

²⁹ Vgl. J. Cole 1991 (Lit.).

³⁰ Vgl. D. Kaplan 1989 (Lit.); A. Newen 1996 (Lit.); J. Perry 2001 (Lit.).

³¹ Vgl. P. F. Strawson 1972 (Lit.).

³² Vgl. J. L. Bermúdez 1998 (Lit.), 2000 (Lit.).

³³ Vgl. A. Newen/G. Vosgerau (Anm. 25).

³⁴ Vgl. A. Newen 2000 (Lit.).

³⁵ Überblicksdarstellungen in: A. Newen/K. Vogeley 2003 (Lit.), K. Vogeley/G. Fink 2003 (Lit.).

³⁶ Vgl. L. R. Baker 1998 (Lit.).

³⁷ M. Synofzik et al. 2008b (Lit.).

³⁸ M. Synofzik et al. 2008a (Lit.).

³⁹ Vgl. D. Wegener 2003 (Lit.).

Idee

1. Vorbemerkung
2. Grundlinien
3. Begriffs- und Wortgeschichte
4. Platonische Ideen und Problemgeschichte der Ideenbestimmung
5. Ideen in systematischer Hinsicht

1. In den philosophischen Debatten der Gegenwart wird in der Regel dem Begriff der *Idee* mit Misstrauen begegnet. Dies steht im auffälligen Kontrast zu seiner Bedeutung und seinem Gebrauch in der Geschichte des philosophischen Denkens. Kaum ein anderer Begriff war für das Verständnis der Probleme und der inneren Struktur der Philosophie – aber auch für ihre kontroversen theoretischen Debatten – so prägend, wie der der *Idee*.

Paradigmatisch für seine moderne Entwertung steht NIETZSCHES Erzählung in der *Götzen-Dämmerung* »Wie die ›wahre Welt‹ endlich zur Fabel wurde« – gleichsam eine Kurzgeschichte der Ideenlehre. Hier wird jubelnd der ›Tod der Ideen‹ verkündet, der verbunden ist mit der Rückkehr des »bon sens«, der PLATON die »Schamröthe« ins Gesicht treiben würde.¹ Selbst der weitaus nüchterneren QUINE meint, im Kontext seines Programms der Auflösung philosophischer Probleme in durch Erfahrung überprüfbare Aussagen, dass das ›Gerede‹ von den *Ideen* »faule Zauberei« sei und die Beschäftigung mit ihnen unnützlich, weil ihr Gebrauch – wie die Berufung auf eine *virtus dormitiva* bei MOLIÈRE – die Illusion erzeuge, etwas erklärt zu haben.² Philosophie habe sich – so sein Ratschlag – von empirisch nicht ausweisbaren Begriffen wie demjenigen der *Idee* zu befreien. Ähnlich, wenn auch mit anderen Schlussfolgerungen, WITTGENSTEIN, der nicht eine mangelhafte Bestimmung der *Ideen*, sondern schon die Frage danach für das eigentliche Problem hält. Statt der Suche nach festen Bedeutungen und situations- und kontextinvarianten begrifflichen

Bestimmungen empfiehlt er eine Sprachtherapie, die sowohl die traditionelle Auffassung, die *Geist*, *Ideen* und *Bedeutung* als Agenten des Denkens setzt, als auch Sprache als Medium des Ausdrucks von Bedeutungen, die ihrerseits Vermittlungsinstanzen zwischen Wort und Gegenstand sind, *ad acta* legt. Die zeitgenössische Kritik an einem ideentheoretischen Ansatz wird deshalb häufig unter Berufung auf Wittgensteins Privatsprachen-Argument formuliert. Ideen seien obskure Konstrukte, deren Existenz nur im eigenen Empfinden festgestellt werden könne.

Die fundamentale Kritik der Annahme von *Ideen* ist jedoch kein Spezifikum der Philosophie der Moderne. Schon der Kyniker DIOGENES von Sinope formulierte sie: Er sehe zwar Tische und Becher, aber keine »Tischheit« oder »Becherheit«, überhaupt sei die Rede von *Ideen* »leeres Geschwätz« (οὐδέν λόγος), ließ er den Platonikern mitteilen.³ Bei ARISTOTELES lesen wir, dass die *Ideen* »dahinfahren [mögen] – sie sind nämlich nur Trällerei, und wenn sie existieren, dann tun sie nichts zur Sache«.⁴

Im Zeitalter des »nachmetaphysischen Denkens« scheint die Berufung auf die von PLATON inaugurierte Hinwendung zu den *Ideen* als Bedingungen theoretischen Erkennens und höchste Ziele bzw. Zwecke praktischen Handelns, als Gedanken Gottes, auf die er bei der Schaffung der Welt als unvergängliche Archetypen schaut (Neuplatonismus) oder als ausschließlich im menschlichen Geist angesiedelte Bewusstseinsinhalte (Vorstellungen, Begriffe), wie bei DESCARTES, LOCKE und HUME angenommen wird, in besonderem Maße Anzeichen eines unaufgeklärten Denkens zu sein. Vor allem letztere leiteten dadurch eine folgenreiche Diskussion über ihren repräsentationalen Status, ihre Beziehung auf die externe Realität und damit über ihr Wahrheitskriterium ein, die bis heute anhält. Ob aber mit ihrer Funktionalisierung als methodischem Apriori des Forschens und Erkennens,

ihrer Kontextualisierung in sozialen oder sprachlichen Praxen oder ihrer Naturalisierung im Programm der reduktiv verfahrenen *Philosophy of mind* auch die Probleme, deren Lösungsversuchen der Ausdruck *Idee* seinen Einzug in die Sprache der Philosophie verdankt, verschwunden sind, ist zu bezweifeln. Nach wie vor sind die Antworten auf die Fragen nach dem Erklärungswert der Annahme von *Ideen*, ihrem ›Ort‹ (extramental oder in der Seele, im Geist, im Bewusstsein, in der Sprache), ihrer Objektivität oder Subjektivität, ihrer Genesis und Geltung, ihrem Geben- oder Geschaffen-sein, ihrem ontologischen, semantischen und evaluativen Status, ihrer Differenz zum *Begriff* Gegenstand kontrovers geführter philosophischer Debatten. Die moderne Ablehnung und Kritik eines vermeintlich auf PLATONS Ideenlehre zurückgehenden fundamentalen ontologischen Dualismus muss nicht automatisch einen Verzicht auf eine Ontologie überhaupt zur Folge haben. Die Frage, ob man bei der Beschreibung der Welt mit der Annahme von empirisch ausweisbaren Einzeldingen auskommt oder die methodischen Mittel des Nominalismus nicht ausreichen, um die besondere Existenzweise abstrakter Gegenstände, die zugleich einen normativen und evaluativen Status besitzen, zu begreifen, wird unter veränderten Ausgangsbedingungen auch gegenwärtig diskutiert. Allgemein gilt, dass die modernen Varianten der Ideen- bzw. Idealismuskritik ihren entscheidenden Vorzug gegenüber einem ontologischen Idealismus – der im Verzicht auf eine prinzipielle Seinsunterscheidung und der Trennung von Normativem und Faktischem bestehen soll – um den Preis erkaufen haben, nicht erklären zu können, wie a) die Allgemeingültigkeit wissenschaftlicher Erkenntnisse überhaupt zu verstehen sei, d. h. warum die Gesamtheit von empirisch bestimmten Einzelerkenntnissen nicht in ein ›Aggregat‹ zusammenhangslosen Wissens zerfällt, sondern sinnvoll zu einem System wissenschaftlicher Aussagen verbunden werden kann, wie b) die Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft zu denken sei und wie c) die Einheit von Begriff und Gegenstand weder subjektivistisch als Leistung eines erkennenden Subjekt noch – unter den Bedingungen *des linguistic turn* – als durch die Sprache gestifteter Zusammenhang zu erklären sei.

2. Gelang es PLATON erstmals mit der Thematisierung der *Ideen* und speziell der *Idee des Guten* als ungeschiedenem Real- und Erkenntnisgrund der

Dinge und noch – um einen großen zeitlichen Sprung zu machen – in veränderter Form HEGEL durch die Bestimmung der *absoluten Idee* als dem *Begriff der Idee*, die ontologischen, gnoseologischen und evaluativen Aspekte des Ideenbegriffs zusammenzudenken, so hat sich die moderne Diskussion im Bruch mit HEGELS holistischem Begriff der Vernunft und seinem emphatischen Wahrheitsbegriff konstituiert und zur Ausdifferenzierung unterschiedlicher Wissens- und Geltungssphären geführt, die die Rede von einem besonders privilegierten Erkenntnis- und Handlungsgrund überflüssig macht und deren Nivellierung nur um den Preis des Rückfalls in einen des Fundamentalismus verdächtigen Monismus der Vernunft zu haben ist. Konsequenz der Ausdifferenzierung ist die Verabschiedung vom Konzept letztbegründender Instanzen und ihre Ersetzung durch ›beste‹ oder angemessene Begründungen – aber auch die Ablehnung einer Finalisierung von Vernunft und Geschichte, denn die ›Dialektik der Idee‹ gipfelt für HEGEL in einer Metaphysik der Geschichte als Theodizee, eine Hypothek, die auch sein kritischer Leser MARX nicht vollständig abzuzahlen in der Lage war, obwohl er der in jeder Primatsetzung der Ideen implizierten Annahme einer Inferiorität des Materiellen grundsätzlich widersprach, ohne dabei das Wirkliche auf das Faktische zu reduzieren.

Dennoch ist die Hegel'sche Ideenbestimmung, die mit großer Entschiedenheit die subjektive Bestimmung der Ideen als Vorstellungen oder Begriffe im Bewusstsein (mentalistisch-psychologisches Paradigma) und ihre Charakterisierung als vorgegebene ontologische Entitäten (ontologisches Paradigma) in ein Konzept subjektiv vermittelter Objektivität und objektiv vermittelter Subjektivität überführt und sie in Gestalt der *absoluten Idee* als prozessuale Einheit von Subjektivität und Objektivität entwickelt, d. h. vom objektiven Begriff und dessen Verwirklichung, weiterhin von hoher Attraktivität, hinter die um den Preis ihrer erneuten ›Psychologisierung‹ oder unkritischen Ontologisierung nicht mehr zurückgegangen werden sollte. Sie erscheint einerseits als echte Alternative zu naturalistischen Konzeptionen des Natur-Geist-Verhältnisses, die darum bemüht sind, Normativität auf naturwissenschaftlich erfassbare Grundlagen zu reduzieren und somit in ein kausales Ursache-Wirkungsschema aufzulösen. Andererseits scheint ihr impliziter Normativismus im Verbund mit einem holistischen Wissenschaftsverständnis geeignet, vor dem Hintergrund eines differenzierten Geist-

und Vernunftbegriffs die traditionellen Aporien sensualistischer und rationalistischer Erkenntnis- und Handlungsauffassungen, welche beide von einer vorausgesetzten Trennung von Subjekt und Objekt des Erkennens und Handelns ausgehen und sich um ihre nachträgliche Synthese bemühen, aufzulösen. Sie ist in kritischer Fortsetzung des Kant'schen Verständnisses der *Ideen* als Vernunftbegriffen, denen kein Gegenstand in der Erfahrung kongruiert und die in den Begriffen des Verstandes erreichte Synthesis phänomenaler Wirklichkeit unter die höchste Einheit des Denkens bringen, zugleich Form und Inhalt des Selbstbestimmungsprozesses einer prozessierenden objektiven Vernunft und deshalb das exklusive Objekt und Subjekt des Philosophierens selbst. Daraus ergab sich jedoch in der Folgezeit das Problem ihrer (d. h. der absoluten Idee) Vermittlung mit dem Erkenntnis- und Handlungsvollzug endlicher Subjekte, das in der nachhegelschen Philosophie im Auseinandertreten dessen, was die absolute Reflexion für das Absolute und dem, was sie für empirische, endliche Subjekte bedeutet, zum Ausdruck kam. Für die letzteren wurde sie zum äußerlichen Zwang eines ihnen gegenüber Objektiven.

Die Geschichte ihrer philosophischen Bestimmung, die unter begriffs- wie problemgeschichtlichen Aspekten erzählt werden kann, ist eine Geschichte des Wandels ihrer Bedeutungen – der Tendenz nach jedoch immer eine der Annäherung oder der Abgrenzung vom Begriff des *Begriffs*, wobei sich deutlich – in einem groben Zugriff – an den Paradigmen der Ontologie, der Erkenntnistheorie und der Sprachphilosophie orientierte Etappen unterscheiden lassen. In ihrer antiken Fassung bei PLATON und, in modifizierter Form, bei ARISTOTELES sind sie primär ontologische Entitäten, unwandelbare, ewige und vollkommene Objekte des Denkens sowie vorgegebene Zwecke des Handelns, die beiden (i. e. dem Denken und Handeln) durch ihren Bezug auf sie Wahrheit, Objektivität und Vollkommenheit garantieren. Sie besitzen eine theoretische und praktische Funktion. Einerseits sind sie objektive Bedingungen und Gegenstände begründeten Wissens, objektives Kriterium der richtigen Verwendung prädikativer Ausdrücke, unwandelbare Entitäten, somit primär weder Denkaktes noch Gedankeninhalte (*noemata, cogitationes*), wie seit LOCKE und HUME hervorgehoben, noch, wie in der analytischen Philosophie betont, rein sprachliche Gebilde. Andererseits sind sie, besonders in ihrer platonischen Version, unvergängliche ideale Mus-

ter der Vollkommenheit, Orientierungspunkte – jedem Herstellungs-, Handlungs- und Erkenntnisprozess zeitlich und logisch vorhergehend – und Maßstab ihres Gelingens oder Misslingens.

In der mittelalterlichen Philosophie wird in Anknüpfung an die aristotelische Kritik der platonischen Ideenbestimmung als von den Dingen getrennten Formen und in Fortsetzung nominalistischer Interpretationen hellenistischer Denker die Diskussion wesentlich strukturiert durch die universalientheoretische Kontroverse zwischen Anhängern eines platonischen Standpunkts, die die *Ideen* als ein vom Denken unabhängig existierendes Allgemeines und die Wirklichkeit normierendes Prinzip verstehen, Vertretern des Realismus, die die *Ideen* als ein in der Wirklichkeit aufzufindendes und durch Abstraktion herzustellendes Allgemeines bestimmen, und Vertretern des Nominalismus, die die Allgemeinheit der *Ideen* definieren als eine, die sich abstrahierenden Handlungen des Subjekts ohne Rückbezug auf eine Welt an sich seiender Gegenstände verdankt. In der neuzeitlichen Philosophie verlieren die *Ideen* im Zuge einer umfassenden Rehabilitierung des sinnlich-empirischen Zugangs des Menschen zur Welt, sowie einer am Modell theoretischen Erkennens interpretierten praktischen Vernunft und der systematischen Unterscheidung von Tatsachen- und Werturteilen (HUME) ihre vor allem im Neuplatonismus betonte ontologisch-kosmologische und theologische Funktion und werden in ihrer rationalistischen Fassung bei DESCARTES, besonders aber in den sensualistischen Erkenntnistheorien LOCKES und HUMES zu mentalen Vorstellungen im individuellen Bewusstsein: keine unwandelbaren Archetypen im Geist Gottes, sondern Komplement eines Sinnesdatums oder eines individuellen Denkaktes. Verbunden damit ist, aufgrund des vorausgesetzten methodischen Individualismus und der Reduktion höherstufiger Bewusstseinsformen auf ein Sinnesdatum generierendes empirisches Bewusstsein, eine instrumentalistische Verkürzung praktischer Rationalität, ein unvermitteltes Auseinanderfallen von theoretischer und praktischer Vernunft – ein Vorgang, der bei HEGEL im Konzept der *absoluten Idee* einer entschiedenen Kritik unterzogen wird, die auch noch KANTS Differenzierung hinsichtlich ihrer Konstitutiven in der praktischen und ihrer regulativen Funktion in der theoretischen Philosophie umfasst, obwohl dieser ausdrücklich die seit DESCARTES und LOCKE anerkannte Äquivokation von *Idee* und *Begriff* durch die strikte Unterschei-

dung von (Verstandes-)Begriff und (Vernunft-)Idee aufhebt und die Frage nach ihrer Objektivität unter ausdrücklicher Bezugnahme auf PLATONS Begriff der *Idee* erneut stellt. Dabei richtete sich die Kant'sche Fassung der Ideen gleichermaßen gegen Rationalismus und Empirismus. Im Gegensatz zum Rationalismus haben die Ideen jede erkenntnistheoretische Bedeutung für das Erkennen verloren, im Gegensatz zum Empirismus verbleibt ihnen aber eine regulative Funktion, mit der die theoretische Philosophie sich erst vollendet.

Nach der Auflösung des Hegel'schen Systems des absoluten Idealismus wird dann unter den Titeln des ›Naturalismus‹ und des ›Realismus‹ ein Programm der ›Demystifizierung‹ philosophischen Redens über *Ideen*, *Seele* und *Geist* in Gang gesetzt, das sich seiner Erfolge in der Regel nur deshalb sicher sein kann, weil *Ideen* abbildtheoretisch (unter Rückgriff auf die empiristische Tradition) interpretiert werden als mentale Repräsentationen realer Gegenstände und Sachverhalte in einem auf seine individuellen Dimensionen verkürzten Bewusstsein. Im Unterschied zur naturalistischen Kritik am Konzept der *Ideen* als sich in diversen Geistformen generierenden intentionalen Gebilden, die dem Paradigma szientistischer Objektivität folgt, steht – vor allem im Kontext der hermeneutischen und pragmatischen Wende in der nachhegelschen Philosophie in kritischer Absetzung von einem absoluten Subjekt – weniger die Frage nach ihrem ontologischen Status und ihrem Wirklichkeitsbezug mit Blick auf ihren Erkenntnis- und Wahrheitswert im Mittelpunkt, sondern die Thematisierung der Nützlichkeit ihrer Annahme in Bezug auf einen Verstehensprozess, der ein am methodischen Paradigma der Naturwissenschaften orientiertes ›Erklären‹ übersteigt, sowie die Bestimmung ihrer Funktionen im Kontext konkreter, historisch-kontingenter, sozial und politisch zu bestimmender Zusammenhänge. In der Tradition von PEIRCE, JAMES, DEWEY und WITTGENSTEIN, aber auch von MARX, NIETZSCHE, DILTHEY und dem frühen HEIDEGGER, wird nicht mehr daran geglaubt, dass *Ideen* etwas sind, das man unabhängig von bestimmten Handlungszusammenhängen und Praxen sinnvoll annehmen kann. Selbst bei den ›Ausläufern‹ der kritischen Theorie werden die *Ideen der Vernunft* als pragmatische Voraussetzungen von Kommunikation kontextualisiert. Die Spannung zwischen dem Realen und dem Idealen – jeder Rede über *Ideen* immanent – wird in das ›Innere‹ der gesellschaftlichen Praxis verlegt, d. h. es bleibt

ein ideeller Bezug erhalten, und sei es nur als methodische Fiktion, als Stachel der Idealität im ›Fleisch‹ der Faktizität. Jenseits der Alternative ›Kontextualisierung oder Naturalisierung‹ steht die transzendente Phänomenologie HUSSERLS, die – in Anknüpfung an den platonischen Begriff des *eidos* (εἶδος) – DESCARTES' Verständnis evidenter Einsicht und KANTS Begriff des *Transzendentalen* mit der Konzeption einer philosophischen Letztbegründung verknüpft und damit auf die Argumente des Relativismus und des Psychologismus reagiert.⁵

3. Es ist *communis opinio*, dass der erste systematische Gebrauch des Wortes *idea* (ἰδέα) in philosophischer Absicht in PLATONS Dialogen vorliegt. Vorläufer sind hier EMPEDOKLES, der mit dem Terminus *eidos* (εἶδος) die äußerliche Erscheinung oder die Form des physischen Gegenstandes beschreibt,⁶ und DEMOKRITS Begriff der *atomoi ideai* (ἄτομοι ἰδέαι) als Kennzeichnung der konstitutiven und nicht weiter teilbaren – durch Gestalt, Lage und Anordnung sich unterscheidenden – unsichtbaren Elemente des Weltganzen.⁷

Dass er zum bekanntesten Terminus der Platonischen Philosophie geworden ist und einer ganzen philosophischen Grundrichtung (Idealismus) den Namen gab, ist insofern erstaunlich, als PLATON mit Aussagen über Ideen recht sparsam umgeht. Vor allem im Spätwerk werden diese begleitet von expliziter Kritik an ihrer ›Vergegenständlichung‹ oder ›Psychologisierung‹ und der Thematisierung der sich daraus ergebenden Probleme hinsichtlich ihrer »Anwesenheit« (παρουσία) in den Dingen oder der »Teilhabe« (μέθεξις) der Dinge an ihnen, was zu der nicht unplausiblen Bemerkung veranlassen kann, dass PLATON den Besitz einer explizit formulier- und lehrbaren Ideenlehre ablehnt, die dann eine ›Erfindung‹ des ARISTOTELES und vor allem des Neuplatonismus wäre. Vielmehr führt PLATON die *Ideen* im Wesentlichen in ihren Funktionen als unthematisierbare Voraussetzungen gelingender Rede über die Welt vor, die zugleich Bedingung der Teilnahme an einer Praxis gemeinsamen Handelns sind. Dass der Terminus *Idee* letztlich zum ›Markenzeichen‹ PLATONS wurde, ist einer auch inhaltlich folgenreichen Übersetzungsleistung CICEROS⁸ zu verdanken. Anlässlich der Beschreibung des idealen Redners charakterisiert er die Ideen – damit durchaus in einer stoischen Tradition stehend – als Gedanken in der menschlichen Vernunft. Sie sind nun Modelle oder Urbilder, denen

in ihrer gedachten Vollkommenheit keine adäquate Entsprechung in der realen Welt zukommt. In den platonischen Dialogen lässt sich sowohl die von CICERO suggerierte Eindeutigkeit der Verwendung als auch ihre inhaltliche Bestimmung als *Gedanken* nicht nachweisen. In der Regel wird *idea* mit anderen Ausdrücken wie εἶδος, οὐσία, μορφή, παράδειγμα, γένος und ὄντος ὄν synonym verwendet⁹ und ihre ›Psychologisierung‹ hätte, so PLATON, zur Konsequenz, dass aufgrund der Teilhabe der Dinge an den Ideen die Welt dann eine nur vorgestellte wäre.¹⁰

Beim Gebrauch des Terminus *Idee* kann PLATON an die vorphilosophische Bedeutung von *idea* (ἰδέα) anknüpfen. Nach seiner Wurzel ›id/eid‹ beschreibt das auf die Tätigkeit des Sehens (ἰδεῖν) bezogene Substantiv ἰδέα (Gestalt, Form) vor allem den sichtbaren Aspekt einer Sache oder einer Person, ihre äußerlich wahrnehmbare Gestalt oder Figur, die das Auge auf sich zieht und den Blick verweilen lässt.¹¹ Die Idee einer Sache ist die Sache selbst, insofern sie in ihrer ganzen Gestalt gesehen oder – wie bei PLATON – in ihrem wesentlichen Sein, in ihrer idealen Form erkannt wird. Der von PLATON oft synonym mit ἰδέα verwendete Terminus *ousia* (οὐσία: Sein, Wesen)¹² rekurriert wiederum auf den juristischen Ausdruck für den – die beweglichen *chremata* (χρήματα) weitgehend ausschließenden – Grundbesitz des Polis-Bürgers und verweist auf die mit dem Verb *einai* (εἶναι) wesentlich verbundene Eigenschaft der Dauer. Demnach bezeichnet der juristische Begriff οὐσία empirische Gegenstände nur, insofern sie unter einem Rechtsverhältnis (Eigentum, Besitz) stehen und ihnen somit ein rationales Moment eigen ist. Der juristische Gebrauch von οὐσία hat mit dem philosophischen gemeinsam, Einzelnes in seiner allgemeinen Verfasstheit und nur kraft dieser, andererseits Allgemeines allein unter Rekurs auf sein materielles Substrat erfassen zu können.

Wesentlich für das spätere inhaltliche Verständnis ist der Umstand, dass im lateinischen Mittelalter kaum vom Terminus der *idea* (ἰδέα) Gebrauch gemacht wird, und wenn doch, dann in der von PLOTIN und AUGUSTINUS ausgehenden Bedeutung als vollkommenen Modellen und Mustern für die Hervorbringung der Welt. THOMAS V. AQUIN nennt die Idee »Erschaffer und Hersteller der Dinge«¹³. (In der Regel wird er jedoch mit *species*, *exemplum*, *archetypus*, *ratio* oder *forma*, häufig aber auch mit *notio* oder *conceptus* übersetzt.¹⁴) Damit wird eine schon in der hellenistischen Philosophie vor-

genommene nominalistische Deutung favorisiert und die in der Philosophie der Neuzeit weitgehende Identifizierung von *Idee* und *Begriff* bzw. *Vorstellung* vorbereitet, die erst wieder bei KANT und HEGEL durch Rückgriff auf platonisch-neuplatonische und aristotelische Motive vor dem Hintergrund der subjektivistischen Wende DESCARTES' und KANTS im Rahmen einer Neubestimmung des Verhältnisses von Verstand und Vernunft zu einer inhaltlich stark veränderten Bestimmung des Ideenbegriffs führt. Weitgehend unbeeindruckt von dieser – vor allem im Vergleich zur Philosophie des Empirismus und Rationalismus – radikalen, auf die objektiv-dialektische Struktur des Ideenbegriffs zielende Interpretation HEGELS zeigte sich jedoch die in der Tradition des Empirismus und Rationalismus stehende englisch- und französischsprachige Philosophie, die an das von LOCKE, HUME und DESCARTES autorisierte Verständnis von *ideas* und *pensées* anknüpft. Diese sind dann in der Regel auch der kritische Bezugspunkt der Kritik des Modells der Repräsentation in der modernen philosophischen Debatte, so etwa bei QUINE, der sich entschieden gegen den mentalistischen Ansatz des britischen Empirismus wendet und sich auf Ideen im Geiste stützt, die dem jeweiligen Subjekt per Introspektion zugänglich seien.

4. Für welche Probleme stellt die Annahme von *Ideen* bei PLATON und seinen Nachfolgern überhaupt eine Lösung dar? Besitzt diese heute noch eine sachliche Bedeutung oder ist schon die Suche nach ihnen Teil und nicht Anfang der Lösung des Problems, wie es WITTGENSTEIN meint?

Ausschlaggebend ist PLATONS Erfahrung einer – in seinen sozialen und politischen Konsequenzen – gefährlichen Nichtübereinstimmung der *Politen* in Bezug auf den Gebrauch evaluativer Begriffswörter¹⁵ (›gerecht‹ und ›ungerecht‹, ›fromm‹ und ›unfromm‹, ›besonnen‹ und ›unbesonnen‹, ›gut‹ und ›schlecht‹, etc.), die die Frage, wie man handeln und leben soll, nicht mehr durch Hinweise auf narrativ vermittelte, exemplarische Vorbilder guten Handelns oder die traditionelle Sittlichkeit – also durch Rekurs auf die übliche Verwendung – oder auf durch Tragödie, Lyrik und Epos bereitgestellte Paradigmen beispielhaften tugendhaften Verhaltens beantwortbar macht. Um eine von allen akzeptierte Bestimmung der Bürgertugenden zu formulieren, muss die Deutungsmacht des Mythos gebrochen, d.h. die Frage nach seiner Wahrheit gestellt werden, mithin das in jeder Prädikation ur-

sprünglich unthematisiert enthaltene Allgemeine in der Form eines methodisch – über das Prinzip des λόγον διδόναι – legitimierten, allgemeingültigen und unwandelbaren *eidos/idea* (εἶδος/ἰδέα) herausgestellt werden. Mit der *Idee* soll auf das Prinzip und das Ideal einer derartigen Prädikation hingewiesen werden, in dem das ›Eigentliche‹, das ›Wahre‹, die ›Sache selbst‹, unabhängig vom Wechsel der Meinungen, zum Ausdruck kommt. Paradigmen dieses Ideenbegriffs sind die Gegenstände der Geometrie und Arithmetik, denen eine ›ideale Existenz‹ zukommt und deren reale Exemplifizierungen immer nur annäherungsweise ihren idealen Vorbildern entsprechen. Die Geltung dieses allgemeinen Prädikatausdrucks entzieht sich individueller Willkür, ist nicht das Resultat einer bloßen Übereinkunft und im Wesentlichen nicht unmittelbar abhängig vom konkreten Inhalt der Handlung oder vom konkreten Charakter des Gegenstandes. Die *Idee* ist etwas Allgemeines – nicht im Sinne eines durch Abstraktion gewonnenen *Begriffs*, der viele Einzelfälle unter sich erfasst; die Unterscheidung von Extension und Intension ist an ihr nicht zu vollziehen –, etwas Gemeinsames, ein Seiendes, das in vielen Einzelnen zur Darstellung gelangt. Dabei stehen ihre epistemischen Funktionen in einem praktischen Kontext. Ihre pragmatische Dimension besteht in der Ermöglichung einer gemeinsamen Praxis von Handelnden durch epistemische Fundierung ihrer Handlungen anleitenden Begriffe und der Bereitstellung von objektiven Kriterien ihrer Prüfung hinsichtlich ihres Wahr- und Falschseins, ihres angemessenen oder unangemessenen Gebrauchs. D. h., wer über methodisch gesichertes Wissen darüber verfügt, was das jeweilige Prädikat bedeutet, kann seinen Handlungen *im Elenchos* gewonnene, widerlegungsresistente Begründungen geben, die Motive seines Tätigseins sind. Das setzt voraus, dass evaluative Bestimmungen Einsichten darstellen, die Gründe für Handlungen zur Verfügung stellen.

Grundlage für PLATONS Vorgehen – darin besteht ein bleibendes Verdienst – ist die Einsicht, dass für ein vernünftiges Urteilen in Fragen der Praxis und der Theorie eine kritische ›Sinnanalyse‹ der Begriffe, Argumentationsweisen und Schlussformen notwendig ist, die implizit unseren Überzeugungen vom *Guten* und *Wahren* zugrunde liegen. Die Rede von der Objektivität der *Ideen* verweist auf den Umstand, dass das, was uns als unmittelbare Welt-Erfahrung erscheint, vermittelt zu denken ist, über vorgegebene, nicht von uns

selbst kontrollierte Modelle oder Interpretations- und Verhaltensmuster. Die *Idee* enthält – das macht sie für gegenwärtige Diskussionen attraktiv – das ideale, normative Leitbild der Praxis und die Kontrolle der realen Erfüllung dieses Ideals im individuellen und gemeinsamen Handeln.

Der angemessene ›Umgang‹ mit den *Ideen* wird ermöglicht durch die Ausbildung eines besonderen Vermögens, der *dialektike technē* (δialeκτική τέχνη). Sie ist eine Fähigkeit, die die Erkenntnis-subjekte in die Lage versetzt, die Definitionen der *Ideen* zu explizieren und in einem elenktischen Verfahren verteidigen zu können. Sie ist eine Kunst, die das allgemeine Moment (εἶδος) jeder besonderen τέχνη zum Gegenstand hat. PLATON entdeckt somit die formale Natur des Denkens beim Denken über Bestimmtes, die Formen des Denkens beim Denken von etwas. Zugleich setzt er dieses Formmoment (*Idee*) entschieden gegen den formalen sophistischen Umgang mit den *logoi* (λόγοι) ab. Der dialektische *methodos* (μέθοδος) ist auf die empirische Natur der Gegenstände und Handlungen und auf das konkrete Wissen von ihnen nur noch indirekt bezogen. Insofern ist die platonische Dialektik der *Ideen* das Resultat der Reflexion auf gegenständliche Erkenntnis. Die Wahrheit des definierenden *logos* (λόγος) ist somit unabhängig davon, ob und wie im sinnlichen Bereich der deskriptive Gehalt der *idea* realisiert bzw. exemplifiziert wird, denn der *eidos* (εἶδος) wird als objektiv gültige Form bestimmt, nach der die empirischen Dinge zu beurteilen und zu messen sind. Derjenige, der sich an den *Ideen* orientiert, realisiert nicht nur Standards objektiven Wissens, sondern muss auch in der Lage sein, diese auf den konkreten Fall anzuwenden, eine Aufgabe, die der Urteilskraft zukommt.

Dialektik – darin wird ihm HEGEL mit der Unterscheidung von Vernunft- und Verstandeserkenntnis folgen – ist ein methodisch definiertes Vermögen der Erkenntnis der *Ideen*. Sie steht für ein Wissen und Können, das weder auf ein bestimmtes Sachwissen zu reduzieren, noch disziplinär definierbar ist. Wäre sie ein Fachwissen, verlöre sie ihre Fähigkeit und Funktion, für alle und für alles eine ausgezeichnete Begründungsform darzustellen. Wäre sie disziplinär definiert, träte sie unter dieselbe Wissensform wie die von ihr thematisierten Wissenschaften und Tätigkeitsformen. An der Spitze einer Hierarchie von Erkenntnis- und Handlungsformen steht die *Idee des Guten*, deren Wissen anderes Ideenwissen erst handlungsrelevant im

Sinne eines Handlungsgrundes macht, denn durch die »Idee des Guten wird das Gerechte und das andere erst gut. Wenn wir sie nicht kennen, dann ist uns, wie du weißt, nichts nützlich, selbst wenn wir, abgesehen von ihr, das andere noch so gut kennen.«¹⁶

Die Beziehung von Idee und Einzelding wird mit mehreren Modellen beschrieben: durch das der Teilhabe (μέθεξις), der Nachahmung bzw. Darstellung (μίμησις) oder durch die Urbild-Abbild-Relation. Diese stimmen darin überein, dass durch sie eine Asymmetrie von *Idee* und Einzelding zum Ausdruck gebracht wird. Die *Ideen* sind als ideale Muster und Formen jeweils das, was sie sind, auch wirklich, d.h. vollkommen, die Einzeldinge hingegen sind in ihrem Sein defizitär, denn die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung besitzen ein geringeres Maß an »Wirklichkeitsfülle«.¹⁷

Wahrheit wird gemäß diesen Voraussetzungen im ontologischen Sinne verstanden – auch daran wird HEGEL wieder anknüpfen, indem er das Wirkliche als Ausdruck des Vernünftigen definiert, als »Einheit von Begriff und Realität«. Eine Entität ist dann in dem Maße wahr, wie sie ihren Begriff adäquat realisiert. Damit steht PLATON am Beginn einer folgenreichen Abwertung der Welt der Erfahrung, der Sinnlichkeit und des Werdens. Es gibt nun fortan eine Garantiestanz für die Wahrheit, ebenso wie für die Wirklichkeit der Welt, die nicht in ihr, sondern außer ihr liegt. Die platonische Erkenntnis, dass die Erscheinungswelt zwar Abbild und Ausdruck der Ideen ist, aber ihr Urbild nicht zu erreichen vermag, wird in der Folge – etwa im Neuplatonismus – zur grundsätzlichen Aussage über die Welt, als prinzipielle Verfehlung ihres Modells; der Theologisierung der Idee korrespondiert dann die Dämonisierung der Materie.¹⁸

Ideen besitzen – schaut man auf den Demiurgenmythos des *Timaios* – zugleich eine Dimension des Sollens, die zu ihrer Vervielfältigung, Verstofflichung und Umsetzung in Natur motiviert.¹⁹ Sie sind Ermöglichungsgründe der realen Natur. Dazu entwirft PLATON ein an der Struktur der τέχνη angelehntes Modell, das die Genesis des Kosmos am Schaffensprozess des Künstlers orientiert: Wie der Handwerker oder Künstler im Blick auf vorgegebene archetypische *Ideen* das vorfindliche Material ordnet und formt, so hat auch der göttliche Demiurg im Blick auf den vorgegebenen archetypischen Ideenkosmos die Welt gestaltet. Die Annahme der Genesis der *Ideen* ist dem platonischen Denken ebenso fremd wie der Gedanke ihrer Hervorbrin-

gung durch ein sie konstituierendes transzendentes Vermögen oder einen »absoluten Geist«. Das Problem der Erzeugung neuer Modelle bleibt damit ungelöst.

Eidos und *idea* stehen in einem doppelten Bezug; einmal zum *logos* in der Seele des Menschen, andererseits zu den Seinsweisen des Seins des Seienden. Die *Idee* soll nicht nur der logische Grund und das Erkenntnisprinzip der Dinge sein, sondern zugleich ihr Realgrund – eine Leistung, die auf HEGELS *absoluten Grund* voraus weist, der sie kritisch gegen KANTS Reflexionsphilosophie wendet. Bei PLATON und seinen Interpreten resultiert daraus eine doppelte Gefahr ihres Missverständnisses. Isoliert man den Seinsaspekt der *Ideen* von ihrem über die Seele vermittelten Bezug zu den Dingen (τά ὄντα), so scheinen sie nur Momente des Gegenständlichen auszudrücken. Der am Paradigma der Ontologie orientierte Platonismus hat PLATON in der Regel so verstanden. Wird andererseits die Idee als bloßes *noēma* (νόημα) gedacht, droht die Gefahr ihrer nominalistischen Subjektivierung. Dann wird ihre Unabhängigkeit vom *logos* (λόγος) aufgegeben und ihre Realität und Objektivität geht verloren. *Ideen* werden dann Gedanken in der Seele (νόημα ἐν ψυχαίς). Die analytisch orientierte Auffassung der *Ideen* in der Gegenwart folgt weitgehend diesem Verständnis, denn mit ihrer Charakterisierung als »Gedanken in der Seele« nimmt PLATON eine Bestimmung vorweg, die in der Neuzeit prägend wird, nicht ohne auf die Gefahren eines derartigen Konzepts hinzuweisen. Prinzipiell setzt sich diese Position dem skeptischen Einwand aus, über kein Kriterium zu verfügen, das den Erkennenden in die Lage versetzt, die Wahrheit seines Denkens über die Welt, unabhängig von seinem Erkenntnis- und Sprachbezug zu ihr, zu bestimmen. Weil PLATON aber auf das Denken, das *Ideen* denkt – HEGEL wird ihn hierin korrigieren –, als solches nicht reflektiert, gelingt es ihm nicht, die konstitutive Tätigkeit des Denkens bei dem Gedachtwerden der *Idee* mitzudenken. Dies getan zu haben ist erst in gewissem Sinne eine Leistung der neuplatonischen *Nous*-Auffassungen, die von den *Ideen* als Gedanken der absoluten Vernunft Gottes ausgehen, die erst durch Gottes Denken hervorgebracht werden. Die *Ideen* werden im Verlauf des Denkens Gottes nicht abgebildet und von außen aufgenommen, sondern erzeugt. Daraus wird der Schluss gezogen, dass es den Gegenstand der mentalen Aktivitäten, unabhängig von diesen, für das betreffende Subjekt nicht gibt. Von hier aus ist es nicht mehr weit zur

neuzeitlichen Bestimmung der *Ideen* als Vorstellungen, die vom Bewusstsein im Prozess der Erfahrung generiert werden.

Die Aporie der von PLATON im *Parmenides* entwickelten Ideenlehre²⁰ wird von ARISTOTELES aufgelöst, indem er das allgemeine Prinzip nicht mehr als den Dingen Transzendentes, sondern als ihnen inkorporiert begreift. ARISTOTELES' Korrektur an PLATONS Ideenauffassung besteht prädikations-theoretisch in der These, dass der *eidōs* (εἶδος) die Art (γένος) ist, die – unter eine Gattung subsumiert – letztes Subjekt jeder Prädikation und zugrunde liegendes Substrat jeder Veränderung ist, und konstitutionstheoretisch in der Auffassung, dass das für eine Sache wesentliche Sein nicht getrennt von der Sache, deren ›Form‹ (εἶδος) sie ist, existiert. Der εἶδος (Form, Idee) wird als den Dingen immanenter Bestandteil begriffen, etwas, das sie zu dem macht, was sie eigentlich sind. Die Behauptung der unabhängigen Existenz (χωρισμός) der Ideen ist für ARISTOTELES überhaupt die eigentliche »Ursache für alle Schwierigkeiten, die sich bezüglich der Ideen ergeben.«²¹ Die Bestimmung des εἶδος qua οὐσία als inneres Formprinzip ergibt sich als Antwort auf die Frage nach dem τὸ τί ἔν εἶναι des Seienden. Unterbestimmt wird diese, wenn man darunter nur das einzelne konkrete Seiende als zugrunde liegendes Subjekt bzw. Substrat (τὸ ὑποκείμενον πρῶτον) oder aber das ›Wesenswas‹ (τὸ τί ἔν εἶναι) nur im Sinne des begrifflich Allgemeinen versteht. Entweder würde dann Materie letztes Substrat sein oder aber die platonische *Idee* als abtrennbar Allgemeines²² impliziert. »Ich meine z. B., daß nicht ein Lebewesen existiert außer den einzelnen, noch sonst etwas von dem, was nur im Begriff (λόγος) sich findet. Wenn man aus diesen Gesichtspunkten die Sache erwägt, so ist offenbar, daß nichts Allgemeines Wesen ist, und daß das allgemein Ausgesagte nicht ein individuelles Etwas, sondern eine Qualität bezeichnet.«²³ Erst mit dem Begriff der immanenten Form (εἶδος τὸ ἔνόν) ist der Begriff der οὐσία vollständig bestimmt. Diesen gegenüber PLATON veränderten ontologischen Bestimmungen korrespondiert ein modifiziertes Konzept von Erkenntnis, das terminiert in einem Denken des Denkens, dem göttlichen *nous* (νοῦς), der sich selber Gegenstand ist und damit das Niveau vollkommener Selbstreflexion besitzt. Dadurch, dass der Gegenstand des Denkens auch Inhalt des Denkens ist, wird der νοῦς durch das Denken seiner Gegenstände selbst zum Gedachten, er wird sein eigener Inhalt. Denkendes und Gedachtes fallen zu-

sammen. Die Seele wird dann in gewisser Weise alles. Erkennen ist somit ein teleologischer Prozess, der seine Verwirklichung erreicht im göttlichen Denken, im Denken des Denkens: einem Wissen, das von sich selber weiß und zugleich auch Wissen von etwas ist – oder in die Sprache HEGELS übersetzt: Sich selbst Begreifen des absoluten Geistes in seiner eigenen Wirklichkeit und Wahrheit, *absolute Idee*, Identität der theoretischen und praktischen *Idee*.²⁴

Durchaus paradigmatischen Charakter für die moderne Diskussion (*Ideen* sind Begriffe im Sinne von Bewusstseinsinhalten) besitzt die Kritik der Ideenauffassung PLATONS und ARISTOTELES' in den nominalistisch orientierten Systemen des Stoizismus und des Epikureismus. Beide gestehen eine reale Existenz nur dem konkreten Einzelnen zu. *Ideen* sind allgemeine Begriffe (ἐννοιαί, ἐννοήματα, προλήψεις), die auf den Bereich der Vorstellungen (φαντάσματα) bezogen bleiben. Beide Positionen implizieren jedoch in Bezug auf die Fragen nach ihrer Wahrheit und ihres Kriteriums ein begründungstheoretisches Dilemma, das – bei SEXTUS EMPIRICUS formuliert – zum skeptischen Standardargument gegen ein repräsentationalistisches Modell von *Ideen* gehört. Wenn *Ideen* Vorstellungen von etwas sind, das unabhängig vom erkennenden Subjekt existiert, gibt es kein objektives Kriterium, das den Erkennenden in die Lage versetzt zu bestimmen, ob seine Vorstellungen im Bewusstsein mit den Dingen, von denen sie Vorstellungen sind, übereinstimmen. Gibt es doch – so SEXTUS – keinen »unparteiischen Richter der äußeren Gegenstände« von »in den Dingen liegenden Gemeinsamkeiten«.²⁵ Es gibt keinen objektiven, unvermittelten Zugang zu den Dingen, der nicht über die Seele des Erkennenden vermittelt wäre. Dass es einen solchen Zugang auch nicht ohne sprachliche Vermittlung gibt, ist später ein Argument, das in WITTGENSTEINS Kritik der *Ideen* systematische Konsequenzen entfaltet.

Im Kontext seiner Skeptizismuskritik unternimmt nun AUGUSTINUS – anknüpfend an die neuplatonischen Bestimmungen des *nous* als dem Ort der *Ideen*, der diese erst hervorbringt – einen folgenreichen Rettungsversuch der Objektivität von *Ideen* durch die Unterscheidung von zwei Gattungen ›wissbarer Dinge‹: Eine, »die die Seele durch die Sinne des Körpers wahrnimmt«, und eine andere, die »die Seele durch sich selbst wahrnimmt«. Da die letzteren nur unmittelbar erfassbar sind, können sie niemals bezweifelt werden.²⁶ Allerdings

lässt sich die Geltung von Aussagen über solche Entitäten nicht überprüfen. *Ideen* – so AUGUSTINUS in kritischer Korrektur des platonisch-aristotelischen Erbes – sind zwar weiterhin *Formen*, bzw. »feststehende und unveränderliche Gründe der Dinge«, die selbst nicht »geformt« und deswegen ewig und immer gleich bleibend sind, die sich aber nun »im göttlichen Geist befinden«, der auf sie bei der Erschaffung der Welt als Orientierungsmarken schaut.²⁷ *Ideen* sind die von Gott in seinem Geist erzeugten und bewahrten Muster – sowohl Inhalt seiner Selbsterkenntnis als auch Modelle seiner Weltschöpfung. Der dem Menschen durch innere Schau zugängliche Ort der *Ideen* ist für AUGUSTINUS der Gedanke oder das Wort Gottes. Menschliche Erkenntnis wird durch die ›Teilhabe‹ an der göttlichen *Idee* überhaupt erst möglich und kann sich seiner Wahrheit, unbeeindruckt von skeptischen Argumenten, sicher sein. Entfällt dieser Bezug auf das Göttliche, ist der Mensch für die Hervorbringung der *Ideen* selbst verantwortlich.

Die neuzeitliche Diskussion, beginnend bei DESCARTES, verlagert die *Idee* (*cogitatio* bzw. *pensée*) aus dem göttlichen Denken vollständig in das Bewusstsein des individuellen Menschen. Damit wird sie zu einem zentralen Begriff der neuzeitlichen Ontologie und Erkenntnistheorie, der nicht mehr in einem kosmologisch-theologischen Kontext steht. DESCARTES gebraucht das Wort *Idee* nunmehr für alles, was unmittelbar vom menschlichen Geist aufgefasst wird. Dazu gehören auch psychische Akte etwa des Wollens und Fürchtens, insofern sie Bewusstseinsinhalte sind.²⁸ *Ideen* sind einerseits Bezeichnungen eines mentalen Prozesses, andererseits der Inhalt dieses Prozesses, das, was diesen zu einem bestimmten, von anderen unterschiedenen macht. Der Inhalt ist der durch den Akt repräsentierte Gegenstand. Dieser ist kein ›Doppelgänger‹ des nicht repräsentierten Gegenstandes, sondern nichts anderes als der Gegenstand, so, wie er dem Bewusstsein präsent ist. Auch wenn für die *Gottesidee* noch ein besonderer Status reserviert wird – denn einzig in der Vorstellung eines unendlichen Wesens gibt es eine *Idee*, die in ihrem vorgestellten Wirklichkeitsgehalt auf die essentielle Wirklichkeit ihres Gegenstandes als ihre notwendige Ursache verweist –, bleibt diese doch *Idee* des Bewusstseins. *Ideen* sind Denkakte, die stets einen bestimmten Inhalt haben. Die Grenze der cartesischen Subjektivierung der *Ideen* ist gesetzt im Rekurs auf eine Ursache, die für die objektive Realität der *Ideen* kausal verantwortlich ist, denn ihre Betrachtung

bleibt gebunden an das Problem der Objektivität von etwas, das außerhalb der *Idee* und unabhängig von ihr besteht und dem eine eigene metaphysische Kausalität zukommt, mag diese Ursache nun das *esse formale* des Gegenstandes oder Gott sein.

Im Unterschied dazu werden von den Sensualisten die *Ideen* als Produkte gedanklicher Synthesen bestimmt, deren Elemente sich aus der Erfahrung generieren. So ist für LOCKE die *Idee* eine Vorstellung, die der Mensch aus den Eindrücken gewinnt, die er von den Dingen erhält, und für HUME ist die *Idee* nur noch eine matte Kopie vorhergegangener Impressionen. Beide wenden sich entschieden gegen die rationalistische These DESCARTES' von eingeborenen *Ideen*. *Idee* ist ein »Begriff« (*conceptus*), der die jeweils erfahrene Mannigfaltigkeit sinnlicher Daten zu einer gedachten Einheit zusammenfasst.

Sowohl die empiristischen wie die rationalistischen Varianten der *Ideenbestimmung* werden von KANT in ihrer Einseitigkeit thematisiert, wobei entschieden auf die Differenz von *Begriff* und *Idee* hingewiesen wird. Den Ausgangspunkt bildet die Unterscheidung von Verstand und Vernunft: Der Verstand bringt die Mannigfaltigkeit der Anschauung zur Einheit der Erfahrung und ist ein Vermögen derjenigen Regeln, die sich auf das Urteilen beziehen; die Vernunft konstituiert die Einheit der Mannigfaltigkeit der Erkenntnisse des Verstandes²⁹ und ist das Vermögen der Prinzipien (*Ideen*), das auf die Synthesis der Urteile bezogen ist. Damit zerstört KANT den Erkenntnisanspruch des Vernunftinteresses, der für die Genesis der Objektivität der Verstandeserkenntnis entbehrlich wird. Die Vernunft bringt keine Begriffe hervor, sondern sie ordnet diese und schafft »diejenige Einheit, welche sie in ihrer größtmöglichen Ausbreitung haben können«³⁰. Dabei vereinigt sie das Mannigfaltige der Begriffe durch *Ideen*, »indem sie eine gewisse kollektive Einheit zum Ziele der Verstandeshandlungen setzt, welche sonst nur mit der distributiven Einheit beschäftigt sind.«³¹ Die Vernunft sucht »im Schließen die große Mannigfaltigkeit der Erkenntnis des Verstandes auf die kleinste Zahl der Prinzipien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen und dadurch die höchste Einheit derselben zu bewirken«³². Die nunmehr transzendentalen *Ideen* haben einen »vortrefflichen und unentbehrlichen notwendigen, regulativen Gebrauch«³³. Sie richten den Verstand auf ein gewisses Ziel so aus, dass die Richtungslinien aller seiner Regeln in einem Punkt zusammenlaufen. Dieser Punkt liegt außerhalb der

Grenzen aller möglichen Erfahrung (*focus imaginarius*). Von ihm können die Verstandesbegriffe nicht ausgehen, dennoch dient er dazu, ihnen die größte Einheit und die größte Ausbreitung zu verschaffen. Man kann sagen, dass die *Ideen* der Vernunft die vollständige Einheit der Verstandeserkenntnis postulieren, dergestalt, dass sie kein zufälliges Aggregat mehr, sondern ein nach notwendigen Gesetzen zusammenhängendes System werden. Die Vernunft mit ihren *Ideen* verschafft niemals neue Einsichten und sachlichen Erkenntnisgewinn. Dies bezeichnet KANT als den hypothetischen Gebrauch (im Gegensatz zum apodiktischen) der *Ideen*, d. h. sie sind nur Regeln für den Gebrauch der theoretischen Vernunft und niemals Name eines erkennbaren Gegenstandes. Dass wir im Vollzug des Erkennens die »Idee vom Inbegriffe aller Realität hypostasieren«, d. h. *Ideen* vergegenständlichen, ist die Konsequenz dessen, dass wir »die distributive Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verstandes in die kollektive Einheit eines Erfahrungsanzuges dialektisch verwandeln, und an diesem Ganzen der Erscheinung uns ein einzelnes Ding denken.«³⁴ Damit ist der Grund für das Auftreten der Antinomien der reinen Vernunft festgestellt: Die Auffassung einer Distribution von Erkenntnissen als eines »Kollektivs« führt zu der Kontroverse, ob die Kollektivität bereits durch die Gesamtheit der Erkenntnisse gegeben sei oder ob es darüber hinaus noch eines integrierenden Prinzips bedürfe. In der Tradition des Nominalismus stehend, waren die Vertreter des sensualistischen Empirismus zu Vertretern der Behauptung geworden, dass eine Gesamtheit (Distribution) von Erkenntnissen per se ein Kollektiv darstelle, sich also in der sinnlichen Bezeichnung ausdrücke. Außerhalb dieser Bezeichnung sei die Kollektivität nichts. Im Unterschied dazu wurde in der Tradition des Rationalismus die Behauptung vertreten, dass eine Erkenntnisgesamtheit nicht schon per se ein Kollektiv bilde, sondern es zu dessen Konstitution eines Prinzips bedürfe, das aus der Tatsache der Existenz der Gesamtheit von einzelnen Erkenntnissen nicht abgeleitet werden kann. Empirismus und Rationalismus sind hier zwei Seiten einer Medaille. Die Antinomie der reinen Vernunft wird darin deutlich, dass der Empirismus die Kollektivität (Totalität, Ganzheit) des Daseins der Erkenntnisse nicht als eine besondere Bestimmtheit im Unterschied zum Dasein der Distribution (Aggregation, Vielheit) ansieht, der Rationalismus dagegen sehr wohl. Gegenüber dem Empirismus behauptet KANT

somit die regulative Funktion der *Ideen*, gegenüber dem Rationalismus negiert er deren erkenntniskonstitutive Dimension. Das Unbedingte ist für das Erkennen somit niemals gegeben, sondern immer aufgegeben. Überhaupt ist Wissenschaft als ein nach Prinzipien und Methoden geordnetes Objektwissen und die tatsächlich existierenden empirischen Wissenschaften nur unter der Voraussetzung von *Ideen* möglich. Im Bezug auf das Handeln besitzen die *Ideen* eine konstitutive Funktion, denn die praktische Realität der *Ideen* besteht in ihrer Kausalität als Bestimmung der Handlung nach Zweckbegriffen. Insgesamt schreibt KANT den *Ideen* drei Funktionen zu:

- (1.) eine restriktive Funktion in Hinsicht auf transempirische Wissensansprüche (Destruktion der traditionellen Metaphysik, Logik des Scheins);
- (2.) eine regulative Funktion mit Bezug auf das Verstandesvermögen in seinem empirischen Gebrauch. Regulative Prinzipien stellen sich nicht als Propositionen dar, bei denen es sinnvoll ist zu fragen, ob sie wahr oder falsch sind, sondern sie müssen als Handlungsanweisungen verstanden werden;
- (3.) eine transgressive Funktion, die besagt, dass durch die *Ideen* ein Übergang zur praktischen Vernunft möglich ist. Hier erhalten sie eine konstitutive Funktion im Sinne eines unbedingten Sollens. Praktische *Ideen* enthalten den objektiven Grund jeder moralischen Handlung sowie jedes moralischen Urteils; in der praktischen *Idee* übt die Vernunft ihre eigentümliche Kausalität aus.³⁵

In der Hegel'schen Bestimmung des Status der *Ideen* im Kontext einer spekulativen Vernunftphilosophie – ausgehend von der Kritik an KANTS Ideenverständnis – gewinnt die Diskussion über den Ideenbegriff einen Höhepunkt. HEGEL geht es in seiner Kritik an KANT um die Aufhebung der unvermittelten Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft, d. h. von Erkennen und Wollen im Konzept der *absoluten Idee*. Die Kant'sche Differenzierung von zweierlei Formen der *Idee* soll in einem höheren Begriff von *Idee* aufgehoben werden, und zwar so, dass dadurch zugleich eine einheitliche Bestimmung von Vernunft konstituiert wird, die die »Identität der theoretischen und praktischen Vernunft« realisiert. In diesem Bemühen bestehen zugleich das systematische Grundanliegen der Hegel'schen Ideenlehre sowie das entscheidende Motiv der Grundlegung seiner Geistphilosophie. Der theoretischen Vernunft und ihren Gegenständen

wird – in Wiederaufnahme platonischer Ansätze – eine objektive Realität vindiziert, der praktischen Vernunft und ihren *Ideen* wird der Status des unbedingten Sollens, des unerreichbaren Jenseits für jede gegebene Handlung, genommen. Fragte KANT nach der Realisierung der theoretischen *Idee*, die zugleich als unmöglich angenommen wird, so kommt für HEGEL die *Idee* erst als realisierter Begriff oder als Resultat der »Realisierung des Begriffs« zustande. Die *Idee* ist die Einheit des Begriffs und der Realität (Objektivität) und kein erfahrungs- bzw. gegenstandstranszendentes Ziel des Erkennens. Sie ist der Gegenständigkeit inhärent, sofern von ihr als »wirklicher« oder »wahrer« gesprochen werden kann, denn der ihr immanente Begriff muss seine Objektivität erst konstituieren, so wie die Objektivität sich erst als die durch den Begriff »beseelte« Realität zu erweisen hat. In der *absoluten Idee* wird die absolute Wahrheit so gedacht, dass die *Idee* die endgültig realisierte Einheit des Begriffs und der Realität sowie deren vollkommene Adäquation darstellt. Da in der *Idee* die absolute Wahrheit zur »sich wissenden Wahrheit« wird, gewinnt sie diejenige selbstbewusste Dimension, die der Philosophie als spekulative Wissenschaft eigen ist. Das philosophische Begreifen besteht dann insgesamt darin, dass der *Begriff* seine eigene Realität in den defizienten Modi der »Objektivität« darstellt und ausdrückt. HEGEL bestimmt die *absolute Idee* jedoch nicht in der Form, in der ein Begriff einer außer ihm liegenden Sache angemessen wird (Methode als Werkzeug), sondern in der Form, in der die Sache als »Tätigkeit des Begriffs« selbst expliziert wird. Die *Idee* stellt kein äußeres Kriterium dar, das an einen Gegenstand als Maßstab angelegt werden kann und mit ihm dann in Übereinstimmung steht oder nicht, sondern sie bildet selbst das Kriterium dafür, was im ontologischen Verständnis wahr genannt werden kann. Hierin liegt der Grundgedanke seiner normativen Ontologie. Ob der Gegenstand wirklich ist im Sinne einer gelungenen Realisierung seines Begriffs oder ob er im Modus des bloßen Scheins existiert, ist erst durch den Bezug auf den Begriff des Begriffs, die *Idee*, zu entscheiden. Diese ist – durchaus im aristotelischen Sinne des in den Dingen inkorporierten *eidos* – die innere Vernunft, die die äußere Wirklichkeit zu dem macht, was sie gemäß ihrem Begriff sein soll. Wahrheit bedeutet dann die Übereinstimmung der Wirklichkeit mit ihrem Begriff, der sie hervorbringt, und die *Idee* ist der Begriff, der eine Wirklichkeit erzeugt und sie mit ihm in Übereinstim-

mung bringt. Statt der *Idee* den ontologischen Status abzuspochen und auf ihre regulative Funktion für das Denken zu beschränken, hätte KANT – so HEGEL kritisch gewendet – sehen sollen, dass die Unangemessenheit der empirischen Wirklichkeit kein Mangel der *Idee*, sondern ein Defizit der empirischen Dinge ist, das diesen aufgrund ihrer Endlichkeit zukommt. Dennoch existiert das einzelne Ding – wie vollkommen es auch sein mag – überhaupt nur, um bis zu einem gewissen Grade die *Idee* »auszudrücken«. Eine Wirklichkeit, die auf keine Weise der *Idee* entsprechen würde, wäre nichts.

Der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie ist deshalb die – sich in ihren unterschiedlichen Objektivationsformen verwirklichende – *absolute Idee*. »Indem sie alle Bestimmtheit in sich enthält, und ihr Wesen dies ist, durch ihre Selbstbestimmung oder Besonderung zu sich zurückzukehren, so hat sie verschiedene Gestaltungen, und das Geschäft der Philosophie ist, sie in diesen zu erkennen.«³⁶ Wie ihre Erkenntnis in Gestalt der Natur und des Geistes Aufgabe der besonderen philosophischen Wissenschaften ist, so besteht das Geschäft der *Logik* darin, sie als logische *Idee* – als sie selbst – in ihrem reinen Wesen zu erkennen. Dass die *absolute Idee* als alleiniger Inhalt der Philosophie bezeichnet werden kann, beruht für HEGEL auf dem doppelten Tatbestand, dass erstens das *Logische* sich als Grundlage und »Wahrheit« der Sache oder des Wirklichen schlechthin erweist, und zweitens die *absolute Idee* als letzte Bestimmung des Begriffs auch dessen ganze Wahrheit, die Wahrheit des *Logischen* überhaupt ausdrückt.

HEGEL fragt: Wie muss die *absolute Idee* beschaffen sein, damit sie die Wahrheit aller bisherigen Denkformen darstellen kann? Sie soll einerseits darüber aufklären, was der letzte Grund der dialektischen Bewegung des sich fortbestimmenden Gedankens ist, wie auch andererseits darüber Auskunft geben können, was die »eigene« Wahrheit der besonderen Gedankenbestimmungen ausmacht. Das »Licht«, das die *absolute Idee* auf die einzelnen Begriffsbestimmungen wirft, ist demzufolge nicht unterschieden von dem, was den eigenen Gehalt und die eigene Wahrheit der *absoluten Idee* bildet. Ihr Inhalt ist die vollständig realisierte Transparenz des *Logischen* überhaupt. Die *Idee* als solche ist der Begriff, der sich völlig in die Objektivität eingebildet hat, sie ist der »adäquate Begriff, das objektiv Wahre oder das Wahre als solches«³⁷. Die *absolute Idee* ist der adäquate Begriff, der sich selber in adäquater Weise realisiert hat und *für sich* geworden

ist, das Wahre oder die *Idee* in ihrem vollen Gesetz- und Erkenntnissein, die sich »wissende Wahrheit« oder die sich selbst denkende *Idee*. In ihrer absoluten Selbstadäquation und Selbsttransparenz enthält die *Idee* in sich keine Trennung mehr von Ansichsein und Gesetzsein, von explizitem und implizitem Aussagegehalt, von Selbst- und Fremdbestimmung; alles, was die *absolute Idee* ist, ist sie durch sich selbst. Damit gelingt HEGEL auf der Grundlage eines spekulativen Vernunftbegriffs die Aufhebung des Gegensatzes von Subjektivität und Objektivität. Vernunft – als Aufhebung der Extreme – ist das Absolute, das den Gegensatz beider Sphären überwunden hat. Eine derart vermittelte Einheit konstituiert sich auf der Basis eines Theorienverständnisses, das theoretische und praktische Vernunft als zwei sich bedingende Seiten einer Vernunftssphäre betrachtet, die als *telos* einer zur Vernunft gekommenen Wirklichkeit interpretiert wird. Analog dem aristotelischen und neuplatonischen *Nous*-Begriff wird dieses Ergebnis erst in einer Sphäre erreicht, die sich als sich wissendes Selbstverhältnis (d. h. als Geist) weiß. Erst in der Sphäre des Geistes ist die wahre Übereinstimmung von Begriff und Realität realisiert, die das Sein nicht mehr bloß als gegebenes oder vorausgesetztes bestimmt (Kritik des »Mythos des Gegebenen«), sondern als ein durch einen freien Akt des Geistes hervorgebrachtes. Im Bereich des Geistes fallen Gegenstand und Begriff im Begriff des Begriffs (der *Idee*) zusammen. Das Wissen ist dann objektives, auf den Gegenstand bezogenes Wissen, und Sein wird gewusstes, sich durchsichtiges Sein.

5. Insgesamt stellt HEGELS Versuch der Aufhebung der Dualismen von Begriff und Gegenstand, Objektivität und Subjektivität, Repräsentation und Repräsentiertem, Inhalt und Schema, Erkennen und Wollen, Kausalität und Teleologie durch den Nachweis ihrer immanenten Widersprüchlichkeit und der daraus resultierenden Selbstaufhebung im *Begriff der Idee* in den zeitgenössischen Debatten ein Modell dar, das gegenüber – skeptischen Einwänden nicht immunen – repräsentationalistischen Modellen des Geistes von hoher Attraktivität ist.

In entscheidenden Punkten trifft sich hier HEGELS Kritik an Auffassungen des Erkennens als Werkzeug, das von außen an den zu erkennenden Gegenstand herangetragen wird und damit zwangsläufig dessen Unerkennbarkeit zur Folge hat, mit der von DAVIDSON³⁸, McDOWELL³⁹ und

BRANDOM⁴⁰ geäußerten Kritik am Schema-Inhalt-Dualismus und der von SELLARS geübten Kritik⁴¹ am »Mythos des Gegebenen«. HEGELS dialektischer Begriff des Erkennens, der es – aufgrund des Bruchs mit dem methodologischen Individualismus der cartesischen Tradition – in sozialen Praxen situiert und um seine historischen und kulturellen Dimensionen bereichert, verdankt sich einer Neufassung des Geistbegriffs, der *Ideen* nicht mehr abbildtheoretisch, repräsentationalistisch missversteht, sondern ihnen ihre normative und objektive »Natur« zurückgibt. Die in der *Idee* auf den Begriff gebrachte Einheit von Erkenntnis- und Gegenstandsbezug des Begriffs weist selbst den modernen Standpunkt einer sprachlichen Bedingtheit aller unserer Bezugnahmen auf die Wirklichkeit der Dinge noch als eine subtile Variante des »subjektiven Idealismus« aus.

In den aktuellen Debatten um die Kriterien vernünftigen Urteilens, das sich seiner Differenz – zu einer die richtigen Regeln befolgenden Verstandesrationalität – bewusst ist, macht der Rekurs auf derart verstandene *Ideen* deutlich, dass jede angeblich objektive Behauptung über die subjektive Basis des Erkennens und Wissens methodisch zirkulär ist, denn sie setzt die allgemeinen Begriffe des vernünftigen Urteils, des Wissens und der empirischen Wahrheit immer schon voraus. Die am Modell analytischen Philosophierens orientierten Bemühungen formaler Begriffsanalysen übersehen – im Lichte eines an HEGEL orientierten Ideenverständnisses – systematisch, dass in diesem Rahmen nicht sinnvoll erklärt werden kann, wie formale Modelle der Begriffsanalyse sinnvoll anzuwenden sind, denn dazu bedarf es der Urteilskraft, d. h. der Praxis eines freien Subjekts. Wenn zur Aufgabe der Philosophie gehört, Reflexionen auf Handlungs- und Lebensformen zu vollziehen, dann lehrt uns der Rekurs auf die Geschichte des Begriffs der *Idee*, dass diese genuine philosophische Tätigkeit nicht unmittelbar auf das Reden und Handeln von Subjekten gerichtet sein kann, sondern nur über deren systematische Vermittlung durch die in den »Wissenschaften« vom Reden und Handeln objektivierten Gedankenformen möglich ist. Erst der Bezug auf eine in sozialen, kulturellen und intellektuellen Praxen generierte *Idee* gemeinsam überprüften Wissens und Handelns ermöglicht eine Form der Vergegenwärtigung allgemeiner Sprach-, Urteils- und Handlungsformen, die das Gelingen dieser Praxen in Aussicht stellt.

Literatur

- Avramides, A.* (2001), *Other Minds*, London/New York.
- Bickmann, C.* (2003), *Der Geist-Begriff im Platonismus und Idealismus: Hegels systemtragendes Prinzip jenseits von Subjektivität und Objektivität*, in: B. Mojsisch/O. F. Summerell (Hgg.), *Platonismus im Idealismus: Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie*, Berlin/New York, 195–211.
- Boas, G.* (1969), *The History of Ideas. An Introduction*, New York.
- Cassirer, E.* (1921), *Idee und Gestalt*, Berlin.
- Chappell, V.* (1986), *The Theory of Ideas*, in: A. O. Rorty (Hg.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley/London, 177–198.
- Fink, F.* (2007), *Platons Begründung der Seele im absoluten Denken*, Berlin/New York.
- Fronterotta, F./Leszl, W.* (Hgg.) (2005), *Eidos – Idea, Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt-Augustin.
- Haag, J.* (2007), *Erfahrung und Gegenstand. Das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand im empirischen Erkennen*, Frankfurt a. M.
- Hartmann, N.* (1957), *Aristoteles und das Problem des Begriffs*, in: ders., *Kleinere Schriften II: Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*, Berlin, 100–128.
- Kemmerling, A.* (1996), *Ideen des Ichs. Studien zu Descartes' Philosophie*, Frankfurt a. M.
- Krings, H.* (1984), *Funktion und Grenzen der ›transzendentalen Dialektik‹ in Kants ›Kritik der reinen Vernunft‹*, in: E. Schaper/W. Vossenkuhl (Hgg.), *Bedingungen der Möglichkeit. ›Transzendental Arguments‹ und transzendentes Denken*, Stuttgart, 91–157.
- Kristeller, P. O.* (1989), *Die Ideen als Gedanken der menschlichen und göttlichen Vernunft. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse: Berichte, Jg. 2.*
- McRae, R.* (1965), *›Idea‹ as a philosophical term in the seventeenth century*, in: *Journal in the History of Ideas* 26 (2), 175–190.
- Meinhardt, H. u. a.* (1976), *Art. ›Idee‹*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Basel/Stuttgart, Sp. 55–134.
- Natorp, P.* (1973), *Platos Ideenlehre*, Berlin.
- Nuzzo, A.* (1995), *Idee bei Kant und Hegel*, in: C. Fricke/P. König/Th. Petersen (Hgg.), *Das Recht der Vernunft*, Stuttgart, 81–120.
- Perler, D.* (1996), *Repräsentation bei Descartes*, Frankfurt a. M.
- Perler, D./Haag, J.* (Hgg.) (2010), *Ideen. Repräsentationalismus in der frühen Neuzeit. Texte und Kommentare* (2010), 2 Bde., Berlin/New York.
- Piche, C.* (1984), *Das Ideal. Ein Problem der kantischen Ideenlehre*, Bonn.
- Quine, A.* (1953), *From a logical point of view*, Cambridge.
- Rich, A. N. M.* (1954), *The Platonic ideas as thoughts of God*, in: *Mnemosyne* 7, 122–133.
- Ros, A.* (1989), *Begründung und Begriff*, 3 Bde., Hamburg.
- Ross, W. D.* (1951), *Plato's theory of ideas*, Oxford.
- Ruben, P.* (1976), *Die ›Kritik der reinen Vernunft‹ und die methodologische Aufgabe der Philosophie*, in: H. Ley/G. Stiehler (Hgg.), *Zum Kantverständnis in unserer Zeit*, Berlin (DDR), 70–110.
- Saporiti, K.* (2006), *Die Wirklichkeit der Dinge. Eine Untersuchung des Begriffs der Idee in der Philosophie George Berkeleys*, Frankfurt a. M.
- Schmidt, K.-W.* (1982), *Logik und Polis. Zum Verhältnis von Vernunft, Recht und Herrschaft in der griechischen Antike*, Diss. Hannover.
- Seidel, H.* (1984), *Gedanken zum Begriff und zur Geschichte des Humanismus*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 32 (8/9), 748–756.
- Seidel, H.* (1988), *Zu theoretischen und praktischen Fragen der marxistisch-leninistischen Philosophie und Philosophiegeschichtsschreibung*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 36 (6), 210–230.
- Siep, L./Halbig, Chr./Quante, M.* (2001), *Direkter Realismus. Bemerkungen zur Aufhebung des alltäglichen Realismus bei Hegel*, in: R. Schumacher (Hg.), *Idealismus als Theorie der Repräsentation*, Paderborn, 147–163.
- Spruit, L.* (1990), *Species intelligibilis* (2 Bde.), Brill.
- Stegmüller, W.* (1965), *Das Universalienproblem einst und jetzt (1956/57)*, als: *Glauben, Wissen und Erkennen. Das Universalienproblem*, Darmstadt.
- Stekeler-Weithofer, P.* (1995), *Sinn-Kriterien. Die logischen Grundlagen kritischer Philosophie von Platon bis Wittgenstein*, München/Wien/Zürich.
- Wagner, H.* (1967), *Realitas objectiva (Descartes-Kant)*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 21 (3), 325–340.
- Wieland, W.* (1982), *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen.
- Yolton, J. W.* (1956), *John Locke and the way of ideas*, Oxford.

Literatur verarbeitet bis 2007

KLAUS-DIETER EICHLER

Anmerkungen

- ¹ *F. Nietzsche*, *Götzen-Dämmerung*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 6, hgg. v. G. Colli/M. Montinari, München/New York 1980, 81.
- ² *W. V. O. Quine* 1953 (Lit.), 48.
- ³ *Diogenes Laertios*, *Leben und Meinungen*, VI, 53 f.
- ⁴ *Aristoteles*, *Analytica Posteriora*, I 22, 83 a 32–34.
- ⁵ Vgl. *K. Mertens*, *Zwischen Letztbegründung und Skepsis. Kritische Untersuchungen zum Selbstverständnis der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Freiburg i. Br./München 1996.
- ⁶ Vgl. *H. Diels/W. Kranz* (Hgg.), *Fragmente der Vorsokratiker*, 31 B 98.

⁷ Vgl. ebd., 68 A 57; B 141, 167.

⁸ Cicero, Oratore, 7–10.

⁹ Vgl. H. Meinhardt 1976 (Lit.).

¹⁰ Platon, Parmenides 132 b 3 ff.

¹¹ Vgl. F.-G. Herrmann, eidos – Bedeutung und Gebrauch eines Fachausdrucks in Platons Phaidon, in: Archiv für Begriffsgeschichte 48 (2006), 7–26.

¹² Vgl. Platon, Menon, 72 a–c.

¹³ Augustinus, Quaestiones disputatae de veritate q. 3, a. 1 ad 5.

¹⁴ Vgl. H. Meinhardt u. a. 1976 (Lit.).

¹⁵ Vgl. P. Stemmer, Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge, Berlin 1992 und J. Szaif, Platons Begriff der Wahrheit, Freiburg i. Br./München 1998.

¹⁶ Vgl. Platon, Politeia, 506 a 5–6.

¹⁷ Ebd., 476 eff.

¹⁸ Vgl. H. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1974.

¹⁹ Vgl. Platon, Timaios.

²⁰ Platon, Parmenides, 132 b–d.

²¹ Aristoteles Metaphysik, XIII, 1086 b 6 f.

²² Ebd., 1029 a 7–10.

²³ Ebd., 1038 b 30–1039 b 3.

²⁴ Vgl. K. Brinkmann, Aristoteles' allgemeine und spezielle Metaphysik, Berlin/New York 1979.

²⁵ Sextus Empiricus, Grundriss der pyrrhonischen Skepsis, I, 113 f.

²⁶ Augustinus, De trinitate, XV, 12, n. 21.

²⁷ Augustinus, De diversis quaestionibus, 83, qu. 46, 29: *Quaestio de ideis*.

²⁸ R. Descartes, Meditationes III, I., in: *Œuvres*, hgg. v. C. Adam/P. Tannery, Paris 1983, Bd. 7, 81.

²⁹ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 361.

³⁰ Ebd., 671.

³¹ Ebd., 672.

³² Ebd., 361.

³³ Ebd.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd., 372.

³⁶ G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik II, Theorie Werkausgabe, Bd. 6, Frankfurt a. M. 1969, 549.

³⁷ Ebd.

³⁸ Vgl. D. Davidson, Der Mythos des Subjektiven, in: ders., *Der Mythos des Subjektiven. Philosophische Essays*, Stuttgart 1993, 84–107.

³⁹ Vgl. J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge (MA) 1994.

⁴⁰ Vgl. R. B. Brandom, *Making It Explicit*, Cambridge 1994.

⁴¹ Vgl. W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge (MA) 1997.

Identität

1. Zum Begriff
2. Einzeldinge
3. Personen
4. Narrativität
5. Identität und Moralität
6. Kritik der Identität

1. Der Begriff der Identität zählt seit der Antike zu den Grundbegriffen der Philosophie. Wortgeschichtlich leitet er sich von dem lat. Pronomen *idem* (derselbe) ab und wird mit »Selbigkeit« oder auch »Einerleiheit« übersetzt. Es lassen sich mindestens drei – allerdings vielfältig miteinander verbundene – Diskurse unterscheiden.

Zum einen besitzt der Identitätsbegriff eine zentrale Stelle im logischen und ontologischen Diskurs der Philosophie. Hier geht es um die Singularität einzelner Entitäten bzw. Gegenstände und die Frage, wie sich diese denken, erkennen und begrifflich darstellen lässt. Maßgeblichen Einfluss besitzt dabei die aristotelische Unterscheidung zwischen numerischer und generischer bzw. qualitativer Identität: »Wir nennen etwas identisch der Zahl oder der

Art [...] nach: der Zahl nach identisch ist das, was mehr als einen Namen hat, aber nur ein Ding ist [...]; der Art nach, was mehr als eines ist, aber keinen Unterschied in der Art aufweist, wie z. B. Mensch mit Mensch und Pferd mit Pferd identisch sind; denn man nennt solches der Art nach identisch, was unter dieselbe Art fällt.«¹ Mit numerischer Identität bezeichnet ARISTOTELES demnach den Sachverhalt, dass ein einzelnes Ding auch tatsächlich nur *ein* Ding ist, d. h. Identität ist hier gleichbedeutend mit Einzigkeit bzw. Singularität; ihr Gegenteil ist die Vielheit. Mit qualitativer Identität ist dagegen der Sachverhalt gemeint, dass der Begriff von numerisch verschiedenen Dingen derselbe sein kann, z. B.: diese zwei Dinge sind beides Pferde. Bereits bei ARISTOTELES findet sich dann auch der Versuch, die numerische Identität durch eine ausgezeichnete Form der qualitativen Identität zu bestimmen. Dinge sind demnach dann numerisch identisch, »wenn alles, was vom einen ausgesagt wird, auch vom anderen ausgesagt werden sollte«.²

In dieser Begriffstradition definiert G. W. LEIB-