

Matteo Liberatore und die neuzeitliche Ideenlehre

Wie die Moderne ursprünglich aus der polemischen Abgrenzung gegen «die Alten» hervorging, so verdankt sich die im 19. Jahrhundert einsetzende Rückbesinnung auf das christliche Mittelalter vielfach der Polemik gegen «die Modernen». Getreu diesem Muster kritisiert Matteo Liberatore¹ in seinem erkenntnistheoretischen Hauptwerk *Della conoscenza intellettuale* die moderne Philosophie und fordert eine Rückkehr zur Lehre des heiligen Thomas von Aquin. Dabei geht er freilich nicht so vor, dass er die Ansichten neuzeitlicher Autoren wie etwa Descartes, Locke oder Kant im Einzelnen darstellte und ihre Argumente widerlegte. Im ersten Band der *Conoscenza intellettuale* setzt er sich vielmehr mit vier philosophischen Systemen seiner Gegenwart, das heißt des 19. Jahrhunderts, auseinander. Liberatore versucht zu zeigen, dass die im katholischen Bereich so einflussreichen Denker Lamennais und de Bonald, Gioberti und Rosmini sich oberflächlich betrachtet zwar gegen den herrschenden Rationalismus und Sensualismus zur Wehr setzten, im Grunde aber den von Descartes grundgelegten neuzeitlichen Ansichten verhaftet blieben. Ihre Irrtümer beruhen darauf, die eigene Abhängigkeit von Descartes nicht durchschaut zu haben; die von ihnen geschaffenen philosophischen Systeme sind gewissermaßen modern wider Willen. Daraus ergibt sich für Liberatore die Konsequenz, dass die cartesianischen Voraussetzungen selbst aufzugeben sind und zu der vormodernen Sichtweise zurückgegangen werden muss. Im zweiten Band der *Conoscenza intellettuale* stellt der Autor daher die thomistische Erkenntnistheorie als Heilmittel gegen die von Descartes herrührenden philosophischen Irrtümer dar.

Die Ideenlehre ist bekanntlich ein weites Feld. Sie umfasst so unterschiedliche Fragestellungen wie die nach dem Wesen der sinnlichen Wahrnehmung, nach dem Ursprung unserer Allgemeinbegriffe, nach der Einsicht in metaphy-

¹ Zu Leben und Werk Liberatores vgl. S. DISCEPOLO, «Liberatore, Matteo» in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Bd. 65, Roma, 2005, 38-40. Neuere Darstellungen seines philosophischen Denkens finden sich unter anderem bei G. MCCOOL, *Nineteenth-century Scholasticism: the Search for Unitary Method*, New York, 1989, 145-166, und D. PEITZ, *Die Anfänge der Neuscholastik in Deutschland und Italien (1818-1870)*, Bonn, 2006, 247-280.

sische Prinzipien oder nach der Erkenntnis Gottes. Trotzdem werde ich mich im Folgenden auf das Problem der Erkenntnis äußerer Gegenstände durch sinnliche Wahrnehmung beschränken. Diese Engführung scheint mir sachlich gerechtfertigt, weil die Wahrnehmung materieller Gegenstände seit Platons *Theaitetos* den Ausgangspunkt, wenn nicht das Zentrum der meisten erkenntnistheoretischen Diskussionen bildet. Wie die anderen Arten des Wissens, so sollen auch die gerade erwähnten innerkatholischen Auseinandersetzungen, die zur Ausbildung des Neuthomismus geführt haben, hier ausblendet bleiben. Insbesondere werde ich nicht auf die Streitigkeiten um die Philosophie Antonio Rosminis eingehen,² sondern mich ausschließlich mit Liberatores Kritik an der neuzeitlichen Ideenlehre beschäftigen. Soweit diese die Wahrnehmungserkenntnis anbelangt, lassen sich seine Argumente grob in drei Punkte zusammenfassen: Erstens wirft Liberatore den modernen Denkern vor, die empirische Gewissheit unserer Überzeugungen mit dem cartesianischen Prinzip der absoluten Evidenz verwechselt zu haben. Ein zweiter Kritikpunkt betrifft die Funktion von Ideen als Verbindungsgliedern zwischen Geist und Welt. Liberatore diskutiert die Frage unter dem Stichwort *questione del ponte*, womit im Neuthomismus das Problem der Überwindung des Abgrunds zwischen dem erkennenden Subjekt einerseits und den materiellen Gegenständen andererseits angezeigt wurde. Zur Lösung der Schwierigkeiten, in die sich die moderne Philosophie verstrickt habe, hält Liberatore die Wiedergewinnung der rechten Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand für erforderlich. Sie missdeutet zu haben, ist der dritte Punkt seiner Kritik an der neuzeitlichen Ideenlehre.

Weder im Rahmen der Abhandlung «Über vier moderne philosophische Systeme» im ersten Band noch bei der Erörterung der «Lehre des heiligen Thomas» im zweiten Band der *Conoscenza intellettuale* geht Liberatore ausführlich auf die Hauptvertreter des neuzeitlichen Denkens ein. Da sein vorrangiges Interesse weder Descartes noch Locke oder Kant gilt, wäre es verfehlt, von Liberatore eine detaillierte Auseinandersetzung mit diesen Autoren zu erwarten. Mein Ziel ist deshalb der Nachweis, dass Liberatores gegen die neuzeitliche Ideenlehre im Allgemeinen gerichtete Kritik, am Stand der jüngeren philologischen Forschung gemessen, in keiner der drei genannten Hinsichten als berechtigt gelten kann. Wie ich gleich im Einzelnen darlegen werde, fand die cartesianische These von der unmittelbaren Gewissheit des «Ich denke» als einziger und unbezweifelbarer Grundlage aller Erkenntnis bei Locke und Kant keineswegs ungeteilte Zustimmung. Weiterhin beruht die von Liberatore und anderen Neuthomisten aufgeworfene *questione del ponte* auf einer Fehldeutung der cartesianischen Ideenlehre, welche sehr wohl im Sinn eines direkten Realismus verstanden werden kann. Was endlich das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand betrifft, sind die Positionen sowohl Lockes als auch

² Vgl. dazu G. SALE, «La "Questione Rosminiana"» in *La Civiltà Cattolica* 152/IV (2001) 331-344.

Kants viel differenzierter, als es in der einfachen Alternative von Sensualismus und Rationalismus zum Ausdruck kommt. Insgesamt besteht Grund zu der Vermutung, dass die Unterschiede zwischen dem Thomismus Liberatores und der neuzeitlichen Ideenlehre weniger tiefgreifend sind, als er seine Leser glauben machen will. Es mag andere gute Gründe geben, die Lehre Thomas von Aquins den modernen philosophischen Systemen vorzuziehen; die von Liberatore ins Feld geführten Argumente hinsichtlich der Wahrnehmungserkenntnis zählen jedenfalls nicht dazu.

Epistemische Gewissheit als cartesianische Evidenz

Für viele fällt der Beginn der modernen Philosophie mit der Entdeckung des *cogito* durch Descartes zusammen. Seinetwegen wird die Philosophie der folgenden Jahrhunderte, bis zum so genannten *linguistic turn*, oftmals pauschal als «Bewusstseinsphilosophie» aufgefasst. Descartes entwickelte eine Bewusstseinsphilosophie erstens in dem Sinn, dass er das Bewusstsein, welches das einzelne denkende Subjekt von sich selbst besitzt, zur unbezweifelbaren Grundlage alles Wissens machte. Der Vater der modernen Philosophie begründete damit einen erkenntnistheoretischen Ansatz, der heute meistens als «Fundamentalismus» (*foundationalism*) bezeichnet wird. Danach lassen sich unsere wahren Überzeugungen in zwei Gruppen einteilen, nämlich einerseits solche, die uns unmittelbar gewiss sind, und andererseits solche, die von den unmittelbar gewissen Überzeugungen abgeleitet sind. Die Eigenheit Descartes' als Bewusstseinsphilosophen besteht darin, dass für ihn das «Ich denke» jenes unerschütterliche Prinzip bildet, auf dem alles andere Wissen gründet. Das *cogito* verbürgt nicht nur die Existenz meiner selbst als Subjekt des Bewusstseins, sondern mit seiner Hilfe kann sich der Meditierende auch der Existenz Gottes und schließlich der materiellen Dinge außer ihm versichern.

Liberatores auf die philosophischen Systeme seiner Zeit gemünzte Kritik, sie setzten die epistemische Gewissheit mit cartesianischer Evidenz gleich, richtet sich gegen das fundamentalistische Begründungsprogramm, gegen die Annahme also, es gebe irgendwelche im *cogito* enthaltenen unbezweifelbaren Überzeugungen, auf die sich das Gebäude unseres Wissens stütze. Den Traditionalisten wirft Liberatore etwa vor, sie hätten die individuelle Vernunft der cartesianischen Philosophie einfach gegen die Annahme einer allgemeinen menschlichen Vernunft vertauscht, der sich der Einzelne gläubig zu unterwerfen habe. So sei es dem von Lamennais in Anspruch genommenen Gemeinsinn der Gattung eigen, die ersten Prinzipien mit ebenso unfehlbarer Gewissheit zu erkennen wie das Subjekt bei Descartes:

Während Descartes alle Autorität bestritt und nur die private Evidenz als oberstes Kriterium des Wahren zuließ, verwirft diese Lehre [sc. die des Lamennais; G.S.] im

Gegenteil die private Evidenz und legt die außerhalb des Individuums angesiedelte Autorität als einziges Kriterium des Wahren fest (I, 9 f.).³

Liberatore rechtfertigt seine Forderung nach der Rückkehr zur Lehre des Thomas unter anderem mit der Zurückweisung des cartesianischen Begriffs der Evidenz. Denn wäre das *cogito* tatsächlich die einzige infallible Instanz, würden andere sonst für gewiss gehaltene Überzeugungen auf einmal zweifelhaft. Das wichtigste Beispiel hierfür ist die seit Descartes immer wieder diskutierte Frage nach der Existenz der Außenwelt. Dass es materielle Dinge außer mir gibt, ist für Descartes nichts von vornherein Gewisses, sondern muss ausgehend vom Bewusstsein seiner selbst erst bewiesen werden. Doch gerade der Fall des Zweifels an der Existenz der Außenwelt macht deutlich, mit wie viel Vorsicht man «den Modernen» bestimmte Meinungen zuschreiben sollte. So erklärte beispielsweise Kant, nachdem er von mehreren Rezensenten der *Kritik der reinen Vernunft* in die Nähe Berkeleys gerückt worden war, der von ihm vertretene transzendente Idealismus betreffe «nicht die Existenz der Sachen», denn die zu bezweifeln sei ihm «niemals in den Sinn gekommen».⁴ Nicht einmal von Descartes wird man ohne Abstriche sagen können, er habe die Außenwelt in Zweifel gezogen oder gar ihre Existenz bestritten. Die Erkenntnis der Außenwelt gehört zwar zu den in der Ersten Meditation ausdrücklich in Frage gestellten Überzeugungen; aber bekanntlich ist dieser Zweifel methodischer Art und soll als solcher die sichere Begründung unseres Wissens vorbereiten helfen.

Die Kritik an dem cartesianischen Verständnis der Evidenz kann sich streng genommen also nur gegen die These richten, die Gewissheit der Existenz meiner selbst sei größer als die Gewissheit der Wahrnehmung äußerer Gegenstände. Während das *cogito* eine unmittelbar gewisse Überzeugung darstellt, handelt es sich bei der Erkenntnis der materiellen Gegenstände für Descartes lediglich um ein mittelbares Wissen. Diese Ansicht, wonach die Existenz der Außenwelt auf der Grundlage des Bewusstseins seiner selbst gerechtfertigt werden muss, wird freilich weder von Locke noch von Kant geteilt. Der Befund ist deshalb bedeutsam, weil Liberatore in den beiden Philosophen die von Descartes ausgehenden Hauptströme des neuzeitlichen Denkens, Sensualismus und Rationalismus, verkörpert sieht (vgl. I, 2 ff.). Was Locke angeht, stimmt er mit Descartes darin überein, dass wir eine unmittelbare Gewissheit unserer eigenen Existenz besitzen. Nach Auffassung Lockes wäre es aber gleichermaßen unsinnig, an der Existenz äußerer Gegenstände zu zweifeln, wie aussichtslos, sie regelrecht beweisen zu wollen. Für den Engländer steht fest, dass es Dinge außer uns gibt, weil unsere

³ Alle Seitenangaben im Text beziehen sich auf M. LIBERATORE, *Della conoscenza intellettuale*, Bd. 1, *Di quattro moderni sistemi filosofici*; Bd. 2, *Teorica di S. Tommaso*, Roma, 1857-58.

⁴ I. KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, Ak. IV, 293.

Empfindungen, die oftmals mit Lust oder Schmerz verbunden sind, von etwas herrühren müssen, das unsere Sinne affiziert.⁵

Bei Kant ist die Lage ein wenig komplizierter, doch auch für den Deutschen ist klar, dass sich die Existenz materieller Körper im Raum nicht aus dem Bewusstsein meiner selbst ableiten lässt. Im Paralogismen-Kapitel der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* weist Kant ein entsprechendes Argument als Fehlschluss zurück und behauptet stattdessen die unmittelbare Gewissheit der Wahrnehmung: «Ich habe in Absicht auf die Wirklichkeit äußerer Gegenstände ebenso wenig nötig zu schließen, als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes meines inneren Sinnes (meiner Gedanken)».⁶ Während Kant zunächst also die Gleichrangigkeit der inneren mit der äußeren Erfahrung vertritt, ändert er in den folgenden Jahren seine Meinung dahingehend, dass er die Wahrnehmung der Gegenstände im Raum zur Bedingung der Erkenntnis seiner selbst erklärt. Die so genannte Widerlegung des Idealismus der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* soll beweisen, «dass selbst unsere innere, dem Cartesius unbezweifelte Erfahrung nur unter Voraussetzung äußerer Erfahrung möglich sei».⁷

Mich interessiert weniger der Frage, ob Lockes oder Kants Argumente für die Existenz der Außenwelt ihrerseits zutreffen, als das negative Zeugnis, welches beide der cartesianischen Evidenz ausstellen. Keiner von beiden glaubt nämlich, dass die unbezweifelbare Gewissheit der Existenz meiner selbst einen geeigneten Ausgangspunkt darstellt, um unsere Überzeugung von der Wirklichkeit außer uns existierender Dinge zu rechtfertigen. Insofern Liberatore die subjektive Evidenz im Sinn des cartesischen *cogito* zum Kennzeichen der modernen Philosophie überhaupt erhebt, zeichnet er demnach ein verzerrtes Bild der Situation. Auch was Descartes selbst betrifft, hätte man noch einmal zu unterscheiden zwischen dem vermutlich aussichtslosen Unterfangen der Neubegründung alles Wissens auf der Grundlage einiger weniger evidenter Überzeugungen einerseits, und der Rechtfertigung der Gewissheit unserer Wahrnehmungserkenntnis aus metaphysischen Prinzipien andererseits. Interpretiert man den erkenntnistheoretischen Fundamentalismus in dem starken Sinn eines voraussetzungslosen Begründungsprogramms, ergibt sich die in der Literatur als cartesianischer Zirkel bezeichnete Schwierigkeit. Liberatore spielt auf diese Folgelast des umfassenden methodischen Zweifels an, wenn er schreibt:

⁵ Vgl. J. LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV, xi, 1-10 (ed. Nidditch, 630-636).

⁶ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 371. Unglücklicherweise scheint Kant seiner Behauptung gleich im selben Satz wieder die Spitze zu nehmen, wenn er fortfährt: «Denn sie sind beiderseitig nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewusstsein) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist» (ebd.). Von den vermeintlichen oder tatsächlichen Ambivalenzen der kantischen Vorstellungslehre wird im nächsten Abschnitt noch die Rede sein.

⁷ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 275. Zur Auseinandersetzung Kants mit Descartes vgl. D. HEIDEMANN, *Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus*, Berlin - New York, 1998, sowie meine Rezension in *Kant-Studien* 94 (2003) 96-99.

Ich wüsste nicht, warum jemand, der zu bezweifeln vermochte, dass zwei und zwei vier ergibt, nicht bezweifeln können sollte, dass wer denkt existiert. [...] Wenn der Philosoph mit der Zerstörung aller Gewissheit beginnt, wie soll er dann deren Elemente finden und in wissenschaftliche Begriffe verwandeln? (I, 50)

Liberatore befindet sich mit seiner ironischen Bemerkung in guter Gesellschaft. Auch viele zeitgenössischen Epistemologen halten den fundamentalistischen Ansatz im Sinn einer Letztbegründung alles Wissens für zum Scheitern verurteilt, wie das folgende Zitat exemplarisch belegen mag:

Ein Augenblick des Nachdenkens sollte genügen, um sich die Vergeblichkeit jedes Versuchs klarzumachen, zu beweisen, dass wir Wissen besitzen, [...] ohne irgendein Wissen (gut begründete Überzeugung) vorauszusetzen. Denn andernfalls fehlten uns die Prämissen, auf die wir uns für den Nachweis stützen könnten.⁸

Doch was steht eigentlich hinter dem Versuch einer metaphysischen Begründung unseres Wahrnehmungswissens? Ein anderer Erkenntnistheoretiker der Gegenwart fasst das fundamentalistische Programm dahingehend zusammen, «dass man, um mittels der Sinne etwas über die Welt zu wissen, unabhängig von alledem, was man mittels der Sinne über die Welt zu wissen meint, wissen muss, dass man nicht träumt».⁹ Es geht Descartes mit anderen Worten darum, unabhängig von aller Wahrnehmung zu zeigen, dass Wahrnehmungserkenntnis möglich ist. Da eine derartige Suche nach allgemeinen Ermöglichungsbedingungen der Erkenntnis wenig Aussicht auf Erfolg verspricht, geben die meisten Philosophen eine differenzierte Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit des Wissens. Statt die Geltung unserer Überzeugungen grundsätzlich in Zweifel zu ziehen, gilt es von Fall zu Fall zu entscheiden, aus welchen Quellen sich unsere Erkenntnis speist, und welche Hindernisse ihrer Gewissheit möglicherweise entgegenstehen. Bei Liberatore klingt diese Antwort so:

Nicht jede Gewissheit beruht auf einem Beweis, ja nicht einmal auf einer Evidenz, sondern vielmehr auf einem festen Grund (*un solido motivo*), welcher Art auch immer, der unsere Zustimmung verdient (I, 56).

Der feste Grund des Wissens ist für Liberatore allerdings nicht epistemischer, sondern metaphysischer Natur. Der cartesianischen Annahme einer «subjektiven Evidenz» setzt er seine eigene, an Thomas anknüpfende Lehre von der «objektiven Evidenz» entgegen. Die cartesianische Evidenz bestand Liberatore zufolge in

⁸ W. ALSTON, *Beyond «Justification»: Dimensions of Epistemic Evaluation*, Ithaca - London, 2005, 7.

⁹ Q. CASSAM, *The Possibility of Knowledge*, Oxford, 2007, 31.

der «Überzeugtheit, die ein jeder in sich selbst, in seinem privaten Bewusstsein verspürt» (I, 66). Die ihm vorschwebende objektive Evidenz ist dagegen «das Sein des Gegenstandes selbst, das dem Geist erscheint und sich zeigt (*si appresenta e manifesta*)» (I, 60). Wie man leicht sieht, begibt sich Liberatore mit der Feststellung, die epistemische Gewissheit gründe im Sein des gewussten Gegenstands, in das Gebiet der die Erkenntnis ermöglichenden metaphysischen Grundlagen. Zwar setzt die Rede von der objektiven Evidenz weder die Methode des universalen Zweifels noch den Umweg über die subjektive Evidenz des *cogito* voraus. Gleichwohl spielt die von Liberatore ins Feld geführte Evidenz des Seins eine ähnliche Rolle wie für Descartes die Existenz Gottes, nämlich die einer nicht-epistemischen Rechtfertigung des Wissens im Allgemeinen und der Gewissheit der Wahrnehmungserkenntnis im Besonderen. Beide Denker, Descartes nicht anders als Liberatore, leiten die epistemische Gewissheit folglich von einem metaphysischen Prinzip her.

Das vermeintliche Problem des Übergangs

Die *questione del ponte* zählt zum Kernbestand neuscholastischer Erkenntnislehren. Gemeint ist der an die Anhänger der neuzeitlichen Ideenlehre gerichtete Vorwurf, da sie lediglich die inneren Zustände des eigenen Bewusstseins für unmittelbar gewiss hielten, werde die Außenwelt für sie zu etwas bloß mittelbar Erkanntem und bleibe daher mit Zweifeln behaftet. Nach dieser Descartes und seinen Gefolgsleuten unterstellten Ansicht

können bestimmte Erkenntnisse nicht in Zweifel gezogen werden, und zwar jene, die sich auf die Tatsachen des Bewusstseins beziehen, während es über die «Außenwelt» keine unmittelbar evidente Wahrheit gebe. Das Problem der Erkenntnis stellte sich also folgendermaßen: Wie kann man von der Erkenntnis unserer inneren Zustände und Vorstellungen zur Behauptung einer «Außenwelt» übergehen? Welches ist die «Brücke», die uns den Übergang von der Behauptung unserer Bewusstseinszustände zu der äußerer Dinge ermöglicht?¹⁰

Das Problem des Übergangs von den subjektiven Vorstellungen zu den materiellen Gegenständen kann zwei grundverschiedene Formen annehmen. Im einen Fall ist die gesuchte «Brücke» ein Argument, das uns der Objektivität unseres Wissens versichert. Ein solches Argument enthalten beispielsweise Descartes' *Meditationes de prima philosophia*, indem sie die Hypothese eines böartigen Geistes auszuschließen und damit den Skeptiker zu widerlegen versuchen. Da die Frage nach der argumentativen Rechtfertigung des Wissens

¹⁰ S. VANNI-ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, Bd. I, *Introduzione e logica*, Como, 1941, 143 f.

bereits im vorigen Abschnitt behandelt wurde, soll sie uns hier nicht noch einmal beschäftigen. Stattdessen möchte ich die Aufmerksamkeit auf die zweite Weise lenken, wie sich das Problem des Übergangs verstehen lässt. Bleibt man bei dem Bild einer Brücke, scheint es um eine Art Verbindungsglied zu gehen, das uns gestattet, vom einen Ufer ans andere zu kommen. Auf der einen Seite des Flusses liegt das subjektive Bewusstsein mit seinen ihm unmittelbar zugänglichen geistigen Zuständen. Auf der gegenüberliegenden Seite befindet sich die äußere Welt der Dinge mit ihren Eigenschaften. Die Ideenlehre soll den zwischen Subjekt und Objekt liegenden Abgrund überwinden helfen. Die *questione del ponte* zielt demnach auf die Eignung der Ideen, den Übergang vom Bewusstsein zur Außenwelt zu bewerkstelligen.

Die älteste mir bekannte Belegstelle der Rede von einer Brücke zwischen Subjekt und Objekt in diesem ideentheoretischen Sinn stammt aus den *Lettere filosofiche* Pasquale Galluppi von 1827. Dort heißt es über Condillac, dieser habe die Brücke, auf welcher die Seele aus sich herausgeht, in der vom Tastsinn gefühlten Undurchdringlichkeit der Körper zu finden gemeint.¹¹ Obwohl Antonio Rosmini schon drei Jahre später die Metaphern des Herausgehens und der Brücke als Unsinn bezeichnete,¹² hielt sich der Ausdruck hartnäckig. Liberatore beginnt seinen Artikel über Rosminis Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung mit der folgenden Replik auf Descartes:

Eine der nettesten philosophischen Entdeckungen Descartes' war, dass die Empfindung lediglich subjektiv sei, so dass durch sie nichts anderes wahrgenommen werde als ein Zustand und eine Affektion des Empfindenden. Daher begann man mit drolliger Ernsthaftigkeit die berühmte *questione del ponte* zu erörtern, will besagen das Problem eines geeigneten Mittels, um vom Subjekt zum Objekt überzugehen, in der Absicht, uns der Existenz von etwas außer uns zu versichern (I, 362).¹³

Im Anschluss kritisiert Liberatore Rosmini, weil er der Wahrnehmung äußerer Gegenstände ein beständiges Gefühl des eigenen Körpers (*sentimento fondamentale*) zugrunde gelegt und auf die Weise selbst den Anschein erweckt habe, eines solchen Verbindungsgliedes zwischen Ich und Welt zu

¹¹ «Condillac, esaminando le diverse sensazioni, di cui lo spirito è affetto, ha finalmente creduto di ritrovare il ponte che fa passare l'anima al di fuori di sé nel sentimento di solidità che il tatto attivo le somministra» (P. GALLUPPI, *Lettere filosofiche su le vicende della filosofia, relativamente ai principi delle conoscenze umane da Cartesio sino a Kant inclusivamente*, Messina, 1827, 36).

¹² «Con queste espressioni metaforiche d'uscire, e di ponte di comunicazione, la questione non presenta nessun senso chiaro, ed è impossibile a risolversi» (A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, Roma, 1830, IV, 69).

¹³ Vgl. «Inter peregrina instauratae philosophiae inventa non ultimum locum habet quaestio de ponte, ut aiunt, quo ex subiecto ad obiectum transimus; seu quo ex sensationibus, quas mere subiectivas putant, ad certitudinem existentiae corporum, quae obiecta sensationum sunt, progredimur» (M. LIBERATORE, *Institutiones philosophicae*, Roma, ¹⁰1857, II, 114).

bedürfen.¹⁴ Dass sich der Roveretaner dabei auf den Abweg einer letztlich mechanistischen Wahrnehmungslehre begab, wird spätestens an dem Punkt deutlich, wo er den Tastsinn als die gegenüber Sehen, Hören, Riechen und Schmecken grundlegende Empfindung auszeichnet. Liberatore bemängelt deshalb zu Recht, Rosmini habe die Frage «an den Stand zurückversetzt, auf dem Condillac sie hinterlassen hatte» (I, 364).

Statt eine Brücke zu suchen, die es nicht gibt, lässt sich das Problem nach Auffassung Liberatores zum Verschwinden bringen, indem man neben dem subjektiven auch den objektiven Charakter der sinnlichen Wahrnehmung in Betracht zieht. Zwar handle es sich bei jeder Empfindung um einen Akt des Bewusstseins, aber dessen Gegenstand sei keineswegs die Empfindung selbst, sondern das wahrgenommene Objekt. Die äußere Wahrnehmung «ist objektiv, insofern durch sie etwas außerhalb des Subjekts und von diesem Verschiedenes wahrgenommen wird» (I, 370). Anders als Condillac oder Rosmini meinten, empfinden wir nicht die Einwirkung einer äußeren Ursache oder Kraft auf unsere Sinne, sondern nehmen einen Gegenstand wahr. «Mit der Sehkraft sehen wir nicht einen Eindruck auf unseren Sehnerv, sondern einen von uns verschiedenen farbigen Gegenstand» (I, 370 f.).

In Wahrheit betrifft die *questione del ponte* also das Problem des intentionalen Gehalts der Empfindung. Außerhalb des engen Kreises der italienischen Neuscholastik wird die Frage meistens unter dem Stichwort «Repräsentationalismus» erörtert. In der Regel begründen die Repräsentationalisten die Einführung von «Ideen» als Verbindungsgliedern zwischen Subjekt und Objekt mit dem Auftreten von Sinnestäuschungen. Nichtsdestoweniger ist es ein verbreiteter historischer Irrtum zu meinen, in der neuzeitlichen Philosophie seien stets die Ideen oder Vorstellungen das unmittelbare Objekt der sinnlichen Wahrnehmung. Insbesondere was Descartes betrifft, ist in der jüngeren philologischen Forschung darauf hingewiesen worden, dass er die Ideen keineswegs als selbständige Entitäten auffasst, sondern als Akte oder Modi des Geistes.¹⁵ Jede Idee besitzt einen repräsentativen bzw. intentionalen Gehalt, den Descartes als ihre «objektive Realität» bezeichnet. Diese Unterscheidung erlaubt es ihm, Ideen gleichermaßen material, als Akte des Geistes, wie objektiv, als vorgestellte Gegenstände, zu begreifen. Obwohl wir in der Reflexion auf uns selbst die Ideen in materialer Bedeutung zum Gegenstand der Betrachtung machen können, richtet sich der Geist gewöhnlich auf die Ideen in objektiver Bedeutung, das heißt auf die wahrgenommenen oder gedachten Gegenstände. Mit seiner Betonung der

¹⁴ Für Rosmini besteht der *ponte di comunicazione* zwischen dem empfindenden Subjekt und dem empfundenen Gegenstand in der Ausdehnung, die unser eigener Körper mit den äußeren Dingen gemein hat (vgl. A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, III, 588 f.).

¹⁵ Vgl. zum Folgenden D. PERLER, «Spiegeln Ideen die Natur? Zum Begriff der Repräsentation bei Descartes» in *Studia Leibnitiana* 26 (1994) 187-209, sowie DERS., *Repräsentation bei Descartes*, Frankfurt am Main, 1996, 78-121.

Objektivität der Wahrnehmung befindet sich Liberatore daher durchaus im Einklang mit der cartesianischen Ideenlehre.

Auch was Locke und Kant angeht, häufen sich die Versuche, die repräsentationalistische Interpretation ihrer jeweiligen Ideenlehren zu überwinden. Die unmittelbaren Gegenstände der Wahrnehmung sind nicht Ideen als geistige Abbilder der Wirklichkeit, sondern die vorgestellten äußeren Gegenstände, zum Beispiel der Stuhl, auf dem ich gerade sitze, oder der Schneeball in meinen Händen. Vor allem John Yolton ist für die Vereinbarkeit von Lockes Ideenbegriff mit dem direkten Realismus der aristotelisch-thomistischen Tradition eingetreten und hat dabei auf die ausdrückliche Abgrenzung Lockes von der Ideenlehre Malebranches hingewiesen.¹⁶ Im zweiten Buch seines *Essay Concerning Human Understanding* macht Locke selbst den Leser darauf aufmerksam, dass er die Eigenschaften der Dinge bisweilen als Ideen bezeichne:

Insofern ein Schneeball über die Kraft verfügt, in uns die Ideen der Weiße, der Kälte und der Rundheit so zu erzeugen, wie sie im Schneeball sind, spreche ich von Qualitäten; insofern es sich aber um Empfindungen oder um Wahrnehmungen in unserem Verstand handelt, spreche ich von Ideen; wenn ich von diesen Ideen bisweilen spreche, als seien sie in den Dingen selbst, meine ich jene Qualitäten in den Gegenständen, welche die Ideen in uns hervorrufen.¹⁷

Trotz aller Unklarheiten, die bis heute über die Interpretation der Lockeschen Ideenlehre bestehen, wird man sagen dürfen, dass die von Locke angedeutete Verwechslung der Ideen «in unserem Verstand» mit den Eigenschaften «in den Gegenständen» genau der cartesianischen Unterscheidung zwischen dem «materialen» und dem «objektiven» Gebrauch des Begriffs der Vorstellung entspricht. Demnach war sich auch Locke der Tatsache wohl bewusst, dass die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung nicht die Ideen als geistige Akte, sondern die wahrgenommenen Dinge selbst sind. Mit seiner Theorie der primären und sekundären Qualitäten antwortet Locke auf die Frage, *wie* wir die materiellen Gegenstände wahrnehmen, das heißt welche Vorstellungen wir uns von ihnen machen. Daraus zu schließen, der erkannte Gegenstand sei für Locke am Ende nicht der Schneeball in meiner Hand, sondern die Idee in meinem Kopf, hieße ihn grob misszuverstehen.

Ein solches Missverständnis könnte man aus Liberatores Bemerkung herauslesen, «dass gemäß der Lockeschen Lehre das menschliche Wissen den Kreis der Sinneseindrücke [...] nicht verlassen (*excedere*) noch aus ihm hinausgehen (*usci-*

¹⁶ Vgl. J. YOLTON, «Ideas and Knowledge in Seventeenth-Century Philosophy» in *Journal of the History of Philosophy* 13 (1975) 145-165, bes. 158-161, und DERS., *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*, Minneapolis, 1984, 88-104. Kritisch dazu: M. AYERS, *Locke*, Bd. I, *Epistemology*, London, 1993, 52-69.

¹⁷ J. LOCKE, *Essay*, II, viii, 8 (ed. Nidditch, 134).

re fuori) kann» (II, 247). Sollte Liberatore damit auf das Problem des Übergangs von den Sinneseindrücken zu den wirklichen Gegenständen anspielen, wäre ihm die gerade zitierte Stelle entgegenzuhalten. Der Kontext, in dem die Bemerkung fällt, deutet aber darauf hin, dass sich Liberatore mit der Rede von dem Kreis der Sinneseindrücke auf die wahrgenommenen Qualitäten bezieht und zu bedenken geben möchte, die Erkenntnis materieller Dinge enthalte mehr als bloß eine Reihe erfahrbarer Merkmale. Unmittelbar im Anschluss bemängelt Liberatore nämlich, die sinnliche Wahrnehmung erstrecke sich bloß auf einzelne Fälle, während die «wahre Allgemeinheit» jede Aufzählung übersteige (II, 248). Der Unterschied zwischen dem Lockeschen Empirismus und der thomistischen Erkenntnistheorie betreffe also nicht die Intentionalität unserer Vorstellungen, sondern die Fähigkeit des Verstandes, das Wesen der Dinge zu erkennen. Auf diesen Punkt wird im nächsten Abschnitt zurückzukommen sein.

Was für Descartes und für Locke gilt, scheint auf Kant nicht zuzutreffen. Die Unterscheidung zwischen Gegenständen der Erfahrung oder Phänomenen einerseits und Dingen an sich andererseits scheint ihn auf die Ansicht festzulegen, dass es sich bei dem Erkannten nicht um die Wirklichkeit, sondern lediglich um unsere Vorstellungen davon handeln kann. Liberatore wirft ihm deshalb «Subjektivismus» vor. Kant mache «die Idee, nachdem er sie von der äußeren Wirklichkeit unterschieden hat, selbst zum Gegenstand der direkten Erkenntnis» (II, 33). Wenn das eigentlich Erkennbare (*l'intelligibile stesso*) die Vorstellungen seien, folge notwendigerweise, «dass wir bei der Erkenntnis (*conoscenza*) nichts anderes erfassen als unser eigenes Gebilde (*una nostra fattura*)» (II, 254). Liberatore zitiert aus der Allgemeinen Anmerkung zur Transzendentalen Ästhetik, in der Kant sein Beweisziel wie folgt erläutert:

Wir haben also sagen wollen: dass alle unsere Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei; dass die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und dass, wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können.¹⁸

Gestützt auf dieses Zitat stellt Liberatore fest: «Kant zufolge ist das Erkennbare die Idee» (II, 255). Eine angemessene Bewertung der Deutung hängt davon ab, wie man den intentionalen Gehalt unserer Vorstellungen bei Kant versteht. Dass Ideen überhaupt einen Gehalt besitzen, das heißt Vorstellungen «von etwas» sind, wird man schwerlich bestreiten können. Worüber Kant aufklären wollte, ist der Umstand, dass die Gegenstände, die

¹⁸ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 59 (zit. II, 250 f. Anm.).

wir erkennen, uns nicht anders bekannt sind als eben dadurch, dass wir, und in der Weise, wie wir sie vorstellen. Eine Erkenntnis zu beanspruchen, die von jeder Form des Erkennens völlig frei wäre, grenzt dagegen an Widersinn. Seit den maßgeblichen Studien von Gerold Prauss herrscht in der Kantforschung weitgehendes Einvernehmen, dass sich die Rede von den Dingen an sich nicht auf eine von den Objekten der Vorstellung numerisch verschiedene Art von Gegenständen beziehen kann, so als existierte beispielsweise der Stuhl, auf dem ich sitze, einmal in der uns zugänglichen Welt der Erfahrung und ein zweites Mal auf eine uns unerforschliche Weise «an sich». Statt dessen haben wir es mit zwei Weisen der Betrachtung ein und desselben Gegenstands zu tun, nämlich das eine Mal so, wie er uns in der sinnlichen Wahrnehmung erscheint, und das andere Mal so, wie wir ihn uns als unabhängig von den Bedingungen des Erkennens denken.¹⁹

Hat man erst einmal eingesehen, dass Kant die Gegenstände der Erfahrung und die Dinge an sich als numerisch identisch behandelt, lässt sich von den kantischen Erscheinungen nicht mehr ohne weiteres behaupten, bei ihnen handle es sich um Vorstellungen, so als hätte Kant den Unterschied zwischen geistigen Vorkommnissen und äußeren Gegenständen einfach außer Acht gelassen. Im Gegenteil weist Kant in der Transzendentalen Analytik ausdrücklich auf die Doppeldeutigkeit des Begriffs der Erscheinung hin. Die Erkenntnis empirischer Gegenstände, beispielsweise eines Hauses, beruht Kant zufolge auf unserer Fähigkeit zur Unterscheidung zwischen der Abfolge, in der uns gewisse Vorstellungen gegeben werden, einerseits, und der objektiven Zeitordnung andererseits. Wenn wir um das Haus herumlaufen oder unseren Blick über die Fassade schweifen lassen, erscheinen uns die verschiedenen Teile des Gebäudes nacheinander, obwohl wir urteilen, dass sie in dem vorgestellten Gegenstand fortdauernd und zugleich bestehen. Dass wir die Seitentür erst nach dem Haupteingang wahrnehmen, bedeutet nicht, sie habe in der Zeit erst später zu existieren begonnen. Kant unterscheidet deshalb zwischen Erscheinungen, «insofern sie (als Vorstellungen) Objekte sind», das heißt insofern sie uns als Gegebenheiten des inneren Sinns ins Bewusstsein treten, und Erscheinungen, die «nur ein Objekt bezeichnen».²⁰ In dem konkreten Fall des Hauses sind die Erscheinungen der ersten Art mentale Akte, Ideen oder Vorstellungen, die Erscheinung der zweiten Art hingegen ist ein materielles Ding im Raum.²¹

¹⁹ Vgl. G. PRAUSS, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn, 1974.

²⁰ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 234 f.

²¹ «Hier wird das, was in der sukzessiven Apprehension liegt, als Vorstellung, die Erscheinung aber, die mir gegeben ist, unerachtet sie nichts weiter als ein Inbegriff dieser Vorstellungen ist, als der Gegenstand derselben betrachtet, mit welchem mein Begriff, den ich aus den Vorstellungen der Apprehension ziehe, zusammenstimmen soll» (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 236).

Angesichts dieser Klarstellung bleibt wenig Spielraum, Kant «Subjektivismus» in dem Sinn zu unterstellen, dass die Objekte der sinnlichen Erkenntnis für ihn Vorstellungen seien. Kant lehrt lediglich, dass wir die Gegenstände niemals anders erkennen als so, wie sie uns erscheinen, sprich: in Raum und Zeit bzw. gemäß den Kategorien des reinen Verstandes. Wenn Liberatore betont: «Die Subjektivität der Idee macht nicht das Objekt zu etwas Subjektivem» (II, 29), könnte Kant dem vorbehaltlos zustimmen. Kant unterscheidet zwar zwischen unseren Vorstellungen und der äußeren Wirklichkeit, aber er begeht nicht den von Liberatore beklagten Irrtum, die Idee selbst zum Gegenstand der direkten Erkenntnis zu machen. Für Kant gilt nicht weniger als für den Thomismus, dass die Ideen nicht den Gegenstand, sondern das Mittel der menschlichen Erkenntnis bilden. Um die Wirklichkeit zu erkennen, bedarf es nicht irgendwelcher Verbindungsglieder zwischen Subjekt und Objekt, die den Geist gleich einer Brücke mit der Außenwelt verbinden, sondern es liegt im Wesen geistiger Akte, dass sie einen objektiven bzw. intentionalen Gehalt besitzen. Welchen unserer Vorstellungen tatsächlich äußere Gegenstände entsprechen und welchen nicht, ist indes eine erkenntnistheoretische Frage, zu deren Beantwortung weder der Hinweis auf den intentionalen Charakter geistiger Zustände noch die Berufung auf den direkten Realismus allein schon genügen.

Sinnlichkeit und Verstand

Der dritte Punkt, in dem Liberatore sich gegen die «modernen philosophischen Systeme» stellt, betrifft das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand. Nach thomistischer Auffassung wirken die sinnliche Wahrnehmung und die abstrahierende Tätigkeit des Verstandes bei der Erkenntnis materieller Gegenstände zusammen. Während wir mittels der Sinne die Tatsache der konkreten physischen Existenz wahrnehmen, erfassen wir dank der Reflexion unseres Verstandes auf die sich den Sinnen anbietenden Gegenstände deren Washeit (*quidditas*).

Um den Ursprung der Ideen zu erklären, bedarf es demnach nichts weiter als dem Verstand ein Vermögen zur Abstraktion der Washeiten bzw. Wesenheiten der durch die Sinne wahrgenommenen Gegenstände zuzuschreiben — ein Vermögen, das vom heiligen Thomas *intellectus agens* genannt wurde (I, 425).

Die Auffassung vom harmonischen Zusammenspiel zwischen Sinnlichkeit und Verstand sieht Liberatore in der neuzeitlichen Philosophie verloren gegangen. Die Schuld schreibt er einmal mehr Descartes zu. Dieser habe den Unterschied zwischen den beiden Vermögen verdunkelt, indem er die Tätigkeiten sowohl des Willens und des Verstandes als auch der Sinnlichkeit und der Einbildungskraft als «Gedanken» bezeichnete (vgl. II, 136 f.). Die Zusammenfassung der verschiedenen Tätigkeiten des Geistes unter dem Titel

des «ich denke» bedeutet für Liberatore ein philosophiegeschichtliches Missgeschick. Die beiden Hauptströmungen der neuzeitlichen Philosophie, die sich in der Folgezeit herausbildeten, vertreten in seinen Augen eine jeweils einseitige Sicht vom Ursprung der Ideen. Während die eine, von Locke herrührende Tendenz alle unsere Vorstellungen auf die empirische Erfahrung zurückführt, leite die entgegengesetzte, durch Kant vertretene Strömung alle Erkenntnis aus den subjektiven Formen des Verstandes ab. Der durch Locke und Kant bestimmte Gegensatz zwischen Sensualismus und Rationalismus durchzieht Liberatore zufolge die ganze moderne Philosophie und findet seine extremste Ausprägung im «skeptischen Atheismus» eines Condillac einerseits und im «idealen Pantheismus» Fichtes, Schellings und Hegels andererseits (I, 2).

Liberatores Genealogie der modernen Philosophie muss einigermaßen befremden. Was zunächst Locke anbelangt, trifft es zwar zu, dass für ihn alle unsere Ideen empirischen Ursprungs sind, aber diese These besagt nichts anderes, als dass wir über keine angeborenen Erkenntnisse verfügen. Doch die Ablehnung der *ideae innatae* findet sich genauso bei Liberatore, wenn er Rosminis Annahme einer aller Erkenntnis vorhergehenden allgemeinen Idee des Seins kritisiert und dagegen die thomistische Lehre der Abstraktion in Stellung bringt (vgl. I, 394 f.). Erst vor dem Hintergrund der Abstraktionstheorie erschließt sich meines Erachtens der eigentliche Einwand Liberatores gegen die Lockesche Ideenlehre. Während nämlich nach thomistischer Auffassung der tätige Verstand das Wesen der Dinge erkennt, führt die Abstraktion bei Locke lediglich auf gewisse an einer Mehrzahl von Gegenständen beobachtete Ähnlichkeiten. An der oben erwähnten Stelle wirft Liberatore dem Engländer deshalb vor, weder die «wahre Allgemeinheit, die jede Aufzählung übersteigt und außer den existierenden auch die möglichen Dinge umfasst», noch die «Notwendigkeit der Begriffe» erfasst zu haben (II, 248). Demnach ist Liberatores Argument gegen Locke nicht ideentheoretischer, sondern metaphysischer Natur. Die Behauptung, Locke vermenge (*confonde*) Verstand und Sinnlichkeit (II, 245), kann sich recht verstanden nur auf dessen Leugnung eines Vermögens zur Erkenntnis allgemeiner Wesenheiten bzw. metaphysisch notwendiger Gegebenheiten beziehen. Daraus lässt sich Locke freilich nur solange ein Vorwurf machen, wie die Existenz eines notwendigen Wesens der Dinge aus Gründen feststeht, die von der Ideenlehre sachlich unabhängig sind. Andernfalls könnte Locke dem Einwand mit dem knappen Hinweis begegnen, er brauche kein Vermögen zur Erkenntnis von etwas, was es seiner Ansicht nach gar nicht gebe.

Ebenso befremdlich ist Liberatores Genealogie der modernen Philosophie im Blick auf Kant. In der Einleitung zum ersten Band der *Conoscenza intellettuale* zitiert er Victor Cousin, der Kant zum Rationalisten gestempelt und von der rationalistischen Schule erklärt hatte, sie leite «die gesamte Erkenntnis aus einem von den Sinnen unabhängigen Vermögen ab, das heißt aus der bloßen Vernunft, die das Wahre, das Gute und das Schöne unmittelbar wahrnimmt und dem Menschen mitteilt» (I, 2 f.). Gemünzt auf Kant klingt die Behauptung, die Sinnlichkeit als Erkenntnisquelle hinter den Verstand zurückgesetzt zu haben,

geradezu abwegig. Die kantische Theorie der Erfahrung gründet im Gegenteil auf dem Zusammenwirken der beiden Stämme des Erkenntnisvermögens, Sinnlichkeit und Verstand. Man denke nur an die berühmte Sentenz: «Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind».²² Darum ist nicht leicht nachzuvollziehen, wie Liberatore zu einer Einschätzung wie der folgenden gelangen konnte:

Die wahre Wurzel der durch den Kantianismus in der Wissenschaft angerichteten Schäden [...] liegt genau genommen in dem cartesianischen Prinzip, im eigenen Denken unabhängig von aller Erfahrung den einzigen wahren Ursprung (*generatore*) aller Erkenntnis in uns selbst finden zu wollen (I, 336).

Einmal abgesehen von der Schwierigkeit, dass es sich bei dem cartesianischen «ich denke» offenbar um eine Erfahrungstatsache für das meditierende Subjekt handelt, und abgesehen ferner von dem bereits genannten Umstand, dass Kant in der Widerlegung des Idealismus gegen Descartes sogar die Abhängigkeit der inneren von der äußeren Erfahrung beteuert, scheint es in eklatantem Widerspruch zum Wortlaut des kantischen Textes zu stehen, dort ein Prinzip am Werk zu sehen, wonach alle Erkenntnis durch das eigene Denken hervorgebracht wird. Ähnlich wie im Fall der Lockeschen Ideenlehre halte ich die Kritik Liberatores nur für verständlich, wenn man voraussetzt, dass es sich bei dem Gegenstand der Verstandeserkenntnis um das in den erkannten Dingen gelegene allgemeine Wesen handelt. Kant zufolge werden die notwendigen Prädikate, die wir den Dingen beilegen, durch die synthetische Tätigkeit des Verstandes gebildet. Dagegen macht Liberatore geltend, der Verstand erkenne das Wesen der Dinge durch Abstraktion von dem sinnlich Wahrgenommenen. Die Tätigkeit des Verstandes sei deshalb nicht in erster Linie synthetisch, sondern analytisch (vgl. II, 334).

Bei genauerem Hinsehen ergibt sich das folgende Bild: Sowohl für Kant als auch für Liberatore setzt wahre Erkenntnis das Zusammenwirken von Sinnlichkeit und Verstand voraus. Für beide beschränkt sich das Vermögen der Sinnlichkeit auf die Wahrnehmung einzelner Gegenstände. Erst der Verstand bringt das Erkannte auf allgemeine Begriffe und verleiht ihm den Charakter der Notwendigkeit. Der Unterschied beider Denker betrifft die Deutung der Leistung des Verstandes bzw. der Merkmale der Allgemeinheit und Notwendigkeit. Für Liberatore handelt es sich um das von den wahrgenommenen Gegenständen abstrahierte Wesen der Dinge: «Um den Gegenstand mit den Merkmalen der

²² I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 75. Zum Verhältnis von Verstand und Sinnlichkeit bei Kant vgl. zuletzt J. HAAG, *Erfahrung und Gegenstand. Das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand*, Frankfurt am Main, 2007, und S. GRÜNE, *Blinde Anschauung. Die Rolle von Begriffen in Kants Theorie sinnlicher Synthesis*, Frankfurt am Main, 2009.

Notwendigkeit und der Allgemeinheit zu erkennen, reicht es, sein Wesen zu erfassen» (II, 342). Zugleich unterstellt Liberatore Kant, dieser habe die Dinge ihres objektiven Wesens beraubt und den Ursprung der Notwendigkeit und Allgemeinheit der Erkenntnis in das Subjekt verlegt (vgl. II, 336 f.). Plakativ erklärt Liberatore:

So kam es zu der Verkehrung des Buches der Natur, das Gott uns darbietet, um darin das zu lesen, was er hineinschreibt, in eine Sammlung weißer Blätter, auf die wir selbst die Wörter schreiben, die zu lesen sind (II, 335).

Ohne hier auf den Wahrheitsgehalt der Metapher des Buches der Natur und seiner Verkehrung durch Kant einzugehen,²³ sei daran erinnert, dass die Allgemeinheit und Notwendigkeit der Begriffe des reinen Verstandes für Kant die Objektivität unseres Wissens verbürgt. Nach kantischer Auffassung handelt es sich keineswegs um eine willkürliche Erdichtung oder zufällige Assoziation, wenn wir beispielsweise der Sonne die Kraft zuschreiben, einen Stein zu erwärmen²⁴. Darum erscheinen mir die Merkmale der Allgemeinheit und Notwendigkeit ungeeignet, um den Unterschied zwischen dem thomistischen Verständnis vom Wesen der Dinge einerseits und der kantischen Lehre der *Synthesis a priori* andererseits zu verdeutlichen.

Trifft die letzte Beobachtung zu, dann bleiben Liberatore zwei Optionen. Er könnte sich entweder auf die Behauptung versteifen, die kantischen Gegenstände der Erfahrung seien eben nichts anderes als Vorstellungen. In dem Fall wäre ihm aus heutiger Sicht zu erwidern, dass er, wie ich in den ersten beiden Abschnitten gezeigt habe, die neuzeitliche Ideenlehre nicht angemessen erfasst hat. Oder Liberatore könnte geltend machen, dass nach thomistischer Lehre jeder konkrete Gegenstand — die Sonne, der Stein, das Licht usw. — sein allgemeines Wesen besitzt, während Kant nur einige wenige formale Prinzipien — etwa die der Substantialität und der Kausalität — anerkennt. Diese zweite, meines Erachtens vielversprechendere Strategie führt nun geradewegs zur Infragestellung eines anderen Kernstücks der kantischen Philosophie, nicht der Lehre von den Formen der *Synthesis a priori*, sondern der Theorie analytischer Urteile.

Kant zufolge enthalten allgemeine Begriffe eine Reihe von Merkmalen, die jedem der unter sie fallenden Dinge mit Notwendigkeit zukommen, und die in analytischen Urteilen als Prädikate fungieren. Da die Merkmale im Begriff des Subjekts enthalten sind, tragen solche Urteile nichts Neues zur Erkenntnis von Gegenständen bei. Diese bis vor wenigen Jahrzehnten weithin anerkannte Auffassung ist in neuerer Zeit bestritten worden. Den Ausgangspunkt bildete die Frage nach wesentlichen Eigenschaften, die uns über lange Zeit unbekannt bleiben. So bezieht sich zum Beispiel der Begriff des Goldes laut Kant auf ein

²³ Vgl. dazu H. BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main, 1981.

²⁴ Vgl. I. KANT, *Prolegomena*, Ak. IV, 312.

gelbes Metall²⁵. Heute wissen wir, dass es sich um das chemische Element mit der Ordnungszahl 79 handelt. Sollen wir nun annehmen, dass Gold mit Allgemeinheit und Notwendigkeit die Eigenschaft besitzt, gelb zu sein, während es sich bei seinem Atomgewicht um ein kontingentes Faktum handelt? Dagegen spricht, dass sich das Merkmal «Edelmetall mit der Ordnungszahl 79» viel zuverlässiger zur Identifikation von Gold verwenden lässt als seine gelbe Farbe. Es gibt folglich gute Gründe, den Begriff der Analyse anders zu verwenden als Kant, und mit Liberatore ein allgemeines und notwendiges Wesen empirischer Gegenstände anzunehmen. Diese Gründe haben aber, wie klar geworden sein dürfte, wenig mit Liberatores Kritik der neuzeitlichen Ideenlehre zu tun.

Ziehen wir Bilanz. Matteo Liberatore rechtfertigt seine programmatische Forderung nach einer Rückkehr zur Lehre Thomas von Aquins mit dem Scheitern der wichtigsten katholischen philosophischen Systeme des 19. Jahrhunderts einerseits und den Irrtümern der neuzeitlichen Ideenlehre andererseits. Er sieht einen sachlichen Zusammenhang zwischen dem Fehlschlagen der Bemühungen seiner Zeitgenossen und deren letztlich von Descartes, Locke und Kant herstammenden erkenntnistheoretischen Grundannahmen. Daraus folgert Liberatore die Notwendigkeit der Rückkehr zum Thomismus. Diesen Schluss halte ich für falsch. Weder trifft Liberatores Unterstellung zu, die neuzeitliche Philosophie gründe alle epistemische Gewissheit auf die subjektive Evidenz des cartesianischen *cogito*. Noch kann davon ausgegangen werden, alle neuzeitlichen Denker seien Repräsentationalisten in dem Sinn, dass unsere Vorstellungen für sie den unmittelbaren Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung bildeten. Verkehrt ist endlich auch die Meinung, die Modernen hätten nicht zwischen Sinnlichkeit und Verstand zu unterscheiden gewusst und seien deshalb in der falschen Alternative von Sensualismus und Rationalismus gefangen. Angesichts dessen muss Liberatores Programm aus heutiger Sicht als erkenntnistheoretisch schlecht belegt gelten. Dazu passt die Beobachtung, dass der wirklich tiefgreifende Unterschied zu seinen neuzeitlichen Gegnern die Frage nach einer in den erkannten Gegenständen enthaltenen und dem Menschen epistemisch zugänglichen Wesensnatur betrifft. Liberatores Thomismus unterscheidet sich vom philosophischen Denken Descartes', Lockes und Kants demnach hauptsächlich in metaphysischer Hinsicht. Inwiefern die Annahme eines allgemeinen Wesens der einzelnen Dinge mit dem modernen Denken vereinbar ist oder nicht, wäre nun eigens zu untersuchen. Die Ideenlehre ist jedenfalls nicht der geeignete Ort, um über Liberatores These von der Überlegenheit des Thomismus zu befinden.

Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta, 4
00187 Roma

GEORG SANS, S.I.

²⁵ Vgl. zum Folgenden S. KRIPKE, *Naming and Necessity*, Oxford, 1980, 116-125.

SOMMARIO

Matteo Liberatore, nel suo trattato epistemologico *Della conoscenza intellettuale*, confronta alcuni «moderni sistemi filosofici» con la «teorica di S. Tommaso». L'esame accurato della sua critica alla moderna dottrina delle idee rileva però una presentazione inadeguata delle posizioni di Cartesio, Locke e Kant, quali esponenti principali del pensiero moderno. Così né Locke né Kant dividevano la pretesa cartesiana del primato epistemico dell'«io penso». Inoltre non risulta che le idee o rappresentazioni per i tre autori costituissero l'oggetto diretto della conoscenza. Infine è anche falso dire che essi non avessero distinto l'intelletto dalla sensibilità. Insomma va riconosciuto che le differenze tra il tomismo di Liberatore e la moderna dottrina delle idee non sono tanto profonde quanto egli vuole far credere.

In his treatise *On Intellectual Knowledge*, Matteo Liberatore compares some «modern philosophical systems» to the «theory of S. Thomas». However, by examining thoroughly Liberatore's criticisms of the modern doctrine of ideas, his presentation of Descartes, Locke and Kant — the most prominent representatives of modern thought — is shown to be inadequate. Firstly, neither Locke nor Kant accepted Descartes' claim regarding the epistemic primacy of the «I think». Further, it does not seem that ideas, or representations, for either of them did constitute the direct objects of knowledge. Finally, Liberatore is mistaken in maintaining that modern philosophers did not distinguish between intellect and sensibility. As a result, the differences between Liberatore's Neo-Thomism and the modern theory of ideas are less profound than he suggests.