

21. Vorlesung

Niemand hat mit dem Pfund des Arguments gegen den transzendenten Gebrauch der Kausalkategorie so erfolgreich gewuchert wie Aenesidemus-Schulze. Dennoch stammt das Argument gar nicht von ihm, sondern war schon fünf Jahre früher von Friedrich Heinrich Jacobi in seinem Aufsatz *Über den transzendentalen Idealismus* entwickelt (und von Salomon Maimon, der Jacobi nicht gelesen hatte, 1789/90 raffiniert) worden. – Fast alle Welt kennt es in der Schopenhauerschen Version, in der Aenesidemus gehörig popularisiert und auf den Punkt gebracht ist. Im Anhang zu Schopenhauers Hauptwerk, der *Welt als Wille und Vorstellung* findet sich ein Anhang mit dem Titel „Kritik der Kantischen Philosophie“ (ZA II, 509-651). Dieser Anhang ist lesenswert, weil er in vortrefflich klarer Prosa geschrieben ist und die Kant-Kritik des Aenesidems und des Frühidealismus (den er im Übrigen unentwegt schmählt und mit Invektiven bedenkt) ausgezeichnet zusammenfasst.

Zwar nennt Schopenhauer es „Kants größtes Verdienst“, die Erscheinung vom Ding an sich unterschieden zu haben (l. c., 514). Dieser Unterscheidung stütze sich auf den Nachweis, „daß zwischen den Dingen und uns immer noch der Intellekt steht, weshalb sie nicht nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, erkannt werden können“ (l. c.). Schopenhauer gibt also die Existenz eines erkenntnisabgewandten Dings an sich zu (deutet sie allerdings auf eigene Weise).

Man muss gerechtigkeitshalber zugeben, dass diese Unterscheidung wirklich im Zentrum der theoretischen Philosophie Kants steht. Aber früh schon bildete die Art und Weise, wie Kant sich darüber vernehmen ließ, den Hauptstein des Anstoßes für seine Kritiker und ein Hauptmotiv für die Schleifung des kantischen Restidealismus und seine Integration in einen absoluten Idealismus Schopenhauer, der

auch darin seinem Lehrer Gottlob Ernst Schulze die Treue hielt, dass er fast allein diese kantische Unterscheidung rühmt, hat freilich – in Jacobis und Schulzes Fußstapfen – angefügt, dass Kant „das Ding an sich nicht auf die rechte Art ab[leitete] [...], sondern mittels einer Inkonsequenz, die er durch häufige und unwiderstehliche Angriffe auf diesen Hauptpunkt seiner Lehre büßen mußte“ (l. c., 519).

Weil Schopenhauer sich so fasslich über diesen Mangel der kantischen Philosophie geäußert hat, will ich – zu einer ersten grundsätzlichen Orientierung – zunächst noch einmal ihm selbst das Wort geben:

Mit der in der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ so deutlich ausgesprochenen, entschieden idealistischen Grundansicht steht jedoch die Art, wie Kant das *D i n g a n s i c h* einführt, in unleugbarem Widerspruch, und ohne Zweifel ist dies der Hauptgrund, warum er in der zweiten Auflage die angegebene idealistische Hauptstelle [die nämlich: „Wenn ich das denkende Subjekt wegnehme, muß die ganze Körperwelt wegfallen, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unsers Subjekts und eine Art Vorstellungen desselben“ [KrV A 383]] supprimierte, und sich geradezu gegen den Berkeleyschen Idealismus erklärte, wodurch er jedoch nur Inkonsequenzen in sein Werk brachte, ohne dem Hauptgebrechen desselben abhelfen zu können. Dieses ist bekanntlich die Einführung des *D i n g e s a n s i c h*, auf die von ihm gewählte Weise, deren Unstatthaftigkeit von G. E. Schulze im „Aenesidemus“ weitläufig dargetan und bald als der unhaltbare Punkt seines Systems anerkannt wurde. Die Sache läßt sich mit sehr Wenigem deutlich machen. Kant gründet die Voraussetzung des Dinges an sich, wiewohl unter mancherlei Wendungen verdeckt, auf einen Schluß nach dem Kausalitätsgesetz, daß nämlich die empirische Anschauung, richtiger die *E m p f i n d u n g* in unsern Sinnesorganen, von der sie ausgeht, eine äußere Ursache haben müsse. Nun aber ist, nach seiner eigenen und richtigen Entdeckung, das Gesetz der Kausalität uns *a priori* bekannt folglich eine Funktion unsers Intellekts, also *s u b j e k t i v e n* Ursprungs; ferner ist die Sinnesempfindung selbst, auf welche wir hier das Kausalitätsgesetz anwenden, unleugbar *s u b j e k t i v*, und endlich sogar der Raum, in welchen wir mittels dieser Anwendung die Ursache der Empfindung als Objekt versetzen, ist eine *a priori* gegebene, folglich *s u b j e k t i v e* Form unsers Intellekts. Mithin bleibt die ganze empirische Anschauung durchweg auf *s u b j e k t i v e m* Grund und Boden, als ein bloßer Vorgang in uns, und nichts von ihr gänzlich Verschiedenes, von ihr Unabhängiges, läßt sich als ein *D i n g a n s i c h* hineinbringen, oder als notwendige Voraussetzung dartun. Wirklich ist und bleibt die empirische Anschauung unsere bloße Vorstellung; es ist die Welt als Vorstellung. Zum Wesen an sich dieser können wir nur auf dem ganz anderartigen, von mir eingeschlagenen Wege, mittelst Hinzuziehung des Selbstbewußtseins, welches den Willen als das Ansich unserer eigenen Erscheinung kundgibt, gelangen; dann aber wird das Ding an sich ein von der Vorstellung und ihren Elementen *toto genere* Verschiedenes; wie ich dies ausgeführt habe (l. c., 535 f.).

Zwar ist nichts so wenig überzeugend wie Schopenhauers vorgeblich von ihm selbst gemachte Entdeckung des Ansich im Selbstbewusstsein (schon Reinhold und auf gewisse Weise Fichte und Schelling, von Schopenhauers Lehrer Schulze zu schweigen, hatten es dort angetroffen, und sogar schon als Willen); aber die Erklärung, die er von der Unstatthaftigkeit der über die Grenzen der Erfahrungswelt aufs Ansich als Ursache erweiterten Kausalkategorie gibt, ist vortrefflich und mit

Recht immer wieder zitiert worden (als Schopenhauer sie veröffentlichte, im Jahr 1819, war freilich der Idealismus schon nicht mehr so knackig, sondern ein ziemlich zu Jahren gekommenes Phänomen – und entsprechend schlecht steht es um Schopenhauers Originalität).

Auch aus später Zeit (vermutlich aus einer Münchener Vorlesung vom WS 1833/4), aber im Rückblick auf eine früh von ihm selbst (wenn auch nicht in Unkenntnis von Jacobi) gemachte Entdeckung, stammt Schellings Kritik an Kants Auffassung vom Ding an sich. Auch sie ist sehr fasslich und einleuchtend und resümiert das Kapitel, das von Jacobi 1787 zuerst aufgeschlagen worden war:

Kant nennt das sogenannte Ding an sich (was nach seinen eigenen Begriffen ein wahres hölzernes Eisen ist, denn inwiefern es D i n g [Objekt] ist, ist es nicht an sich, und wenn es an sich ist, ist es nicht Ding), aber er selbst erklärt dieses Ding an sich als den intelligiblen Grund unserer Vorstellungen. Das Wort Grund läßt nun freilich auch eine bloß logische Bedeutung und demnach ein bloß logisches Verhältnis jenes Intelligiblen zu unserer Vorstellung zu. Allein da er der wirklichen Vorstellung einen Eindruck auf die Sinne vorausgehen läßt, dieser Eindruck aber nicht von dem schon Vorgestellten, also nicht von dem schon mit den Formen der reinen Sinnlichkeit und mit der Form des Verstandes bekleideten Objekt, sondern nur von dem Ding außer und über aller Vorstellung herkommen kann, so muß er den Eindruck von jenem Intelligiblen herleiten, dieses Intelligible zur causa efficiens unserer Vorstellung machen, d.h. es selbst als Ursache (vermöge eines Verstandesbegriffs) bestimmen; wobei nicht das Merkwürdige sich ereignet, daß er diesem Intelligiblen, diesem Noumenon, wie er es nennt, kein unmittelbares Verhältnis zur Intelligenz, zum Nus, zum eigentlich erkennenden Vermögen, sondern zu unseren bloß materiellen Sinnen oder zu den körperlichen Sinnesorganen zugesteht. Wenn jener intelligible Grund, den Kant das Ding an sich nennt, eigentlich die bloße Materie, den Stoff zu unsern Vorstellungen hergibt, welcher dann erst in der transzendentalen Synthesis der Apper|ception, wie Kant diese Operation nennt, auf jeden Fall also erst in dem Subjekt jenes Gepräges des Verstandes annimmt, welches wir in ihm voraussetzen müssen, wenn er Gegenstand eines objektiven Urteils sein soll, so fragt es sich, 1) wie jener intelligible Grund an das Subjekt komme, auf dasselbe wirke, 2) wie sich dieser Stoff so willig der Verstandesform füge, 3) woher dem Subjekt die Gewalt über den Stoff komme. Diese Fragen sind in der Kantschen Kritik nicht beantwortet, ja nicht einmal aufgeworfen (SW I/10, 84 f.).

Mit diesen Zitaten wollte ich Sie auf Jacobis folgenreiche Kritik aber nur einstimmen, nicht schon diese vorwegnehmen oder gar abhaken. Im Übrigen ist Schellings Kant-Kritik Jacobi nur indirekt, direkt aber dem Verfasser des *Aenesidemus* verpflichtet. Der hatte schon den Widersinn aufgedeckt, der darin besteht, das Ding an sich einerseits als Noumenon, also als ein bloßes Gedankending (oder einen ‚Vernunftbegriff‘) bestimmen zu wollen und doch andererseits von der Wir-

kung dieses Non-ens auf unsere Anschauung deren Wirklichkeit abhängig zu machen (*Aen.*, 299/300 ff.):

Allein durch die Anwendung des Vernunftbegriffs von dem Dinge an sich auf etwas, so einen Bestandteil unserer Erfahrung ausmacht und nur eine subjektive Existenz hat, wird ja die *reelle* Abhängigkeit des empirischen Stoffes unserer Erkenntnis von einem *wirklichen* Dinge an sich, oder der reale Zusammenhang unserer sinnlichen Vorstellungen mit etwas, so mehr als Vorstellung ist, noch keinesweges dargetan (304 [[Hervorhebungen von mir [M.F.]]).

Wenn also auch das Noumenon *Ding an sich* auf den Stoff der Anschauung eines Gegenstandes im Raume bezogen wird; so erhält dadurch dieser Stoff nicht eine reelle Abhängigkeit von einem wirklichen und außer uns [meint: außer der Vorstellung] vorhandenen Dinge an sich (305)

Ich will zunächst den systematischen Kontext in Erinnerung bringen, innerhalb dessen Jacobis Kant-Kritik sich entfaltet – denn diesen Kontext setzt die kleine Abhandlung *Über den transzendentalen Idealismus* nur voraus, ohne ihn mitzuliefern (vgl. zum folgenden die lichtvolle Darstellung von Ernst Cassirer, in: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Dritter Band: Die nachkantischen Systeme, New Haven: Yale University Press ²1923, Neudruck Darmstadt 1974, 22 ff). Sie erinnern sich, dass Jacobi seinen Fatalismus-Vorwurf gegen Spinoza damit begründet, dass sein Werk das Muster sei eines Philosophierens aus einem Guss, fortschreitend am allein akzeptierten Leitfaden der logischen oder rein rationalen Deduktion. Jedes Glied eines solchen Argumentationszusammenhanges ist relativ. Entweder hängt es logisch an seinem Antezedens oder bildet selbst eins für sein Consequen. Hat man sich einmal dem Strom solch endlos relativen Begründens überantwortet, taucht man aus ihm nie mehr auf.

Gilt dieser Verdacht aber auch für Kant? Ja, antwortet Jacobi, insofern Kants transzendental-philosophische Wende (die Jacobi ohne weiteres als eine idealistische Wende interpretiert) die Wirklichkeit auf die Erscheinung reduziert. ‚Esse est percipi‘: Sein ist Für-uns-Sein. So sind Erscheinung und Verstand Wechselbegriffe. „Was sich wahrhaft ‚verstehen‘, d. h. aus einem andern ableiten und begründen läßt, das ist eben damit als Phänomen erwiesen[,] und andererseits geht alles Wis-

sen vom Phänomen über die Bedingtheit und Relativität der Verstandeserkenntnis, die sich zuletzt in einen Inbegriff bloßer Beziehungen auflöst, nicht hinaus“ (Cassirer, l. c., 22).

Gewiss hat Kant geglaubt, die Welt der Erscheinungen auf eine ‚ursprünglich synthetische und *objektive* Einheit der Apperzeption‘ zu gründen, ihnen also eine *objektive* Geltung zu verschaffen. Bei Licht besehen, impliziert aber die Struktur der Urteils-Synthesis (die hinter den Kategorien arbeitet und ihrerseits aus der Identität des Cogito fließt) gerade den Gedanken der Relativität. Jede Synthesis ist zweigliedrig. Sie vollzieht die Verknüpfung zweier Ausdrücke *a* und *b* immer nur so, dass sie entweder *a* durch *b* oder *b* durch *a* bestimmt. Was immer also von *a* gilt, gilt von ihm kraft *b* und umgekehrt, keiner der Terme besitzt ein losgelöstes und selbständiges Sein (Jacobis *Werke*, l. c., Band II, 666). Darum hat die Schulterminologie die Copula im Urteil treffend auch ein ‚Verhältniswörtchen‘ (vgl. *KrV* B 141 f.) genannt und darin eine Relationsanzeige gelesen – ein Gedanke, der, wie wir im kommenden Semester sehen werden, eine durchschlagende Wirkung haben sollte auf die philosophischen Anfänge Hölderlins, Friedrichs von Hardenberg, genannt Novalis, und Friedrich Schlegel (Die beiden ersteren sahen im Urteil gar eine Ur-Teilung, ein Dementi der fugenlosen Identität des Absoluten am Werk; und Friedrich Schlegel, der sein Philosophieren nicht mehr auf ein obersten Grundsatz, sondern, wie er dunkel sagt, auf einen ‚Wechselerweis‘¹

¹ „In meinem System“, erklärt Schlegel, „ist der letzte Grund wirklich ein Wechselerweis“ – kein oberster [Fichtescher] Grundsatz (*KA* XVIII, 521, Nr. 22). Der oberste Grundsatz ist ja gerade dem endlichen Bewusstsein unerschwinglich. Das scheint ihm, als treuem Jacobi-Leser, ohne weiteres daraus zu folgen, dass die Unerkennbarkeit des Absoluten „eine identische Trivialität“ sei (*KA* XVIII, 511, Nr. 64). Erreichen wir das Höchste nicht in direkter Intuition, dann müssen wir uns mit indirekten Belegen für die Existenz einer die ganze Kette durchwaltenden Einheit begnügen. Dieser Beleg lässt sich auffinden. Es ist ja nicht etwa so, als fielen die Momente Einheit und Unendlichkeit im Lebensfluss absolut auseinander. Die Zeit trennt nicht nur, sie verbindet auch – obwohl nur relativ. Diese Relativität vermindert sich indes, wenn man den „Wechselbegriff“ (l. c., 518, Nr. 16) von Einheit und Unendlichkeit als indirekten Beleg liest für eine dem Absoluten sich „approximierende“, vorläufig spontane Selbstkonstitution der Reihe. Es erfolgte gleichsam ein endlicher „Erweis“ des im Endlichen nie sich zeigenden, aber die ganze Reihe stiftenden und ihre Kohärenz verbürgenden Absoluten (l. c., 329, Nr. 55; 298, Nr. 1241): ein Phase „erweist“ die andere und so immer fort. „Daher muß die Philosophie wie das epische Gedicht in der Mitte anfangen“ (l. c., 518, Nr. 16) – das wäre das von Benjamin

gründet.) Auch Schelling ist tief geprägt durch Jacobi. Im Würzburger *System* von 1804 nennt er die absolute Identität von Geist und Natur strikt irreduzibel auf das Widerspiel zweiter Relata (SW I/6, 147) und den Gedanken folglich abwegig, die absolute Identität könne etwas Nachträgliches, Resultierendes, „ein Produkt des synthetisierenden Denken“ sei (l. c., 163 u.). Was aber den infiniten Begründungsregress betrifft, in dem ein Glied seinen Grund in einem anderen sucht, das selbst keinen hat und ihn in einem dritten sucht, wodurch die ganze Reihe im Wortsinne unbegründet bleibt, so hat er ihn an verschiedenen Stellen seines Werks plastisch illustriert, z. B. an der folgenden:

[...] wie kann eine Reihe von Kenntnissen ein Wissen seyn, welche in keinem Punkt etwas Unbedingtes hat; das einzelne Glied in der Kette hat einen Werth, aber es hat ihn durch ein anderes, welches wieder durch ein anderes, u.f. ins Unendliche; der Werth jedes Einzelnen ist also bedingt durch eine unendliche Reihe, welche selbst ein Unding ist und nie wirklich seyn wird, und jedes Einzelne bedeutet nur darum etwas, weil man sicher ist, daß man nie nöthig haben werde, den

in seiner Doktorarbeit so genannte „Medium der Reflexion“ – , „und es ist unmöglich dieselbe so vorzutragen und Stück für Stück hinzuzählen, daß gleich das Erste für sich vollkommen begründet und erklärt wäre (l. c.). Im Medium der Reflexion stützen und negieren sich die einzelnen Glieder gelungener Synthese-Bildung wechselseitig. Sie sind nicht Dedukte eines Prinzips, das vorher feststünde, sondern sie machen die Existenz dieses Prinzips nur „immer wahrscheinlicher“ (KA XII, 328, passim). Die Wahrscheinlichkeit einer gründenden Einheit steigt, weil die punktuelle Einheit, in der eine jede Phase des Prozesses besteht, und die Kohärenz, die sie alle verbindet, aus dem Mechanismus der trennenden Reflexion allein nicht erklärt werden könnte. Trennung und Verbindung, von der Kontinuität der Zeit selbst wieder unter die Klammer überwiegender Einheit gebracht, die als solche dennoch nicht Ereignis wird, deuten inmitten der Endlichkeit auf eine nicht mehr endliche, also absolute Einheit beider. So schließt die Linie sich zum Kreis, denn das Schema des linearen Verfließens wird Stück um Stück korrigiert durch das Geltendmachen jener höheren Einheit, die Unendlichkeit in Allheit umwendet: „Es ist ein Ganzes, und der Weg es zu erkennen ist also keine gerade Linie, sondern ein Kreis“ (KA XVIII, 518, Nr. 16).

Dafür, daß Schlegel den dunklen Begriff des ‚Wechselerweises‘ aus der Zweitaufgabe von Jacobis Spinoza-Büchlein geschöpft hat, dafür gibt es einen direkten Beleg in Schlegels Charakteristik von *Jacobis Woldemar*: „Was Jacobi dafür anführt: ‚daß jeder Erweis schon etwas Erwiesenes voraussetze‘ (Spin. 225); gilt nur wider diejenigen Denker, welche [wie Fichte] von einem einzigen Erweis ausgehn. Wie[,] wenn nun aber ein von außen unbedingter, gegenseitig aber bedingter und bedingender *Wechselerweis* der Grund der Philosophie wäre?“ (usw.) (KA II, 72). Ich werde im kommenden Semester auf die Jacobi-Rezeption der Frühromantik eigens und ausführlich zurückkommen.

Übrigens gibt es auch und schon bei Salomon Maimon eine eigentümlich Aufnahme der Konzeption von Philosophie als unendlicher Annäherung an die Idee des unendlichen Verstandes (die einzige Idee, die Maimon zugibt: VT, 366). Der unsrige kann von der Totalität der Elemente („Differenziale“), aus denen die Welt besteht, prinzipiell nur unvollständige Kenntnis haben: „Es ist aber zu bemerken, daß so wohl das primitive Bewußtsein von einem Bestandteile einer Synthesis[,] ohne ihn auf dieselbe zu beziehen, als [auch] das Bewußtsein der vollständigen Synthesis bloße Ideen sind, d.h. sie sind die beiden Grenzbegriffe einer Synthesis, indem ohne Synthesis kein Bewußtsein möglich ist, das Bewußtsein der vollständigen Synthesis aber faßt das Unendliche in sich; folglich ist es in einem eingeschränkten Erkenntnisvermögen unmöglich. Ich betrachte aber heur bloß die | erste Art Ideen, d.h. diejenigen, wovon das Bewußtsein seinen Anfang nimmt [die Elementaranschauungen]; weil wir ihr Dasein in uns allem bestimmten Bewußtsein voraus setzen müssen. Die anderen Art Ideen [die der vollendeten Synthesis] hingegen kann von uns nie erreicht werden. *Wir fangen also mit unserer Erkenntnis der Dinge von der Mitte an und hören wiederum in der Mitte auf*“ (l. c., 349 f.; das auf Fr. Schlegel vordeutende oder an Jacobi erinnernde Zitat ist von mir kursiviert).

Werth des Ganzen zu realisiren [Anm.: Wie die englische Staatsschuld. Ständiges Borgen von einem zweiten, um den ersten, von einem dritten, um den zweiten zu bezahlen.], oder bis zum Letzten kommen könne, wo sich dann die ganze vermeinte Wissenschaft in ein völliges Nichts auflösen würde (SW I/4, 343 f.).

Ein weiteres Zitat:

Bloß diesem Schatten der Realität nach, kraft des Nichts entspringen die Dinge auseinander. Ein Nicht-Wesen sucht in dem andern seine Realität, die es an sich nicht hat, es sucht sie in einem andern, welches selbst keine hat, und sie gleichfalls wieder in einem andern sucht. Dieses unendliche Anhängen der Dinge aneinander durch | Ursache und Wirkung ist also selbst nur ein Zeugnis gleichsam und der Ausdruck der Eitelkeit, der sie unterworfen sind, und des Zurückstrebens in die Einheit, von der sie losgerissen sind, und in der alles allein Wahrheit ist (SW I/6, 195/6, vgl. 148 § 7; ferner I/4, 130 f. und, fast wörtlich mit unserem Zitat identisch: 397).

Kehren wir zu Jacobi selbst zurück, der zu zeigen beansprucht, dass alle kantischen Kategorien nur Relationen zwischen Ausdrücken bilden. Die Urteile der Quantität, der Kausalität, der Wechselwirkung drücken aus, dass ein Element größer als das andere sei, dass eines Ursache oder Wirkung des anderen, dass beide in einem Verhältnis funktionaler Abhängigkeit voneinander stehen usw. Nun heißt ‚relativ‘ – nimmt man den Ausdruck ganz wörtlich –, was nicht ‚absolut‘ ist, und ‚absolut‘ heißt, quod est omnibus relationibus absolutum (wie Schelling gerne übersetzt). Einen gleichen Gegensatz bilden die von Jacobi in die Philosophie-Sprache eingeführten Paare ‚unmittelbar‘- ‚vermittelt‘ oder ‚unbeding‘/ ‚bedingt‘. So kunstvoll und raffiniert nun auch Kants System, seine Begriffe und Schlüsse, seine dialektischen Beweise und seine Gründe sein mögen, – all das reicht nicht aus, darin den Mangel eines absoluten Fundaments wettzumachen. Je ‚reiner‘ seine Begriffe, je universeller seine Wahrheiten werden, desto mehr sind sie von inhaltlicher Eitelkeit gezeichnet, desto leerer und körperloser werden sie. Je höher wir uns in der Ordnung dieses Denkens erheben, desto mehr verflüchtigt sich die Wirklichkeit. Den Gipfel dieser Tendenz ersteigt Fichtes System, das jeden Inhalt aus der bloßen leeren Denkform ableitet und so die Welt zugunsten eines totalitär gewordenen Denkens ‚vernichtet/annihiliert‘, diese Gewalttat aber durch einen vollendeten „Nihilismus“ bezahlt. Fichte ist, nach Jacobi, der Messias der neuen Philosophie, weil er, was bei Kant nur Anlage war, vollendet hat, weil seine „Wissenschaftslehre“ zum ersten Mal klar gezeigt hat, wohin ein sich selbst überlasse-

nes Wissen von seiner inneren Anlage her führt. Die Transzendentalphilosophie (die Fichte durch den Ausdruck ‚Wissenschaftslehre‘ ja nur verdeutscht hat) gründet sich auf die ganz leere Identität des Denkens mit sich selbst und stellt, indem sie jeden konkreten Inhalt daraus ableitet, gleichsam die total gewordene Relativität dar: ein Gesamt von Beziehungen ohne irgendein Bezogene. In seinem berühmten Sendschreiben an Fichte (*Werke* III, 9-57) verglich es Jacobi mit einem sich selbst unendlich weiterstrickenden Strumpf; Fichtes System habe „den Bestand einer Seifenblase“ (l. c., 113 f.). Das fortgesetzt wiederholte und allein für seiend gehaltene ‚ist‘ der Identität sei ein ‚beständig fortgesetztes Ist, Ist, Ist ... ohne Was, Wer oder Welche‘ (l. c., 125, vgl. 139) – eine substanzlos leere Einladung zum gehaltvollen Denken und Fassen eines Inhalts, der dann, die die Speisen des Tantalos, entzogen werde.

Gewiss hat Kant diese nihilistische (wobei ‚nihilistisch‘ nur meint: allen realen Gehalts beraubte, zu allem wirklichen Sein nur negativ sich verhaltende) Konsequenz vermeiden wollen, indem er, als ultimativen Realitäts-Garanten, das Ding an sich einführte. Das hat er aber – beeilt sich Jacobi hinzuzufügen – auf eine ganz unkonsequente Weise getan. In einigen Wendungen (die wir schon kennen) wird das Ding an sich ‚Grund‘, gar ‚Ursache‘ der Erscheinungen genannt (mit denen endliche Intelligenzen allein zu tun haben können). Tatsächlich treten wir nie aus der Sinnenwelt heraus und können uns nie von dem Phänomen weg- und dem Ding an sich zuwenden, das angeblich ihr Grund ist. Denn, wendet Jacobi ein, die bloße Möglichkeit eines solchen Rückgangs muss jedem, der sich an die Voraussetzung der Kritik hält, unverständlich erscheinen. Der von Kant in Anschlag gebrachte ‚Grund‘ der Erscheinungen ist eben nach Kants System völlig unbegründet. Dort, wo Kant von einem Ding an sich redet, das unser Gemüt affiziere, hat er schon den magischen Kreis überschritten, in den er die menschliche Erkenntnis bannen wollte. Mit dergleichen Formulierungen spricht Kant nicht mehr als Logi-

ker und Verteidiger der kritischen Methode, sondern beugt sich einem ganz anderen Bedürfnis oder gibt einer ganz anderen Sehnsucht, nämlich spiritueller Natur, nach. Dass Kant dieser Anwendung nicht nachgibt, macht den Ruhm des Menschen Kant, bezeichnet aber auch die unverzeihliche Schwäche des Denkers Kant. Das Verdienst der kantischen Vernunftkritik besteht darin, uns die Gesamtheit der bedingten und relativen Erkenntnisformen zu liefern, die als solche uns nicht zum Begreifen einer unbedingten Existenz führen können. Dennoch hat Kant den Glauben an ein solches Unbedingtes und Unmittelbares nie aufgeben wollen. Und nur von diesem Glauben her – sagt Jacobi – wird verständlich, warum Kant annehmen konnte, Phänomene könnten uns nicht erscheinen ohne ein (übersinnliches) Etwas, das da (durch sie hindurch) erscheint. So findet sich ein ursprünglicher, allem Erkennen zugrunde liegender Bezug zwischen der Vorstellung und dem Unvorstellbaren bestätigt – ein Bezug, der indes mit den Begriffsmitteln der Kritik nicht verständlich gemacht werden kann. Der Grund- und Eckstein des Gebäudes der Kritik ist mithin eine bloße Voraussetzung, die sich „weder in den Erscheinungen noch durch sie dem Erkenntnisvermögen offenbart, sondern allein mit ihnen auf eine dem Sinne und dem Verstande unbegreifliche, durchaus positive und mystische Weise“ (Vorrede zu *David Hume, Werke*, Bd. II, 22 f.).

Ich folge nicht den zu Recht als mystisch bezeichneten Konsequenzen Jacobis, sondern konzentriere mich auf das Argument der kleinen Abhandlung *Über den transzendentalen Idealismus* Jacobi beginnt mit überreichen Zitaten aus der A-Auflage der *KrV*, zunächst solchen, die die bekannte Unterscheidung zwischen transzendentalem Idealismus und empirischem Realismus erläutern. Wenn Kant etwa den reinen Anschauungsformen (also Raum und Zeit) das An-sich-Sein abspricht, leugnet er damit keineswegs ihre Realität in der Sinnenwelt (also ihre empirische Realität). Sein Idealismus ist nur transzendental, d. h. er lehrt uns, die Welt der Erscheinungen nicht mit der der Dinge an sich zu verwechseln. Da die Anschau-

ungsformen rein, also a priori, also unserer Subjektivität immanent sind und es kein Erscheinen außerhalb des von diesen Formen gezogenen Rahmens geben könnte, ist völlig ausgemacht, dass wir, solange wir anschauen und denken, keinen Dingen an sich begegnen werden. Wer aber den Erscheinungen ihr An-sich-Sein abspricht, leugnet damit nicht ihre empirische Realität – im Gegensatz zu dem, was der Verstand an ihnen vollbringt. So kann man also sehr wohl transzendentaler Idealist und zugleich empirischer Realist sein. Jacobi gibt dazu freilich einen ironischen Kommentar:

Also was wir Realisten wirkliche Gegenstände, von unseren Vorstellungen unabhängige Dinge nennen, das sind dem transzendentalen Idealisten nur innerliche Wesen, die gar nichts von dem Dinge, das etwa außer uns sein, oder worauf die Erscheinung sich beziehen mag, darstellen, sondern von allem wirklich objektiven ganz leere bloß subjektive Bestimmungen des Gemüt-„Vorstellungen“-nichts als Vorstellungen-„sind diese Gegenstände“, die, so wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen, oder Reihen von Veränderungen, außer unsern Gedanken keine an sich gegründete haben“ (491). „Sie“ – diese Gegenstände[,] die nur Erscheinungen sind, welche nichts, schlechterdings nichts, wirklich objektives, sondern überall nur sich selbst darstellen – „sind das bloße Spiel unserer Vorstellungen, die am Ende auf Bestimmungen des inneren Sinnes auslaufen“ (101.) (TI, 299 f.).

Ist das der Fall – und Jacobi hat das durch eine Wucht von Kant-Zitaten eindrucksvoll belegen können –, so ist es berechtigt zu sagen,

daß der Kantische Philosoph den Geist seines Systems verläßt, wenn er von den Gegenständen sagt, daß sie Eindrücke auf die Sinne machen, dadurch Empfindungen erregen, und auf diese Weise Vorstellungen zuwege bringen: denn nach dem Kantischen Lehrbegriff kann der empirische Gegenstand, der immer nur Erscheinung ist, nicht außer uns vorhanden, und noch etwas anders als eine Vorstellung sein; von dem transzendentalen Gegenstande aber wissen wir nach diesem Lehrbegriff nicht das geringste; und es ist auch nie von ihm die Rede, wenn Gegenstände in Betrachtung kommen; sein Begriff ist höchstens ein problematischer Begriff, welcher auf der ganz subjektiven, unserer eigentümlichen Sinnlichkeit allein zugehörigen Form unseres Denkens beruht; die Erfahrung gibt ihn nicht, und kann ihn auf keine Weise geben, da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, nie ein Gegenstand der Erfahrung sein kann; die Erscheinung aber, und daß diese oder jene Affektion der Sinnlichkeit in mir ist, gar keine Beziehung von dergleichen Vorstellungen auf irgend ein Objekt ausmacht. Der Verstand ist es, welcher das Objekt zu der Erscheinung hinzutut, indem er ihr Mannichfaltiges in Einem Bewußtsein verknüpft. Alsdenn sagen wir, wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannichfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben; und der Begriff dieser Einheit ist die Vorstellung vom Gegenstande = X. Dieses = X ist aber nicht der transzendente Gegenstand; denn von transzendentalen Gegenstände wissen wir nicht einmal soviel, und er wird als intelligibele Ursache der Erscheinung überhaupt nur angenommen, bloß damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Rezeptivität korrespondiere (Kritik der reinen Vernunft. 246. 253. 254. 115. 494) (I. c., 301-303).

Aber, werden Sie sagen, wenn sich der Begriff des Dings an sich als so problematisch herausstellt, warum wollen wir ihn nicht lieber über Bord werfen? Wenn

Sie aber schon so keck fragen, dann müssen Sie sich auch der Radikalität der Konsequenzen bewusst sein, die damit verbunden wären. Wir hätten uns einem absolut fessellosen Idealismus überantwortet, der überhaupt keine Existenz mehr außer der Sphäre der Subjektivität annähme (denn nach Kant haben wir nur im Stoff, den uns das Ding an sich liefert, einen Beleg für Wirklichkeit: *KrV* B 272 f.). Einen so starken Idealismus zu vertreten, dazu, bemerkt Jacobi ironisch, braucht es Mut: „Der transzendente Idealist muß also den Mut haben, den kräftigsten Idealismus, der je gelehrt worden ist, zu behaupten, und selbst vor dem Vorwurf des spekulativen Egoismus sich nicht zu fürchten, weil er sich unmöglich in seinem System behaupten kann, wenn er auch nur diesen letzten Vorwurf von sich abtreiben will“ (*TI*, 310). Wenn Kant diesen Weg nicht eingeschlagen hat (sondern, in der B-Auflage der *KrV* sogar eine umständliche „Widerlegung des Idealismus“ einzufügen sich gedrungen sah), so versteht man sein Motiv leicht: Ohne sich negativ vom Begriff des Dings an sich abzugrenzen, hätte Kant keinen Anhalt mehr zu seiner These von der unüberwindlichen Endlichkeit unserer Erkenntnisvermögen; besteht doch diese Endlichkeit gerade und nur in der baren Unmöglichkeit, Dinge anders denn als Erscheinungen zu erkennen, und nicht, wie sie „an sich selbst“ sind. Jacobi – der sich der Wohlbegründetheit dieser kantischen Zurückhaltung bewusst ist – kann sie gleichwohl als inkonsistent angreifen; denn sie verträgt sich nicht mit der Grundanlage des kritischen Unternehmens. Sie kennen vielleicht Jacobis berühmte Konklusion:

Ich muß gestehen, daß dieser Anstand mich bei dem Studio der Kantischen Philosophie nicht wenig aufgehalten hat, so daß ich verschiedene Jahre hintereinander die Kritik der reinen Vernunft immer wieder von vorne anfangen mußte, weil ich unaufhörlich darüber irre wurde, daß ich ohne jene Voraussetzung in das System nicht hineinkommen, und mit jener Voraussetzung darin nicht bleiben konnte (*TI*, 304).

Bis hierhin, werden Sie sagen, erschöpft sich Jacobis Kritik im Grunde im Aufblähen einer Inkonsequenz, die doch genauso gut in den Termen der kantischen Kritik selbst aufgedeckt werden könnte. War es nicht schließlich Kant selbst, der das Überschreiten der (wie Strawson sie genannt hat) ‚bounds of sense‘ verboten hat-

te? So sagt er in der Erstfassung der ‚Paralogismen‘ „Wenn wir äußere Gegenstände für Dinge an sich gelten lassen, so ist schlechthin unmöglich zu begreifen, wie wir zur Erkenntnis ihrer Wirklichkeit außer uns kommen sollten, indem wir uns bloß auf die Vorstellung stützten, die in uns ist. Denn man kann doch außer sich nicht empfinden, sondern nur in sich selbst, und das ganze Selbstbewusstsein liefert daher nichts, als lediglich unsere eigenen Bestimmungen“ (KrV A 378 u.). Und war nicht wieder Kant es, der zuerst vor transzendtem Gebrauch der Kategorien gewarnt hatte, und zwar sowohl auf ihren Ursprung, die Apperzeption (z. B. B 422 : „Das Subjekt der Kategorien kann also dadurch, daß es diese denkt, nicht von sich selbst als einem Objekte der Kategorien einen Begriff bekommen; denn, um diese zu denken, muß es sein reines Selbstbewußtsein, welches doch hat erklärt werden sollen, zum Grunde legen“), als auch aufs Ding an sich (so in der Eberhard-Streitschrift: „Der Satz: Alle Dinge haben ihren Grund, oder, mit anderen Worten, alles existiert nur als Folge, d.i. abhängig, seiner Bestimmung nach, von etwas anderem, gilt ohne Ausnahme von allen Dinge, als Erscheinungen im Raume und Zeit, aber keineswegs von Dingen an sich selbst“ [AA VIII, 213 Anm.]?)

Gleichwohl wollte Kant den Begriff des Dings nicht aufgeben. Er glaubte, seiner zu bedürfen als Grenzbegriffs (wie er sagt), an dem sich das kritische vom dogmatischen Verfahren sondert. Durch einen Fehlschluss, den besonders Aenesidemus unter die Lupe genommen hat, meint er sogar, dass unser Passivitätsgefühl logisch die Kenntnis einer Ursache, nämlich des Produzenten des Empfindungs-Stoffes, einschließe (als könne man nicht, außer bei Kenntnis eines allgemeinen Gesetzes, von dem hier keine Rede sein könnte, aus der bestimmten Wirkung auf eine bestimmte Ursache schließen, selbst wenn wir a priori wissen sollten, dass alles Sinnliche unter der Kategorie der Verursachung steht: *Aen.*, 99 f., 157, 282 ff.). Maimon ist über diesen Punkt noch präziser. In seinem *Versuch über die Transzen-*

dentalphilosophie [zit.: VT] (*Gesammelte Werke*, hg. von Valerio Verra, Hildesheim 1965-76 [zit.: GW], Bd. II, 203) schreibt er:

Das Wort: gegeben, welches Hr. K.[ant] von der Materie der Anschauung sehr oft gebraucht, bedeutet bei ihm (wie auch bei mir) nicht etwas in uns, das eine Ursache außer uns hat; denn dieses kann nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern bloß geschlossen werden. Nun ist aber der Schluß von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache stets unsicher, weil die Wirkung aus mehr als aus einerlei Ursache entspringen kann; dennoch bleibt es in Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Ursachen jederzeit zweifelhaft, ob diese innerlich oder äußerlich sei, sondern es bedeutet bloß eine Vorstellung, deren Entstehungsart in uns, uns unbekannt ist (VT, 203; vgl. 415).

So scharf wie Maimons und Aenisidemus' ist Jacobis Analyse nicht. Er tut nur erste, allerdings wertvolle Schritte und lässt uns schließlich unbefriedigt.

Gewiss hat er zu Recht bemerkt, dass die sinnlichen Gegebenheiten und die apriorischen Formen der Anschauung und des Verstandes „bloß subjektive Wesen, bloße Bestimmungen unseres eigenen Selbstes, und ganz und gar nicht außer uns vorhanden seien“ (TI, 305). „Denn“, fügt er hinzu, „wenn nach ihr auch e i n g e r r ä u m t werden kann, daß diesen bloß subjektiven Wesen, die nur Bestimmungen unseres eigenen Wesens sind, ein transzendentes Etwas als Ursache entsprechen mag; so bleibt doch in der tiefsten Dunkelheit verborgen, wo diese Ursache, und was Art ihre Beziehung auf die Wirkung sei“ (l. c.).

Das ist sicherlich die entscheidende Frage. Und Jacobis Verdienst war es, sie als erster gestellt zu haben. Darin ist Jacobis kritischer Feldzug gegen Kant allerdings fast auch schon beschlossen. Zwar hat er sehr schön gezeigt, dass alles, was wir über den Bezug des Dings an sich auf unsere Rezeptivität auszusagen geneigt sind, in die Sphäre unserer Subjektivität fällt, aus der wir nicht hinauskönnen.

Da aber die Begriffe, die auf diese Weise entstehen, und die Urteile und Sätze[,] die aus ihnen erwachsen, keine Gültigkeit als nur in Beziehung auf unsere Empfindungen haben, so ist unsere ganze Erkenntnis nichts als ein Bewußtsein verknüpfter Bestimmungen unseres eigenen Selbstes, woraus auf gar nichts anderes geschlossen werden kann (l. c., 306).

Bleibt freilich die Tatsache unseres Passivitätsgefühls, die sich so natürlich mit der Deutung verbindet, etwas von unserer Subjektivität Unabhängiges wirke auf

uns ein. „Aber sich passiv fühlen oder leiden“, sagt Jacobi, „ist nur die Hälfte eines Zustandes, der allein nach dieser Hälfte nicht denkbar ist“ (l. c., 309). Der kritische Geist, der das kantische Unternehmen regiert, verbietet uns nun aber strikt, von diesem empfundenen Mangel auf die Existenz von Dingen an sich (als Komplement dieses Mangels) zu schließen. Da infolge eines solchen Schlusses der transzendente Idealismus sich selbst aufheben würde, muss der transzendente Idealist ein solche Voraussetzung aufgeben und es nicht einmal wahrscheinlich finden, dass Dinge, die im transzendenten Sinn außer uns existieren, zu unserer Subjektivität irgendwelcherlei Beziehungen unterhalten (denn Beziehungen fallen in die Relations-Kategorie, deren Anwendung uns nicht aus der Sphäre der Subjektivität herausführt). Wenn er dergleichen auch nur wahrscheinlich findet (um im übrigen skeptische Zurückhaltung übt), hat er die Grenzen des transzendentalen Idealismus schon überschritten und sich in handgreiflichen Widerspruch zur echten Lehre Kants verwickelt (vgl. l. c.).

Zwischen dieser Feststellung und jenem von Jacobi selbst vorausgesehenen ‚kräftigsten Idealismus‘ klafft freilich ein Abgrund. Jacobi wollte ja in Wirklichkeit das Ding an sich gar nicht aufgeben – nur zeigen, dass Kants Rest-Realismus inkonsequent ist und er sich, wider sein Beteuern, vom radikalen Idealismus nicht erfolgreich abgrenzen kann. Diesen Idealismus, der auf der Aufgabe der transzendenten Hypothese eines Dings an sich und des Mythos von der Passivität unserer Sinneswahrnehmung beruht, hat zuerst Salomon Maimon eingeläutet – und schon zwei Jahre nach Jacobis Abhandlung (die er vielleicht gar nicht kannte), fast gleichzeitig mit Reinholds *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, die Kant viel schülerhafter verbunden bleibt und keine radikal idealistischen Konsequenzen wagt.

Einen Tag, bevor Reinhold seinen *Versuch einer neuen Darstellung des menschlichen Vorstellungsvermögens* beendete, nämlich am 7. April 1789, und fast genau ein Jahr vor der Veröffentlichung von Kants dritter Kritik, schickt Marcus Herz, Kants langjähriger Student und enger Vertrauter, seinem Lehrer ein mächtiges Paket, das er mit einem Brief begleitet, „zur Durchsicht“, wie er schreibt (AA XI, 15). Das Paket enthielt außer dem huldvollen Schreiben eines gewissen Salomon Maimon an Kant (l. c., 15-17), ein umfangreiches Manuskript mit dem Titel *Versuch über die Transzendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis und Anmerkungen* (Erstdruck: Berlin 1790 bei Christian Friedrich Voß und Sohn; wahrscheinlich ist die Schrift schon im Herbst, spätestens im Dezember 1789 erschienen, denn Kants Schüler und Kollege [Johann Gottfried Carl Christian] Kiesewetter äußert sich in einem Brief an Kant vom 15. Dezember 1789 [AA XI, 115 o.] über erste, negative Lektüre-Erfahrungen; und Reinhold schreibt am 22. August 1791, die „Literaturzeitung“ habe ihn „schon vor zwei Jahren“ um eine Rezension des Buches gebeten (GW IV, 237). Das Manuskript liefert einen eindringenden kritischen Kommentar zur *KrV*. Geschrieben in einem kruden, oft kaum verständlichen Deutsch, ist es obendrein chaotisch gegliedert (oder vielmehr: ungegliedert und unsystematisch), kommt vom Hölzchen aufs Stöckchen, fügt einen Anhang mit einem ganz anderen Thema hinzu und kommt im Endteil noch einmal auf den Hauptteil zurück, zu dem er eine „Kurze Übersicht“ (VT, 167 ff.), kritische „Anmerkungen und Erläuterungen“, ja Revisionen liefert (l. c., 333 ff.), die sinnvollerweise gleich dort hätten eingearbeitet werden mögen (freilich scheinen Anspielungen auf den Wortlaut von Kants Schreiben an Marcus Herz darauf zu deuten, dass er diese Anmerkungen nach Kenntnis dieses Briefes hinzugefügt hat: vgl. Kant, AA XI, 50 und 54 vgl. mit VT, 226 ff, und 355). So liest sich das ganze eher wie ein Stück frühromantischer ‚Philosophie der Philosophie‘, als ironisches Sich-über-die-Schulter-Blicken beim Fassen von Gedanken, nur dass

Maimon der Geist der Ironie fehlt. Freilich entschuldigt er die angefügten „Anmerkungen und Erläuterungen“ ganz wohlbegründet mit der Wendung „Propter egestatem linguae, et rerum novitatem“ (333), also: wegen der Sprachnot und der Neuheit der Sachen. Und in der Einleitung zu der Schrift bemerkt er ebenso bescheiden wie stolz:

Was meinen Stil und Vortrag anbetrifft, so gestehe ich selbst, daß derselbe (weil ich kein Deutscher von Geburt bin, und mich auch in schriftlichen Aufsätzen nicht geübt habe) sehr mangelhaft ist. Auch wollte ich dies Werk nicht durch den Druck bekannt machen, wenn mich nicht einige gelehrte Männer, denen ich es zum Durchlesen gegeben habe, versichert hätten, daß ich bei den Mängel meines Vortrags dennoch verständlich bin; und für Leser, die auf den Stil mehr als auf die Sache selbst sehen, schreibe ich nicht. Übrigens soll es nur ein Versuch sein, den ich in der Folge ganz neu umzuarbeiten gesonnen bin (l. c., 10).

Trotz dieser nicht ganz gewichtlosen Oberflächen-Mängel hatte Herz größtes Vertrauen in den Gehalt des Werks und die Begabung des Verfassers – anders hätte er gar nicht gewagt, den großen Kant, der sich über seine schwindende Arbeitskraft, ja verfallenden Geisteskräfte beklagte und auf Unterbrechungen seiner Arbeit durch unerbetene Zusendungen gewöhnlich empfindlich reagierte, mit einer (im Wortsinn) so gewichtigen Sendung zu behelligen. In seinem Begleitschreiben bat Herz Kant, das Manuskript zu lesen, ja er empfahl es ihm mit der kühnen Hoffnung, Kant werde ihm seinen Segen für die Publikation auf den Weg geben. Den Verfasser, „ehedem einer der rohesten polnischen Juden“, nennt er genial, scharfsinnig, tief eingearbeitet „in fast alle höhere Wissenschaften [...], und vorzüglich in den letzten Jahren [in] Ihre Philosophie oder wenigstens Ihre Art zu philosophieren“ (AA XI, 15). Er getraue sich mit Zuverlässigkeit zu behaupten, „daß er einer von den sehr sehr wenigen von den jetzigen Bewohnern der Erde ist, die Sie so ganz verstanden und gefaßt. Er lebt hier [in Berlin] sehr kümmerlich, unterstützt von einigen Freunden, ganz der Spekulation. Er ist auch mein Freund, und ich liebe ihn und schätze ihn ungemein. Es geschah auf meine Veranlassung, daß er diese Aufsätze, die er zum Druck bestimmt, vorher Ihnen zur Durchsicht überschickt“ (l. c.). – Kant war damals 66 Jahre alt, von gebrechlicher Gesundheit und darauf aus, im Wettlauf mit der Altersschwäche erst die *KdU*, dann sein ‚doktrina-

les Geschäft' zu beenden. So antwortet er am 26. Mai 1789 an Marcus Herz (den Brief muss man lesen, nicht nur paraphrasieren):

Ich empfangen [schreibt Kant] jeden Brief von Ihnen, Wertester Freund, mit wahrem Vergnügen. Das edle Gefühl der Dankbarkeit, für den geringen [sic!] Beitrag, den ich zu Entwicklung ihrer vortrefflichen Naturanlagen habe tun können, unterscheidet Sie von den meisten meiner Zuhörer; was kann aber, wenn man nahe daran ist, diese Welt zu verlassen, tröstender sein, als zu sehen, daß man nicht umsonst gelebt hat, weil man einige, wenn gleich nur wenige, zu guten Menschen gebildet hat.

Aber wo denken Sie hin, liebster Freund, mir ein großes Pack der subtilsten Nachforschungen, zum Durchlesen nicht allein, sondern | auch zum Durchdenken, zuzuschicken, mir, der ich in meinem 66sten Jahre noch mit einer weitläufigen Arbeit meinen Plan zu vollendeten (teils in Lieferung des letzten Teils der Kritik, nämlich der der *U r t e i l s k r a f t*, welcher bald herauskommen soll, teils in Ausarbeitung eines Systems der Metaphysik, der Natur sowohl als der Sitten, jenen kritischen Forderungen gemäß,) beladen bin, der überdem durch viele Briefe, welche spezielle Erklärungen über gewisse Punkte verlangen, unaufhörlich in Atem erhalten werde, und oben ein von immer wankender Gesundheit bin. (AA XI, 48 f.)

Das klingt wie eine Absage; aber während Kant sie formuliert, um sie nur ein bisschen substantieller zu begründen, verfängt sich sein Auge in den ersten Seiten, er wird in die Lektüre hineingezogen und verfasst am Ende einen der ausführlichsten und gehaltreichsten Briefe zur Verteidigung seines kritischen Standpunktes (in Sachen Theorie), die wir überhaupt von ihm besitzen. Kant fährt fort:

Ich war schon halb entschlossen das Msript so fort, mit der erwähnten ganz gegründeten Entschuldigung, zurück zu schicken; allein ein Blick, den ich darauf warf, gab mir bald die Vorzüglichkeit desselben zu erkennen und, daß nicht allein niemand von meinen Gegnern mich und die Hauptfrage so wohl verstanden, sondern nur wenige dergleichen tiefen Untersuchungen soviel Scharfsinn besitzen möchten, als Hr. Maymon [sic! Maimon hatte sein Schreiben an Kant selbst so unterzeichnet] und dieses bewog mich, seine Schrift bis zu einigen Augenblicken der Muße zurück zu legen, die ich nur jetzt habe erlangen können, und auch diese nur, um die *zwei erste Abschnitte* durchzugehen, über welche ich jetzt auch nur kurz sein kann (l. c., 49).

Kants Briefs schließt mit einer indirekten Druck-Empfehlung, von der Maimon profitieren konnte:

Herren Maymons Schrift enthält übrigens so viele scharfsinnige Bemerkungen, daß er sie nicht ohne einen für ihn vorteilhaften Eindruck, immer hätte ins Publikum schicken können, auch ohne im mindesten mir hiedurch zuwider zu handeln, ob er gleich einen ganz anderen Weg nimmt, als ich; denn er ist doch darin mit mir einig, daß mit der Festsetzung der Principien der Metaphysik eine Reform vorgenommen werden müsse, von deren Notwendigkeit sich nur wenige wollen überzeugen lassen. Allein, was Sie wertester Freund verlangen, die Herausgabe dieses Werks mit einer Anpreisung meiner seits zu begleiten, wäre nicht wohl tunlich, da es doch größtenteils auch *w i d e r* mich gerichtet ist. – Das ist mein Urteil, im Fall diese Schrift herausgekommen wäre. (l. c., 54).

Kant fügt noch einige Ratschläge zur fasslicheren Umarbeitung des sperrigen und unordentlichen Manuskripts hinzu und bittet Herz, seine Bemerkungen dem Herrn Maimon zu kommunizieren (l. c., 49). An Maimon selbst aber schickt er die

folgenden Zeilen vom 24. Mai (also zwei Tage vor der Abfassung seines ausführlichen Kommentar):

Euer Wohledegeboren Verlangen habe ich so viel, als für mich tunlich war, zu willfahren gesucht, und wenn es nicht durch eine Beurteilung Ihrer ganzen Abhandlung hat geschehen können, so werden Sie die Ursache dieser Unterlassung aus dem Briefe an Herrn Herz vernehmen. Gewiß ist es nicht Verachtung, die ich gegen keine ernstliche Bestrebung in vernünftigen und die Menschheit interessierenden Nachforschungen, am wenigsten aber gegen eine solche, wie die Ihrige ist, bei mir hege, die in der Tat kein gemeines Talent zu tiefsinnigen Wissenschaften verrät (l. c., 48).

Man kann sich denken, wie überglücklich der in der philosophischen Welt vollkommen unbekannte und Not leidende Verfasser über Kants „Beifall“, wie er bescheiden sagt, gewesen ist, und zumal über das Kompliment, dass er Kant so gut verstanden habe wie selbst seine Gegner nicht, geschweige seine Interpreten und Popularisierer.

Wer war dieser Salomon Maimon? Diesmal ist die übliche biographische Vorstellung keine lästige Pflicht, sondern ein nachgerade spannendes Unternehmen. Denn wenige Philosophen, selbst Fichte nicht ausgenommen, hatten eine ähnlich aufregende und außergewöhnliche Lebensgeschichte wie Salomon Maimon. Das sah schon Karl Philipp Moritz, der Herausgeber des damals berühmten „Magazins für Erfahrungseelenkunde“ so. Er hielt Maimons Lebenslauf für ein psychologisches Unikum und forderte Maimon auf, ihn aufzuschreiben. Das hat er getan, und Sie können ihn in der von Zwi Batscha im Insel Verlag (Frankfurt am Main 1984) neu herausgegebenen Version nachlesen – was ich Ihnen hierdurch sehr empfehle. Ursprünglich war sie im *Magazin für Erfahrungseelenkunde* unter dem Titel *Salomon Maimons Lebensgeschichte. Von ihm selbst erzählt und herausgegeben von Karl Philipp Moritz 1792/93* in 2 Bänden erschienen.

Maimon hieß eigentlich Shlomo ben Joshua; aber aus Verehrung zum Hauptwerk des großen jüdischen Philosophen Moses Maimonides (1135 - 1204), dem *Führer der Unschlüssigen*, hat er sich Salomon Maimon genannt. Geboren ist Maimon entweder 1753 oder 1754 in Litauen; nicht nur Tag und Monat sind unbekannt, son-

dem auch der Geburtsort (Sukowiborg oder Nieszwicz) ist umstritten. Dagegen weiß man, dass Maimon, verarmt und trunksüchtig, am 22. 11. 1800 in Nieder-Siegersdorf (bei Freystadt in Nieder-Schlesien) gestorben ist. Bendavid schreibt in seinem Nachruf:

Gerne hätte er es gesehen, wenn seine Hülle da zu Ruhe gekommen wäre, wo sein Gemüt sich oft in Ruhe gewiegt hatte: in dem Garten seines Wohltäters [des Grafen von Kalkreuth]. Aber die Bürgerschaft des Ortes wollte es nicht erlauben; sein Leichnam ward von den Juden zu Glogau abgeholt; kein Geistlicher folgte dem Sarge des Irrgläubigen; Straßenbuben bestatteten ihn zu Grabe (zit. nach dem Nachwort von Zwi Batscha, 386).

Maimon stammt aus einer jüdisch-polnischen Familie. Seine Muttersprache war ein schier unverständliches Kauderwelsch aus Hebräisch, Litauisch, Jiddisch und Polnisch; so konnte ihn, als er nach Berlin kam, nur ein so erfahrener Sprachkundler wie Mendelssohn überhaupt verstehen. Seine Herkunft weihte das Kind gleich zu Leiden zweierlei Art: von Seiten der feudalistischen Adligen – häufig unerzogenen, verrohten Menschen, die ihren Mangel an Bildung und Lebensart durch umso brutalere Tyrannei kompensierten –, aber auch von Seiten einer weitgehend bäurisch-katholischen und allgemein anti-jüdisch und anti-kommerzialistisch eingestellten Bevölkerung. Dazu hatte der kleine Shlomo noch unter der Tortur der orthodox-jüdischen Erziehung zu leiden. Er erzählt rührend, ja erschütternd, und dabei oft humorvoll vom Zusammenspiel unglaublicher Widrigkeiten: von dem unflätig verrohten Gutsherrn, der nach einem Unglück, das ihn in Raserei versetzte (die Brücke, deren unglücklicher Pächter Shlomos armer Großvater war, war unter dem Gewicht des Gutsherrn zusammengekracht, und der Adlige war in Wasser und Matsch gefallen), seinen Vater – da der Großvater mit dem Rest der Belegschaft hatte fliehen können – mit Peitschenhieben zwang, wo nicht Branntwein, so eben einen Eimer faulen Wassers auszutrinken (was dem Vater ein einjähriges Fieber auf den Hals zog „und seine Gesundheit völlig untergrub“ [16]); vom Popen, der den Großvater wegen seines jüdischen Glaubens tyrannisiert und so tut, als verkaufe er ihm einen Biber (dessen Jagd verboten war) in einem Sack, der, geöffnet, den Leichnam eines ermordeten Mannes freigibt, mit der Konse-

quenz, dass Shlomos Großvater vernommen und grausam gefoltert wird; glücklicherweise hat er die Kraft, auf seiner Unschuld zu bestehen, und erwischt man endlich den Schuldigen, der folgende Aussage macht: Er habe den toten Körper vor einiger Zeit in einem Teich gefunden und dem Pfarrer bringen wollen, damit der ihn begrabe. Der Pope aber habe geantwortet:

Mit dem Beerdigen hat es noch Zeit. Du weißt, daß die Juden verstockt und daher in alle Ewigkeit verdammt sind. Sie haben unseren Herrn Jesum Christum gekreuzigt, und noch bis jetzt suchen sie christlich Blut, egal wenn sie es nur habhaft werden können, zu ihrem Osterfest, welches zum Zeichen dieses Triumphs eingesetzt ist. Sie brauchen es für ihren Osterkuchen. Du wirst also ein verdienstliches Werk tun, wenn du diesen toten Körper dem verdamnten Juden von Pächter ins Haus praktizieren kann. Du mußt sich freilich aus dem Staube machen, allein dein Gewerbe kannst du überall treiben.

Auf dieses Geständnis wurde der Kerl ausgepeitscht und mein Großvater in Freiheit gesetzt; der Pope aber blieb Pope (*Lebensgeschichte*, 22).

Kam noch hinzu die orthodox jüdische Erziehung. Der Vater bleut dem sechsjährigen Jungen die Elementarlehren des Judentums ein; danach geht er auf die Judenschule, die er als höllisch beschreibt (fast infernalischer noch als den Terror der Adligen, da man die Schüler hart mit dem Stock traktierte; Salomon erzählt, wie er einen Fluchtversuch mit einem schweren Unfall bezahlte: beim Sprung aus der Kutsche fällt er so unglücklich, dass seine Beine von den schweren Rädern überrollt werden...). Später fällt Salomons Vater, Handels-Kaufmann, in Ungnade, und die Familie wird ins wirtschaftliche Elend getrieben, zu dem noch geistiges hinzukommt: Salomon muss den Talmud studieren und wird mit 11 Jahren Rabbi (d. h., dass er den ganzen Talmud, die Kommentare dazu und die Bibel auswendig kennt). Nach den Gepflogenheiten der jüdisch-polnischen Gemeinde, die absolut zwingend waren, tat jeder Vater eines Mädchens sein Möglichstes, um als Schwiegersohn einen Talmudisten an Land zu ziehen, „er mag übrigens“ – sagt Salomon bitter – „mißgestaltet, kränklich und unwissend sein, wie er will“ (l. c., 41). Um seinen Wunsch zu verwirklichen, schuldet er dem Vater des jungen Talmudisten eine bedeutende Summe Geldes, zahlbar bei der Verlobung, und ist gehalten, den Schwiegersohn und dessen Frau während acht Jahren zu logieren und zu beköstigen. Es geschieht, was Sie sich denken können: Der arme Salomon wird

zwangsverheiratet, wohl bemerkt mit 11 Jahren, und zwar an eine Frau, die ihm anonym zugeteilt wird (und deren Mutter ihn erneut mit dem Stock schlagen wird). Maimon schildert auf ergreifende und wegen ihres Humor wahrhaft rührende Weise die Pubertäts-Probleme, die in dieser absurden Früh-Ehe aufkommen, seine unverkraftete Vaterschaft mit 13 Jahren und die geldsaugerischen Rat schläge, die ihre jüdischen Ratgeber, der böswillige Richter und die Verwandten in die späte Ehescheidung einbringen. Zu der tragikomischen Geschichte kommt eine andere: Die außerordentliche Begabung Salomons macht von sich reden, zwei vermögende Handelsherren reißen ihn sich buchstäblich aus den Händen, Salomon wird endlich entführt und, in einem geheimen Ritual, mit Gewalt an die Tochter des gewitzteren und ruchloseren unter den Konkurrenten verheiratet. Ich kürze die Geschichte ab, die uns von der Diskussion des Dings an sich abzulenken droht. Man möchte sagen, alle erdenkbaren Umstände und Verhinderungen konspirierten gegen das Genie Maimons, das wie eine unglaublich vitale Naturausstattung unaufhaltsam seinen Weg geht. Salomon studiert die Kabbala, wird Arzt, Hauslehrer, beschließt endlich, demoralisiert durch eine Folge von Enttäuschungen und Qualen, nach Preußen zu entfliehen, wo er seine Kenntnisse der Medizin und anderer Wissenschaften zu vervollkommen hofft. Mit Mühe (und unter ziemlich unglaublichen Umständen) lernt er Deutsch (das er nie vollkommen beherrschen wird, was die Lektüre seiner auch gedanklich komplexen Texte zusätzlich erschwert). Schwerer wog freilich sein Mangel an Geld, die Einschränkung auf ein kümmerliches Leben, schließlich auf Hunger und Elend, an denen er fast umgekommen wäre – zur Hungersnot kam noch die Ausweisung aus Preußen hinzu, die ihn in eine schwere Krankheit stürzte. Durch einen glücklichen (und sehr unwahrscheinlichen) Zufall befreit ihn ein preußischer Rabbiner aus der Misere, er kehrt nach Berlin zurück, wird ins Haus Moses Mendelssohns eingeführt, der, bestürzt über das Genie des vom Schicksal verwaehrlosten jungen Mannes, ihm Geld vorschießt und ihm den Zugang zu anderen reichen jüdischen Familien

öffnet, die ihn unterstützen. Salomon vertieft seine Deutsch-Kenntnisse, stößt gegen 1786 auf die kantische Kritik (die er nur in der Erstausgabe zur Kenntnis nimmt) und glaubt, dass ihm die Schuppen von den Augen fallen: Da ist endlich eine Philosophie, die sich alles Aberglaubens entschlagen hat, den Menschen als Menschen schätzt, ohne auf Glauben, Herkunft, Rasse und Geschlecht zu achten – und ein Autor, für den, wie der Apostel sagt, der Mensch nicht Jude, nicht Grieche, sondern Person ist. Salomon stürzt sich in die Lektüre der beiden Kritiken (die dritte war ja noch nicht erschienen), überzeugt sich vom superstitiösen Charakter von Christentum und Judentum, bricht mit seiner Religion: mit der tragischen Folge, dass seine Gönner und Mäzene sich von ihm zurückziehen, ja ihn fallenlassen – wodurch er aufs neue dem Elend preisgegeben sein wird, in dem er endlich stirbt. Im Sechsten Kapitel des zweiten Buchs seiner Lebensgeschichte erzählt Maimon von seiner vierten Reise nach Königsberg, von seinen Kant-Studien und von seinem Kontakt mit dem Autor.

Das kann ich Ihnen aber erst in der nächsten Stunde vorlesen.

22. Vorlesung

Beim letzten Treffen war ich nicht mehr dazu gekommen, Ihnen Auszüge aus dem Kapitel aus Salomon Maimons Lebensgeschichte vorzulesen, in dem er von seinem Studium des kantischen Schriften und seinem Briefkontakt mit Kant berichtet. Die Lektüre soll Ihnen zugleich eine Probe von Maimons eigenem Erzähl-Stil geben:

Mendelssohn, als ich nach Berlin kam, lebte nicht mehr und meine ehemaligen Freunde wollten von mir nichts wissen. Ich wußte also nicht, was ich anfangen sollte. In der größten Not kam Herr Bendavid² zu mir und sagte, daß er von meinen mißlichen Umständen gehört und für mich eine kleine Kollekte von ungefähr 30 Talern zusammengebracht habe, die er mir übergab. Außerdem machte er mich mit einem gewissen Herrn Jojard³ bekannt, einem aufgeklärten edel denkenden Mann, der sich meiner sehr tätig und freundschaftlich annahm und mir bei Herrn J... Unterstützung verschaffte. Der Herr Professor ... suchte mir zwar bei diesem würdigen Mann einen üblen Dienst zu spielen, indem er mich als einen Atheisten verschrie, allein ich bekam doch nach und nach so viel, daß ich mich bei einer alten Frau auf einer Dachstube einmieten konnte. Ich beschloß nun, Kants *Kritik der reinen Vernunft*, wovon ich oft hatte sprechen hören, die ich aber noch nie gesehen, zu studieren. Die Art, wie ich dieses Werk studierte, ist ganz sonderbar. Bei der ersten Durchlesung bekam ich von jeder | Abteilung eine dunkle Vorstellung, nachher suchte ich diese durch eigenes Nachdenken deutlich zu machen und also in den Sinn des Verfassers einzudringen, welches das eigentliche ist, was man *sich in ein System hineindenken nennt*. Da ich mir aber auf ebendiese Art schon vorher Spinozas, D. Humes und Leibnizens Systeme zu eigen gemacht hatte, so war es natürlich, daß ich auf ein Koalitionssystem bedacht sein mußte; dieses fand ich ich wirklich und setzte es auch in Form von Anmerkungen und Erläuterungen über die Kritik der reinen Vernunft nach und nach auf, so wie dieses System sich bei mir entwickelte, woraus zuletzt meine *Transzendentalphilosophie* entstand. Hier wird ein jedes der vorewähnten Systeme so entwickelt, daß daraus der Vereinigungspunkt aller sich leicht ergibt. Daher muß dieses Buch demjenigen zu verstehen schwerfallen, der aus einer Streitigkeit im Denken sich bloß das eine dieser Systeme geläufig gemacht hat, ohne auf alle andern Rücksicht zu nehmen. Hier wird das wichtige Problem, mit dessen Auflösung sich die Kritik beschäftigt: *quid juris?* in einem viel weitern Sinn, als Hr. Kant es annimmt, ausgeführt und dadurch für den Humeschen Skeptizismus in seiner vollen Stär-

² Lazarus Bendavid war Mathematiker und Philosoph, ein enthusiastischer Kantianer. In einem Nachruf auf Maimon hat er dessen komplizierten Charakter zu erklären versucht, von seiner ersten Begegnung mit ihm und seinem unstillbaren Wissensdurst und Kummer über die verlorene Jugend erzählt (*Über Salomon Maimon*. In: *National-Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Gewerbe in den preussischen Staaten, nebst einem Korrespondenz-Blatte*, Berlin 1801, Bd. I, 91 ff.

³ Bendavid berichtet: „Mein Freund, der jetzige Dr. Zadig in Breslau, zeigt mir Maimons Zurückkunft [nach Berlin] an, und stellte mir seine traurige Lage vor. Ich setzte eine Art von Bettelbrief in hebräischer Sprache auf, lief damit von einem jüdischen hause zum andern, und weil der Arme, für den ich sammelte, nicht genannt war [für Maimon hätte, nach seiner vehementen Abkehr von der jüdischen Tradition und Religion, niemand mehr einen Groschen gegeben] bekam ich in weniger als drei Stunden 98 Rth. 16 Gr. zusammen. Maimons schlechte Ökonomie war mir bekannt; daher gab ich ihm nur die 30 Rth., von denen er in seiner Autobiographie spricht, in Händen, und ließ ihm den Überschuß nach und nach durch Hrn. Joyard auszahlen. Dieser sonderbar-edle Mann, war gewiß der beste Vormund, den ich hätte wählen können, weil er das Vermögen seines Mündels eher vermehrte als verminderte, und Mut und Kraft genug besaß, jene Splitterrichter zum Schweigen zu bringen, die Maimon des Atheismus anklagten, und ihm die Türen der Reichen zu verschließen rieten. Trotz des hartnäckigsten Widerstandes führte Joyard ihn bei Herrn J. und bei seinem Wohltäter A. L[evy] wieder ein. [...] Ihm und einem gewissen Hrn. Peine hatte Maimon seine Existenz in Berlin zu verdanken“ (zit. nach dem Nachwort von Zwi Batscha zu Maimons *Lebensgeschichte*, 348).

ke Platz gelassen. Von der andern Seite aber führt die vollständige Auflösung dieses Problems notwendig auf den Spinozistischen und Leibnizschen Dogmatismu

Als ich dieses Werk vollendet hatte, zeigte ich es Herr ... [Marcus Herz]. Dieser gestand, daß er zwar unter Kants vornehmste Schüler gezählt werde und seinen philosophischen Vorlesungen aufs fleißigste beigewohnt habe, wie aus einer seiner Schriften zu ersehen sei, doch aber nicht imstande sei, so wenig die Kritik selbst, wie eine andere Schrift, die sich darauf bezieht, zu beurteilen; er riet mir daher, mein Manuskript gradezu an Kant selbst zu überschicken und es es seinem Urteil zu unterwerfen, versprach auch dasselbe mit einem Schreiben an diesen großen Philosophen zu begleiten (*Lebensgeschichte*, 201 f.).

Das weitere wissen wir. Maimon schrieb also an Kant, überschickte ihm sein Werk, begleitet von Herzens Empfehlungsschreiben und eben dem Brief aus Maimons eigener Feder (vom 7. April 1789 [AA XI, 15-17]):

Verehrungswürdiger Mann!

Durchdrungen von der Ehrfurcht, die man einem Manne schuldig ist, der die Philosophie u. vermittelst derselben jede andre Wissenschaft, reformiert hat; war es einzig, Liebe zur Wahrheit, durch die ich dreist genug habe werden können, mich Ihnen zu nähern. – Schon durch Geburth bestimmt, die besten Jahre meines Lebens in den lithauischen | Wäldern, entblößt von jedem Hilfsmittel zur Erkenntnis der Wahrheit, zu verleben, war es Glück genug für mich endlich nach Berlin zu gelangen, obschon zu spät. Hier bin ich durch die Unterstützung einiger edelgesinnter Männer in den Stand gesetzt worden, den Wissenschaften obzuliegen; und es war, dünkt mich, natürlich, daß in dieser Lage, die eifrige Begierde meinem Hauptzweck, **d i e W a h r h e i t** zu erreichen, mich jene Untergeordneten als: Sprachkenntnis, Methode u: s: w: einigermaßen hintanzusetzen ließ. Daher durfte ich es lange nicht wagen, der jetzigen im Geschmack so diffificilen Welt etwas von meinen Gedanken öffentlich vorzulegen, obschon ich besonders mehrere Systeme der Philosophie gelesen, durchdacht, u. zuweilen etwas Neues drinn gefunden habe. Endlich war mir das Glück noch aufbehalten, Ihre unsterbliche Werke zu sehen, zu studiren, und meine ganze Denkungsart nach dieselben umzubilden. Ich habe mich äußerst bemühet die letzte Resultate aus diesen Werken zu ziehen, sie meinem Gedächtniß einzuprägen [Maimon besaß nicht einmal ein eigenes Exemplar der A-Version der *KrV*, er mußte sich bei einem Gönner eines leihen], dann die Spuren des drin herrschenden Ideenganges aufzusuchen, um so gleichsam in den Geist des Verf: einzudringen. Ich habe mir zu diesem Zweke, die Resultate, so wie ich sie mir begreiflich gemacht habe, schriftlich aufgesetzt, u. einige Anmerkungen hinzugefügt, die hauptsächlich nur folgende Punkte betreffen.

1.) den Unterschied den Sie zwischen den analytischen und Synthetischen Sätzen angeben, u. die Realität der Letzren.

2.) Die Frage **Q u i d J u r i s ?** Diese Frage war durch ihre Wichtigkeit eines **K a n t s** würdig; u. gibt man ihr die Ausdehnung die Sie ihr selbst gegeben, fragt man: Wie läßt sich mit Gewißheit etwas a priori auf etwas a posteriori appliciren? So ist die Beantwortung oder Deduction die Sie uns in Ihren Schriften gegeben, wie die eines **K a n t s** sein kann, völlig befriedigend. Will man aber die Frage weiter ausdehnen, fragt man: Wie läßt sich ein Begriff a priori auf eine Anschauung ob schon auf eine Anschauung a priori, appliciren? So muß die Frage freilich den Meister noch einmal erwarten, um befriedigend beantwortet zu werden.

3.) Eine neue bemerkte Art von Ideen, die ich **V e r s t a n d e s I d e e n** nenne, und die ebenso auf die **m a t e r i e l l e T o t a l i t ä t** hindeuten, wie die von ihnen bemerkte **V e r n u n f t s - I d e e n** auf die **l f o r m e l l e T o t a l i t ä t**. Ich glaube hiedurch eine neue Aussicht zur Beantwortung der erwähnten Frage **Q u i d J u r i s ?** eröffnet zu haben.

4.) Die Frage **Q u i d F a c t i ?** – Diese scheinen Sie bloß berührt zu haben; da es mir doch des Humeschen Zweifels wegen wichtig scheint, sie befriedigend zu beantworten.

Diese Anmerkungen machen nun kürzlich den Inhalt des Mscpts aus, das ich Ihnen vorzulegen wage. Meine zu gütigen Freunde dringen schon lange in mich diese Schrift bekannt zu machen, allein nie wollte ich ihnen hierin willfahren, ohne sie Ihrem mir unschätzbaren Urteil unterworfen zu haben. Findet Sie ein **K a n t** seiner Bemühung nicht ganz unwürdig; so wird er gewiß dem der sich ihm ehrerbietig nähert nicht verachten. Er wird ihm antworten, wird ihn belehren, wo er geirrt, oder ihm seinen Beifall zeigen, wenn er ihn dessen würdig finden sollte, u. ihn dadurch doppelt glücklich machen.

Ihr ganz ergebener Diener

Berlin den 7^t. April 1789.

u. Verehrer
Salomon Maymon.

So chaotisch die Schrift selbst ist, so bündig und deutlich ist doch das Resümee, das Maimon von ihr liefert, und auch die Gewichtung der Erkenntnisinteressen, die darin zur Sprache kommen. Aber nicht nur Maimons Lob muss erstattet werden, sondern auch das Kant Bevor ich mich Maimons Schrift selbst detaillierter zuwende, will ich zunächst Kants eigenes Resümee von Maimons Grundgedanken referieren. Ihm folgt eine eindringende Replik und Verteidigung seines eigenen Standpunkt Diese Stellungnahme ist, wie wir in der übernächsten Woche sehen werden, eine der bemerkenswertesten und ausführlichsten, die sich in seiner gesamten Korrespondenz finden.

Ich hatte schon gesagt, dass Maimon Kants Philosophie reilebnizianisiert (das ist übrigens Maimons eigener Ausdruck: GW II, 521). Es scheint ihm ganz unplausibel, dass Sinnlichkeit und Verstand zu zwei heterogenen Erkenntnisvermögen geschlagen werden (denn dadurch wird jeder denkende Bezug auf Anschauungen kein *Selbstbezug*, sondern ein Bezug auf anderes, meine Anschauungen sind nicht von sich her die *meinigen*). Damit ist verbunden sein Vorschlag, den ‚archetypischen Verstand‘, der intuitiv begreift und mit dem Kant nur als einer kontrafaktischen Instanz liebäugelt, zu rehabilitieren. Kant konnte eine solche Konsequenz (die natürlich zugleich das Ding an sich als Lieferanten der Sinneswahrnehmungen liquidiert) nicht akzeptieren. Denn die Restitution eines ‚unendlichen Verstandes‘ (der zugleich anschaut), war unverträglich mit seiner Absicht, die Endlichkeit und Erfahrungsverwiesenheit des Verstandes zu beweisen, in dessen Namen alle Ansprüche der dogmatischen Metaphysik ihrer Haltlosigkeit überführt werden können. Kurz: Maimon trifft in seiner Erstlings-Schrift haargenau die neuralgischen Punkte des kantischen Kritizismus, und zwar auf eine Weise,

die Kant zugleich Bewunderung und große Sorge (für die Haltbarkeit seines eigenen Unternehmens) erregte.

Kant resümiert Maimons Thesen wie folgt:

Wenn ich den Sinn derselben richtig gefaßt habe, so gehen sie darauf hinaus, zu beweisen: daß, wenn der Verstand auf sinnliche Anschauung (nicht bloß die empirische, sondern auch die a priori) eine gesetzgebende Beziehung haben soll, so müsse er der Urheber, es sei dieser sinnlichen Formen, oder auch sogar der Materie derselben, d. i. der Objekte sein, weil sonst das *quid iuris* nicht Gnugtuend beantwortet werden könne, welches aber nach Leibniz-Wolffischen Grundsätzen wohl geschehen könne, wenn man ihnen die Meinung beilegt, daß Sinnlichkeit von dem Verstande gar nicht spezifisch unterschieden wäre, sondern jene als Welterkenntnis bloß dem Verstande zukomme, nur mit dem Unterschiede des Grades des Bewußtseins, der in der ersteren Vorstellungsart ein Unendlich-Kleines, in der zweiten eine gegebene (endliche) Größe sei und daß die *Synthesis a priori* nur darum objektive Gültigkeit habe, weil der Göttliche Verstand, von dem der unsrige nur ein Teil, oder, nach seinem Ausdrucke, mit dem unsrigen, obzwar nur auf eingeschränkte Art, einerlei sei, d. i. selbst | Urheber der Formen und der Möglichkeit der Dinge der Welt (an sich selbst) sei.

Ich zweifle aber sehr [fährt Kant fort], daß dies Leibnizens oder Wolffs Meinung gewesen sei, ob sie zwar wirklich aus ihren Erklärungen von der Sinnlichkeit im Gegensatzes des Verstandes gefolgert werden könnte und die, so sich zu jener Männer Lehrbegriff bekennen, werden es schwerlich zugestehen, daß sie einen Spinozism annehmen; denn in der Tat ist Hr. Maimons Vorstellungsart mit diesem einerlei und könnte vortrefflich dazu dienen die Leibnizianer *ex concessis* zu widerlegen (AA XI, 49 f.; den Vorwurf des Spinozismus weist Maimon im entsprechenden Passus der „Anmerkungen und Erläuterungen“, VT, 365 ff.).

Ein langer Satz, jedenfalls im ersten Abschnitt – wie so oft bei Kant. Was er meint, wird dennoch rasch deutlich, und auch dies, dass er, wenn auch eher indirekt, auf unser Hauptproblem sich bezieht. Ich versuche eine fasslichere Paraphrase: Maimon stellt sich die Frage, mit welchem Recht („*quid iuris?*“) Kant sich berechtigt glaubt, die Objektivität unserer Erkenntnisse zu unterstellen, wenn er andererseits überzeugt ist, dass die beiden Stämme unseres Erkenntnisvermögens, Sinnlichkeit und Verstand, radikal verschiedener Art oder, anders gesagt, unter sich durch kein inneres Band verknüpft sind. Um es vorwegzunehmen: die Antwort, die Maimon vorschlägt, besteht gerade in der Bestreitung der kantischen Prämisse und im Postulat eines ‚unendlichen Verstandes‘, der nicht nur Urheber unseres reinen Begriffe, sondern sogar der Anschauungen und Empfindungen wäre. Dass wir die Anschauungen von den Begriffen unterscheiden, erklärt Maimon mit Leibniz aus der ‚Kleinheit‘ der ersteren, die vor ihrer Reflexion durch den Verstand nicht die Schwelle des Bewusstseins überschreiten können. – Maimon geht

aber noch weiter: Er bestreitet, dass hinter den Empfindungen – deren Urheber, wie wir gerade sahen, der Verstand (in seiner unbewussten Tätigkeit) selbst sein soll – ein geheimnisvolles subjekt-transzendentes Ding an sich stehe, von dem wir keine Vorstellung besitzen und das wir noch weniger erkennen können.

In der Tat, sagt Maimon im Zweiten Abschnitt seines VT:

Nach dem Kantischen Systeme, daß nämlich Sinnlichkeit und Verstand zwei ganz verschiedene Quellen unserer Erkenntnis sind, ist, wie ich gezeigt habe, diese Frage [nämlich: „Wie kann der Verstand etwas was nicht in seiner Macht ist (die gegebenen Objekte) dennoch seiner Macht (den Regeln) unterwerfen?“] unauflöslich; hingegen nach dem Leibniz-Wolffischen System, fließen beide aus einerlei Erkenntnisquelle: (ihr Unterschied besteht nur in Graden der Vollständigkeit dieser Erkenntnis); sie kann also leicht aufgelöst werden (63 f.).

Wollen wir die Sache näher prüfen, fährt Maimon fort, werden wir die Frage *quid juris?* gebunden finden an die wichtige andere, die von jeher alle Philosophen beschäftigte, nämlich die nach dem Verhältnis von Leib und Seele, zwischen Sinnen- und Geisterwelt (62). Eine einfache Reflexion belehrt uns, dass beide uns nur im Lichte von Vorstellungen erschlossen sind. Die Dinge außer uns, aber auch in uns (als psychische Repräsentationen wie Zahnweh, Liebeskummer oder Wahrnehmungen) sind bloße Vorstellungen – heben Sie die Vorstellung auf, und sagen Sie, was aus dem Ding oder dem Ich geworden ist. Von irgendetwas sagen, es existiere, heißt sagen: dass es *für ein (es vorstellendes) Subjekt* existiert. Anders (nämlich mit Berkeley) gesagt: ‚Esse est percipi‘. So kann man den obersten Grundsatz des erkenntnistheoretischen Idealismus formulieren. Aus ihm ergibt sich klar, dass das Subjekt, auf das jede Entität relativ ist, nicht das alleinige ‚Ich denke‘ Kants sein kann – denn dies ist nur Subjekt der intellektuellen, nicht auch der sinnlichen Vorstellungen (obwohl Kant, zu Beginn des § 16 der B-Deduktion, die mögliche Meinigkeit durch eine Erschleichung, die wir aus der Nähe analysiert hatten, für einen analytischen Charakter *aller* Vorstellungen ausgibt; wäre das aber der Fall, fiel die Notwendigkeit einer transzendentalen Deduktion hinweg, die sich ja daraus ergibt, dass, obwohl Anschauungen per se nicht schon Gedanken sind [vgl. § 13], dennoch alle Anschauungen unter den vom Ich produzier-

ten Kategorien stehen). Für Maimon dagegen, ist das ICH gleichursprünglich Subjekt von Gedanken wie von Anschauungen: „die allgemeinste Form des Denkens und Anschauens überhaupt“ (VT, 155).⁴ Nur unter dieser Voraussetzung kann man Kants Erschleichung vermeiden, die – noch einmal in anderen Worten – darin besteht, dass er einerseits von der reinen Subjektivität *aller* unserer Vorstellungen (sinnlicher und intellektueller) spricht und andererseits diese gemeinschaftliche Subjektivität definiert durch ihren einseitigen Bezug nur auf das ‚Ich denke‘, das nach Kant rein intellektuell ist. Nimmt man mit Maimon an, dass die vorgeblich heterogenen Stämme unseres Gemüts in einem und demselben transzendentalen Subjekt wurzeln, so ist das *commercium mentis et corporis* (das in Kants transzendentaler Deduktion vollkommen unberücksichtigt und unerklärt bleibt) im Nu gefunden. Ich zitiere Maimon:

Die Frage von der Erklärung | der Vereinigung der Seele und des Körpers, wird also auf folgende Frage reduziert: Wie ist es begreiflich, daß Formen a priori mit gegebenen Dingen a posteriori übereinstimmen sollen? und die zweite Frage wird auf folgende reduziert: Wie ist die Entstehung der Materie als etwas bloß gegebenes, nicht aber gedachtes, durch Annehmung eines Intelligens begreiflich, da sie doch so heterogen sind. Könnte unser Verstand aus sich selbst, ohne daß ihm von irgend anders woher etwas gegeben zu werden brauchte, nach den von ihm selbst vorgeschriebenen Regeln oder Bedingungen Objekte hervorbringen, so fände diese Frage nicht statt (l. c., 62 f.).

Maimon stellt diese Frage natürlich rhetorisch, indem er antwortet: Nach Kant ist ein solcher Verstand zwar widerspruchsfrei denkbar – es ist aber nicht der unsrige, und der unsrige kann sich auch nicht als eine Weiterbestimmung desselben (d. h. durch Eingrenzung: ‚*omnis determinatio est negatio*‘ [vgl. VT; 65]) erfassen, ist er doch auf ein ihm von anderswärtsher zu Gegebendes angewiesen, das er lediglich in Begriffsform bringt. Brächte er das ihm Gegebene selbst hervor, so würde er intellektuell anschauen; er wäre nicht diskursiv (durch das ihm Gegebene durchlaufend und es unter ein und nur ein gemeinsames Merkmal befassend), sondern intuitiv (den Stoff als ein Ganzes schaffend und in allen seinen

⁴ Und übrigens an ihm selber „eine reine Anschauung a priori“, einfach und unbestimmt, präkategorial, „weil sie [die Ich-Anschauung] die Bedingung alles Denkens überhaupt ist“ (209). Leider hat Maimon keine Theorie des Ichs als intellektueller Anschauung entwickelt, obwohl alle seine Intuitionen in diese Richtung weisen.

wesentlichen Merkmalen begreifend). Kant hatte es sich als eine große Entdeckung zugeschrieben, dass er Leibnizens Auffassung, wonach sinnliche Anschauungen nur verworrene Verstandesvorstellungen (Begriffe) seien, durch seine Zwei-Stämme-Lehre überwunden habe (eine Entdeckung, die, wie mein Kommentar zu Kants ‚ästhetischen Reflexionen‘ zeigt, gegen 1769 sich abzeichnet). Nach Leibniz in der Tat, auf den sich Maimon hier (wie oft) beruft, „fließen beide [Sinnlichkeit und Verstand] aus einerlei Erkenntnisquelle“ (l. c., 63). Ihr Unterschied reduziert sich auf verschiedene Vollständigkeitsgrade dieses Erkennen. Nehmen wir zum Beispiel den Begriff der Ursache. Nach dem kantischen System ist es völlig unbegreiflich, mit welchem Recht wir einen Verstandesbegriff (den der Notwendigkeit) mit Bestimmungen verknüpfen können, die aus der Anschauung fließen (die Zeitfolge). Ist diese Verknüpfung unbegründet, so ist der Humesche Zweifel an der Apodiktizität des Kausalgesetzes ungehoben und selbst die von Kant – meint Maimon – zu kurz behandelte Frage *quid facti?* unbeantwortet. „Ihre Bedeutung ist diese: Woher weiß man bei der Wahrnehmung der Folge von b auf a, daß diese Folge notwendig sei; dahingegen die Folge von eben demselben b auf c (welche gleichfalls möglich ist) zufällig ist“ (l. c., 71)? – Gewiss versucht Kant, diese Schwierigkeit zu umgehen, indem er unterstellt, Zeit und Raum und ihre Bestimmungen seien apriorische Vorstellungen in uns (aber in wem? wenn Ichheit = Gedachtwerden ist), und wir seien aus diesem Grunde befugt, auf eine bestimmte Zeitfolge (die a priori ist) den ebenfalls apriorischen Begriff der Notwendigkeit anzuwenden. Das ist aber ein Trick, dessen subreptiven Charakter man sich leicht klar machen kann (und der das Schematismus-Kapitel, das damit arbeitet, als eine fortgesetzte Erschleichung auffliegen lässt). Denn auch wenn Anschauungen a priori sein können, so sind sie doch darum, nach Kants dualistischer Grundvoraussetzung, dem Verstand nicht minder heterogen, als wenn sie a posteriori wären. Im Schematismus sucht Kant verzweifelt nach einem Mittelglied, das zwischen Verstand und Sinnlichkeit interveniert, um sie in einer eini-

gen Vorstellung zu verweben. Er findet dieses Mittelglied in der reinen Zeit-Anschauung, die einerseits a priori ist (wie der Verstand), andererseits alle Vorstellungen des inneren und des äußeren Sinns in sich enthält. Aber, wendet Maimon völlig zu Recht ein, die gemeinsame Apriorität von Zeit und Intellekt überwindet ja noch keineswegs deren Heterogenität, und darum wäre es in der Beantwortung der Frage *quid juris?* allein gegangen. Diese Frage erkundigt sich ja danach, mit welchem Recht ich Verstandesbegriffe auf sinnliche Vorstellungen anwenden darf, die mit diesen nichts, aber auch gar nichts gemeinsam haben. Und so formuliert, ist im Nu das Unplausible der Antwort einsichtig, wonach das Sinnliche (in seiner Reinform als Zeit) selbst das Band schlingt um sich und das ihm Heterogene (den Verstand): eine Formel, deren verdächtig hegelianisierender Klang schon deutlich macht, dass hier ein komplexes *Selbstverhältnis* zur Erklärung ansteht, und nicht ein Verhältnis generisch Geschiedener (vgl. außer dem zitierten Passus aus *Baco und Kant* in: *GW II*, 521).

Folgt man Leibniz und Wolff, so sind Raum und Zeit „obgleich undeutliche jedoch Verstandesbegriffe von den Beziehungen und Verhältnissen der Dinge überhaupt“ (*VT*, 64). Stimmt man dem zu, so kann man Raum und Zeit mit Recht den Verstandesregeln unterwerfen. Freilich müssen wir dann eine Art unendlichen Verstandes anerkennen, für den die Anschauungsformen zugleich Denkobjekte sind, der also selbsttätig Beziehungen zwischen Anschauungen (samt deren empirischem Inhalt) nicht nur denkt, sondern produziert. Unser Verstand (der, an den Kant denkt) ist von gleicher Art, nur produziert (und vergegenwärtigt er seine Vorstellungen) in minderm Grade. Mit der Annahme eines unendlichen anschauenden Verstandes, von dem der unsere eine Eingrenzung darstellt, wäre die Frage *quid juris?* befriedigend beantwortet und die wären die Unverständlichkeiten, die sich aus dem kantischen Dualismus ergeben, beseitigt. Maimon setzt ei-

nen solch anschauenden Verstand überall voraus, hat aber keine wirkliche Theorie der intellektuellen Anschauung entwickelt.

Die Sinnlichkeit wäre also – wenn wir Maimon folgen wollen – das Charakteristikum unseres eingeschränkten Verstande Die Vorstellung von einem Gegebenwerden oder einer Affektion erklärte sich dann auch einen strukturellen Unbewusstsein, in dem wir hinsichtlich unserer Spontaneität befangen wären. Oder anders gesagt: wir erklärten uns unser Nicht-Wissen hinsichtlich unserer Spontaneität im Anschauen als ein Nicht-Handeln, und dieses wiederum als ein Leiden. Ich sage mit Bedacht: wir *erklären* es uns so. Erklärungen setzen Verstandesoperation voraus, z. B. die Anwendung des Satzes vom Grunde. Während in der ursprünglichen Anschauung als subjektivem Befund gar keine Hypothese über deren Ursprung enthalten ist, bildet sich eine solche, wenn wir unser Leiden als verursacht durch die Gegenwirkung eines Dings an sich *erklären*.

Das Wort: gegeben, welches Hr. K.[ant] von der Materie der Anschauung sehr oft gebraucht, bedeutet bei ihm (wie auch bei mir) nicht etwas in uns, das eine Ursache außer uns hat; denn dieses kann nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern bloß geschlossen werden. Nun ist aber der Schluß von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache stets unsicher, weil die Wirkung aus mehr als einerlei Ursache entspringen kann; dennoch bleibt es in Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Ursachen jederzeit zweifelhaft, ob diese innerlich oder äußerlich sei, sondern es bedeutet bloß eine Vorstellung, deren Entstehungsart in uns, uns unbekannt ist (l. c., 203).

Die Entstehung dieser Vorstellung (dass uns etwas widerfährt) ist uns unbekannt. Dagegen können wir uns klar machen, dass sie *in uns* statthat, und ferner, dass die Anwendung des Satzes vom Grunde, der ja eine Kategorie ist, uns nicht aus dem Bannkreis unserer Subjektivität hinausführen kann. Darum kann Schelling, in Maimons Fußstapfen, sagen, dass wir „g e b o r e n e I d e a l i s t e n“ sind: denn alle Thesen über die unabhängige Realität von Dingen der Welt, die angeblich auf uns einwirken, schöpfen wir nur in Befunden unserer subjektiven Introspektion (SW I/1, 403 f.). Wenn es *Dinge* gibt, so kennen wir sie nur aus unseren *Ding-Vorstellungen*, und sonst nirgendwoher. „Ich habe mich [...] schon darüber erklärt, daß ich die Vorstellung oder den Begriff eines Dinges mit dem Dinge selbst für

einerlei halte“ – Unterschiede ergeben sich nur aus der „Vollständigkeit“ oder Unvollständigkeit der Repräsentation (VT, 210; 365 präzisiert Maimon, dass die strikte Selbigkeit von Ding und seiner Vorstellung nur für den unendlichen Verstand gelte). Darüber aber zu sprechen, wovon keine denkbare Vorstellung besteht, hat die Philosophie keinen Rechtsgrund. Sie verstummt vor der Frage *quid juris?* Daraus zieht Salomon Maimon erstmals radikale Konsequenzen.

Mit der Beseitigung der transzendenten Hypothese eines (womöglich noch kausal) auf uns einwirkenden und in unserem Passivitäts-Gefühl sich kenntlich machenden Dings an sich hat Maimon dem Fichte'schen Idealismus die Bahn gebrochen. Freilich sind seine verstreuten Erklärungen des epistemischen Ursprungs unseres Glaubens ans Ding an sich nur rhapsodisch und unvollkommen. Dennoch können wir uns ein Bild von seiner Überzeugung machen.

Was mich anbetrifft [schreibt Maimon], so nehme ich an, (indem ich aus meiner unmittelbaren Wahrnehmung nicht [her]ausgehen darf) daß sowohl die Materie der Anschauung (das empirische darin) als ihre Form, bloß in mir ist, und in so fern bin ich mit dem erstern [den transzendentalen Idealisten] einerlei Meinung; ich unterscheide mich aber von demselben darin, daß nämlich dieser unter Materie das, was zur Empfindung gehöret, verstehtet, (vom Verhältnisse, worin diese geordnet wird, abstrahiert); ich hingegen halte dafür, daß auch das, was zur Empfindung [dazu]gehört, wenn es wahrgenommen werden soll, im Verhältnisse geordnet, (obschon ich dieses Verhältnis nicht unmittelbar wahrnehmen kann) sein muß, und daß Zeit und Raum, die Formen dieses Verhältnisses, in so fern ich dieselben wahrnehmen kann, ist, und verstehe unter Materie kein Objekt sondern bloß die Ideen, worin zuletzt die Wahrnehmung aufgelöst werden muß. Ich bin also darin mit letztern [den transzendentalen Realisten] einerlei Meinung, daß die Anschauung sowohl ihrer Materie als ihrer Form nach, einen objektiven Grund hat, weiche aber von ihnen darin ab, daß dieser die Objekte als an sich bestimmt, annimmt, ich hingegen sie als bloße Ideen, oder | an sich unbestimmte Objekte, die nur durch und in ihrer Wechselwirkung bestimmt (wie etwa die Differentiale durch ihre Integrale) gedacht werden können (VT, 205 f.).

Maimon bekennt sich also zum Idealismus, in dem er anerkennt, dass wir alles, worüber wir kontrolliert und begründet sprechen können, aus dem Bestand unseres Bewusstseins schöpfen müssen. Er erkennt die Forderung des Realismus aber für berechtigt an, dass man dem Subjekt eine Erklärung liefere, warum es sich so hartnäckig an den Gedanken klammert, ein Teil seiner Vorstellungen (nämlich die Empfindungen) sei ihm von außen gegeben. Dazu bedarf es einer Analyse dessen, was wir unter ‚von außen gegeben‘ eigentlich verstehen:

Man kann sich diese Illusion [einer subjekt-unabhängigen Quelle unserer Empfindungen] auf folgende Weise vorstellen. Die Vorstellung der Objekte der Anschauungen in Zeit und Raum, sind gleichsam die Bilder, die durch das transzendente Subjekt aller Vorstellungen (das reine Ich, durch seine reine Form a priori gedacht) im Spiegel (das empirische Ich) hervorgebracht werden; sie scheinen aber, als kämen sie von etwas hinter dem Spiegel (von Objekten, die von uns selbst verschieden sind). das empirische (Materiale) der Anschauungen ist wirklich (so wie die Lichtstrahlen) von etwas außer un d. h. (verschieden von uns) gegeben. Man muß sich aber durch den Ausdruck: außer uns, nicht irre machen lassen, als wäre dieses etwas mit uns im Raum-Verhältnis, weil Raum selbst nur eine Form in uns ist, sondern dieses außer uns, bedeutet nur etwas, in dessen Vorstellung wir uns keine[r] Spontaneität bewußt sind, d. h. ein (in Ansehung unseres Bewußtseins) bloßes Leiden[,] aber keine Tätigkeit in uns (l. c., 202 f.).

Und zu Beginn der „Kurze[n] Übersicht des ganzen Werkes“ nennt er das in der Empfindung angeblich erfahrene „Leiden“

eine bloße Idee [also nichts Wirkliches], zu der wir uns durch Verminderung des Bewußtseins immer nähern, (die wir aber nie erreichen können, weil der Mangel alles Bewußtseins = 0 und folglich keine Modifikation des Erkenntnisvermögens sein kann) (l. c., 168).

Wären wir beim Empfinden wirklich völlig passiv, so müssten wir tot sein. Aber wir unterscheiden Empfindungen als Bewusstseinszustände gerade von physischen Zuständen dadurch, dass letztere vorliegen können, ohne einem Subjekt bekannt zu sein, während die ersteren ihren Seinsgrund im Bewusstsein haben. Nun denkt Maimon Bewusstsein mit Leibniz (und Kant) als eine Aktivität und außerdem (mit Leibniz und Wolff) als etwas gradweise Abgestufte Der tiefste Grad von Bewusstseins-Tätigkeit ist also ein Minimal-Handeln, das wir ungenau ‚Leiden‘ nennen, das aber darum keine totale Absenz von mentaler Aktivität ist (sonst *empfinden* wir so wenig wie der Stein oder – vermutlich – der Leichnam im Sarge).

Mit dieser aufregenden Überlegung ist der erkenntnistheoretische Boden, auf dem Kants Kritik steht, radikal überschritten. Im Grunde stehen wir bereits auf einem Terrain, das – wenn man die Originalität in Rechnung stellt – zu Unrecht mit Fichtes Namen verbunden ist. Fichte hatte ja 1794 gelehrt, „Leiden [sei] bloß ein geringeres Quantum der Tätigkeit“, so wie „Finsternis [...] bloß eine sehr geringe Quantität Licht“ sei (WW I, 145). Das Ich aber sei reine Tätigkeit, und also das Leiden nur ein sich als solches misskennendes Tun: „Jedes mögliche Prädikat

des Ich bezeichnet eine Einschränkung desselben“ (l. c., 140 u.). So ist das Leiden, das das Ich sich zuschreibt, eigentlich nur seine eigene (als solche misskannte und darum durch eine natürliche Täuschung dem Nicht-Ich zugeschriebene, also eingeschränkte) Tätigkeit (l. c., 148 f.).

Dass diese Entdeckung nicht mit Maimons, sondern mit Fichtes Namen verbunden worden ist, ist nun allerdings nicht Fichtes Schuld. Der hat (in einem Brief an Reinhold von März/April 1795) folgendes geäußert: „Gegen *Maimons* Talent ist meine Achtung grenzenlos; ich glaube fest, *und bin erbötig es zu erweisen*, daß durch ihn sogar die ganze Kantische Philosophie, so wie sie durchgängig, und auch von Ihnen verstanden worden ist, von Grund auf umgestoßen ist. Das alles hat er getan, ohne daß es jemand merkt, und indes man von seiner Höhe aus auf ihn herabsieht. Ich denke, die künftigen Jahrhunderte werden unserer bitterlich spotten“ (GA III, 2, 282). Aber schon in der Vorrede zu Erstauflage der Programmschrift *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794) hatte er auf die „vortrefflichen *Maimonschen* Schriften“ hingewiesen, die ihn davon überzeugt hätten, „daß die Philosophie, selbst durch die neuesten Bemühungen der scharfsinnigsten Männer [gemeint sind Kant und Reinhold] noch nicht zum Range einer evidenten Wissenschaft erhoben sei“ (GA I, 2, 109; vgl. Maimon GW IV, 73 ff.).

Was geschieht hier eigentlich? Maimon macht sich anheischig, die naiv realistische Welteinstellung aus einer idealistischen Position einsichtig zu machen. Wir können, sagt er, das System unserer Vorstellungen einteilen in solche, hinsichtlich deren wir uns frei fühlen (so kann ich etwa dies Pult nach rechts verrücken), und solche, die vom Gefühl der Unfreiwilligkeit oder gar Notwendigkeit begleitet sind (ich kann nichts dawider tun, dass mir jetzt gerade der Eckzahn weh tut oder dass ich Liebeskummer habe oder dass ich blau sehe oder dass sich mir der Satz ‚wenn p, dann nicht –,p‘ aufdringt). Nun macht Maimon uns darauf aufmerksam,

„daß der Ausdruck objektive Notwendigkeit, gar keine Bedeutung hat, indem Notwendigkeit immer einen subjektiven Zwang, etwas als wahr anzunehmen, bedeute“ (VT, 175). Die Pointe dieser Unterscheidung ist natürlich, dass beides, das Gefühl der Freiheit und des Gehemmtseins in der Produktion von Vorstellungen(knüpfun)gen, *innersubjektiv* ist. Und da die Subjektivität insgesamt durch Spontaneität ausgezeichnet ist, können sich Sinnlichkeit, Verstand und praktische Vernunft nur nach einem Mehr oder Weniger an Selbsttätigkeit unterscheiden. Nennt man das Generische alle geistigen Verrichtungen ‚cogitare‘/‘denken‘, dann kann man sagen: „Alle menschlichen Beschäftigungen sind, als solche, bloß ein mehr oder weniger Denken“ (l. c., 1). Denken ist aber ursprünglich ein Tun (das hatte auch Kant zugegeben). Und so können alle Verrichtungen des Denkens auf ein Tun in geringerem oder höherem Grade reduziert werden.

Was das bedeutet (und impliziert), werde ich nach der Pause zu erklären versuchen. Zunächst schulde ich Ihnen aber eine Auskunft über einige ungeklärte Begriffe im Zitat über Differential und Integral der Vernunft.

*

Wir verlieren nicht aus dem Auge, dass Maimon eine idealistische Überwindung derjenigen Theorie im Auge hat, nach der die naiv-dogmatische Meinung, es sei das Ding an sich, das am Ursprung unseres Passivitätsgefühls sich finde, realistisch (also als kausale Wirkung der Sache selbst) erklärt werden müsse. Wir sahen, dass Maimon es zu diesem Zweck für nötig erachtet, Kants System zu reilebnisieren. Dazu muss es auf einen unendlichen Verstand zurückgreifen, der gleichursprünglich Intellekt und Anschauungsvermögen ist. Danach wären Anschauungen Vorstellungen des eingeschränkten unendlichen Verstande Maimon

nennt dies die Position des transzendentalen Idealismus, der er ziemlich unkanntisch so wiedergibt:

Doch da das selbst unmöglich zu beweisen ist, daß nämlich die Anschauungen Wirkungen von etwas außer uns selbst ist,⁵ so müssen wir, wenn wir bloß unserm Bewußtsein nachgehn wollen, den transzendentalen Idealismus annehmen, daß nämlich diese Anschauungen bloße Modifikationen unseres I c h s sind, die durch ihn selbst so bewirkt werden, als wären sie durch von uns ganz verschiedene Gegenstände bewirkt (VT 201; vgl. 119, wo gegen den Irrtum gehalten wird, „daß man die transzendente Realität als Etwas an sich außer der Vorstellungskraft ansieht; da sie doch bloß eine besondere Beziehung von Etwas überhaupt auf das Subjekt des Denkens ist“).

Der unendliche Verstand produziert seine Gegenstände aus rein apriorischen Denkgesetzen, die Kant Reflexionsbestimmungen genannt hatte (weil keiner ohne den anderen zu denken ist), nämlich: Einerleiheit und Verschiedenheit (l. c., 110 ff.). *Wie* der Verstand das macht, dürfen Sie mich nicht fragen. „Der Gebrauch dieser Begriffe“, sagt Maimon, „ist [noch] allgemeiner als der Gebrauch der Kategorien“; denn die „Verhältnisbegriffe“ betreffen ihre Gegenstände nur als bestimmbare,⁶ während Kategorien universelle Bedingungen/Bestimmungen isolieren, unter denen alle Dinge notwendig stehen (l.c., 110). Diese Produktion geschieht in einer überzeitlich-,analytischen' Setzung. Hierin folgt Maimon einmal mehr Leibniz, der ja alle Vernunftwahrheiten, ja überhaupt alle wahren Sätzen für analytisch und den Satz vom Widerspruch für das Prinzip der Objekt-Erkenntnis hielt (vgl. z. B. 169 f.). Synthesis oder Verbindung zu erklären, wäre nach Maimon ganz ausgeschlossen, nähme man nicht eine prä-judikatorische und prä-synthetische Identität von Stoff und Form an. Nähme man sie nicht an, so bliebe ja gerade Kants Frage *quid juris?* unbeantwortet (die Frage nämlich, mit welchem Recht ich bei synthetischen Sätzen a priori das Denken auf die Anschauung hin überschreiten darf). Ich *darf* den Überschritt tun, *weil Begriff und*

⁵ Unmöglich ist das nicht nur darum, weil zwischen Noumena und Phainomena keine Kausalbeziehungen statthaben, sondern auch darum, weil zwischen Ding an sich und Erkenntnis kein gemeinsames Maß besteht: „Kennten wir den Gegenstand an sich, außer dem Erkenntnisvermögen, und dieses Vermögen an sich, so könnten wir wissen, was jenem an sich eigen ist, und was er bloß von diesem angenommen hat; da dieses aber unmöglich ist, so bleibt diese Frage [die nämlich: „wodurch kann man erkennen, was im Gegenstande an sich, und was im Erkenntnisvermögen in Beziehung auf demselben [sic!] seinen Grund hat?“] unauflöslich“ (l. c., 340 f.).

⁶ Etwas später freilich sagt Maimon, die stets wechselnden Anschauungen befriedigten die Kriterien der strikte Identität minder vollkommen als Begriffe und Ideen; ja nur von den letzteren könne man überhaupt urteile „ob sie einerlei oder verschieden sind“ (112 f.).

Anschauung eben nicht heterogen sind, sondern qualitativ einerlei (Vorbild für Schellings absolute Identität der Natur und des Geistes, die ja auch nicht auf eine Synthesis zurückführbar sein soll [vgl. z. B. SW I/6, 147,3; 163 f., 162,3]). Dann aber kann die Gewissheit, die in so genannten synthetischen Sätzen a priori zum Ausdruck kommt, als analytische Konsequenz gedeutet und ihre strikte Apodiktizität so verständlich gemacht werden (178). Denn bei dieser Deutung ist der Übergang vom Subjekt zum Prädikat des Satzes nicht länger mehr „unbegreiflich“, wie er es sein würde, wenn Kant recht hätte und Verstand und Sinnlichkeit heterogen wären. Stattdessen gilt nun, dass beide, Anschauung und Verstand, aus dem Stoff der Ideen, also Noumena sind. Bei Maimon aber hat dieser judikative Übergang vom Subjekt zum Prädikat also „einen innern Grund“, nämlich die wesentliche Identität beider (l. c., 61). „Wir nehmen“, schreibt Maimon, „an (wenigstens als Idee) einen unendlichen Verstand, bei dem die Formen zugleich Objekte des Denkens | sind; oder der aus sich alle möglichen Arten, von Beziehungen und Verhältnissen der Dinge (der Ideen) hervorbringt. Unser Verstand ist eben derselbe, nur auf eine eingeschränkte Art“ (l. c., 64 f.). Anderswo schreibt Maimon: „Der Verstand unterwirft [...] nicht Etwas a posteriori gegebenes, seinen Regeln a priori; er läßt es vielmehr diesen Regeln gemäß entstehen“ (82). Demnach verlässt der Verstand bei der kategorialen Zurichtung der Anschauung gar nicht seine eigene Sphäre, er bleibt ihr. Ideales Prinzip der absolut reinen Einheit (seiner und der Anschauung) ist (wieder wie bei Leibniz) der Satz vom Widerspruch (denn dieser ist ja nach Kant oberstes Prinzip aller analytischen Urteile); und alle Sätze des unendlichen Verstandes wären analytische Sätze (vgl. 93,1; vgl. 169 ff.). Die Notwendigkeit, synthetische (also: erkenntniserweiternde) Sätze zu bilden, beruht allein auf der „Unvollständigkeit unserer Begriffe“ (65) und allgemein: auf der Beschränktheit unseres Verstandes, der dort am Leitfaden zweier Begriffe – oder richtiger: beim diskursiven Übergang vom einen zum anderen – eine Lernerfahrung machen muss, wo im unendlichen Verstand der eine durch Analyse aus

dem anderen sich ergibt.⁷ Zur Illustration dient das ‚synthetische Urteil apriori‘, dass eine Gerade die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten sei. Maimon interpretiert diesen Satz nicht als ein „Axioma“, sondern als aus anderen Sätzen/Definitionen analytisch abgeleitet (l. c., 65 f[f], 178 ff.).⁸

Für den unendlichen Verstand löst sich die Welt nun in ein Ganzes von ‚Differentialen‘ auf. Die Lehre von den Differentialen gehört zu den notorisch dunklen Kapiteln der Maimonschen Lehre, und entsprechend Unterschiedliches, ja Widersprüchliches können Sie bei den verschiedenen Sekundär-Literaten dazu lesen. Aber manchmal ist die Ausführung eines Gedankens dunkel, der an ihm selbst ganz gut nachvollziehbar ist. Und so will ich versuchen, Maimons Grundgedanken zu rekonstruieren, ohne mich allzu tief in Nacht und Nebel seiner rhapsodischen Erklärungen zu tauchen.

⁷ Vgl. Maimons Rede von seiner „Herleitung des Ursprungs der synthetischen Sätze aus der Unvollständigkeit unserer Erkenntnis“ [l. c., 9] und die explizit auf Kant gemünzte Bemerkung 62 o.: „Ich kann also nicht anders denken, als daß auch Herr Kant die Realität der synthetischen Sätze nur in Ansehung unsers eingeschränkten Verstandes annimmt; und darin werde ich leicht mit ihm einig werden.“ Vgl. auch 178: „Da alle Erkenntnis a priori analytisch sein muß, und sich aus dem Satze des Widerspruchs herleiten läßt, wie sollen wir solche Sätze, die wegen Mangel unserer Erkenntnis synthetisch sind, analytisch machen? oder wie sollen wir das Subjekt definieren, daß das Prädikat mit ihm identisch sein soll?“

⁸ Einen Beleg für diese Herkunft aus oder Teilhabe an einem unendlichen Verstand findet Maimon in dem dunklen Gesetz des Bestimmbaren und der Bestimmung, unter dem alle „objektive Möglichkeit einer Synthesis überhaupt“ stehe (l. c., 84 ff., hier: 85). Sein Grundgedanke scheint folgender zu sein: Bestimmbar (oder Subjekt) ist, was für sich allein gedacht; Bestimmung (oder Prädikat) ist dagegen, was nicht ohne das erstere gedacht werden kann. Die Bestimmungen unseres endlichen Verstandes sind immer nur notwendige Bedingungen des Gegenstandes, der uns denkunabhängig gegeben werden muß. So wissen wir durchs Gesetz der Verursachung nur etwas Formelles, nämlich daß x (die Ursache) eine Funktion von y (der Wirkung) ist. Ein konkretes Objekt ist dadurch nicht bestimmt, sondern muß aus der Erfahrung aufgenommen werden. Anders verhält sich's beim unendlichen Verstand. Dieser „denkt alle möglichen Dinge dadurch, daß er alle mögliche Real-Verhältnisse zwischen den Ideen, als Principien derselben, denkt: dadurch wird ihm jedes Ding an sich völlig bestimmt“ (86, Anm.). Anders: „Bei dem unendlichen Verstande ist Subjekt, was bloß als möglich gedacht wird, und Prädikat, was daraus notwendig folgt“ (87, Anm.). Das Verhältnis ist hier das einseitiger Determinierung der Bestimmung durch Bestimmbare; beim endlichen Verstand „hingegen ist Subjekt, nicht das was an sich g e d a c h t , sondern was bloß an sich g e g e b e n wird, und Prädikat, was nur in Beziehung auf dasselbe, als Objekt, gedacht wird“ (l. c.). – Vgl. auch 193 ff., wo der Verstand als Verhältnisse zu wahren Objekten dadurch erhebend gedacht wird, daß er die Erscheinungen diesen Verhältnisse ins unendliche immer mehr annähert. So komme ich durch unendliches Fortbestimmen nie zu einer Vollbestimmtheit des ‚wahren Ich‘, „das [auf die Weise] zwar in Ansehung meines Bewußtseins eine bloße Idee [bleibt], an sich aber l ein wahres Objekt ist, eben dadurch, weil man sich zu demselben durch eine bestimmte Reihe immer nähern kann, folglich ein unendlicher Verstand es wirklich denken muß“ (194 f.). – Die Formulierung, wonach die „Wirkungsart [unserer endlichen Vernunft] nur unter Voraussetzung einer unendlichen Vernunft möglich sei“, findet sich wirklich in der „Schluß-Anmerkung“ (439).

Offenbar sind die Differentiale die kleinsten gemeinsamen Nenner der Tätigkeit des unendlichen Geistes (den Kant in Sinnlichkeit und Verstand zerreißt). Dann hat Maimon vor allem zu zeigen, warum sie dem Geist nicht als solche bewusst sind (d. h., warum er sie für Anschauungen und nicht für Intelligibilia hält) und warum er gleichwohl berechtigt ist, sie anzunehmen. Ferner ist zu zeigen, warum die Annahme von Differentialen, also unendlich kleinen Abständen zwischen Bewusstseins-Zuständen, die *quaesti juris* beantwortet.

Sie erinnern sich, dass Maimon in dem Resümee, das er von seinem *Versuch* im Brief an Kant gibt, als eine besondere Entdeckung die Verstandes-Ideen angibt. Kant kennt Verstandesbegriffe (Kategorien) und Vernunftbegriffe (so genannte Ideen), aber keine Verstandesideen. Wenn wir nur das Wort auf uns wirken lassen, so können wir nach unserer Kenntnis von Maimons Überwindung des kantischen Dualismus folgendes mutmaßen. Maimon wird nicht nur die Verknüpfung von Verstandesbegriffen und Anschauungen unberechtigt finden (das war ja die Frage *quid juris?*, an der er Kant scheitern sah); er wird sich auch fragen, wie wir durch bloßen Kategorienegebrauch zu reellen Erkenntnissen kommen können. Durch die auf Anschauungen angewandten Kategorien erkennen wir nach Kant nur ‚Objekte überhaupt‘, aber nicht: warum dies da ein Falbktzchen und jenes ein Stück Turmalin – also diese besondere Objekt – ist. Gewiss hat Kant, wie wir wissen, die Erklrungslcke selbst gesehen, die zwischen der kategorialischen Bestimmung und der vollkommenen Individuierung eines empirischen Gegenstandes (in Raum und Zeit) klafft. Um diese Lücke zu schließen, war er auf die Ideen verfallen, die hypothetische Erklrungsprinzipien sind der Besonderheiten der empirischen Natur (und von deren systemischer Natur). Durch eine Vernunftidee wäre ein konkretes Objekt hinsichtlich aller seiner Eigenschaften vollständig bestimmt. So „kann ich z.B.“, erklärt Maimon,

nicht den | Begriff eines Individuums ohne den Begriff der Art, und diesen nicht ohne den der Gattung, u.w. denken. Hier ist die Denkbarkeit des Individuums durch die Denkbarkeit aller allgemeinen Begriffe bedingt; wir treffen die vollständige Bedingung in keinem Paare dieser Begriffe, sondern in allen zusammen, und wenn dieses All unendlich ist, so ist es eine Vernunftidee (l. c., 76 f.).

Allerdings sind Ideen nur regulative Prinzipien – sie *erklären* nicht die Realität der besonderen Naturgegenstände. Das könnte nach Kant nur die kontrafaktische Annahme eines unendlichen Verstandes (vgl. § 77 der *KdU*), der nicht, wie der unsrige, bloß diskursiv, sondern auch intuitiv wäre, also die reale Wirklichkeit in der ganzen Palette ihres Erscheinungsreichtums nicht nach Begriffen klassifizierte, sondern auch materiell – mit Haut und Haar – hervorbrächte.

Nun wissen wir ja, dass Maimon einen solchen Verstand (von dem der unsrige wohl bemerkt nur eine Einschränkung ist) wirklich annimmt. Es ist die einzige Idee, die Maimon von Kants Vorschlag einer Ideen-Trias gelten lässt (*VT*, 366). Damit kann Maimon aber gewisse Ideen, anders als Kant, als konstitutiv ansetzen; und dann spricht nichts dagegen, sie – in Analogie zu den ebenfalls konstitutiven Verstandesbegriffen – Verstandesideen zu nennen. Und so scheint es sich auch zu verhalten: In einer Verstandesidee repräsentiere ich nicht, wie in der Vernunftidee, die „formelle Totalität“ eines Einzelobjekts, also das Gesamt seiner begrifflichen „Bedingungen“ (75) oder gar die „Totalität der Verstandesbegriffe“ (81). Ich repräsentiere vielmehr die „materielle“ oder anschauliche Totalität eines Verstandesbegriffs, also „die Totalität der Anschauungen selbst, die diesen Bedingungen subsumiert werden“ (76). Ich konzipiere z. B. nicht nur das einheitliche Schema des Kreises als der Regel, eine Linie in überall gleich weitem Abstand um einen Punkt herumzulegen, sondern ich repräsentiere die Totalität der konkreten Linien, die diesen Begriff instantiieren. Hätte ich solche Ideen nicht (oder nähme ich sie nicht wenigstens in Anspruch), so könnte ich, sagt Maimon, meinen Verstandesgebrauch nicht durch immer neu nachgefütterte Anschauungen erweitern (78 ff.). In seiner *Lebensgeschichte* schreibt er ganz schlicht:

In einem andern Aufsatz unter dem Titel *Baco und Kant* stelle ich eine Vergleichung zwischen den Bemühungen dieser beiden Reformatoren der Philosophie an. Beide stimmen darin überein, daß die Logik eine bloß formelle, nicht aber eine reelle Erkenntnis liefern kann. Beide erklären es daher für einen Mißbrauch des Denkens, wenn man das bloß Formelle durch sich selbst zu realisieren sucht, wie es die Metaphysiker gemeiniglich tun, ohne auf die Natur des Reellen (Materiellen) und die Bedingungen seiner Subsumtion unter dem Formellen Rücksicht zu nehmen, Sie unterscheiden sich bloß in dem Weg, den sie zur Abschaffung dieses Mißbrauchs einschlagen [nämlich die Induktion und die Analysis des Erkenntnisvermögens] (*Lebensgeschichte*, 206 f.).

Verstandesideen scheinen also so etwas zu sein wie die qualitativen, eigentümlichen „Entstehungsregeln“ jedes besonderen Objekts als eines besonderen (VT; 33; vgl. auch 82).⁹ Das können sie darum sein, weil der unendliche Verstand – anders als der unsrige – anschaulich denkt, also die Gegenstände seiner Gedanken als konkrete Anschauungsgebilde auch (mit Putz und Stiel) hervorbringt. Solche Gegenstände – als „Objekt[e] des angewendeten [nicht nur begrifflich-formalen] Denkens“ – sind die Verstandesideen, die mithin auch keine bloße entia logica, sondern entia realia sind (VT, 192; vgl. auch die Erläuterung auf 349 ff.). Verstandesideen haben als kleinste Elemente Differentiale von Anschauungen (9). In der „Anmerkungen und Erläuterungen“ kommt Maimon noch einmal auf den Punkt zurück und schreibt dort:

Die Differentialgrößen sind von der ersteren Art [sc.: der der Verstandes-, nicht der Vernunftideen]; denn sie sind reelle Objekte, die durch Bedingungen a priori bestimmt sind, sie können aber nicht konstruiert, d.h. in der Anschauung dargestellt werden, weil sie (indem sie bloß durch ein allgemeines Funktionsverhältnis, das als Zahlenverhältnis sich beständig ändert, ausgedrückt werden) abstrahiert von aller Größe betrachtet werden müssen; sie sind also Verstandesideen. Hingegen sind z.B. die Asymptoten einer krummen Linie keine reelle Objekte, sondern bloße Grenzbegriffe, sie bedeuten etwas, wozu man sich immer nähern, aber das man nie erreichen kann, nicht bloß in Ansehung einer empirischen, sondern auch in Ansehung einer reinen Konstruktion. Von dieser Art ist auch eine irrationale Wurzel. Sie sind also Vernunftideen (373 f.).

Ein Differenzial ist „das Unendlichkleine jeder sinnlichen Anschauung und ihrer Formen, welches den Stoff zur Erklärung der Entstehungsart der Objekte liefert“ (82). Ich habe einen synthetischen Satz a priori (wie z. B. den: ‚die gerade Linie ist

⁹ Die Unverständlichkeit dieser Rede von den Differentialen als Entstehungsregeln hat Achim Engstler sehr schön aufgezeigt (l. c., 167 ff.). Maimons Modell wird durch die vielleicht unversöhnliche Spannung zweier Intuitionen durchzogen: der vom Differentiale als Stoff oder Baustein der Anschauung (sie ist aus mehreren Differentialen „zusammengesetzt“) und der von demselben als Entstehungsregel. Die Schwierigkeit könnte ermäßigt werden, wenn man Differentiale als selbstregulierend denkt (vgl. 168,2), ähnlich den Elementen von Organismen, die die Information über den Zweck, zu dem sie als Bausteine beitragen, selbst schon in sich tragen. So jedenfalls versucht Schelling die Elemente dessen zu denken, wer er seinen ‚dynamischen Atomismus‘ nennen wird.

die kürzeste zwischen zwei Punkten') umso vollständiger oder (wie Maimon sich ausdrückt) ‚richtiger‘ eingesehen, ‚je mehr ich gerade Teile darin bemerke‘ (80), die untereinander nach dem Gesetz des kleinstmöglichen Abstandes oder Gegensatzes verbunden sind (139 f.). Das kann (und muss) Maimon darum annehmen, weil nach ihm die Formen der Sinnlichkeit ihrerseits in den „Formen unsers Denkens überhaupt, ihren Grund haben“ (16 o.), also vom Intellekt qualitativ gar nicht, sondern nur quantitativ, nämlich nach Graden der Tätigkeit (und das heißt ja: der Bewusstheit), unterschieden sind.

Ein Raum- oder *Zeitpunkt* wird nur durch seine Beziehung auf einen anderen außer ihm zu einem *Raum-* bzw. *Zeitpunkt* (24 f.). So gehen Einheit und Mannigfaltigkeit – und das sind die elementaren Verstandesbegriffe – in die Gedanken von Zeit und Raum als solchen konstitutiv ein (nämlich als In-Eins-Fassungen oder Vergleichen Auseinander-Seiender). Maimon spricht auch von Reflexionsbegriffen und stellt fest, nur der der Verschiedenheit sei auf Differentiale anwendbar (vgl. 32, 112) – woraus sich erklären würde, warum die Differentiale zur Erklärung von Kausalverhältnissen eine Rolle spielen werden (bevor zwei Ding-Zustände der Kategorie von Ursache und Wirkung subsumiert werden, müssen sie zunächst minimal – als engste Nachfolger voneinander – voneinander differenziert werden). Diese Begriffe sind aber, obwohl sie konstitutiv in Raum und Zeit eingehen, selbst nicht intuitiver, sondern intellektueller Natur. So sind Raum und Zeit „so wohl Begriffe als Anschauungen, und die letztern setzen die ersten voraus“ (18). Das „Element einer besonderen Anschauung“ ist, sagt Maimon auch, „ein Grenzbegriff zwischen dem reinen Denken und der Anschauung, wodurch beide rechtmäßig [also: de jure] verbunden werden“ (192).

Hier muss ich etwas unvermittelt abbrechen. Die wirkliche Einsicht in die Differentialtheorie Maimons werden wir erst beim nächsten Treffen gewinnen können.

23. Vorlesung

Wir haben beim letzten Treffen nur erste Annäherungen an Maimons gedankliche Grundoperation leisten können. Für sie scheint die aus der Mathematik entlehnte Metapher des Differentials zu stehen.

Bisher wissen wir eigentlich nur, welches die Aufgaben sind, die dieser dunkle Begriff lösen soll. Ich bringe sie, um dem eigentlichen Explikations-Geschäft möglichst wenig Zeit zu entziehen, nur kurz in Erinnerung.

Maimon hatte Kant in seinem *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, aber auch in seinem die Sendung der Schrift begleitenden Brief vom 7. April 1789 vorgehalten, die von ihm selbst in der *KrV* gestellte Frage ‚quid juris?‘ nicht beantwortet zu haben. Die Frage lautet: mit welchem Recht darf, ja muss ich aposteriorische Anschauungen, die aus einem vom Denkvermögen völlig verschiedenen Erkenntnisstamm fließen, dennoch unter apriorische Denkbestimmungen bringen? Kant Antwort lautete bekanntlich: Weil das Anschauungsvermögen in Raum und Zeit zwei selbst apriorische Formen zur Verfügung stellt, auf die ich die apriorischen Kategorien unmittelbar und durch sie hindurch mittelbar auch auf die empirischen Anschauungen anwenden kann. Maimon hatte gezeigt, dass diese Auskunft auf einer Erschleichung beruht. Denn es ist nicht allein das Gefälle von Formen a priori und Materien a posteriori, die die Rechtmäßigkeit des Kategorienegebrauch fraglich macht. Es ist die These von der radikalen Heterogenität von Anschauung und Verstand – und diese Kluft wird auch bei der Anwendung apriorischer Denk- auf apriorische Anschauungsformen nicht überwunden.

Hier soll nun Maimons Alternativ-Theorie der unendlich kleinen oder besser der Minima des Bewusstseins greifen (sie sind so klein, dass sie, genau genommen,

unter der Bewusstseinschwelle liegen). Maimon deutet sie als reine Idealitäten (er nennt sie Ideen) – und kann so erklären, worin Kants missing link bei der Überbrückung der Kluft zwischen Sinnlichkeit und Intellektualität besteht. Es sind diese unendlich-kleinen „Ideen, worin zuletzt die Wahrnehmung aufgelöst werden muß“ (VT, 205). Verringert man, so scheint Maimons Grundgedanke zu sein, in Analogie zu den Differentialen krummer Linien, von denen die Mathematik zeigt, dass sie Grenzwerte gerade Ecklinien sind (so dass sich ein Kreis wie ein Unendlich-Eck berechnen lässt), – verringert man die ‚Irrationalität‘ zwischen Geist und Materie in Analogie zur Irrationalität zwischen krummen und geraden Linien, so kann man sie ‚rational‘ machen oder wenigstens rational beherrschen. – Das ist aber nur der eine Aspekt der Grundoperation mit den Differentialen. Der andere besteht darin, dass, wenn der Abstand zwischen je zwei Differentialen des Bewusstseins minimal ist, die Hauptfunktion unseres Verstandes – die Anwendung des Gesetzes von Ursache zu Wirkung – aus der Beziehung zwischen einem Sachzustand und seinem (logisch und der Kontiguität nach) dichtesten Nachfolger begriffen werden kann. So schiene die Frage nach dem Recht, mit dem ich die apriorische Kausalitätskategorie auf Anschauliches anwenden darf, aus Eigenschaften (oder richtiger: aus den Elementen) der Anschauung selbst verständlich gemacht.

Diese Element nennt Maimon eben – unter Rückgriff auf eine der Mathematik entlehnte Metapher – ‚Differential‘ (27 ff.). Ein Differential oder ‚Unendlichkleines‘ ist nicht, wie der mathematische Punkt, etwas Irreales, sondern existiert wirklich, es ist eine objektive, reale Größe (wenn auch als eine Idee; Maimons Ontologie scheint vorzusehen, dass Ideen, ja nur Ideen wirklich existieren: darum darf er ‚Idealist‘ heißen). Nur liegt das unendlich-kleine Element alles Anschauens und Denkens – wie Leibnizens ‚petite perception‘ – unterhalb der Bewusstseinschwelle. Es hat noch nicht den „Grad, der zum Bewußtsein nötig ist“; den „er-

reicht“ erst die fertig ‚integrierte‘ Anschauung (31, 196). Die einzelnen nomenalen Elemente derselben „geben [...] noch kein Bewusstsein“ (29). Also erst wenn die synthetische Einbildungskraft mehrere solche Elementardaten (einer Art) kontinuierlich zusammengreift, d. h. nach ihren Formen ordnet, also: erst wenn sie die Differentiale integriert hat, entsteht explizites Bewusstsein (30). Maimon orientiert sich also auch hier an der Metaphorik der Differential- und Integralrechnung. So wie Differentiale entstehen aus der „Reduktion der Größen auf ihre Differentiale“ (196), so entstehen Anschauungen im komplementären Prozess durch ‚Zusammenfügen‘ von Elementen. Insofern können empirische Anschauungen die ‚Integral‘ der unendlich-kleinen Elemente heißen (so Maimon selbst l. c.).

Übrigens nimmt Maimon nicht an, dass die so beschriebene Integration der Differentiale schon das Werk des Verstandes sei. Es ist vielmehr das Werk der Einbildungskraft, die „aus diesen ein endliches (bestimmtes) Objekt der Anschauung herausbringt“ (31f.). Das Ergebnis der Synthesis der Einbildungskraft ist also „eine einzelne Anschauung“. Sie ist noch nicht bewusst (29). Bewusst wird sie erst durch eine höherstufige Synthesis durch den Verstand, der bereits aus Differentialen integrierte einzelne Anschauungen ihrerseits ‚vergleicht‘ (l. c.). Wir werden noch sehen, welche Konsequenz Maimon aus dieser Freistellung der Integration von der Aufsicht des Verstandes zieht.

In diesem ganzen Modell wird Bewusstsein als etwas Stufenweises gedacht: eine Auffassung, die mir ebenso falsch erscheint wie ihr Leibnizisches Vorbild und ihre Schellingsche Nachfolge. Wie soll „sukzessives Hinzutun“ von Vorstellungen zueinander den *Grad* (nicht das *Quantum*) der Gesamtvorstellungen erhöhen? Und vor allem: wie soll die Zusammennehmung von Ideen, deren jede einzeln unbewusst ist, insgesamt Bewusstsein erzeugen? Das wäre, wie wenn man durch

Summierung von viel Dunkelheit Licht erzeugen wollte. Aber solche Fragen sind jetzt nicht unser Gegenstand.¹⁰

Der Gewinn, den Maimon aus der Differential-Theorie ziehen kann, ist dagegen klar: er kann Grade des Bewusstseins bis zur Grenze der Bewusstlosigkeit hinunter ausdifferenzieren und die Potenzen von Bewusstsein wiederum als Verhältnisse verminderter oder vermehrter Aktivität auslegen. Das einige Element und Medium alles Bewusstseins – es sei anschaulich oder begrifflich – sind die Differentiale. Und da sie dem Bewusstsein nicht wirklich von anderwärts her gegeben werden (es ‚gibt‘, streng genommen, gar nichts „außer dem Bewußtsein, welches sich [vielmehr] widerspricht“ [29 [f.]]), sondern mit ihm (wenn auch unbewusstweise) einerlei sind, ist der Stoff der Differentiale etwas selbst Geistiges: „Die Differentiale der Objekte sind die sogenannten Noumena [oder „Vernunftideen a priori“]; die daraus entspringenden Objekte selbst aber sind die Phaenomena“ (32). Anderswo sagt Maimon, das *quid juris?* sei dadurch „leicht“ erklärt, dass „die Elemente der Erscheinungen, wor| auf dieser [sc.: meiner Theorie] zufolge die reinen Verstandesbegriffe appliziert werden, selbst keine Erscheinungen sind“ (192 f.), sondern eben als solche misskannte Noumena. Maimon hat die Verbindung zwischen der Differential-Theorie und der *quaestio juris* übrigens selbst in dem Sinne, in dem ich sie zu erklären versucht habe, hergestellt. Ich führe nur eine sprechende Stelle (aus den „Anmerkungen und Erläuterungen“) an:

Das metaphysische unendlich Kleine ist reell, weil Qualität allerdings an sich abstrahiert von aller Quantität betrachtet werden kann. Diese Betrachtungsart hat auch ihren Nutzen in Auflösung der Frage: *quid juris?* indem die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien sich niemals auf die Anschauungen unmittelbar beziehen, sondern bloß auf ihre Elemente, die Vernunftideen von der Entstehungsart dieser Anschauungen sind, und vermittels dieser auf die Anschauungen selbst. Eben so wie wir in der höhern Mathematik aus den Differentialen verschiedener Größen, die Verhältnisse dieser Größen selbst heraus bringen, so bringt auch der Verstand (freilich auf eine dunkle Weise) aus den Realverhältnissen der Differentialen verschiedener Qualitäten, die Realverhältnisse dieser Qualitäten selbst, herau Wenn man also urteilt: Feuer schmelzt das Wachs; so

¹⁰ 45 nennt Maimon dies „die geheimnisvolle Natur unsers Denkens, daß nämlich der Verstand alle mögliche Begriffe und Urteile schon vor seinem Bewußtsein von demselben in sich haben muß“. Konzeptuelle „Anlagen, Fähigkeit u. dergl. sind die zur Wirklichkeit kommenden Gegenstände selbst nur im schwächern Grade“ (l. c., 46).

beziehet sich das Urteil nicht auf Feuer und Wachs als Objekte der Anschauung, sondern auf ihre Elemente, die vom Verstande im Verhältnisse von Ursache und Wirkung zu einander gedacht werden. Nämlich: ich halte dafür, daß der Verstand nicht bloß ein Vermögen hat, allgemeine Verhältnisse zwischen bestimmten Objekten der Anschauung zu denken, sondern auch durch Verhältnisse Objekte zu bestimmen. Er kann also mit Recht verschiedene Verhältnisse a priori auf einander beziehen. So wie z.B. in der Arithmetik der Verstand aus den allgemeinen Verhältnissen von Einheit und Vielheit, bestimmte Zahlenverhältnisse heraus bringt, auf die er nachher andere Verhältnisse beziehet, so ist hier auch der Fall. Weiter kann ich mich über diese Materie nicht erklären. – (355 f.)

So wie durch ‚Zusammenfügen‘ (vgl. 30) mehrerer unendlich kleiner Kreislinien, alle rechtwinklig im gleichen Abstand zu einem gemeinsamen Mittelpunkt gruppiert und deren jede für sich selbst als nichts sich verhält, dennoch ein Kreis entstehen kann, so kann durch Verknüpfung von sinnlichen Elementen (deren keines die Größe des Bewusstseins erreicht) dennoch das Objekt einer einzelnen Anschauung entstehen: das ist das Werk der Einbildungskraft, noch bevor der Verstand interveniert. „Unserem Bewußtsein empirischer Anschauungen geht mithin keine Tätigkeit unseres Verstandes voraus“ (Engstler, l. c., 162). Maimon sagt auch: jedes Differential für sich ist (scheinbar) = 0, aber ihre Verhältnisse sind nicht = 0. Die Regel der Synthesis (die nicht der Verstand, sondern – wie gesagt – die Einbildungskraft beisteuert) ist damit, da unabhängige, transnomenale Daten eigentlich nicht im Spiel sind, zugleich die Regel der „Entstehung“ des Objekts (VT, 33 [ff.]). Vom unendlichen Verstand (von dem der unsrige gleicher Art, nur eingeschränkt, ist) gilt, dass er „aus sich selbst, ohne daß ihm von irgend anders woher etwas gegeben zu werden brauchte, nach [...] von ihm selbst vorgeschriebenen Regeln [...] Objekte hervorbringen“ kann (63). Kant stellt sich die Welt als ein Gesamt von ‚an sich bestimmten Objekten‘ vor, „ich hingegen [nehme] sie als bloße Ideen, oder |an sich unbestimmte Objekte, die nur durch und in ihrer Wahrnehmung bestimmt (wie etwa die Differentiale durch ihre Integrale) gedacht werden können“ (205 f.). So könnte das Denkvermögen auch nach Vernichtung des Anschauungsvermögens „immer noch aus sich selbst Objekte des Denkens, (Ideen die durch das Denken zu bestimmten Objekten werden) hervorbringen“ (206) – denn Anschauung ist nichts vom Denken toto coelo

Ungleichartiges, sondern dessen minderer Spontanitäts- oder Entfaltungsgrad. Ein unendlicher Verstand könnte das Fehlende aus seinem apriorischen Bestand leicht nachergänzen. Insofern, schreibt Maimon, wäre leicht zu zeigen, wie sein System „mit dem Leibnizischen (wenn dieses richtig verstanden wird, aufs genaueste übereinstimmt“ (l. c.).

Die ‚objektive Ordnung‘ des unendlichen Verstandes fungiert als höchster Maßstab und als Realgrund unserer ‚subjektiven Ordnung‘ (81 f.), in der nur eine stets unzulängliche ‚Kopie‘ der ersteren durch unseren ‚endlichen Verstand‘ erreicht wird (der ein ‚Schema‘ ist des unendlichen). Die Einbildungskraft ist dafür verantwortlich, dass Raum und Zeit, die als Beziehungs-‚Begriffe‘ (nicht Anschauungen) ursprünglich auf den allgemeinsten Verstandesgesetzen (Einerleiheit/Verschiedenheit) beruhen, zu bestimmten Anschauungen werden, die nicht, wie bei Kant, apriorisch, sondern eher wie bei Leibniz oder Hume ‚entia imaginaria‘, zufällige, subjektive und sinnliche ‚Bilder‘ der objektiven Ordnung sind. Durch ein stetiges, in zeitlichen Setzungen sich vollziehendes Übergehen bei einem ‚Maximum der Einerleiheit‘ oder, was dasselbe ist, bei einem ‚Minimum der Verschiedenheit‘ vermag unser Verstand mit seiner ‚Nachäfferin‘ (VT, 133 [f.]), der Einbildungskraft, die Differential-Gesetzlichkeit zwar nicht hervorzubringen, jedoch zu reproduzieren und einen ‚Stellvertreter‘, nämlich den Erkenntnisgrund der objektiven Ordnung, zu schaffen. So ist, was uns an die objektive Kontinuität der Zeitwelt glauben macht, die unendliche (oder unmerkliche) Kleinheit der Abstände zwischen ihren Zuständen (die ‚Differenziale‘). In der Anschauung sehen wir nur die toten, schon ‚entstandenen‘ extensiven Produkte der Einbildungskraft, d. h. nur die ‚Integrale‘, während die dahinter stehenden intensiven Differentiale unser Bewusstsein (wie Leibnizens ‚perceptions insensibles‘) nicht erreichen; sie bleiben „in Ansehung der Anschauung = 0“ (l. c., 32) und sind für uns nur ‚Grenzbegriffe‘ bzw. ‚Verstandesidee‘; „ihre Verhältnisse aber sind nicht = 0,

sondern können in den aus ihnen entspringenden Anschauungen bestimmt angegeben werden“. Die reelle Welt entspringt mithin aus der künstlerischen ‚Handlung‘ des Denken Unter der Unableitbarkeit der ‚gegebenen‘ Empfindung steckt nur eine dem Bewusstsein verborgene ‚Entstehungsart‘ des Objekts, der wir uns epistemisch ins Unendliche anzunähern versuchen, ohne sie je zu erfassen (würden wir sie erfassen, so hätten wie die Grenzen des endlichen Bewusstseins überschritten). Kants ‚außer dem Bewußtsein‘ stehendes ‚Ding an sich‘ ist ein Unding, denn dies ‚außer uns‘ meint nur: ohne unser Bewusstsein von uns produziert. Somit ist auch die Sinnlichkeit (bzw. die Formen der reinen Rezeptivität) nichts als die Unvollständigkeit unseres Verstandes; und Anschauung und Verstand sind nicht, wie bei Kant, zwei heterogene Erkenntnisstämme, sondern haben die gleiche Wurzel, nämlich die Differentialordnung. Der „Verstand [bringt] sowohl Materie als Form der Erkenntnis aus sich selbst hervor“ (l. c., 336); aber natürlich ist hier an den unendlichen Verstand gedacht (dem unseren muss der Stoff – auch wenn der noumenal ist – gegeben werden: vgl. 31, 49, 63, 202 f., 212, passim; weitere Belegstellen bei Achim Engstler, *Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons*, Stuttgart 1990, 149 ff.). Darum kann ein solcher unendlicher Verstand, anders als der kantische, nicht nur die Begrifflichkeit von Objekten überhaupt begründen, sondern auch die aposteriorische So-und-nicht-Andersheit der besonderen Naturgegenstände (l. c., 336 f.) – was (noch einmal) nicht bedeutet, dass auch *wir* endlichen Wesen das können. Anders gesagt: die Philosophie ist nicht eine bloß logisch-formale, sondern eine reale Wissenschaft, nur dass Maimon Ontologie dies vorsieht, dass die kleinsten Bausteine der Realität Ideen (Differenziale) sind.

Dennoch bleibt Maimon Humes Skeptizismus darin verbunden, dass er seine Erklärung nicht für „hinreichend“ hält, die „Realität dieses Verhältnisses [sc.: von Ursache und Wirkung] zu beweisen“ (337). So muss sie die *questio facti* – *gibt es*

in der Erfahrungswelt die *Tatsache* des allgemeinen Determinismus? – offenlassen. Das ist die (vorhin angekündigte) Konsequenz aus Maimons Freistellung der Einbildungskraft von der Notmäßigkeit des Verstandes. Wir sahen ja, dass die Integration der Anschauungs-Differentiale für Maimon das Werk nicht des Verstandes, sondern der Einbildungskraft ist (der Verstand vollbringt eine höherstufige Synthesis: er vereinigt schon gebildete ‚einzelne Anschauungen‘ untereinander). Gilt nun, dass die Differential-Theorie auch das sinnliche Greifen des Kausalitätsgesetzes verständlich machen kann, so war dieses Gesetz schon am Werk in der Bildung von Anschauungen – also bevor der Verstand intervenierte. Die Einbildungskraft verfährt, sagt Maimon, „nach *subjektiven* Gesetzen“ (127), die insofern nicht objektiv-notwendig, sondern „*bloß zufällig*“ sind (36). So bricht Kants Unterscheidung bloß subjektiver Wahrnehmungs- von objektiven Erfahrungsurteilen für Maimon zugunsten der ersteren zusammen; und statt wie im obigen Zitat ‚Nachäfferin des Verstandes‘ zu heißen, hieße der Verstand treffender Nachäffer der Einbildungskraft. In den „Anmerkungen und Erläuterungen“ notiert Maimon:

Nach meiner Theorie hingegen (siehe kurze Übersicht der ganzen Werkes [186 ff.]) ist der Begriff von Ursache nicht bloß eine Bedingung der Erfahrung, sondern selbst der Wahrnehmung; folglich mag die Objektivität der Folge immerhin bezweifelt werden, so ist erstlich der Begriff im Allgemeinen objektiv in Beziehung auf die wirkliche Wahrnehmung, die niemand in Zweifel ziehen wird. Ich drücke nämlich den Satz der Ursache so aus: Wenn a vorhergehen und b (in der Wahrnehmung) folgen soll, so müssen a und b unter der Regel vom Verhältnisse des Maximum der Einerleiheit mit einander stehen, weil sonst bei Wahrnehmung des b keine Reproduktion des a, folglich keine Beziehung der Folge zwischen ihnen möglich wäre. Zweitens bestimmt diese Regel zugleich den Gebrauch desselben; ich halte nämlich darum b [die Erwärmung der Stube], aber nicht c [das Fallen des Schnees] für Wirkung von a [dem Heizen des Ofens], weil das erstere dieser Regel gemäß ist, das letztere aber nicht (372 f.).

Maimon scheint also so etwas anzunehmen wie eine ‚closest continuer theory‘ (so hat sie Robert Nozick in *The Identity of the Self*, in: *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, 1981, genannt, vgl. be 29 ff.). Danach gelten zwei Ereignisse der objektiven Welt als kausal verursacht, wenn sie einander nach einer beobachteten Regel folgen und wenn es nie einen dichterem Nachfolger als das Be-

wirkte gibt.¹¹ Der Begriff der Regel und der Nachfolgedichte wären natürlich zu präzisieren; es ist aber wohl dies, was Maimon mit ‚Maximum der Einerleiheit‘ bzw. ‚kleinstmögliche Verschiedenheit unter einander‘ meint (371, 260, 213 f., 217). Es scheint sogar so, als habe er den Begriff des Differentials im Blick auf die ‚unendlich kleine Verschiedenheit‘ entwickelt, die der Verstand der hypothetischen Urteilsform bzw. der Kausalkategorie ‚subsumiert‘ (217). Die Anwendung der Differentialtheorie auf die Kausalität würde zugleich erklären, dass niemals alle Differentiale eines Gegenstandes mit allen Differentialen eines anderen kausal interagieren (z. B. die Teilchenschwingung des Feuers mit der des Steins). – Maimons Pointe soll natürlich sein, dass nur rekonstruierte und berechnete Beziehungen zwischen Anschauungsatomen, die als solche unter der Schwelle der Anschaulichkeit verbleiben, meine Hypothese von Kausalbezügen in der Welt stützen könnten, während Kant die *quaestio juris* nach dem Zusammenhang von Denk- und Anschauungsbestimmungen habe unbeantwortet lassen müssen. Obwohl er Kants Formulierung der Subreption überführen kann, wonach der Verstand nicht unmittelbar auf die Sinnlichkeit einwirke, sondern auf die apriorische Zeitform und über diese erst mittelbar auf jene, ist sein Gegenvorschlag parallel formuliert: Die Frage nach dem Recht der Applikation reiner Verstandesbegriffe auf die aposteriorische Sinnlichkeit wird so beantwortet, dass die Kategorien ja direkt nur auf die Differentiale gehen (die als „Vernunftideen“ von gleicher Geistnatur sind wie jene) und erst mittelbar über die Differentiale auf Anschauungen (vgl. 52 mit 355). Denn nur „vermittels einer Auflösung derselben [sc.: der aposteriorischen Objekte] in eine unendliche Reihe“ (434) kann man „Stetigkeit“, also ‚kleinstmögliche Gegensatzung‘ annehmen zwischen einer Erscheinung und ihrer Auflösung/Nachfolge – wobei das Differential als Schnittpunkt des Sinnli-

¹¹ Nozick entwickelt diese Theorie weniger zur Explikation der Bedeutung von Kausalbeziehungen als zur Erklärung der Identität eines Dings und besonders einer Person über die Zeit hinweg: „The closest continuer view holds that y at t₂ is the same person as x at t₁ only if, first, y's properties at t₂ stem from, grow out of, are causally dependent on x's properties at t₁ and, second, there is no other z at t₂ that stands in a closer (or as close) relationship to y at t₁ than y at t₂ does“ (36/7).

chen und des Intellektuellen zu Tage liegt: es ist nicht unreal (wird es doch durch „die Sinnlichkeit [ge]liefert“: 31) und ist doch nur als geistiges Konstrukt, als „Vernunftidee“ (139 f; vgl. dazu die sehr fassliche und einleuchtende Erklärung bei Achim Engstler, l. c., 127 ff.). Engstler fasst Maimons Grundidee mutig so zusammen:

Ich meine, daß Maimons im „Versuch über die Transzendentalphilosophie“ zeigen will, daß es möglich ist anzunehmen, die Objekte unserer Erscheinungswelt bestünden wirklich aus Differentialen, aus unendlich kleinen Elementen, die Ideen eines Verstandes sind. Und ich meine weiterhin, daß Maimon seiner Lösung des Problems quid juris auch nur mit Hilfe dieses Nachweises Plausibilität verschaffen kann (l. c., 143).

Ich muss aber fürchten, Sie spätestens seit der Pause mit Maimonschen Dunkelheiten eher umnebelt, also erleuchtet zu haben. Auch habe ich sie in meiner Ratlosigkeit eher referiert als erklärt. Ich versuche, mich beim nächsten Treffen fasslicher zu machen. Und vor allem haben Sie ein Recht zu erfahren, was denn Kant selbst zu Maimons Kritik und Gegenvorschlägen gemeint hat.

*

Ich habe vor der Pause ein bisschen Licht in die Punkte bringen wollen, die Maimon selbst in seinem Brief an Kant als die Scharnierstellen seiner Argumentation auszeichnet: 1. die von ihm unter Kants Frage „quid juris?“ gestellte Problematik des Zusammenhangs von intellektueller und sinnlicher Welt (die Maimon wiederholt auch mit dem Leib-Seele-Problem assoziiert – eine Assoziation, die er in den „Anmerkungen und Erläuterungen“ zu 62 in VT, 362 übrigens ausdrücklich verteidigt); 2. das Problem der ‚Verstandesideen‘, 3. die Frage „quid facti?“, die Humes skeptische Einwände gegen die Apriorität des Kausalgesetzes verstärkt, indem bezweifelt wird, dass Kausalität (und andere vorgeblich notwendigen Beziehungen zwischen Erscheinungen) überhaupt ein Faktum ausmachen.

Maimons Einwürfe sind bei aller Dunkelheit einerseits so grundstürzend, und wir besitzen andererseits nur wenige gedanklich ähnlich eindringende Briefe aus Kants Feder, dass es wohl der Mühe wert ist, den Wortlaut von Kants Stellungnahme ungekürzt zu hören. Kant äußert sich übrigens nur zu den ersten beiden in Maimons Brief herausgehobenen Punkten, also dem *quid juris?* des Zusammenhangs des sinnlichen und intellektuellen Erkenntniskräfte und dem Vorschlag, so etwas wie Verstandesideen anzunehmen. Kant schreibt also:

Die Theorie des Herr Maymon ist im Grunde: die Behauptung eines Verstandes (und zwar des menschlichen) nicht bloß als eines Vermögens zu denken, wie es der unsrige und vielleicht aller erschaffenen Wesen ist, sondern eigentlich als eines Vermögens anzuschauen, bei dem das Denken nur eine Art sei, das Mannigfaltige der Anschauung (welches unserer Schranken wegen nur dunkel ist) in ein klares Bewußtsein zu bringen: dagegen ich den Begriff von einem Objekte überhaupt (der im klärsten Bewußtsein unserer Anschauung gar nicht angetroffen wird) dem Verstande, als einem besonderen Vermögen, zuschreibe, nämlich die synthetische Einheit der Apperzeption, durch welche allein das Mannigfaltige der Anschauung (deren jedes ich mir besond'ers immerhin bewußt sein mag) in ein vereinigttes Bewußtsein zur Vorstellung eines Objekts überhaupt, (dessen Begriff durch jenes Mannigfaltige nur bestimmt wird) zu bringen.

Nun fragt Hr. Maymon: Wie erkläre ich mir die Möglichkeit der Zusammenstimmung der Anschauungen a priori zu meinen Begriffen a priori, wenn jede ihren spezifisch verschiedenen Ursprung hat, da dieselbe zwar als Factum gegeben, aber ihre Rechtmäßigkeit oder die Notwendigkeit der Übereinstimmung zweener so heterogener Vorstellungsarten nicht begreiflich gemacht werden kann und umgekehrt, wie kann ich durch meinen Verstandesbegriff z. B. der Ursache, dessen Möglichkeit sich doch nur problematisch ist, der Natur, d. i. den Objekten selbst, das Gesetz vorschreiben, zuletzt gar, wie kann ich selbst von diesen Funktionen des Verstandes, deren Dasein in demselben auch bloß ein Factum ist, die Notwendigkeit beweisen, die doch vorausgesetzt werden muß, wenn man ihnen Dinge, wie sie uns immer vorkommen mögen, unterwerfen will.

Hierauf antworte ich: dies alles geschieht in Beziehung auf ein | uns unter diesen Bedingungen allein mögliches Erfahrungs-Erkenntnis, also in subjektiver Rücksicht, die aber doch zugleich objektiv gültig ist, weil die Gegenstände nicht Dinge an sich selbst, sondern bloße Erscheinungen sind, mithin ihre Form, in der sie gegeben werden, auch von uns, nach dem was an ihr subjektiv, d. i. das Spezifische unserer Anschauungsart ist, einerseits, und der Vereinigung des Mannigfaltigen in ein Bewußtsein, d. i. dem Denken des Objekts und der Erkenntnis nach andererseits, von unserem Verstande abhängen, so daß wir nur unter diesen Bedingungen von ihnen Erfahrung haben können, mithin, wenn Anschauungen (der Objekte als Erscheinungen) hiemit nicht zusammen stimmten, sie für uns nichts, d. i. gar keine Gegenstände der Erkenntnis, weder von uns selbst, noch von anderen Dingen, sein würden.

Auf solche Weise läßt sich gar wohl dartun: daß, wenn wir synthetische Urteile a priori fällen können, dieses nur von Gegenständen der Anschauung als bloßen Erscheinungen angehe, daß, wenn wir auch einer intellectuellen Anschauung fähig wären (z. B., daß die unendlich-kleinen Elemente derselben Noumena wären) die Notwendigkeit solcher Urteile, nach der Natur unseres Verstandes, in dem ein solcher Begriff, als Notwendigkeit ist, angetroffen wird, gar nicht statt finden könnte; Denn es würde immer nur bloße Wahrnehmung sein, daß z. B. in einem Triangel zwei Seiten zusammengenommen größer sein als die dritte, nicht daß diese Eigenschaft ihm notwendig zukommen müsse. Wie aber eine solche sinnliche Anschauung (als Raum und Zeit) Form unserer Sinnlichkeit oder solche Funktionen des Verstandes, als deren Logik aus ihm entwickelt, selbst möglich sei, oder wie es zugehe, daß eine Form mit der Andern zu einem möglichen Erkenntnis zusammenstimme, das ist schlechterdings unmöglich weiter zu erklären, weil wir sonst noch eine andere Anschauungsart, als die uns eigen ist und einen anderen Verstand, mit dem wir unseren Verstand vergleichen könnten und deren jeder die Dinge an sich selbst bestimmt darstellte, ha-

ben müßten: wir können aber allen Verstand nur durch unseren Verstand und so auch alle Anschauung nur durch die unsrige beurteilen. Aber diese Frage zu beantworten ist auch gar nicht nötig. Denn wenn wir dartun können, daß u n s e r E r k e n n t n i s von Dingen [,] selbst das der Erfahrung nur unter jenen Bedingungen allein möglich sei, so sind nicht allein alle andere Begriffe von Dingen (die nicht auf solche Weise bedingt sind) für uns leer und können zu gar keinem Erkenntnis dienen, sondern auch alle data der Sinne zu einer möglichen Erkenntnis würden ohne sie niemals Objekte vorstellen, ja nicht einmal zu derjenigen Einheit des Bewußtseins gelangen, die zum Erkenntnis meiner selbst (als Objekt des inneren Sinnes) erforderlich ist. Ich würde gar nicht einmal wissen können, daß ich sie habe, folglich würden sie für m i c h , als erkennendes Wesen, schlechterdings nichts sein, wobei sie (wenn ich mich in Gedanken zum Tier mache) als Vorstellungen, die nach einem empirischen Gesetze der Assoziation verbunden wären und so auch auf Gefühl und Begehrungsvermögen Einfluß haben würden, in mir, meines Daseins unbewußt, (gesetzt daß ich auch jeder einzelnen Vorstellung bewußt wäre, aber nicht der Beziehung derselben auf die Einheit der Vorstellung ihres Objekts, vermittelt der synthetischen Einheit ihrer Apperception,) immer hin ihr Spiel regelmäßig treiben können, ohne daß ich dadurch im mindesten etwasm auch nicht einmal diesen meinen Zustand, erkannte. – Es ist mißlich, den Gedanken, der einem tiefdenkenden Manne obgeschwebt haben mag und den er sich selbst nicht recht klar machen konnte, zu erraten; gleichwohl überrede ich mich sehr, daß Leibniz mit seiner Vorherbestimmten Harmonie (die er sehr allgemein machte, wie auch Baumgarten in seiner Cosmologie nach ihm) nicht die Harmonie zweier Verschiedenen Wesen, nämlich Sinnen und Verstandeswesen, sondern zweier Vermögen eben desselben Wesens, in welchem Sinnlichkeit und Verstand zu einem Erfahrungserkenntnis zusammenstimmen, vor Augen gehabt habe, von deren Ursprung, wenn wir ja darüber urteilen wollten, obzwar eine solche Nachforschung gänzlich über die Grenze der menschlichen Vernunft hinaus liegt, wir weiter keinen Grund, als den Gottlichen Urheber von uns selbst angeben können, wenn wir gleich die Befugnis, vermittelt derselben a priori zu urteilen, (d.i. das quid iuris) da sie einmal gegeben sind, vollkommen erklären können. Hierbei muß ich mich begnügen und kann wegen der Kürze meiner Zeit nicht ins détail gehen. Nur bemerke ich, daß es eben nicht nötig sei, mit Herrn Maimon [sic!] V e r s t a n d e s i d e e n anzunehmen. In dem Begriffe eine Zirkellinie ist nichts weiter gedacht, als daß a l l e gerade Linien von demselben zu einem einzigen Punkte (dem Mittelpunkt) gezogen einander gleich sein: dies ist eine bloße logische Function der | Allgemeinheit de Urteils, in welchem der Begriff einer Linie das Subjekt ausmacht und bedeutet nur so viel, als e i n e j e d e Linie, nicht das A l l der Linien, die auf einer Ebene aus einem gegebenen Punkt beschrieben werden können; denn sonst [würde] jede Linie mit eben demselben Rechte eine Verstandesidee sein, weil sie alle Linien als Teile enthält. die zwischen zweien in ihr nur denkbaren Punkten, deren Menge gleichfalls ins Unendliche geht, gedacht werden können. Daß sich diese Linie ins Unendliche teilen lasse ist auch noch keine Idee denn es bedeutet nur einen Fortgang der Teilung, der durch die Größe der Linie garnicht beschränkt wird, aber diese Unendliche Teilung nach ihrer Totalität und sie mithin als vollendet anzusehen, ist eine Vernunftidee von einer Absoluten Totalität der Bedingungen (der Zusammensetzung) welche an einem Gegenstande der Sinne gefodert wird, welches unmöglich ist, weil an Erscheinungen das Unbedingte gar nicht angetroffen werden kann.

Auch ist die Möglichkeit eines Zirkels nicht etwa vor dem praktischen Satzes: einen Zirkel durch die Bewegung einer geraden Linie um einen festen Punkt zu beschreiben, bloß p r o b l e m a t i s c h , sondern sie ist in der Definition des Zirkels g e g e b e n , dadurch, daß dieser durch die Definition selbst konstruiert wird, d.i. in der Anschauung zwar nicht auf dem Papier (der empirischen) sondern in der Einbildungskraft (a priori) dargestellt wird. Denn ich mag immer aus freier Faust mit Kreide einen Zirkel an der Tafel ziehen und einen Punkt darin setzen, so kann ich an ihm eben so gut alle Eigenschaften des Zirkels, unter Voraussetzung jener (so genannten) Nominaldefinition, welche in der Tat real ist, demonstrieren, wenn er gleich mit der durch die Herumtragung einer Geraden an einem Punkte befestigten Linie beschrieben, gar nicht zusammenträfe. Ich nehme an: daß sie, die Punkte des Umkreises, gleich weit vom Mittelpunkte abstehen. Der Satz: einen Zirkel zu beschreiben ist ein praktisches Corollarium aus der Definition (oder so genanntes Postulat), welches gar nicht gefodert werden könnte, wäre die Möglichkeit, ja gar die Art der Möglichkeit der Figur, nicht schon in der Definition gegeben.

Was die Erklärung einer geraden Linie betrifft, so kann diese nicht wohl durch die Identität der Richtung aller Teile derselben geschehen; denn der Begriff der Richtung (als einer G e r a d e n L i n i e , durch welche die Bewegung, o h n e R ü c k s i c h t a u f i h r e G r ö ß e , unterschieden wird) setzt jenen Begriff schon voraus. Doch das sind Kleinigkeiten (AA XI, 50-54).

Es folgt das Kompliment über Maimons vielfältigen Scharfsinn im *Détail* usw., das wir schon oben vernommen hatten.

Wie oft, macht Kants Sprache es seinem Ausleger nicht leicht. Ich will versuchen, eine didaktische zugänglichere Version seiner Antwort an Maimon zu geben. Zunächst ist das Resümee, in dem Kant Maimons Grundgedanken zusammenfasst, ein Beweis von Kants unvoreingenommener Fähigkeit, sich auf – selbst unbequeme – Gedanken anderer einzulassen. Maimon meine, der Verstand könne nur unter der Bedingung eine „gesetzgebende Beziehung“ aufs Sinnliche haben, wenn das Sinnliche nach Form und Stoff sein eigenes Werk seien (XI, 49). Nach Leibniz und Wolff ist das aber möglich; denn danach wären Sinnlichkeit und Denkvermögen gar nicht spezifisch (also der Art nach), sondern nur graduell verschieden. Die Elemente der sinnlichen Vorstellung enthalten als „Unendlich-Kleines“, was in der Verstandesansicht „eine gegebene (endliche) Größe sei“ (l. c.; mit dieser Auslegung scheint Kant zugleich die Lehre von den Differentialen mit der Leibnizschen von den ‚*petites perceptions*‘ zusammenzuführen). Alsdann beruht unsere Unterscheidung sinnlicher von begrifflichen Vorstellungen allein auf der Beschränktheit unseres Verstandes, der bloß Teil sei des unendlichen oder göttlichen.

Zunächst macht Kant die eher historisch-philologische Bemerkung, er zweifle, dass damit Leibnizens oder Wolffs eigene Meinung richtig wiedergegeben sei. Eher vertrete Maimon eines Art Spinozismus, wie er's ja selbst andeute; allerdings lege er damit eine verborgene Voraussetzung auch der Leibnizianer frei.

Gegen die Vorstellung eines anschauenden Verstandes, dessen Begriffe die verworrenen Vorstellungen der Sinnlichkeit nur verdeutlichen, wendet Kant erwartbarerweise ein, Sinnlichkeit und Verstande seien heterogene Vermögen. Das Fas-

sen von Gedanken sei kein Verdeutlichen verworrener (wenn auch verworrenerweise bewusster) Vorstellungen,¹² sondern ihre Einvernahme in eine begriffliche Einheitsform, deren Ursprung die Apperzeption sei (50).

Wie erklärt sich aber dann die „Möglichkeit der Zusammenstimmung“ zweier ungleichartiger Vermögen? Kant antwortet (wie wir uns denken konnten): Die Heterogenität bestünde auf eine erkenntnisvereitelnde Weise nur, wenn es erkenntnis-transzendente Dinge an sich wäre, die der Verstand bearbeitet. So aber verbindet er lediglich subjektive Erscheinungen, und was man ‚Objekt‘ nennt, ist gerade eine Erscheinungs-Synthesis nach verbindlichen (wenn auch subjektiven) Verknüpfungsregeln – und kein Ding an sich. Objekte sind immer *für uns* Objekte; es macht keinen Sinn, sie als an sich bestehend zu denken.

Es ist klar, was Maimon hierauf replizieren würde: die doppelte Rede von Subjektivität sowohl der Erscheinungen als der (objektivitätsstiftenden) Gedanken-übersie beruht auf einer Erschleichung. Sind nämlich die Anschauungen selbst schon subjektiv (wie Kant das in der Tat ständig behauptet) und ist Subjektivität ferner ein Charakter von Gedanken kraft Apperzeption, dann sind Anschauungen eigentlich selbst schon Gedanken, Sind Erscheinungen dagegen, weil nicht durch Apperzeption verbunden, nicht-subjektiv, dann bricht Kants Verteidigung in sich zusammen.

Kant fährt indes wie folgt fort: Dass wir synthetische Urteile a priori fällen können, beruht darauf, dass der (subjektive) Verstand selbst mit subjektivem, ja sogar apriorischem Material, nicht mit Gegebenheiten-an-sich, befasst sei. Wäre unsere Anschauung dagegen, wie Maimon annimmt, intellektuell, d. h.: wären die Be-

¹² Dass sinnliche Vorstellungen ‚jede für sich besonders‘ auf vor ihrer Auffassung durch die Apperzeption „ommerhin bewußt sein [mögen]“, gibt Kant übrigens interessanterweise zu (50, Z. 20/1).

standteile der Anschauung ‚unendlich-kleine noumenale Elemente‘ (51), so wäre die Notwendigkeit der Verknüpfung, die wir im Begriff der Objektivität denken, gar nicht mehr einsichtig. „Denn es würde immer nur bloße Wahrnehmung sein, daß z.B. in einem Triangel zwei Seiten zusammengenommen größer sein als die dritte, nicht daß diese Eigenschaft ihm notwendig zukommen müsse“ (l. c.). Der Einwand ist interessant, betrifft Maimon aber insofern nicht, als er in der Tat in Bezug auf die Objektivität der Wahrnehmungs-Verknüpfung einen Standpunkt einnimmt, der offen mit Humes Skeptizismus liebäugelt, dessen Inkonsistenzen aber vermeiden kann. Die These ist: Kant arbeitet mit einem viel zu starken (apriorischen) Begriff von Notwendigkeit der Anschauungsverknüpfung. Relationen zwischen Wahrnehmungen wie etwa die Kausalfolge können aber nach einem schwächeren Modell, wie es die ‚closest continuer theory‘ ist, gut erklärt werden. Der Verstand ist ja auch bei Maimon auf die Vorarbeit der Einbildungskraft angewiesen – wieder in einem eher an Hume als an Kant orientierten Sinne.

Ernster ist Kants Einwand, dass die intellektuelle Anschauung als ein unendlicher Verstand gedacht werden muss, dass wir aber, um unseren Verstand als einen Teil desselben erkennen zu können, einen Vergleichsmaßstab haben müssten. „Wir können aber allen Verstand nur durch unseren Verstand und so auch alle Anschauung nur durch die unsrige beurteilen“ (51 u.). Kant nimmt natürlich ferner an, der Begriff der Erkenntnis mache überhaupt nur Sinn, wenn wir unseren Verstand als einen endlichen denken *müssen*, d. h. als einen solchen, der seine Gehalt nicht erschafft, sondern gegebene Anschauungen nur begrifflich deutet. – Dies letztere beruht nun freilich auf einer Kant spezifischen Voraussetzung, die man nicht teilen *mus* Und was die Unerkennbarkeit eines unendlichen Verstandes betrifft, sondern bedeutet ‚Unerkennbarkeit‘ ja nicht gleich ‚Undenkbarkeit‘. Kant hat vielmehr selbst zugeben müssen, dass der Begriff einer intellektuellen Anschauung nichts Widersprechendes in sich enthalte; und im § 77 der *KdU* hat er

den ‚intellectus archetypus‘ sogar als eine notwendige regulative Vorstellung bezeichnet, ohne die unserem ‚diskursiven‘, von Vorstellung zu Vorstellung fortlaufenden Verstand seine Endlichkeit gar nicht einleuchtend gemacht werden könnte.

Im Übrigen ist Kants Konstruktion insgesamt unverständlich. Es stimmt, dass die Leibnizianer die Dinge an sich für die Gegenstände der reinen Vernunftfeinsicht gehalten hatten (also für Noumena). Kant dagegen nimmt das Ding an sich für die Ursache der Phänomene, der Erscheinungen, und mithin überhaupt nicht für etwas unserem Verstand Bekannte Dennoch nennt er es, seiner Unerkenn- und bloßen Denkbarkeit halber, ebenfalls ein Noumenon. Nun ergibt sich folgender Widersinn: Wenn ein Noumenon Phänomene generiert, müssen die Phänomene entweder (wie dies Maimon annimmt) selbst noumenal sein (dann bricht Kants Zwei-Stämme-Lehre zusammen); oder aber das Ding an sich muss selbst phänomenal sei (dann bricht Kants Einwand gegen Maimon zusammen, der Verstand gehe nur auf Erscheinungen, nicht auf Dinge an sich; diese Kritik an Kant findet sich besonders deutlich in Schellings Kant-Kapitel innerhalb der Vorlesungen ‚zur Geschichte der neueren Philosophie‘ [SW I/10, 84 f.]

Mit diesen Einwänden, schließt Kant, müsse er sich begnügen und könne „nicht ins Détail gehen“ (52 u.). Indes geht er noch auf einen Punkt ein, den Maimon in seinem Schreiben an Kant eigens als eine seiner Hauptentdeckungen hervorgehoben hatte: die Existenz so genannter Verstandesideen. Sie erinnern sich: damit war gemeint die Vorstellung aller sinnlichen Aspekte, die in einem Begriff gedacht werden (im Gegensatz zu einer Vernunftidee, die einen Inbegriff oder ein Totum aller Begriffe denkt, durch die wir Objekte denken). Kant weist eine solche Vorstellung zurück (ich glaube: mit Recht). Besitze ich, sagt er, den Begriff eines Kreises (oder besser: ein Schema desselben: Kreis ist, in dem alle geraden Linien glei-

chen Abstand vom Mittelpunkt haben), dann muss ich nicht die Totalität all dieser Linien anschaulich vergegenwärtigen können. Es genügt, dass ich a priori einsehe, „e i n e j e d e Linie, nicht das A l l der Linien“ liege auf derselben Ebene gleich weit vom Mittelpunkt entfernt; „denn sonst [würde] jede Linie mit ebendemselben Recht eine Verstandesidee sein, weil sie alle Linien als Teile enthält, die zwischen zweien in ihr nur denkbaren Punkten, deren Menge gleichfalls ins Unendliche geht, gedacht werden können“ (53 o.). Der Gedanke der unendlichen (und stetigen) Weiter-Teilbarkeit sei auch keine Idee; denke ich mir die unendliche Teilung hingegen als vollendet, so habe ich den Gedanken der „Absoluten Totalität der Bedingungen (der Zusammensetzung) [,] welche an einem Gegenstande der Sinne gefordert wird“. Ein solcher Gedanke wäre aber eine „Vernunftidee“, von der wir einsehen können, dass sie (unserem endlichen Erkenntnisvermögen) unmöglich ist, „weil an Erscheinungen das Unbedingte gar nicht angetroffen werden kann“ (l. c.).

Im Übrigen, sagt Kant, ist die Möglichkeit der Konstruierbarkeit des Zirkels ist seiner Definition *gegeben* (sie ist also nicht bloß *problematisch* wegen der Unendlichkeit der Operationen, die ich zu seiner Konstruktion ausführen müsste). Ich kann den Begriff eines Kreises ja a priori in meiner (reinen) Anschauung konstruieren und bedarf dazu nicht Kreide und nicht Tafel (wobei natürlich nicht das Totum oder Linien und das Totum aller Umfänge dargestellt würde; da aber die Begriff des Kreises nichts Empirisch-Reales ist, sondern a priori konstruiert werden kann, habe ich ein Schema von *dem* Kreise schlechthin und damit eine Regel, die mich zur Anschauung jedes denkbaren Kreises führt. So hat Kant recht, wenn er schließt: „Der Satz: einen Zirkel zu beschreiben ist ein praktisches Corollarium aus der Definition (oder so genanntes Postulat), welches gar nicht gefordert werden könnte, wäre die Möglichkeit, ja gar die Art der Möglichkeit der Figur, nicht schon in der Definition gegeben“ (53).

Schließlich korrigiert Kant noch Maimons Definition der geraden Linie – aber das ist ein marginaler Punkt (53 f.).

Kant findet im Resümee, es sei ein bisschen viel von ihm verlangt, wenn Maimon wünsche, er selbst solle seine eigene Widerlegung zum Druck empfehlen. Statt dessen rühmt er den Geist und Scharfsinn des Verfassers, kommt aber in den letzten Zeilen des Briefs noch einmal auf den spezifischen Unterschied von Anschauung und Verstand zurück und rät Maimon, das Antinomien-Problem noch einmal zu überdenken (als „Probierstein“ für die Endlichkeit unseres Verstandes und die Unerkennbarkeit eines unendlichen; die Antinomien wären ja unauflöslich, wenn unser Verstand mit Dingen an sich, und nicht mit bloßen Erscheinungen zu tun hätte).

So weit zu Kants ausführlichem Schreiben. Wir sehen, dass es die leitenden Intuitionen ihres Verfassers nur wiederholt bzw. neu bekräftigt, aber eigentlich nicht besser begründet, als es nach Maimons Einwänden tunlich gewesen wäre. Die Gegenkritik an Maimon ist im entscheidenden nicht überzeugend; und so müssen wir in Kants Reaktion wesentlich ein Dokument seiner Fähigkeit sehen, andere Standpunkte als den seinen klar zu erfassen und zu charakterisieren, im übrigen aber als eine Bekundung seines Willens, an den Grundlinien seines kritischen Denkens festzuhalten und im Alter nurmehr die Ausarbeitung der doktrinalen Anwendungen daraus zu leisten.

Nun liest man oft, Maimons Kant-Kritik sei der entscheidende Schritt vom kantischen transzendentalen Idealismus (mit seinem Rest-Realismus der Dinge an sich) zu jenem ‚kräftigsten Idealismus‘, den Jacobi 1787 vorausgesagt und dann in Fichtes Wissenschaftslehre verwirklicht gesehen hatte. Diesen Idealismus konnte Ja-

cobi mit guten Gründen ‚kräftig‘ nennen. Denn vom empiristischen (oder psychologischen) Idealismus etwa des Bischofs Berkeley, der die generelle Subjektivität aller unserer Vorstellungen behauptet, ist er dadurch unterschieden, dass mit dem Modell der Rezeptivität unseren Anschauungen bricht, und die Welt urkräftig aus Handlungen unseres Intelligenz hervorgehen lässt. So könnte man statt von einem Idealismus der Sinnesdata (also einem Repetitivitäts-Idealismus) von einem Produktions-Idealismus sprechen. Und zu diesem habe Maimon die wesentlichen Elemente geliefert, als er unsere Vorstellung von einer Einwirkung der Dinge an sich auf uns umdeutete in einen Schluss aus unserem Gefühl minderer Aktivität beim Anschauen auf eine Fremdwirkung (die wir *fremd* nur nennen, weil wir sie *uns selbst* nicht unmittelbar zuschreiben können – mittelbar aber sehr wohl, denn die Operation des Schlusses auf eine fremde Ursache ist ja selbst Anwendung des Kausalgesetzes, dessen Urheber wir selbst sind). Genauer wäre Maimons Vorstellung die gewesen (die wir dann im theoretischen Teil der ersten *Wissenschaftslehre* wieder finden), dass wir dasjenige Quantum Aktivität, das wir uns bei Ding-Anschauungen selbst nicht zuschreiben können, in einer natürlichen Täuschung als Aktivität den auf uns einwirkenden Dingen zuschreiben (dabei Gebrauch machend vom Satz vom Grunde, der seinerseits subjektiven Ursprungs ist und die Schallmauer der Subjektivität also nicht durchbrechen kann, uns vielmehr nur noch tiefer in die Sphäre der Subjektivität versenkt).

Achim Engstler hat nun in seiner ausgezeichneten Doktorarbeit über Maimon gezeigt, dass dieser schnelle Gang von Maimon zu Fichte so nicht stattgefunden hat. Vielmehr besteht eine Spannung zwischen Fichtes Produktionsmodell und der Maimonschen Auffassung, dass unserem Verstand allerdings Stoff ‚gegeben‘ werden muss (vgl. Engstler, 150 ff.), nur nicht vom Ding an sich (darin ist Maimon mit Fichte d'accord), sondern vom unendlichen Verstand, dem Produzenten der Differentiale, die ja eben nicht sinnlich, sondern geistig – noumenal – sind. Inso-

fern könne für Maimon wie für Fichte gelten, dass sie absolute Idealisten sind, wobei ‚absolut‘ hier besagen soll, dass ihre Ontologie nur ideale Entitäten annimmt und einem unendlichen Verstand bzw. einem absoluten Ich immanent bleibt. Damit bricht der wesentliche Unterschied zwischen Maimon und Fichte aber auch schon zusammen. Denn es ist ja ganz unsinnig zu unterstellen, Fichte habe das endliche Subjekt als Produzenten der Welt – samt allen Milchstraßen und Nebelkappen – gedacht. Er hat es vielmehr abgegrenzt erstens von der Welt der Gegenstände – die er mit Jacobi unter dem Begriff des ‚Nicht-Ich‘ zusammenfasste – und zweitens von der Menge aller anderen Subjekte, die mit und neben ihm Welt erkennen und handelnd auf die Welt einwirken. Insofern hat auch Fichte das endliche Ich nicht als Urheber des Stoffs seiner sinnlichen Anschauungen ausgegeben, sondern nur das unendliche, das sozusagen sich selbst (als ein endliches) affiziert und den Umstand, dass es nicht *sich* (in seiner Endlichkeit) als Urheber dieser Affektion erkennt, als Wirkung einer Fremdursache auslegt. Das ist aber ungefähr die Vorstellung, die auch Maimon (nach Engstlers Auffassung) vertritt: daß nämlich die „Materie“ unserer Vorstellungen uns „als etwas gegebenes“ erscheint, während sie eigentlich „etwas [...] gedachtes“ ist (VT, 62 f.; vgl. 99 f. und 205) – nämlich ein Noumenon. Dieses Noumenon ist zwar nicht von *uns* gedacht oder gar von *unserer* Tätigkeit erschaffen, wohl aber von der des unendlichen Verstandes (= Fichtes absolutem Ich), und von dem ist der unsere ja ein Teil (also gleicher Art, sogar von derselben Substanz). So kann Maimon schreiben, die Tatsache, dass wir uns sinnlich „affiziert“ fühlen, beruhe nur auf der Endlichkeit unseres Verstandes, der in der Einstellung des Sinnlich-Auffassens nur „*der darin enthaltenen Begriffe [sich] nicht bewußt [sei]*“ (l. c., 183). Also gilt: „Die Gegenstände empirischer Anschauung sind zwar von seiten ihrer Elemente *ursprünglich rational*, wir werden uns ihrer Rationalität jedoch nicht bewußt, sie erscheinen uns vielmehr *als sinnliche, empirische Vorstellungen*“ (Engstler, 157).

So hat Maimon also eigentlich folgende Auffassung (deren Ähnlichkeit und Verträglichkeit mit der Fichteschen ich nächste Woche testen will) (vgl. zum folgenden Engstler, 149 ff.): Es ist sehr wohl unser Denkvermögen, welches imstande ist, „Objekte selbst hervorzubringen“ (VT, 432); und unser Verstand lässt wirklich die Erscheinungen „seinen Regeln a priori [...] gemäß entstehen“ (I. c., 82). Aber bei genauerer Betrachtung zeigt sich die Triftigkeit der schon vorweggenommenen Korrektur. Maimon selbst stellt in einer Anmerkung zum letzten Zitat richtig, unter der Ordnung des Vermögens, Objekte nach Regeln a priori herzubringen, sei die „Ordnung [...] eines uneingeschränkten Erkenntnisvermögens“ zu verstehen (I. c., 377) – also nicht des unseren. Und an dasselbe ist im ersten Zitat zu denken: unser Verstand ist nicht ‚als ein absoluter‘ zu betrachten, sondern als ein „durch Sinnlichkeit und ihre Gesetzes [eingeschränkter]“ (227; vgl. 414 f.). Anderswo stellt Maimon im Blick auf die Frage, „ob unser Verstand aus sich selbst, ohne daß ihm von irgend anders woher etwas gegeben zu werden brauchte, nach [...] von ihm selbst vorgeschriebenen Regeln [...] Objekte hervorbringen [könne]“, ausdrücklich fest, dass es „sich [...] nicht so verhält, sondern die den Regeln [...] unterworfenen Objekte ihm von anders woher gegeben werden müssen“ (63). Maimon sagt auch, unser Verstand als ein bloß eingeschränkter sei auf Data a posteriori angewiesen; die werden von ihm als echte Gegebenheiten aufgefasst, nicht als „a priori von mir selbst entsprungen“ (49; vgl. 13). Er sagt sogar, Erkenntnis bedürfe eines gegebenen Etwas, das „bloß durchs Leiden (ohne Spontaneität) in ihm [unserem Verstand] wirklich wird“ (168) – Engstler versammelt eine Reihe weiterer Erklärungen, die alle in diese Richtung weisen.

Dagegen ist durchaus der Fall, dass Maimon den unendlichen Verstand als ‚Urheber‘ der Erscheinungswelt annimmt (z. B. 82) und dass er die „Wirkungsart“ des unsrigen – als formales Bestimmen gegebener Materie – an die „Voraussetzung einer unendlichen Vernunft“ bindet, die alle reale Objekte und ihre Beziehungen

ursprünglich durch ihr Denken zugleich auch geschaffen hat (439 und 12 f.). In diesem Zusammenhang findet sich dann auch (später, in der Schrift über die „Progressen [...]“) der Hinweis auf Spinoza, vielleicht ein später Reflex auf die entsprechende Bemerkung in Kants Antwortschreiben). Spinoza denke Gottes Verstand als durch sein Denken alle möglichen Welten zugleich auch in wirklicher Anschauung erschaffend. Und „der *Inbegriff aller möglichen Dinge [werde] von uns auf eine eingeschränkte Art vorgestellt*“ (GW IV, 58). Kurz: der göttliche Verstand verfügt über intellektuelle Anschauung, der unsrige nicht – dennoch gilt, dass er sich nur graduell, aber nicht der Substanz nach von jenem unterscheidet. Ist er „eben derselbe“ wie der unendliche, „nur auf eine eingeschränkte Art“ (VT; 65). Ist das der Fall, dass ist es aber möglich, von seinen Leistungen als von den ‚unsrigen‘ zu reden, denn unsere Denkart ist ja nur die eingeschränkte unendliche selbst, an der wir substantiell partizipieren. Dass wir den unendlichen Verstand faktisch nicht *als* den unsrigen durchschauen, erklärt, dass wir die Data, die der unsrige zu bearbeiten hat, als unverfügbare Gegebenheiten auslegen, was sie aber an sich nicht sind. An sich sind die von der Sinnlichkeit unserem Bewusstsein zugeliferten Differentiale (31) Noumena, geistige Entitäten derselben Natur, wie es unser Denken ist. Da, wie Maimon schreibt, es „bloß die Ideen [sind], worin zuletzt die Wahrnehmung aufgelöst werden muß“ (205), sieht man jetzt, dass das dem endlichen Verstand scheinbar Gegebene in Wirklichkeit ein ihm Konsubstantielles ist und dass die Bildung einer Einzel-Anschauung lediglich auf Zusammennehmungen gleichartiger (nämlich intelligibler) Elementarteilchen von minimaler Ausdehnung beruht – so dass Unterschiede zwischen Sinnlichem und Intellektuellem nur quantitative, aber keine qualitativen Differenzen ausmachen (ein Gedanke, dessen Wirkung man z. B. bei Schelling wiederfindet). Nach Maimon ist die Zusammenfügung der geistigen Differentiale das Werk der Einbildungskraft, die also eine subjektiv-zufällige Ordnung der Objekte liefert (202), die erst in der Verstandesansicht begrifflich

geordnet und objektiviert wird. Hier sieht man nun erneut die Leibniz-Tradition, die Maimon selbst in der Preisschrift über die „Progressen der Metaphysik“ so zusammenfasst: „Die sinnlichen Anschauungen sind [...] nichts anderes als verworrene Vorstellungen von den intellektuellen Verhältnissen der Dinge an sich“ (GW IV, 56). Aber schon im *Versuch über die Transzendentalphilosophie* hatte Maimon für die Leibnizsche Position optiert: „Die Vorstellungen, Zeit, Raum, und was dadurch bestimmt wird, sind nichts anders, als verworrene Gedanken von den Beziehungen und Verhältnissen der Dinge zu einander“ (VT, 16).

24. Vorlesung

In der Vorfassung dieser Vorlesung, die ich im Genfer akademischen Jahr 1985/6 gehalten (und für die gegenwärtige Version weitgehend ins Deutsche übersetzt) habe, war ausführlich die Rede von Maimons Einfluss auf den Produktions-Idealismus Fichtes und des frühen Schelling. Teils habe ich aber Fichtes und Schellings Ansichten darüber einigermaßen ausführlich dargestellt im Nachwort zu den von mir herausgegebenen *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre* (Frankfurt a. M. 1991, stw 964, be 447 ff.) und in der kleinen *Einführung in Schellings Philosophie* (Frankfurt a. M. 1985, stw 520, be 71 ff.). Teils aber hat uns die Doktorarbeit von Achim Engstler gute Gründe vorgeführt, den Übergang von Maimon zu Fichte nicht zu kurzschlüssig zu vollziehen.

Ich glaube indes (und habe das am Ende der letzten Vorlesungsstunde auch begründet), dass die Übereinstimmung zwischen Maimon und dem Fichteschen Produktionsidealismus nicht so gering ist, wie Engstler möchte. Trennt man sich nämlich von der abwegigen Deutung, Fichte habe gemeint, eines jeden individuellen Ich sei Schöpfer der Welt (da er vielmehr annimmt, diese Schöpfung sei nur dem absoluten Ich zuzuschreiben); und macht man sich ferner klar, dass, wenn Maimon diese Schöpfung nicht unseren endlichen, sondern Gottes unendlichem Verstand zuschreibt, er doch dessen absolute Subjektivität sehr wohl für schöpferisch hält, so sieht man die Konvergenz zwischen Maimon und Fichte recht deutlich. Dazu passt dann auch gut die Beobachtung, dass Maimon die im endlichen Ich sich bildende Vorstellung, Dinge an sich wirkten auf sein Sensorium ein, für eine ‚Illusion‘ erklärt: Es gibt in Wahrheit kein Leiden im Ich, sondern nur ein Gefühl vermehrter oder verminderter Tätigkeit. Die Illusion eines unabhängig von uns bestehenden Dings an sich kann dann erklärt werden als Ergebnis einer Fehldeutung: Unser endlicher Verstand deutet die Tätigkeit, als deren Urhe-

ber es sich nicht anschauen kann, in einer natürlichen Täuschung als Wirkung einer fremden Ursache. Aber auch dann noch kann es sich durch eine simple Reflexion darüber klar werden, dass es durch Anwendung der Kausalkategorie (,ich suche zu einer empfundenen Wirkung die sie auslösende Ursache') nicht aus der Sphäre seiner Subjektivität heraustritt, sondern sich nur tiefer darein verstrickt. Denn die Kausalität ist ja gerade nichts Weltliches, sondern eine Kategorie seines eigenen Verstande

Dieser Gedanke findet sich nun, wie wir sahen, voll ausgebildet bei Maimon. Und ich möchte jetzt nur kurz zeigen, dass er strukturell identisch ist mit der produktionsidealistischen Entmachtung des Dings an sich, wie sie sich beim frühen Fichte und bei Schelling zwischen 1796 und 1800 findet.

Unter ,Produktionsidealismus' wollen wir die Ansicht verstehen, dass die Welt nicht nur relativ ist auf das Bewusstsein, das wir von ihr haben (Berkeleys ,esse est percipi'). Die Welt soll vielmehr als das Produkt von Handlungen unseres (aktiv gedachten) Bewusstseins angesehen werden.

Eine solche These revolutioniert für gewöhnlich alle lieb gewordenen Überzeugungen des gesunden Menschenverstand Soll ich den Baum, an dem ich mir unachtsam den Kopf gestoßen habe, zuvor selbst gesetzt, also mir an meiner eigenen Vorstellung eine Beule eingerannt haben? Und habe ich den Hund, der auf mich zustürmt, mich umwirft und beißt, selbst produziert und sogar den Polizeibericht, der mir nun zur Prüfung vorgelegt wird, selbst verfasst haben? Ja, habe ich, wie das Schulmeisterlein Wuz, alle Bücher überhaupt, die ich besitze und von Zeit zu Zeit lese, samt denen von Maimon, Fichte und Schelling, eigentlich selber geschrieben? Welchem Menschen, der noch alle seine Tassen im Schrank hat, wäre ein so unsinnige These trockenen Auges zuzumuten?

Schelling, der später das ‚cogito ergo sum‘ des Descartes den ‚Grundirrtum der neueren Philosophie‘ nennen und dagegenhalten wird: „Nicht i c h weiß, sondern das All weiß in mir, wenn das Wissen, das ich das meinige nenne, ein wirkliches, ein wahres Wissen ist“ (SW I/6, 140), – dieser selbe Schelling hat in einer früheren Phase, da er einen Produktionsidealismus noch selbst (wenigstens arbeitsteilig neben der Naturphilosophie) vertrat, den Skandal, den diese Position für den gesunden Menschenverstand darstellt, ergötzlich veralbert. Er spricht dort von einem Verfasser, der sich „vor der großen, durch den Hebel des Idealismus in Bewegung zu setzenden Masse, und noch mehr vor gewissen verfänglichen Fragen gefürchtet habe, die durch die Collision des Idealismus mit der Erfahrung entstehen,

z.B.: „Sollte das Kind, das eben geboren wurde und zuerst seine Mutter erblickt, auch diese Mutter zusamt der Sonnenscheibe, die ihm jetzt eben das erstmal ins Auge leuchtet, aus sich projiziert haben?“ und andere ähnliche, wie sie sich – in eine [Jean Paul’sche] Clavis Fichteana seu Leibgeberiana schicken, und wovon ich hier noch einige als Probe hersetzen will. Z. B. „Der Mensch, dem ich jetzt begegne, meinte aus freiem Entschluß aus dem Hause zu gehen; wie ist es nun möglich, daß er zugleich vermöge meines notwendigen Produzierens auf der Straße sich befindet?“ Oder: „Hier ist ein Baum, den jemand vor funfzig Jahren für die Nachkommenschaft gepflanzt hat; wie geht es nun zu, daß ich ihn eben jetzt, wie er ist, durch produktive Anschauung hervorbringe?“ Oder: „Wie glücklich ist der Idealist, daß er die göttlichen Werke des Plato, Sophokles und aller andern großen Geister als die seinigen betrachten kann?“ bei welcher Frage der Frager nur nicht vergessen muß, wie sehr dieses Glück durch andere (z. E. seine) Werke gemäßigt wird (SW I/4, 83).

Später freilich, als er selbst sich von Fichtes Position vehement sich absetzte, hat Schelling einige sehr ähnliche Fragen an Fichtes Reduktion der Natur auf ein Produkt des Ich gestellt, so in seiner Streitschrift von 1806:

Der lebendigen Kraft der Natur hat noch kein Mensch Zaum und Gebiß angelegt, und wenn Fichte an einer andern Stelle [...] sagt, die Natur soll durch das vernünftige Leben in seiner Entwicklung selber belebt werden, so ist auch davon das gerade Gegentheil der Fall, denn sowie nur immer die Natur menschlichen Zwecken dient, wird sie getödet. Wenn Herr Fichte vor seinen Wagen 6 Pferde spannen läßt und zufährt, als hätte er 24 Beine, hat e r etwa diese 24 Beine durch seinen vernünftigen Vorsatz belebt, hat er nicht vielmehr ihre natürliche Lebendigkeit eingeschränkt = und so er sich einen Tisch oder Stuhl machen läßt, oder eine Feder schneidet, so ist dieß, ob er gleich darauf und damit seine Naturbelendenden Werke schreibt, stets nur ein Tödtung, aber keineswegs eine Belebung. Mann geräht immer mehr auf die Vermuthung, daß es ihm selbst von allem andern in der Natur als dem bloß Mechanischen sogar an der Kenntnis und Anschauung gebricht – (SW I/7, 17/18).

Wenn man ihn [von der Natur] reden hört, so weiß man nicht, hat e r sich mehr über die Härte der Natur, oder diese mehr über die seinige zu beklagen. Sie drückt ihn, stößt ihn, nagt ihn allerwärts an, bedroht und beschränkt immerfort sein Leben [...] das vergilt er ihr aber auch reichlich; denn was ist am Ende die Essenz seiner ganzen Meinung von der Natur? Es ist die, daß d i e

N a t u r gebraucht, benutzt werden soll, und daß sie zu nichts weiter da ist, als gebraucht zu werden, sein Prinzip, wonach er die Natur ansieht, ist das ökonomisch-teleologische Princip (l. c., 17, vgl. 104/5).

Indessen: die Heiterkeit, die solche Appelle an den gesunden Menschenverstand erregen, liefert keinen Beitrag zu unserem Verständnis des Verhältnisses von Welt und Bewusstsein. In der Tat hat noch niemand von uns ein Ding gesehen, das er eben nicht gesehen, und keines gedacht, das er eben nicht gedacht hätte. Darum konnte Schopenhauer den Materialismus die Philosophie des sich selbst vergessenden Bewusstseins nennen und konnte Hegel sagen, wer in die Philosophie eintrete, dem müsse zunächst Hören und Sehen vergehen. Bei den Fragen, die Maimon aufwirft, ist die Froschperspektive des gesunden Menschenverstandes so wenig gefragt wie das pausbäckige Weltvertrauen des auf der wohlgegründeten Erde stehenden und Gott einen lieben Mann sein lassenden Biedermanns – wir haben vielmehr mit Fragen der Geltung und Einsehbarkeit zu tun. Und dann müssen wir sehen, ob und wie dem Satz, die Welt sei (und sei, was sie ist) unabhängig von unseren Gedanken über sie, Einsichtigkeit zu verschaffen ist – wenn wir uns nämlich gleichzeitig klar machen, dass sie mit allen Milchstraßen, Nebelkappen und Familientragödien an dem seidenen Faden des Bewusstseins hängt, das wir von alledem haben. (Was wäre auch ein Liebeskummer, den niemand spürt und ein Tragödie, die es für niemanden ist? „Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß?“ Warum also der Aufwand des Beweisens von Dingen, die niemandes Vorstellung wären?)

Scherz beiseite: Der gesunde Menschenverstand hat ein Recht darauf, dass ihm seine realistische Grundintuition erklärlich gemacht werde. Denn einen gesunden Menschenverstand hat ja nicht nur (wie der Apostel sagt) der an Herzen und Ohren unbeschnittene Philister; wir alle haben ihn, und wir neigen alle in natürlicher Einstellung dazu, die Dinge als von unserem Erkennen unabhängig anzunehmen. Wenn der Realismus sich nun als unhaltbar erweist, umgekehrt der

Produktionsidealismus aber den Standpunkt des gesunden Menschenverstandes ableiten kann, dann spricht vieles dafür, ihn als die bewährtere Position anzuerkennen.

Zwei Elemente dazu fanden wir schon bei Maimon: 1. die These, dass alles sinnliche Bewusstsein von Objekten eben an diesem Bewusstsein selbst hängt (oder, wie Maimon sagt, „alles [Bewußtsein von Objekten] sei bloß Modifikation der Vorstellungskraft“ [VT, 163]), 2. die These, dass selbst die Forderung einer vom Bewusstsein unabhängigen Ursache der Sinnesempfindung auf einem subjektiven Schluss beruht („gegeben [...] bedeutet [...] nicht etwas in uns, das eine Ursache außer uns hat: denn dieses kann nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern bloß geschlossen werden“ [l. c., 203]). Beide Thesen zusammengenommen führen auf die Position des Produktionsidealismus, der nur außerdem noch annehmen muss, dass die vermeintliche Wirkung des Dinges auf unser Bewusstsein nichts ist als eine dem endlichen Ich nicht zum Bewusstsein kommende Tätigkeit des absoluten Ich, das lautere Tätigkeit ist. Wir sahen, dass Maimon auch diese These vertritt (z. B. 202 f.). Damit ist das Paradigma des Produktionsidealismus erfüllt, das zu Unrecht Fichte als dessen Erfindung zugeschrieben wurde.

Zu zeigen ist nun, warum genau das endliche Bewusstsein die Wirkung des Dings an sich als ein Leiden in sich spürt (also als eine subjektive Modifikation empfindet) und doch nicht sich selbst zuschreiben möchte. Maimons Erklärung liefert hier nur erste Elemente: er meint 1., die Wirkung des Dings sei eine dem empfindenden Subjekt *unbewusste*, 2., die Empfindung sei, genau analysiert, nicht eigentlich Passivität, sondern nur ‚Verminderung des Bewusstseins‘ von Tätigkeit.

Tatsächlich setzt ja auch die sinnliche (rezeptiv genannte) Vorstellung als Bedingung ihrer Möglichkeit eine unerlässliches Minimum an Bewusstsein (und, wenn

alles Bewusstsein Spontaneität, ein Minimum an Spontaneität) voraus – schließlich bin ich dem Empfundenen nicht gleichermaßen passiv ausgeliefert wie der Marmer den Meißelhieben des Bildhauer Wer empfindet, ist nicht tot, er verhilft der Empfindung durch sein Empfindungs-*Bewusstsein* allererst zum Sein (fürs Bewusstsein von Empfindungen gilt wirklich Berkeleys ‚esse est percipi‘). Das Wort Empfindung hat übrigens folgende Etymologie: ‚das, was in uns (oder das, was innerlich) gefunden wird‘ (vgl. Schelling SW I/3, 404 f.). Die Ursache dieser Findung auf ein subjekt-unabhängiges Ding als deren Ursprung zurückführen, wäre nun erneut eine rein subjektive Handlung, die uns – wie wir sagten – noch tiefer in die Subjektivität hineinführt. Wenn ich etwas empfinde, vollziehe ich, wie es schon die Aktiv-Form der Wendung verrät, eine Handlung, wenn auch eine wenig kraftaufwendige: es genügt, dass sie nie = 0 ist. Nur in uns selbst, sagt Schelling im *System des transzendentalen Idealismus* (von 1800), finden wir das, von dem wir sagen, es sei außer un Ich zitiere ihn im Zusammenhang:

Das Ich als unendliche Tendenz zur Selbstanschauung findet in sich als dem Angeschauten, oder was dasselbe ist (weil Angeschautes und Anschauendes in diesem Akt nicht unterschieden werden) in sich selbst etwas ihm Fremdartige Aber was ist denn das Gefundene (oder Empfundene) bei diesem Finden? Das Empfundene ist doch wieder nur das Ich selbst. Alles Empfundene ist ein unmittelbar Gegenwärtiges, schlechthin Unvermitteltes, dies liegt schon im Begriff des Empfinden Das Ich findet allerdings etwas Entgegengesetztes, dieses Entgegengesetzte aber doch nur in sich selbst. Aber im Ich ist nichts als Tätigkeit; dem Ich kann also nichts entgegengesetzt sein als die Negation der Tätigkeit. Das Ich findet etwas Entgegengesetztes in sich, heißt also: es findet in sich aufgehobene Tätigkeit. – Wenn wir empfinden, empfinden wir nie das Objekt; keine Empfindung gibt uns einen Begriff von einem Objekt, sie ist das schlechthin Entgegengesetzte des Begriffs (der Handlung), also Negation der Tätigkeit. Dieser Schluß von dieser Negation auf ein Objekt als seine Ursache ist ein weit späterer, dessen Gründe sich abermals im Ich selbst aufzeigen lassen. Wenn nun das Ich immer nur seine aufgehobene Tätigkeit empfindet, so ist das Empfundene nichts vom Ich Verschiedenes, es empfindet nur sich selbst, was der gemeine philosophische Sprachgebrauch schon dadurch ausgedrückt hat, daß er das Empfundene etwas bloß Subjektives nennt (SW I/3, 405).

So weit resümiert Schelling eigentlich nur die Thesen Maimons – allerdings in einer ihrerseits durch Fichte geprägten Sprache. Diese Sprache hat freilich eine ganze Theorie in sich aufgenommen. Ich will nicht gar zu viel Zeit darüber verlieren, sondern nur einige Grundüberzeugungen Fichtes (und, ihm folgend, auch Schellings) in Thesenform resümieren; denn nicht Fichte und Schelling, sondern Maimon und die Anfänge des deutschen Idealismus sind ja unser Thema.

Diese Thesen sind:

1. Jedes mittelbare Bewusstsein *von* etwas setzt als seine Bedingung ein unmittelbares, also ungegenständliches *Selbstbewusstsein* voraus (Fichte, WW I, 521 ff.). Wer das nicht zugibt, verstrickt sich sofort in den Zirkel der Reflexion, der das Selbstbewusstsein als Sonderfall des Gegenstands-Bewusstseins behandelt. Ich erführe dann, dass ich ich selbst bin, aus einem bestimmten Gegenstand meines Bewusstseins, nämlich dem Gegenstand einer Selbst-Vergegenständlichung, die die philosophische Kunstsprache ‚Reflexion‘ nennt. ‚Reflexion‘ heißt Spiegelung. Nun kann mir das Spiegelbild nur unter der Bedingung verraten, dass nicht jemand oder etwas, sondern ich selbst darin repräsentiert bin, wenn ich es der Spiegelung zuvor, also prä-reflexiv schon wusste (vgl. l. c., 526 f.). Anders hätte ich kein Vergleichskriterium, das mir erlaubte, das Gespiegelte als das Duplikat des Spiegelnden zu erkennen. Dazu ist erfordert, dass, wie Schelling sich ausdrückt, es einen Punkt gebe, wo das Subjekt und Objekt (der Selbstthematisierung) *unmittelbar* – also ohne gegenständliche Vermittelung – eines und als dies ungeteilte Eine sich auch bekannt sind (WW I, 528; SW I/3, 364).

2. Die zweite Voraussetzung lässt sich aus der ersten entwickeln und setzt eigentlich nur einen verborgenen Aspekt derselben ins Licht. Das Bewusstsein, durch das wir Kenntnis von Gegenständen, die nicht wir selbst sind, haben, muss – damit dies Gegenstandsbewusstsein auftreten kann – mit sich selbst bekannt sein. Fichte hielt das für eine analytische Konsequenz wäre: Wäre das Bewusstsein, an dessen seidenem Faden das Sein der Dinge hängt, sich selbst verborgen, so *bestünde* es schlechterdings nicht. Es wäre, wie wenn wir sagen wollten: Ich sehe ein Gebirge, aber dass ich es sehe, weiß ich nicht; oder: ich wittre Morgenluft, aber dass ich sie wittre, ist mir unbekannt. Anders gesagt: es kann kein unbewusstes Bewusstsein geben.

Ist das aber der Fall, dann regt sich nun vollends der Einspruch des gesunden Menschenverstandes, der ja mit Recht geltend macht, er habe *kein* Bewusstsein davon, dass er selbst (oder eine Substanz, von der sein Ich ein Teil ist) der Urheber seines Leidens sei. Um ihn zu überzeugen, dass er es doch ist, bedarf's also einer Reflexion auf den Ursprung unbewusster Vorstellungen. Fichte fasst sie unter dem Sammelbegriff des Nicht-Ich. Diese Reflexion erfolgt in Fichtes

3. These, die nur eine ähnliche des Spinoza variiert und verblüffend zuspitzt: Alles Bestimmen ist ein partielles Verneinen. Wer etwas als dieses Bestimmte gewahrt, muss es insofern gewahren als *nicht* seiend jenes andere. Alle Bestimmung von etwas *als* dieses Bestimmte erfolgt also durch Abgrenzung gegen ein anderes, das nicht es ist (WW I, 532). In einer Vorlesungsnachschrift zur *Wissenschaftslehre nova methodo* spricht Fichte vom „Reflexionsgesetz aller unserer Erkenntnis – nämlich, nichts wird *erkannt*, was es sei, ohne uns das mit zu denken, was es *nicht* sei“ (*Nachgelassene Schriften*, hg. von Hans Jacob, Berlin 1937, Bd. II, 368). Und er fügt hinzu: „Und eben diese Art unserer Erkenntnis, nämlich etwas vermittelt des Gegensatzes zu erkennen, heißt etwas *bestimmen*“ (l. c.; vgl. schon 359 f.).

Fichtes 4. These wendet das Reflexionsgesetz aller Erkennens nun an auf die Erkenntnis, in der uns unser eigenes Ich bekannt ist. Sollen wir bei der Rückwendung auf uns selbst nicht irgendwas Beliebigen, sondern spezifisch uns selbst finden, so muss auch unser Ich bestimmt sein. Und das bedeutet, dass es nicht unendlich sein kann – denn wäre es unendlich, so erschöpfte es (wie das Absolute, von dem es sich durch Bestimmung abhebt) alle Realität in sich. So aber muss es sich gegen Reales, das *nicht* es selbst ist, abgrenzen – der Preis dafür, dies zu unterlassen, wäre seine eigene Ungreifbarkeit und Unbestimmtheit. Auf diese Weise

entsteht ganz natürlich der Begriff eines solchen, das *nicht* Ich ist – also die Vorstellung eines Nicht-Ich. Ist nun das Ich (in der präreflexiven Kenntnis, die dieser bestimmenden Reflexion zuvorbestehen soll), sich als Tätigkeit bekannt, so muss ihm – nach dem Gesetz der Bestimmung durch Gegensatz – das Andere seiner selbst unterm Schema der Ruhe erscheinen (WW I, 531 f.; vgl. die parallele Deduktion bei Schelling: SW I/3, 380 f.).

Wie aber kommt es zu der Vorstellung, das Nicht-Ich wirke auf es ein? Darauf antwortet Fichtes 5. These: Kann sich das Ich nur durch Ausgrenzung eines Teils seiner Aktivität *als* Ich bestimmen, so muss ihm das Ausgegrenzte – nach dem Gesetz der Bestimmung-durch-Gegensatz – unterm Schema der Inaktivität erscheinen. Da es aber – als absolutes Ich – *alle* Tätigkeit (und *alle* Realität) in sich begreift, kann ihm das Nicht-Ich nur als Negation seiner Tätigkeit oder als Negation seiner Realität erscheinen. Es wird also denjenigen Teil von Tätigkeit, den es um seiner Bestimmtheit willen von sich ausgrenzen muss, einem anderen als sich zuschreiben, eben dem Nicht-Ich. Fichte sagt:

Etwas *einschränken* heißt: die Realität desselben durch Negation nicht *gänzlich*, sondern nur zum *Teil* aufheben. Mithin liegt im Begriffe der Schranken, außer dem der Realität und der Negation, noch der der *Teilbarkeit* (der *Quantitätsfähigkeit* überhaupt, nicht eben einer *bestimmten* Quantität). Dieser Begriff ist das gesuchte X [der Mittelbegriff] und durch die Handlung Y wird demnach *schlechthin das Ich sowohl als das Nicht-Ich teilbar gesetzt* (WW I, 108 f.).

Nun werden Sie sagen: *als* Nicht-Ich bin ich mir doch gerade meiner Tätigkeit *nicht* bewusst – ist damit nicht ein Widerspruch zur 1. und zur 2. These formuliert? Fichte antwortet: keinesweg Denn die sogenannte Untätigkeit, ja das Leiden, durch die sich mir die Wirkung des Nicht-Ich ankündigt, ist ja selbst mir nur durch ein Bewusstsein davon bekannt. Die Notwendigkeit, etwas außer mir anzunehmen, beruht selbst nur in einem subjektiven Sich-gefesselt-Fühlen des Vorstellungsvermögen Anders gesagt (und hier sehen Sie wieder den Anschluss an Maimon, der gesagt hatte, „daß der Ausdruck: objektive Notwendigkeit, gar keine Bedeutung hat, indem Notwendigkeit immer einen subjektiven Zwang, etwas als

wahr anzunehmen, bedeutet“ [VT 175]): *Ohne* Bewusstsein wäre kein Zwang von außen fühlbar; der Zwang ist mithin selbst eine Tatsache des Bewusstseins, er ist ihm immanent. Das zeigte ja schon die Semantik des Ausdrucks ‚Empfindung‘, die wir analysiert hatten.

So verwandelt sich also die Frage nach dem Ursprung unserer Überzeugung von einer Einwirkung der Dinge auf uns in diejenige nach dem Ursprung jenes „Zwangs in unsern objektiven Vorstellungen“ (SW I/3, 346). Das ist eine bloß genetische Frage, die bei Fichte und noch mehr bei Schelling ausführlich beantwortet wird. In die Einzelheiten will und muss ich hier nicht gehen. Die Elemente, die zu ihrer Beantwortung führen, sind ja auch alle beisammen: Mir erscheint die Gefesseltheit meiner Vorstellung im Empfinden als Werk des Nicht-Ich, nicht, weil ich untätig bin, sondern weil ich eine Aktivitätsminderung fühle. Schriebe ich das fehlende Quantum Aktivität dennoch mir selbst zu, verschwände im Nu die Vorstellung des Nicht-Ich, damit aber auch die Bestimmtheit meiner selbst. So ist es aus strukturellen Gründen notwendig, dass das empfindende Ich sich des Schlusses, durch den es das Nicht-Ich als Grund seiner eigenen Bestimmtheit, sich nicht bewusst werde – was nicht heißt, dass es sich der Empfindung nicht bewusst werden darf, die ja vielmehr – nach Fichte – eine innere Tatsache des Bewusstseins ist.

Der Fortschritt der Wissenschaftslehre (so nennt Fichte seine Philosophie, weil sie eine Erklärung des Wissens liefern will) wird dann darin bestehen, das strukturelle Unbewusstsein, in dem endliche Ich sich gegenüber seinen theoretischen Leistungen befangen ist, immer mehr (in Bewusstsein) aufzulösen, indem es sich approximativ der Idee seiner selbst als eines absolut schöpferischen Selbstbewusstseins annähert: auch dies, wie wir wissen, in engster Analogie zu Maimons Konzeption vom Fortschritt unseres Verstandes in der stufenweisen Selbstaufklärung.

*

In der zweiten Hälfte dieser Vorlesung möchte ich zu Reinholds Elementarphilosophie überleiten – und zwar zunächst auf eine ganz grundsätzliche Weise. Reinhold hat nämlich gemeint, Kants Philosophie (und die Philosophie überhaupt) bleibe so lange unbegründet, wie ihre Sätze sich nicht als Konsequenz eines in sich evidenten obersten Grundsatzes deduzieren lassen. Fichte hat Reinholds so genannte Elementar- oder Grundsatzphilosophie dann übernommen; aber als Fichte im Sommersemester 1794 sein Nachfolger auf dem Philosophie-Lehrstuhl in Jena wurde, hatte sich Reinhold von der Grundsatzphilosophie schon abgekehrt.

Bevor ich Reinholds Grundsatz in den nächsten Stunden vorstelle und genauer charakterisiere, will ich zunächst auf eine grundlegende Abweichung in Reinholds Konzept der philosophischen Deduktion gegenüber dem kantischen aufmerksam machen.

Die eigentliche Leistung Reinholds kann man in der Systematisierung der kantischen Philosophie sehen: also darin, dass er alle ihre Teile aus einem einigen, unmittelbar aus sich selbst verständlichen Grundsatz abzuleiten unternahm. Um das auch nur unternehmen zu können, musste Reinhold Kants Programm radikal re-cartesianisieren (Ableitbarkeit aller gültigen Sätze aus einem obersten, dessen Wahrheit unmittelbar einleuchtend ist [...]). Das war, wie angedeutet, nur möglich durch eine Verschiebung und Neudeutung des kantischen Begriffs einer ‚transzendentalen Deduktion‘.

Bei Kant: angelehnt an einen im 18. Jh. noch präsenten Sprachgebrauch der Juristen (Kant las seine Kollegs über Naturrecht auf der Grundlage des Kompendiums von J. Pütter und G. Achenwall, die diesen Sprachgebrauch noch kennen). Er geht zurück auf eine Praxis des 14. Jahrhunderts, die der so genannten *Deduktionsschriften*, die kontroverse Rechtsansprüche zwischen Herrschern voneinander unabhängiger Territorien, Stadtrepubliken und anderer Rechtskörperschaften des Heiligen Römischen Reichs zu schlichten hatten. Mangels universell einheitlicher Rechtssprechung waren solche Ansprüche nur zu ‚deduzieren‘. Sie wurden nicht gedruckt, sondern von Herrscherhäusern zur Verteidigung eigener Ansprüche benutzt und verteilt. – Die Praxis der Deduktionsschriften geht zurück auf die Zeit, da das Römische Recht noch nicht wiederbelebt und die moderne Gesetzestheorie noch nicht begründet war. Eine Deduktion überbrückt diese Absenz eines universell anerkannten Prinzips und sucht, Ansprüche bündig und triftig zu rechtfertigen. Im 18. Jahrhundert, nach Christian Wolff, erfolgten juristische Deduktionen gewöhnlich unter Verweis auf eine Tatsache, ein Faktum – so wurde z. B. der Nachweis der Rechtmäßigkeit eines Besitzes oder einer Erbschaft ‚deduziert‘ unter Rückgriff auf die Tatsache einer Kaufurkunde oder eines letzten Willens (eines Testaments). Bei Kant tritt an die Stelle eines solchen empirischen Faktums (in der Deduktion des kategorischen Imperativs) ‚das Faktum der Vernunft‘ und in der theoretischen Philosophie die Tatsache der Apperzeption. Das bedeutet nicht, dass die transzendente Deduktion eine erschöpfende logische Ableitung sein will: Sie begründet nur einen Geltungsanspruch: den der universellen Anwendbarkeit der Kategorien auf alles Anschauliche. Sie ‚leitet‘ die Kategorien nicht aus einem obersten Prinzip ab.

Und genau das ist Reinholds Anspruch. Für ihn ist die Deduktion ein logisches Verfahren: danach wird ein Satz – nämlich der so genannte Schluss – durch die lo-

gische Beziehung zu anderen Sätzen aufgestellt und so bewiesen. Danach ist eine Deduktion eine wohlgeformte Kette von Syllogismen, deren Prämisse eine universell geltende und a priori einsichtige Inferenzregel ist („Wenn etwas ein x ist, dann ist es ein y“) – und zwar möglichst so, dass sie die Conclusio unmittelbar aus sich hervorbringt, ohne Vermittlung eines (auf zusätzlicher Information beruhenden) Untersatzes, der womöglich empirisch wäre (vgl. Dieter Henrich, *Kants Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique*, in: *Kant's Transcendental Deduction The Three Critiques and the Opus Postumum*, ed. Eckart Förster, Stanford, California 1989, Part I, 29-46, Anm. 251 f.).

Nachdem wir dies Shifting in der Bedeutung von ‚Deduktion‘ geklärt haben, möchte ich eine ebenso grundlegende Reflexion auf die Motive und die Vorgeschichte eines Philosophierens aus einem obersten Grundsatz sagen.

Seit Descartes und Leibniz hat – wie Sie wissen – die neuzeitliche Philosophie einen besonders engen Zusammenhang vermutet zwischen dem Selbstbewusstsein und der Rationalität. Diese Vermutung ist leicht nachvollziehbar: galt doch einerseits das ‚cogito‘ als eine – und zwar die einzige – unerschütterliche Gewissheit unter den ‚Tatsachen des Bewußtseins‘, und wurde andererseits die Rationalität mit dem rechenschaftspflichtigen, in letzter Instanz aus unbezweifelbarer Gewissheit schöpfenden Denken (und Argumentieren) identifiziert.

So hat bereits Descartes das ‚cogito‘ als einen gewisslich wahren Satz¹³ angesehen – nur Sätze haben ja die Eigenschaft, wahr oder falsch sein zu können (im Gegensatz etwa zu Empfindungen, die man hat oder nicht hat, die man deutlich oder

¹³ „Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité: *Je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais le recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais“ (Descartes, *Œuvres et lettres*, éd. par André Bridoux, Paris (Bibliothèque de la Pléiade), 1953, 147 f.

undeutlich hat, die aber weder wahr noch falsch und überhaupt nicht propositionale Strukturen sind, im Gegensatz zu dem Satz ‚Ich denke [etwas]‘. So darf man sein ‚premier principe‘ getrost mit Reinhold und Fichte durch ‚Grundsatz‘ wiedergeben, wobei die Pointe natürlich die ist, dass hier *ein Satz* vorliegt, der den anderen ihren Zusammenhalt ‚mitteilt‘ und die besondere Eigentümlichkeit hat, nicht falsch sein zu können, der also in sich evident ist. Theorien sind nicht aus Anschauungen oder Begriffen aufgebaut, sondern aus Sätzen.

Wissenschaft überhaupt – ihr Inhalt sey, welcher er wolle – ist ein Ganzes, das unter der Form der Einheit steht. Dieß ist nur insofern möglich, als alle Theile derselben Eine Bedingung untergeordnet sind, jeder Theil aber den andern nur insofern bestimmt, als er selbst durch jene Eine Bedingung bestimmt ist. Die Theile der Wissenschaft heißen Sätze, diese Bedingung also Grundsatz. Wissenschaft ist demnach nur durch einen Grundsatz möglich. (Diese Form der Einheit, d.h. des fortgehenden Zusammenhangs bedingter Sätze, deren oberster nicht bedingt ist, ist die allgemeine Form aller Wissenschaften und verschieden von der besonderen Form einzelner Wissenschaften, insofern diese zugleich in Bezug auf einen bestimmten Inhalt steht. [...]) (Schelling, SW I/1, 90)

Nur aus Sätzen lassen sich Folgerungen (die wiederum Sätze sind) ableiten. Und darauf, dass sein oberstes Prinzip ein wirklicher Satz, nicht etwa eine unmittelbare Intuition, etwa eine Empfindung sei, hatte besonders Reinhold bestanden: „In wie ferne die letzten Gründe unserer Pflichten und Rechte nicht durch Empfinden, sondern durchs Denken für uns da sind; in so ferne sind sie nur in der Eigenschaft des bestimmten Sinnes gewisser Sätze da.“¹⁴ Er nennt ‚Grundsatz ‚jeden Satz, durch welchen mehrere andere Sätze bestimmt werden‘ (wobei wir die Logik dieser Bestimmung noch offenlassen wollen) (Beitr. I, 115). Und etwas später sagt er:

Aber die Philosophie hat es mit der Vernunft, der Erfahrung und der Natur nicht | unmittelbar, sondern vermittelt der Begriffe zu tun, die sie von denselben aufstellt, und die nur denn allgemeingeltende Begriffe heißen können, wenn sie sich in allgemeingeltenden Sätzen aufstellen lassen (l. c., 141 f.).

¹⁴ In seinem Aufsatz „Über das Bedürfnis, die Möglichkeit und die Eigenschaften eines allgemeingeltenden ersten Grundsatzes der Philosophie“ (in: *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen* Erster Band [zit.: *Beitr. I*], Jena 1790, 93-164, hier: 105).

Genauso hatte es auch Descartes, der „Vater der modernen Philosophie“ gesehen, als er das ‚*cogito*‘ als erster europäischer Philosoph für ein Deduktionsprinzip (aller wahren *Sätze*) ansah:

Or, toutes les conclusions que l'on déduit d'un principe qui n'est point évident, ne peuvent aussi être évidentes, encore qu'elles seraient déduites évidemment; d'où il suit que tous les raisonnements qu'ils ont appuyés sur de tels principes n'ont pu leur donner la connaissance certaine d'aucune chose, ni par conséquent les faire avancer d'un pas en la recherche de la sagesse. [...] Ainsi, en considérant que celui qui veut douter de tout ne peut toutefois douter qu'il ne soit pendant qu'il doute, et que ce qui raisonne ainsi, en ne pouvant douter de soi-même et doutant néanmoins de tout le reste, n'est pas ce que nous disons être notre corps, mais ce que nous appelons notre âme ou notre pensée, j'ai pris l'être ou l'existence de cette pensée pour le premier principe, duquel j'ai déduit très clairement les suivants [...].¹⁵

Descartes hat also das *cogito* zwar für ein Deduktionsprinzip der Philosophie gehalten, ihm aber den Status der Analytizität eingeräumt (Kant ist ihm übrigens in manchen seiner Äußerungen übers *Ich denke* gefolgt). Im ihm, sagt er (und unterscheidet sich damit diametral von Reinhold, der die Berechtigung gerade dieser Metapher abweist: *Beitr.* I, 116), liegen wie in einer Nusschale – wenngleich für den großen Haufen nicht sichtbar – alle Konsequenzen schon enthalten (*Ceuvres et lettres*, I. c., 387,6). So wäre die ganze Philosophie nichts als ein gigantisches analytisches Urteil über den Inhalt des Selbstbewusstseins. Dagegen besteht die Synthetizität des kantischen ‚*Ich denke*‘ (wie wir im letzten Semester sahen) darin, dass es eine Reihe von Übergangsregeln zwischen Vorstellungen erzeugt, in denen es alsdann nicht nur analytisch (als in den seinigen) enthalten ist, sondern die darüber hinaus – analytisch unableitbar – auch untereinander verbunden werden. Nur so konnte Kant hoffen, mit der Aufrichtung des Selbstbewusstseins zum Prinzip der Philosophie zugleich den entscheidenden Schlag gegen die analytische Konzeption von Vernunft à la Descartes zu führen, der seinerseits zu zeigen unternommen hatte, „wie sie [sc.: die Synthesen] in den [aus sich selbst einleuchtenden] Antezedenzien enthalten sind“ – letzten Endes mithin in der analytischen Einheit des *cogito*.

¹⁵ L. c., 562 f.

Erlauben Sie mir einen Blitz-Exkurs in die Geschichte des Wortes ‚Analyse‘ in der Philosophie – sie ist von Interesse für das Descartes-Kant-Reinhold-Fichtesche Programm einer ‚Deduktion aus einem obersten Grundsatz‘. ‚Analyse‘ leitet sich ab von griechisch Αναλυσις, lat. *resolutio*, auch *reductio*: also: Zersetzung, Reduktion, Auflösung. Ihr semantisches Gegenteil heißt ‚Synthesis‘ (, *compositio*, auch *additio*). Beide waren seit den Anfängen der griechischen Philosophie methodische Schlüsselbegriffe. Man spricht von der Synthesis des Satzes aus Namen und Begriffen. Aristoteles setzt schon Bekanntschaft mit der mathematischen Analysis voraus. Darunter versteht er die Aufgabe, eine fertig konstruierte Figur auf die Bedingungen ihrer Konstruierbarkeit zurückzuführen (also, wörtlich, zu reduzieren), in Analogie zu einem vorentworfenen Handlungsziel, dessen Möglichkeit aus den bereitstehenden Mitteln rekonstruiert wird (*Eth. Nic.* III, 3, 1112b 20-24; vgl. I,4, 1095a 30-b8). „So ist das in der Analyse letzte Element das erste in der Ausführung.“ Charakteristischerweise stellt Aristoteles seine eigene Lehre des Beweises in Wissenschaft und Methode unter den Titel Αναλυτικά. Auch hier meint ‚wissenschaftliche Analyse‘ die Rückführung (*reductio*) von Schlüssen auf die logischen Figuren, die ihnen Schlüssigkeit verbürgen, also auf Formen und Modi triftiger Syllogismen (*Anal. pr.* I, 32, 47a-5; 44, 50a; 50b 2). Im weiteren Sinne nennt Aristoteles ‚Analysis‘ auch die Reduktion der zweiten und dritten Figur des Syllogismus auf die erste (l. c., I, 45, 50b 30, 33 f., 51a 2f., *passim*). Und ganz allgemein dient ihm der Ausdruck zur Bezeichnung der Zerlegung komplexer Begriffe in die darin enthaltenen engeren, durch Abstieg vom Allgemeineren zum Besonderen (*Met.* XI, 6, 1063b 18; *Top.* VI, 141b 29-34; *Anal. post.* I, 27, 87a 35 f.). Es ist nicht ganz deutlich, ob Aristoteles auch an die Zergliederung materieller Körper in ihre Elementarteilchen denkt, die sich wiederum in εἶδος und ὄλη unterteilen (*Met.* V, 28, 1024b 9 ff.; vgl. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen [...]*, II/2, 1962, 186). Wie dem auch sei: die aristotelische Auffassung lässt sich wie folgt resümieren: Man analysiert eine Gegebenheit, indem man sie entweder auf die Bestand-

teile, aus denen sie zusammengesetzt ist oder auf die Bedingungen zurückführt, unter denen sie sich bilden konnte.

Neben dieser Bedeutung von ‚Analysis‘ war dem 18. Jahrhundert aber insbesondere auch die in der Zusammensetzung ‚Analytische Mathematik‘ bekannte vertraut, zumal durch die Vermittlung des Descartes, der wiederum zum an die erste wissenschaftliche Definition dieser Methode durch Pappus von Alexandrien anknüpft. Der hatte die Regel der Analyse – den *τοπος αναλυομενος* – als zweigliedriges Verfahren zur Problemlösung, bestehend aus der Synthese und der Analyse im engeren Sinn, bestimmt. Descartes resümiert dieses Verfahren in der V. der ‚*Règles pour la direction de l'esprit*‘ wie folgt:

[...] nous ramenons graduellement les propositions compliquées et obscures aux plus simples, et si ensuite, partant de l'intuition des plus simples, nous essayons de nous élever par les mêmes degrés à la connaissance de toutes les autres (Œuvres et lettres, I. c., 52; vgl. Discours de la méthode, 138).

Interessanterweise hat Descartes in den *Meditationen* nur die im engeren Sinne analytische Methode als triftig ausgezeichnet und in des ‚*Secondes Réponses*‘ von der von Euklid angewandten synthetischen abgegrenzt (I. c., 388 f.). Es ist im analytischen Rückgang von allen zweifelhaften Objekten auf das allein untrüglich Existierende, dass das *cogito* entdeckt wird. Da sich dies selbstbewusste Wesen als unvollkommen und ohne eigenen Seinsgrund durchschaut, das Unvollkommene aber nur im Blick auf das Vollkommene ausgemacht werden kann, schließt die Gewissheit der eigenen Endlichkeit die Erkenntnis des schlechthin notwendigen und unendlichen Seienden in sich (3. Meditation). So wird das Endglied des analytischen Rückgangs tatsächlich erst in der Erkenntnis Gottes erreicht, und von diesem kann dann synthetisch, durch Zusammenfügung der einfachen Elemente, bis zum Komplexen, vor allem der Materie und ihren Modi, geschritten werden. An dieser Konzeption ist in unserem gegenwärtigen Fragezusammenhang nur dies bemerkenswert, dass Descartes, das *cogito*, wie gesagt, für ein Deduktionsprinzip der Philosophie hält (I. c., 562 f.). ihm aber den Status einer analytischen

Erkenntnis einräumt: Ihn ihm liegen alle zwingend folgenden Einsichten wie *in nuce* beschlossen.

So nachvollziehbar dies nun sein mag (oder nicht): Descartes hat so gut wie nichts beigetragen zur Aufklärung des epistemischen Charakters seines obersten Grundsatzes. Wie ich im letzten Semester (à propos einer Skizze des Reflexionsmodells von Bewusstsein) gezeigt habe, dachte er das Selbstbewusstsein des Cogito paradoxerweise gleichzeitig als eine ‚unmittelbares‘ Ereignis und als eine ausdrückliche Rückwendung des Bewusstseins auf sich (Reflexion). Leibniz folgte ihm darin. Aber zuvor müssen wir sagen, dass auch er das ‚cogito‘ für einen Grundsatz hielt, aus dem das System des anerkannt wahren Sätze zu deduzieren sei. Und dazu war es zunächst notwendig, die ihm eigene Gewissheit aufzuweisen.

Um das zu tun, ist es vorteilhaft, sich einer Beobachtung des Sextus Empiricus zu besinnen. Der hatte bemerkt, jeder Gegenstand der Wahrnehmung scheine entweder durch sich selbst oder durch einen anderen wahrgenommen zu werden.¹⁶ Solche Gegenstände, „die durch sich selbst wahrgenommen erscheinen“, können, falls es sie gibt, als Ausgangspunkt des Philosophierens angenommen werden. Sie sind ‚durch sich selbst bekannt‘ – und das meint ja ungefähr das lateinische Prädikat ‚evident‘. Für eine in genau diesem Sinne unmittelbar evidente Erfahrung hielt Leibniz das Selbstbewusstsein (die Selbstgewahrung, wie er sagt: ‚aperceptio‘):

[...] cette intuition qui fait connaître notre existence à nous-mêmes fait que nous la connaissons avec une évidence entière, qui n'est pas capable d'être prouvée et n'en a point besoin. [...] j'ajoute que l'aperception immédiate de notre existence et de nos pensées nous fournit les premières vérités *a posteriori*, ou de fait, les *premières expériences*, comme les propositions identiques contiennent les premières vérités *a priori*, ou de raison, c'est-à-dire les *premières lumières*. Les unes et les autres sont incapables / d'être prouvées et peuvent être appelées *immédiates*: celles-là parce qu'il y a immédiation entre l'entendement et son objet, celles-ci parce qu'il y a immédiation entre le sujet et le predicatum.¹⁷

¹⁶ *Grundriß der Pyrrhonischen Skepsis*, I. Buch, 6. Kap.

¹⁷ *Nouveaux Essais sur l'Entedement Humain*, Paris (Garnier-Flammarion) 1966, Livre IV, Chapitre IX, 383 f.

Descartes und Leibniz sind darin einig, dass sie das Selbstbewusstsein als ein ‚unmittelbares‘ Bewusstsein charakterisieren. In der Unmittelbarkeit besteht seine ‚Augenscheinlichkeit‘ (Evidenz). Denn gewiss ist, wie Sextus Empiricus sagt, nur, was ohne Vermittlung eines anderen, eben: ‚durch sich selbst eingesehen‘ wird.

Warum, so könnten Sie fragen, muss aber denn so eine unmittelbare Evidenz in der Wissenschaft überhaupt in Anspruch genommen werden? Hat nicht z. B. Wittgenstein auf den Widersinn aufmerksam gemacht, der darin besteht, dass man von ‚Wissen‘ in Kontexten spricht, wo schon der Gedanke der Falsifikation auf Widersinn führt? In der Tat: Wo keine Falsifikation und kein Irrtum möglich sind, da wird auch nicht eigentlich gewusst. Und warum soll überhaupt im System der Wissenschaft wenigstens *ein Satz*, ein *Grund-Satz*, infallibel sein? Verteidigt nicht die Popper-Schule, vor allem Hans Albert, gegen allen Anfechtungen der ‚Letztbegründung‘ seit Jahrzehnten erfolgreich einen konsequenten Fallibilismus?

Die Antwort wird lauten: weil wir sonst in einen infiniten Begründungsregress geraten, dessen Struktur zuerst Friedrich Heinrich Jacobi aufgedeckt hat, und zwar in der für die Entwicklung eines deutschen Frühidealismus so prägenden VII. Beilage seines 1789 in der Zweitaufgabe erschienenen Spinoza-Büchlein¹⁸ Die Schrift trägt das Motto des Archimedes: $\Delta\omicron\varsigma \mu\omicron\iota \pi\omicron\upsilon \sigma\tau\omega$: ‚Gib mir einen festen Ort, und ich werde die Welt bewegen.‘ Dieses Ortes bedarf es nach Jacobi, weil die Wissenschaft wesentlich mit Herleitungen oder Ableitungen zu tun hat. Ableitungen bedürfen eines, *von dem* sie abgeleitet sind. Und zu diesem ihrem Grund

¹⁸ *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*. Neue vermehrte Ausgabe. Breslau 1789, vor allem 422 ff.

verhalten sie sich wie Bedingte zu ihrer Bedingung. Alle Schlüsse, Deduktionen, Argumentationen spielen im Bereich des bedingten Bewusstseins, also des Bewusstseins, das seiner per se (aus eigenen Mitteln) nicht unbedingt gewiss ist. So ist alles Erkennen, das wir auf dem Wege vernünftiger Ableitungen aus Gründen erwerben, mittelbar – denn begreifen heißt: einer Sache *vermittels* eines Begriffs habhaft werden, wobei das Begriffene dem Begriff äußerlich bleibt. In solcher Äußerlichkeit bleibt das Unbedingte dem Wissen verborgen. Aber, meint Jacobi, die Vorstellungen des Bedingten und des Unbedingten „sind unzertrennlich miteinander verknüpft, doch so, daß die Vorstellung des Bedingten die Vorstellung des Unbedingten voraussetzt, und mit d i e s e r nur gegeben werden kann.“¹⁹ Daraus, dass das Unbedingte vom Bedingten einerseits vorausgesetzt, andererseits mit dessen Mitteln unbegreiflich bleibt, folgert Jacobi auf eine übernatürliche Erkenntnisquelle, die er Gefühl nennt. Das Gefühl ist offenbar ein nicht-intentionales, also auch kein propositionales Bewusstsein. (Wir werden später sehen, dass Jacobi damit den Finger auf einen neuralgischen Punkt aller Theorien legt, die das Selbstbewusstsein für propositional – also: für in einem Grund-Satz formulierbar – halten.)

Die einzigen Prinzipien alles logischen Verstandesgebrauchs, meint Jacobi, sind der „Satz der Identität“ und der „Satz vom Grunde“. Der erste fungiert als Prinzip aller logisch-mathematischen Sätze, der zweite als Prinzip aller metaphysischen und naturwissenschaftlichen Welterklärung. ‚Verstehen‘ und ‚begründen‘ sind Wechselbegriffe – es gibt keine logische Gewissheit außerhalb der Form des Beweises. Nun gehört zum Charakter der Demonstration, dass sie keine interne Grenze und mithin keinen Abschluss in einem letzten Argument der Kette kennt. Irgendein im Verlauf des Argumentierens erreichtes Resultat für endgültig zu erklären, würde aller methodischen Sicherheit den Laufpass geben. Müssen wir

¹⁹ Jacobi, l. c., 423/4.

aber in einem unendlichen Progressus von Argument zu Argument laufen, können wir sicher sein, niemals ein unabhängig von solchen Bedingungen begründetes *Unbedingtes* anzutreffen. Ein solches könnte sich, *wenn* es denn epistemisch zugänglich sein soll, nur einem *unmittelbaren* Bewusstsein zeigen. Der Spinozismus war in Jacobis Augen dagegen ein mittelbarer, d. h. lückenlos (more geometrico) präsentierter Ableitungszusammenhang. Seine Wahrheit beruht – entgegen Spinozas Versicherung – nicht in der Ableitbarkeit aus einem aus sich selbst einleuchtenden Prinzip, sondern in der durchgängigen Kohärenz seiner Sätze. Da indes jedes Glied, was es ist, nur ist in Bezug auf und gestützt auf ein anderes (also gehalten durch rationale Relationen), muss man von ihm urteilen, dass es insgesamt dem Relativismus verfällt und das nicht wirklich aus Vernunftoperation hervorgehen lässt, von dem er auszugehen behauptet: das Sein oder das Unbedingte. Mehr noch: die rein rationale und deduktive Methode hindert das Denken im Vorhinein, je ein Unbedingtes zu berühren. So verstrickt sich in einen ewigen Zirkel, wer vernünfteln zu erreichen vorgibt, was ihm aus einer außer- oder übervernünftigen Quelle zuvor hat einleuchtend und gewiss sein müssen. Gewissheit können also nicht als Resultat von Begründungs-Relationen gedacht werden.

Schelling, der die Zweitausgabe von Jacobis Spinoza-Büchlein noch im Stift gelesen hatte, hat die Konsequenzen von Jacobis Argumentation besonders fasslich dargestellt:

[...] wie kann eine Reihe von Kenntnissen ein Wissen seyn, welche in keinem Punkt etwas Unbedingtes hat; das einzelne Glied in der Kette hat einen Werth, aber es hat ihn durch ein anderes, welches wieder durch ein anderes, u.s.f. ins Unendliche; der Werth jedes Einzelnen ist also bedingt durch eine unendliche Reihe, welche selbst ein Unding ist und nie wirklich seyn wird, und jedes Einzelne bedeutet nur darum etwas, weil man sicher ist, daß man nie nöthig haben werde, den Werth des Ganzen zu realisiren [Anm.: Wie die englische Staatsschuld. Ständiges Borgen von einem zweiten, um den ersten, von einem dritten, um den zweiten zu bezahlen.], oder bis zum Letzten kommen könne, wo sich dann die ganze vermeinte Wissenschaft in ein völliges Nichts auflösen würde (SW I/4, 343 f.).

Jacobis bekannter Nihilismus-Vorwurf gegen das rein rationale Verfahren endloser, leerlaufender Begründungs-Suche.

Bevor ich zeige, wie Johann Gottlieb Fichte auf seine Weise versuchte, den Begründungs-Regress durch Aufweis eines unmittelbar in sich evidenten (Grund-)Satzes zu stoppen und so die cartesianisch-leibnizsche Denktradition zu krönen, will ich den Verdacht abwehren, hier handele es sich um ein leicht angestaubtes Problem, das vielleicht die frühidealistischen Denker beschäftigte, heute aber keine Katze mehr hinterm Ofen hervorlockt. Der gegenwärtigen Philosophie ist das Problem vielmehr unter dem Stichwort des ‚Fundamentalismu‘ wohlvertraut.

Es tauchte auf im Zusammenhang von Versuchen, den für Wissenschaft und Philosophie gleichermaßen grundlegenden Begriff des Wissens zu definieren. Man sagt im allgemeinen, Wissen sei begründete Meinung. Dazu müssen zwei Bedingungen erfüllt werden: Wenn das Subjekt der Meinung (*S*) weiß, dass *p*, so muss gelten: *S* muss *glauben*, dass *p*; und *p* selbst muss tatsächlich zutreffen (*wahr sein*). Um auszuschließen, dass wahre Meinung auf reinem Zufall beruht, also bloße Glückssache ist, muss *S* zusätzlich die Gründe angeben können, die ihn zu seiner Überzeugung geführt haben (*S* muss seine Meinung *rechtfertigen* können). Aber nun entsteht das Problem, was für einen wirklich triftigen Grund zu gelten hat, d. h., wann eine Überzeugung definitiv gerechtfertigt ist. Die analytische Erkenntnistheorie ist seit Gettiers Zweifeln²⁰ mit unerschöpflich destruktiver Phantasie damit beschäftigt, die Brüchigkeit der Definitions-Versuche von ‚begründeter‘ (oder ‚unwiderlegt gerechtfertigter‘) Meinung aufzudecken.

²⁰ Edmund L. Gettier. „Is Justified True Belief Knowledge?“, in: *Analysis* 23 (1963), 121-3. Vgl. die im I. Teil der von Peter Bieri hg. Sammlung *Analytische Theorie der Erkenntnis*, Frankfurt a. Main 1987, vereinigten Texte zum Thema „Wissen und Begründung“.

Gründe sind offenbar bestehende Sachverhalte, also Tatsachen. Formuliert werden sie durch Sätze (wahre Propositionen), aus denen andere Sätze folgen: eben die, die ich für wahr halte und für die ich nach Gründen suche. Natürlich muss ein signifikanter Zusammenhang zwischen begründendem und begründetem Satz bestehen. Dieser kann im Grenzfall so eng sein, dass, wenn *S* den einen glaubt, *zwingend* auch den anderen annehmen muss²¹ (Natürlich ist dieser Zwang nur logisch, nicht physisch-kausal; aber widrigenfalls gerät das Subjekt des Meinens in eine ‚kognitive Doissonanz‘.)

Doch wie stark müssen Gründe eigentlich sein, damit jemand, gestützt auf sie, Wissen beanspruchen darf? Offenbar müssen sie nicht nur bestehen, sondern mir auch *bekannt* und von mir geglaubt sein – sonst würde immer noch möglich sein, dass ich zwar berechtigt bin, eine Meinung zu vertreten, ohne dass mir die Gründe dafür auch bekannt sind – und dann würde man von mir trotzdem nicht sagen, dass ich die Gründe wirklich auch *habe*. Und weiter muss gelten, dass meine Überzeugungen auf eine geregelte Weise mit den Tatsachen der Welt zusammenhängen, also nicht auf eine aleatorische Weise auftauchen und dann wie Gewänder abgelegt werden. Anders gesagt: das Wissen muss nicht nur begründet, es muss auch systematisch verfasst sein.

Die Frage ist nun: wie kann man diese beiden Gesichtspunkte in der Einheit eines Gedankens vereinigen? Auch ein Paranoiker kann ein völlig kohärentes Überzeugungs-System haben, das nur den einen Fehler hat, dass es mit den Tatsachen nicht übereinstimmt oder der Evidenz entbehrt oder niemanden anders als ihn selbst überzeugt. Darum werden wir ihm kein Wissen zusprechen. Das werden wir aber dem Handwerker sehr wohl zubilligen, wenn er als wahr behauptet,

²¹ Peter Bieri, Einleitung zum Kapitel „Bedingungen für Wissen“ in der von ihm herausgegebenen *Analytische[n] Theorie der Erkenntnis*, 80.

„dass eine auf einer horizontalen Fläche in einem rechten Winkel aufgestellte Säule perpendicular stehe“ – auch wenn er diesen Lehrsatz auf keine Weise mit anderen Überzeugungen zusammenstimmend machen kann, also kein geometrisches System besitzt.²² Warum entscheiden wir so? Weil der Paranoiker nichts glaubt, das man *wissen* nennen kann, während der Handwerker zwar nur einen oder einzelne Sätze annimmt, den oder die er aber wirklich *weiß* oder wissen kann. Und etwas wissen können heißt: es aus wenigstens einem Grund ableiten zu können, der im Wissen selbst angetroffen werden können muss und an dem zu zweifeln unmöglich ist. Nicht der Zusammenhalt von Sätzen begründet also Wissen, sondern dass sie alle gemeinschaftlich aus einem Grunde fließen. Dieser eine Satz wäre es dann, der, wie Fichte sagt, „den übrigen seine Gewißheit mittheilte“ (BG 40). Reinhold hatte sich schon 1790 (*Beitr.* I, 119) im gleichen Sinne ausgesprochen: „Nur durch diesen obersten Grundsatz erhalten alle übrigen zu derselben Wissenschaft gehörigen Sätze, erhält der ganze Inhalt die Einheit Einer Wissenschaft.“ Dieser Satz wäre im Wortsinne ein Grund-Satz; er konstituiert, was die analytische Wissens-Theorie, ein „basic knowledge“ nennt.

Eine solche ‚basic knowledge‘ wäre mithin für andere Sätze der Wissenschaft begründend, aber – wie Jacobi gesehen hat – aus ihnen nur um den Preis eines Zirkels zu begründen. Denn ‚basic‘ wäre solches Wissen nur durch den Umstand, dass es *durch sich selbst gerechtfertigt*, also nicht aus anderem gewonnen wäre. Ein solches Wissen hatte Jacobi un-mittelbar und un-bedingt genannt; und Descartes hatte es im Grundsatz des ‚cogito‘ anzutreffen geglaubt.

Warum aber muss ich einen solchen Grundsatz im Wissen überhaupt aufsuchen? Weil sonst im System des Wissens ein *infiniter Regress* zu entstehen droht. Wol-

²² Fichte, „Über den Begriff der Wissenschaftslehre“, § 1, in: *Sämmtliche Werke*, hg. von I. H. Fichte, Nachdruck Berlin 1971, Bd. I, 39 (hinfort zit.: BW).

len wir unsere Überzeugung, dass p , begründen, so werden wir sagen: p besteht aufgrund von q . Aber wie rechtfertigen wir q ? Durch r , und r rechtfertigen wir wiederum durch s , und so ad infinitum. Nun steht jeder mit diesen Buchstaben symbolisierte Satz für eine Überzeugung, die ihrerseits ‚Wissen‘ nur heißen darf, wenn sie zu Recht besteht. Und wie wollen wir das entscheiden, wenn wir sie nur an weitere Meinungen verweisen können, deren Wahrheit wiederum unbegründet ist? Denn auf diesem Wege, scheint es, müssten wir durch eine Unendlichkeit von Begründungen laufen, bevor wir auch nur ein Einziges wissen: Und das liefe auf ein *reductio ad absurdum* der Begründungs-Theorie hinaus – Nun sieht man leicht, dass der Begründungs-Regress nur zu stoppen ist, wenn man annimmt, dass es Meinungen gibt,

die die Rechtfertigungsbedingung für Wissen erfüllen, ohne daß sie durch weitere Meinungen begründet werden müssen, die den Regreß in Gang setzen würden. Es muß Meinungen geben, die *durch sich selbst*, unabhängig von anderen Meinungen, epistemisch gerechtfertigt sind. Es muß Meinungen geben, die eine von anderen Meinungen unabhängige, *ursprüngliche Glaubwürdigkeit* besitzen, kraft derer sie andere Meinungen rechtfertigen können. Solche Meinungen kann man *basale* Meinungen nennen.²³

Sie wären mit der Bedingung des Sextus Empiricus ebenso konform wie mit der These von Leibniz (und Jacobi), dass eine Einsicht nur als unmittelbare *gewiss* sein könnte. Und ‚unmittelbar‘ meint hier: durch sich selbst und nicht durch anderes verbürgt. Gibt es eine solche Gewissheit, so muss sie *im Wissen selbst* auftreten, ganz gleich, welches der wechselnde Inhalt dieses Wissens ist. Denn sonst könnte ich mich – da ich kein von meinem Bewusstsein unabhängiges Kriterium zur Prüfung ihrer Richtigkeit habe – bei jeder meiner Meinungen immer fragen, ob ich sie nur zu wissen *glaube*, oder ob ich sie wirklich *weiß*.

Ob p der Fall ist, kann ich nur prüfen, indem ich in eine kognitive Beziehung zu p trete, und das heißt, daß ich *glaube*, daß p . Der Begriff der basalen Meinung nun ist genau auf dieses Problem zugeschnitten. Zwar sind auch basale Meinungen immer noch *Meinungen*, und insofern bleibe ich auch mit ihnen *hinter* dem „Schleier von Meinungen“. Das Entscheidende an dem Gedanken, daß solche Meinungen „durch sich selbst gerechtfertigt“ sind, ist jedoch, daß das bei diesen Meinungen *nichts macht*. Denn daß sie eine „ursprüngliche Glaubwürdigkeit“ besitzen, heißt, daß es bei

²³ Bieri, l. c., 179.

ihnen keine Kluft zwischen ihrem *Bestehen* und ihrer *Wahrheit* geben kann: Der Umstand, daß ich eine solche Meinung *habe*, ist jeweils die Garantie dafür, daß sie *wahr* ist.²⁴

Anders gesagt: wenn ich an den entsprechenden (Grund-)Satz glaube, ist es – *weil* dieser Grund-Satz *in meinem Wissen* selbst angetroffen wird, ja mein Wissen ausmacht – ausgeschlossen, dass meine Meinung falsch ist (dies wäre eine vorläufige Definition von ‚Gewissheit‘). In solchem Fall besteht keine Möglichkeit des *Irrtums* oder des *Zweifels*; „und deshalb kann auch nicht die Situation entstehen, daß ich solche Meinung *korrigieren* kann“.²⁵

Dies ist nicht nur die Ausgangs-Überzeugung Kants²⁶, Reinholds und Fichtes, sondern – zum Beispiel – auch Roderick Chisholm. Chisholm führt den Begründungs-Regress in folgender Variante vor: Gewöhnlich halten wir Meinungen (z. B. die, dass *a F* ist) für gerechtfertigt, wenn wir als Grund dafür eine Evidenz – sagen wir, dass *b G* ist – anführen können. Wir können für dies Verfahren eine allgemeine Evidenz-Regel formulieren. Sie würde besagen: „Wenn für mich evident ist, daß *b G* ist, dann ist für mich auch evident, daß *a F* ist.“²⁷ Auf die Weise verlagern wir „die Last der Rechtfertigung von einem Anspruch auf einen anderen“ – und könnten auf die Weise endlos fortfahren, ohne an einen Schlusspunkt zu gelangen. Der Regress wäre, wie wir wissen, nur zu stoppen, wenn irgendwo eine Proposition auftauchte, die unmittelbar-sich-selbst-verbürgend wäre, also folgende Form hätte: „Was meine Meinung rechtfertigt, ich wüßte, daß *a F* ist, ist einfach die Tatsache, daß *a F* ist.“²⁸ Da wir aber bestehende Sachverhalte nicht schon für Instantiierungen von Wissen halten, muss dieser sich-selbst-evidenzierende Sachverhalt *ins Wissen selbst* fallen, anders gesagt: unmittelbar

²⁴ L. c., 180.

²⁵ L. c.

²⁶ der das ‚Ich denke‘ für den „obersten Grundsatz“ hielt, „an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik [...] heften muß“ (KrV B 135 und B 134 Anm.).

²⁷ R. Chisholm, *Das unmittelbar Evidente*, in: Bieri (Hg.), 191.

²⁸ L. c., 192.

evident sein. Chisholm nennt Zustände, die nur ineins mit ihrer Bekanntheit vorliegen, mit Alexius Meinong „selbst-präsentierend“. Und dann ist klar, dass es sich bei ihnen nur um mentale Zustände handeln kann, z. B. um Denken oder Glauben: um solche, die Descartes ‚cogitationes‘, Leibniz ‚perceptions‘ und Kant ‚Vorstellungen‘ genannt hatten. Denn nur für sie gilt, dass sie nur dann bestehen können, wenn dieses Bestehen – wie Meinong sagt – „durch sich selbst erfasst“ wird.²⁹ Das meinte ich, als ich eben sagte, dass die Evidenz-Regel den Begründungsregress nur stoppen kann, wenn der Sachverhalt, der als Begründung dient, selbst ins Wissen fällt: „Was mich berechtigt zu denken, ich wüßte, daß $a F$ ist, ist einfach die Tatsache, daß $a F$ ist“, das heißt: eine Fall sich selbst präsentierenden Wissen ist. Man wird sagen, dass hier die Begründung einfach nur die zu begründende Proposition wiederholt, also unangemessen sei. Tatsächlich entspricht diese Zirkularität genau der geforderten Unbedingtheit und Unmittelbarkeit der Selbst-Evidenz, die sich auflösen würde, wenn Analysans und Analysandum auf zwei verschiedene Propositionen verteilt wären.

So können wir nun die Natur der Selbstpräsentation genauer charakterisieren. Sie besteht darin, dass das Bestehen (das Esse) mentaler Zustände (etwa „verliebt zu sein scheinen“) eine notwendige und zureichende Bedingung darin haben, dass sie dem Bewusstsein bekannt (oder evident) sind („esse est percipi“ – und das gilt *nur* für das Sein des Bewusstseins selbst). Also meint „ p ist für S zur Zeit t selbst-präsentierend: p findet zur Zeit t statt; und wenn p zur Zeit t stattfindet, dann gilt notwendigerweise, daß p für S zur Zeit t evident ist.“³⁰ Chisholm nimmt übrigens nicht an, dasjenige, das aus Selbstpräsentierendem (in materialer Implikation)

²⁹ Alexius Meinong, „Über emotionale Präsentation“, in: A. M., *Gesamtausgabe*, hg. von Rudolf Haller und Rudolf Kindiger, Bd. 3, Graz 1968, 285-465, § 1. Ferner Thomas J. Steel, „Knowledge and the Self-Presenting“, in: Keith Lehrer (Hg.), *Analysis and Metaphysics*, Dordrecht 1975, 145-150.

³⁰ Vgl. Chisholm, in: Bieri (Hg.), 195. Statt des Verbuns ‚stattfinden‘ hätte ich natürlich auch ‚wahr sein‘ einsetzen können; und dann hieße die Formel: „Wenn p zur Zeit t wahr ist, dann gilt notwendig, daß p zur Zeit t für S auch evident ist.“ Es scheint demnach, dass es bei der Selbstpräsentation gleichgültig ist, ob wir von Sachverhalten oder von Propositionen sprechen.

folgt, müsse selbst auch selbstpräsentierend sein. So schließt „Ich scheine verliebt zu sein“ die Proposition „ $3 + 3 = 6$ “ ein, ohne dass doch gilt, dass, wenn letzteres wahr ist, es mir auch notwendig evident sein muss. Es wäre wahr, auch wenn ich nicht existierte oder nicht bei Bewusstsein wäre. Eine nicht nur materiale, sondern strikte Implikation selbstpräsentierender Zustände ist dagegen ihre unmittelbare Evidenz. Dieser Begriff ist allerdings breiter als der der Selbstpräsentation. Das heißt: Selbstpräsentierendes ist unmittelbar evident, aber nicht alles, was unmittelbar evident ist, ist auch selbstpräsentierend. Chisholm gibt als Beispiel die Folgerung von ‚Ich denke‘ auf ‚Es gibt jemanden, der denkt‘. Das ist eine unmittelbare Evidenz, aber nur ‚cogito‘ ist selbstpräsentierend. „Denn es ist nicht *notwendig*, daß, wenn es jemanden gibt, der denkt, diese Tatsache (dem oder der)S evident ist.“³¹ So gilt als Definition für ‚unmittelbare Evidenz‘: „ p ist logisch kontingent; und es gibt ein e so, daß 1. e für S selbstpräsentierend ist, und 2. notwendigerweise, wer e akzeptiert, p akzeptiert.“ Das besagt nur (noch einmal), dass die notwendigen Implikationen selbstpräsentierender Zustände zwar notwendig auch evident, aber nicht notwendig auch selbstpräsentierend sind.

Wie Chisholm, so hatte schon Fichte den Regress im Begründungsprozess gesehen und daraus das ‚hypothetische‘³² Urteil abgeleitet: *Wenn* es Wissen geben soll, so muss es ein *unmittelbares* Wissen geben, also ein solches, das aus sich selbst, nicht aber aus einem anderen gerechtfertigt ist. Dieses unmittelbare Wissen soll den Zusammenhalt der Sätze, die zum *System* des Wissens gehören, begründen. Auf den ersten Blick scheint Fichte – wie schon Kant³³ – eine Kohärenz-Theorie der Wahrheit zu vertreten. Aber wir sahen: der bloß logisch korrekte Zusammenhang von Sätzen könnte das Werk eines Paranoikers sei. Zwar muss Wissenschaft sys-

³¹ Chisholm, in: Bieri (Hg.), 196/7.

³² Der erste § von *BW* ist überschrieben: „Hypothetisch aufgestellter Begriff der Wissenschaftslehre“.

³³ „Denn warheit besteht blos in dem Zusammenhange der Vorstellungen durchgängig nach Gesetzen des Verstandes“ (Refl. 5642, Ak.-Ausgabe Bd. XVIII, 280, Z. 16/7; vgl. 281, Z. 18 ff. und passim).

tematisch organisiert sein. Aber das ist nur eine notwendige, keine hinreichende Bedingung für ‚Wissen‘. Dazu wird erfordert, dass das System aus einem einigen (d. h. für alle anderen verbindlichen) Satz evidenziert sei; sonst entbehrt es trotz seiner Kohärenz der Wahrheit. So hängen, sagt Fichte, die Sätze der wahren Wissenschaft untereinander „in einem [und durch einen] einzigen Grundsätze zusammen“ (BW, § 1, 38).

Wer an der Möglichkeit einer systematisch verfassten Wissenschaft zweifeln möchte, müsste eine von zwei Möglichkeiten annehmen: Entweder (1.), dass es gar nichts unmittelbar Gewisses gibt, sondern dass alles Wissen mittelbar – also durch anderes Wissen begründet – ist; und dann kommt man in den unendlichen Begründungsregress (§ 2, 52). Oder aber (2. Möglichkeit) „unser Wissen besteht aus endlichen Reihen“, die aber nicht in einem einzigen Grundsatz begründet sind, sondern in mehreren. Wäre das Wissen eine Reihe von nebeneinander existierenden Reihen, so wäre es – wie Fichte mit Kant sagt – ein bloßes „Aggregat“ (53), nicht ein System.

Eben deßwegen kann d[ies]er Grundsatz nur E i n e r seyn. Denn wenn mehrere Grundsätze die Wissenschaft bedingen sollten, so gäbe es entweder k e i n Drittes, wodurch sie verbunden wären, oder es gäbe ein solche Im ersten Fall wären beide v e r s c h i e d e n e Grundsätze, also Bedingungen v e r s c h i e d e n e r Wissenschaften, im andern wären sie einander beigeordnet, insofern sie sich aber wechselseitig auf ein Drittes bezögen, würden sie wechselseitig einander ausschließen, so daß keiner ein Grundsatz seyn könnte, sondern beide noch einen höhern Dritten, durch den sie gemeinschaftlich bedingt sind, voraussetzen (Schelling, SW I/1, 91).

Bei einer bloßen Verschiedenheit (diversitas) von Grundsätzen könnten sich die Sätze der nebeneinander herlaufenden Wissenschaften einander keine Konkurrenz machen; sie könnten sich nämlich nicht bis zum Widerspruch entfalten. Um sich zu widersprechen, müssen sie sich mit kontradiktorischen Bestimmungen auf dieselbe Sache beziehen; und das könnten sie nur, wenn sie aus demselben Grundsatz fließen, der vorderhand ihr einziger ‚Inhalt‘ ist.

Fichte zeigt nun (BW, § 3), dass alle konkreten oder Einzel-Wissenschaften ein Wissen-überhaupt voraussetzen, dessen Bedingungen aus einer Analyse des Begriffs ‚Wissen‘ zu gewinnen sind. Die Theorie des Wissens-überhaupt heißt „Wissenschaftslehre“ (§ 1, 45). Und die Einzelwissenschaften verhalten sich zu ihr ‚wie Begründete zu ihrem Grunde‘ (55). Wie alle Wissenschaft hat die Wissenschaftslehre (oder Transzendentalphilosophie – nichts anderes meint der deutsche Terminus) hat sie einen spezifischen Inhalt und eine ihr eigene Form. „[...] sie [ist] Wissenschaft von irgend *Etwas*; sie hat einen Gegenstand“ (nämlich das Ganze oder das System des menschlichen Wissens) (57, 4.); und sie hat eine „Form“, von der noch zu klären ist, wie sie sich von der einer konkurrierenden Formwissenschaft, nämlich der Logik, unterscheidet, von der Fichte sagt, dass sie der Wissenschaftslehre an diesem Punkt „mit den gleichen [Erklärungs-]Ansprüchen [...] in den Weg [tritt]“ (56, 3.).

Was Fichte unter der ‚Form‘ versteht, ist nicht gleich sichtbar. Die Rede ist zunächst von „*systematische[r] Form*“ (48) – also davon, dass kein Satz der Wissenschaft in einem inferentiellen Vakuum verständlich wird. Etwas später spricht Fichte von der „Form des Satzes“ oder der von ihm geleisteten „Beziehung“ zwischen den Satz-Gliedern (also der ‚kopulativen‘ Leistung des Binde- oder ‚Verhältniswörtchens‘ ‚ist‘, das in jedem Prädikat steckt). Dann wäre – nach dem Verständnis der damaligen Logik – die Form die logische Form von Sätzen, während Fichte unter ihrem „Gehalt“ den Referenten versteht („dasjenige, von dem man etwas weiß“ [49]). Dann wiederum scheint Fichte unter der Form ‚das zu verstehen, was man vom Gehalt weiß‘ – und das, was man vom Referenten weiß, ist das, was ihm als Prädikat zugesprochen wird. Dann wäre die Form eher die der Prädikation. (Vgl. vor allem die Formulierung: „Es muß etwas seyn, wovon man weiß, und etwas, das man davon weiß“ [l. c.]. Hier scheint mit dem ersten ‚etwas‘ das Satzsubjekt und mit dem zweiten das Prädikat bezeichnet zu sein.)

Wie dem auch sei: eines ist nicht ohne das andere möglich. Soll der Satz aller Sätze, der oberste Grundsatz, „durch sich selbst gewiß seyn“ (l.c.), so kann das nichts anderes heißen, "als daß der Gehalt desselben seine Form, und umgekehrt die Form desselben seinen Gehalt bestimme“ (l. c.).

Dabei können innerhalb der einen und selben Struktur des basalen Wissens drei Konstellationen auftreten: in der ersten sind Gehalt und Form gleichursprünglich unmittelbar evident (wie im Satz des Selbstbewusstseins, den Fichte durch ‚Ich = Ich‘ wiedergibt, was wohl meint: die Identität des bewussten Wesens mit sich – seine Form – ist im Wissen-von-dieser-Identität fundiert: Setze ich mich, so setze ich mich ipso facto als mit selbst gleich). Es gibt dann noch, meint Fichte, zwei abgeleitete Bedingungsverhältnisse. Der Gehalt ist unbedingt gegeben und bestimmt seine Form, oder die Form ist unbedingt gegeben und bestimmt seinen Gehalt. So ist der zweiten Grundsatz der Wissenschaftslehre (von 1794) der Form nach unbedingt (die Setzung eines Inhalts ist unmittelbar – auf epistemisch transparente Weise – identisch mit der Negation ihres kontradiktorischen Gegenteils: „-A nicht = A“ (101); aber aus der bloßen Form der Handlung des Entgegensetzens folgt nicht schon, dass „das Gegentheile von A [, also der *Gehalt* von -A, auch wirklich] gesetzt ist“ (102). Der dritte Grundsatz – der der Limitation, wo Ich und Nicht-Ich sich in eine gemeinsame Sphäre teilen müssen – ist umgekehrt seinem Gehalt nach unbedingt, dagegen seiner Form nach bedingt. Er lässt sich ableiten aus zwei unbedingt evidenten Grundsätzen, deren Evidenz schon feststeht: der Handlung des Setzens (dem die Form der Identität) und der Handlung des Entgegensetzens (dem die Form der Kontradiktion entspricht) – und die neu gebildete (von den beiden anderen Sätzen abhängige) Form ist dann eben die der Limitation oder Bestimmtheit.

Der Abschnitt in *BW* 49/50 und auch die Seiten 60-62 bleiben ohne die Kenntnis der drei Einleitungs-Paragrafen der *Wissenschaftslehre* ziemlich dunkel. Im § 4 von *BW* zeigt Fichte zunächst, dass der Grundsatz der *WL* das menschliche Wissen erschöpft³⁴ (also zu einem Ganzen verhält, wobei ein Ganzes eine in Einheit versammelte Mannigfaltigkeit oder intensive Allheit ist). Daraus folgt dann wieder (was eigentlich schon im 3. § bewiesen war), „daß nur ein einziges System im menschlichen Wissen seyn könne“ (60). Und daraus leitet Fichte nun in einer etwas abenteuerlichen Deduktion den zweiten (seiner Form nach unbedingten, seinem Gehalt nach – nämlich durch den ersten Grundsatz – bedingten) Grundsatz der *WL* ab, nämlich den der Kontradiktion oder „Entgegensetzung“. Daraus nämlich, dass der Satz ‚es gibt nur *ein* System im menschlichen Wissen‘, selbst zu den evidenten Informationen dieses Wissen gehört, folge, dass das Wissen auch dieses weiß: dass *kein anderer* Grundsatz dieses einige und einzige System begründen könnte, es sei denn in der *Form der strikten Kontradiktion* zu diesem Grundsatz. Ist der oberste Grundsatz das ‚Ich bin Ich‘ (die bewusste Selbst-Identität der Spontaneität des Bewusstseins), so wäre „dieser fremde Satz (...): Ich bin nicht Ich“ (61). Er ist seiner Form nach gleich-ursprünglich und gleich-einleuchtend wie der erste, materiell aber unannehmbar. So muss das Ich das Nicht-Ich in alle Ewigkeit von sich fernhalten als das ihm kontradiktorisch Unzumutbare. (Fichte

³⁴ Darin liegt dann auch, daß die Prinzipien der Einzelwissenschaften in der Handlung des Sich-mit-sich-identisch-Setzens des Prinzips der allgemeinen Wissenschaftslehre ‚enthalten‘ sind (63, § 5). Sie stehen zu diesem im Verhältnis wie Bestimmtes zu Bestimmbarem. Da Fichte – ab hier immer metaphysischer argumentierend – den „höchsten Erklärungsgrund“ aller Handlungen überhaupt als frei bestimmt (l. c.), kann er einen (schon bei Maimon angedeuteten) Gegensatz aufmachen zwischen Vorstellungen, die vom Gefühl der Freiheit begleitet sind (Handlungen), und solchen, hinsichtlich deren wir uns genötigt (determiniert) fühlen; „und nun wäre die scharfe Grenzlinie [zwischen dem Prinzip der allgemeinen Wissenschaftslehre und denen der besonderen Wissenschaften] gefunden, und sobald eine an sich freie Handlung eine bestimmte Richtung bekäme, schritten wir aus dem Gebiete der allgemeinen Wissenschaftslehre auf das Feld / einer besonderen Wissenschaft hinüber“ (l. c., 63/4). Demnach wären die Gesetze, die einen Bereich von innerweltlichen Gegenständen determinieren und spezifizieren, Selbsteinschränkungen der ursprünglichen Freiheit – nach dem Prinzip, wonach alle Bestimmung Negation (Einschränkung eines unendlichen Bestimmbaren) ist und vor allem in Analogie zum Verfahren der Mathematik (nach Kant), die ihre Begriffe a priori (nämlich im Raum und in der Zeit, durch Einschränkung von deren Unendlichkeit) konstruiert. Nach Fichte sind auch diese Begriffe selbst noch Selbsteinschränkungen einer ursprünglich ungebundenen (freien, unterm Schema der ins Unendliche strebenden Linie dargestellten) Tätigkeit: eine Vorstellung, durch die er sich entschieden von Kant trennt. – All diese Intuitionen sind in Fichtes Programmschrift noch blaß, sie sind noch nicht wirklich entfaltet; so überzeugen sie auch noch nicht.

hat das Zusammenbestehen bzw. die Wechselwirkung von Identität und Kontradiktion später, in der Zeit der *Wissenschaftslehre nova methodo*, viel plausibler und eleganter aus dem ‚Reflexionsgesetz aller unserer Erkenntnis, nämlich: nichts wird er erkannt, was es *sei*, ohne uns das mit zu denken, was es *nicht sei*‘ verständlich gemacht: *als* Ich kann das Erste sich nur erkennen, wenn es sich dem entgegengesetzt, was *nicht* es selbst ist, also dem Nicht-Ich. Nicht-Ich wäre demnach der Sammelname für den Inbegriff der Nicht-Realität, so wie Ich derjenige für die Fülle aller Realität. Nach Spinozas Satz ‚*omnis determinatio est negatio*‘ kommt man so auf den dritten Grundsatz, den der Bestimmung, welche Fichte als Selbst-Einschränkung einer ins Unendliche gehenden Tätigkeit – also als sukzessive Ausdifferenzierung einer gründenden Einheit – auslegt. Auf diesen späteren Gedanken deutet in *BW* nur die Bemerkung voraus: „[Es ist nicht notwendig], daß sie [die höchste Handlung des Sich-selbst-Setzens] jemals rein zum Bewußt-seyn komme, daß die Intelligenz je fähig sey, schlechthin zu denken: *Ich bin*, ohne zugleich etwas anderes zu denken, das *nicht sie selbst sey*“ (§ 7, 71.)

Nun kann Fichte auf seine Beobachtung zurückkommen (§ 6), dass die Wissenschaftslehre mit ihrem Anspruch, „für alle mögliche Wissenschaft die Form auf[zu]stellen“ (66), mit der Logik in Konkurrenz tritt, die traditionell das gleiche für sich beansprucht. Fichte spricht ihr dies Recht nicht ab, hält sie nur nicht für gleich ursprünglich mit der Wissenschaftslehre, in der „Gehalt und Form nothwendig vereinigt“ liegen (67). Die Absonderung der letzteren vom ersteren ist das Werk einer freien Initiative der Intelligenz. „Man nennt eine solche Absonderung *Abstraktion*; und demnach besteht das Wesen der Logik in der Abstraktion von allem Gehalte der Wissenschaftslehre“ (67) – daher ihr Name ‚formale Logik‘ (im Gegensatz etwa zu Kants anschauungsbezogener transzendentaler).

Fichte möchte nun nicht etwa an den Gesetzen der Logik (die für alle Einzelwissenschaften nicht minder verbindlich sind als die der Wissenschaftslehre) rütteln, sondern nur zeigen, dass sie genetisch aus Handlungen der Intelligenz entspringen und erst daraus ihre Einsichtigkeit erwerben. Man kann Fichtes Verfahren *mutatis mutandis* mit der genetischen Psychologie Jean Piagets vergleichen: auch dort sind Regeln der Logik aus vorgängigen Handlungen gelernt (von da die Rede von der ‚Operationalisierung‘): Man muss einfach handeln, um zu sehen, dass $2 + 2$ nicht 5 ergeben; und man muss etwas setzen, um zu sehen, dass man insofern eben etwas, und nicht sein Gegenteil gesetzt sind. So sind für Fichte die Regeln der Logik im ersten Grundsatz mit „begründet“, nicht umgekehrt (68). Nun behandelt der erste Grundsatz das Sich-selbst-Setzen des Ichs, und die ‚Ichheit‘ ist ein Gehalt. Dieser Gehalt ist sich aber epistemisch zugänglich (er bildet ja das so genannte Selbstbewusstsein). Zum Bestand des Bewussten gehört damit auch, dass er auf Setzung beruht. Das un-mittelbare, also allein aus sich selbst und durch sich selbst begründete Ich generiert so zugleich die Form des *Wenn-dann; wenn Ich, dann ich*. Oder auch: „Ich bin, *weil* ich bin.“ Ersetze ich nun den Gehalt des Ich³⁵ – wie in der Logik üblich – durch eine Individuenvariable (die Fichte aber durch Großbuchstaben symbolisiert), so komme ich auf den Identitätssatz (wie man damals sagte) $A = A'$. Dieser formale Satz trägt seine Geltung nicht in sich; er borgt sie aus der Evidenz epistemischer Selbstbeziehung: Setze ich mich, so bin ich gesetzt, und zwar als mit mir identisch (das ist in der Bedeutung von ‚ich‘ analytisch impliziert). Abstrahiere ich von diesem Gehalt, komme ich auf die formale Identität und auf ihr negatives Pendant, den Satz vom Widerspruch. Er ist abstrahiert aus der Handlung des ‚Wenn ich Ich (oder mich) setze, so setze ich insofern *nicht* Nicht-Ich‘. Das ist die genetische Erklärung für die ge-

³⁵ In dem diese Reflexivität ja schon mitgedacht ist: ‚Ich‘ heißt nur, was sich wissentlich auf sich selbst bezieht und sich damit auch *als* mit sich identisch kennt. Denn was sollte heißen ‚auf sich selbst‘, wenn nicht (1.): auf ein Identisches, und (2.) auf ein *als mit sich identisch Bekanntes*? So muß, wie Fichte sagt, die Abstraktion der Form durch die Rückwendung des Gehalts auf sich, also durch „Reflexion“ ergänzt werden (67 u.).

borgte Evidenz des formalen Satzes, dass man nicht in einer und derselben Handlung etwas Setzen/Bejahen und Nichtsetzen/Verneinen könne.

Im 7. (und letzten) § erkundet Fichte das Verhältnis der Wissenschaftslehre (oder Philosophie) zu ihrem Gegenstand. Der Gegenstand (ihr Was) ist das System des menschlichen Wissens (wie es in der Urhandlung – noch undifferenziert, eingewickelterweise [„implicite“] – ‚enthalten‘ ist)³⁶; und dieses System (bzw. die es stiftende Handlung) sind da – ob die Wissenschaftslehre sind nun thematisiert oder nicht (70/1). Dieses System beruht auf einem infalliblen Grundsatz. Aber die WL steht zu ihm im Verhältnis einer wissenschaftlichen Theorie zu ihrem Gegenstand. Und wenn der Gegenstand, das Wissens-System, evident und infallibel heißen muss, so gilt das doch nicht für die real existierende Form (im Sinne von: konkrete Ausgestaltung) der Wissenschaftslehre selbst, die Menschenwerk (und zwar Fichtes Werk) ist. Die ist, wie alle Wissenschaft, fallibel; sie erreicht nicht garantiermaßen Wahrheit, sondern nur mehr oder minder gut bestätigte „Wahrscheinlichkeit“ (75/6). Und auch dies, dass sie vor und zurück zum selben Resultat gelangt (wie wenn man eine Division durch Re-Multiplikation überprüft), beweist nicht ihre Wahrheit, denn ich kann mich beide Male auf die gleiche Weise geirrt/verrechnet haben (75).

Das Verhältnis, in dem sich die Wissenschaftslehre zu ihrem Gegenstand (dem System des Wissens) situiert, bestimmt Fichte näher als Reflexion. Sie ist das Gegenstück (Komplement) der Abstraktion: „Die[...] zweite Handlung der Freiheit [neben der Abstraktion], durch welche die Form zu ihrem eigenen Gehalte wird,

³⁶ Die Urhandlung erschöpft alle Realität. Jede Differenzierung – durch die Arbeit der Negation – fällt *in ihre eigene Sphäre*. So ist es wirklich nicht unverständlich, wenn Fichte das System alles Wissens als in der Urhandlung beschlossen (enfermé) bezeichnet – denn das steht fest ganz unabhängig davon, ob es irgendeiner real existierenden philosophischen Disziplin – Wissenschaftslehre genannt – gelingt, die Ausdifferenzierung und systematische Verwebung der Teile treffend nachzuvollziehen.

und in sich selbst zurückkehrt, heißt *Reflexion*³⁷ (§ 6, 67). Sie bildet im Wissen (oder Bewusstsein) ab, was an sich Prinzip des Wissens, nicht aber notwendigerweise selbst ‚deutlich bewußt‘ ist. Fichte sagt auch, dass die freie Urhandlung – durch Reflexion – in die Form des Bewusstseins „aufgenommen“ werde (72).³⁸ Ist jene frei – sie ist ja un-bedingt, also durch kein fremdes Gesetz determiniert (auto-nom) –, so ist das Bewusstsein, *in das* aufgenommen wird, genötigt, determiniert (l. c.). Aber es ist zunächst – im *Gegenstand* der Wissenschaftslehre – vom Bewusstsein der Freiheit selbst die Rede (dem Sich-selbst-evident-Werden der Urhandlung). Und wenn die Wissenschaftslehre – als Metatheorie – sich dem Grundsatz alles Wissens annimmt, so nimmt sie die schon in die Form des Bewußtseins gebrachte Urhandlung ihrerseits in sich auf; und da scheint „ein Zirkel“ zu entstehen (72, 3. Abschn.):

Sollte die nothwendige Handlung der Intelligenz an sich in die Form des Bewußtseyns aufgenommen werden, so müßte sie schon als solche bekannt seyn, sie müßte mithin in diese Form schon aufgenommen seyn; und wir wären in einem Cirkel eingeschlossen.

Das Problem ist also, daß die Darstellungsart der Wissenschaftslehre frei reflektierend von ihrem Gegenstand abstrahiert, damit aber auch von der Notwendigkeit sich aussondert, mit der im höchsten Grundsatz Urhandlung und Form-des-Bewußtseins ineinander verschlungen sind. „Die ganze Schwierigkeit ist also in der Frage enthalten: nach welchen Regeln verfährt die Freiheit in jener Absonderung? wie weiß der Philosoph, *was* er / als notwendige Handlungsweise der Intelligenz aufnehmen und was er als ein zufälliges liegen lassen sollte?“ (72 f.) Methodische Fragen, die das Verhältnis der WL als konkreter Wissenschaft des Systems-des-Wissens betreffen und sie in die erwähnte Ungewissheit stürzen. Fichte

³⁷ Dem entspricht im 7. §, 72, die Formulierung des 2. Abschnitts: „Durch die freie Handlung wird nun etwas, das schon an sich Form ist, die nothwendige Handlung der Intelligenz, als Gehalt in eine neue Form, die Form des Wissens, oder des Bewußtseyns aufgenommen, und demnach ist jene Handlung eine Handlung der Reflexion.“

³⁸ Diese vagen Formulierungen zeigen, dass sich Fichte damals über den epistemischen Charakter des Prinzips des Wissens noch nicht recht im klaren war. Das ändert sich gegen 1797 im Zuge des „Versuchs einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre“ (vgl. 519 ff.).

bemerkt noch, dass dieser durch die Abstraktion/Absonderung von ihrem Gehalt verschuldete Abgrund nicht dadurch geschlossen wird, dass die Wissenschaftslehre in ihren eigenen Gesetzen die ihres Gegenstandes widerzuspiegeln behauptet, denn so entstünde „hier ein neuer Cirkel“ (74). Die Gesetze ihres Gegenstandes sind der *WL* nur aus ihrer eigenen Innenansicht bekannt, nicht aus ihrem Gegenstand. Und wenn die Wissenschaftslehre sich von der Richtigkeit ihres Verfahrens überzeugt haben sollte, so ist es doch immer noch nur *ihre* Richtigkeit, und nicht die der Sache selbst. (Auch gilt, was wir oben sahen: dass wiederholte Bewährung kein Beweis für Wahrheit ist.) – So schleicht sich in Fichtes Wissenschaftslehre ein letzter Rest Kantianismus ein: der Zweifel, ob eine transzendental gewendete Philosophie ihren Gegenstand so auffassen kann, wie er ‚an sich selbst‘ ist.

Alternative Fortsetzung von 456,₁

Auch Reinhold, wie wir noch genauer sehen werden, hält die Logik (und ihr Prinzip, den Satz vom Widerspruch) für abkünftig aus dem obersten Grundsatz der Philosophie. Ich brauche jetzt gar nichts zu sagen über den Inhalt dieses Satzes, sondern möchte nur ein paar Worte verlieren über die Art und Weise, wie (nach welcher Begründungs-Logik) nach Reinhold andere Sätze aus dem von ihm angenommenen Grundsatz fließen. Darin oder nirgends muss das von uns festgestellte veränderte Verständnis von ‚Deduktion‘ zum Ausdruck kommen.

Etwas ist oberster Grundsatz, sagt Reinhold, wenn es keinen anderen Satz gibt, aus dem der Grundsatz seinerseits flösse („Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft“, in: *Beitr.* I, vor allem 353,₂ ff.). Woran merkt man, dass das wirklich der Fall ist? Daran, dass der Grundsatz durch sich selbst durchgängig

bestimmt ist. Die alte scholastische Formel vom ‚ens omnimodi determinatum‘ meint ungefähr dasselbe, was Descartes und Leibniz deutliches Bewusstsein nannten. Darunter versteht man ein solches, dem kein Merkmal, das seinen Gegenstand konstuiert, dem Bewusstsein verborgen ist. Ist ein Grundsatz *durch sich selbst* vollständig bestimmt, so ist ihm selbst alles Bemerkbare über sich auch bekannt. Da ein solcher Satz un-mittelbar bekannt ist (denn er folgt ja nicht aus einem anderen), muss er allgemeingeltend sein – und alle anderen können ihre Geltung nur aus ihm beziehen. Und es kann nur Einen solchen Satz geben, sonst wäre er nicht unmittelbar und allgemeingültig.

Nun wollen wir ein bisschen mehr erfahren über die logischen Verhältnisse, die der Grundsatz zu den anderen Sätzen unterhält, die in ihm seine Geltung schöpfen. Zunächst betont Reinhold, Geltung sei etwas Logisches, etwas Formale Sätze, die kraft Bestimmtheit durch den obersten Grundsatz gelten, gelten mithin nicht durch ihre Materie: durch den Inhalt, den sie artikulieren, sondern durch die Art und Weise, wie in ihnen Subjekt und Prädikat verknüpft sind (355 u., vgl. 115 ff.). Wahre Verknüpfungen folgen aus einem obersten „Grund der Verbindung des Prädikats mit dem Subjekt“, den Fichte den Beziehungsgrund nennen wird (im § 3 der ersten WL [WW I, 111; vgl. in der Aenesidemus-Rezension die S 6, 17]).

Wie *weiß* ich nun, dass ein Urteil gültig aus dem Grundsatz fließt? Anders gesagt: welches ist der logische Modus dieses Folgens? Reinhold antwortet, ich könne durch ‚bloße Reflexion über die Bedeutung der Worte‘ erkennen, ob ein Begriff oder ein Satz aus dem obersten Grundsatz folge (*Beitr. I*, 356 u.) – solches Folgen aufgrund des bloßen Verständnisses der gebrauchten Ausdrücke nennt man analytisch. Also muss angenommen werden, dass (zwar nicht der Inhalt, aber) die Form aller gewissen Sätze in streng logischer Implikation im Grundsatz inbegriffen sind. Zwar sagt Reinhold, er nenne dies Implikations-Verhältnis lieber ‚Be-

stimmte sein durch den Grundsatz', und nicht ‚erfolgen' (*Beitr. I*, 115,2). Dennoch ist deutlich, dass sein Deduktions-Verständnis am Modell der strengen logischen Implikation orientiert ist. Nun kann etwas unmittelbar oder mittelbar durch den obersten Grundsatz bestimmt sein (359). Wenn *mittelbar*, dann folgen wenigstens die Prämissen des untergeordneten (Grund-)Satzes unmittelbar aus ‚jenem ersten Satz'; wenn *unmittelbar*, dann folgt der Satz geradezu – durch bloße Reflexion auf die Bedeutungs-Implikate des Grundsatzes – aus dem ersten Satz. Im Falle mittelbarer Bestimmtheit eines Satzes durch den Grundsatz sind die Bedeutungsimplicationen einfach nur verdeckt. Sind sie verdeckt, so sind sie, wie Reinhold sich ausdrückt, „nicht *in*, sondern *unter* jenem *unmittelbar* enthalten“ (361, vgl. 116/7). Dieses Enthaltensein-unter erläutert Reinhold am Verhältnis einer Art zu ihrer nächsten Gattung (also ihrem *genus proximum*). Von solcher Art ist die Implikationsbeziehung zwischen dem Menschen und den Primaten oder, Reinholdisch gesprochen, zwischen dem Denken und dem Vorstellen (alles Denken ist ein Vorstellen, aber nicht umgekehrt). Um ein solches Verhältnis, wenn es nicht unmittelbar zu Tage liegt, aufzudecken, bedarf es so genannter ‚Mittelbegriffe', deren Einfügung die Kette logisch schließt, so dass ich nun sehen kann, dass „zwischen ihm [sc.: einem gegebenen Begriff] und dem *Allerersten* [allerlei] Zwischengattungen“ liegen, die nur „unbestimmt und unentwickelt“ waren (l. c.).

Der Begriff der Deduktion meint also auch nicht einfach, dass alle wahren Begriffe (oder Sätze) im ersten Grundsatz eingewickelterweise schon fix und fertig vorlägen wie in einer Nuss (116). Die Implikations-Metapher hat im logischen Gebrauch ja eine andere Bedeutung als das buchstäbliche Eingewickeltsein. Wenn aus $-p$ alles Beliebige folgt, so wäre es doch abwegig zu meinen, also wisse, wer den Gedanken ‚nicht p ' fasst, alles Beliebige in concreto. Darum, präzisiert Reinhold, habe er unterschieden ‚begriffen *in*' und ‚begriffen *unter*' (dem höchsten Grundsatz). Der Begriff der Pflicht bestimme zwar dem Umfang der Pflicht, ent-

halte aber nicht, wie in einer Schachtel eingepackt, alle besonderen Pflichten. Wer den Begriff ‚Primaten‘ beherrscht, muss insofern nicht wissen, wie viele Affenarten und Menschenrassen es gibt, usw. Die Restriktion sei gemeint, wenn gesagt wurde: Die Wissenschaft enthalte nur die *Form* des Wissen, nicht ihre Materialien (117). Also gilt:

Der Grundsatz bestimmt nur die Form, nicht die Materie anderer Sätze, nicht die Subjekte und Prädikate anderer Urteile, sondern nur ihre *Verknüpfung*. Andere Sätze | also aus einem Grundsatz ableiten [und das heißt ja ‚deduzieren‘], heißt nicht die Vorstellungen der Prädikate und Subjekte, welche den Inhalt dieser Sätze ausmachen, sondern nur die Verbindung oder vielmehr die Notwendigkeit der Verbindung, durch welche sie allein zu *Sätzen* werden, aus dem Grundsatz ableiten (115/6).

Sie werden sagen: das galt doch auch schon für Kants Programm einer transzendentalen Deduktion. Und Dieter Henrich hat in dem früher zitierten Aufsatz über *Kant's Notion of a Deduction [...]* ja auch die Rolle aufgewiesen, die für Kant der Begriff der ‚Reflexion‘ spielt (41 ff.). Diese Rolle ist aber von der bei Reinhold verschieden. Für Kant ist das mit ‚Reflexion‘ bezeichnete Wissen kein deskriptives oder gar erschöpfendes Wissen von den Erkenntnisleistungen. Es ist nur Bewusstsein dessen, was ihnen spezifisch ist, also vermutlich der allgemeinen Prinzipien und Regeln, worauf die Erkenntnisprozesse beruhen (l. c., 42 f.). Für Reinhold ist die Reflexion aber insofern wirklich erschöpfend, als sie alle Formimplikationen – d. h. die Gesamtheit aller Weisen wahrheitsrelevanter Subjekt-Prädikat-Verknüpfung (vgl. *Beitr. I*, 115 f.) – des obersten Grundsatzes in adäquater Repräsentation wirklich erfasst (oder erfassen kann). Und insofern durften wir von einem grundlegenden Wandel in der Konzeption von ‚Deduktion‘ zwischen Kant und Reinhold reden.

