

IDEALITÄT UND REALITÄT IN DER RAUMAUFFASSUNG VON PLATON UND KANT

Historisch wie psychologisch läßt sich der Raum unabhängig von der Zeit erfassen, da es sehr wahrscheinlich ist, daß die Kategorie des Raumes früher bewußt wurde als die der Zeit. Dies bestätigt unser Sprachgebrauch: Bezeichnungen der Zeit, wie z. B. "kurz" oder "lang" sind vom Wortschatz räumlichen Begreifens herübergenommen. Man sagt "danach" und nicht "dann nach", was richtiger wäre; man spricht von Zeit-"raum" und Zeit-"abschnitt", während "vor" sprachgeschichtlich "im Angesicht von" bedeutet¹. Andererseits halten die modernen Psychologen den Begriff des Raumes ohne Zweifel für wesentlich konkreter als den der Zeit. So betrachten wir auch den Raumbegriff zwar als den grundlegenden und ersten, aber nicht als einen leicht zu erfassenden oder sogar konkreten Begriff. "Ἐχει δὲ πολλὰς ἀπορίας τί ποτ' ἐστὶν ὁ τόπος" und: χαλεπὸν γνῶρίσαι τί ἐστὶν ὁ τόπος, schreibt gerade der scharfsinnige Aristoteles in seiner Physikvorlesung².

Aber greifen wir gleich unsere Thematik auf. Zunächst einmal zu Platons "Timaios", Paragraph 17 ff. (bzw. 48 a ff.). Dort sagt Platon, den Übergang zu einem neuen Anfang der Welterzählung gleichzeitig vollziehend, daß das bisher Vorgetragene, d.h. der erste Welterzählungsanfang habe mit wenigen Ausnahmen das durch die Vernunft Erzeugte nachgewiesen; wir müssen aber auch in unserer Rede das durch Notwendigkeit Entstehende hinzusetzen. Denn das Werden dieser Weltordnung wurde als ein *gemischtes* aus einer Vereinigung der Notwendigkeit und der Vernunft erzeugt (ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη). Man muß also auch die Art der "*umgetriebenen Ursache*" hineinmischen, in welcher Weise sie, ihrer Natur nach, bewegt (μικτέον καὶ τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας). Das bedeutet faktisch, daß man zurückgehen und von einem anderen der Sache angemesseneren Anfang ausgehen muß. Wir müssen, setzt Platon fort, die Natur des Feuers und Wassers, der Luft und Erde an sich selbst, *vor* dem Entstehen des Himmels (πρὸ τῆς οὐρανοῦ γενέσεως), und ihre diesem vorausgegangenen Zustände betrachten. Platon selber will, der Beschränkung auf das Wahrscheinliche in seinen Reden treu bleibend, nicht weniger Wahrscheinliches als irgendeiner von jedem Einzelnen und allen insgesamt aufstellen

1. Vgl. M. Jammer, *Das Problem des Raumes*, Darmstadt, 1960 (erste amerikanische Auflage, Cambridge / USA, 1953), S. 3.

2. Aristoteles *Physik*, Δ 8, 208 a und Δ 2, 209 b.

(τὴν τῶν εἰκότων λόγων δύναμιν διαφυλάττων). Zugleich aber ruft er, bei diesem Wiederbeginn seiner Rede, den Beistand Gottes an, so daß er ihn als Retter aus einer seltsamen und ungewohnten Darstellung zur Ansicht des Wahrscheinlichen gelangen lasse.

Welches ist nun das durch Notwendigkeit Entstehende, das der vorige Anfang zu berücksichtigen versäumt hat? Jenes Dritte nämlich, das wörtlich gesprochen, eine schwierige und dunkle Gattung außer der Gattung des stets in derselben Weise seienden Vorbilds (παράδειγμα) und dem ihm nachgebildeten (μίμημα) Entstehenden und Sichtbaren ist? Es ist, einmal kurz gefaßt, die vieldiskutierte Gattung der χώρα, die Platon aufgrund von zwei sinnvollen Metapherarten anschaulich zu machen versucht. Die eine ist *generativ-nurritiven* (und damit auch stofflich-materiellen) Charakters und die andere trägt alle Züge eines *handwerklich-artifiziösen* Vorgangs.

Zur Bezeichnung der dritten Gattung gebraucht Platon, genauer gesagt, einerseits die Ausdrücke: τιθήνη, τροφός, μήτηρ, ὑποδοχή, δεχομένη, ἐκδεξόμενον etc. (d.h. Amme, Nährmutter, Mutter, Aufnehmerin etc.), wodurch der *generative* Aspekt zu seiner Geltung kommt; andererseits aber die termini: χώρα, τόπος, ἔδρα (Raum, Ort, Stelle oder Platz), τὸ ἐν ᾧ γίγνεται oder ἐγγίγνεται καὶ ἀπόλλυται αἰεὶ ἕκαστα αὐτῶν. d.i. das, worin das Werden wird, oder das, worin jeweils entstehend jedes von den Elementen erscheint und woraus es wieder entschwindet, wodurch sich gleichsam der *spatial-extensionale* Gesichtspunkt der χώρα stärker herausstellt. Darüber hinaus kommen auch noch die *handwerksgemäßen* Redeweisen in Frage wie χρυσός (Gold), ἐκμαγεῖον (Ausprägungsstoff) und αλείμματα (Salben), deren eigentlicher Sinn folgender ist: Da die wechselhaften Elemente, Wasser, Feuer etc., als Kreis das Entstehen an einander übergeben — Wasser z. B. läßt sich verdichten und Erde werden, ebendasselbe aber dann wieder, verdünnt und aufgelöst, zu Wind und Luft, die entzündete Luft zu Feuer etc. — darf man nach Platon Feuer z.B. nicht als "das" oder "dieses" (τοῦτο oder τόδε sondern bloß als das sobeschaffene (τοιούτον) anreden. Und Gleiches gilt auch von allen Elementen. Das Wörtchen "das" oder "dieses", τοῦτο oder τόδε und ἐκεῖνο, entspricht also nicht demjenigen, was wir stets bald so, bald anders sehen werden, sondern lediglich dem aus seinem eingenen Wesen nie heraustretenden aber sters alles in sich aufnehmenden Genus der χώρα.

So verhält es sich auch mit dem Gold-Gleichnis des platonischen Textes: "Wenn nämlich einer, der alle möglichen Gestalten aus Gold bildete, nicht müde würde, jede zu allen anderen umzubilden, jemand aber auf eine derselben hinwies und fragte: was das doch sei, dann wäre es in Hinsicht auf die Wahrheit bei weitem das Sicherste zu sagen: Gold, das Dreieck aber und die anderen Gestalten, die darin sich bildeten, diese nimmer als seiend zu bezeichnen, da sie während solcher Angabe wechseln, sondern

zufrieden zu sein, wenn sie nur das "ein Sobeschaffenes" mit Sicherheit von jemand annehmen wollen". Denn die alles in sich aufnehmende und in keiner Weise irgendeinem der eintretenden Elemente ähnlich gestaltete χώρα ist ihrer Natur nach für alles der Ausprägungsstoff (ἐκμαγεῖον, zweite platonische Metapher), der durch das Eintretende in Bewegung gesetzt und umgestaltet wird und durch dieses bald so, bald anders erscheint. Darum muß auch dem alle Gattungen in sich aufzunehmen Bestimmten alle Gestaltung fremd sein, gleichwie man bei Salben (die dritte platonische Metapher), die durch Kunst wohlriechend hergestellt, zuerst bewirkt, daß dieses da ist, nämlich daß die zur Aufnahme der Gerüche bestimmten Flüssigkeiten soviel wie möglich geruchlos sind. Wer es aber unternimmt, in etwas Weichem Gestalten zu formen, der läßt durchaus keine Gestalt sichtbar bleiben, sondern ebnet vorher den Stoff bis zur möglichsten Glätte". Soweit der Text³.

Aber das platonische Denken ist nicht nur metaphorisch-poetisch, sondern auch philosophisch-begriffsmäßig. D.h.: Zur Bestimmung des χώρα-Begriffs dienen somit auch die Ausdrücke: "eine schwere und dunkle Gattung" (χαλεπόν καὶ ἄμυδρὸν εἶδος); "stets dieselbe (ταὐτὸν) und aus ihrem eigenen Wesen durchaus nicht heraustretende" (ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμεως); "das sich in keiner Weise irgendeinem der Eintretenden ähnlich Gestaltende" (μορφήν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν); "das durch das Eintretende in Bewegung Gesetzte und Umgestaltete" (κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων... δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἄλλοιόν); "dasjenige, worin das werdende herausgeprägt hineintritt" (ἐν ᾧ ἐκτυπούμενον ἐνίσταται); "das Gestaltlose und aller Formen Entbehrende" (ἄμορφον ὃν ἐκείνων ἀπασῶν τῶν ἰδεῶν) oder "das aller Gestaltung fremd oder bar Seiende" (πάντων ἐκτὸς εἰδῶν εἶναι); "die weder Erde, noch Luft, noch Feuer, noch Wasser", sondern "ein unsichtbares, gestaltloses, allempfängliches Wesen, auf irgendeine höchst unzugängliche Weise am Denkbaren teilnehmendes und äußerst schwierig zu erfassendes" (ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον... μεταλαμβάνον δ' ἀπορώτατά τι τοῦ νοητοῦ καὶ δυσάλωτότατον); "das Vergehen nicht Annehmende, allem Entstehenden eine Stelle Gewährende, selbst aber ohne Sinneswahrnehmung durch ein gewisses Afterdenken Erfassbare, das kaum glaubhaft Erscheinende; darauf hinblickend, überlassen wir uns Träumereien und behaupten, alles Seiende müsse notwendig an einer Stelle sich befinden und einen Raum einnehmen, dasjenige aber, bei dem das weder auf Erden, noch irgendwo am Himmel der Fall sei, das sei nichts (φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἔδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας

3. Nach der Übersetzung von Schleiermacher (Dies gilt auch für alle unsere Zitate).

ἀπτόν λογισμῷ τινὶ νόθῳ μόγις πιστόν, πρὸς ὃ δὴ καὶ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες καὶ φαμεν ἀναγκαῖον εἶναι που τὸ ὄν ἅπαν ἔν τινι τόπῳ καὶ κατέχον χώραν τινά, τὸ δὲ μήτ' ἔν γῇ μήτε που κατ' οὐρανὸν οὐδὲν εἶναι); "das sich als ein allgestaltig anzuschauendes Darstellende, gerade wegen der Aufnahme in sich der Gestaltungen von Wasser, Feuer, Erde und Luft" (παντοδαπὴν μὲν ἰδεῖν φαίνεσθαι... ὑγραينوμένην καὶ πυρουμένην καὶ τὰς γῆς τε καὶ ἀέρος μορφὰς δεχομένην); "die überall ungleichmäßig schwebende und durch die vier Gene erschütterte, aber, umgekehrt, sie, selbst in Bewegung gesetzt, erschütternd-schüttelnde" (ἀνωμάλως πάντη ταλαντούμενην σειέσθαι μὲν ὑπ' ἐκείνων... κινουμένην δ' αὖ πάλιν ἐκεῖνα σειεῖν...); schließlich, die von den vier Gattungen bewegte und, wie ein Werkzeug zum Erschüttern (gleichwie das in Körben und anderen Reinigungsgeräten des Getreides Gerüttelte und Ausgeworfelte), sich selbst bewegende (κινουμένης αὐτῆς οἶον ὀργάνου σεισμόν παρέχοντος). All das, um die sogenannte Chōra (den sogenannten leeren Raum) zu erfassen.

Unsere Absicht ist freilich nicht, eine ausführliche Aufzählung aller bis heute vertretenen Thesen betreffs des platonischen Chōra-Begriffs zusammenzustellen. Allein die methodische Klassifizierung der wichtigsten Interpretationen seit Aristoteles kann uns zu einer lehrreichen "Wirkungsgeschichte" der Raumproblematik helfen. Aristoteles z.B. identifiziert in der berühmten Physik-Stelle 209 b 1 ff. χώρα = ὕλη = τόπος = μεταληπτικὸν oder μεθεκτικὸν und neigt entschieden dazu, seine ungeformte «πρώτη ὕλη» mit dem platonischen πανδεχὲς identisch zu erklären (De generatione et corruptione 329 a ff.). Aufgrund zumal seiner beliebten Theorie über die "ungeschriebene Lehre" Platons (ἄγραφα δόγματα) geht er einen Schritt weiter und betrachtet das Substrativ-Materielle der platonischen Chōra als mit dem absoluten μὴ ὄν, dem ψεῦδος, dem κακόν, ἄπειρον, ἕτερον, μέγα καὶ μικρόν, der κίνησις, ἀνισότης, ἀταξία und all dem wohlbekannten Instrumentarium der sogenannten ἄγραφα δόγματα (deren Hauptprinzipien das Ἔν und die unbestimmte Zweiheit, ἀόριστος δυάς, konstituieren) identisch. Es sei nur beiläufig gesagt, daß Aristoteles als Philosophiehistoriker fremde Theorien nicht unabhängig von seiner eigenen Doktrin⁴ denkt; darüber hinaus aber kritisiert oder besser polemisiert er oft undifferenziert gegen Platon gemeinsam mit seinen Schülern und Nachfolgern in der Akademie⁵ Speussip und Xenokrates, und dies hat einen spezifischen Sinn für eine wahrhaft unvoreingenommene Deutung der

4. Vgl. das Extrembeispiel der scharfen Aristoteleskritik von H. Cherniss in seinem vielzitierten Buch: *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, vol. I, Baltimore, 1944.

5. H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, New York, 1962 (erst erschienen: Berkeley - Los Angeles, 1945), S. 31 ff. und S. 60 ff.

geschriebenen⁶ Lehre Platons, d.h. seiner Dialoge. Aristoteles hält also Chōra, ὕλη (ὕλη gebraucht Platon nur einmal im Timaios und zwar in einem durchaus metaphorischen Sinn, vgl. Timaios 69 a; der aristotelische Gebrauch ist also unplatonisch) und τόπος⁷ für ein und dasselbe bei Platon.

Der mittlere Platonismus⁸ wiederum (Albinus, Attikus, Apuleius, Galenus, Numenius, Chalcidius, Plutarch) bezeichnet die Materie entweder als die bloße Möglichkeit der körperlichen Natur (der Körperlichkeit) oder er unterscheidet verschiedene Arten von Materie (und Bewegung). Eine völlig undifferenzierte, d.h. bestimmungs- und qualitätslose Materie wird durch eine irrationale Seele bewegt; dieser gerade verleiht die demiurgische Intelligenz Ordnung und Maß. Es gibt also zwei oder drei Materieebenen (und entsprechend existieren zwei Weltseelen). Der Fall Plurarch ist dafür charakteristisch. Ein erstes Stadium der Materie ist die primäre Materie, welche unkörperlich, völlig unbestimmt und passiv ist; sie existiert, mit anderen Worten, rein logisch. Diese Materie bleibt jedem Einfluß der Intelligenz fremd und wird durch eine vorkosmische Seele bewegt. So bewegt erreicht sie dann ein zweites Stadium und damit formt sie eine zweite Materie (Sekundärmaterie), die, als körperlich formlose Masse in Unordnung, durch die Methexis der göttlichen Intelligenz in die Ordnung übergeführt wird; auf diese Weise kommen wir schließlich zu einer dritten Art von Materie, welche die körperliche Konstitutionsgrundlage aller Elemente ausmacht und von der vernünftigen Weltseele zu einem harmonischen Ganzen endgültig geordnet worden ist (*Ordnungsmodell*).

Die Unterscheidung indes einer intelligiblen (ordnungshaften) und einer sinnlichen (geordneten) Materie (eines sinnlichen und eines intelligiblen Apeiron) führt direkt zum Neuplatonismus, für den jedes Seiende ein aus verschiedenartiger Form und Materie Zusammengesetztes darstellt. Die platonische Diskontinuität wird durch eine kontinuierliche ontologische

6. Hier natürlich ist nicht der Ort, all die wohl bekannten Namen zu erwähnen, die für oder wider die Legitimität der Rekonstruktion einer "Prinzipienlehre" aufgrund der sogenannten "ungeschriebenen Lehre" Platons (Tübinger Schule Gaisers und Krämers) plädiert haben. Wichtig — kurz gesagt — scheint uns jedoch die kritisch ausgewogene Argumentation W. Wielands zu sein in: *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen, 1982, S. 38 ff.; vgl. auch G. Patzig, "Platons Ideenlehre kritisch betrachtet", *Antike und Abendland* 16, 1970, S. 113-126, und nicht zuletzt H. - G. Gadamer, "Platons ungeschriebene Dialektik" in: *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*, Heidelberg, 1968, S. 9-30. Gegen Esoterisches bei Platon bereits Hegel (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II* [Theorie-Werkausgabe, Suhrkamp Verlag, Bd. 19] S. 21-22).

7. Die berühmte aristotelische Definition des τόπος lautet folgendermaßen: τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον, τοῦτ' ἐστὶν ὁ τόπος (= die anliegende unbewegte Begrenzung des einschließenden Körpers, das ist der τόπος).

8. Vgl. L. Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon, Un Commentaire systématique du Timée de Platon*, Paris, 1974, S. 233 ff.

Stufenfolge bzw. Hierarchie ersetzt, womit man anhand der intelligiblen Materie als Vorbild der sinnlichen, den Versuch unternimmt, die platonische Kluft zwischen intelligiblem Eidos und leerem Raum besser auszufüllen.

Was nun die modernen⁹ Interpretationen betrifft, so muß man mit ziemlicher Sicherheit sagen, daß sie — mit vielleicht wenigen Ausnahmen — unter dem Einfluß der antiken stehen. Die Welt ist das Ergebnis der Mischung einer formalen und einer materialen Ursache, welche letztere, dem aristotelischen Zeugnis von ἀγραφα δόγματα zufolge, der unbestimmten Zweiheit entspricht und die Materie der platonischen χώρα vertritt (So z.B. L. Robin und dem ähnlich die Vertreter der sogenannten Tübinger Schule: Gaiser und Krämer). V. Brochards These ist von dieser Perspektive nicht erheblich entfernt, indem er die Materie mit dem Anderssein (ἕτερον) der platonischen Dialektik im Sophistes identifiziert. Noch dialektisch-idealistischer wirkt die Deutung Stallbaums, Jacksons und vor allem R. D. Archer-Hinds, der in seinem Timaios-Kommentar Raum und Zeit als sekundäre Formen von ἕτερον, also als Formen einer Pluralisierung des Geistes betrachtet. Martin¹⁰ und Festugière¹¹ wiederum erneuern die mittelplatonische Auffassung einer absolut unbestimmten primären Materie und einer sekundären, durch die unordentliche Bewegung einer irrationalen Seele bewegten Materie, während P. Natorp¹² und der Neukantianismus im platonischen Raumbegriff eine mathematische, also a priori Form des Sinnlich-Wahrnehmbaren sehen und den platonischen Raum diesseits des Intelligiblen und jenseits des Sinnlichen lokalisieren. Schließlich setzen Boeckh, Zeller, Bäumker¹³ (in seinen langen Analysen), Hartmann und vor einigen Jahren D. J. Schulz¹⁴ (im Rahmen der neuzeitlichen Physik), aber auch alle großen englischen Platonspezialisten: Taylor, Cornford und Ross, platonische χώρα und pure Ausdehnung oder leeren Raum gleich (Zeller sogar führt das Werden auf die χώρα zurück und Brochard umgekehrt die

9. Für eine vollständige bibliographische Dokumentation siehe weiter unten.

10. Th. H. Martin, *Études sur le Timée*, Paris, 1841, t. I, S. 16 ff., 26 ff., t. II, S. 174, 176 ff.

11. A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol III, Paris, 1949, S. 92 - 152 und S. 207 ff..

12. Nach ihm scheint, daß Platon die χώρα aus der atomistischen κενόν - Lehre Leukipps und Demokrits entlehnt hat, um in ihr das Werden vor sich gehen lassen zu können (*Platons Ideenlehre, Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig, 1903 [1922², Nachdruck: Darmstadt, 1961]. S. 266, 306).

13. Der die "sekundäre Materie" als mythisch (Chaos) und die "primäre Materie" weder als qualitätslose körperliche Substanz noch als Möglichkeit der Körperlichkeit, sondern eben als den leeren Raum und die pure Ausdehnung betrachtet (*Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, Eine historisch - kritische Untersuchung*, Münster, 1890, S. 142 ff. und 151 ff.).

14. D. J. Schulz, *Das Problem der Materie in Platons "Timaios"*, Bonn, 1966, S. 18 ff., 41 - 64, 87 - 100.

χώρα auf das Werden; dies veranlaßte Rivaud¹⁵, für den die χώρα nicht der leere Raum, sondern das logische Intervall¹⁶, das Gegensätzliches trennt, ist, zu einer scharfen Kritik beider Platonisten).

Nach dieser notwendig kurzen Übersicht der namhaftesten Positionen fassen wir das Wesentliche zusammen und vergleichen es genau mit dem Wortlaut des platonischen Textes. Zu dieser Absicht wollen wir nun die fünf, unserer Ansicht nach, sich daraus ergebenden wichtigsten Hauptthesen schematisch wiedergeben:

1) Die platonische χώρα sei ein passives und qualitativ unbestimmtes und bestimmungsloses körperliche Substrat (Plutarch¹⁷, Stoiker¹⁸ und Hegel¹⁹). Dazu sagt Platon lediglich, daß die χώρα stets dieselbe ist, aus ihrem Wesen nicht heraustritt und das Vergehen nicht annimmt. Kurz, daß sie etwas Unbewegliches und Unzerstörbares, sowie ein gestaltloses und außerhalb aller Formen Stehendes ist. Wir fügen hinzu, daß, wenn die χώρα als ein qualitätsloses Wesen betrachtet wäre, dann hätte man sie als eine Substanz bezeichnen können und als solche wäre sie einer intelligibilen Form nähergekommen, von der sie doch absolut verschieden sein muß. Platon nennt sie zwar eine schwere, dunkle und ohne Sinneswahrnehmung durch ein gewisses Afterdenken (Bastardschluß) erfaßbare Gattung; dies jedoch, d.h. ihre Teilhabe am Intelligibilen, darf sicherlich einen bloß *methodischen* und nicht ontologischen Sinn haben. Denn das sichtbare Eidos nimmt weder etwas von anderswoher Kommendes in sich auf, noch geht es selbst in ein Anderes über. Gattung, Eidos, heißt hier bloß eine Art, eine gewisse Gattung, nicht eine wahre Idee. Außerdem läßt sich die Existenz eines Körpers ohne Qualität (ἄποιον σώμα) unmöglich vorstellen.

2) Die platonische χώρα sei die bloße Möglichkeit (d.h. Denkbarkeit) der körperlichen Natur (mittlerer Platonismus, z.b. Albinus)²⁰. Platon seinerseits sagt: Die χώρα nimmt auf eine höchst unzugängliche Weise am Denkbaren teil und gewährt allem Seienden eine Stelle; im Hinblick auf sie überlassen wir uns Träumereien und behaupten, alles Seiende müsse notwendigerweise an einer Stelle sich befinden... Hierzu soll man die handwerksgemäßen

15. A. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*, Paris, 1906, S. 305-309, 314-315.

16. A. Rivaud, a.a.O., S. 306-307, 311; vgl. desselben "Notice du Timée", in: Platon, *Œuvres complètes* (Budé) t. x., Paris, 1925, S. 63 ff.

17. De animae procreatione in Timaeo, passim; De Iside et Osiride, passim.

18. Vgl. M. Pohlenz, *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, 1959, S. 64 ff., 69; vgl. auch, *Die Stoa*, Bd. 2, Erläuterungen, Göttingen, 1964³, S. 38 - 41 (πᾶσιν = ἡ ἄποιος οὐσία = ὕλη und πρώτη ὕλη = Urstoff).

19. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, a. a. O., S. 101.

20. Brisson, a. a. O., S. 234. Hierzu dürfte man zum Teil auch Chalcidius und die Neuplatoniker rechnen.

Metaphern des Textes anführen (Gold, Ausprägungsstoff, Salben). Darüber kann man einer aristotelischen Perspektive entsprechend Folgendes sagen: Die platonische Urmaterie wird zwar als ein materielles Substrat beschrieben und stellt sich zugleich als eine Substanz der Akzidenzien heraus; sie ist schließlich intelligibel. Aber die platonische Urmaterie als reales Substrat betrachten, heißt, erstens, daß man die sinnvollen Gleichnisse Platons durchaus wörtlich nimmt. Zweitens, nie stellt Platon, wie gesagt, die Urmaterie als eine Substanz, sondern als etwas Unbewegliches dar, und wenn die $\chi\omega\mu\alpha$ letzten Endes eine intelligible Form einnimmt (was am höchsten zu bezweifeln ist), ist diese Form der ontologischen Realität des genuinen Eidos nicht gleichrangig. Es gibt ja keine intelligible Form, die der platonischen $\chi\omega\mu\alpha$ entspräche. Die $\chi\omega\mu\alpha$ ist einfach dasjenige, welches die *Differenz* zwischen Intelligiblem und seinen sinnlichen Nachbildungen erklärt.

3) Die platonische Materie sei das $\theta\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho\upsilon\upsilon$ bzw. $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\upsilon\upsilon$ (Brochard²¹, Robin²², neuplatonisierend-idealisierende Gruppe: Stallbaum²³, Jackson²⁴, Archer-Hind²⁵ und die Tübinger Schule)²⁶. Der platonische Timaios spricht nur von demjenigen (nämlich der $\chi\omega\mu\alpha$), worin das Werden wird oder worin das werdende herausgeprägt hineintritt. Vom $\theta\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho\upsilon\upsilon$ ist einfach die Rede, wenn es sich um den Kreislauf des Verschiedenen ($\kappa\acute{\upsilon}\kappa\lambda\omicron\varsigma\ \theta\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho\upsilon\upsilon$) und die kognitiven Eigenschaften der Weltseele handelt. Deshalb möchten wir diese Deutung als eine entschieden *dialektische* bezeichnen.

Die "Mischung" in Timaios (wie wir in unserer Freiburger²⁷ Dissertation

21. V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1954 (nouvelle édition), S. 95 ff., insbesondere S. 105, 108-109.

22. L. Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote* Paris, 1908 (Nachdruck Hildesheim, 1963), S. 474-479, 583 ff., 595-602.

23. G. Stallbaum, "Platonis Timaeus et Critias" in: *Platonis opera omnia*, vol. VII, Gothae - Londini, 1838, S. 39 ff. und vor allem S. 43 - 46; vgl. auch seine Anmerkung zur Timaiosstelle 49a, S. 205 ff., in der die $\chi\omega\mu\alpha$ als "cogitatio materiae" und "materia idealis" bezeichnet wird und damit als eine Art unbestimmter Idee von der Möglichkeit der Erscheinungsdinge im Denken Gottes fungiert.

24. H. Jackson, "Plato's Later Theory of Ideas (Unter diesem allgemeinen Titel in einer Reihe von Abhandlungen)", in: *The Journal of Philology*, vol. X, London - Cambridge, 1882, S. 253 - 298; vol. XI, 1882, S. 287 - 331; vol. XIII, 1885, S. 1 - 40; vol. XIII, 1885, S. 242 - 272; vol. XIV, 1885, S. 173 - 230; vol. XV, 1886, S. 280 - 305 und vol. XXV, 1897, S. 65 - 82.

25. R. D. Archer - Hind, *The Timaeus of Platon*, London, 1888, S. 30 ff., 44 ff., vgl. auch Anmerkungen, S. 171 ff. und 182 - 185.

26. K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1962, S. 115 ff., 190 ff.; H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles, Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, 1959, S. 249 ff., 319 ff., 380 ff., 454 ff., 487 ff. (neben vielen anderen kleineren Abhandlungen).

27. Die "Mischung" und das Reine in der platonischen Dialektik, Diss., Freiburg i. Br., 1975, S. 166 ff., vgl. S. 171 ff.

bereits aufgezeigt haben) liegt jedoch eine Stufe tiefer als die "Mischung" und Ideengemeinschaft des Parmenides und Sophistes; sie überträgt sich auf die rein physische Ebene und ergibt nicht eine *Denkbewegung*, sondern die *sichtbare Welt selbst*. Das Ergebnis dieser "Mischnrun" ist nämlich weder die dialektische Bewegung der Ideen noch das dialektisch-unendliche Wechselspiel der Mischungen von Peras und Apeiron des Logos im Philebos. Der Charakter der "Mischung" hat sich speziell für die Kosmologie *ändern* müssen.

Das Nichtsein und Apeiron, das in der Form des Andersseins (θάτερον) eine dialektische Gattung im Sophistes aufstellt und das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit und Episteme erst möglich machte, mußte im Timaios einen konkretnen Sinn erhalten. Das Nichtsein funktioniert nicht als eine logische Andersheit, sondern als die konkrete Ananke der Welt, als die Weltunordnung und das Weltapeiron vielleicht, das nicht bloß den *dialektischen Widerstand* in der beschränkten Menschenverständigung²⁸ durch den Logos bedeutet, sondern das dunkle, hartstoffliche, beharrliche und faktische Widerstandsvermögen der *χώρα* darstellen muß.

Die *χώρα* (wie auch die Ananke) ist im Timaios kein bloß dialektisches, d.i. logisch zu bewältigendes Seinsmoment und Organ des unendlich bestimmenden Logos, sondern reale kosmologische Macht für den demiurgisch weltordnenden Nus des Weltbaumeisters und darf als solcher seiner naturwissenschaftlichen Eigentümlichkeit nicht beraubt werden. Sie leistet einen realen Widerstand gegen die allmächtige Einsicht Gottes und stellt

28. H. G. Gadamer, "Gibt es die Materie? Eine Studie zur Begriffsbildung in Philosophie und Wissenschaft (1973)", in: Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 6, Griechische Philosophie II, Tübingen, 1985, S. 214 - 215. Nach Gadamer, Hyle ist nur Hyle, ein Rest von Unbestimmtheit und Beliebigkeit... Denn dem Sein des jeweils Seienden begegnet etwas, das dem bestimmenden Wort, dem Wissen... entzogen ist... Hyle ist immer Hyle des Logos, das unbestimmt Allgemeine, das noch nicht die Sache selbst ist, das im Logos als Hyle ist (vgl. auch daselbst: "Idee und Wirklichkeit in Platos Timaios (1974)" S. 265 ff.). — Da aufgrund der obigen Ausführungen die Akzentuierung des Logos - Moments bei Gadamer offenkundig wird, hätte man seine Interpretation konsequenterweise in die Nummer 3. unserer schematischen Klassifikation einstufen sollen; trotzdem spricht Gadamer gelegentlich auch von Raum und Extensionalität (Nr. 4. unserer Klassifikation) und gründet ganz richtig das Dritte (τρίτον εἶδος) im Timaios ausdrücklich auf die ontologische Grundunterscheidung der beiden ersten Arten von Sein. Die Chôra, den sogenannten Raum, hält er auch mit Recht für eine notwendige Implikation eines auf den Abbildgedanken gründenden Weltverständnisses (Übrigens ist seine Deutung des Bild-Abbild-Verhältnisses, unserer Ansicht nach, durchaus treffend und der Sache angemessen). — Aber Gadamers Eigentümlich - Originelles besteht in der Grundthese, daß das durch eine Art unechten Denkens (νόησις, λογισμὸς) berührte Etwas (nämlich die χώρα) — ohne daß das eine sinnliche Berührung sei — "das reine Daß von allem beliebigen Etwas ist, was wir als Raum verstehen, so wie wir in der ersten Berührung nur an etwas stoßen, ohne es als etwas zu identifizieren" ("Idee und Wirklichkeit in Platos Timaios", a. a. O., S. 255).

kein Unbestimmtheitsmoment des dialektisch siegreichen Logos dar, sondern eine tatsächliche Mit-Ursache (συν-αίτιον), einen wahrhaft entgegenwirkenden Mitgrund des Weltseins. Ohne sie hätte der Kosmos nicht die gegenwärtige Gestalt genommen.

4) Die platonische Materie (χώρα) sei identisch mit dem leeren Raum (Zeller²⁹, Bäumker³⁰, Boeckh³¹, Hartmann³², Taylor³³, Cornford³⁴, Ross³⁵). Im platonischen Text ist die Rede von Mutter, Amme und Aufheherin des Werdens; von dem, worin das Werdende hineintritt; von einem allempfänglichen, gestaltlosen, aber allgestaltigen Wesen, das mit keinem der Elemente zusammenfällt; von einem durch die Elemente bewegten, geschüttelten und sie umgekehrt erschütternden Etwas; schließlich von der Amme des Werdens, die zu Wasser und Feuer wird und die Gestaltung der Erde und Luft in sich aufnimmt, ohne jedoch mit irgend einer der eintretenden Elementen-Gestaltungen sich identisch zu machen.

Abgesehen vom unbegründeten (polemisch motivierten) Vorwurf Aristoteles, Platon identifiziere Urmaterie und leeren Raum, vollzieht, historisch gesehen, kein antiker Denker eine solche Gleichsetzung. Nur die Atomisten haben sich einen getrennten Raum vorgestellt, d.i. das Leere (κενόν). Aber man kennt die Feindschaft Platons der atomistischen Leere und insbesondere Demokrit gegenüber. Die Betrachtung der platonischen χώρα als purer Ausdehnung oder bloßen Raumes und gleichzeitig als Substrats der sinnlichen Dinge leitet sich von der Perspektive der neuzeitlichen Philosophie (den Kartesischen Meditationen) her, derzufolge lediglich der Raum (die res extensa) dem cogito, welches Quelle und Meister aller Vorstellungen sein will, Widerstand leisten kann.

Gesetzt aber, die platonische χώρα sei die pure Ausdehnung oder der leere Raum, was ergibt sich danach aus dieser Annahme? Sind dann die in die χώρα hineintretenden sinnlichen Dinge als Nachahmungsbilder der Ideen gleichen Charakters wie die intelligiblen Formen? Und wie erklärt sich denn die Sinnlichkeit dieser Dinge? Also müssen doch die sinnlichen Dinge von den intelligiblen Ideen verschieden sein. In der Tat sind die sinnlichen Dinge, was sie sind, weil sie sich gerade in einem räumlichen Medium

29. E. Zeller, *Platonische Studien*, Tübingen, 1839, S. 211 - 212, 224 ff., 258, 268 - 269. Derselben: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Zweiter Teil, Erste Abteilung, Leipzig, 1922⁵, S. 719 ff. und besonders 733 - 744.

30. Cl. Bäumker, a. a. O., S. 110 - 209 (Die Materie als blosse Ausdehnung und leerer Raum).

31. Aug. Boeckh "Über die Bildung der Weltseele im Timaeos des Platon (1807)", in: *Gesammelte kleine Schriften*, Bd. 3, Leipzig, 1866, S. 109 ff., 127 - 130.

32. N. Hartmann, *Platos Logik des Seins*, Marburg, 1909 (Nachdruck: Berlin, 1965), S. 423 ff.

33. A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, S. 311 ff.

34. F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, London, 1937, S. 191 - 210.

35. W. D. Ross, *Plato's Theory of ideas*, Oxford, 1953 (1951), S. 120 - 130, 231 - 234.

befinden. Der leere Raum aber, der dem absoluten Nichtsein entspricht (Aristoteles selbst bezeichnet das Leere als τόπος, in dem es nichts gibt)³⁶, kann für die Sinnlichkeit der Dinge nicht stehen, er spielt also nicht die Rolle des sinnlichmachenden Prinzips. Daraus eben folgt, daß die χώρα etwas anderes als die reine Ausdehnung sein soll. Sie soll nämlich die konstitutive Bedingung und die ontisch-physikalische Grundlage der Erscheinung von sinnlichen Dingen ausmachen, ohne selbst ein sinnliches Ding zu sein! Die Tatsache sogar, daß die ὕλη (Hyle) als Bezeichnung der χώρα (selbst wenn ein solcher Gebrauch für Platon anachronistisch ist) von den anderen Kommentatoren permanent verwendet worden war, beweist auf eine signifikante Weise, daß diese Kommentatoren richtig das stofflich-konstitutive Moment des räumlichen Mediums für wesentlich hielten.

Dessen ungeachtet können auch folgende Einwände gegen die Verwandlung der platonischen χώρα in reine Anschauung und puren Raum erhoben werden. Platon versichert, daß wir uns sozusagen Träumereien überlassend, behaupten können, alles Seiende müsse sich notwendigerweise an einer Stelle (τόπος) befinden und einen Raum (χώρα) einnehmen. Wir können aber nicht das Gleiche vom Raume sagen, der ja ein konstitutives Element der Erkenntnis im Wachzustand und nicht gleichsam im unbewußt-irrealen, idealen also Traumzustand ist. Außerdem, wie läßt sich die Schwere durch die Annahme eines leeren Raumes erklären? Es ist doch wohl bekannt, daß Platon die Existenz des atomistisch klingenden Leeren (Vakuums) ablehnt. Wie versteht man schließlich die Tatsache, daß der bloße Raum nicht von den hinein- und heraustretenden Grundstoffen, die freilich keine intelligiblen Formen sind, bewegt und geschüttelt wird (wie er auch sie, umgekehrt, in Bewegung setzt und erschüttert), sondern auch er selbst zu Wasser und Feuer wird und die Gestaltungen der Erde und Luft in sich aufnimmt? Wie kann, anders formuliert, ein unkörperliches Ding eine körperliche Substanz erzeugen oder aus sich entstehen lassen? Die χώρα ist sowohl das, woraus die Erscheinungen konstituiert worden sind, als auch das, worin die Erscheinungen bloß erscheinen! Das, was wiederum die Körper in sich aufnimmt, kann, streng genommen, nicht körperlich sein. Wäre aber die χώρα körperlich, dann müßte sie ein Gewicht haben. So paradox und so kompliziert sieht wahrlich die Verschmelzung von *realen* und *idealen* Seinsmomenten, d.h. die Mischung von *Idealität* und *Realität* bei der platonischen χώρα aus, deren Stofflichkeitscharakter, wie E. Sachs³⁷ argumentierte, vielleicht nicht länger ausgeschlossen werden darf.

36. Aristot. *Physik*, Δ 6, 213 b 31 (δοκεῖ δὴ τὸ κενὸν τόπος εἶναι ἐν ᾧ μηδὲν ἐστι).

37. Eva Sachs, *Die fünf platonischen Körper*, Berlin, 1917, S. 223 ff.. Nach Gadamer (Gibt es die Materie? Eine Studie etc., a. a. O., S. 204), die Frage ist ohne Sinn, ob es sich um reine Extensionalität oder um wirkliche Materie handelt.

Aber gerade diese Sachlage führt uns zuletzt zur fünften Hauptthese, der des Neukantianismus und P. Natorps³⁸ (und ferner zu Kant).

5) Die platonische $\chi\omega\mu\alpha$ sei eine a priori Form des Sinnlich-Wahrnehmbaren. Ansätze zu einer solchen Auffassung gibt es, unserer Ansicht nach, genug im platonischen Timaios. Platon will beim zweiten Weiterzählungsanfang die Natur der Grundstoffe gerade vor der Entstehung des Himmels betrachten. So führt er den Begriff der $\chi\omega\mu\alpha$ ein, der ein schweres und dunkles Eidos ist; nämlich ein unsichtbares, allempfängliches, allgestaltiges und doch jeder Gestaltung bar Seiendes, keinem der eintretenden Elemente ähnliches, ein auf eine höchst unzugängliche Weise am Denkbaren teilnehmendes und durch ein gewisses Afterdenken erfaßbares, ein schließlich traumhaftes Wesen. Das alles stellt das mutterhafte, eidosmäßige aber, d.i. formale Substrat, das Worin-das-Werden-wird oder das, worin das werdende erscheinend und entschwindend hineintritt, zusammen. Aber das, die $\chi\omega\mu\alpha$, genau so wie das Werden und das On, existiert schon bevor der Himmel entstanden ist. Ihre Apriorität ist also vorgegeben und selbst durch den platonischen Text — zwar aufgrund der εἰκότες λόγοι — gesichert. Sie ist, anders gesagt, eine Form, die wie eine Vorform, eine apriorische Unform funktioniert und als Vorbedingung alles werdend Seienden funktionieren muß. Denn die $\chi\omega\mu\alpha$ impliziert auch das Element der Ananke als notwendige Voraussetzung alles Erscheinens.

Hat all dies aber mit der subjektiv-apriorischen Raumanschauung der Kantischen Transzendentalphilosophie zu tun? Die Beantwortung dieser Frage ist von der Beantwortung der anderen Frage: ob die griechische Philosophie das cogito, d.i. das denkende Subjekt³⁹, prinzipiell thematisiert, abhängig. Griechisches Denken ist Denken der Usia und Denken des Logos der Usia, d.h. des vorgängig Seienden - Wissbaren (ὄν- ἐπιστητόν). Das griechische Denken ist keine neuzeitliche Subjekt - Objekt - Problematik und keine subjektivistische cogito-Thematik; Subjektiv-Denken heißt für die Griechen Denken im Usia-Eidos, partizipial-teilhabendes an der Substanz

38. P. Natorp, *Platons Ideenlehre*, a. a. O., S. 355 - 376. Dabei ist die Rede vom geometrischen Raum (= $\chi\omega\mu\alpha$) als dem ermöglichenden Grundelement des Erscheinens von Dingen, es handelt sich also, Natorp zufolge, um eine apriorische Grundlegung der Erfahrungswissenschaft nach mathematischen Prinzipien, und diese Grundlegung ist durch und durch logisch, weil sie auf den gesetzmässigen Bedingungen des Urteilens, d. i. der Beziehung der Prädikate des Denkens auf das X der Erfahrung fußt.

39. Vgl. die sehr beachtenswerte (unter Berücksichtigung der wichtigsten Literatur) Studie von K. Gloy, "Platons Theorie der ἐπιστήμη ἐαυτῆς im Charmides als Vorläufer der modernen Selbstbewußtseinstheorien", in: *Kant - Studien* 77, Heft 2 (1986), S. 137 ff. Gloy kommt hier zu der Schlußfolgerung, "daß sich alle Fragen und Probleme, die aus neuzeitlichen Bewußtseinstheorien und Selbstbewußtseinstheorien bekannt sind, auf seine (d. i. Platons) Konzeption zurückführen lassen und in ihr ihren Ursprung haben (S. 164).

Denken, Denken in der und durch die *Usia*; Denken im Sein oder besser, im "Ist" (*ἔστι*) des Logos jeglich Seienden.

Wie kann denn — angesichts dieser vorkritisch-vorkopernikanischen griechischen Ontologie — eine äußere Anschauung — wie das die Kantisch - Neukantische sinnliche Form a priori ist — dem Gemüte beiwohnen, die vor den Objekten selbst vorhergeht, und in welcher der Begriff der letzteren a priori bestimmt werden kann? Offenbar nicht anders, entgegnet Kant, als sofern sie bloß im *Subjekte*, als *formale* Beschaffenheit desselben, ihren Sitz hat; also nur als Form des äußeren Sinnes überhaupt. Ist aber die platonische *χώρα* nur formales (ideelles) und kein materielles (real-empirisches) Prinzip des Seienden? D.h. bloß subjektiv oder nur objektiv und nicht vielmehr beides, und zwar aufgrund der eigentümlichen (und sehr aktuellen) ontologischen Verwachsenheit des griechisch - philosophischen Subjekt - und Substanz-Denkens? Das heißt: *sowohl*/transzendental - ideell und apriorisch, *als* auch empirisch- real und in aller Außenwelt - Erfahrung vorkommend?

KANT

Raum und Zeit als Problem der Kantischen Philosophie, ihre Erörterung und ihr Lösungsversuch, erwachsen nicht zuletzt aus dem Widerstreit der zwei herrschenden philosophischen Richtungen seiner Zeit, des Rationalismus (Leibniz) auf der einen Seite und des Empirismus auf der anderen (Newton, Locke, Hume). Ohne uns hier auf eine ausführliche entwicklungsgeschichtliche Darstellung der Raumlehre Kants einzulassen, möchten wir doch nur hervorheben, daß Kant in seiner Jugend großes Interesse an den Naturwissenschaften hatte, und das Problem des Raumes ihn seit seiner ersten Schrift⁴⁰ im Jahre 1747 fortwährend beschäftigte.

Die Raumauffassung Kants in seiner Jugendzeit bewegt sich - bald vermittelnd, bald Standpunkt wechselnd - zwischen dem relationalen Gesichtspunkt Leibniz', demzufolge der Raum ein System von Relationen ist, dem keine metaphysische oder ontologische Existenz zukommt⁴¹, und dem absoluten Gesichtspunkt Newtons, nach dem der Raum ein unabhän-

40. "Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte".

41. Leibniz, den man als einen der ersten modernen Relativisten bezeichnet hat (M. Jammer, a. a. O. S. 1), spricht von "rapports d'ordre" oder "ordres de coexistence", d. h. von Ordnung koexistierender Elemente bzw. Ordnung ihres Beisammenseins (*spatium est ordo coexistendi*, "*Initia rerum metaphysica*"). So ist der Raum nichts anderes als "eine unselbstständige Relation für absolut selbstständige Relate", wie sich Gent sehr treffend ausdrückt (W. Gent, "Leibnizens Philosophie der Zeit und des Raumes", in: *Kant - Studien*, Bd. 31 (1926), S. 65). Vgl. hierüber G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von G. J. Gerhardt, Bd. 4, S. 491.

gig mit absoluter Realität Existierendes ist. Der Newtonsche absolute Raum existiert ja unabhängig von dem Dasein aller Materie und besitzt somit eine eigene Realität.

Ein Zeugnis sozusagen für diese Zweigleisigkeit des Denkens Kants bezüglich des Raumproblems legt die kleine aber sehr wichtige Schrift der vorkritischen Zeit Kants (1768-1769): "Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume", ab. Dort gründet Kant seinen Beweis des absoluten Raumes auf die Unterscheidung zwischen rechts und links. Die Beobachtung zeigt, so schreibt Kant, daß die Figur der rechten Hand der der linken ähnlich und gleich ist, obgleich sie nicht in eben denselben Grenzen eingeschlossen werden kann ("incongruentes Gegenstück"); d.h. wenn man bloß auf die Größe der Ausdehnung, das Verhältnis und die Lage der inwendigen Teile der Hände untereinander sieht, so würde jede Hand auf jede Seite des menschlichen Körpers passen, welches unmöglich ist. Denn wir können die eine Hand nicht an die Stelle der anderen setzen, und die Abbildung ja der rechten Hand im Spiegel ist jederzeit eine linke. Dieser Unterschied beruht also auf einem inneren Grunde und dieser Grund der Verschiedenheit kann nicht auf die unterschiedene Art der Anordnung und Verbindung der Teile beider Menschenhände untereinander zurückgeführt werden, sondern die Unterschiede beziehen sich auf die Annahme eines absoluten und ursprünglichen Raumes.

Der Beweis für die Wirklichkeit des absoluten Raumes ruht also auf der Ansicht, daß allein unmittelbare Anschauung zwischen rechts und links unterscheiden läßt, aber dieser Unterschied läßt sich nicht begrifflich fassen. Der Gedanke außerdem, daß Anschauung unserer geometrischen Erkenntnis zugrunde liegt, führt Kant zu einer neuen Haltung gegenüber der Raumfrage. Das Raumproblem ist nicht mehr ein solches der Physik, sondern wird ein integrierender Teil seiner Transzendentalphilosophie. Raum ist nunmehr eine Bedingung der Erfahrungsmöglichkeit. In der Inauguraldissertation (1770) behandelt ihn Kant (und zwar als absoluten Raum) als eine rein begriffliche Fiktion oder gedankliches Schema konstruierter Beziehungen des Koexistierens sinnlicher data. Der Begriff des Raumes, ohne selbst aus der Sinneswahrnehmung zu entspringen, ist eine reine Form der Anschauung, weder objektiv noch real, vielmehr *subjektiv* und *ideal*. Damit spielt der Raum eine instrumentale Rolle im Erkenntnisprozeß als idealer Organisator der Wahrnehmungsinhalte.

Wenden wir uns nun dem Grundwerk der kritischen Zeit Kants, d.i. der "Kritik der reinen Vernunft" zu, dort weist Kant nach⁴², daß die Wurzeln eines unmittelbaren Wahrnehmungsgegenstandes einerseits in den Dingen der Außenwelt und andererseits in der Gesetzlichkeit unserer Sinneswahr-

42. *Kritik der reinen Vernunft* (R. Schmidt), A19/B33 ff.

nehmung liegen. Der erste Faktor, der sich auf den Gegenstand (das sogenannte "Ding an sich") zurückbezieht, heißt "Empfindung" (und der korrespondiert die "Materie" einer Erscheinung) und der zweite die "Form" der Erscheinung. Diesem zweiten Faktor, der im Gemüte a priori bereit liegt und mithin aller unserer Erfahrung vorausgeht, verdanken wir die Ordnung in der formlosen Mannigfaltigkeit der Empfindungen. Als bloße Form der Wahrnehmung ist diese Komponente allgemein, indem sie von den Einzelempfindungen und - gegebenheiten nicht abhängig ist; Kant nennt diese reine Form der Sinnlichkeit "reine Anschauung". Davon gibt es zwei, nämlich Raum und Zeit.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen wirft Kant⁴³ zunächst einmal die Frage auf: "Was sind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Wesen? Sind es zwar nur Bestimmungen, oder auch Verhältnisse der Dinge, aber doch solche, welche ihnen auch an sich zukommen würden, wenn sie auch nicht angeschaut würden, oder sind sie solche, die nur an der Form der Anschauung allein haften, und mithin an der subjektiven Beschaffenheit unseres Gemüts, ohne welche diese Prädikate gar keinem Dinge beigelegt werden können?"

Die Antwort Kants darüber ist bekannt. Der Raum stellt gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich, oder sie in ihrem Verhältnis zueinander vor, d.i. keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete. Der transzendente Begriff der Erscheinungen im Raume, setzt Kant fort, ist eine kritische Erinnerung, daß überhaupt nichts, was im Raume angeschaut wird, eine Sache an sich, noch daß der Raum eine Form der Dinge sei, die ihnen etwa an sich selbst eigen wäre, sondern daß uns die Gegenstände an sich gar nicht bekannt sind, und, was wir äußere Gegenstände nennen, nichts anderes als bloße Vorstellungen unserer Sinnlichkeit sind, deren Form der Raum ist. Das wahre Korrelatum dieser Sinnlichkeit, die Raumform heißt, kann also dadurch nicht erkannt werden und danach wird auch in der Erfahrung niemals gefragt.

Das bedeutet faktisch, daß wir vom Raum nur vom Standpunkt eines Menschen aus reden können. Wenn wir z.B. von der subjektiven Bedingung, unter welcher wir allein äußere Anschauung bekommen können (durch Gegenstände freilich affiziert), abgehen, dann bedeutet die Vorstellung des Raumes gar nichts. Dieses Prädikat nämlich wird den Dingen nur insofern beigelegt, als sie uns erscheinen, d.i. Gegenstände der Sinnlichkeit sind (Sinnlichkeit, wohlgemerkt, ist die Fähigkeit (Rezeprivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen. Durch sie also werden uns Gegenstände *gegeben*, und sie allein liefert uns Anschauungen).

43. Kr. d. r. V., B 37 - 45 und A 23 - 30.

Nun trägt Kant die Erörterung des Raumbegriffs durch vier Argumente vor.

1) "Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden". Warum? Weil die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen muß, wenn ich gewisse Empfindungen auf etwas außer mir, d.i. auf etwas in einem anderen Orte des Raumes als ich mich befinde, beziehen will, oder damit ich sie als außer - und nebeneinander, d.i. als in verschiedenen Orten liegend, vorstellen könnte. Demnach wird die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen äußerer Erscheinung durch Erfahrung erbort, sondern diese äußere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich.

2) "Der Raum ist eine notwendige Vorstellung a priori, die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt". Denn wir können uns nicht vorstellen, daß kein Raum sei, (den Raum nämlich können wir gar nicht streichen), wohl aber, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden. Also ist der Raum die Bedingung der Möglichkeit der äußeren Erscheinung und darf, als eine Vorstellung a priori, nicht als eine von Erscheinungen abhängende Bestimmung angesehen werden.

3) "Der Raum ist kein diskursiver oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung". Kant sagt, man kann sich nur einen *einigen* Raum vorstellen, und wenn wir von vielen Räumen sprechen, meinen wir nur Teile ein und desselben alleinigen Raumes. Raum ist nämlich ein Ganzes, das eine unendliche Menge von Teilräumen enthält. Diese Teile aber können nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als seine Bestandteile vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden.

4) "Der Raum wird als eine unendlich *gegebene* Größe vorgestellt". Seine ursprüngliche Vorstellung ist eine Anschauung a priori und nicht Begriff. Der Beweis Kants dafür lautet folgendermaßen: Man muß zwar einen jeden Begriff als eine Vorstellung denken, die in einer unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen (als ihr gemeinschaftliches Merkmal) enthalten ist, mithin diese Vorstellungen *unter* sich enthält; das heißt, der Begriff muß von einer unbegrenzten Zahl von Einzelgegenständen (und-vorstellungen) erfüllt werden, die *unter ihn* subsumiert werden sollen. Ein Begriff aber kann nicht so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Einzelvorstellungen *in sich* enthielte. Nur der Raum wird so gedacht, weil alle seine Teile *ins Unendliche zugleich* sind.

Zusammenfassend kann man sagen: Der Raum ist nichts anderes als nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, d.i. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist. Daraus ergibt sich, daß er eine a priori gegebene Vorstellung ist, aber kein Bild, das äußeren Gegenständen korrespondiert. Denn es gibt tatsächlich keinen

Gegenstand in der Außenwelt, den man Raum nennen könnte. Deshalb ist der Raum kein Gegenstand der Wahrnehmung, sondern eine Weise, Gegenstände wahrzunehmen. Als solche notwendige Vorstellung a priori, die allen äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt und äußere Erfahrung allererst möglich macht, muß der Raum natürlich nicht empirische, sondern apriorisch-reine Anschauung genannt werden. Denn im entgegengesetzten Fall wäre die Raumanschauung selbst ein Gegenstand der Wahrnehmung oder ein aus den Verhältnissen äußerer Erscheinungen durch Erfahrung erborgtes Wesen und nicht vielmehr der die Wahrnehmbarkeit äußerer Gegenstände ermöglichender Reinfaktor. Rein und a priori ist also der Raum, weil er nicht eine reine Anschauung von uns verschiedener Gegenstände sein kann, denn diese könnten wir nicht a priori, d.h. unabhängig von aller Affektion unserer Sinne durch sie, anschauen, wie es doch beim Raum der Fall ist. Es wäre sicherlich ein Stück transzendentaler Erinnerung, wenn wir gleich mit Kant behaupten würden, daß die reine Anschauung vom Raum nur deshalb a priori möglich ist, weil der Raum kein Gegenstand unserer Sinne bzw. Beschaffenheit oder Relation solcher Gegenstände ist, sondern nichts anderes als bloß die subjektive Form, etwas anzuschauen, aber dieses Etwas nicht als einen von uns verschiedenen Gegenstand, sondern als Erscheinung für uns (als etwas in apriorischem Bezug auf uns - transzendental) anzuschauen.

Dasjenige indessen, das die wahre wirkungsgeschichtliche Doppelbödigkeit des Kantischen Raumdenkens (und der Kantischen Philosophie überhaupt) an den Tag legt, ist zweifellos die Lehre Kants von der transzendentalen Idealität und zugleich empirischen Realität des Raumes. Unsere Erörterungen, schreibt Kant, lehren" die *Realität* (d.i. die objektive Gültigkeit) des Raumes in Ansehung alles dessen, was äußerlich als Gegenstand uns vorkommen kann, aber zugleich die Idealität des Raumes in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, d.i. ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit zu nehmen. Wir behaupten also die *empirische Realität* des Raumes (in Ansehung aller möglichen äußeren Erfahrung), aber zugleich (oder: ob wir zwar) die *transzendente Idealität* desselben, d.i. daß er nichts sei, sobald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen". Diese Worte Kants leuchten jedermann von selbst ein. Kant spricht sowohl von Realität des Raumes als auch von Idealität. Ist das nicht auch der Fall bei der platonischen $\chi\acute{o}\rho\alpha$? Es wäre schwer dem Real - und zugleich Idealesein ($\chi\acute{o}\rho\alpha$ war ja ein dunkles und formloses Eidos!) der platonischen Materie nicht zuzustimmen.

Die Schwierigkeit eines solchen Verständnisses liegt unserer Ansicht nach in der Differenz des philosophischen Horizonts der Neuzeit gegenüber

dem der griechischen Philosophie. In der Neuzeit tritt unseres Erachtens an die Stelle der unverrückbaren intelligiblen Formen, der Ideen, die rastlose Philosophie des Ich, damit aber verwandelt sich die Kosmos - Philosophie in eine gesplattene Ich-Welt-Philosophie. Zugleich vollzieht Kant die berühmte Kopernikanische Wende, gemäß welcher sich die Erkenntnis nicht nach den Gegenständen, sondern die Gegenstände sich nach unserer Erkenntnis und d.h. nach unserem Erkenntnisvermögen zu richten haben. Für die vorkopernikanische Philosophie Platons jedoch sind die Gegenstände am Reich der stets mit sich selbst gleichbleibenden Ideen orientiert. Dieses Ideenreich reguliert auch die erkenntnistheoretische Leistung des philosophischen Logos und an ihm muß der Reinheitsgrad und Wahrheitsgehalt jeglichen Erkenntnisprozesses gemessen werden.

Wenn also bei der platonischen Ontologie das denkende Subjekt, der Logos der Dialektik als par excellence Wissenskunst des Seins, in der Usia, im usiologisch funktionierenden Eidos verhardt und in sie (oder in es) sich hineindenkend, im eigentlichen Sinne des Wortes, artikuliert, erkennt die kritische transzendente Philosophie Kants eine Spaltung in Subjekt und Objekt, Ich und Welt, dergemäß das Seinserkennen selbst kein Erkennen des Seinserkennens, sondern *Erkenntniserkennen*, Erkenntnistheorie, Erkenntniskritik und Erkenntnislogik⁴⁴, kurz, apriorisches Selbsterkennen (Kopernikanische Wende) ist. "So übertrieben, so widersinnig es also auch lautet, zu sagen: der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur, und mithin der formalen Einheit der Natur, so richtig, und dem Gegenstande, nämlich der Erfahrung angemessen ist gleichwohl eine solche Behauptung", schreibt eben Kant im schwerwiegenden Deduktionskapitel der ersten Kritik. Von den Dingen nämlich erkennen wir nur das a priori, was wir selbst in sie legen — und das ist gerade die veränderte Methode der Denkungsart nach der zweiten Vorrede zur zweiten Auflage der Kr. d. r. V.

Es darf uns also nicht wundernehmen, daß der platonische "Sophistes" in der Gemeinschaft, dem Strukturgefüge der obersten Seinsgattungen und -Ideen den Grund für die Möglichmachung und das In-Bewegung-Setzen des gemeinschaftbildenden Subjekt - Logos der Dialektik sieht. Denn platonisch-ontologisch heißt primordial *Seinsartigkeit* der Ideen und erst hinterher danach strebende Seinsmethetik des Logos an ihnen; transzendental - kritisch und kantisch kennzeichnet aber primär die *Logizität* allen Seineserkennens. Bei Platon bestätigt sich das Subjekt nicht außerhalb der seinsverleihenden Usia (also hier dominiert keine Trennung), während es in der Philosophie Kants die logische oberste Ich- Substanz bildet, welche zuletzt deutlich genug dazu tendiert, die Weltsubstanz zu absorbieren, um

44. R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Erster Band, Tübingen, 1921, S. 57.

sich als eine einzigartig interiorisierte All-Substanz zu erfassen und endgültig zu installieren (Hegel).

Wir mußten ein wenig mehr bei der Hervorhebung dieser philosophischen Horizontunterschiede verweilen, um zeigen zu können, daß *Idealität* und *Realität* des Raumbegriffes ein — trotz dieser Unterschiede — *gemeinsames Element* beider Philosophien, der platonischen und der kantischen, darstellt. Und das macht allerdings die sehr interessante Wirkungsgeschichte des Begriffs des Raumes aus.

Spuren dieser merkwürdigen Gemeinsamkeit bilden außerdem folgende Annäherungsmerkmale: Platon redet im Timaios von einem πανδεχές und einer ὑποδοχή, die vom δέχεσθαι und δεκτικόν natürlich nicht zu trennen sind. Δεκτικότητα aber auf griechisch heißt "Rezeptivität", welche bei Kant die Fähigkeit ist, Vorstellungen zu bekommen, d.i. Sinnlichkeit. Vermitteltst der Sinnlichkeit wiederum werden uns Gegenstände *gegeben*. Gegeben oder richtiger vorgegeben ist auch bei Platon die χώρα, und zwar vor des Himmels Entstehung. Den Raum stellt Kant ebenfalls als eine unendlich *gegebene* Größe vor. Weder bei Platon noch bei Kant wird also der Raum erschaffen, er präexistiert durch und durch; bei Platon teils ideell wie ein dunkles Eidos oder ein im Traumzustand zu Erfassendes⁴⁵ und teils reell wie ein unbewegt gleichbleibendes Substrat, aus dem und in das das werdende wird und hineintritt; bei Kant sowohl als a priori subjektive Anschauungsform und Bedingung der Sinnlichkeit (ideell also) als auch wie etwas empirisch Reales in Ansehung aller Außenwelt- Wahrnehmung oder aller möglichen äußeren Erfahrung. Der einzige Unterschied liegt lediglich darin, daß Ideales und Reales im platonischen Welthorizont ungetrennt im undifferenzierten Substanzdenken verbunden sind, wohingegen sie bei Kants "Kopernikanischem" Ich-denke-Horizont zwar getrennt und differenziert, gleichwohl aber als *zugleich-gültige* Komponenten funktionieren müssen. Folgende Stelle der Kr. d. r. V. scheint uns signifikativ zu sein: "Es gibt aber auch außer dem Raum (den er vorhin auffallenderweise als

45. Das bedeutet, daß die durch eine Art unechten Denkens erfassbare platonische Chôra keine vollgültige Denkbestimmung darstellt, d. h. kein der reinen Verstandesform (Kategorie) der Spontaneität des Denkens, sondern vielmehr dem Körperlich-Materiell-Sinnlich-Anschaulichen (und Passiven) nahe kommendes Element konstituiert. Andererseits ist Raum bei Kant ebenfalls eine reine Anschauung, die dem sinnlich-anschaulichen ὑποδοχή - Charakter der platonischen Chôra funktions- und wesensmässig entspricht; und so wie sich die reine Raumanschauung Kants auf den Erscheinungscharakter der Welt Dinge bezieht und sie erst möglich macht, genauso ermöglicht die platonische Raummaterie das reale Worin und Woraus des werdenden und damit das Zustandekommen des nach dem Muster der Ideen abgebildeten Kosmos im Timaios (die Kategorien ja lassen sich auch ohne "Schemata" nicht verwirklichen bzw. versinnlichen). Über die zwei Grundstämme des menschlichen Erkenntnisvermögens in der Philosophie Kants (d. i. Sinnlichkeit und Verstand) vgl. neuerdings K. Gloy, "Die Kantische Differenz von Begriff und Anschauung und ihre Begründung, *Kant - Studien* 75 (1984), S. 1 ff.

“allbefassend” bezeichnet genau so nämlich wie das platonische πανδε-
 χές!) keine andere *subjektive* und auf etwas Äußeres bezogene Vorstel-
 lung, die a priori *objektiv* heißen könnte” (unsere Hervorhebung). Hier also
 treten “subjektiv” und trotzdem “objektiv” zusammen.

“Äußerlich kann die Zeit nicht angeschaut werden, so wenig wie der
 Raum als etwas in uns (sie)”, behauptet Kant ferner. Der Raum, fügen wir
 hinzu, ist doch eine subjektive Anschauungsform a priori, d.h. etwas in uns”
 oder im Gemüte; und trotzdem behauptet Kant die empirische Realität von
 ihm, d.i. seine objektive Geltung; und das wollte er vielleicht unbewußt zum
 Ausdruck bringen, als er vorhin von jenem: “so wenig wie der Raum als
 etwas in uns” sprach.

Tatsächlich ist dieser Begriff des Raumes eine paradoxe *Mischung von*
idealen und realen Seinskomponenten; objektiv vielleicht und real, aber
 gleichzeitig höchst subjektiv und ideal. Raum ist weder nur das eine, noch
 lediglich das andere; er will beides zugleich sein wie unsere sinnliche und
 sichtbare und trotzdem denkbare und unsichtbare Welt. So gemeinsam⁴⁶,
 scheint uns wenigstens, stehen Platon und Kant dem rätselhaften Problem
 des Raumes gegenüber. Die Welt denkt vielleicht der eine, der Neuzeitliche,
 könne, obgleich sie sicher von uns unabhängig existiert, doch nicht räumlich-
 ideal und zugleich räumlich-real, d.h. subjektiv-objektiv, ohne das transzen-
 dentale Subjekt seiend erscheinen; ohne dasjenige nämlich, das die Welt
 sozusagen a priori entmaterialisiert, vorfixiert und erscheinungshaft -
 subjektivierend suggeriert. Die Welt, denkt etwa der andere, der Ältere, sei
 doch ohne das trennbare Subjekt, weil das Subjekt der einen wahren Ideal -
 Usia teilhaftig verhaftet ist; das Subjekt also denkt nicht bloß, sondern ist real
 - teilhaftig in ihr, denkt seiend in ihr. Deshalb muß man von einem schweren
 χώρα - Eidos getrennt träumen, um dieser wahren, ewigen Usia - Welt einen
 sichtbar-realen und gleichwohl traumhaft-idealen locus, eine Stelle gewäh-
 ren zu können. Beide Denker jedoch brauchen diese eine und einzige Welt,
 um von einem solchen gleichzeitig ideal - realen Raumbezug reden zu
 können!

Platon und Kant sind in der Tat nicht nur große Idealisten; sie sind
 gleichermaßen geniale Realisten, Ideal - Realisten und Real - Idealisten, wie
 Fichte sich ausgedrückt hätte. Die anregungsvollen Aporien, die sich aus
 ihrem tiefeschürfenden Raumdenken ergeben, können vielleicht von imma-
 nenter wirkungsgeschichtlicher Bedeutung werden.

Aber wie jede Wissenschaft, so muß man zuletzt die Wissenschaft vom
 Raume immerhin als eine ungelöste Aufgabe betrachten.

46. Und dies gerade bei aller Verschiedenheit der philosophischen Horizonte und dem
 jahrhundertlangen Abstand ihres Denkens!

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Μιχαήλ Δημητρακόπουλος, *Ίδανικότης καὶ πραγματικότης στήν περί χώρου ἀντίληψη τοῦ Πλάτωνος καὶ τοῦ Κάντ*

Στήν ἐργασία αὐτή προβαίνουμε γιά πρώτη —καθ' ὅσον γνωρίζουμε— φορά σ' ἐντατικές προσπάθειες συγκριτικῆς ἐρμηνείας ἐνός θέματος τοῦ πλατωνικοῦ Τιμαίου καὶ τῆς Κριτικῆς τοῦ καθαροῦ λόγου τοῦ Κάντ: τοῦ μεγάλου φιλοσοφικοῦ θέματος τῆς *ἐμπειρικότητος* καὶ *ιδανικότητος* τοῦ χώρου (πλατωνική “χώρα”). Ἀρχικά κατατάσσουμε μεθοδικῶς —στηριζόμενοι στά πλατωνικά κείμενα καὶ στόν πλατωνισμό γενικώτερα — τίς διάφορες διά μέσου τῶν κυριωτέρων ἀρχαίων καὶ νεωτέρων φιλοσοφικῶν ρευμάτων ἐπικρατήσασες ἐρμηνευτικές ἀντιλήψεις (θέσεις) γύρω ἀπό τό πρόβλημα αὐτό (ἀρχαία Ἀκαδημία, Ἀριστοτέλης, Στωϊκοί, Νεοπλατωνικοί, Νεοπυθαγόρειοι κλπ., Hegel, Zeller, Natorp, Robin, Ross, Cornford κ.ἄ.) σέ πέντε: α) ἡ πλατωνική “χώρα” εἶναι ἓνα παθητικό καὶ ποιοτικά ἀκαθόριστο καὶ μὴ καθορίσιμο σωματικό ὑπόστρωμα β) μιά ἀπλή δυνατότης γ) τό θάτερον δ) ταυτόσημη μέ τόν κενό χώρο καὶ ε) μιά a priori μορφή τοῦ αἰσθητοῦ.

Ἐν συνεχείᾳ ἐξετάζουμε καὶ ἀναλύουμε τίς περί χώρου ἀντιλήψεις τοῦ Κάντ τόσο στήν προκριτική ὅσο καὶ στήν κριτική περίοδο καί, τέλος, διερωτώμεθα ἀπορητικά (ἀλλά καὶ ἀναπτύσσουμε συγκριτικά), γιατί τό “ἄμυδρόν” καὶ “δυσαλωτότατον” εἶδος τῆς πλατωνικῆς “χώρας” δύναται νά συγγενεῦη μέ τήν *ιδανική* καὶ *ἐμπειρική* φύση τοῦ καντιανοῦ χώρου (Τοῦτο φυσικά λαμβάνει χώρα, ἀφοῦ πρῶτα τονισθοῦν καὶ διακριθοῦν τά διαφορετικά φιλοσοφικά πεδία (φιλοσοφικοὶ ὀρίζοντες) τῶν δύο φιλοσοφῶν). Καί πράγματι ἵχνη καὶ δείγματα τῆς παραδόξου αὐτῆς συγγενείας ἀνάμεσα στόν τρόπο συλλήψεως τοῦ πλατωνικοῦ καὶ καντιανοῦ χώρου ὑπάρχουν ἱκανά καὶ στά δύο ἐξεταζόμενα κείμενα (“δεκτικότης” στόν Κάντ — “πανδεχές” λ.χ. στόν Πλάτωνα, περαιτέρω “ὑποδοχή” κ.ἄ.). Γι' αὐτό καὶ ὁμιλοῦμε — εὐστόχως, νομίζουμε — περί μείξεως ἰδεατῶν καὶ πραγματικῶν στοιχείων τόσο μέσα στόν καντιανό χώρο ὅσο καὶ μέσα στοὺς κόλπους τῆς αἰνιγματικῆς πλατωνικῆς “χώρας”. Συμπερασματικά: ὁ Πλάτων καὶ ὁ Κάντ δέν εἶναι, γι' αὐτό, μόνον ἰδεαλιστές, ἀλλά καὶ Idealrealisten ἢ Realidealisten, ὅπως θά ἐξεφράζετο κανεὶς στή φιλοσοφική γλῶσσα τοῦ καντιανίζοντος κατ' ἀρχήν Fichte.