

Die Idee der transzendentalphilosophischen Grundlegung in der Metaphysik des 17. und 18. Jahrhunderts

Von Wolfgang RÖD (München)

I. Die Methode der Grundlegung

I.1: Für die neuzeitliche Philosophie ist die Auffassung wesentlich, daß nicht primär die gegenständliche Wirklichkeit als solche (oder Teile derselben) den Erkenntnisbereich der Philosophie darstelle. Die Aufgabe der Philosophie wird vom 17. Jahrhundert an mit sukzessive größerer Klarheit im Sinne der Bestimmung der Möglichkeitsbedingungen gegenständlicher Erfahrung im allgemeinen charakterisiert. Diese Wende, die als allmähliche Verwirklichung der Idee einer transzendentalen Philosophie zu verstehen ist, erfolgte in ihren Anfängen nicht mit dem vollen Bewußtsein ihres revolutionären Charakters, obwohl die von Kant geforderte transzendentalphilosophische „Umänderung der Denkart“ lange vor ihm angebahnt und zum Teil vollzogen wurde. Ebenso wenig bestand am Anfang volle Klarheit über die erkenntnismetaphysischen Voraussetzungen, die der neuen Auffassung zugrunde lagen, ja selbst am Ende der hier darzustellenden Entwicklung wurden gewisse jener Voraussetzungen noch nicht als solche erkannt. Dagegen waren sich die bedeutenderen Denker der methodischen Prinzipien bewußt, deren sie sich bei der transzendentalphilosophischen Grundlegung bedienten. Von Descartes bis Fichte wurde stets gesehen, daß die bei der erfahrungstheoretischen Grundlegung der Philosophie angewandte analytische Methode Philosophie und Naturwissenschaften gemeinsam war und daß somit die Ergebnisse der Reflexion auf die naturwissenschaftliche Methode für die Grundlegung der Philosophie selbst relevant waren. Namentlich mußte die Einsicht, daß das hypothetisch-deduktive Verfahren nicht dem Beweis, sondern der Erklärung von Erscheinungen mit Hilfe von Annahmen, die zum Behuf einer solchen eingeführt werden und deren Bedeutung von ihrer Funktion im Rahmen der Erklärung nicht getrennt werden kann, Konsequenzen für die Auffassung vom Charakter der philosophischen Grundlegung nach sich ziehen, sofern deren Interpretation in Analogie zu naturwissenschaftlichen Theorien nahegelegt war.

I.2: Im folgenden soll die Auffassung vertreten werden, daß sich die transzendentalphilosophische Grundlegung seit den ersten, bei Descartes feststellbaren Ansätzen als Erfahrungstheorie im Sinne einer theoretischen Konstruktion mit dem Ziel, Erfahrung überhaupt als möglich begreifbar zu machen, verstand.

I.3: Als Ausgangspunkt galt hierbei die Tatsache, daß es gegenständliche Erfahrung gibt, die unbezweifelbar ist, solange man „Erfahrung“ und „Gegenständlichkeit“ nicht mit Deutungen belastet, die über den phänomenalen Sach-

verhalt hinausgehen. In der historischen Betrachtung zeigt sich allerdings, daß das Ideal einer theoriefreien Basis nicht verwirklicht wurde, da erkenntnis-metaphysische Voraussetzungen von großer Tragweite fälschlich für Ergebnisse reiner Deskription angesehen wurden. Die wichtigsten jener Voraussetzungen aufzuweisen, gehört zu den Aufgaben dieser Untersuchung.

I.4: Die Methode, deren sich die Erfahrungstheorie im fraglichen Zeitraum bediente, soll als die analytische, näherhin die resolutiv-kompositive, nachgewiesen werden, wie sie – in Abhängigkeit von methodologischen Traditionen, die bis in die Antike zurückreichen – von Galilei und anderen in der exakten Naturwissenschaft zur Geltung gebracht wurde.

In der Anwendung dieser Methode lassen sich folgende Schritte unterscheiden: (a) Beschreibung der zu erklärenden Erscheinung; (b) Zerlegung der hierbei verwendeten Begriffe in relativ einfache begriffliche Elemente; (c) Formulierung allgemeiner, oft fälschlich für evident gehaltener Prämissen mit Hilfe dieser Elemente; (d) Ableitung von Folgesätzen aus diesen Prämissen und (e) Überprüfung der Folgesätze mit empirischen Mitteln. Im Idealfall erfolgt die Analyse mit den Mitteln der Mathematik.

Der Anspruch, nur solche Voraussetzungen zuzulassen, die resolutiv aus dem Ergebnis der vorgängigen Deskription gewonnen wurden, scheint die Verwendung von Erklärungsprinzipien, die nicht auf Beobachtungen zurückführbar, sondern zum Behuf der Erklärung konstruiert sind, auszuschließen, wie es etwa in Newtons Forderung zum Ausdruck kommt, im Bereich der Wissenschaft nur „wahre“, d. h. beobachtbare Ursachen zu berücksichtigen und „Hypothesen“ (d. h. Annahmen über Ursachen, die nicht „wahre Ursachen“ sind) auszuschließen. Diesem Anspruch unterwarf sich zwar die wissenschaftliche Praxis nicht: seit Galilei und Descartes und selbst bei Newton gingen immer wieder Konstruktionen, die dem Postulat der „vera causa“ nicht genügten, in wissenschaftliche Theorien ein; aber die Philosophie orientierte sich nicht primär an der Praxis, sondern am methodologischen Programm der modernen Naturwissenschaft.

Mit der Übertragung der analytischen Methode auf die Philosophie, einschließlich der Forderung, nur „wahre Gründe“ zu berücksichtigen, doch selbstverständlich unter Verzicht auf die Verwendung mathematischer Formulierungen, wurde die Aufstellung einer Erfahrungstheorie, in der Erfahrung überhaupt auf deren Möglichkeitsbedingungen bezogen werden sollte, zur fundamentalen Aufgabe der Philosophie, da die allgemeinsten dieser Bedingungen als die obersten Prinzipien der Philosophie bzw. der Metaphysik des transzendentalphilosophischen Typs galten. Sofern die Erfahrungsanalyse als Prinzipientheorie verstanden wurde, konnte sie den für die Lehre von den obersten Prinzipien seit Aristoteles geläufigen Namen „Erste Philosophie“ erhalten, obwohl sich die neuzeitliche Erste Philosophie von allen früheren Entwürfen einer *Philosophia prima* wesentlich dadurch unterscheidet, daß sie die obersten Prinzipien im Zusammenhang der Erfahrungsanalyse zu gewinnen sucht.

II. Erkenntnismetaphysische Voraussetzungen

II.1: In der neuzeitlichen Erfahrungstheorie wird davon ausgegangen, daß Erfahrung vorliege, wenn das Ich (das Subjekt der Erfahrung) sich auf einen ihm gegenwärtigen Inhalt (das Erfahrungsobjekt) richte. Dieser Ausgangspunkt sollte einer korrekten Beschreibung des Sachverhalts „Erfahrung“ entsprechen, und daher galten die in ihr vorkommenden Begriffe als Momente des charakterisierten Sachverhalts, d. h. man betrachtete (a) ein beobachtbares Ich, (b) die Richtung desselben auf den Gegenstand und (c) die Gegenwärtigkeit dieses Gegenstands als Momente von „Erfahrung überhaupt“.

II.2: Diese vorgeblich rein deskriptiven Begriffe erfuhren Deutungen, bei denen eine Reihe erkenntnismetaphysischer Voraussetzungen wirksam wurde. Im einzelnen handelte es sich vor allem um (a) die Bestimmung des Wesens des Subjekts, (b) die Bestimmung des ontologischen Status des gegenständlichen Inhalts und (c) die Charakterisierung der Beziehung zwischen Ich und Gegenstand.

II.3: Unter den im fraglichen Zeitraum vertretenen Auffassungen vom Wesen des Erfahrungssubjekts stand zunächst die substantialistische im Vordergrund, die von einer funktionalistischen abgelöst wurde, bis schließlich die Schwelle der Einsicht erreicht wird, daß „Ich“, als Bezeichnung für etwas konkret Beobachtbares verstanden, bestenfalls ein psychologischer Begriff sei, während „Ich“ im transzendentalen Sinne nur innerhalb des Zusammenhangs der Erfahrungstheorie Bedeutung habe.

II.4: Der unmittelbare Erfahrungsinhalt wurde allgemein im Sinne des intentionalen Gegenstandes aufgefaßt, d. h. das unmittelbare Objekt der Erfahrung ist nach übereinstimmender Auffassung Idee, genauer: Inhalt einer Idee¹.

II.5: Von den Vorstellungsinhalten wird von der überwältigenden Mehrheit der Theoretiker angenommen, daß sie mit dem Anspruch erlebt würden, denkunabhängige Seiende zu repräsentieren, wobei dieser Anspruch jedoch im konkreten Fall als beweisbedürftig galt.

II.6: Die Beziehung zwischen Ich und unmittelbarem Erfahrungsinhalt (die Intentionalitätsbeziehung) wurde als Beziehung zwischen (Real-)Grund und (Real-)Folge bestimmt. Demgemäß steht im fraglichen Zeitraum die kausale Deutung des Verhältnisses von Ich und Vorstellungsinhalt im Vordergrund, derzufolge das Ich Vorstellungs-„Akte“ vollzieht, in denen unmittelbar erfahrbare Inhalte gesetzt werden. Daneben spielt gelegentlich auch die modale Deutung eine Rolle, d. h. die Annahme, daß die Vorstellungsinhalte Modifikationen des Ich seien. Allgemein wird argumentiert, daß, da der unmittelbare Erfahrungsgegenstand Vorstellungsinhalt sei, ein solcher aber nicht möglich sei

¹ Hier wie in bezug auf die übrigen angeführten erkenntnismetaphysischen Voraussetzungen gilt, was H. Krings, *Transzendente Logik* (München 1964) 22f., feststellt: Die logische Reflexion muß sich davon freimachen, Unterscheidungen – wie die von Vorstellungsakt und Vorstellungsinhalt – nur deswegen gelten zu lassen, weil sie allenthalben angewendet werden und deshalb wie etwas Selbstverständliches erscheinen.

ohne ein Vorstellendes, aus der Existenz von Erfahrungsgegenständen auf die Existenz des Erfahrungssubjekts geschlossen werden könne.

Die Deutungen der Ich-Gegenstand-Beziehung mit Hilfe des Begriffs der Substantialität wie auch mit Hilfe des Begriffs der Kausalität sind höchst problematisch. Dennoch galten sie ungeachtet ihrer Inadäquatheit zumeist als „evident“, d. h. als theoriefreie Beschreibungen des Sachverhalts „Erfahrung“.

II.7: Die angeführten erkenntnismetaphysischen Voraussetzungen der erfahrungstheoretischen Entwürfe wurden der phänomenalen Basis der Theorie zugerechnet und daher für sie Evidenz in Anspruch genommen, die ihnen auf Grund ihres methodologischen Charakters nicht zukommt. So kann die Annahme, daß das Ich Ursache der Akte des Vorstellens, Urteilens usw. sei, unabhängig von einer bestimmten theoretischen Deutung von „Erfahrung“ nicht verstanden werden, gleichgültig welche Bedeutung „Ich“ im psychologischen Sinne beigelegt wird. Analoges gilt für die anderen erkenntnismetaphysischen Voraussetzungen theoretischer Konstruktionen im fraglichen Bereich.

II.8: Obwohl im Verlauf der Entwicklung von Descartes bis Fichte immer deutlicher wurde, daß die erfahrungstheoretischen Entwürfe Ergebnis einer Konstruktion und nicht reiner Niederschlag unmittelbarer Einsicht in den Sachverhalt „Erfahrung“ waren, gelang es trotzdem nicht, die Inadäquatheit aller wesentlichen erkenntnismetaphysischen Voraussetzungen zu durchschauen. Mindestens ein Teil derselben galt als Ausdruck theoriefreier Erfassung phänomenaler Gegebenheiten.

II.9: Im folgenden wird versucht, anhand von Beispielen deutlich zu machen, inwiefern den erfahrungsanalytischen Ansätzen des 17. und 18. Jahrhunderts ein identisches Denkmuster zugrunde liegt und inwiefern dennoch im Hinblick auf den zunehmenden Bewußtseinsgrad, mit dem die methodologische Natur der Erfahrungsanalyse erfaßt wurde, von einer Entwicklung gesprochen werden kann.

Die Darstellung kann angesichts des geringen Umfangs der Untersuchung nur andeutend, nicht ausführend sein, wie auch die Interpretationen auf relativ kurze Texte beschränkt bleiben müssen. Trotzdem dürften die in der vorliegenden Skizze gegebenen Hinweise ausreichen, um die entscheidenden Punkte hervortreten zu lassen.

III. Die historische Entfaltung des Gedankens der transzendentalphilosophischen Grundlegung

III.1: *Descartes'* Überzeugung, daß die Theorie der Erfahrung ebenso wie naturwissenschaftliche Theorien einen Anwendungsfall der analytischen Methode darstelle und als wesentliches Ergebnis die Einsicht begründe, „daß sich nichts eher erkennen läßt als der Verstand selbst, da von ihm die Erkenntnis aller anderen Dinge abhängt und nicht umgekehrt“ (*Regulae ad directionem ingenii*, Reg. VIII; *Oeuvres*, ed Adam et Tannery, t. X, p. 395), darf bereits als Aus-

druck der neuzeitlichen transzendentalphilosophischen Einstellung, von deren Vorgeschichte hier abzusehen ist, gelten.

Als Instrument der Erfahrungsanalyse tritt uns in Descartes' entwickelter Philosophie der methodische Zweifel entgegen, der vom unbezweifelbaren Gegenwärtigsein objektiver Inhalte ausgeht und zunächst zu dem Ergebnis führt, daß nicht denkunabhängige Dinge, sondern Vorstellungsinhalte das unmittelbar Erfahrene sind (vgl. II.4). Ihre Gewißheit impliziert nicht die Gewißheit der Außenwelt, obwohl sie nach Descartes mit dem Anspruch erlebt werden, denkunabhängige Dinge zu repräsentieren. Im allgemeinen enthalten sie jedoch keine Merkmale, die die Legitimierung dieses Anspruchs im konkreten Fall ermöglichen. Der methodische Zweifel kulminiert schließlich in dem Gedanken, daß der Repräsentationsanspruch prinzipiell ungesichert ist. Die wesentliche Aufgabe der Cartesianischen Theorie der Erfahrung besteht demgemäß in dem Nachweis, daß Ideen unter gewissen Bedingungen denkunabhängige Objekte korrekt „abbilden“. Descartes' Ziel ist somit die Begründung des kritischen Realismus' mittels evidenter Prinzipien, die im Zusammenhang der Erfahrungsanalyse gewonnen werden sollen.

Hierzu ist es erforderlich, die Struktur von Erfahrung überhaupt bloßzulegen. Die Gegenwärtigkeit gegenständlicher Inhalte als eines ihrer Momente kann, wie sich zeigt, nicht ohne ein anderes Erfahrungsmoment gedacht werden, auf das mit dem Wort „Ich“ hingewiesen wird. Die Beziehung zwischen Ich und gegenständlichem Inhalt deutete Descartes teils mit Hilfe des kausalen, teils mit Hilfe des modalen Schemas, indem er einerseits die gegenständlichen Erscheinungen als Hervorbringungen des Subjekts, andererseits als Modifikationen des denkenden Ichs auffaßte (vgl. II.6). Sowohl auf Grund des Substanz-Modus-Schemas als auch auf Grund des Ursache-Wirkung-Schemas kann man vom Gegenwärtigsein objektiver Inhalte auf das Ich schließen und darüber hinaus dieses Ich als Substanz bestimmen, die den (Real-)Grund der Erfahrungsinhalte darstellt, genauer: mindestens einen Teilgrund derselben. Die inadäquate Bestimmung der Ich-Gegenstand-Beziehung zieht die inadäquate Bestimmung des Wesens des Ich nach sich. Daß Descartes im Ich „ein kleines Endchen Wirklichkeit“ (Husserl) gerettet zu haben glauben konnte, hängt mit der Inadäquatheit seiner erfahrungstheoretischen Konstruktion zusammen.

Die Anerkennung des Ich als eines Moments von „Erfahrung“ impliziert für Descartes die Anerkennung des (unendlichen) Seins, und zwar ebenfalls im Sinne eines unselbständigen Erfahrungsmoments. Allerdings glitt Descartes unter Verletzung des Ideals der Reinheit der analytischen Methode von dem Gedanken, daß „Sein“ ein unselbständiges und lediglich im Zusammenhang der Erfahrungsanalyse resolutiv zu isolierendes Moment von „Erfahrung“ sei, zu der Auffassung ab, „Erfahrung“ impliziere die Idee Gottes, d. h. eines bestimmten Seienden. Dieser Verstoß gegen den Charakter der analytischen Methode war im Aufbau der Cartesianischen Ersten Philosophie vorbereitet durch einen analogen Verstoß, der in der Bestimmung der Wirklichkeit des Ich im Sinne der substantiellen Wirklichkeit bestand. Es lag daher nahe, auch das Unendliche für in derselben Weise wirklich zu erklären, so daß „Gott“ für Descartes nicht nur

ein metaphorischer Ausdruck für das Sein vor aller Determination ist, sondern zugleich ein Seiendes bezeichnet, das als individuelles Seiendes Ursache aller anderen Seienden ist. Sowohl die Berechtigung wie die Inadäquatheit des in Descartes' Erster Philosophie vollzogenen Schrittes von der Anerkennung des Ich zur Anerkennung des Seins lassen sich somit nur im Zusammenhang der Erfahrungstheorie begreifen.

Während Descartes auf der einen Seite die Idee einer analytischen Erfahrungstheorie konzipierte und mindestens an die Einsicht rührte, daß „Ich“ oder „Sein“ im erfahrungsanalytischen Zusammenhang als Momente von „Erfahrung“ zu bestimmen sind, vermochte er andererseits den Sinn seines (im weitesten Wortsinn transzendentalphilosophischen) Ansatzes nicht konsequent festzuhalten. Unselbständige und nur im zergliedernden Denken isolierbare Momente von „Erfahrung“, mit deren Hilfe die Erfahrungstheorie konstruiert werden kann (vgl. I.2), nämlich *Ich* und *Seinshorizont*, wurden ihm zu Seienden, auf die die Kategorien der Substantialität und Kausalität anwendbar sind. Dennoch mußte die Bestimmung der Aufgabe der philosophischen Grundlegung im transzendentalphilosophischen Sinne, ungeachtet der Unvollkommenheit ihrer Bewältigung, das Denken der Folgezeit nachhaltig beeinflussen. Das Ziel, den neuen Ansatz adäquat zur Geltung zu bringen, wies der Philosophie in der Nachfolge Descartes' die Richtung.

III.2: *Hobbes* hat die analytische Methode, wie er sie in *De corpore* I, Kap. 6, charakterisierte, in seinen Werken als Methode der Grundlegung kaum zur Geltung gebracht, obwohl er sich ihrer zweifellos bediente. Er war nämlich überzeugt, daß die Resolution zwar der Weg der Forschung, zur Darstellung der Forschungsergebnisse jedoch ungeeignet sei. Nichtsdestoweniger lassen sich seinen Ausführungen in *De corpore* Hinweise auf die der synthetischen Darstellung vorangegangene erfahrungsanalytische Grundlegung entnehmen, die die Berücksichtigung des Philosophen im Zusammenhang der Geschichte der neuzeitlichen Erfahrungstheorie rechtfertigen. Insbesondere der Anfang des zweiten Teils von *De corpore* läßt erkennen, daß die Methode auch der Hobbesschen Ersten Philosophie die Erfahrungsresolution (im Sinne des I.4 Gesagten) ist. Ihr Vehikel ist zunächst die absurde Hypothese einer allgemeinen Weltvernichtung, von der nur das Subjekt ausgenommen sein soll. Mit Hilfe dieser Hypothese wird das Ergebnis gewonnen, daß die unmittelbaren Erfahrungsgegenstände den Charakter von Vorstellungsinhalten haben und von den denkunabhängigen Dingen, die durch die Ideen repräsentiert werden, zu unterscheiden sind (vgl. II.4 und 5), da auch nach der fiktiven Weltvernichtung die Welt als Vorstellung bestehen bliebe. Die Metapher der Weltvernichtung ist, wie Hobbes selbst betonte, entbehrlich, denn „wenn wir genau betrachten, was wir tun, wenn wir denken und schließen, werden wir finden, daß auch dann, wenn alle Dinge in der Welt bestehen, wir doch immer nur unsere eigenen Phantasmen ins Auge fassen und vergleichen“ (*De corpore* II, 7.1).

Je nachdem ob man die unmittelbar gegenwärtigen Erfahrungsinhalte als Zustände des Bewußtseins oder als Abbilder angenommener denkunabhängiger Dinge auffaßt, ergeben sich zwei Richtungen der Resolution: Die objektiv ge-

richtete Analyse führt über die Isolation universaler Momente der Gegenständlichkeit (wie „Räumlichkeit“, „Zeitlichkeit“ usw.) zu dem obersten Universale „Bewegung“, das der Formulierung vorgeblich apriorischer Bewegungsgesetze zugrunde liegt, mit deren Hilfe physikalische Erscheinungen erklärbar sein sollen. Die subjektiv ausgerichtete Analyse entspricht dagegen der transzendentalen Einstellung, sofern die Frage nach dem Grund des Erscheinens auf die Möglichkeitsbedingungen von „Erfahrung“ hinzuweisen scheint. Tatsächlich entwickelte Hobbes jedoch nur eine kausale Theorie des Vorstellens (und, wovon hier nicht die Rede ist, des Begehrens) im Rahmen eines mechanistischen Weltbildes, indem er die Entstehung von Phantasmata mit Hilfe der erwähnten allgemeinen Bewegungsgesetze und der Annahme mechanischer, auf das Sensorium einwirkender Reize zu erklären suchte. Auf diese Weise wird die Theorie der Erfahrung zu einer Art Psychophysik, innerhalb deren das Erscheinen, d. h. das Moment der Bewußtheit gegenständlicher Inhalte, als letzten Endes unerklärliches Wunder erscheint, wie denn Hobbes das Erscheinen (*tò phaínesthai*) als die wunderbarste aller Erscheinungen bezeichnete.

Es liegt nahe, den Hobbesschen Bewegungsmonismus (Polin) als Folge eines methodischen Postulats aufzufassen, demgemäß alle Erscheinungen mechanistisch zu erklären sind bzw. alles, was sich so nicht erklären läßt, aus dem Umkreis von Wissenschaft und Philosophie ausgeschlossen werden muß. Das Postulat der universellen mechanistischen Erklärung läßt nur den zum Scheitern verurteilten Versuch einer mechanistischen Deutung des Erscheinens zu und verhindert somit die Ausgestaltung des von Hobbes gelegentlich berührten transzendentalphilosophischen Ansatzes. Am Beispiel der Hobbesschen Philosophie zeigt sich, wie auch bei erfahrungsanalytischem Vorgehen die Idee der transzendentalphilosophischen Grundlegung verfehlt werden kann.

III.3: *Spinoza* stimmte mit Hobbes darin überein, daß er die synthetische der analytischen Methode überordnete, indem er nämlich forderte, beim Aufbau des philosophischen Systems, d. h. bei der Ableitung der spezielleren philosophischen Sätze, von der Idee jenes Wesens (der Substanz) auszugehen, das Ursprung der Gesamtwirklichkeit ist. Die Notwendigkeit, die Idee des Systems methodologisch zu rechtfertigen, führte aber Spinoza auf den Weg der Erfahrungsanalyse, weshalb ihm in einer Geschichte der erfahrungstheoretischen Grundlegung der Philosophie ein Platz zuerkannt werden muß.

Der Zusammenhang von synthetisch aufgebautem System und Erfahrungsanalyse zeigt sich in aller Klarheit, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die Idee der Substanz, auf der das System beruht, die Bedingung erfüllen soll, auf Grund ihrer Definition allein ein Existentialurteil zu ermöglichen². Mit anderen Worten: Dem ontologischen Argument kommt in Spinozas System fundamentale Bedeutung zu. Da aber das ontologische Argument lediglich expliziert, was

² De intellectus emendatione tractatus, § 97; G. II, 35 (Da in der von C. Gebhardt im Auftrag der Heidelberger Akademie herausgegebenen Gesamtausgabe die Brudersche Paragrapheneinteilung nicht verwendet wird, wird auf sie unter dem Sigel „G.“ sowie mit Angabe von Band und Seitenzahl verwiesen).

in der Idee der Substanz enthalten ist, erweist sich die Frage nach dem Ursprung jener Idee als die eigentlich entscheidende. Diese Frage ist nach Spinoza mit den Mitteln der Erfahrungsanalyse zu beantworten.

Ausgangspunkt der Analyse ist für Spinoza die Tatsache, daß es mit Gewißheit erkannte Erfahrungsinhalte gibt. Die Reflexion auf die Gewißheit oder das Wissen des Wissens ist Reflexion auf den Inhalt der Idee, d. h. auf die gewußte („objektive“) Wesenheit. Denn da nach Spinozas Überzeugung eine Idee von etwas zu haben, bedeutet, dieses Etwas zu wissen, und da hierbei nicht nur der Gegenstand, sondern zugleich das Wissen des Gegenstands gewußt wird, läßt sich, ausgehend vom unbezweifelbaren Gegenwärtigsein von Erfahrungsinhalten (vgl. II.4), deren Form gedanklich isolieren. Reflexives Wissen der hier geforderten Art wird nicht durch Reflexion auf die Idee als Akt gewonnen, sondern durch Reflexion auf die Form des Wissens überhaupt, d. h. es richtet sich nicht auf einen Gegenstand, sondern auf ein Moment der Gegenständlichkeit³. Das nicht-gegenständliche Wissen des Wissens hat nicht die Aufgabe, das Wissen bzw. die Wahrheit zu begründen; um den Anfang der Philosophie als *cognitio reflexiva* zu finden, muß der Philosophierende schon in der Wahrheit sein.

Weil die Erfassung der Form der wahren Idee Reflexion voraussetzt, darf gesagt werden, daß die Skeptiker nur darum bezweifeln können, daß sie wissen, weil sie ihrer selbst nicht gewahr werden (De int. em. 47; G. II, 18). Die Form des Wissens wird aber nicht auf Grund einer Einsicht in die Natur des individuellen Ich gewonnen, sondern sie ergibt sich aus der Einsicht in die Natur des Verstandes im allgemeinen (De int. em. 71; G. II, 27). Für Spinoza ist die Einheit des Ich nicht mehr Einheit einer Substanz (im Sinne von II.6), sondern sie gilt ihm als funktionale, durch Zuordnung von Ideen zum menschlichen Körper als deren primärem Objekt bedingte Einheit. Infolgedessen können die Ideen nicht mehr als Modi des Ich, sondern nur mehr als Modi des Denkens im allgemeinen bestimmt werden.

Spinoza teilte somit mit der zeitgenössischen Erfahrungstheorie die Überzeugung, daß der unmittelbare Erfahrungsgegenstand Idee sei (vgl. II.4), die ein Ideat zu repräsentieren beansprucht (vgl. II.5); er löste sich aber von der Annahme, daß „Ich“ einen selbständig erfahrbaren Inhalt bezeichne (vgl. die II.3 erwähnte Tendenz). Auch das Ideat, das durch die wahre Idee repräsentiert wird, galt ihm nicht mehr als substantielles Seiendes, sondern als Modus, dem die entsprechende Idee deshalb korrespondiert, weil sie, wie jenes, Modus der Einen Substanz ist. Für die Spinozanische Erfahrungstheorie ist nicht mehr die Ich-Objekt-Relation zentral, sondern das Wissen als Gewißheit der Korrespondenz von Idee und Ideat, die, sofern sie den Charakter der Notwendigkeit hat, nicht vom endlichen Subjekt konstituiert sein kann, sondern diesem vorgegeben ist. Sie setzt einen Einheitshorizont voraus, der den Inbegriff der Ideeninhalte wie den Inbegriff der Ideate übergreift und in diesem Sinne absolut ist. Diesen

³ In augenfälliger Übereinstimmung mit Spinoza sah Fichte, namentlich in der „Darstellung der Wissenschaftslehre“ von 1801, daß im „Wissen des Wissens“ nicht ein Gegenstand, sondern die im Wissen gelebte Form des Wissens überhaupt gedacht wird.

Einheitshorizont, den Spinoza als Einheit der absoluten Substanz deutet, als Moment des Wissens überhaupt zu isolieren, ist die wesentliche Aufgabe der Spinozianischen Erfahrungsanalyse, die, wie deutlich geworden sein dürfte, eine neuartige Form erfahrungsanalytischer Grundlegung der Philosophie repräsentiert.

III.4: *Berkeley* konnte, mit dem Blick auf Descartes und Locke, jene Resolutionsschritte, die zur Bestimmung des unmittelbaren Erfahrungsobjekts als Ideeninhalt führen, bereits als vollzogen voraussetzen, weshalb er deren Resultat (gemäß II.4) als evident ohne eigene Begründung behaupten konnte⁴. Über seine Vorgänger entschieden hinausgehend, lehnte er aber die Repräsentationstheorie der Erfahrung ab, die in dem Augenblick fallen mußte, in dem die Annahme der Existenz denkunabhängiger materieller Dinge verworfen wurde. Damit wird die Erfahrungstheorie an einem wichtigen Punkte modifiziert, sofern der bisher zum phänomenalen Bestand von „Erfahrung“ gerechnete Repräsentationsanspruch, der für bestimmte Ideeninhalte gelten sollte, als Bestandteil einer (nach Berkeley abzulehnenden) erfahrungstheoretischen Konstruktion aufgewiesen wurde. Wenn Berkeley trotzdem an der Voraussetzung festhält, daß unmittelbare Erfahrungsobjekte Ideen seien (vgl. II.4), so muß diese Voraussetzung eine neue Bedeutung erhalten. Die Bestimmung des Gegenstandseins als Gedachtsein verbindet sich bei Berkeley mit der methodologisch entscheidenden Einsicht, daß die These der Idealität des objektiven Seins dem Zusammenhang einer theoretischen Konstruktion angehört, die an der empirischen Realität der gegenständlichen Gegebenheit nichts ändert. Bei Berkeley beginnt sich die Auffassung durchzusetzen, daß die Erfahrungstheorie nicht auf der Ebene gegenständlicher Erklärungen liegt. Hierin ist ein wichtiger Schritt auf dem Wege zur entwickelten Transzendentalphilosophie zu erblicken (vgl. II.8).

Die Unterscheidung zwischen empirischer Realität und „transzendentalphilosophischer“ Deutung tritt z. B. in *Berkeleys* Bemerkung zutage, daß die Bestimmung des Verhältnisses von *ens reale* und *ens rationis* ihren herkömmlichen Sinn behalte, wenn sie auf Verhältnisse im Bereich gegenständlicher Erfahrung bezogen wird, obwohl in dem durch die theoretische Konstruktion bedingten Wortsinn alle Seienden als *entia rationis* zu bezeichnen sind⁵. Wenn wir die Erfahrungsgegenstände als Ideen deuten, ändert sich inhaltlich nichts, so wie sich inhaltlich nichts ändert, wenn man objektive Inhalte auf Dinge an sich „hinter“ denselben bezieht. In beiden Fällen handelt es sich um theoretische Konstruktionen, die die Bedingungen des Gegebenseins gegenständlicher Inhalte betreffen. Berkeley hat der realistischen (oder, wie er selbst sagte, materialistischen) Erfahrungstheorie eine idealistische gegenübergestellt, die seiner Ansicht nach eine befriedigende Deutung der Möglichkeit von Erfahrung gestattet, während die verworfene Alternative das in entscheidenden Punkten nicht leisten soll.

⁴ A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge (im folgenden: „Princ.“), § 1.

⁵ In diesem Sinne charakterisiert Berkeley das Verhältnis von empirischer Realität und transzendentaler Idealität – um Kants Terminologie zu gebrauchen – in einem Eintrag in seinem sog. Philosophischen Tagebuch (Zif. 797): „Alles ist ebenso real wie sonst. Ich hoffe, es macht ein Ding nicht weniger wirklich, wird es ‚Idee‘ genannt“.

In Berkeleys Erfahrungstheorie bleiben wesentliche erkenntnismetaphysische Voraussetzungen der hier untersuchten Tradition wirksam. Obwohl Berkeley bestreiten muß, daß es eine Idee des Ich gebe – in diesem Falle würde sein Sein Gedachtsein –, bestimmte er das Ich, dessen intentionale Beziehung auf gegenständliche Inhalte ihm als evident galt (vgl. II.1), mit Hilfe der Kategorie der Substanz (vgl. II.6). Mit dem substantialistischen Deutungsschema verbindet sich das kausale, da sich Berkeley eine Tätigkeit ohne ein Tätiges nicht denken kann und er das Vorstellen als eine Aktivität auffaßt. Das substantielle Ich als Grund der Vorstellungen soll aber nicht nur zu den letzteren hinzugedacht, sondern Gegenstand der Selbstbeobachtung sein, allerdings ohne Inhalt einer Idee sein zu können (Princ. 89), weil sonst sein Esse im Percipi aufginge. Die denkende Substanz muß sich also in einer von dem Wissen gegenständlicher Inhalte prinzipiell verschiedenen Weise wissen. Damit ist aber die Annahme, daß unmittelbar Erfahrbares stets Inhalt einer Idee sei, durch eine Ausnahme durchbrochen, und es muß gefragt werden, warum die Erfassung des Ich (sowie, wie hinzuzufügen ist, Gottes, der ebenfalls nicht als immanenter Gegenstand einer Idee begriffen werden darf) eine Sonderstellung beanspruchen soll. Berkeleys Antwort, daß diese Sonderstellung im aktiven Wesen des (menschlichen oder göttlichen) Geistes begründet sei, während alle anderen Seienden kein aktives Prinzip enthielten, enthüllt eine wesentliche erkenntnismetaphysische Voraussetzung seiner Philosophie, derzufolge „Sein“ kein univoker Begriff ist, sondern in zwei Bedeutungen ausgesagt wird, die den Formeln „Esse est percipi“ und „Esse est percipere“ entsprechen.

Obwohl Berkeley, wie oben festgestellt, die Annahme der Repräsentation denkunabhängiger materieller Dinge durch die Ideen verwirft, kommt er nicht umhin, zum Zweck der Erklärung der Notwendigkeit und intersubjektiven Vergleichbarkeit gewisser Ideen, über deren Abhängigkeit vom endlichen Subjekt hinaus, eine Beziehung zwischen Ideeninhalten und einem denkunabhängigen Grund derselben anzuerkennen. Da seiner Ansicht nach Ideen nur von einer geistigen Substanz abhängen können, muß das Ansich, in dem sie gründen, als Geist bestimmt werden, und zwar als ein solcher, der dem menschlichen der Seinsmächtigkeit nach wesentlich überlegen ist, kurz als göttlicher Geist. Mit der Beziehung gewisser gegenständlicher Inhalte auf Gott als Grund (genauer: als Teilgrund) wird, wenn auch charakteristisch modifiziert, die Auffassung wieder in ihre Rechte eingesetzt, daß Erfahrungsinhalte auf ein „hinter“ ihnen liegendes Ansich hinweisen. Damit wird der ursprünglich revolutionäre Ansatz Berkeleys der herkömmlichen Auffassung der Erfahrung angeglichen, was nicht so sehr unter inhaltlichem, als vielmehr unter methodologischem Gesichtspunkt von Bedeutung ist, da mit der Beziehung von Ideen auf Gott eine hypothetische Erklärung gewisser inhaltlicher Bestimmungen von Erfahrungsgegebenheiten erstrebt und somit die Beschränkung der Erfahrungstheorie auf die transzendente Betrachtungsweise aufgehoben wird. Nichtsdestoweniger ist Berkeley derjenige unter den vorkantischen Philosophen, der im Hinblick auf die Idee einer Transzendentalphilosophie Kant am nächsten steht.

III.5: *Kant* war sich der Abhängigkeit der analytischen Methode, mit deren

Hilfe er die Erfahrungstheorie aufbaute, von der Methode der mathematischen Naturwissenschaft ebenso deutlich bewußt wie des revolutionären Charakters einer konsequent durchgeführten erfahrungsanalytischen Grundlegung der Philosophie. Darum ist es verständlich, daß er den methodologischen Aspekt für entscheidend hielt, was besonders klar in seiner Feststellung zum Ausdruck kommt, die Kritik der reinen Vernunft sei „ein Traktat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst“ (Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur 2. Aufl.; B XXII). Diese Feststellung ist ernst zu nehmen und bei der Interpretation der Kantischen Erfahrungstheorie stets im Auge zu behalten.

Namentlich hob Kant die Verwandtschaft der transzendentalphilosophischen mit der experimentellen Methode der Naturwissenschaften hervor, sofern für beide das Ausgehen von Annahmen wesentlich ist, aus denen empirisch prüfbare Konsequenzen abzuleiten sind. Ähnlich wie Fichte verglich Kant das „Experiment der reinen Vernunft“ (B XXI, Anm.) mit dem Experiment des Chemikers, worin eine Anspielung auf die analytische Methode zu erblicken ist.

Die für die Kritik der reinen Vernunft entscheidende Annahme betrifft das Verhältnis von Erfahrung und Erfahrungsgegenstand; sie besagt, daß nicht unsere Erkenntnis sich nach Dingen (an sich), sondern Dinge (als Erscheinungen) sich nach unserer Erkenntnis richten. Wenn sich die erste dieser Annahmen als mit gewissen Momenten der Erfahrungsstruktur im Gegensatz, die zweite dagegen als in wesentlicher Übereinstimmung mit dem Sachverhalt „Erfahrung“ stehend erweist, dann kann davon gesprochen werden, daß das Experiment den Ausschlag zugunsten der letzteren gebe.

Die hier benutzte Unterscheidung von Dingen als Erscheinungen und Dingen an sich betrifft selbstverständlich nicht Dinge im eigentlichen Wortsinn, sondern Momente der gegenständlichen Erfahrung, nämlich einerseits das Moment der Bedingtheit von Vorstellungen durch das Subjekt (der zufolge die Erfahrungsinhalte „Erscheinungen“ heißen), und andererseits das Moment der Unabhängigkeit vom Subjekt. Die Unterscheidung von Dingen an sich und Erscheinungen deckt sich zwar nicht mit der traditionellen Unterscheidung von formaler und objektiver *realitas*, hängt jedoch mit ihr zusammen, war doch auch Kant überzeugt, daß „Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind“ (A 250). So wie herkömmlicherweise die Voraussetzung, daß das unmittelbare Objekt der Erfahrung Vorstellungsinhalt sei (vgl. II.4), mit der Annahme verbunden auftrat, daß Ideen etwas Denkunabhängiges zu repräsentieren bestimmt seien (vgl. II.5), so meint auch Kant, daß die Bestimmung des unmittelbaren Erfahrungsobjekts als Erscheinung dessen Beziehung auf ein Ding an sich fordere⁶. Der Kantische Gedanke des Dings an sich (= X) entspricht der Überzeugung früherer Erfahrungstheoretiker, daß der Repräsentationsanspruch, mit dem Vorstellungsinhalte unter gewissen Umständen erlebt werden sollen, zwar im

⁶ Vgl. KrV. A 250: „Alle unsere Vorstellungen werden in der Tat auf irgend ein Objekt bezogen, und, da Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, so bezieht sie der Verstand auf ein Etwas, als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung; aber dieses Etwas ist insofern nur das transzendente Objekt“.

speziellen Fall prinzipiell bezweifelbar, der Inbegriff der Vorstellungsinhalte jedoch die Annahme einer denkunabhängigen Wirklichkeit notwendig fordere.

Als Mittel der Erfahrungsanalyse dient Kant die Erörterung der Frage nach dem Grund der Verknüpfung von Urteilssubjekt und Urteilsprädikat, insbesondere im Falle der synthetischen Urteile a priori. Dieses Mittel, das eine dem methodischen Zweifel Descartes' vergleichbare Funktion hat, ist allerdings nicht unentbehrlich. Deshalb fällt die Kantische Transzendentalphilosophie nicht zugleich mit der Annahme synthetischer Urteile a priori, wie oft behauptet wurde.

Synthetische Urteile a priori sind nach Kant nur unter der Voraussetzung möglich, daß Erkennen nicht im rezeptiven Abbilden ansichseiender Dinge, sondern in der konstruierenden Bestimmung der Dinge, die in diesem Falle offensichtlich nur Erscheinungen bzw. Vorstellungsinhalte sein können, besteht. Im Zusammenhang mit der Beantwortung der Frage nach dem Grund der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori ergibt sich somit die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung, wobei die letztere als unmittelbarer Erfahrungsgegenstand gilt (im Sinne von II.4). Kants Auffassung stimmt insofern mit der herkömmlichen Erfahrungstheorie überein, als auch für Kant „Erscheinungen selbst nichts als sinnliche Vorstellungen“ sind, die als solche „nicht als Gegenstände (außer der Vorstellungskraft) angesehen werden“ können, während doch „unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand“ (A 104) – d. i. das, was früher „Repräsentationsbezug“ genannt wurde (vgl. II.5) – als notwendig erscheint. Indem angenommen wird, daß Erscheinungen ihrer Form nach durch die konstruierende Aktivität des Subjekts konstituiert werden, erweist sich auch bei Kant noch das kausale Schema der Ich-Gegenstand-Beziehung als wirksam (vgl. II.6).

Kants viel erörterte Annahme eines „gegebenen“ Materials der Erfahrung, das als solches nicht selbst erfahren werden kann, ist ebenso unverkennbar eine Annahme zum Behuf der Konstruktion einer Erfahrungstheorie wie die Annahme der Formung dieses Materials durch Raum, Zeit und Kategorien innerhalb des Horizonts der Einheit der transzendentalen Apperzeption. Faßt man das inhaltliche Moment der Gegenständlichkeit als Empfindung im psychologischen Sinn auf und führt es auf Affektion durch das Ding an sich zurück, so entsteht nicht nur ein Widerspruch innerhalb der Erfahrungstheorie, sondern es liegt auch ein Verstoß gegen das Ideal der Reinheit der analytischen Methode vor, das die Verselbständigung der durch Resolution von „Erfahrung“ gewonnenen und nur innerhalb der erfahrungsanalytischen Konstruktion bedeutsamen Momente ausschließt. Das gilt nicht nur für das materiale, sondern ebenso für das formale Moment, insbesondere für das Moment der Erfahrungseinheit. Bezieht man dieses letztere auf einen synthetischen Akt als seine Ursache, dann bleibt, auch wenn die substantialistische Auffassung des Subjekts zurückgewiesen wird, die kausale Auffassung der Subjekt-Objekt-Beziehung in Geltung. Akzeptiert man Newtons Forderung, nur „wahre Ursachen“ als Erklärungsprinzipien zu berücksichtigen (vgl. I.4), dann setzt die kausale Deutung der Subjekt-Objekt-Beziehung die Annahme voraus, daß „Ich“ etwas für sich Beobachtbares sei. Nun gibt es aber nach Kant zwar ein Bewußtsein der eigenen Existenz,

jedoch keine Anschauung des Ich. Für das „Ich denke“ muß a fortiori gelten, was von den Kategorien gilt, und nach Kant „stellen ... die Kategorien kein besonderes, dem Verstande allein gegebenes Objekt vor, sondern dienen nur dazu, das transzendente Objekt ... zu bestimmen ...“ (A 251).

Die Kantische Theorie der Erfahrung erweist sich somit im wesentlichen als Konstruktion, durch die „Erfahrung“ als möglich erwiesen werden soll (vgl. I.2), und nicht als Versuch einer realistischen, näherhin kausalen Erklärung des Zustandekommens von Erfahrung. Daher dürfen die Beziehungen der Gegenstände auf ein Ding an sich bzw. auf den „Actus der Spontaneität“ nicht als etwas Beobachtbares verstanden werden; es handelt sich bei ihnen ebenso wie beim „obersten Prinzip alles Verstandesgebrauchs“, das besagt, „daß alles Mannigfaltige der Anschauung unter Bedingungen der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption stehe“ (B 136), um Annahmen, mit deren Hilfe gegenständliche Erfahrung als möglich dargetan werden soll.

Offenbar verwendet Kant „Prinzip oder Grundsatz“ in anderer Bedeutung als in der Mathematik üblich, wo aus Grundsätzen Theoreme ableitbar sein müssen, während aus Kants oberstem Grundsatz keine Folgesätze deduziert werden. Wenn die apriorischen Grundsätze die „Gründe“ anderer Urteile angeben, so bedeutet das nicht, daß diese aus jenen gefolgert werden können, sondern daß sie durch „Zusammensetzung“ von „Gründen“ gebildet werden. Entsprechend heißt „Beweisen“ im Hinblick auf Grundsätze der gemeinten Art nicht „aus akzeptierten Prämissen ableiten“ (was bei obersten Grundsätzen unmöglich ist), sondern „den Weg ihrer Auffindung gemäß der analytischen Methode angeben“. Es handelt sich hier nicht um einen „objektiv“ zu führenden Beweis, sondern um einen „Beweis aus den subjektiven Quellen der Möglichkeit einer Erkenntnis des Gegenstandes überhaupt“ (B 188)⁷. Der „Beweis“ des obersten Grundsatzes besteht demgemäß darin, daß gezeigt wird, inwiefern er eine allgemeinste Möglichkeitsbedingung von Erfahrung ausdrückt, die, zusammen mit anderen derartigen Bedingungen, den Aufbau (die „Zusammensetzung“) der Erfahrungstheorie gestattet. Im Aufweis der Funktion eines Grundsatzes im Rahmen der Erfahrungstheorie besteht sein Beweis. Die in den Grundsätzen gemeinten Gründe sind Möglichkeitsbedingungen von „Erfahrung“; sie als Ursachen von Erfahrungen aufzufassen, läuft dem Charakter der erfahrungsanalytischen Methode zuwider und bedeutet die Aufhebung des transzendentalphilosophischen Ansatzes.

Allerdings scheint die Abgrenzung der transzendentalphilosophischen gegenüber der realistischen Auffassung der in der Erfahrungstheorie formulierten Beziehungen bei Kant nicht so klar, daß die Versuchung der realistischen Deutung ein für allemal ausgeschlossen worden wäre. Darum rief die Kantische Philosophie als historisches Faktum ein Bedürfnis nach präziserer Charakterisierung der transzendentalen Methode, ihrer Tragweite und ihrer Differenz gegenüber Methoden objektiver Erklärung hervor, das als Impuls der Weiterentwicklung der Idee einer Transzendentalphilosophie wirkte.

⁷ Zur „deduktiven“ Rechtfertigung philosophischer Grundsätze vgl. auch B 761–762.

III.6: *Reinhold* ist im vorliegenden Zusammenhang insofern von Bedeutung, als er eine Alternative zur Kantischen Form der Erfahrungsanalyse entwickelte, indem er sich wie Kant zur analytischen Methode bekannte, als deren Ausgangspunkt aber nicht bestimmte Klassen von Urteilen bzw. Erkenntnisarten wählte, sondern den Begriff „Erkenntnis“ bzw. „Erfahrung“ überhaupt, mit dem Ziel, deren notwendige Momente resolutiv zu isolieren, um sie sodann der Konstruktion einer Theorie der Erfahrung zugrunde zu legen. Hierbei ist das erste Resultat die Unterscheidung der aufs Subjekt zu beziehenden Erfahrungsmomente von den auf die Dinge zu beziehenden, das nächste besteht in der Feststellung ihrer notwendigen Verknüpfung. Ganz im Sinne des in II.1 Gesagten charakterisiert Reinhold die Struktur des Sachverhalts „Erfahrung“ durch die Feststellung, daß „zu jeder Vorstellung ein vorstellendes Subjekt und ein vorgestelltes Objekt gehöre“⁸. Erkenntnis ist seiner Ansicht nach nicht ohne Vorstellung möglich. Die Aufgabe der Philosophie besteht im Entwerfen einer Theorie des Vorstellungsvermögens, wobei nicht an eine psychologische Theorie zu denken ist, bezeichnet doch „Vorstellungsvermögen“ im weiten Wortsinn nach Reinhold „was zunächst zu den Bedingungen der Vorstellung gehört“ (S. 195).

Ausgangspunkt der Analyse ist der unmittelbar gegenwärtige gegenständliche Inhalt, der (gemäß II.4) als Vorstellungsinhalt gedeutet und somit auf ein Ich bezogen wird. Nicht die Vorstellung als Noesis, sondern der als Noema gedeutete gegenwärtige Inhalt bildet also den Ausgangspunkt der Reinholdschen Erfahrungsanalyse. „Bloße Vorstellung“ bzw. „Vorstellung im engsten Sinne“ ist ein höchst inhaltsarmer Begriff, der nur das den Empfindungen, Anschauungen, Gedanken, Begriffen, Ideen Gemeinsame enthält, nämlich, „daß in ihnen etwas *vorgestellt* wird“ (S. 214).

Dem Stoff der Vorstellung als ihrem materialen Moment eignet der Charakter der Objektrepräsentation (vgl. II.5). Die Form, d. h. dasjenige, wodurch der Stoff zur Vorstellung wird, besteht in der Beziehung aufs Subjekt. Gegenstands- und Ich-Bezug sind, ungeachtet ihrer methodischen Unterscheidbarkeit, unzertrennlich im Vorstellen verknüpft, obwohl sie resolutiv gegeneinander isoliert werden können; als isoliert gedachte dürfen sie aber nicht mit Gegenständen des Bewußtseins verwechselt werden (S. 245). Somit wird zunächst der Begriff eines Dings an sich als bloßer Verstandesbegriff, d. h. als Begriff, der innerhalb der Erfahrungstheorie unentbehrlich, außerhalb derselben jedoch bedeutungslos ist, erkannt. Sodann gelangte Reinhold aber auch zu der Einsicht, daß „Ich an sich“ derselben begrifflichen Ebene angehört wie „Ding an sich“. Es steht außer Zweifel, daß er damit einen äußerst wichtigen Schritt in der Entwicklung der Transzendentalphilosophie tat, mag er auch gelegentlich versucht haben, ihn wieder rückgängig zu machen.

Reinhold hat nicht nur gesehen, daß „Ding an sich“ keine Sache und „Ich“ keine Substanz bezeichnen, sondern auch daß es sich bei ihnen um unselbständige Momente des Vorstellungs-, „vermögens“, d. h. (gemäß der oben angeführ-

⁸ Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens (Prag und Jena 1789, Phot. Neudr. Darmstadt 1963) 200.

ten Bestimmung dieses Begriffs) um Elemente des Inbegriffs der Möglichkeitsbedingungen von „Vorstellung überhaupt“ handelt. Mithin ist klargemacht, daß nicht nur „Ding an sich“, sondern auch „Ich an sich“ keine Erfahrungsgegebenheit bezeichnet. Die Aussagen über die Beziehung der Vorstellung auf ein Ding an sich und auf ein Ich an sich sind Annahmen, die zum Behuf der Erfahrungstheorie gemacht werden; sie bilden nicht die Struktur von „Erfahrung“ ab, sondern gehören dem Bereich der theoretischen Konstruktion an (vgl. I.2).

Reinholds „Satz vom Bewußtsein“ ist – weit entfernt, dem Charakter der erfahrungstheoretischen Grundbegriffe gerecht zu werden – eher dazu angetan, ihn zu verdunkeln, da er so formuliert ist, daß seine psychologische Deutung naheliegt. Wenn „Bewußtsein“ als „Bezogenwerden der bloßen Vorstellung auf das Objekt und Subjekt“ bestimmt (S. 321) und hierin „die eigentliche Natur des Bewußtseins überhaupt“ erblickt wird, so darf das zunächst als Ausdruck der communis opinio über den Sachverhalt „Erfahrung“ (gemäß II.1) gelten. Reinhold ordnet dieses „Bezogenwerden“ einem beziehenden Subjekt, einer „Handlung des Subjektes“ zu bzw. einer „Handlung der Spontaneität, durch welche die Vorstellung mit dem von ihr verschiedenen Objekte und Subjekte *verbunden* wird“ (S. 324). Von dieser Auffassung ist es nur noch ein Schritt zu der Feststellung, daß im Selbstbewußtsein das Ich als solches zum Gegenstand einer Vorstellung werde (S. 326) (vgl. II.8).

An dieser Stelle drängt sich die Frage auf, ob Reinhold nicht einer Verwechslung zum Opfer gefallen sei, indem er an die Stelle des Ich im transzendentalphilosophischen Sinne das Ich setzte, von dem die Psychologie spricht, wenn sie das Ich-Bewußtsein beschreibt. Das Ich, das in der Erfahrungstheorie gemeint ist, läßt sich nicht für sich, d. h. unter Absehung von dem begrifflichen Zusammenhang der erfahrungstheoretischen Konstruktion, denken, da „Ich“, so verstanden, nur innerhalb der Erfahrungstheorie Bedeutung hat. A fortiori läßt sich im Selbstbewußtsein kein gegenständlicher Inhalt aufweisen, der durch den erfahrungstheoretischen Terminus „Ich“ bezeichnet würde. Was immer im Selbstbewußtsein gegenständlich erfahren werden mag, ist nicht das, was in der Erfahrungstheorie „Ich“ heißt.

III.7: *Fichte* erweist sich (mindestens in seiner ersten, hier allein zu berücksichtigenden Entwicklungsphase) unverkennbar als Angehöriger der in der vorliegenden Arbeit untersuchten Tradition, ja er nimmt innerhalb derselben eine bevorzugte Stellung ein, sofern er nicht nur mit früher nicht erreichter Konsequenz in der Beantwortung der Frage nach dem Grund der Erfahrung die analytische Methode zur Geltung brachte, sondern sich, über seine Vorgänger hinaus, des methodologischen Charakters der erfahrungsanalytischen Grundlegung der Philosophie bewußt wurde. Das scheint sich schon darin zu zeigen, daß er die formale Übereinstimmung zwischen dem resolutiv-kompositiven Vorgehen in der Erfahrungstheorie und dem Verfahren des Naturwissenschaftlers hervorhebt, jedoch ohne den Unterschied von Philosophie und Naturwissenschaft zu verdunkeln⁹.

⁹ Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, 7; Fichte-Gesamtausgabe, hrsg. von R. Lauth

Fichte führte in den Einleitungen in die Wissenschaftslehre, die im folgenden in erster Linie berücksichtigt werden sollen, die von Descartes im methodischen Zweifel erzwungene Rückwendung des Denkens auf sich selbst postulatorisch durch die an Augustinus gemahnende Forderung ein: „Merke auf dich selbst: kehre deinen Blick von allem, was dich umgibt, ab, und in dein Inneres“ (I. Einl. 1; S. 186. Vgl. die „Einkehr in sich selbst“, von der in der II. Einl. 2; S. 211 die Rede ist). Durch eine solche Reflexion bedingt, erscheinen – ebenfalls in Parallele zur Cartesianischen Erfahrungstheorie – die gegenständlichen Inhalte als „Vorstellungen“ bzw. als „Bestimmungen des Bewußtseins“ (vgl. II.4), Fichte geht so weit, zu sagen, im Bewußtsein von einem Gegenstande sei man sich eigentlich des Denkens dieses Gegenstandes bewußt (Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, I, § 2).

Ausgangspunkt der Analyse ist bei Fichte wie bei den bereits untersuchten Entwürfen einer erfahrungsanalytischen Grundlegung der Philosophie die Erfahrung überhaupt, wobei die Erfahrungsstruktur in deutlicher Übereinstimmung mit der herkömmlichen Auffassung charakterisiert erscheint: „In der Erfahrung ist *das Ding*, dasjenige, welches unabhängig von unserer Freiheit bestimmt sein, und wonach unsere Erkenntnis sich richten soll, und die *Intelligenz*, welche erkennen soll, unzertrennlich verbunden (I. Einl. 3; S. 188).

Das Verfahren, durch das in der konkreten Erfahrung verbundene Momente gedanklich isoliert werden, nannte Fichte „Abstraktion“, wobei er keinen Zweifel daran ließ, daß dieses Verfahren mit dem herkömmlicherweise „Resolution“ genannten identisch ist. Die resolutiv isolierten Erfahrungsmomente sind in der Erfahrung nur unselbständige Momente derselben; als isoliert gedachte sind sie in gewissem Sinne „außer der Erfahrung“ und erfüllen damit eine notwendige Bedingung, der genügen muß, was „Grund der Erfahrung“ sein soll. Weil das Einzelne im freien [d. h. die im Sachverhalt verknüpften Momente trennenden] Denken für sich ergriffen werden kann, vermag der Theoretiker Erfahrung dadurch begreiflich zu machen, daß er ihren Begriff aus dessen resolutiv isolierten Momenten erzeugt „nach der bestimmten Regel der Komposition, so daß er unter seinen Augen das Ganze entstehen sehe“ (I. Einl. 7; S. 207). Es handelt sich also bei der Erfahrungstheorie um einen Anwendungsfall der resolutiv-kompositiven Methode (vgl. I.2).

Der angedeuteten Auffassung von „Abstraktion“ widerspricht es im Grunde nicht, wenn Fichte erklärt, das Ich komme im Bewußtsein vor, worauf sich seiner Ansicht nach unter anderem die Überlegenheit des Idealismus über den Dogmatismus zurückführen läßt, dessen oberstes Erklärungsprinzip, nämlich das Ding an sich, im Gegensatz zum Prinzip des Idealismus keine Realität hat „außer diejenige, die es dadurch erhalten soll, daß nur aus ihm Erfahrung sich erklären lasse“ (I. Einl. 5; S. 192).

Daß Fichte zwischen der Behauptung der Erlebbarkeit des Ich und der Feststellung, daß die Erfahrungstheorie wesentlich Konstruktion zum Zweck der

und H. Jacob im Auftrag der Bayer. Akademie der Wissenschaften (Stuttgart-Bad Cannstadt 1964 ff.), Reihe I, Band 4, S. 207 (Im folgenden verweisen die Seitenzahlen auf diese Ausgabe).

Erklärung von „Erfahrung“ sei, keinen Widerspruch sah, zeigt seine Erklärung, das Ich sei zwar „überhaupt“, nicht aber *als Grund der Erfahrung* im Bewußtsein aufweisbar. Als solcher wird es nur gedacht, d. h. die Grund-Folge-Beziehung zwischen Ich und Erfahrungsinhalt stellt eine Annahme zum Zweck der Konstruktion der Erfahrungstheorie dar. Hier zeigt sich eine weitere Parallele zwischen Fichtes transzendentalphilosophischer Methode und der Methode der Naturwissenschaften. So nämlich wie in der klassischen Physik der Neuzeit (z. B. bei Newton) die Forderung galt, daß Erscheinungen nur dann als Ursachen anderer Erscheinungen angenommen werden dürften, wenn sie beobachtbar (d. h. „wahre Ursachen“) seien, so meinte auch Fichte, das Notwendige, das in der Erfahrungstheorie als Voraussetzung der Erfahrung *angenommen* werde, lasse sich in der Reflexion auf den Vollzug des Denkens *finden* (I. Einl. 7; S. 204). Da die Beziehung des Prinzips auf die durch sie zu begründende Erfahrung aber eine Annahme darstellt, kann sie nur unter dem Gesichtspunkt ihrer Funktion innerhalb der Theorie, deren Formulierung sie dient, beurteilt werden. Darüber hinaus muß sie – wiederum in Parallele zu wissenschaftlichen Hypothesen – auf ihren Erklärungswert geprüft werden, wie Fichte ausdrücklich betont (I. Einl. 7; S. 205). Der hier zum Ausdruck kommende hypothetische Charakter der (frühen) Fichteschen Erfahrungstheorie, der es möglich erscheinen läßt, ihren Grundgedanken in die Form eines Schlusses nach dem Modus ponens zu kleiden, kann nicht in Frage gestellt werden. Ebenso unterliegt es keinem Zweifel, daß Fichte in immer erneutem Bemühen versucht hat, die Bedingtheit der philosophischen Grundlegung zu überwinden¹⁰, wie er schon 1797 das „Experiment“ der philosophischen Theorie zwar der Forderung der Verifikation durch Beobachtung unterwarf, diese Beobachtung aber im Sinne einer Wesenschau charakterisierte und hierdurch seine Philosophie von allen auf ein „Kunstprodukt“ gestützten philosophischen Entwürfen unterschieden wissen wollte. Es ist eine andere, hier nicht zu beantwortende Frage, ob bzw. inwieweit ihm die Überwindung des hypothetischen Charakters der Erfahrungstheorie gelungen ist, ja ob sie überhaupt gelingen konnte.

Als Prüfstein der hier skizzierten Interpretation muß die Beantwortung der Frage gelten, wie sich Fichtes Behauptung, das Ich sei „überhaupt“ im Bewußtsein aufweisbar, mit der anderen vereinbaren lasse, „Ich“ bezeichne (namentlich im Sinne des idealistischen Prinzips der Erfahrung) nichts Beobachtbares.

Versteht man gewisse von Fichtes Feststellungen dahingehend, daß „Ich“ einen selbständig erfahrbaren Inhalt bezeichnet, dann müßte eine derartige Verselbständigung unter dem Gesichtspunkt der analytischen Methode als ebenso ungerechtfertigt gelten wie die Annahme eines Dings an sich, und zwar nicht wegen irgendwelcher materialer Konsequenzen (wie sie Fichte in den Vordergrund stellt), sondern auf Grund der Unvereinbarkeit einer derartigen Hypostasierung mit dem „Geist“ der analytischen Methode. In der Verselbständigung resolutiv isolierter Momente besteht eigentlich der Dogmatismus, und was

¹⁰ Vgl. M. Guérout, L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte, t. I (Paris 1930) 170–174.

Fichte „Dogmatismus“ nennt, ist nur eine der möglichen dogmatischen Positionen.

Es ist nicht zu übersehen, daß Fichte angesichts der Frage, ob das Ich für sich erfahrbar sei, nicht zu letzter Eindeutigkeit gelangt ist. Bald betont er, daß das Zurückgehen zu sich selbst, da es nur zu „bloßer“ bzw. „intellektueller Anschauung“ führe (die als solche von raum-zeitlicher Anschauung wesentlich verschieden ist), kein Begreifen, kein Bewußtsein, ja nicht einmal ein Selbstbewußtsein herbeiführe; bald erklärt er jedoch, die intellektuelle Anschauung sei „das unmittelbare Bewußtsein, daß ich handle, und was ich handle“ (II. Einl. 5; S. 217); man müsse das Vermögen der intellektuellen Anschauung „unmittelbar in sich selbst finden“ (ibid.), ja die intellektuelle Anschauung sei „Faktum des Bewußtseins“ (II. Einl. 5; S. 218 f.).

Die zuletzt angeführten Behauptungen scheinen aber aufgehoben, wenn Fichte im gleichen Zusammenhang betont, es müsse zugegeben werden, daß es kein unmittelbares, isoliertes Bewußtsein der intellektuellen Anschauung gebe, sondern daß man zur isolierten Vorstellung derselben „durch einen Schluß aus den offenbaren Tatsachen des Bewußtseins“ komme (II. Einl. 5; S. 218).

Eine befriedigende Interpretation dieser dem Wortlaut nach einander widersprechenden Äußerungen scheint nur möglich, wenn man in ihnen Versuche erblickt, einen Grundzug der analytischen Erfahrungstheorie zu artikulieren: nämlich daß „Erfahrung“ das Moment der Bewußtheit enthält, das aber nicht für sich erfahrbar, sondern in concreto immer nur *in* Erfahrungsinhalten gegenwärtig ist. Der Unselbständigkeit des Moments der Bewußtheit tragen jene Äußerungen Rechnung, in denen die Unerfahrbarkeit des Ich betont wird; jene anderen Äußerungen dagegen, in denen Fichte die „Auffindbarkeit“ des Ich betont, berücksichtigen die Gegenwärtigkeit jenes Moments in jeder konkreten Erfahrung. Auf die Isolierbarkeit desselben mit dem Mittel der Erfahrungsresolution verweist die (wörtlich genommen irreführende) Bemerkung, derzufolge die intellektuelle Anschauung erschlossen sein soll. Das Ich ist also im Bewußtsein auffindbar als unselbständiges Moment in Erfahrungen; es ist nicht auffindbar als selbständiger Erfahrungsinhalt. In diesem Sinne stellt Fichte fest, die intellektuelle Anschauung würde zwar vom Philosophen „gefunden“, aber „nicht unmittelbar, als isoliertes Faktum seines Bewußtseins“, sondern durch Auflösung des Ganzen der Erfahrung in seine „Bestandteile“ (II. Einl. 5; S. 207) (vgl. I.2).

Die Fichtesche Erfahrungstheorie geht von der Tatsache, daß es Erfahrung gibt, aus; ihr Ziel ist die *gesamte* Erfahrung. Zwischen Ausgangspunkt und Ziel liegt ihr eigentümlicher Boden, d. h. sie besteht nicht aus Erfahrungsaussagen (I. Einl. 7; S. 206). Im Bewußtsein kommt zwar „das Ganze“, nämlich „die Erfahrung“, vor (S. 207); aber die zum Behuf der theoretischen Deutung von „Erfahrung“ formulierten Sätze sind nicht Sätze, die Beobachtbares beschreiben, sondern Elemente einer theoretischen Konstruktion, wie es Fichte in aller Deutlichkeit ausgesprochen hat: „Es kommt sonach dem Inhalte der Philosophie keine andere Realität zu, als die des notwendigen Denkens, unter der Bedin-

gung, daß man über den Grund der Erfahrung etwas denken wolle“ (I. Einl. 7; S. 207) (vgl. I. 2).

Unter dem Gesichtspunkt der vorliegenden Untersuchung ist somit festzustellen, daß Fichte in seinem Entwurf einer erfahrungsanalytischen Grundlegung die Einsicht in den methodologischen Charakter der Transzendentalphilosophie zu einem von seinen Vorgängern noch nicht erreichten Grad der Klarheit erhoben hat. Indem er erkannte, daß die analytische Erfahrungstheorie Konstruktion zum Behuf der Deutung von „Erfahrung“ ist, zog er eine Konsequenz, die in der erörterten Tradition von Descartes an vorbereitet worden war, und obwohl er das nicht in einer Weise tat, die eine Weiter- und Höherentwicklung der Transzendentalphilosophie ausgeschlossen hätte, stellt seine Philosophie unter dem besonderen Gesichtspunkt der hier angestellten Erörterung doch einen Höhepunkt dar, von dem zurückblickend sich die skizzierte Traditionsreihe als konsequente Entwicklung verstehen läßt (vgl. II.9).

IV. Ergebnisse

IV.1: Alle Vertreter der erfahrungsanalytischen Grundlegung der Philosophie haben mehr oder weniger ausdrücklich den Anspruch erhoben, die „richtige“ Deutung von „Erfahrung“ und damit das „wahre“ oberste Prinzip der Philosophie gefunden zu haben. Die Tatsache, daß auf diese Weise eine Reihe konkurrierender, inhaltlich voneinander abweichender Theorien entstand, könnte Anlaß zu skeptischen Einwänden sein, die auch so lange gerechtfertigt erscheinen, als die erfahrungsanalytische Grundlegung mit dem Anspruch unbedingter Wahrheit auftritt. Jene Einwände werden jedoch gegenstandslos, sobald eingeräumt wird, daß die erfahrungstheoretischen Entwürfe Konstruktionen zum Zweck der Deutung von „Erfahrung“ sind, womit der erwähnte Anspruch absoluter Gültigkeit aus methodologischen Gründen hinfällig wird. Darüber hinaus ist anzuerkennen, daß auch das Ideal einer theoriefreien Beschreibung von „Erfahrung“, d. h. der Elimination aller erkenntnismetaphysischen Voraussetzungen, die in die deskriptive Basis der Theorie eingehen, nur in asymptotischer Annäherung seiner Verwirklichung entgegengeführt werden kann.

IV.2: Die Tendenz zur Verwirklichung des Ideals der Methodenreinheit bewirkte, daß die miteinander konkurrierenden erfahrungstheoretischen Entwürfe nicht in zufälliger Weise aufeinander folgten, sondern sich als Schritte einer Entwicklungsreihe darstellen, was die historische Skizze andeutend zeigen sollte. Die jeweils späteren Entwürfe lassen sich als adäquatere Realisationen jenes Ideals auffassen als die früheren.

IV.3: Von einer Entwicklung kann einmal darum gesprochen werden, weil sukzessive deutlicher wurde, daß es sich bei verschiedenen Bestandteilen der Erfahrungstheorien nicht, wie zunächst angenommen, um unmittelbar einsichtige Momente des Sachverhalts „Erfahrung“, sondern um undiskutierte Voraussetzungen handelte. Hierdurch wurde eine sukzessive Emendation der Erfah-

rungstheorie geleistet, die allerdings keineswegs zum Abschluß gelangt ist, ja die auch heute noch nicht als vollendet gelten kann (und die vielleicht unvollendbar ist).

IV.4: Von einer Entwicklung kann im Hinblick auf die Reihe der dargestellten erfahrungstheoretischen Entwürfe zum anderen insofern gesprochen werden, als diese sukzessive klarer als theoretische Konstruktionen erkannt wurden. Die Reflexion auf die Form der Erfahrungstheorie läuft in dieser Hinsicht der Reflexion auf die Form wissenschaftlicher Theorien parallel.

IV.5: Mögen auch die Entwürfe, in denen versucht wurde, die Idee einer Ersten Philosophie mit den Mitteln der Erfahrungsanalyse zu realisieren, in mehrfacher Hinsicht mangelhaft gewesen sein, so werden doch die großen metaphysischen Entwürfe der Epoche durch diese Idee beherrscht, wobei deren adäquate Konkretisierung stets aufgegeben bleibt. In diesem Sinne kann von der neuzeitlichen Ersten Philosophie durchaus als von einer *Philosophia perennis* gesprochen werden, von der gilt, was Fichte in bezug auf den Idealismus sagte, dessen historische Irrwege er deutlich sah: Der entschlossene Denker wird „durch keinen mißlungenen Versuch sich abhalten lassen, es wieder zu versuchen, bis es doch endlich einmal gelingt“ (I. Einl. 7; S. 206).