, sei die Urteilskraft dasjenige, „unter Regeln zu subsumieren, d. i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (casus datae legis) stehe, oder nicht“.<sup>638</sup> Während das erstere „das Allgemeine in abstracto“ vorschreibe, prüfe das letztere, „ob ein Fall in concreto darunter gehöre“.<sup>639</sup>

Um diese Aufgabe zu erledigen, bedürfe die Urteilskraft dessen, was Kant das reine „transzendente Schema“ nannte. Das Schema als das Transzendente sei also die Bedingung, d. h. der Grund, der Subsumtion der Anschauungen unter die reinen Verstandesbegriffe oder der „Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen“<sup>640</sup>. Es sei nichts als „ein Drittes“, das die beiden vermittele. Ein solches Schema, das „ein Product der Einbildungskraft“ sei, wollen wir als Grund charakterisieren, weil es, als die Vorstellung „von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen“, „unsern reinen sinnlichen Begriffen“ zum Grunde liege.<sup>641</sup> Ein Begriff beziehe sich nicht unmittelbar auf einen „Gegenstand der Erfahrung oder Bild“, sondern auf jenes Schema, das „als eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung, gemäß einem gewissen allgemeinen Begriffe“, der Grund der erwähnten Subsumtion der Urteilskraft ist.

Auf Grund der Schemata war es Kant gelungen, alle Kategorien zu „realisieren“. Kategorien realisieren heiße, ihnen „eine Beziehung auf Objecte, mithin Bedeutung zu verschaffen“<sup>642</sup>. Die Schemata, die „Zeitbestimmungen a priori nach Regeln“<sup>643</sup>, seien also „die wahren und einzigen Bedingungen“<sup>644</sup> – der transzendente Grund – dafür, dass

---

<sup>637</sup> Ebd., B 171.

<sup>638</sup> Ebd.

<sup>639</sup> Ebd., B 173.

<sup>640</sup> Ebd., B 176.

<sup>641</sup> Ebd., B 179f.

<sup>642</sup> Ebd., B 185.

<sup>643</sup> Ebd., B 184.

<sup>644</sup> Ebd., B 185.

sich die Verstandesbegriffe „auf Bedingungen einschränken, die außer dem Verstande liegen (nämlich in der Sinnlichkeit)“.<sup>645</sup> Dass die Schemata Dinge „nur vorstellen, wie sie erscheinen“, und nicht so, „wie sie sind“<sup>646</sup>, bedeutet daher nichts, als dass sie den phänomenalen Grund der Kategorien ausmachen, der dieselben unter Bedingungen der Sinnlichkeit bringe und ihnen somit eine Realität verleihe.

Eben gemäß dem transzendentalen Schematismus waren die Grundsätze des reinen Verstandes in der Analytik der Grundsätze zu verorten. Dabei tritt die Dimension der Gründlichkeit wieder in den Vordergrund: während die Kategorien „Grundbegriffe“ genannt wurden, seien die „Grundsätze“ die Sätze, die „die Gründe anderer Urtheile in sich enthalten“ und „selbst nicht in höhern und allgemeineren Erkenntnissen gegründet sind“.<sup>647</sup> Obwohl der oberste Grundsatz der analytischen Urteile (der Satz des Widerspruches) erwähnt wurde, fällt Kants Fokus auf die Grundsätze der synthetischen Urteile. Erst nun zeigte Kant die Konsequenzen des Schematismus für die Analytik der Grundsätze. Das Schema, das eigentlich auch „der innre Sinn und die Form desselben a priori, die Zeit“ sei, funktioniere nicht anders als „das Medium aller synthetischen Urtheile“, das eine Erkenntnis „auf einen Gegenstand“ beziehe, somit ihr die „objective Realität“ bzw. „Bedeutung und Sinn“ verleihe.<sup>648</sup> Ebendiese Schematisierung im Kern der synthetischen Urteile besetzt das „oberste Principium aller synthetischen Urtheile“: „ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung“.<sup>649</sup> Die „objective Gültigkeit in einem synthetischen Urtheile a priori“ greife also auf „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt“, die zugleich „Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“ seien.<sup>650</sup> Die Grundsätze der synthetischen Urteile sind daher die verschiedenen transzendentalen Hinweise auf diesen schematischen Bezug der Kategorien zu den Anschauungen in den synthetischen Urteilen.

### **2.1.7.3. Der Grund und die Vernunft**

---

<sup>645</sup> Ebd., B 186.

<sup>646</sup> Ebd.

<sup>647</sup> Ebd., B 188.

<sup>648</sup> Ebd., B 194.

<sup>649</sup> Ebd., B 197.

<sup>650</sup> Ebd.

Dass sowohl die Vernunft als auch der Grund für dasselbe lateinische Wort „ratio“ stehen, deutet schon genug auf eine intime Verbindung zwischen beiden hin. Ist es nicht so, dass die Vernunft das den Grund setzende Vermögen ist, sowie der Grund das durch die Vernunft Gesetzte? Oder kann man andersherum sagen, dass die Vernunft, indem sie den Grund für alles setzt, der Grund selbst ist, und zwar der höchste Grund aller Gründe?

Im Kontext der *Kritik der reinen Vernunft* ist die Vernunft zunächst in zwei Dimensionen zu bestimmen, nämlich der immanenten und der transzendenten. Die immanente Dimension bezieht sich auf „die Grundsätze, deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält“, die transzendente auf diejenigen, „welche diese Grenzen überfliegen sollen“. <sup>651</sup> Gerade jener transzendente Gebrauch liefere die Grundlage für den sogenannten „transzendentalen Schein“, der der Vernunft immer innewohne. Während ein logischer Schein durch die „Achtsamkeit auf die logische Regel“ aufgehoben werden könne, höre der transzendente Schein nicht auf, „ob man ihn schon aufgedeckt und seine Nichtigkeit durch die transscendentale Kritik deutlich eingesehen hat“. <sup>652</sup> Eben in der Vernunft siedeln die Regeln und Maximen, durch die „die subjective Nothwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe zu Gunsten des Verstandes für eine objective Nothwendigkeit der Bestimmung der Dinge an sich selbst gehalten wird“. <sup>653</sup> Die Vernunft sei der Ort, der Sitz, der Grund, und zwar der unbedingte, des transzendentalen Scheins, der sie vom durch die Gegenständlichkeit bedingten Verstand unterscheide.

---

<sup>651</sup> Ebd., B 352. Der Wortgebrauch „immanent“/„transzendent“ bedarf hier einer Erläuterung. Unter „immanent“ meinte Kant im Kontext der theoretischen Vernunft, dass die Vernunft *in den Schranken der Erfahrung* bleibe, was eigentlich als „transzendent“ bezeichnet werden sollte, weil die Vernunft hier nicht *in sich selbst*, sondern auf Erfahrung bezogen sei. Unter „transzendent“ war gemeint, dass die Vernunft über die Grenze der Erfahrung überfliege, was eigentlich „immanent“ genannt werden sollte, weil die Vernunft in diesem Fall *in sich selbst* sei. Eben die Immanenz der Vernunft in dem Sinn, dass sie unabhängig von allen empirischen Quellen *in sich selbst* bleibe, somit autonom sei, war im Kontext der praktischen Vernunft in den Vordergrund zu rücken. Wir werden bald diesen Sinn der Immanenz thematisieren.

<sup>652</sup> Ebd., B 353.

<sup>653</sup> Ebd.

Dieser transzendente Schein, das Transzendente der Vernunft, lässt sich durch die sogenannten „Ideen“ weiter konkretisieren. Während die reinen Verstandesbegriffe Kategorien genannt sind, seien die Begriffe der reinen Vernunft Ideen, d. h. die Begriffe, die die Möglichkeit der Erfahrung übersteigen. Funktionieren diese Ideen – als das Transzendente der Vernunft, des höchsten Grundes – nicht in gewissem Maße auch als Gründe?

Die Ideen der traditionellen Metaphysik, nämlich die Unsterblichkeit der Seele, die Freiheit und Gott, lassen sich erneut durch die Kantische Kritik der dialektischen Schlüsse der reinen Vernunft erörtern und sind entsprechend auf „die absolute Einheit“ des Subjekts im transzendentalen Paralogismus, die absolute Totalität in der Antinomie und „die absolute synthetische Einheit aller Bedingungen der Möglichkeit der Dinge“ im Ideal der reinen Vernunft zurückzugreifen.<sup>654</sup> Die echte Funktion der Idee sei also die Totalisierung der Bedingungen durch den Begriff des Unbedingten. Weil nur „das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht“, sei die Idee als dieses Unbedingte der „Grund der Synthesis des Bedingten“.<sup>655</sup>

Dabei sehen wir, wie der Grund immer mit der Einheit und der Synthesis zusammenhängt, und zwar so, dass der Grund das Vereinigende bzw. das Synthetisierende selbst sein soll. Darauf werden wir nochmals zurückkommen. Hierbei ist nur zu zeigen, wie die Idee, um als Grund gelten zu können, „auf die absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen“<sup>656</sup> eingehe, sowie „alle Verstandeshandlungen [...] in ein absolutes Ganzes“<sup>657</sup> zusammenfasse. Ein solches Absolutes übersteige die immanente Einschränkung des Denkens auf die mögliche Erfahrung. Nun stehen diese absoluten Ideen als Gründe zwei Gebräuchen zur Verfügung: dem konstitutiven und dem regulativen. Kant verneint einen konstitutiven Gebrauch der Prinzipien der reinen Vernunft, „weil ihnen kein correspondirendes Schema der Sinnlichkeit gegeben werden kann, und sie also keinen Gegenstand in concreto haben können“.<sup>658</sup> Ein Anspruch auf das Wissen des Dinges an sich

---

<sup>654</sup> Ebd., B 398.

<sup>655</sup> Ebd., B 379.

<sup>656</sup> Ebd., B 382.

<sup>657</sup> Ebd., B 383.

<sup>658</sup> Ebd., B 692.

selbst, statt der phänomenalen Grenze der Gegenständlichkeit, in diesem Gebrauch führe also nur zur Logik des Scheins und sei nicht legitimiert.

Der regulative Gebrauch sei daher die wesentliche positive Funktion der theoretischen Vernunft, die nicht anders als darin bestehe, „den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten“<sup>659</sup>. Sie erfülle diese Funktion, indem sie „das Systematische der Erkenntniß“<sup>660</sup>, das Prinzip des Zusammenhanges derselben, schaffe. Die Idee postuliere dabei die „vollständige Einheit der Verstandeserkenntniß“.<sup>661</sup> Dabei sehen wir nochmals, wie das, was als Grund gelte, die Einheit selbst sei, und umgekehrt. Die Vernunft – durch ihre Ideen – sei also „ein logisches Princip“, der Grund, die systematische Einheit „der mannigfaltigen Verstandeserkenntniß“.<sup>662</sup>

Diese Grundlegung des Verstandes durch die Vernunft lässt sich in drei Prinzipien zusammenfassen, nämlich der „Homogenität“ (Gleichartigkeit des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen), der „Specifikation“ (Varietät des Gleichartigen unter niederen Arten) und der „Continuität“ (Affinität aller Begriffe).<sup>663</sup> Eben mit diesen Prinzipien sei der regulative Anspruch auf die systematische Einheit des Ganzen erfüllt. Die Grundlegung des Verstandes durch die Vernunft bedeutet also, dass die Vernunft, die höchste Quelle aller Prinzipien, dem Verstand Prinzipien gebe. Die topologische Bedeutung einer solchen Grundlegung verstand Kant selbst, als er sah, dass die Vernunft, indem sie die Grundlegung des Verstandes leiste, dem Verstand „sein Feld“<sup>664</sup> bereite. Was sonst könnte der Grund sein, wenn nicht ein solches Feld, auf dem etwas – in diesem Fall der Verstand – gegründet wird? Die Vernunft als Grund ist die Vernunft als Feld, die Vernunft als Topos, und zwar derjenige grundlegende Topos, der gründet. Die Grundlegung durch die Vernunft ist also nichts als die Besetzung dieses Feldes, dieses gründenden Topos. Metaphysische Grundlegung und topologische Besetzung sind daher ein und dasselbe: die Grundlegung ist eine metaphysische Besetzung, die Besetzung ist eine topologische Grundlegung.

---

<sup>659</sup> Ebd., B 672.

<sup>660</sup> Ebd., B 673.

<sup>661</sup> Ebd.

<sup>662</sup> Ebd., B 676.

<sup>663</sup> Ebd., B 685f.

<sup>664</sup> Ebd.

### 2.1.8. Τέλος als Grund

Wir haben erwähnt, dass die Funktion der Vernunft darin bestehe, „den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten“<sup>665</sup>. Diese teleologische Funktion bedeutet nichts, als dass die Vernunft dem Verstand das Ziel gebe, ihm irgendwie als das Ziel selbst gelten solle. Das ist der erste Hinweis auf die teleologische Bedeutung der Vernunft, die weiterer Erörterungen bedarf. Die Kantische Teleologie ist keineswegs in erster Linie in *Kritik der Urtheilskraft* zu verorten. Sie ist vor allem eine Sache der Kantischen Geschichtsphilosophie, die sich um einen teleologischen Kern herumdreht.

So früh wie in *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* war schon das Ziel der Geschichte zu thematisieren. Nach Kant sei die Geschichte eine Entwicklung von einem natürlichen Keim zum sittlichen Leben. Das ist nichts als die Fortsetzung von „status naturalis“ in „status civilis“, ein seit der Neuzeit immer mehr verstärktes Thema. Das Ziel der Geschichte sei die Verwirklichung einer unbekanntenen Naturabsicht: „Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln“<sup>666</sup>. Für Menschen sei diese Auswicklung eine gesetzmäßige, und zwar am Leitfaden der Vernunft: „Am Menschen (als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden) sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln“<sup>667</sup>. Was hier gemeint ist, ist nichts als die Verwirklichung der Menschengattung in „einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft“, d. h. einer Gesellschaft, „in welcher Freiheit unter äußeren Gesetzen im größtmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird“.<sup>668</sup> Eine solche Gesellschaft als „eine vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung“<sup>669</sup> sei nicht nur die kulturelle Vereinigung der Sittlichkeit und Staatlichkeit in „status civilis“, sondern müsse sich auch auf die allgemeine weltgeschichtliche Vereinigung der Menschengattung in einem weltbürgerlichen Zustand ausdehnen.

---

<sup>665</sup> Ebd., B 672.

<sup>666</sup> Kant, IaG, AA VIII, 18.

<sup>667</sup> Ebd.

<sup>668</sup> Ebd., 22.

<sup>669</sup> Ebd.

Dieses Weltbürgertum sei also das Ziel schlechthin der Menschengattung bzw. der Geschichte, das aber schon in der Natur keime. Die kosmopolitische Kultur ist demnach zwar die Aufhebung der Natur, aber gerade in dem Sinn, dass sie das Ziel der Natur verwirklicht. Haben wir die sogenannte „causa finalis“ vor Augen und erinnern wir uns daran, wie „causa“ ab und zu als „Grund“ wiederzugeben ist, können wir sagen, dass dasjenige höchste Ziel der Geschichte der Grund derselben ist.

Dieses Verständnis des Zweckes als Grundes ist ein Grundmotiv, das bei Kant immer wiederkehrt. Wie sich diese fundamentalistische Teleologie in seiner Geschichtsphilosophie durchaus bestätigt, ist nicht schwer zu belegen. In *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* sei die Aufklärung in gesellschaftlicher Hinsicht nichts, als „von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen“<sup>670</sup>. Das höchste Ziel einer solchen öffentlichen Rationalität sei nichts, als die Weltbürgergesellschaft zu verwirklichen. In *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* sei die „Veranstaltung zur Geselligkeit“ das größte „Zwecke der menschlichen Bestimmung“.<sup>671</sup> Dieses letzte Ziel der sittlichen Bestimmung der Menschengattung sei nichts anderes als die kulturelle Fortsetzung der Natur, die durch die Kultur abgebrochen zu werden scheine. *Das Ende aller Dinge* entwickelte das Thema, dass das Ende aller Dinge „in der moralischen Ordnung der Zwecke zugleich der Anfang“<sup>672</sup> sei, weiter. Eine solche Idee des Endes aller Dinge bestimme sich nicht im physischen Bereich, sondern im moralischen Übersinnlichen, und sei nichts als die Vernunftidee im praktischen Gebrauch. Die Verbindung zwischen der Teleologie und der Ethik, die nur in der weltbürgerlichen Hinsicht zu vervollständigen sei, ist unübersehbar, wobei der Zweck bzw. Endzweck immer den Grund derselben bedeutet. Auch *Zum ewigen Frieden* war eine Wiederbestätigung dieser These. Auch dabei ist die Kantische Geschichtsphilosophie durchaus teleologisch: der Zweck, das Weltbürgertum, die Ausdehnung der moralischen Republik auf den internationalen Föderalismus, zu erreichen, sei der Grund der Geschichte. Dass dieser Zweck der Grund sei, bedeutet auch nichts, als dass die Vernunft der Grund selbst ist, weil dieser Zweck nur

---

<sup>670</sup> Kant, WA, AA VIII, 36.

<sup>671</sup> Kant, MAM, AA VIII, 110.

<sup>672</sup> Kant, EAD, AA VIII, 327.

auf Grund der praktischen Vernunft in ihrer gesellschaftlichen und internationalen Öffentlichkeit zu verwirklichen ist.

### 2.1.9. Die praktische Vernunft als Grund

Wir haben im Kontext der *Kritik der reinen Vernunft* schon gezeigt, wie die theoretische Vernunft der Grund sein solle, und zwar der Grund aller Gründe. Nun ist die praktische Vernunft in Betracht zu ziehen. Eben hier sehen wir, wie die Vernunft ihre Gründlichkeit sogar mehr entscheidend besetzt.

Das moralische Gesetz nannte Kant den „Grund einer Verbindlichkeit“, die eine „absolute Nothwendigkeit“ beanspruche.<sup>673</sup> Dabei ist aber zu beachten, dass das Gesetz gerade deswegen als der Grund der Verbindlichkeit gelten könne, weil es selbst durch einen anderen Grund gesetzt werde, nämlich die reine praktische Vernunft: die moralischen „Bewegungsgründe“ werden „völlig a priori bloß durch Vernunft vorgestellt“<sup>674</sup>. Die Vernunft, die Gesetzgeberin der moralischen Gesetze, sei also der ultimative Grund der moralischen Bewegungsgründe. Wenn eben der Wille, und zwar der gute Wille, genau das sei, worauf diese Bewegungsgründe sich beziehen, dann ist es klar, wie die Vernunft die „Regiererin“<sup>675</sup> des Willens sein solle. Die Vernunft sei der Grund des Willens.

Ein solcher guter Wille „thäte die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht“<sup>676</sup>. Soweit die Pflicht „die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz“<sup>677</sup> sei und „die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst“ „nur im vernünftigen Wesen stattfindet“<sup>678</sup>, bestätigt sich, wie der Wille, der die Handlung aus Pflicht bestimme, auf die praktische Vernunft als die Gesetzgeberin zurückzuführen ist. Die praktische Vernunft sei der Grund des Willens und der moralischen Handlung, indem sie die allgemeinen, an sich notwendigen Gesetze für den Willen gebe. Erst aus der Pflicht, die durch die Gesetzgebung der praktischen Vernunft bestimmt werde, und nicht bloß pflichtmäßig, werden der Wille und die Handlungen gesetzmäßig. Die „Pflicht als

---

<sup>673</sup> Kant, GMS, AA IV, 389.

<sup>674</sup> Ebd., 391.

<sup>675</sup> Ebd., 395.

<sup>676</sup> Ebd., 398.

<sup>677</sup> Ebd., 400.

<sup>678</sup> Ebd., 401.

Pflicht überhaupt vor aller Erfahrung“ liege also „in der Idee einer den Willen durch Gründe a priori bestimmenden Vernunft“. <sup>679</sup>

Dabei kommen wir auf die Verbindung der Idee zur Vernunft zurück. Während die Idee im konstitutiven Gebrauch der spekulativen Vernunft der Ort des Scheins sei, sei sie für die praktische Vernunft die notwendige Bedingung der Moralität: die Idee der Freiheit mache das Unbedingte in der Reihe der Kausalverbindung denkbar und sei „die Bedingung des moralischen Gesetzes“; die Ideen von Gott und Unsterblichkeit seien „Bedingungen des nothwendigen Objects eines durch dieses Gesetz bestimmten Willens“. <sup>680</sup> Während diesen übersinnlichen Ideen in der spekulativen Vernunft die objektive Realität abzuspochen sei, sei ihnen dieselbe in der praktischen Vernunft zuzugestehen. <sup>681</sup>

Wegen der besprochenen so intimen Verbindung der Vernunft und des Willens kann man beide in gewissem Maße identifizieren. <sup>682</sup> Daher sei „der Wille nichts anders als praktische Vernunft“ <sup>683</sup>. Er sei das „Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch nothwendig, d. i. als gut, erkennt“ <sup>684</sup>. Nur ein solches Vermögen könne der Grund der Moralität sein, indem es die Handlungen in Einklang mit den allgemeingültigen Gesetzen der Vernunft, nämlich den Imperativen derselben, bringe. Unter diesen Gesetzen sei nur der „kategorische Imperativ“ derjenige, der „eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objectiv-nothwendig“ vorstelle <sup>685</sup> und daher das einzige *Grundgesetz* der praktischen Vernunft im strengsten Sinn sei.

Dadurch ersehen wir nochmals, wie der Grund als die Bedingung immer einen formalistischen Anspruch mitbringt. Wir haben die Gründe als die formalen Bedingungen der Möglichkeit auf verschiedenen Stufen der seelischen Vermögen betrachtet. Nun se-

---

<sup>679</sup> Ebd., 408.

<sup>680</sup> Kant, KpV, AA V, 4.

<sup>681</sup> Siehe ebd., 5.

<sup>682</sup> Die Verbindung bzw. die Identifizierung der praktischen Vernunft (ratio practica) mit dem Willen (voluntas) ist ein traditionelles Thema seit Thomas von Aquin.

<sup>683</sup> Kant, GMS, AA IV, 412.

<sup>684</sup> Ebd.

<sup>685</sup> Ebd., 414.

hen wir auch, wie das oberste Sittengesetz „das formale praktische Princip der reinen Vernunft“<sup>686</sup> sei. Die Formalität bedeutet nichts, als von allem empirischen Material, allen Neigungen und Objecten der Lust bzw. Unlust, abzusehen, und bestätigt den moralischen Formalismus bzw. Idealismus bei Kant. Nur „ein formales Gesetz“ könne „a priori ein Bestimmungsgrund der praktischen Vernunft sein“<sup>687</sup>. Der Grund und die Form, der Fundamentalismus und der Formalismus, sind dabei ein und dasselbe.

#### 2.1.10. Die reflektierende Urteilskraft als Grund

Wir haben schon betrachtet, wie Kant in seiner teleologischen Geschichtsphilosophie den Zweck, der schon in der Natur gewurzelt sei, sich selbst aber erst im Kosmopolitismus verwirklichen lasse, als den Grund der Geschichte bestimmt hatte. Darauf folgte das Projekt der *Kritik der Urteilskraft*, das nichts anderes versuchte, als eine transzendente Grundlegung jener Teleologie der Natur bzw. der Geschichte durch die *Urteilskraft* zu schaffen.

Der Ausgangspunkt dieser Grundlegung besteht darin, was die Kantische *Technisierung der Natur* genannt werden kann. Damit ist gemeint, dass die Natur als Technik bzw. als Kunst zu betrachten sei. Dass die „Natur als Kunst“<sup>688</sup> anzusehen sei, bedeutet nichts, als dass sie als *zweckmäßig* zu beurteilen sein solle. Damit ist das teleologische Problem der Natur auf dasjenige der Urteilskraft, und zwar der *reflektierenden Urteilskraft*, zurückzuführen. Statt der Betrachtung der zweckmäßigen Natur selbst betrachtet man die Urteilskraft, d. h. die Kraft, die Natur als zweckmäßig zu beurteilen. Die transzendente Grundlegung der Teleologie greift auf dasjenige Vermögen als das Transzendente zurück, das der Natur die Zweckmäßigkeit beurteilend zuschreibe. Ebendiese Urteilskraft sei als die Bedingung der Möglichkeit der Urteile der Zweckmäßigkeit der Grund derselben: die Urteilskraft führe „a priori ein Princip der Technik der Natur bei sich“<sup>689</sup>. Eine solche Urteilskraft sei als „Princip der Zweckmäßigkeit nur ein subjectives Princip der Eintheilung und Specification der Natur“<sup>690</sup>, also bloß reflektierend und

---

<sup>686</sup> Kant, KpV, AA V, 41.

<sup>687</sup> Ebd., 64.

<sup>688</sup> Kant, EEKU, AA XX, 204.

<sup>689</sup> Ebd., 215.

<sup>690</sup> Ebd., 219.

nicht bestimmend. Dadurch verstehen wir, wie die Zweckmäßigkeit der Natur als Kunst ihren Grund in der menschlichen reflektierenden Urteilskraft habe.

Diese Charakterisierung der Gründlichkeit in der Urteilskraft in Hinsicht auf die Naturzweckmäßigkeit bestätigt nochmals die Verbindung vom Transzendentalismus, Fundamentalismus und Subjektivismus. Die Kraft, die die Urteile der Naturzweckmäßigkeit bedinge, sei der transzendente Grund derselben, der zugleich subjektiv sei: während „Verstand und Vernunft ihre Vorstellungen auf Objecte beziehen, um Begriffe davon zu bekommen“, beziehe „die Urtheilskraft sich lediglich aufs Subject“ und bringe „für sich allein keine Begriffe von Gegenständen“ hervor.<sup>691</sup> Die „logische Zweckmäßigkeit“ der Natur sei also in „Übereinstimmung zu den subjectiven Bedingungen der Urtheilskraft“ und nicht eine reale.<sup>692</sup> Die Reflexion über die Naturzweckmäßigkeit sei „ein subjectives Princip (Maxime) der Urtheilskraft“<sup>693</sup>.

Diese subjektive Bestimmung bedarf einer weiteren Erklärung. Kant teilte die reflektierende Urteilskraft in die ästhetische und die teleologische ein. Die ästhetische Urteilskraft richte ihre Urteile in Hinsicht auf das Gefühl der Lust oder Unlust, d. h. sie stelle ein Objekt als etwas bloß subjektives vor. Das ästhetische Urteil über die Zweckmäßigkeit des Objektes drücke also „bloß eine subjective formale Zweckmäßigkeit des Objects“<sup>694</sup> aus. Das Gefühl der Lust entstehe, soweit „der Gegenstand als zweckmäßig für die reflectirende Urtheilskraft angesehen“ werde und „schön“ heiße.<sup>695</sup> Wenn dieser Gegenstand nicht ein Naturding, sondern das Subjekt selbst „in Ansehung der Gegenstände, ihrer Form, ja selbst ihrer Unform nach,“ sei, heiße die Zweckmäßigkeit „erhaben“.<sup>696</sup>

Die teleologische Urteilskraft sei „das Vermögen, die reale Zweckmäßigkeit (objective) der Natur durch Verstand und Vernunft zu beurtheilen“<sup>697</sup>. Die Zweckmäßigkeit sei hier zwar objektiv orientiert, d. i. auf das Ding als Naturzweck gerichtet, „schlechter-

---

<sup>691</sup> Ebd., 208.

<sup>692</sup> Ebd., 217.

<sup>693</sup> Kant, KU, AA V, 184.

<sup>694</sup> Ebd., 190.

<sup>695</sup> Ebd.

<sup>696</sup> Ebd., 192.

<sup>697</sup> Ebd., 193.

dings nicht in der Erfahrung gegründet“<sup>698</sup>. Die objektive Zweckmäßigkeit der Natur bleibe also nach wie vor die „Reflexion über das Object“ und nicht die Bestimmung desselben.<sup>699</sup> Das teleologische Urteil sei daher ein bloß reflektierendes, nicht bestimmendes Urteil und bleibe im Rahmen der subjektiven Bedingung der Urteilskraft.

Kurz gesagt sei die Urteilskraft als eine subjektive Bedingung der Grund der Urteile über die Zweckmäßigkeit und somit der Grund der Zweckmäßigkeit selbst. Damit legte Kant eine transzendente Grundlegung der Teleologie vor, die sonst immer noch in der naturalistischen Einstellung geblieben gewesen wäre. Demzufolge lässt sich die Verbindung zwischen dem Transzendentalismus, dem Subjektivismus und dem Fundamentalismus nachweisen.

## **2.2. Der Grund und die fundamentalistische Topologisierung**

Wir haben gerade gesehen, wie bei Kant ganz sehr verschiedene Begriffe durch die einzige Terminologie „Grund“ verknüpft wurden. Unter diesen Bedeutungen von Grund ist die Vernunft auf jeden Fall die wichtigste. Die Vernunft ist der Grund, und zwar der höchste Grund im Kantischen System. Diese Identifizierung der Vernunft mit dem Grund bestätigt nochmals eine geschichtliche Überlieferung, in der „ratio“ sowohl „Vernunft“ als auch „Grund“ bedeutete. Auch Kant stand in dieser Überlieferung und seine Begrifflichkeit kann erst durch das Verständnis jener Tradierung verstanden werden.

Er setzte also eine typisch deutsche Tradition fort, die von Meister Eckhart über Wolff ganz sehr heterogene philosophische Probleme durch das deutsche Wort „Grund“ übersetzte. Diese Übersetzung soll als eine *Übersetzung* verstanden werden: die Übersetzung der verschiedenen philosophischen Begriffe durch „Grund“ ist eine *Übersetzung* des Grundes selbst, durch die der Grund – der eigentlich das Topische des Untens verkörpert – eine ganz hohe, zentrale Stelle in einem riesigen Netzwerk der wichtigsten philosophischen Problematiken besetzt.

Mit der Übersetzung dieser Philosopheme durch „Grund“, die nichts anderes als die *Übersetzung* des Grundes in Philosophie ist, leistete Kant, ebenso wie Eckhart und Wolff, nicht weniger als eine Topologisierung, und zwar eine fundamentalistische, der

---

<sup>698</sup> Kant, EEKU, AA XX, 234.

<sup>699</sup> Ebd., 236.

Philosophie: die Philosophie soll nun durch den fundamentalistischen Topos des Grundes als des Untens rekonstruiert werden. Der Grund ist daher das echte Zentrum der Kantischen Philosophie, vielleicht der deutschen Philosophie überhaupt, die sich als eine fundamentalistische Tradition erweist.

Nun hat dieser Fundamentalismus des Grundes eine politische, und zwar geopolitische, Konsequenz. Nicht zufällig war Kant von der Frage nach der Grundlegung der Philosophie so besessen. Diese fundamentalistische Besessenheit soll mit seinem merkwürdigen Interesse an der Frage nach der Räumlichkeit bzw. der Geographie zusammengelesen werden. Was sonst könnte der Anspruch auf die Grundlegung mitbringen, wenn nicht einen unbewussten geopolitischen Anspruch auf die Grundbesetzung selbst? Die Grundlegung ist das metaphysische Symptom der Grundbesetzung. Die Grundbesetzung ist das politische Unbewusste der Grundlegung. Der Grund ist der Kernpunkt dieses politischen, fundamentalistischen Unbewussten.

Im folgenden werden wir die weiteren Topoi der Innigkeit und der Erhabenheit in der Kantischen Topik betrachten. Wir werden auch zeigen, wie diese Topoi miteinander zusammenhängen. Erst danach kann eine Zusammenfassung des Kantischen Topischen und seines politischen Unbewussten gelingen.

### **3. Die Innigkeit**

#### **3.1. Die kopernikanische Wende und die Innigkeit**

Gerade die sogenannte „Kopernikanische Wende“ signalisiert den Kantischen Immanentismus. Den Anspruch dieser Wende ließ Kant so prägnant artikulieren: „unsere Vorstellung der Dinge, wie sie uns gegeben werden, richte sich nicht nach diesen als Dingen an sich selbst, sondern diese Gegenstände vielmehr als Erscheinungen richten sich nach unserer Vorstellungsart“<sup>700</sup>. Wir erkennen von den Dingen nur das a priori, „was wir selbst in sie legen“<sup>701</sup>. Und was wir selbst in sie legen, sei ursprünglich nicht in ihnen, sondern in uns. Lässt sich dieser Anspruch topologischerweise nicht so umformulieren, dass das Innen sich nicht nach dem Außen richte, sondern das Außen nach dem Innen? Wir haben die Gründlichkeit bzw. die Subjektivität – das Topische des Untens –

---

<sup>700</sup> Kant, KrV B XX.

<sup>701</sup> Ebd., B XVIII.

des Transzendentalen betrachtet. Nun gelangt eine Erörterung des Transzendentalen als des Innigen zum Wort.

Die ersten Kantischen Innigkeiten sind Raum und Zeit. Während für viele Philosophen Raum und Zeit objektive Bestimmungen seien, verinnerlichte Kant die, indem er sie als die inneren Formen a priori, d. h. unabhängig vom Außen, versteht. Der Raum, die sogenannte reine Form der *äußeren* Anschauungen, sei selbst *drinnen*. Er sei in uns als der innere Kern der Sinnlichkeit, „im Subjecte, als die formale Beschaffenheit desselben von Objecten afficirt zu werden“<sup>702</sup>. Ebendieses Innere gelte aber als die subjektive Form, der innere Grund, der dem Äußeren zugrunde liege.

Die Zeit sei laut Kant die reine Form der inneren Anschauungen. So wie der Raum sei sie die formale, subjektive Bedingung der Anschauung. Sie sei innig, und zwar inniger als der Raum: während der Raum der Grund der äußeren Sinne sei, sei die Zeit derjenige des inneren. Dasjenige Material für die räumliche Form, dem dieselbe zugrunde liege, komme von Außen, während dasjenige für die zeitliche etwas schon innerliches sei. Was zeitlich angeschaut werde, sei unser Selbst bzw. unser innerer Zustand.<sup>703</sup> Deswegen sei die Zeit, die reine Form der inneren Anschauung, „die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt“<sup>704</sup>, weil auch die äußere Erscheinung innerlich gegeben werde und insofern der innere Gegenstand für den inneren Sinn und somit durch die Zeit zu bedingen bzw. zu formen sei. Ebendieser Vorrang der Zeit über den Raum erklärt, warum nur die Zeitbestimmungen die Funktion der Schematisierung übernehmen können. Die Kantische Hierarchie ist nicht nur nach oben, sondern auch nach drinnen zu priorisieren.

Ebenfalls sind die Kategorien gerade die reinen Verstandesbegriffe genannt, damit ihr inniger Ursprung sich hervorhebt, der sie von den empirischen Begriffen unterscheidet, die den äußeren Quellen entlehnt seien. Diese reinen Verstandesbegriffe situieren sich innig in dem Verstand und leiten sich nicht vom Außen ab, sondern entspringen „aus dem Verstande als absoluter Einheit rein und unvermischt“<sup>705</sup>. Die Ableitung jener

---

<sup>702</sup> Ebd., B 41.

<sup>703</sup> Ebd., B 49.

<sup>704</sup> Ebd., B 50.

<sup>705</sup> Ebd., B 92.

reinen Begriffe von der absoluten Einheit des Verstandes nannte Kant die Deduktion der Verstandesbegriffe. Die echte Bedeutung der Deduktion setzt also das Topische des Innens voraus, möchte nichts anderes sagen, als dass die Kategorien nicht woanders her, sondern nur *innerhalb* des Verstandes bzw. seiner Synthesis zu deduzieren seien.

Eben in dieser transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, in der die transzendente Einheit des Selbstbewusstseins das höchste Prinzip des Verstandesgebrauchs sei, haben wir einen großen Schauplatz der Synthesen, die gewissermaßen nichts anderes als die Verinnerlichung ausmachen. Die Vereinigung der mannigfaltigen Vorstellungen bedeutet also, dass „sie in einem Bewußtsein müssen verbunden werden können“ bzw. „in einem Selbstbewußtsein zusammengefaßt“ seien.<sup>706</sup> Gerade die transzendente Einheit des Selbstbewusstseins *in* der Synthesis ermögliche jene Vereinigung aller Vorstellungen. Die Vereinigung alles gegebenen Mannigfaltigen passiert drinnen. Das Innen ist der Ort aller Synthesen.

Letztendlich erreicht die besprochene Immanenz ihre höchste Spitze in der Vernunft. In Hinsicht auf die Vernunft benutzte Kant das Wort „Immanenz“ explizit in zumindest zwei wichtigen Bedeutungen. Im Kontext der theoretischen Vernunft bezeichnet die Immanenz, dass der Gebrauch der Vernunftideen „in Ansehung der gesamten möglichen Erfahrung“ „einheimisch (immanent)“ sei.<sup>707</sup> Diese Immanenz besagt jedoch, dass die Vernunft nicht ganz in sich selbst, sondern, vermittelt des Verstandes, auf Gegenstände bezogen sei bzw. bei Erfahrungen bleibe. Mit diesem untypischen Sinn der Immanenz haben wir hier nichts zu tun. Gerade im Kontext der praktischen Vernunft heiße die hingegen immanent, wenn sie überhaupt nicht empirisch-bedingt sei.<sup>708</sup> Gerade dieser letzte Sinn der Immanenz ist unser Fokus. Ebendort sei die Vernunft immanent, weil sie ganz in sich selbst sei.

Ist diese Immanenz nicht das eigentümliche Topische des Kantischen Anspruchs auf die Autonomie? Der gute Wille, den allein die praktische Vernunft regiere, sei „an sich“ gut und „für sich selbst betrachtet“.<sup>709</sup> Er tue die Handlungen „aus Pflicht“, nicht aus

---

<sup>706</sup> Ebd., B 136f.

<sup>707</sup> Ebd., B 671.

<sup>708</sup> Siehe Kant, KpV, AA V, 15f.

<sup>709</sup> Kant, GMS, AA IV, 394.

Neigungen, die durch fremde Einflüsse verursacht werden. Er brauche keine Sympathie, weil sein „Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden anderer“<sup>710</sup> sei. Er habe daher nur die Achtung fürs Gesetz, das Gesetz „an sich selbst“, das „nur im vernünftigen Wesen stattfindet“.<sup>711</sup> Die Vernunft sei die alleinige Gesetzgeberin der objektiv<sup>712</sup>-praktischen Gesetze. Sie bestimme für sich allein den Willen und somit dessen Handlungen.

Führen all diese Motive nicht auf einen einzigen Leitfaden, nämlich die „Autonomie des Willens“, „das alleinige Princip der Moral“<sup>713</sup> bzw. „aller moralischen Gesetze“<sup>714</sup>? Was sonst könnte diese „Autonomie der reinen praktischen Vernunft“<sup>715</sup> verkörpern, wenn nicht das In-Sein, das tiefste In-sich-selbst-Sein der Vernunft in sich selbst? Die Kantische Vernunft ist also autistisch-immanentistisch. Eben das Topische des Innens ist es, das dem Anspruch auf die Autonomie zugrunde liegt. Der Autismus ist auf den Immanentismus zurückzuführen.

### 3.2. Die Innigkeit und die immanentistische Topologisierung

In *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* gab Kant uns eine Art der Psychopathologie, indem er die Schwäche und Krankheiten der Seele behandelte. Unter anderem ist eine Art der Gemütsstörung auffällig, die nicht bloß „Unordnung und Abweichung von der Regel des Gebrauchs der Vernunft, sondern auch positive Unvernunft“<sup>716</sup> sein sollte. Diese Unvernunft entstehe, wenn „eine andere Regel“ bzw. „ein ganz verschiedener Standpunkt“ einsetze, worin die Seele versetzt werde, sodass „sie alle Gegenstände anders sieht“ bzw. „sich in einen davon entfernten Platz versetzt findet“.<sup>717</sup> Somit definierte Kant die „Verrückung“, und zwar durch die Hervorhebung der ursprünglichen topischen Bedeutung dieses Wortes: in einen entfernten Platz, an eine andere Stelle versetzt zu sein. Ist eine solche Pathologie, die das Pathos durch den Topos, und zwar den Topos

---

<sup>710</sup> Ebd., 398.

<sup>711</sup> Ebd., 401.

<sup>712</sup> „Objektiv“ bezieht sich in diesem Kontext nicht auf Objekt, sondern bedeutet „allgemeingültig“.

<sup>713</sup> Kant, GMS, AA IV, 440.

<sup>714</sup> Kant, KpV, AA V, 33.

<sup>715</sup> Ebd.

<sup>716</sup> Kant, Anth, AA VII, 216.

<sup>717</sup> Ebd.

der Äußerlichkeit, verortet, nicht eine Topo-Pathologie par excellence? Verrückt seien also diejenigen, die an den anderen Ort versetzt werden. Dass Kant lebenslang Königsborg nicht verließ, hängt mit seiner Topo-Pathologie wesentlich zusammen: jede Heterotopie ist für ihn ein Risikogebiet, jede Fremdheit eine Krankheit.

Eine solche Topo-Pathologie ist offensichtlich keine Erfindung von Kant. Er setzte nur eine lange Tradition fort, die unsere Untersuchung bislang betrachtet hat. Der Kernpunkt dieser Tradition ist eine tiefgründige Exophobie, die jede Äußerlichkeit zurückweist. Ist eine solche Exophobie nicht das Topische jeder Xenophobie? Der Hass gegen die Fremden ist der Hass gegen die Äußerlichkeit, von der her die Fremden kommen. Ist der Kernpunkt dieser Exophobie nicht die immanentistische Endophilie? Der Hass gegen das Außen und die Sehnsucht nach dem Innen sind ein und dasselbe. Der Hass dagegen, an einen äußeren Ort versetzt zu sein, und die Sehnsucht danach, das Innen zu besetzen, sind sich einig. Ist das Kantische System nicht ein weiterer Gipfel jenes Immanentismus?

Die sogenannte „kopernikanische Wende“ hat also eine topologische Konnotation. Gerade deren astronomischer Hintergrund deutet schon klar darauf hin. Sie ist also eigentlich die topische Wende von außen nach innen. Das Transzendente als die apriorische Bedingung der Möglichkeit verkörpert diese Innigkeit. Der Transzendentalismus ist nichts anderes als ein topischer Anspruch darauf, diese Innigkeit zu erobern und besetzen. Er ist der Immanentismus selbst.

Mit der transzendentalen Kopernikanischen Wende leistet Kant also das, was wir hier als eine immanentistische Topologisierung der Philosophie zu bezeichnen pflegen. Diese Leistung konstruiert die Philosophie durch das Topische des Innens. Eine immanentistische Besetzung der Innigkeit bedeutet nichts, als jede Äußerlichkeit bzw. jede von außen kommende Fremdheit in Klammern zu setzen. Der äußere Fremde muss gereinigt, gesäubert, ausgeschlossen werden. Die Kantische Überbetonung der Reinheit auf allen Stufen des Transzendentalen gegenüber jeder materiellen Mannigfaltigkeit ist ein Beleg für seinen immanenten Purismus. Ist die sogenannte „reine Vernunft“ nicht die puritanische Spitze dieser exophoben, xenophoben Säuberung? Was sonst wäre diese

reine Vernunft, wenn nicht ein reiner, inniger Grund bzw. Boden, auf dem jede äußere Fremdheit gesäubert werden muss?

Erst durch unsere symptomatische Topo-Analyse wird entdeckt, was die echte Motivation des Immanentismus ist. Dadurch erlangen wir eine Einsicht in das unbewusste Topische der Philosophie, das dem philosophischen Bewusstsein zugrunde liegt. Steckt hinter diesem topischen Unbewussten nicht ein politisches? Wir haben gesagt, dass die Grundlegung die Grundbesetzung selbst ist. Nun sehen wir eine weitere topische Dimension des Grundes: er ist innig. Die Grundbesetzung ist demzufolge nichts anderes als die Besetzung der Innigkeit. Die Besetzung des innigen Grundes bedeutet, dass der Grund dem Äußeren nicht *ausgesetzt* werden darf. Die Säuberung der äußeren Fremdheit dient also der Besetzung des innigen Grundes. Das ist der echte Inhalt des immanentistischen Politischen, das dem Kantischen Diskurs unbewusst zugrunde liegt.

#### **4. Die Erhabenheit**

##### **4.1. Der Transzendentalismus und die Erhabenheit**

Mit dem Erhabenen muss nicht in erster Linie das gemeint werden, was im Kontext der *Kritik der Urtheilskraft* im Bezug zum ästhetischen Urteil zu erörtern ist. Ist die Bezeichnung des Transzendentalen selbst nicht schon ein Hinweis auf das Erhabene? Was sonst wäre das Transzendente, wenn nicht das, was sich erhebt? Und was sonst wäre das Erhabene, wenn nicht das, was das Niedrige transzendiert? Der Transzendentalismus ist der Sublimismus, dem das Topische des Obens zugrunde liegt.

Konkreter betrachtet ist das Kantische Erhabene nicht das Transzendente im allgemeinen. Vor allem ist es eine eigentümliche Charakterisierung der Kantischen Vernunft. Die Vernunft ist für Kant das Erhabenste. Sie sei der Ort der Erkenntnisse, die „über die Sinnenwelt hinausgehen, wo Erfahrung gar keinen Leitfad, noch Berichtigung geben kann“, und deswegen „viel erhabener“ als „alles, was der Verstand im Felde der Erscheinungen lernen kann“. <sup>718</sup> Die Vernunftbegriffe, die „nur auf die absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen“ <sup>719</sup> gehen, werden „transscendentale Ideen“ genannt,

---

<sup>718</sup> Kant, KrV B 6f.

<sup>719</sup> Ebd., B 382.

denn sie „sind endlich transscendent und übersteigen die Grenze aller Erfahrung“.<sup>720</sup> Sie sind gerade deswegen transzendent, weil sie sich über alle möglichen Erfahrungen erheben. Dabei sehen wir die Einigkeit des Transzendenten und des Erhabenen bei der Vernunft bzw. deren Ideen.

Während im Kontext der theoretischen Philosophie die Vernunft sich in einem den möglichen Erfahrungen einheimischen Gebrauch begrenzen müsse, um sich nicht ganz als eine Sphäre des Scheins zu erweisen, löse sich dieselbe in der praktischen Philosophie total von allen empirischen Bedingungen ab und bleibe ganz in sich selbst. Somit erreicht die praktische Vernunft die Erhabenheit im höchsten Sinn des Wortes. Das Prinzip der Handlung sei also frei „von allen Einflüssen zufälliger Gründe, die nur Erfahrung an die Hand geben kann“, und der gute Wille sei „der eigentliche und über allen Preis erhabene Werth“.<sup>721</sup> Die Erhabenheit der praktischen Vernunft bestehe also in der „Unabhängigkeit der Maxime von allen solchen Triebfedern“<sup>722</sup>.

Wenn man auf die erhabene Dimension der praktischen Vernunft weiter eingeht, ist die Verbindung zwischen dem Erhabenen und den Gesetzen, deren Gesetzgeberin die Vernunft sei, unübersehbar. Kant sah unter den vernünftigen Wesen sowohl die „sinnliche“ als auch die „übersinnliche Natur“. Während die erstere „unter empirisch bedingten Gesetzen, mithin für die Vernunft Heteronomie“, stehe, folge die letztere den „Gesetzen, die von aller empirischen Bedingung unabhängig sind, mithin zur Autonomie der reinen Vernunft gehören“.<sup>723</sup> Es seien die moralischen autonomen Gesetze, die übernatürlich seien, sich selbst also über das Sinnliche, das den Naturgesetzen gehorche, erheben. Die echte Erhabenheit sei also diejenige des moralischen Gesetzes, und eben der „Zwang blos durch Gesetzgebung der eigenen Vernunft“<sup>724</sup> mache die Erhebung. Gerade „das reine moralische Gesetz“ lasse „uns die Erhabenheit unserer eigenen übersinnli-

---

<sup>720</sup> Ebd., B 383f.

<sup>721</sup> Kant, GMS, AA IV, 426.

<sup>722</sup> Ebd., 439.

<sup>723</sup> Kant, KpV, AA V, 43.

<sup>724</sup> Ebd., 80. Die Kantische Verbindung des moralischen Gesetzes mit dem Erhabenen koinzidiert erstaunlicherweise genau mit der Freudschen Diagnose derselben Beziehung. Freud machte ganz bekannt, wie das moralische Gesetz die Sublimierung leiste, die im pathologischen Fall die Zwangsneurose u. a. verursachen könne.

chen Existenz spüren<sup>725</sup>, indem es „den Menschen über sich selbst (als einen Theil der Sinnenwelt) erhebt“<sup>726</sup>. Das Erhabene in der menschlichen Natur heie also „unmittelbar durch ein reines Vernunftgesetz zu Handlungen bestimmt zu werden“<sup>727</sup>.

Wir haben gerade das Erhabene im ethischen Kontext verortet. Weil bei Kant eine Kontinuität zwischen Ethik und Politik besteht, ist es benötigt, das Erhabene auch im politischen Kontext mit zu betrachten. Ebenda erlangen wir die Ansicht darüber, wie das Kantische politische Erhabene aussehen soll. Wir haben auch schon gezeigt, wie bei Kant die politische Philosophie und die Geschichtsphilosophie zusammenhängen. Der Anhaltspunkt ist nichts anderes als die Entwicklung der Geschichte, um den ursprünglichen Naturzweck in der vernünftigen politischen Ordnung zu verwirklichen. Die Vernunft sei also nicht nur die Gesetzgeberin des moralischen Gesetzes. Sie sei ebenso viel die Gesetzgeberin der politischen Ordnung – von der bürgerlichen Verfassung der Republik über den „Föderalismus freier Staaten“ bis zu der sogenannten „allgemeinen Hospitalität“.<sup>728</sup> Eben „die republikanische Verfassung“ charakterisierte Kant schon als eine „Verfassung von so sublimer Form“.<sup>729</sup> Die Entwicklung der Geschichte ist also die weitere Sublimierung der Vernunft selbst, wobei das erhabenste Werk der erhabenen Vernunft in der Etablierung des Kosmopolitischen besteht. Das Kantische politische Erhabene ist das Kosmopolitische, der Überschuss der sublimierten Vernunft durch die universelle Erweiterung einer Weltpolitik. Dabei sehen wir die geopolitische Konsequenz des Erhabenen. Die Grundbesetzung durch die Vernunft wird zur Weltbesetzung durch dieselbe. Das Kantische politische Erhabene ist daher nichts anderes als die kosmische Sublimierung der hegemonialen Vernunft.

*Kritik der Urtheilskraft* gibt uns eine Bestätigung dieser hegemonialen Vernunft im Bezug zum Erhabenen. Deswegen beziehe sich die Urtheilskraft „in Beurtheilung eines Dinges als erhabenen auf die Vernunft, um zu deren Ideen (unbestimmt welchen) subjectiv übereinzustimmen“<sup>730</sup>. Das echte Erhabene sei also letztendlich nicht in einem

---

<sup>725</sup> Ebd., 88.

<sup>726</sup> Ebd., 86.

<sup>727</sup> Ebd., 117.

<sup>728</sup> Siehe Kant, ZeF, AA VIII, 349ff.

<sup>729</sup> Ebd., 366.

<sup>730</sup> Kant, KU, AA V, 256.

Naturobjekt zu finden, sondern im Urteilenden selbst, der auf das absolute Große im Gesetz der Vernunft achte. Allein dieses Gesetz der Vernunft sei das oberste Maß „der Größen“<sup>731</sup>.

#### **4.2. Die Erhabenheit und die sublimistische Topologisierung**

Die Kantische Sublimierung der Vernunft verortet eine weitere topische Dimension in der Philosophie: das Topische des Obens. Dass die Philosophie das Oben besetzen soll, indem sie die Vernunft das Erhabene besetzen lässt, ist in der ganzen Forschung durchaus mehrmals erläutert. Dabei macht Kant nichts als die Fortsetzung einer Tradition, die seit Meister Eckhart eine ziemlich klare Gestalt besitzt, i. e. die Tradition der Sublimierung, wobei das Erhabene als das Topische des Obens den philosophischen Diskurs ganz stark und tief strukturiert. Ist das Philosophieren nicht das Sublimieren selbst? Geht es den philosophischen Sachen – der Wahrheit und dem die Wahrheit vernehmenden Vermögen, dem Gesetz und dem Gesetzgeber – nicht immer um etwas Erhabenes? Heißt Philosophieren eigentlich nicht schon eben das Erhabene, das Oben, zu besetzen?

Durch die Sublimierung der Vernunft ist also eine Topologisierung der Philosophie zu erkennen, die auf den Sublimismus derselben hindeutet. Ist eine solche sublimistische Topologisierung der Philosophie nicht eine weitere Bestätigung des unbewussten Politischen, das hinter jedem Topischen steckt? Neben dem Anspruch auf die Grundbesetzung und die Besetzung der Innigkeit haben wir nun die Besetzung des Erhabenen. Was sonst wäre das Erhabene, das Oben, wenn nicht die oberste Macht? Was sonst wäre der Anspruch auf die Besetzung der Erhabenheit, wenn nicht derjenige darauf, die Obermacht selbst zu besetzen? Das Erhabene ist in erster Linie eine Sache der Macht.

Es ist nicht zufällig, dass die Kantische Philosophie von der juristischen Sprache völlig durchdrungen ist. Es ist auch nicht zufällig, dass es dem Erhabenen um die Gesetzgebung der Vernunft geht. Die juristische Gesetzgebung ist in Prinzip nichts anderes als die Funktion der Obermacht, die Vernunft deren Funktionärin. Die Kantische Philosophie ist die Philosophie der Obermacht, die er der hegemonialen Vernunft zuschreibt. Die Vernunft ist eine Figur, deren Funktion darin besteht, die Obermacht zu besetzen.

---

<sup>731</sup> Ebd., 258.

Sie ist die Ersatzbildung des Willens zur Macht, des Strebens nach Macht. Je erhabener die Vernunft ist, desto höher ist die Macht, die sie besetzen soll.

Was eigentlich sublimiert ist, ist also der Wille zur Macht selbst, der Wille zur obersten Gesetzgebung, der sich durch die Figur der Vernunft ersetzt sowie sich als die Vernunft verkleidet. Deswegen ist in der Untersuchung von dem unbewussten Topischen bzw. dem unbewussten Politischen die Rede. Es ist unbewusst, weil es schon sublimiert ist. Es ist sublimiert, damit dessen politischer bzw. geopolitischer Anspruch sich selbst verkleiden kann. Die Entschlüsselung der sublimierten Vernunft ist daher die Enttarnung eines hegemonialen Willens, dessen politisches Erhabenes auf die Gesetzgebung für die ganze kosmopolitische Ordnung steht. Die innige Grundbesetzung erhebt sich schon zur universellen Weltbesetzung. Der immanentistische Fundamentalismus erhebt sich schon zum universalistischen Kolonialismus.

## **5. Die topische Einheit des Grundes**

### **5.1. Der Grund als die topische Einheit der Innigkeit und der Erhabenheit**

Bisher ist schon mehrmals das erörtert, was wir als die topische Vagheit zu bezeichnen pflegen. Der Begriff will sagen, dass jede Ortschaft mit den anderen derart verbunden ist, dass sie in der Tat nicht deutlich voneinander getrennt werden können, sondern durcheinander sind. Der Begriff kann auch bedeuten, dass dieselbe Sache ganz verschiedene Ortschaften zugleich besetzen kann. Wir haben durch die Betrachtung vieler Texte gezeigt, dass in der abendländischen Philosophiegeschichte diese topische Vagheit insbesondere auf die Einigkeit der Gründlichkeit (Unten), der Innigkeit (Innen) und der Erhabenheit (Oben) fällt. Auch der Kantische Diskurs steht in der Logik dieser topischen Vagheit. Bei ihm besteht ein gewisser Punkt, an dem die Gründlichkeit, die Innigkeit und die Erhabenheit sich miteinander treffen. Woran sonst könnte dieser Treffpunkt liegen, wenn nicht an der Vernunft? Die Vernunft ist gründlich, innig und erhaben. Sie ist die topische Einheit der Kantischen Topographie. Gerade in der Vernunft sind die Gründlichkeit, die Innigkeit und die Erhabenheit ein und dasselbe.

Die Vernunft ist gründlich, indem sie das Vermögen des letzten Grundes und somit selbst der letzte Grund aller Gründe ist. Die spekulative Vernunft sei der Grund des transzendentalen Scheins bzw. der transzendentalen Ideen, die die „vollständige Einheit der

Verstandeserkenntniß<sup>732</sup> darstellen. Während der Verstand der Grund der Einheit der sinnlichen Mannigfaltigkeit sei, sei die Vernunft der Grund der Einheit der „mannigfaltigen Verstandeserkenntniß“<sup>733</sup> und somit der Grund des Verstandes selbst. Sie stelle dem Verstand „ein logisches Princip“<sup>734</sup> zur Verfügung. Sie sei der letzte Grund der systematischen Einheit des Ganzen.

Die praktische Vernunft in ihrer absoluten Autonomie sei der Bestimmungsgrund des Willens. Ebendieser autonome Charakter der praktischen Vernunft verortet ihre Innigkeit. Während die theoretische Vernunft sich in den Grenzen der Erfahrung beschränken müsse, um ihre regulierende Funktion aufrechterhalten zu können, ist die praktische Vernunft innig, indem sie ganz in sich selbst bleibe, losgelöst von allen äußeren empirischen Einflüssen. Die Autonomie heißt nichts anderes als das In-sich-selbst-Sein. Das Topische der praktischen Vernunft ist das Innen. Der Grund der Handlungen ist die innige Vernunft.

Die Vernunft, die gründlich und innig ist, ist gleichzeitig erhaben. Das, was den innigen Grund besetzt, erhebt sich selbst und besetzt somit das Oben, die oberste Macht. Deswegen ist die autonome Vernunft, der innige Grund der Handlungen, die höchste Gesetzgeberin aller Gesetze, der moralischen Gesetze sowie der politischen Verfassung. Sie sublimiert nicht nur das Moralische, sondern auch das Politische. Die erhabene Vernunft entwerfe das Ziel der Geschichte, das auf die Republik und den Kosmopolitismus abziele. Die kosmopolitische Ordnung ist das Erhabenste der politischen Vernunft sowie das Politischste der erhabenen Vernunft. Die Vernunft, die gründlich und innig ist, ist gleichzeitig erhaben. Sie ist die gründliche, innige und erhabene Vernunft. Die Vernunft ist die topische Einheit der Gründlichkeit, der Innigkeit und der Erhabenheit.

In dieser Kartographie der Vernunft nimmt der Grund eine vorrangige Rolle ein. Wegen des Hintergrundes, in dem „ratio“ sowohl Vernunft als auch Grund bedeutet, bezieht sich die Vernunft in erster Linie auf das Topische des Grundes. Wenn man an die Vernunft denkt, denkt man vor allem an den Grund – explizit oder implizit – mit. Der Grund horizontalisiert die Landschaft der Vernunft. Er ist das primäre Topische der Ver-

---

<sup>732</sup> Kant, KrV B 673.

<sup>733</sup> Ebd., B 676.

<sup>734</sup> Ebd.

nunft. Die erste Ortschaft, die die Vernunft besetzen soll, ist diejenige des Grundes. Die Grundbesetzung ist der erste Charakter der Vernunft.

Deswegen sind die Vernunft und der Grund in gewissem Maße identisch. Dass die Vernunft die topische Einheit übernimmt, bedeutet nicht weniger, als dass der Grund selbst der topische Kernpunkt ist. Die Gründlichkeit ist zwar mit der Innigkeit und der Erhabenheit in der topischen Vagheit identisch, aber der Grund ist der Kantische Ausgangspunkt, womöglich der deutsche überhaupt, dieser topischen Verbundenheit. Erst von dem Grund sind die Innigkeit und die Erhabenheit abzuleiten. Das Subjekt muss zunächst da sein, und erst danach ist davon die Rede, dass das Subjekt innig und erhaben ist. Dass die Vernunft gründlich, innig und erhaben ist, bedeutet daher so, wie der Grund innig und erhaben ist. Der Grund geht der Innigkeit und der Erhabenheit voraus. Er ist die topische Einheit der Innigkeit und der Erhabenheit.

Dass der Grund innig und erhaben ist, ist das zentrale Problem der Kantischen Topik, womöglich der deutschen Topik überhaupt. Ist die deutsche Philosophiegeschichte nicht die Geschichte einer tradierten Obsession, der topischen Obsession mit dem Grund? Die Diagnose des deutschen Unbewussten führt zu einem Komplex, und zwar dem topischen Komplex des Grundes. Das ist die Ursache dafür, dass der Grund, der eine topische Konnotation enthält, die in den gleichbedeutenden Worten anderer europäischer Sprachen nicht verfügbar ist, immer eine zentrale Rolle bei Kant bzw. in der deutschen Philosophie spielt. Das ist auch die Ursache dafür, dass Kants fundamentalistische Auseinandersetzung mit dem Grund und sein merkwürdiger Umgang mit der Räumlichkeit zusammen gelesen werden müssen. Der Grund ist in Prinzip eine räumliche Sache.

Ist die Leistung von Adolf Hitler nicht das politische Symptom dieses räumlichen Grund-Komplexes? Ist die Lebensraumfrage nicht eine Frage nach dem Grund? Was sonst könnte dieser Grund sein, wenn nicht Deutschland selbst, der transzendente Boden von Europa, womöglich der ganzen Welt überhaupt? Nur ein inniger Boden, ein von aller Fremdheit gesäuberter Boden, könne erhaben sein und somit die absolute Übermacht ergreifen sowie die Welt beherrschen.

Spürt man dadurch noch nicht das unbewusste Politische bzw. Geopolitische des Grundes? Die Obsession mit dem Grund als der topischen Einheit der Innigkeit und der

Erhabenheit ist die geopolitische Obsession mit der Macht selbst. Die semantische Verkettung von Grund, Boden und Erde darf nicht verachtet werden. Der Kantische Kosmopolitismus bestätigt sie. Was sonst wäre die Grundlegung als Grundbesetzung, wenn nicht die Boden-, Erd- und Weltbesetzung selbst?

Hört man dadurch noch nicht den militärischen Ton in der Topik des Grundes heraus? Die Innigkeit ist nie eine bloße Innigkeit. Indem man den innigen Grund besetzt, will man – vielleicht unbewussterweise – die ganze äußere Welt selbst besetzen. Der fundamentalistische Anspruch auf den Grund versteckt in sich den unbewussten kolonialistischen Anspruch auf die Welt. Das topische – politische bzw. geopolitische – Unbewusste des Fundamentalistischen ist das Kolonialistische.

## **5.2. Der Grund als die topische Einheit der Mannigfaltigkeit**

In gewissem Maße kann man die Kantische Philosophie die synthetische Philosophie nennen. Diese Bezeichnung hebt hervor, wie zentral das Problem der Synthesis für Kant bedeutet. Eben sein unermüdlicher Anspruch darauf, die sogenannten „synthetischen Urteile a priori“ zu erörtern, gibt schon einen Beleg für seinen Synthetismus. Dieser Synthetismus soll sich aber in einem viel weiteren Zusammenhang betrachten lassen. Ist es nicht so, dass gerade die Synthesis das ist, was ein System überhaupt ermöglicht? Und ist es nicht so, dass gerade das System der höchste Anspruch ist, den der Deutsche Idealismus zu erheben pflegte, für den Kant die wichtigste Grundlage vorbereitet hatte? Die wichtigste Kantische Erbschaft für den Deutschen Idealismus besteht vielleicht, so wie Schelling mal behauptete, gerade in dieser Synthesis als der Art und Weise, „wie das Absolute aus sich selbst herausgehen und eine Welt sich entgegensetzen könne“<sup>735</sup>. Wie lässt sich dieser Synthetismus in allen wichtigen Stufen des Kantischen Systems nachweisen?

Wir haben gezeigt, wie das Transzendente – die apriorische Bedingung der Möglichkeit bzw. das formale Prinzip – der Grund der Kantischen Philosophie ist. Nun sehen wir, dass dieses Transzendente gerade deswegen Grund genannt wird, weil es eine vereinigende Funktion leistet. Grund ist die Einheit der Mannigfaltigkeit.

---

<sup>735</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, „Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus“, in: Ders., *Sämtliche Werke*, Abt. I, Bd. I, Stuttgart 1856, 310.

Deshalb seien Raum und Zeit, die Formen der Erscheinung, die Bedingungen, durch die „das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann“<sup>736</sup>. Die Form synthetisiert also das Material. Die Bedingung synthetisiert das Bedingte. Der Grund synthetisiert das darauf Gegründete. Kant nannte diese erste Synthesis die „Synthesis der Apprehension in der Anschauung“<sup>737</sup>. Der Grund als die Form der Anschauung ist daher in dem Sinne die Einheit der Mannigfaltigkeit, dass er die formale Einheit der materiellen Mannigfaltigkeit ist.

Die „Synthesis der Reproduktion in der Einbildung“ synthetisiere anschließend die Vorstellungen, vergesellschaftete sie ohne die Gegenwart des Gegenstandes. Die Einbildungskraft, die Vermittlung zwischen der Anschauung und dem Verstand, bilde eine „Verbindung des Mannigfaltigen“ und fungiere als „der Grund a priori einer notwendigen synthetischen Einheit“.<sup>738</sup> Als „eine reine transscendentale Synthesis“ sei sie „vor aller Erfahrung“ bzw. liege „der Möglichkeit aller Erfahrung [...] zum Grunde“.<sup>739</sup> Der Grund erweist sich somit erst als Grund, indem er das Mannigfaltige vereinigt sowie synthetisiert, d. i. eine Einheit bildet und somit die Einheit selbst ist. Insofern kann man sagen, dass die Kantische Einbildungskraft nicht nur als die *Einbildungskraft*, sondern auch vielleicht eher als die *Einbildungskraft* zu verstehen ist. Mit dem Kantischen Synthetismus driftet der Akzent in der „Einbildungskraft“ (*imaginatio*) von „Bild“ (*imago*) auf „Ein“, was eine eigentümliche deutsche semantische Nuance ausmacht, die in dem ursprünglichen lateinischen Wort gar nicht vorhanden ist. Die Einbildungskraft als Grund ist die Kraft, die die Einheit bildet und somit die Einheit selbst ist.

Darauf folge die Synthesis des Verstandes. Er leiste eine „reine Synthesis“ und bringe „die reine Synthesis der Vorstellungen auf Begriffe“.<sup>740</sup> Der Verstand als Grund schaffe eine synthetische „Einheit a priori“<sup>741</sup> weiter. Die Synthesis des Verstandes sei „eine Synthesis nach Begriffen“, wodurch die Mannigfaltigkeit „nach einem gemein-

---

<sup>736</sup> Kant, KrV B 34.

<sup>737</sup> Kant, KrV A 98.

<sup>738</sup> Ebd., A 101.

<sup>739</sup> Ebd., A 101f.

<sup>740</sup> Kant, KrV B 104.

<sup>741</sup> Ebd.

schaftlichen Grunde der Einheit“ synthetisiert werde.<sup>742</sup> Dabei haben wir wieder „einen transscendentalen Grund der Einheit“<sup>743</sup> zum Prinzip. So wie Raum und Zeit die Bedingungen der Anschauung in der Sinnlichkeit seien, seien die Kategorien „die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung“<sup>744</sup>. Die Deduktion dieser Kategorien als der reinen Verstandesbegriffe führe auf eine ursprüngliche „Einheit des Selbstbewußtseins“ zurück, die für die „Synthesis nach Begriffen“ entscheidend sei.<sup>745</sup> Eben in der A-Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* hatte Kant diese transzendente Apperzeption schon als die Einheit a priori aufgefasst, d. h. als die ursprüngliche Identität „in der Synthesis alles Mannigfaltigen der Erscheinungen“.<sup>746</sup>

Die B-Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* vertiefte diese ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption, d. h. „die transscendentale Einheit des Selbstbewußtseins“<sup>747</sup>, weiter. Nach wie vor sei sie der Kernpunkt der Synthesis als der Verbindung des Mannigfaltigen. Das „Ich denke“ als Subjekt, das „alle meine Vorstellungen begleiten können“<sup>748</sup> müsse, sei der Grund jener Synthesis. Dieses Subjekt als Grund synthetisiere bzw. vereinige alle mannigfaltigen Vorstellungen in der identischen Einheit des Selbstbewusstseins. Die synthetische „Einheit des Mannigfaltigen der Anschauungen, als a priori gegeben, ist also der Grund der Identität der Apperception selbst, die a priori allem meinem bestimmten Denken vorhergeht“<sup>749</sup>.

Schließlich lässt sich auch bei dem höchsten Vermögen der Vernunft die These bestätigen, dass der Grund die Einheit sei. Wir haben schon die Vernunft als den höchsten Grund betrachtet. Jetzt müssen wir nur noch die Vernunft als die höchste Einheit aufzeigen.

Ist diese Einheit noch nicht klar, als Kant schrieb, dass eben die Vernunftideen die „vollständige Einheit der Verstandeserkenntniß“ postulieren, damit „diese nicht bloß ein

---

<sup>742</sup> Ebd.

<sup>743</sup> Kant, KrV A 111.

<sup>744</sup> Ebd.

<sup>745</sup> Ebd., A 111f.

<sup>746</sup> Ebd., A 113.

<sup>747</sup> Kant, KrV B 132.

<sup>748</sup> Ebd., B 131.

<sup>749</sup> Ebd., B 134.

zufälliges Aggregat, sondern ein nach notwendigen Gesetzen zusammenhängendes System wird“?<sup>750</sup> Die Vernunft in ihrem regulativen Gebrauch verleihe dem Verstand seine höchste Einheit, sei „die systematische Einheit der Verstandeserkenntnisse“<sup>751</sup>. Die Vernunfteinheit sei also das Prinzip bzw. der Grund der mannigfaltigen Verstandeserkenntnis. Indem sie die mannigfaltige Verstandeserkenntnis synthetisiere, systematisiere sie dieselbe, bringe dieselbe in einen Zusammenhang aus einem Prinzip und bilde somit „das Systematische der Erkenntniß“<sup>752</sup>. Wir haben schon drei „Principien der Homogenität, der Specification und der Continuität der Formen“<sup>753</sup> erwähnt. All dies ist der Ausdruck des systematischen Zusammenhanges des Verstandes durch die Vernunfteinheit. Die Vernunfteinheit, die die Synthesis der mannigfaltigen Verstandeserkenntnis schaffe, sei der Grund des Systems. Dadurch lässt sich aufklären, wie die Vernunft als der höchste Grund die höchste Einheit sei.

Dadurch wird es klar, wie der Grund in allen Stufen des Kantischen Systems die Einheit sei. Die Funktion des Kantischen Grundes ist die Vereinigung. Der Grund ist gerade deswegen Grund genannt, weil er das Mannigfaltige vereinigt, d. h. demselben die Einheit verleiht. Die Kantische Philosophie kann mit Recht als die synthetische Philosophie bezeichnet werden, weil eben die Synthesis ein Grundmotiv ist, das das ganze Kantische System, darunter auch die sogenannte „transzendente Analytik“, durchaus begleitet. Jene Synthesis ist erst durch eine Einheit ermöglicht, die das Mannigfaltige vereinigt und synthetisiert, damit es ein einheitliches System wird. Der Grund ist die Einheit dieses synthetisierten Systems, oder, anders gesagt, was dem Mannigfaltigen die Einheit verleiht und dadurch dasselbe als ein vereinigtes System synthetisiert, ist der Grund desselben. Der Grund ist daher ebenso einheitlich, wie die Einheit gründlich ist. Der Grund vereinigt ebenso das System, wie die Einheit dasselbe *gründet*.

Die Frage lautet nun: warum steckt hinter dieser These, dass der Grund die Einheit der Mannigfaltigkeit sei, eine unheimliche topologische Konsequenz?

---

<sup>750</sup> Ebd., B 673.

<sup>751</sup> Ebd., B 675.

<sup>752</sup> Ebd., B 673.

<sup>753</sup> Ebd., B 686.

Wir haben die topische Bedeutung des Grundes schon viel genug erörtert. Wenn der Grund nun die Einheit sei, dann muss diese Einheit gerade in jenen topischen Zusammenhang mit einbezogen werden. Was bedeutet es, dass der Grund das Mannigfaltige topischerweise vereinigt?

Wir haben gezeigt, wie der Grund die topische Einheit der Innigkeit und der Erhabenheit ist. Diese topische Einheit bringt mit sich ihre unbewusste Politik sowie Geopolitik. Das unbewusste Politische und Geopolitische in dieser topischen Einheit ist der Anspruch auf den Grund als den innigen, erhabenen Grund. Ein solcher inniger, erhabener Grund ist nichts anderes als die topische Einheit der Macht, einer innigsten Macht, die jede äußere Fremdheit säubert und somit die erhabenste Macht wird. Die Macht hängt also mit dem Topischen immer zusammen. Erst durch die Grundbesetzung einer solchen innigen, erhabenen Ortschaft ist die absolute Macht zu besetzen. Die Frage nach der Macht ist die Frage nach der topischen Besetzung, der Besetzung des innigen, erhabenen Grundes. Die topische Einheit des Grundes ist die topische Einheit der Macht. Dies bedeutet nichts anderes, als dass erst durch die topische Einheit der Innigkeit und der Erhabenheit im Grund der Grund – der transzendente Boden bzw. der gründliche Topos – der absoluten Macht zu besetzen ist. Man besetzt diese absolute Macht, indem man die Innigkeit und die Erhabenheit durch den Grund vereinigt.

Dass der Grund die topische Einheit der Mannigfaltigkeit sei, ist nur eine Fortsetzung dieser virtuellen Machtbesetzung. Die Synthesis durch Grund ist nichts anderes als eine topische Vereinigung. Die Synthesis ist also nichts anderes als eine topische Sache, das System nichts anderes als eine synthetisierte Landschaft. Der Anspruch auf das synthetisierte System ist der topische Anspruch auf die Vereinigung. So wie der Grund als die topische Einheit der Innigkeit und der Erhabenheit eine unbewusste politische sowie geopolitische Machtbesetzung beansprucht, ebenso der Grund als die topische Einheit des Mannigfaltigen. Die synthetische Einheit des Systems ist ein Symptom des unbewussten Topischen sowie – soweit das Politische bzw. das Geopolitische ein Ausdruck des Topischen selbst ist – Politischen bzw. Geopolitischen. Was heißt eigentlich das unbewusste Politische sowie Geopolitische, das das Mannigfaltige synthetisiert?

Lässt sich dieses nicht schon durch die kosmopolitische „Weltbürgerschaft“ erläutern, die das letzte Ziel der Kantischen Geschichtlichkeit ist? Besteht dieser ultimative Endzweck der Geschichte, das höchste politische Gute, der ewige Frieden selbst, nicht in der „Vereinigung aller Völker in Absicht auf gewisse allgemeine Gesetze ihres möglichen Verkehrs“<sup>754</sup>? Das weltbürgerliche Recht ist also eine Sache der Synthesis als der geopolitischen Vereinigung der topischen Mannigfaltigkeit. Die politische Vernunft ist der höchste Grund, die höchste Einheit dieser kosmopolitischen Synthesis.

Dadurch erlangen wir einen weiteren Hinweis, um den Kantischen räumlichen Grund-Komplex, womöglich den deutschen überhaupt, zu verstehen. Was sonst könnte dieser sein, wenn nicht eine unbewusste Sehnsucht nach einem einheitlichen Grund, einem synthetisierten und synthetisierenden Grund? Ist die Leistung von Otto von Bismarck nicht das politische Symptom dieser Synthesis, der Synthesis von Deutschland als dem einheitlichen Grund, der transzendentalen geopolitischen Einheit aller topischen Mannigfaltigen? Der Grund als die topische Einheit der Mannigfaltigkeit ist eine andere Redeweise für die vereinigte deutsche Souveränität. Die deutsche Synthesis a priori ist also zunächst die Vereinigung des deutschen Bodens als die Grundbesetzung der deutschen Souveränität. Die höchste Synthesis ist danach die kosmopolitische Vereinigung aller topischen Mannigfaltigen als die Weltbesetzung durch die höchste Einheit des deutschen Grundes. Die echte höchste Systematisierung ist die philosophische synthetische Eroberung der Welt, einer Welt, deren transzendente Einheit der deutsche Grund ist.

Die Diagnose des Kantischen topischen Unbewussten entschlüsselt also den Grund-Komplex als den geopolitischen synthetisierenden. Was sonst könnte die geopolitische Synthesis sein, wenn nicht ein virtueller philosophischer Kolonialismus? Das politische Unbewusste des Fundamentalistischen im Grund-Komplex ist nichts anderes als das synthetisierende Kolonialistische.

## **6. Setzung, Besetzung, Übersetzung**

Wir haben betrachtet, wie die Kantische Philosophie eine synthetische sein soll. Vielleicht müssen wir hinzufügen, dass sie ebenfalls eine thetische ist. Könnte von einer

---

<sup>754</sup> Kant, MS, AA VI, 352.

Synthesis überhaupt die Rede sein, ohne dass auch von der Thesis die Rede sein sollte? Schelling schrieb: „alle Philosophie fordert als Ziel aller Synthesis absolute Thesis“<sup>755</sup>. Die Thesis und die Synthesis greifen zusammen auf dieselbe „absolute Identität“ zurück. Wie lässt sich diese Identität bei Kant auffassen?

Unter der thetischen Philosophie ist hier eine Philosophie der Setzung zu verstehen. Ist diese Setzung nicht auch ein Grundmotiv, das den Kantischen Diskurs – und dadurch auch den Deutschen Idealismus – die ganze Zeit begleitete? Eine solche Thesis als Setzung muss im Zusammenhang mit der Synthesis als Zusammensetzung begriffen werden.

Diese Setzung erweist sich bei Kant vor allem durch das Motiv der Gesetzgebung. Setzung heißt ihm zufolge nichts anderes, als Gesetz zu geben. Das Produkt des Setzens ist das Gesetzte. Geht es der ganzen Kantischen Philosophie nicht immer wieder um diese Gesetzgebung? Das erklärt, warum die Kantische Sprache durchaus legislativ ist. Das Kantische System ist ein legislatives System für Gesetzgebung. Sein höchstes Streben besteht durchaus in dem unermüdlichen Zwang, das Gesetz zu setzen. Der Kantismus ist der legislative Zwang der Gesetzgebung.

Demzufolge kehrt – sei es bei dem Verstand oder bei der Vernunft – nur ein einziges Motiv immer wieder: Gesetz zu setzen. Der Verstand sei der Ort, wo „die oberste Gesetzgebung der Natur“ liegen müsse.<sup>756</sup> Die Natur und die mögliche Erfahrung sei demnach „ganz und gar einerlei“ und beruhe „auf den ursprünglichen Gesetzen des Verstandes“. Der Verstand „schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor“.<sup>757</sup> Die theoretische Vernunft in ihrem regulativen Gebrauch sei die Reglerin des Verstandes, die „den Verstand zu einem gewissen Ziele“ richte.<sup>758</sup> Sie stelle die besonderen Naturgesetze des Verstandes unter die allgemeineren der Vernunft. Die praktische Vernunft sei die Gesetzgeberin des moralischen Gesetzes, der kosmopolitischen Verfassung sogar. Kant zufolge sei die Philosophie überhaupt die „Gesetzgebung der menschlichen Vernunft“, der Philosoph der „Gesetzgeber der menschlichen

---

<sup>755</sup> Schelling, „Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus“, 327.

<sup>756</sup> Kant, Prolog, AA IV, 319.

<sup>757</sup> Ebd., 320.

<sup>758</sup> Kant, KrV B 672.

Vernunft“.<sup>759</sup> Die Philosophie als die Architektonik ist ein legislatives System, das durch die Gesetzgebung des Vernunft-Regimes funktioniert.

Interessant ist dabei die Art und Weise, wie das deutsche Wort „Setzung“ zwei Bedeutungen mitbringt. Indem Setzung das ist, was als Gesetzgebung das Gesetz gibt, bezieht sie sich darauf, was in Latein als „lex“ zu bezeichnen ist. Indem sie sich als „θέσις“, und somit auf „σύνθεσις“ bezogen, versteht, greift sie auf das lateinische Wort „positio“ zurück. Ist es nicht merkwürdig, dass dasselbe deutsche Wort beide verschiedenen Bedeutungen zusammenbindet? Bedeutet dieses sprachliche Ereignis nicht so, dass die deutsche „Setzung“ „lex“ und „positio“ verbindet? Was bedeutet es, dass Gesetz und Position verbunden sind?

Interessanterweise besitzt das Wort „Position“ unter anderen Bedeutungen eine ziemlich primäre, die wir gerade mit „Topos“ meinen. Ist demzufolge die Verbindung von Gesetz und Position durch Setzung nicht diejenige zwischen dem Gesetz und dem Topischen? Die Setzung ist also nicht nur das, was das Gesetz setzt, sondern auch das, was eine Ortschaft positioniert. Ist es nicht so, dass gerade durch die Positionierung einer Machtstelle die Gesetzgebung möglich ist? Durch die Setzung entsteht eine Verbindung zwischen dem Gesetz und der topischen Positionierung. Das Gesetz hängt durch die Setzung mit der Positionierung im Sinn der Lokalisierung zusammen. Bedeutet dies nicht so, dass die Setzung das Topische des Gesetzes setzt?

Wir haben betrachtet, wie die Vernunft – die höchste Gesetzgeberin bzw. der höchste Ort der Gesetzgebung – die topische Einheit der Gründlichkeit, der Innigkeit und der Erhabenheit ist. Ist diese topische Einheit nicht eine Bestätigung der topischen Positionierung des Gesetzes als Produktes der vernünftigen Setzung? Gerade in dieser Hinsicht ist Setzung nichts anderes als Besetzung. Etwas setzen heißt etwas zu positionieren. Wenn die Vernunft ein Gesetz setzt, positioniert sie es in ihrer Landschaft als der topischen Einheit der Gründlichkeit, der Innigkeit und der Erhabenheit. Wir haben mehrmals gezeigt, wie der erste topische Charakter der Vernunft die Grundbesetzung ist. Die Setzung als die Gesetzgebung der Vernunft muss demnach auch diesen Charakter der Grundbesetzung haben. Setzung ist also Besetzung, und zwar Grundbesetzung. Die

---

<sup>759</sup> Ebd., B 867f.

Thesis als Keim der Synthesis ist die Setzung bzw. Grundbesetzung als Keim der Zusammensetzung.

Dadurch wird die sogenannte ‚absolute Identität‘ der Thesis und der Synthesis schon klar: sie ist nichts anderes als die topische Identität der Thesis und der Synthesis. Anders gesagt sind die Thesis und die Synthesis nicht anders als gerade durch das Topische identisch. Wir haben schon erläutert, wie das Topische der Synthesis das Geopolitische der Weltbesetzung ist. Nun exponiert die Erörterung der Thesis als Setzung und Besetzung bzw. Grundbesetzung den topischen Keim der Synthesis. Die Identität der Thesis und der Synthesis ist die topische der Grundbesetzung und Weltbesetzung. Die Entfaltung der Thesis in der Synthesis ist die Entwicklung von der Grundbesetzung zur Weltbesetzung, die Entwicklung von Otto von Bismarck, der die transzendente Einheit des deutschen Grundes als „Deutschland“ gesetzt hatte, zu Adolf Hitler, der die absolute reine Einheit der Welt durch diesen deutschen Grund zu synthetisieren versuchte. Die thetische bzw. synthetische Philosophie ist der symptomatische Diskurs des topischen Unbewussten, dessen Inhalt auf nichts anderes als die geopolitische Besetzung hindeutet.

Es ist also klar, wie die Setzung die Besetzung ist. Das Topische des Untens, die Gründlichkeit, erörtert die Setzung als die Besetzung im Sinn der Grundbesetzung. Wenn wir aber auch das Topische des Obens, die Erhabenheit, der Setzung mit einbeziehen, haben wir die *Übersetzung*. Während die Besetzung die Setzung des Grundes ist, ist die *Übersetzung* die Setzung des Erhabenen. Durch die Setzung ist nicht nur zu besetzen, sondern auch zu *übersetzen*.

Die Vernunft als die höchste Gesetzgeberin, die die höchste Gesetzgebung als die höchste Setzung macht, setzt nicht nur das Gesetz, sondern auch *übersetzt* es. Gerade wegen dieser *Übersetzung* der Vernunft sind die Ideen die transzendentalen genannt, denn sie „sind endlich transscendent und übersteigen die Grenze aller Erfahrung“.<sup>760</sup> Auch wegen dieser *Übersetzung* lasse „das reine moralische Gesetz“ der reinen praktischen Vernunft „uns die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz spüren“<sup>761</sup>, indem es „den Menschen über sich selbst (als einen Theil der Sinnenwelt) er-

---

<sup>760</sup> Ebd., B 384.

<sup>761</sup> Kant, KpV, AA V, 88.

hebt“<sup>762</sup>. Die Vernunft ist das Zentrum dieser *Übersetzung*, das Kantische Erhabenste. Die Vernunft als das höchste Sublimierende ist das höchste *Übersetzende*. Sowohl Kants Transzendentalismus als auch sein Moralismus sind auf diese *Übersetzung* zurückzuführen, ihre Folgen. Alles, was Kantisch ist, hat nur einen Vektor, und zwar einen sublimierten: nach oben. Alles, was Kantisch ist, ist zu *übersetzen*.

Dass die Besetzung die Setzung des Grundes ist, während die *Übersetzung* die Setzung des Erhabenen, bedeutet nicht, dass Besetzung und *Übersetzung* zwei verschiedene Dinge wären. Wir haben schon die topische Einheit der Gründlichkeit und der Erhabenheit untersucht. Dass die Gründlichkeit und die Erhabenheit durch die topische Vagheit eigentlich topisch einheitlich sind, erklärt genug den Bezug der Besetzung zur *Übersetzung*. Sie sind ein und dasselbe. Die Besetzung als die Setzung des Grundes dient der *Übersetzung* als der Setzung des Erhabenen. Die Eroberung des Bodens dient dazu, die höchste Macht zu ergreifen. Sowohl die Besetzung als auch die *Übersetzung* greifen also auf eine ursprüngliche Setzung zurück. Setzung, Besetzung und *Übersetzung* sind ein und dasselbe.

Somit ist die *Übersetzung* im philosophischen Sinn des Wortes zu erörtern. Ebendiese philosophische *Übersetzung* gilt als Grundlage für ein Verständnis der *Übersetzung* im populären Sinn. Nun können wir die Frage wieder in Betracht ziehen, warum z. B. das lateinische Wort „ratio“ sich in Deutsch als „Grund“ übersetzen lässt. Was bedeutet es eigentlich, wenn man sagt, dass „Grund“ eine deutsche *Übersetzung* ist?

Deutet die Tatsache, dass „Grund“ eine deutsche *Übersetzung* von „ratio“ ist, nicht darauf hin, dass er nicht nur eine deutsche *Übersetzung* eines lateinischen Wortes ist, sondern eine *Übersetzung* der deutschen Gründlichkeit selbst gegenüber dem lateinischen Wort „ratio“? Als man „ratio“ als „Grund“ übersetzte, *übersetzte* man eigentlich die deutsche Gründlichkeit selbst, projizierte somit auf das lateinische Wort eine deutsche fundamentalistische Nuance, die in dem lateinischen Wort nicht vorhanden gewesen war, fundamentalisierte also dasselbe. Weil ebendiese fundamentalistische Gründlichkeit das Topische (des Untens) verortet, ist jene Fundamentalisierung nichts als eine Topologisierung. Jene *Übersetzung* ist nichts als eine eigentümliche deutsche Topologisierung der Gründlichkeit bzw. der Fundamentalität. „Ratio“ ist zwar das zu *Überset-*

---

<sup>762</sup> Ebd., 86.

zende, aber das echte zu *Übersetzende* ist eigentlich der deutsche „Grund“ selbst. Indem der deutsche Grund durch die Übersetzung von „ratio“ sich selbst *übersetzte*, fundamentalisierte der deutsche Fundamentalismus den Rationalismus<sup>763</sup>.

Deutet es, dass der deutsche Grund zu *übersetzen* – d. i. zu erheben bzw. zu sublimieren – ist, nicht wieder darauf hin, was wir schon mehrmals als die topische Einheit der Gründlichkeit und der Erhabenheit erörtert haben? Indem man das lateinische Wort „ratio“ als das deutsche Wort „Grund“ übersetzte, *übersetzte* bzw. sublimierte man die deutsche Gründlichkeit selbst. Die Gründlichkeit, der die Setzung des Grundes, d. i. die Grundbesetzung, zugrunde liegt, ist also zu *übersetzen*. Schon wieder erweist sich die Verbindung der Setzung, Besetzung und *Übersetzung*. Die Übersetzung im populären Sinn ist nur ein Ausdruck der topologischen *Übersetzung*, die sich auf Setzung und Besetzung bezieht. Insofern wir das Geopolitische durch das Topische der Setzung, Besetzung und *Übersetzung* schon expliziert haben, können wir nun zu dem Schluss gelangen, dass Übersetzung nichts anderes als ein geopolitischer Akt ist. Dass „ratio“ als „Grund“ zu übersetzen war, ist das Symptom eines topischen Unbewussten, offenbart eine deutsche fundamentalistische geopolitische Obsession mit dem Boden, mit der Besetzung der Erde. Diese fundamentalistische Obsession mit dem Grund wurde auf „ratio“ projiziert und gerade deswegen sah man nur „Grund“, als man sich „ratio“ ansah, und übersetzte demzufolge „ratio“ als „Grund“, obwohl „ratio“ ursprünglich nichts mit „Grund“ zu tun gehabt hatte. Die Übersetzung ist die *Übersetzung*.

Der Grund ist also durch die Übersetzung *übersetzt*, sublimiert. Der Grund und das Erhabene sind ein und dasselbe. Besetzung und *Übersetzung* sind ein und dasselbe.

---

<sup>763</sup> Der Rationalismus soll hier nicht bloß als die dogmatische Tradition, sondern auch im weiteren Sinn verstanden werden, d. h. als eine Tradition, die die Vernunft als die höchste Gesetzgebung erhebt. Der Kantische Kritizismus ist offensichtlich nicht gegen den Rationalismus in diesem weiteren Sinn, sondern ihm ganz gehörig.

## **Schluss: Zu einer Exotopik des Ausgangs**

Der Begriff des „unbewussten Topischen“ mag den Eindruck hervorrufen, dass er auf Freud zurückzuführen wäre, bei dem das Unbewusste ebenso topisch zu verorten ist. Dies ist jedoch nicht der Fall. Mit der Freudschen topischen Verortung des Unbewussten ist gemeint, dass dem Unbewussten ein virtueller Ort auf der psychischen Landkarte zuzuschreiben ist. Die Topik ist hier nichts als ein anderer Name für System bzw. Struktur. Dass das Unbewusste topisch sei, bedeutet also nicht mehr, als dass es sich in einer Struktur befinde, in der es sich systematisch und dynamisch zu den in derselben eingeschlossenen Ortschaften des Bewusstseins und des Vorbewussten verhalte.

Von einem solchen Verständnis des Topischen ist nicht in erster Linie die Rede der vorliegenden Untersuchung. Es hat mit demjenigen unsrigen zunächst nur eine äquivalente Beziehung, obzwar zwischen beiden auch keine Entgegensetzung besteht. Das Freudsche Verständnis der Topik ist ein Sonderfall des von uns mehr allgemein zu problematisierenden Topischen. Jenes kann unsere These nur weiter bestätigen, indem es nachweist, wie sich die Psychologie als der Diskurs des Bewusstseins, des Vorbewussten und des Unbewussten durch die Topologie als die Logik der Örtlichkeit umformulieren lässt. Unsere Fragestellung geht auf die Topik also tiefer ein als diejenige Freudsche. Sie bearbeitet konkreter eine Frage, die bei Freud nicht vorkommt, d. i. die Frage, wie die Topologie als die Logik des Orts die Psychologie als den Diskurs der Psyche bzw. weitere philosophische Diskurse strukturiert.

Die Bedeutung der Arbeit besteht also vor allem in dem Versuch zur Entwicklung einer Methode, die uns die topischen Einsichten in Philosophie ermöglicht. Man kann diese Methode Psychoanalyse nennen, indem sie die unbewussten Strukturen analysiert, die der Psyche bzw. der Mentalität zugrunde liegen. Insofern diese psychischen unbewussten Strukturen auf den Fokus des Topischen zurückzuführen sind, könnte unsere Methode auch Topologie, Topo-Analyse und – wegen des Bezugs des Topischen zur Psyche – Topo-Psychoanalyse heißen. Somit liegt unsere Herangehensweise offensichtlich jenseits des Rahmens der Freudschen Psychoanalyse. Die unsrige sogenannte Psychoanalyse hat also ganz wenig mit derjenigen Freudschen zu tun. Gerade die Art und

Weise, wie Freud seinen psychologischen Diskurs als Topik auffasst, ohne über das Topische selbst richtig zu reflektieren, gilt als ein Beleg für unsere These über die unbewusste Beteiligung des Topischen an den Denkweisen bzw. die unbewusste topische Konstruktion derselben. Die unsrige Psychoanalyse ist daher die Topo-Analyse, d. h. die Analyse des Topischen der Psyche, das verschiedene Denkgänge mehr oder weniger unbewusst strukturiert.

In Hinsicht auf die Kompetenz, der Textanalyse eine neue Interpretationsperspektive zu eröffnen, könnte sich unser Verfahren auch als eine topographische Hermeneutik bezeichnen lassen. Die topographische Hermeneutik zeigt auf, wie das Topische den philosophischen Texten innewohnt und dass sich jede philosophische Textbearbeitung daher mit der Exposition des den philosophischen Texten innewohnenden Topischen auseinandersetzt. Was ist dieses Topische eigentlich und warum bleibt es der philosophischen Konstruktion so zentral?

Mit dem Topischen ist im beschränkten Rahmen der vorliegenden Forschung vier Ortschaften gemeint: Oben/Unten, Innen/Außen. Wir haben aufgeklärt, wie das Philosophieren von Anfang ihrer Geschichte an nichts anderes ist als die topographische Lokalisierung durch jene topischen Archetypen. Der Platonismus bzw. Neuplatonismus, eins der ursprünglichsten, einflussreichsten Paradigmen der Philosophiegeschichte, besorgt uns mehr als genug das Material für eine solche topische Erörterung. Philosophie als der unermüdliche Versuch, die höchste Wahrheit zu ergreifen, stellt sich von Anfang an immer oben ein. Die Ortschaft der platonischen Wahrheit, des Seins schlechthin, ist das Erhabene. Mit Platonismus und Neuplatonismus philosophieren heißt also vor allem zu sublimieren.

Um sich selbst zu sublimieren, benötigt man etwas, was man herabsetzen kann. Jemem erhabenen Oben ist ein niederes Unten entgegengesetzt, ohne das die Sublimierung unvorstellbar ist. Zusammen bilden sie eine Hierarchie von Unten nach Oben. Wenn Hierarchie nichts anderes als die Struktur der Macht ist, dann ist das Topische (Oben/Unten) der Philosophie ein Nachweis dieser Machtstruktur. Die Wahrheit, die platonische Besetzung des Erhabenen, ist die Setzung der Macht. Dass die Philosophie als ein Machtdiskurs gilt, erweist sich nirgendwo anders als in diesem philosophischen Topi-

schen. Der philosophische Diskurs über die erhabene Wahrheit ist der Ausdruck der unbewussten Geopolitik der Herrschaft des Obens über das Unten.

Jenes philosophische Erhabene hängt mit demjenigen Immanenten zusammen. Zusammen mit der Besetzung des Obens hängt diejenige des Innens. Nur das, was innig ist, sei erhaben, und umgekehrt. Somit fing eins der in der abendländischen Denktradition am tiefgründigsten gewurzelten Elemente an: der Immanentismus. Von nun an kehrt alles, was philosophisch wahrhaft und edel anzusehen ist, nach innen. Die Wahrheit sei ebenso innig, wie sie erhaben sei, sei es in der Theologie, Ontologie oder Psychologie, bzw. sei es nichtchristlich oder christlich. Gott, das höchste Gute bzw. das höchste Sein, sei das Erhabenste und absolut in sich selbst. Der innere Mensch (homo interior) sei der noble: indem er innig bleibe, sublimiere er sich selbst zu Gott. Deswegen ist die Innigkeit zugleich der Ort, an dem die Erhabenheit sich befindet.

Dieser Sachverhalt verdeutlicht das, was wir als „die topische Vagheit“ zu charakterisieren pflegen. Die Erhabenheit und die Innigkeit, die ganz verschiedene Vektoren bezeichnen, besitzen intentional denselben topischen Wert. Bei dieser topischen Vagheit fällt die topische Ambivalenz des Untens insbesondere bemerkenswert auf. Als das, was dem Erhabenen untersteht, ist das Unten das Niedere, Minderwertigere. In diesem Sinn nennen wir z. B. die Sinnlichkeit das untere Vermögen, und zwar im Gegensatz zur Vernunft als dem oberen. Das Untere ist also das, was durch das Obere zu beherrschen ist.

Als das, was dennoch als die Grundlage dafür gilt, was darauf gegründet ist, ist das Unten hingegen das Hochwertigere. Wir bemerken diesen noblen Sinn des Untens bei verschiedenen wichtigen philosophischen Begriffen wie „Substanz“, „Subjekt“ etc. Mit der Einführung des deutschen Begriffes des „Grundes“ in die Philosophiegeschichte lässt sich dieser noble Sinn des Topischen des Untens, auf das der Grund hindeutet, fortsetzen. Der Grund, dessen Ortschaft das Unten ist, besetzt von nun an das Zentrum der philosophischen Lokalität und vereinigt in sich wegen der topischen Vagheit sowohl das Erhabene als auch die Innigkeit. Die topische Vagheit ist von nun an die topische Vereinigung der Gründlichkeit, der Erhabenheit und der Innigkeit. Was als Grund gelten darf, soll erhaben und innig sein, und umgekehrt. Der eigentümliche Beitrag der deutschen Sprache zu dieser philosophischen Wende ist entscheidend. Eben durch das deutsche

Wort „Grund“ wurde eine topische Vereinigung des Grundes, des Erhabenen und des Innigen als die deutsche Vereinigung des Fundamentalismus, des Transzendentalismus und des Immanentismus gestiftet. Dass der Grund hier die zentrale Rolle übernimmt, ist ein topologisches Symptom, das zu diagnostizieren nur unsere Topo-Analyse in der Lage sein kann.

Es ist nicht zufällig, dass mit dem Grund auch der Begriff der „Setzung“ in der deutschen Philosophie auftrat und dem deutschen Idealismus unerlässlich blieb. Wenn man den Bezug der Setzung zur Besetzung bzw. die topische Konnotation, die Besetzung und Grund miteinander teilen, vor Augen hat, dann wird es klar, wie die Setzung im Verhältnis zu Grund in Szene zu setzen war. Grundlegung als die Setzung des Gesetzten ist daher nichts anderes als eine virtuelle Besetzung. Dass man den Grund für irgendeinen Sachverhalt gibt, bedeutet nichts, als dass man den Grund, den virtuellen Boden, in demselben besetzt. Die Terminologie „Grund“ expliziert also das Topische, Geopolitische, der Philosophie: jedes Philosophieren ist demnach nichts anderes, als den in verschiedenen philosophischen Landschaften liegenden Grund zu besetzen, der denselben zugrunde liegt und von dem her dieselben zu kontrollieren sind. Die Philosophiegeschichte ist ein Kampf um den Grund, ein unbewusster geopolitischer Kampf um den Boden, dessen Besetzung die Machtstellen der Philosophemen situiert.

Man kann aber auch jene ‚Explikation‘ andersherum als eine Projektion, und zwar die Projektion des deutschen topischen Unbewussten auf Philosophie, verstehen. Der Grund ‚expliziert‘ nicht nur das Topische dessen, was z. B. mit „ratio“ gemeint ist. Er ist das Symptom eines unbewussten Topischen selbst, exponiert dieses Topische als das Fundamentalistische. Was sonst könnte der Grund sein, wenn nicht das Fundament? Was sonst könnte der Grundlegungsversuch sein, wenn nicht der Fundamentalismus? Das unbewusste Topische, das sich durch Grund offenbart, ist das unbewusste Fundamentalistische, dessen Inhalt nichts anderes als einen virtuellen geopolitischen Kampf um den Boden erzielt.

Warum ist der Grund, der Kampf darum, so wichtig? Wenn das, was verdrängt ist, unbewusst bleibt, dann ist jenes unbewusste Topische, das sich durch den philosophischen Begriff des Grundes erweist, das Übrigbleibende des verdrängten Kampfes um

den Boden. Indem man nicht mehr den wirklichen Kampf um den Boden durchführen soll, kehrt man zu dem virtuellen um den philosophischen Grund zurück. Mehr als alles andere ist auch Philosophie eine Art der Verdrängung, der Sublimierung der ursprünglichsten Triebe der Existenz, unter denen vielleicht der wesentlichste der topische ist. Was sonst sollte die Existenz heißen, wenn nicht die Sorge um den Ort, an dem oder in dem die Existenz sich befindet?

Ist das nicht gerade der Anlass dazu, dass das „Sein“ auf das „Da“ zurückzuführen ist und sich die Daseinsanalytik bei Heidegger vor allem an dem „In-der-Welt-sein“ bzw. „In-Sein“ orientiert? Dies ist nichts anderes als die Fortführung einer Tradition der Topo-Ontologie von „in-esse“, die wir schon mehrmals betrachtet haben. Das echte Fundamentale der Ontologie ist also das Topische, und das echte Topische der Ontologie ist das Fundamentale, das sich durch den Grund äußert.

Geht nicht der kriegerische Trieb, einer der gewaltsamsten Ausdrücke des geopolitischen Kampfes, gerade von jenem topischen Trieb, den Grund zu besetzen, hervor? Ist die Frage nach dem „Lebensraum“ nicht eine topologische Frage par excellence? Wor-um sonst geht es dem Krieg, wenn nicht um die Besetzung des Grundes, die die Setzung der Macht untermauert? Dabei wird es ganz offensichtlich, wie der Grund die topische Einheit der Erhabenheit und der Innigkeit bewirkt. Die Immanenz des Krieges besteht darin, dass jeder Krieg immer der Krieg einer Gemeinschaft, die *in* ihrer eigenen Gemeinsamkeit bleibt, gegen eine *äußere* ist. Der Krieg ist immer der Kampf der eigenen Innerlichkeit gegen die fremde Äußerlichkeit. Die Besetzung des Grundes ist also nie bloß die Besetzung des Grundes. Sie ist zugleich die Säuberung des fremden Äußeren, um die eigene Innigkeit zu verabsolutieren. Gerade dadurch *erhebt* sich diese Innigkeit und ihre Hegemonie *über* die Äußerlichkeit. Der Grund ist daher immer der innige Grund der erhabenen Macht über jedes Äußere.

Erst durch unsere Topo-Psychoanalyse wird das unbewusste hegemoniale Topische der Philosophie im Generellen und das unbewusste fundamentalistische Topische der deutschen Philosophie im Einzelnen enttarnt. Sie exponiert die Philosophie als ein geopolitisches Symptom des unbewussten Kampfes um Boden. Der virtuelle Kampf um Grund in der Philosophie ist die Sublimierung, die *Übersetzung* des verdrängten wirkli-

chen Kampfes um Raum im Leben. Deswegen ging es dem Deutschen Idealismus allzu viel um „Setzung“, so viel, dass von einer Inflation bzw. einem Überschuss der Setzung die Rede sein kann. Die Grundlegung als die Setzung der Subjektivität ist der philosophische Ausdruck der virtuellen geopolitischen Besetzung des Grundes, die nichts anderes als die *Übersetzung* einer sublimierten Hegemonie ist.

Wenn Philosophie ein Machtdiskurs ist, der eine bestimmte Machthierarchie rechtfertigt bzw. aufrechterhält, dann ist diese Mächtigkeit gerade durch das ihr unbewusste Topische zu definieren. Die Machtfrage ist also in erster Linie eine topologische Frage. Wenn die Exposition des Kerns der Macht die Hauptaufgabe einer Machtkritik ist, dann ist unsere topographische Hermeneutik, die das die Macht strukturierende Topische entschlüsselt, eine Machtkritik par excellence.

Wenn der Kern der Macht das Topische ist, dann besteht eine weitere Aufgabe der Machtkritik, die Macht abzuschaffen, vor allem darin, ebendieses der Macht zugrundeliegende Topische zu transformieren. Statt der hegemonialen topischen Einheit des Fundamentalen, des Immanenten und des Erhabenen soll ein anderes Topisches entdeckt werden, das mehr in der Lage ist, das Politische der Philosophie und vielleicht das Politische überhaupt zu emanzipieren. Wo oder wie ist die Ortschaft eines solchen emanzipatorischen Topischen zu lokalisieren?

Es ist kein Zufall, dass viele emanzipatorische politische Projekte nicht selten als „utopisch“ zu etikettieren sind. Es ist auch kein Zufall, dass Sokrates, ein Prototyp des Philosophen, als „atopisch“ zu charakterisieren ist. Das politische Utopische und das philosophische Atopische teilen miteinander etwas. Deuten beide nicht auf eine gemeinsame emanzipatorische Topik hin, die jeder Unterminierung der Machthierarchie unentbehrlich ist?

Die Topik des Utopischen und Atopischen deutet etwas an, was in einer bestimmten bestehenden Ordnung keinen Ort findet. Eine solche dominante Ordnung ist wie analysiert die topische Einheit des Grundes, des Inneren und des Erhabenen. Während die fundamentalistische Kartographie des Grundes ein Immanenzregime totalisiert, das jedes fremde Äußere entweder säubert oder assimiliert, somit dasselbe neutralisiert und die eigene Übermacht über jede Äußerlichkeit erhebt, weist das Utopische bzw. Atopi-

sche, der Nichtort in jener bestehenden Ordnung, auf einen *Ausgang* aus derselben hin. Die Ortschaft des Utopischen und Atopischen ist diejenige des Ausgangs. Die Landschaft des utopischen und atopischen Ausgangs ist die Äußerlichkeit. Ein Ausgang weist auf eine *Exotopie* hin, die in der totalitären Topik des immanenten Grundes nicht zu lokalisieren ist.

Diese Exotopographie des Ausgangs ermöglicht eine andere Topik der Philosophie und des Politischen. Die von uns exponierte topische Vagheit dekolonisiert die hegemoniale Besetzung durch die unbewusste Topik der Gründlichkeit, der Innigkeit und der Erhabenheit. Sie motiviert somit eine topische Transformation, die sich durch eine topische Unlokalisierbarkeit ereignet. Ebendieses topisch Unlokalisierbare erschüttert jede systematische Topik oder, was dasselbe ist, jedes topische System, das durch die topische Einheit zusammengesetzt ist.

Das Philosophieren als die Setzung der Philosophie ist schon immer in einer Philosophie der Setzung bzw. Zusammensetzung gelandet. Eine solche philosophische *Setzung* als *Zusammensetzung* ist nichts anderes als eine fundamentalistische, immanentistische *Besetzung* des innigen Grundes, die auf nichts anderes als eine *Übersetzung* der erhabenen Macht abzielt. Ebendiese philosophische Setzung als Zusammensetzung, Besetzung und Übersetzung ist die Grundlage für eine hegemoniale Topik, die sich u. a. durch den Kolonialismus offenbart. Konfrontieren wir uns heutzutage nicht mit einer sogar viel mehr totalitären Form einer solchen hegemonialen Topik in dem digitalen Kolonialismus des sogenannten Globalen Positionsbestimmungssystems?

Die Hauptbedeutung der vorliegenden Untersuchung liegt also daran, die hegemoniale Topik der Philosophie als der *Position* zu entlokalisieren, und zwar zugunsten einer emanzipatorischen Exotopik der Philosophie als der *Transposition* bzw. *Transition*.

Statt der Philosophie als *Setzung* schaltet unser Entwurf zu einer Philosophie als *Entsetzung*.

Statt der *Zusammensetzung* schwingt sich unsere Auseinandersetzung zu einer *Auseinandersetzung*.

Statt der *Besetzung* wendet sich unsere Absicht zu einer *Absetzung*, statt der *Übersetzung* zu einer *Hinübersetzung*.

Statt *Subjekt* als den *transzendentalen Grund* ins Zentrum der Philosophie zu setzen, setzt sich unsere dezentrale Philosophie mit dem *Abjekt* als dem *transienten Abgrund auseinander*. Ist ein solches Abjekt als das Transiente nicht das, was unsere transpositive bzw. transitorische Philosophie als eine Exotopographie des Ausgangs ermöglicht, und zwar entgegen der positiven Philosophie als einer hegemonialen Topographie der Gründlichkeit, der Innigkeit und der Erhabenheit?

Ein Transientes transzendiert nichts, verinnerlicht nichts, begründet nichts. Vielmehr ist es ein topisches Ereignis, an dem jeder Horizont enthorizontalisiert wird. Das ausgehende Transiente als Äußerlichkeit ist keine Lokalität. Eher ist es nur Signal der Aussetzung jeder innegesetzten Lokalität. Ein Transientes lässt sich in keinerlei Kartographie kartographieren, ist das nichtörtliche Exzentrum jedes Orts. Es ist ein Vorort, der sich noch nicht verortet hat, zugleich aber auch ein Nachort, der sich schon entortet hat. Es ist die atopische Negation jeder topischen Position, der desintegrierte Limbus jedes integrierten Locus.

Statt die Wahrheit als die Endotopik der dominanten Ordnung zu setzen, versteht unsere Exotopik die Wahrheit als den exotopischen Kern jeder Ordnung. Insofern die Hauptaufgabe der Philosophie immer darin besteht, zur Wahrheit zu gelangen zu pflegen, ist sie eine exotopische Leistung.

Was sonst würde das ausgehende Transiente unserer transitorischen Philosophie signalisieren, wenn nicht eben diese exotopische Wahrheit?

## Siglenverzeichnis

AA	Akademie-Ausgabe
Anth	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht
BDG	Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes
Cat.	Categoriae (Kategorien)
C. Eutych.	Contra Eutychen et Nestorium
Conf.	Confessiones (Bekenntnisse)
Consol.	Philosophiae consolatio
De an.	De anima
De civ. Dei	De civitate Dei
De coel. hierar.	De coelesti hierarchia
De div. nat.	De divisione naturae
De div. nom.	De divinis nominibus
De docta ign.	De docta ignorantia
De eccl. hierar.	De ecclesiastica hierarchia
De trin.	De trinitate
De vera rel.	De vera religione
EAD	Das Ende aller Dinge
EEKU	Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft
Enn.	Enneaden
Eph	Epheserbrief
Euthphr.	Euthyphron
Gen	Genesis

GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
GSK	Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen
GUGR	Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume
IaG	Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht
Inst. theol.	Institutio theologica (Theologische Grundlegung)
Joh	Johannesevangelium
KpV	Kritik der praktischen Vernunft
KrV A	Kritik der reinen Vernunft, A-Auflage 1781
KrV B	Kritik der reinen Vernunft, B-Auflage 1787
KU	Kritik der Urtheilskraft
MAM	Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte
Men.	Menon
Mk	Markusevangelium
MonPh	Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam
MS	Die Metaphysik der Sitten
MSI	De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis

NEV	Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766
NG	Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen
NTH	Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt
Parm.	Parmenides
Phd.	Phaidon
Phil	Philippbrief
Phys.	Physica (Physik)
PND	Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio
Pol.	Politeia
Prol	Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können
Soph.	Sophistes
ST	Summa theologica
Subst. bon.	Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona
Symp.	Symposion
TG	Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik
Tht.	Theaitetos
Tim.	Timaios
Top.	Topica (Topik)

Trin.

Quomodo trinitas unus Deus ac non tres dii

WA

Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?

ZeF

Zum ewigen Frieden

## Literaturverzeichnis

- Aristoteles: *Kategorien/Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck*. Griechisch/Deutsch. Hg. u. Übers. v. Hans Günter Zekl. Hamburg: Meiner 1998.
- *Physik. Vorlesung über Natur*, Bücher I-IV. Griechisch/Deutsch. Hg. u. Übers. v. Hans Günter Zekl. Hamburg: Meiner 1987.
  - *Topik/Über die sophistischen Widerlegungsschlüsse*. Griechisch/Deutsch. Hg. u. Übers. v. Hans Günter Zekl. Hamburg: Meiner 1997.
  - *Über die Seele. De anima*. Griechisch/Deutsch. Hg. u. Übers. v. Klaus Corcilus. Hamburg: Meiner 2017.
- Augustinus, Aurelius: *Bekenntnisse*. Lateinisch/Deutsch. Hg. u. Übers. v. Joseph Bernhart. Frankfurt am Main: Insel 1987.
- *De civitate Dei*, Bücher I-XIII. Hg. v. B. Dombart u. A. Kalb. Stuttgart: Teubner 1993.
  - *De Trinitate*, Bücher I-XII. Hg. v. W. J. Mountain u. F. Glorie. Turnhout: Brepols 1968.
  - *De vera religione. Über die wahre Religion*. Lateinisch/Deutsch. Hg. u. Übers. v. Wilhelm Thimme. Stuttgart: Reclam 2010.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Metaphysica. Metaphysik*. Lateinisch/Deutsch. Hg. u. Übers. v. Günter Gawlick u. Lothar Kreimendahl. Stuttgart: Frommann-Holzboog 2011.
- Boethius, A. M. S.: „Contra Eutychen et Nestorium“, in: Ders.: *Die theologischen Traktate*. Lateinisch/Deutsch. Hg. u. Übers. v. Michael Elsässer. Hamburg: Meiner 1988.
- *Philosophiae Consolatio*. Hg. v. Ludovicus Bieler. Turnhout: Brepols 1957; dt. *Trost der Philosophie*. Lateinisch/Deutsch. Hg. u. Übers. v. Ernst Neitzke. Frankfurt am Main u. Leipzig: Insel 1997.

- „Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona“, in: Ders.: *Die theologischen Traktate*. Lateinisch/Deutsch. Hg. u. Übers. v. Michael Elsässer. Hamburg: Meiner 1988.
- „Quomodo trinitas unus Deus ac non tres dii“, in: Ders.: *Die theologischen Traktate*. Lateinisch/Deutsch. Hg. u. Übers. v. Michael Elsässer. Hamburg: Meiner 1988.

Deleuze, Gilles: *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Éditions de Minuit 1968.

Deleuze, Gilles u. Guattari, Félix: *Qu'est-ce que la philosophie?*. Paris: Les Éditions de Minuit 1991.

Derrida, Jacques: *Khôra*. Paris: Galilée 1993.

De Saussure, Ferdinand: *Cours de linguistique générale*. Hg. v. Charles Bally u. Albert Sechehaye. Paris: Payot 1916.

Descartes, René: „Les Passiones de l'Ame“, in: Ders.: *Oeuvres de Descartes*, Bd. XI. Hg. v. Charles Adam u. Paul Tannery. Paris: Léopold Cerf 1909.

Eriugena, Johannes Scotus: *Periphyseon. De divisione naturae*. Hg. u. Übers. v. Hans Günter Zekl. Würzburg: Königshausen & Neumann 2016.

Foucault, Michel: „Les hétérotopies“, in: Ders.: *Le corps utopique, les hétérotopies*. Paris: Éditions Lignes 2009.

Freud, Sigmund: „Das Ich und das Es“, in: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. XIII. Hg. v. Anna Freud u. a. London: Imago 1940.

- „Die Traumdeutung“, in: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. II/III. Hg. v. Anna Freud u. a. London: Imago 1942.

- „Studien über Hysterie“, in: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. I. Hg. v. Anna Freud u. a. London: Imago 1952.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*, Gesammelte Werke, Bd. 9. Hg. v. Wolfgang Bonsiepen u. Reinhard Heede. Hamburg: Felix Meiner 1980.

Heidegger, Martin: „Aus der Erfahrung des Denkens“, in: Ders.: *Aus der Erfahrung des Denkens*, Gesamtausgabe, Bd. 13. Hg. v. Hermann Heidegger. Frankfurt am Main: Klostermann 1983.

- „Bauen Wohnen Denken“, in: Ders.: *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe, Bd. 7. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann 2000.

- *Der Satz vom Grund*, Gesamtausgabe, Bd. 10. Hg. v. Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Klostermann 1997.

- *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 2006.

- „Vom Wesen des Grundes“, in: Ders.: *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Bd. 9. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann 2004.

Hobbes, Thomas: *Leviathan*. Hg. v. Edwin Curley. Indianapolis/Cambridge: Hackett 1994.

Kant, Immanuel: „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. I. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer 1902.

- „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. VII. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer 1907.

- „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer 1912.

- „Das Ende aller Dinge“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer 1912.

- „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. II. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer 1905; dt. „Von der Form der Sinnen- und Verstan-

deswelt und ihren Gründen“, in: Ders.: *Werke*, Bd. III. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Übers. v. Monika Bock u. Norbert Hinske. Wiesbaden: Insel 1958.

- „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. II. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer 1905.
- „Die Metaphysik der Sitten“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. VI. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer 1907.
- „Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. XX. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: De Gruyter 1942.
- „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. I. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer 1902.
- „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. IV. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer 1903.
- „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer 1912.
- „Kritik der praktischen Vernunft“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. V. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer 1908.
- „Kritik der reinen Vernunft“, erste Auflage, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. IV. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer 1903.

- „Kritik der reinen Vernunft“, zweite Auflage, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. III. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer 1904.
- „Kritik der Urtheilskraft“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. V. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer 1908.
- „Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. I. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer 1902; dt. „Der Gebrauch der Metaphysik, sofern sie mit der Geometrie verbunden ist, in der Naturphilosophie, dessen erste Probe die physische Monadologie enthält“, in: Ders.: *Werke*, Bd. I. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Übers. v. Monika Bock u. Norbert Hinske. Wiesbaden: Insel 1960.
- „Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer 1912.
- „Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-1766“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. II. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer 1905.
- „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. I. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer 1902; dt. „Neue Erhellung der ersten Grundsätze metaphysischer Erkenntnis“, in: Ders.: *Werke*, Bd. I. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Übers. v. Monika Bock. u. Norbert Hinske. Wiesbaden: Insel 1960.
- „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. IV. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer 1903.
- „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. II. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer 1905.

- „Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. II. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer 1905.
- „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. II. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer 1905.
- „Zum ewigen Frieden“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer 1912.

Lacan, Jacques: *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil 1966.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: „Addition a l’explication du systeme nouveau touchant l’union de l’ame et du corps envoyée a Paris a l’occasion d’un livre intitulé connoissance de soy même“, in: Ders.: *Kleine Schriften zur Metaphysik*. Lateinisch/Deutsch u. Französisch/Deutsch. Hg. u. Übers. v. Hans Heinz Holz. Frankfurt am Main: Insel 1965.

- „De existentia“, in: Ders.: *Kleine Schriften zur Metaphysik*. Lateinisch/Deutsch u. Französisch/Deutsch. Hg. u. Übers. v. Hans Heinz Holz. Frankfurt am Main: Insel 1965.

- „De mente“, in: Ders.: *Kleine Schriften zur Metaphysik*. Lateinisch/Deutsch u. Französisch/Deutsch. Hg. u. Übers. v. Hans Heinz Holz. Frankfurt am Main: Insel 1965.

- „De veritatibus primis“, in: Ders.: *Kleine Schriften zur Metaphysik*. Lateinisch/Deutsch u. Französisch/Deutsch. Hg. u. Übers. v. Hans Heinz Holz. Frankfurt am Main: Insel 1965.

- „Discours de métaphysique“, in: Ders.: *Kleine Schriften zur Metaphysik*. Lateinisch/Deutsch u. Französisch/Deutsch. Hg. u. Übers. v. Hans Heinz Holz. Frankfurt am Main: Insel 1965.

- „Eclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle a trouvées dans le systeme nouveau de l’union de l’ame et du corps“, in: Ders.: *Kleine Schriften zur Meta-*

*physik*. Lateinisch/Deutsch u. Französisch/Deutsch. Hg. u. Übers. v. Hans Heinz Holz. Frankfurt am Main: Insel 1965.

- „Eclaircissement du nouveau systeme de la communication des substances, pour servir de reponse à ce qui en est dit dans le journal du 12 septembre 1695“, in: Ders.: *Kleine Schriften zur Metaphysik*. Lateinisch/Deutsch u. Französisch/Deutsch. Hg. u. Übers. v. Hans Heinz Holz. Frankfurt am Main: Insel 1965.
- „Entretien de Philarete et d’Ariste, suite du premier entretien d’Ariste et de Theodore“, in: Ders.: *Kleine Schriften zur Metaphysik*. Lateinisch/Deutsch u. Französisch/Deutsch. Hg. u. Übers. v. Hans Heinz Holz. Frankfurt am Main: Insel 1965.
- „Extrait d’une lettre de M. D. L. sur son hypothese de philosophie, et sur le probleme curieux qu’un de ses amis propose aux mathematiciens, avec un éclaircissement sur quelques points contestés dans les journaux precedens entre l’auteur des principes de physique et celui des objections“, in: Ders.: *Kleine Schriften zur Metaphysik*. Lateinisch/Deutsch u. Französisch/Deutsch. Hg. u. Übers. v. Hans Heinz Holz. Frankfurt am Main: Insel 1965.
- „Infinité“, in: Ders.: *Kleine Schriften zur Metaphysik*. Lateinisch/Deutsch u. Französisch/Deutsch. Hg. u. Übers. v. Hans Heinz Holz. Frankfurt am Main: Insel 1965.
- „Les principes de la philosophie ou la monadologie“, in: Ders.: *Kleine Schriften zur Metaphysik*. Lateinisch/Deutsch u. Französisch/Deutsch. Hg. u. Übers. v. Hans Heinz Holz. Frankfurt am Main: Insel 1965.
- „Principes de la nature et de la grace, fondés en raison“, in: Ders.: *Kleine Schriften zur Metaphysik*. Lateinisch/Deutsch u. Französisch/Deutsch. Hg. u. Übers. v. Hans Heinz Holz. Frankfurt am Main: Insel 1965.
- „Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l’union qu’il y a entre l’ame et le corps“, in: Ders.: *Kleine Schriften zur Metaphysik*. Lateinisch/Deutsch u. Französisch/Deutsch. Hg. u. Übers. v. Hans Heinz Holz. Frankfurt am Main: Insel 1965.

Lévi-Strauss, Claude: *Anthropologie structurale*. Paris: Plon 1958.

Locke, John: *Two Treatises of Government*. Hg. v. Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press 1999.

Meister Eckhart: „Die rede der underscheidung“, in: Ders.: *Predigten und Traktate*, Werke, Bd. II. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch u. Lateinisch/Deutsch. Hg. v. Niklaus Largier. Übers. v. Ernst Benz u. a. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker 2008.

- „Dominica septima decima post trinitatem de evangelio“, in: Ders.: *Predigten und Traktate*, Werke, Bd. II. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch u. Lateinisch/Deutsch. Hg. v. Niklaus Largier. Übers. v. Ernst Benz u. a. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker 2008.

- „Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem“, in: Ders.: *Predigten und Traktate*, Werke, Bd. II. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch u. Lateinisch/Deutsch. Hg. v. Niklaus Largier. Übers. v. Ernst Benz u. a. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker 2008.

- „Gratia domini nostri Iesu Christi et caritas Dei et communicatio Sancti Spiritus sit semper etc.“, in: Ders.: *Predigten und Traktate*, Werke, Bd. II. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch u. Lateinisch/Deutsch. Hg. v. Niklaus Largier. Übers. v. Ernst Benz u. a. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker 2008.

- „Liber ‚Benedictus‘“, in: Ders.: *Predigten und Traktate*, Werke, Bd. II. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch u. Lateinisch/Deutsch. Hg. v. Niklaus Largier. Übers. v. Ernst Benz u. a. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker 2008.

- „Predigt 2“, „Predigt 3“, „Predigt 5B“, „Predigt 7“, „Predigt 8“, „Predigt 10“, „Predigt 13“, „Predigt 13A“, „Predigt 14“, „Predigt 15“, „Predigt 17“, „Predigt 19“, „Predigt 21“, „Predigt 23“, „Predigt 27“, „Predigt 28“, „Predigt 30“, „Predigt 38“, „Predigt 42“, „Predigt 43“, „Predigt 48“, „Predigt 52“, „Predigt 54A“, „Predigt 54B“, in: Ders.: *Predigten*, Werke, Bd. I. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Hg. v. Niklaus Largier. Übers. v. Josef Quint. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker 2008.

- „Predigt 69“, „Predigt 71“, „Predigt 72“, „Predigt 74“, „Predigt 75“, „Predigt 76“, „Predigt 77“, „Predigt 80“, „Predigt 83“, „Predigt 86“, in: Ders.: *Predigten und Traktate*, Werke, Bd. II. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch u. Lateinisch/Deutsch. Hg. v. Niklaus Largier. Übers. v. Ernst Benz u. a. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker 2008.
- „Prologus generalis in opus tripartitum“, in: Ders.: *Predigten und Traktate*, Werke, Bd. II. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch u. Lateinisch/Deutsch. Hg. v. Niklaus Largier. Übers. v. Ernst Benz u. a. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker 2008.
- „Von abegescheidenheit“, in: Ders.: *Predigten und Traktate*, Werke, Bd. II. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch u. Lateinisch/Deutsch. Hg. v. Niklaus Largier. Übers. v. Ernst Benz u. a. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker 2008.

Nikolaus von Kues: *De docta ignorantia. Die belehrte Unwissenheit*, Buch I. Lateinisch/Deutsch. Hg. u. Übers. v. Hans Gerhard Senger u. Paul Wilpert. Hamburg: Meiner 1994.

- *De docta ignorantia. Die belehrte Unwissenheit*, Buch II. Lateinisch/Deutsch. Hg. u. Übers. v. Hans Gerhard Senger u. Paul Wilpert. Hamburg: Meiner 1999.

Platon: „Euthyphron“, in: Ders.: *Werke*, Bd. 1. Griechisch/Deutsch. Hg. v. Gunther Eigler. Übers. v. Friedrich Schleiermacher. Darmstadt: WBG 2016.

- „Menon“, in: Ders.: *Werke*, Bd. 2. Griechisch/Deutsch. Hg. v. Gunther Eigler. Übers. v. Friedrich Schleiermacher. Darmstadt: WBG 2016.
- „Parmenides“, in: Ders.: *Werke*, Bd. 5. Griechisch/Deutsch. Hg. v. Gunther Eigler. Übers. v. Friedrich Schleiermacher. Darmstadt: WBG 2016.
- „Phaidon“, in: Ders.: *Werke*, Bd. 3. Griechisch/Deutsch. Hg. v. Gunther Eigler. Übers. v. Friedrich Schleiermacher. Darmstadt: WBG 2016.
- *Politeia*, Werke, Bd. 4. Griechisch/Deutsch. Hg. v. Gunther Eigler. Übers. v. Friedrich Schleiermacher. Darmstadt: WBG 2016.
- „Sophistes“, in: Ders.: *Werke*, Bd. 6. Griechisch/Deutsch. Hg. v. Gunther Eigler. Übers. v. Friedrich Schleiermacher. Darmstadt: WBG 2016.

- „Symposion“, in: Ders.: *Werke*, Bd. 3. Griechisch/Deutsch. Hg. v. Gunther Eigler. Übers. v. Friedrich Schleiermacher. Darmstadt: WBG 2016.
- „Theaitetos“, in: Ders.: *Werke*, Bd. 6. Griechisch/Deutsch. Hg. v. Gunther Eigler. Übers. v. Friedrich Schleiermacher. Darmstadt: WBG 2016.
- „Timaios“, in: Ders.: *Werke*, Bd. 7. Griechisch/Deutsch. Hg. v. Gunther Eigler. Übers. v. Friedrich Schleiermacher. Darmstadt: WBG 2016.

Plotin: „Enneaden I 6“, „Enneaden III 1“, „Enneaden IV 2“, „Enneaden IV 7“, „Enneaden V 1“, „Enneaden V 4“, „Enneaden V 9“, „Enneaden VI 9“, in: Ders.: *Schriften*, Bd. I a. Griechisch/Deutsch. Bearb. u. Übers. v. Richard Harder. Hamburg: Meiner 1956.

- „Enneaden VI 4“, „Enneaden VI 5“, in: Ders.: *Schriften*, Bd. II a. Griechisch/Deutsch. Bearb. v. Rudolf Beutler u. Willy Theiler. Übers. v. Richard Harder. Hamburg: Meiner 1962.
- „Enneaden VI 8“, in: Ders.: *Schriften*, Bd. IV a. Griechisch/Deutsch. Bearb. v. Rudolf Beutler u. Willy Theiler. Übers. v. Richard Harder. Hamburg: Meiner Hamburg 1967.

Proklos: *Theologische Grundlegung*. Griechisch/Deutsch. Hg. u. Übers. v. Ernst-Otto Onnasch u. Ben Schomakers. Hamburg: Meiner 2015.

Pseudo-Dionysius Areopagita: „De coelesti hierarchia“, in: Ders.: *Corpus Dianysiacum*, Bd. II. Hg. v. Günter Heil u. Adolf Martin Ritter. Berlin u. Boston: De Gruyter 2012; dt. „Über die himmlische Hierarchie“, in: Ders.: *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie*. Hg. v. Wilhelm Gessel. Übers. v. Günter Heil. Stuttgart: Hiersemann 2019.

- *De divinis nominibus*, *Corpus Dionysiacum*, Bd. I. Hg. v. Beate Regina Suchla. Berlin u. New York: De Gruyter 1990; dt. *Die Namen Gottes*. Hg. v. Wilhelm Gessel. Übers. v. Beate Regina Suchla. Stuttgart: Hiersemann 1988.
- „De ecclesiastica hierarchia“, in: Ders.: *Corpus Dianysiacum*, Bd. II. Hg. v. Günter Heil u. Adolf Martin Ritter. Berlin u. Boston: De Gruyter 2012; dt. „Über die kirchliche Hierarchie“, in: Ders.: *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirch-*

- liche Hierarchie*. Hg. v. Wilhelm Gessel. Übers. v. Günter Heil. Stuttgart: Hierse-  
mann 2019.
- Reinhold, Karl Leonhard: *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens nebst ei-  
nigen Erläuterungen über die Theorie des Vorstellungsvermögens*. Hg. v. Martin  
Bondeli. Basel: Schwabe 2011.
- Risthaus, Peter: *Onto-Topologie. Zur Entäußerung des unverfügbaren Ortes von Martin  
Heidegger zu Jacques Derrida und jenseits*. Zürich/Berlin: Diaphanes 2009.
- Rousseau, Jean-Jacques: „Du contract social; ou, principes du droit politique“, in: Ders.:  
*Oeuvres complètes*, Bd. III. Hg. v. Bernard Gagnebin u. Marcel Raymond u. a. Pa-  
ris: Gallimard 1964.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: „Philosophische Briefe über Dogmatismus und  
Kritizismus“, in: Ders.: *Sämtliche Werke*, Abt. I, Bd. I. Hg. v. Karl Friedrich Au-  
gust Schelling. Stuttgart: Cotta 1856.
- Spinoza, Baruch de: „Ethica, ordine geometrico demonstrata“, in: Ders.: *Werke*, Bd. II.  
Lateinisch/Deutsch. Hg. v. Konrad Blumenstock. Übers. v. Berthold Auerbach.  
Darmstadt: WBG 2008.
- *Tractatus theologico-politicus*, Werke, Bd. I. Lateinisch/Deutsch. Hg. v. Günter  
Gawlick u. Friedrich Niewöhner. Übers. v. Carl Gebhardt. Darmstadt: WBG 2008.
- Thomas von Aquin: *Summa Theologica*, Bd. I. Hg. u. Übers. v. Vätern der englischen  
Dominikanischen Provinz. New York: Benziger Brothers 1947.
- Trawny, Peter: *Ins Wasser geschrieben*. Berlin: Matthes & Seitz Berlin 2013.
- *Medium und Revolution*. Berlin: Matthes & Seitz Berlin 2011.
- Wolff, Christian: *Discursus praeliminaris de philosophia in genere. Einleitende Ab-  
handlung über Philosophie im allgemeinen*. Lateinisch/Deutsch. Hg. u. Übers. v.  
Günter Gawlick u. Lothar Kreimendahl. Stuttgart: Frommann-Holzboog 1996.
- *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch al-  
len Dingen überhaupt*, Gesammelte Werke, Abt. I, Bd. 2. Hg. v. Charles A. Corr.  
Hildesheim u. a.: Georg Olms 1983.