

Marek J. Siemek

Die Idee
des Transzendentalismus
bei Fichte und Kant

Schriften zur
Transzendentalphilosophie 4



Meiner · BoD

MAREK J. SIEMEK

Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant

SCHRIFTEN ZUR TRANSZENDENTALPHILOSOPHIE
Herausgegeben von Gerhard Funke, Klaus Hammacher, Reinhard Lauth

BAND 4

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

MAREK J. SIEMEK

Die Idee
des Transzendentalismus
bei Fichte und Kant

Aus dem Polnischen übersetzt
von Marek J. Siemek

unter Mitwirkung
von Jan Garewicz

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN: 978-3-7873-0580-3

ISBN eBook: 978-3-7873-2844-4

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1984. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALT

Vorwort	VII
<i>Erster Teil</i>	
Kant: Transzendentalismus als epistemologischer Standpunkt	1
Die »Erkenntnistheorie« und die Epistemologie	3
Die Idee einer »Transzendentalphilosophie«	21
Epistemologischer Inhalt der Kantischen Vernunftkritik	34
Rezeptionen und Interpretationen	45
<i>Zweiter Teil</i>	
Fichte – Kantianer – Kant	58
Im Kreis der genetischen Täuschung	60
Fichte und das »Primat der praktischen Vernunft«	76
Die Bedeutung der dritten »Kritik«	89
Praktische Vernunft und Transzendentalphilosophie	97
<i>Dritter Teil</i>	
Die »Wissenschaftslehre« gegenüber der »Vernunftkritik«	114
Das Problem des Wissens im epistemologischen Denkfeld	115
Die Interpretation des Kantischen Transzendentalismus	127
Fichte und der »Kantianismus der Kantianer«	148
Von der »Kritik« zum »System«	158
Schlußbetrachtung	178
Namenverzeichnis	191

VORWORT

Was in diesem Buch beschrieben werden soll, ließe sich wohl am treffendsten als die *Gestalt eines Gedankens* bezeichnen. Der Ausdruck ist dabei möglichst wörtlich zu nehmen: wir setzen voraus, daß Gedanken, wenigstens insofern sie den Stoff der Philosophie ausmachen, bestimmte »Gestalten« haben, wie übrigens jeder Stoff und jedes Gebilde der sich objektivierenden Kulturtätigkeit. Denn das Denken ist ebenfalls eine Tätigkeit, die, sei es bewußt oder nicht, irgendeine Form der ausschließlich ihr eigenen gegenständlichen Wirklichkeit zustandebringt. Und diese nur »ideelle« Realität der Denkgebilde, mag sie sich von der äußerlichen, materiell-physischen Gegenständlichkeit der Dinge, Tatsachen oder Personen noch so wesentlich unterscheiden, wird dennoch dadurch keinesfalls weniger »objektiv« und »wirklich« als jene. Im Gegenteil: auch das Denken hat es mit tatsächlich existierenden *Gegenständen* zu tun, obwohl sie nur *theoretische* Gegenstände sind. Dies bedeutet jedoch lediglich soviel, daß ihnen die Wirklichkeit der *Bedeutungen*, nicht aber die der unmittelbar sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen zukommt. Daß aber Bedeutungen wirklich sein können, wird wohl niemand bezweifeln, der mit solchen Formen der sinnbildenden Kulturtätigkeit wie etwa Kunst, Wissenschaft oder Philosophie irgendwann in nähere Berührung kam.

Die vorliegende Erörterung betrifft somit eben die objektive Realität einiger Bedeutungen, die im Laufe des theoriebildenden Prozesses durch das philosophische Denken hervorgebracht werden. Der Gedanke, dessen so verstandene theoretische »Gestalt« hier dargelegt werden soll, hat selbstverständlich seinen genau bestimmbaren Ort in der rein historischen Folge des Philosophierens: es ist jemandes Gedanke, jemand hat ihn zu einem bestimmten Zeitpunkt tatsächlich gedacht. Seine einzige empirisch faßbare Form kommt also in konkreten Werken ebenso konkreter Personen vor; und aus diesen Werken, nämlich aus Kants Schriften zur kritischen Philosophie und vor allem aus den zahlreichen Fassungen des Fichteschen Systems der »Wissenschaftslehre«, werden wir ihn hier herauslesen müssen. Es sind jedoch weder diese Werke, noch weniger ihre Autoren, die dieses Buch in erster Linie betrifft. Denn dessen eigentlichen Gegenstand macht die theoretische Realität des Denkens, nicht die historische Existenz der Denker aus. Was aber keinesfalls bedeuten soll, daß hier von der »Geschichte« gänzlich abgesehen wird, um das Denken unter dem vermeintlich ahistorischen Gesichtspunkt einer »reinen Theorie« und ihrer »immanenten Entwicklung« betrachten zu können. Im Gegenteil, es geht vielmehr um eine Betrachtungsweise, die über jene im Grunde genommen scheinbare Alternative der »historischen« und »theoretischen« Interpretation gerade hinausgehen und eben dadurch die wirklichen Entwicklungsmechanismen des

Denkens und seiner Gebilde zutage bringen könnte. Mit einem Wort, es geht um die eigentliche *Geschichtlichkeit der Theorie*, die aber ganz etwas anderes ist als die Geschichtlichkeit der sie schaffenden Theoretiker.

Die Geschichte der Philosophie fällt mit der »Geschichte der Philosophen« und deren konkret individuellen Philosophierens gar nicht zusammen. Bleibt man bei der letzteren stehen, so betreibt man bestenfalls eine gelehrte Doxographie mit lauter Einzelbeiträgen. Eine wahre Philosophiegeschichte muß vor allem eine Geschichte der philosophischen *Theorie* sein: eine verstehende Beschreibung und Erörterung gewisser wirklicher »Sachverhalte« und ihrer nicht minder wirklichen Wandlungen, die in jenem eigenartigen Bereich der theoretischen Realität von Bedeutungen vorkommen, in dem sich das philosophische Denken jeweils bewegt. Erst dann auch, und gerade dadurch, wird eine solche Betrachtung zugleich zur richtigen *Geschichte* ihres Gegenstandes: ihr wird nämlich der wirkliche Bereich der »Theorie« zugleich mit der Wirklichkeit theoriebildender *Prozesse*, die ihn gestalten, zugänglich. Die »Gestalt« eines Denkgebildes kann dann unmittelbar aus dem *Akt* seines Hervorbringens begriffen werden, die »Struktur« einer Bedeutung wird in der ihr selbsteigenen *Genese* sichtbar. Diese Betrachtungsweise, und erst sie, läßt jene wesentliche, innere Geschichtlichkeit der Philosophie als einer besonderen Form der gesellschaftlichen kulturbildenden Praxis zum Vorschein kommen: es ist nämlich eine Geschichtlichkeit des *tätigen* Denkens, das jedoch stets *als* Denken tätig ist, das in dem ihm eigenen Bereich der theoretischen Realität von Bedeutungen mit den ihm eigenen Mitteln des Erkennens wirkt. Selbstverständlich läßt sich diese Betrachtungsweise mit dem Standpunkt des sogenannten »Historismus« in der traditionellen Methodologie der philosophiegeschichtlichen Forschung nicht vereinbaren, da der letztere die tatsächlich theoriebildenden Vorgänge mit verschiedenen Arten genetisch-funktioneller und kausaler Zusammenhänge stets vermengt, die zwischen dem Denken und seinen äußeren »Quellen« oder »Bedingungen« bestehen. Dagegen ist sie ohne weiteres mit den Forderungen des echten Historismus vereinbar, insbesondere mit jenen, die in der dialektischen Methode von Marx zum vollkommensten Ausdruck kamen. Nach diesen Forderungen soll nämlich die gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit der Kulturerscheinungen immer als eine konkrete Verflechtung relativ autonomer Bedeutungsganzheiten betrachtet werden, von denen jede nicht nur mit den anderen vielfach verbunden ist, sondern auch, und zunächst, eigene Regeln ihrer inneren Kohärenz, sowie eine eigene Dynamik ihrer Entwicklungsgeschichte aufweist. Dies bezieht sich auch, und sogar in erster Linie, auf den Erkenntnisprozeß in den Wissenschaften und in der Philosophie. Die dialektische – und das heißt eben: die echt historische – Analyse dieser beiden Formen der kulturellen Tätigkeit muß somit von der Einsicht in die grundlegende Beschaffenheit der ihnen eigenen Bedeutungsstrukturen und bedeutungsbildenden Vorgänge ausgehen: erst wenn ihr *Sinn* verstanden wird, läßt sich auch ihre wirkliche *Geschichte* erkennen.

Die solcherart dialektisch aufgefaßte Philosophiegeschichte – nämlich als Geschichte der durch die Philosophie zustandegebrachten *objektiven theoretischen Wirklichkeit* verstanden – macht nun das methodische Vorbild aus, nach dem sich die vorliegende Studie richtet. Ihr direkter empirischer Gegenstand, das philosophische Denken Fichtes und sein Verhältnis zur Kantischen Philosophie, wird hier demnach als äußerlicher Ausdruck ihres eigentlichen Gegenstandes behandelt werden: eines theoretischen Durchbruchs, der von jenen beiden Denkern tatsächlich vollzogen wurde, dessen wirkliche Bedeutung und Tragweite jedoch über diese bloß historische Faktizität bei weitem hinausgeht. Auf keinen Fall geht es hier also um eine Beschreibung einer kurzen und in der Zeit ziemlich entfernten Episode aus der Geschichte der klassischen deutschen Philosophie, ebensowenig um eine Bestimmung ihres Ortes in der rein äußerlichen Reihenfolge einer »Geschichte der Philosophen«. Es geht vielmehr um eine getreue Rekonstruktion und Darstellung jenes Durchbruchs, der hier durch das Denken selbst geleistet wurde, indem es den ganzen Aufbau seiner Bedeutungen umwandelte und seiner theoretischen Wirklichkeit eine grundsätzlich neue Gesamtstruktur gab. Mit einem Wort: es geht eben um die Geschichte der *Philosophie*.

Weder Kant, noch auch Fichte sind es sonach, die dieses Buch in Wirklichkeit betrifft. Sein eigentlicher Gegenstand ist, so wie jeder theoretische, eher unpersönlich. Im allgemeinen kann man sagen: diesen Gegenstand machen der Sinn, die Art und die Reichweite der Umwandlungen aus, denen die Struktur einer der Kernfragen aller Philosophie, nämlich der Frage nach dem *Wissen*, unterliegt, sobald diese in den Wirkungskreis einer neuen philosophischen Idee gerät – derjenigen nämlich, die von den genannten Denkern als die Idee des Transzendentalismus bezeichnet wurde. Nun ist Fichte mit seiner »Wissenschaftslehre« gewiß der geschichtlich bedeutendste Vertreter jener Umwandlungen, so wie Kant ebenso gewiß als historischer Urheber jener Idee selbst angesehen werden muß. Insoweit, und nur aus dieser Sicht, ist hier von beiden die Rede. Ihre konkreten Anschauungen werden hier als bestimmte äußerlich-historische Erscheinungsformen eines gedanklichen Stoffs betrachtet, der jedoch vor allem im theorieinternen Raum wirklicher Standpunkte, Fragen und Begriffe der Philosophie erfaßt und beschrieben werden muß. Und dies bedeutet ebenfalls: in einer inneren, eigenartigen »Zeit« des Theoretischen, die sich auf die Zeitlichkeit des Lebens und Schaffens einzelner Theoretiker nicht zurückführen läßt. Denn von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, ist die theoretische Wirklichkeit der Bedeutungen, von denen hier die Rede sein wird, in der Tat auch die gegenwärtige, keineswegs bloß eine »vergangene« Wirklichkeit des philosophischen Denkens. Jene interne Zeitlichkeit der Theorie und die Zeit der äußerlichen Geschichte gehen hier nämlich besonders schroff auseinander. *Nach* Kant und Fichte zu leben und zu denken – dies hat in der Philosophie der letzten 150 Jahre gar nicht immer bedeutet: *über* Kant und Fichte hinausgegangen zu sein. Ja im Gegenteil: die meisten philosophischen Anschauungen und Ideen, die in diese chronologisch »nachkantianische« Periode fal-

len, bewegen sich doch offensichtlich noch immer in einer grundsätzlich *vor-kantianischen* Struktur der theoretischen Wirklichkeit. In theoretischer Hinsicht haben sie also Kants Standpunkt und Ebene des Denkens nicht einmal erreicht, geschweige denn »übertraffen«.

Eine der wesentlichen Voraussetzungen der vorliegenden Studie besteht somit auch in der Überzeugung, daß dasjenige, was Fichte und Kant tatsächlich gesagt und gedacht hatten, durch das nachfolgende Denken (dies bezieht sich insbesondere auf die Philosophie des 19., aber auch in einem gewissen Grad auf die der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts) einfach *nicht verstanden* wurde, und daß es möglich ist, wenigstens in diesem Fall einige nicht-willkürliche, weil objektiv-theoretische Kriterien dafür anzugeben, wie die Ideen und Werke beider Denker richtig zu verstehen sind. Schon daraus ist ersichtlich, daß unsere Analyse, so sehr sie auf die »Geschichte der Theorie«, nicht auf die der Theoretiker gerichtet ist, dennoch keineswegs darauf verzichten will, auch die Grundlinien der richtigen Deutung Fichtes und Kants als rein »historischer« Autoren bestimmter Werke und Urheber konkreter Lehren bzw. Systeme aufzuzeigen. In der Tat wird hier ein Gesamtbild beider Philosophien entworfen, das nach Meinung des Verfassers auch historisch wahr ist. Der Leser wird die einzelnen Elemente dieses Gesamtbildes ohne Schwierigkeiten herausfinden: die ganze Rekonstruktion der theoretischen »Gestalt« jenes Gedankens, der bei Kant und Fichte erstmals auftauchte, wird uns im folgenden auch auf die philosophiegeschichtliche Polemik mit falschen Interpretationen der Fichteschen und der Kantischen Philosophie unaufhörlich verweisen. Dennoch ist es auch hier die Geschichte der Theorie, die uns als Schlüssel zur Geschichte der Theoretiker dienen wird, und nicht umgekehrt: es ist die Einsicht in die inner-theoretische Identität eines Gedankens, die es uns möglich machen wird, die Schriften bestimmter konkreter Denker richtig zu lesen und zu verstehen, ebenso wie manche tatsächlich in der Geschichte unternommenen Versuche ihrer Deutung als grundsätzlich falsch, als im eigentlichen Sinne miß-deutend und miß-verstehend zu widerlegen.

Dies bezieht sich ganz besonders auf Fichte. Das im folgenden dargelegte Bild seiner Philosophie weicht ziemlich stark von den Ergebnissen der herkömmlichen Fichte-Literatur ab. (Dafür stimmt es mit den Grundtendenzen der neuesten Fichte-Forschung, so wie sie sich seit etwa zwei Jahrzehnten vor allem im Zusammenhang mit der Edition der Gesamtausgabe seiner Werke entwickelt haben, sehr weitgehend überein). Dabei ist diese Abweichung vom traditionellen Fichte-Bild eine absichtliche, zielbewußte. Wenn das vorliegende Buch auch keinen Anspruch erhebt, eine vollständige Darstellung des Denkens Fichtes in seinem systematischen Aufbau und seiner historischen Entwicklung zu liefern, so will es jedoch nicht darauf verzichten, das krasse Mißverhältnis zwischen dem wirklichen Inhalt dieses Denkens und seiner falschen Deutung aufgrund der traditionellen Interpretationsschemen zu enthüllen. Dasselbe gilt teilweise auch für die Kantische Philosophie, obwohl sie in dieser Studie mehr im Hintergrund bleibt. In beiden Fällen handelt es sich nicht so sehr um eine

neue vollständige Gesamtinterpretation, wie vielmehr um eine bloße Berichtigung grundsätzlicher Mißdeutungen. Diese Aufgabe, mag sie noch so bescheiden scheinen, ist doch noch immer die wichtigste: wenn deren Lösung uns auch nicht sogleich ein vollkommenes Verständnis von Kant und Fichte verspricht, so ermöglicht sie es, wenigstens Mißverständnisse zu vermeiden, die sich hier angehäuft haben und deren Verdichtung, Beständigkeit und allgemeine Verbreitung noch in unserer Zeit etwas Verblüffendes sind. Sollte dieses Buch zur Enthüllung und Beseitigung jener Mißverständnisse beitragen, hätte der Verfasser sein Ziel erreicht.

Warschau, Dezember 1975

ERSTER TEIL

KANT: TRANSZENDENTALISMUS ALS EPISTEMOLOGISCHER STANDPUNKT

Die eigentliche Dimension der uns hier interessierenden Probleme wird erst durch ein bestimmtes theoretisches Inauguralereignis eröffnet. Historisch kann dieses Ereignis ziemlich genau geortet werden: es ist nämlich die kritische Philosophie Kants, in der es zum ersten Mal wirklich geschehen ist. Deshalb wird sie zum Ausgangspunkt unserer Analyse. Die Frage betrifft jedoch nicht so sehr die Geschichtlichkeit jenes Ortes selbst, wie vielmehr den Sinn und Inhalt des philosophischen Ereignisses, das an jenem Ort stattfand. Es handelt sich somit um einen ganz anderen »Ort«: um denjenigen nämlich, welcher der Kantischen Philosophie in der »Geschichte der Theorie« zukommt, in dem sinnbildenden Prozeß der Gestaltung und Umgestaltung grundlegender Strukturen der theoretischen Wirklichkeit.

Was geschah eigentlich in Kants Vernunftkritik? Ein theoriebildender Akt welcher Art »ereignete« und äußerte sich darin? Welche Struktur der theoretischen Wirklichkeit des Denkens veränderte sich hier, und in welche Richtung ging diese Veränderung? Der vorliegende erste Teil versucht es, diese Fragen zu beantworten. Wir wollen darin in erster Linie den eigentlichen Charakter des Denkverfahrens zeigen, das der Philosophie von Kant zugrunde liegt und dessen Wesen in einer radikalen Umgestaltung des ganzen bisherigen Theoriefeldes besteht, d. h. in der Erzeugung eines neuen theoretischen Standpunktes. Eines Standpunktes, nicht etwa einer Ansicht: wenn man nämlich als neue Ansicht schon eine andere Antwort innerhalb des bereits bekannten Fragenkomplexes bezeichnen kann, so bedeutet ein neuer Standpunkt vor allem die Entdeckung einer neuen Frage, ja mehr: einer neuen Art der Fragestellung. Es handelt sich hier also um eine grundsätzliche Umbildung der ganzen Konfiguration der bestehenden theoretischen Wirklichkeit, um die Erschließung und Ergründung ihrer wesentlich neuen Dimensionen. Will man von der heutzutage beliebten »räumlichen« Metaphorik Gebrauch machen, so könnte man sagen, es geht hier um einen anderen *Ort*, von dem aus der philosophische Diskurs geführt wird, um einen anderen »Stand«- und »Gesichts«-punkt, von dem aus ein *anderer Gegenstand* gesehen, und zwar auch *anders* gesehen wird. Diesen grundsätzlichen Unterschied der Standpunkte werden wir – da ein besserer Ausdruck fehlt – im folgenden als Verschiedenheit des theoretischen Feldes oder der theoretischen Ebene des Denkens bezeichnen.

Nun haben wir es bei Kant mit einem Versuch zu tun, einen so verstandenen neuen Standpunkt und eine ihm entsprechende neue Ebene der Theorie hervorzubringen. Dieser Versuch kommt nämlich in der Formulierung der philosophischen Idee des Transzendentalismus zum Ausdruck, die bekanntlich dem ganzen Kantischen Unternehmen der Vernunftkritik zugrunde liegt. Es werden

hier ein neuer Standpunkt und ein neues Theoriefeld hervorgebracht, die nachher, bei Fichte, schon zur einzigen und eigentlichen Perspektive des philosophischen Denkens werden und die wir im folgenden – aus den unten angegebenen Gründen – als den *epistemologischen* Standpunkt bzw. das *epistemologische* Feld der Theorie bezeichnen. In diesem ersten Teil soll also aufgezeigt werden, was der epistemologische Standpunkt des Denkens bedeutet und warum die Kantische Idee des Transzendentalismus eben jenes theoretische Ereignis war, in dem dieser Standpunkt tatsächlich hervorgebracht wurde.

Schon daraus wird deutlich, daß das Denken Kants uns hier vor allem als eine neue Formulierung der philosophischen Frage nach dem *Wissen* interessiert. Die nachstehenden Überlegungen betreffen also vorwiegend den Problembereich, der in der »Kritik der reinen Vernunft« oder in der sog. theoretischen Philosophie Kants behandelt wird. Dies soll jedoch nicht bedeuten, daß wir mit der üblichen Abgrenzung jenes Problembereiches von dem der »praktischen Philosophie« und dem der »Ästhetik« einverstanden sind: d. h. mit der Zerstückelung des Kantischen Denkens, gemäß der Architektonik der drei »Kritiken«, in drei abgesonderte und selbständige Gebiete der Erkenntnis, Moral und Kunst. Im Gegenteil, das Problem des Wissens soll hier nicht als *ein* (sei es auch noch so wichtiger) Gegenstand der philosophischen Reflexion Kants betrachtet werden, der »neben« anderen (etwa dem der Moral und dem der Kunst) stünde, sondern als *der* Gegenstand dieser Reflexion, als ihr Gegenstand schlechthin, der ihren theoretischen Raum und ihre gedankliche Identität völlig bestimmt. Unter diesem Gesichtspunkt ist es nicht mehr ein »Teil« bzw. »Gebiet« der Kantischen Vernunftkritik (etwa die »Kritik der reinen Vernunft«, die »theoretische Philosophie«), sondern diese Vernunftkritik im Ganzen, die als philosophische Theorie des Wissens anzusehen ist. In den Bereich dieser Theorie fallen dann auch die Probleme der Moral und der Kunst, und zwar als besondere Gestalten oder Konfigurationen des Erkenntnisproblems. Und dies ist eben und nur deswegen möglich, weil das Erkenntnisproblem selbst hier eine völlig neue Gestalt annimmt, die sich insbesondere auf die alten »erkenntnistheoretischen« Fragestellungen nicht zurückführen läßt.

Dies ist es eben, was man vor allem deutlich begreifen muß: die »Kritik der reinen Vernunft«, als Darlegung der philosophischen Theorie des Wissens, gehört auf keinen Fall in den Bereich der sog. »Erkenntnistheorie«, d. i. jener herkömmlichen Problematik des neuzeitlichen philosophischen Denkens seit Descartes bis Hume, die unter diesem Namen in den meisten Handbüchern und Abhandlungen auftritt. Kants Transzendentalismus gehört jener Problematik nicht an, ja mehr noch: gerade durch diese seine Nichtzugehörigkeit zur traditionellen »Erkenntnistheorie« wird sein eigentlicher Sinn als einer philosophischen Idee gänzlich bestimmt. Denn das Wesen des Kantischen Transzendentalismus besteht, wie wir es zeigen werden, im absichtlichen und konsequenten Versuch, über den Problembereich und die Fragestellung der klassischen »Erkenntnistheorie«, und zwar diese als ein Ganzes betrachtet, hinauszugehen. Um den eigentlichen Sinn und die Tragweite dieses Versuches vollkommen zu

begreifen, werden wir damit beginnen, der Grundstruktur und der theoretischen Seinsweise jener »erkenntnistheoretischen« Problematik etwas Aufmerksamkeit zu widmen.

Die »Erkenntnistheorie« und die Epistemologie

Die Problematik der klassischen »Erkenntnistheorie« (die wir weiter auch als »vorkantianische« Problematik des Wissens bezeichnen werden) bildet zweifellos eine ganzheitliche Konfiguration der theoretischen Wirklichkeit. Hier beschäftigt sie uns vor allem als eine bestimmte Gestalt des philosophischen Problems des Wissens. Die Eigenart dieser Gestalt läßt sich erstens durch die Art und Weise charakterisieren, wie in ihrem Rahmen das Phänomen selbst, benannt »Wissen« bzw. »Erkenntnis«, von sonstigen bedeutungsvollen Phänomenen abge sondert wird; und zweitens durch den Typ philosophischer Fragen, die dem so abgesonderten Phänomen gestellt werden können. Beide Kriterien bestimmen, was wir im folgenden die theoretische Ebene nennen werden, auf welcher das philosophische Problem des Wissens auftritt, oder das theoretische Feld dieses Problems.

Nun ist in bezug auf die Fragestellung der vorkantianischen »Erkenntnistheorie« die allgemeine Rekonstruktion des ihr eigenen Theoriefeldes ziemlich einfach. Diese Problematik, betrachtet man sie als ein Ganzes, bildet nämlich einen Komplex möglicher Fragen danach, was in einem bestimmten Bereich, dem der »Erkenntnis«, vorkommt. Und dieser Bereich wird seinerseits durch eine scharfe Abgrenzung vom Bereich dessen bestimmt, was selbst keine »Erkenntnis« mehr ist, sondern ihr Gegenteil: die Wirklichkeit, das Sein – also etwas, was »ist« und erst als solches auch »erkannt« werden kann. Das klassische erkenntnistheoretische Denken setzt seinen Gegenstand immer als ein Glied jener ständigen Beziehung, die eine strenge Unterscheidung, ja eine Entgegensetzung beinhaltet: das Gebiet des Wissens und das des Seins sind hier scharf voneinander getrennt und eines dem anderen gegenüber äußerlich, und die Frage nach der Möglichkeit einer unbezweifelbaren Übereinstimmung von Wissen und Sein bildet eben das wesentlichste Problem, das gelöst werden soll. Zugleich ist jedoch diese Opposition stets asymmetrisch, nämlich in dem Sinne, daß die »Wirklichkeit« ihrem Wesen nach vom »Wissen« völlig unabhängig ist, während das »Wissen«, wenigstens in seiner entscheidenden Funktion der Glaubwürdigkeit bzw. Wahrhaftigkeit, eben durch sein Verhältnis zur »Wirklichkeit« ohne weiteres bestimmt wird.

In diesem Verhältnis wird also die Stellung, die die »Erkenntnis« gegenüber der »Wirklichkeit« einnimmt, auf zweierlei Weise bestimmt. Erstens bildet die »Erkenntnis« ein gewisses Medium, ein Instrument oder Werkzeug, womit das Sein erreicht und bewältigt werden kann, das aber dem Sein selbst gegenüber äußerlich und ohne jeden Einfluß auf seine Gestalt bleibt. Denn das Sein selbst ist ontisch und darum alogisch, d. h. der Erkenntnis gegenüber gleichgültig

und immer sich selbst gleich, ungeachtet dessen, ob es zugleich auch »erkannt« wird oder nicht. Zweitens aber ist die Übereinstimmung der Erkenntnis mit jenem Sein (d. h. der Grad, in dem sich die objektive, ontische Ordnung des Seins in der subjektiven, logisch-erkenntnismäßigen Ordnung des Denkens adäquat widerspiegelt) das absolute Maß dafür, inwieweit das Sein durch das Wissen tatsächlich erreicht und bewältigt wurde. Die Einheit dieser beiden Momente, als Inbegriff der Relation von »Erkenntnis« und »Wirklichkeit«, findet ihren vollständigsten und prägnantesten Ausdruck in der klassischen Definition der Wahrheit (*adaequatio rei et intellectus*), die in dieser Hinsicht als theoretische Grundformel der ganzen vorkantianischen »Erkenntnistheorie« angesehen werden kann.

Die so abgesonderte »Erkenntnis« ist mithin immer eine bestimmte Form der einfachen episteme, also ein »Wissen-von-Etwas«, eine unmittelbare Gestalt des »Wissens-vom-Gegenstand«, ein bewußtseinsmäßiges »Sehen« eines vorgefundenen Seins. Nun wollen wir diese Erkenntnisform, die in der einfachen episteme, d. h. in der unmittelbaren Abbildung einer ontischen Realität durch das Bewußtsein besteht, die epistemische Form des Wissens nennen. Und, um diese Benennung auch für weitere Bestimmungen zu verwenden, nennen wir jene beiderseitige Relation der Äußerlichkeit und Entgegensetzung, zugleich aber der Übereinstimmung und Abbildung, welche hier zwischen dem »wissenden« Bewußtsein eines Dinges und dem »gewußten« Ding selbst stattfindet, die epistemische Relation. Schließlich werden wir den ganzen Problembereich, der durch jene Relation gesetzt und dychotomisch in die ontische Sphäre des »Objekts« und die logisch-erkenntnismäßige Sphäre des »Subjekts« geteilt wird, als epistemisches Feld oder epistemische Ebene der Theorie bezeichnen.

Die ganze klassische Problematik der vorkantianischen »Erkenntnistheorie« kann nun unter diesem Gesichtspunkt als eine besondere Gestalt betrachtet werden, die das philosophische Problem des Wissens in dem so aufgefaßten epistemischen Theoriefeld annimmt. Sie ist *die* Theorie des Wissens der epistemischen Ebene. Die strikte Zugehörigkeit jener Problematik zu dieser Ebene der Theorie läßt sich nicht zuletzt daran erkennen, daß die philosophische Reflexion auch hier auf ihren Gegenstand (und diesen macht nunmehr, in der »Erkenntnistheorie«, das *Wissen* selbst aus, das bereits vom *Sein* unterschieden worden ist) dasselbe Schema der epistemischen Relation überträgt, das in diesem ganzen Theoriefeld dem Verhältnis zwischen dem »Wissen« und seinem »Gegenstand« überhaupt eigen ist. Die klassische »Erkenntnistheorie« betrachtet nämlich das Wissen stets als schon im voraus vom Sein abgegrenzt und eben in dieser Abgrenzung direkt »gegeben«. Damit setzt sie diese, für die ganze epistemische Ebene konstitutive Dualität immer voraus: es ist die Theorie eines der Glieder jener Dualität, eine Theorie also, die nur auf dem Boden der letzteren formuliert und entwickelt werden kann.

Was daraus folgt, ist zunächst die notwendig partielle Natur einer solchen Theorie. Man kann es auch als den »domänenhaften« Charakter der klassischen »Erkenntnistheorie« bezeichnen. Diese Theorie bildet nämlich immer

nur ein Fragment des gesamten theoretischen Feldes, innerhalb dessen sie entsteht und wirkt: denn sie erscheint hier immer neben – und im Unterschied zu – einer Theorie der Wirklichkeit selbst, d. h. einem Wissen, das das *Sein*, nicht das »Wissen« zum Objekt hat. Weiter folgt aber daraus auch eine bemerkenswerte Ambivalenz der Stellung und der Funktion jener »erkenntnistheoretischen Domäne« in der Gesamtheit des epistemischen Theoriefeldes. Einerseits, aufgrund der inneren Struktur dieses Feldes, muß sie eine nebensächliche Domäne mit rein instrumentaler Funktion bleiben. Denn den eigentlichen Bereich des Theoretischen macht innerhalb dieses Feldes in erster Linie das unmittelbare epistemische Wissen aus, d. i. das tätige Erkennen des Seins, der Wirklichkeit, des »Gegenstandes«. Der Hauptstrom der theoretischen Tätigkeit richtet sich hier immer direkt auf die »Gegenständlichkeit«, und ihre fertigen Resultate setzen sich zu einer episteme, d. i. zu einem objektiven Wissen von der Wirklichkeit selbst, zusammen. Dieses Wissen kann nun in ihrem Charakter und Inhalt sehr verschiedenartig sein. Es kann als »Philosophie« oder als »positive Wissenschaft« bezeichnet werden. Seinen Gegenstand kann ebenso gut das Absolute bzw. Gott, das Sein oder die Substanz der klassischen Metaphysik bilden, wie auch die »Materie« bzw. die »objektiven Naturgesetze« im naturalistischen Szientismus, oder auch die »Tatsachen« im Empirismus und Positivismus. Immerhin bleibt es jedoch ein unmittelbar epistemisches Wissen, d. h. ein Wissen-vom-Gegenstand. Das »Wissen-vom-Wissen« dagegen, insofern es auf dieser Ebene der Theorie auftaucht, steht hier immer am Rande und ist vom Standpunkt des eigentlich Theoretischen aus immer etwas Zusätzliches und Nebensächliches. Die Gesamtheit der Erkenntnisakte, deren Gegenstand die »Erkenntnis« selbst bildet, kann den epistemischen Bestand dieser Ebene weder erweitern noch bereichern: in dieser Hinsicht sind es stets »meta-epistemische«, d. h. gegenüber dem Wissen selbst äußerliche und in seinem Dienst stehende Akte. Zwar bleibt es ein charakteristischer Zug einer solchen meta-epistemischen Reflexion, daß sie ihren eigenen »Gegenstand« – das *Wissen* selbst – wiederum ebenfalls epistemisch behandelt, d. h. genauso wie jenes unmittelbare Wissen seinen unmittelbar ontischen Gegenstand. Dennoch sind beide »Gegenstände« hier prinzipiell nicht von gleichem Rang: nur der letztere ist nämlich das Sein, während der erstere das »bloße« Wissen ist. Darum kann die »Erkenntnistheorie« als besondere »Domäne« von Problemen auf epistemischer Ebene nur nebensächlich, am Rande des eigentlichen Feldes der Theorie vorkommen, und nur als Mittel zum Zweck, der außerhalb ihrer liegt. Denn diesen Zweck macht hier stets ausschließlich die »Erkenntnis« in ihrem direkt epistemischen Gebrauch aus: also das Erkennen von Etwas, nicht aber das »Erkennen des Erkennens« selbst.

Und doch steht diese untergeordnete Stellung, die der »erkenntnistheoretischen Domäne« im epistemischen Theoriefeld zukommt, offensichtlich im Widerspruch zum bevorzugten Status eben dieser Domäne in der wirklichen Geschichte des Philosophierens. Man muß nämlich mit Verwunderung feststellen, daß es eben diese theoretisch so nebensächliche Problematik ist, der die klassi-

sche Philosophie der Neuzeit insgesamt den Löwenanteil ihrer gedanklichen Arbeit widmet. Denn die neuzeitliche Philosophie vor Kant beschäftigt sich ja hauptsächlich mit der »Erkenntnistheorie« im obigen Sinn: man entwickelt hier eine systematische und allseitige Kritik der Leistungsfähigkeit und Wahrhaftigkeit der Erkenntnisvermögen; man versucht immer wieder, sowohl die Quellen des Wissens genetisch zu ergründen, als auch die logisch-methodologischen Grundlagen seiner Ansprüche auf die allgemeine Gültigkeit zu erörtern; man beschreibt die tatsächliche Art und Weise, wie »unsere« Erkenntnisvermögen funktionieren, und sucht zugleich nach absoluten, überzeitlichen Normen der Wahrheit und Gewißheit. Mit einem Wort: in sehr verschiedenen Fassungen und Formulierungen bildet das Problem des Wissens offensichtlich eines der Hauptthemen dieser Philosophie.

Wie ist nun diese merkwürdige Divergenz zu erklären, welche hier zwischen der unbedeutenden und untergeordneten Stellung besteht, die die »erkenntnistheoretische« Problematik strukturell in ihrem theoretischen Stammfeld einnimmt, und jenem Gefühl für die ungeheure Wichtigkeit und Bedeutung der Fragen, die im Rahmen dieser Problematik gestellt werden – jenem Gefühl, das ja in der tatsächlichen Entwicklung des neuzeitlichen Denkens vor Kant so deutlich zutage tritt? Wahrscheinlich ist es ein zusätzlicher Ausdruck jener bereits erwähnten Unstimmigkeit zwischen der Geschichte der theoretischen Wirklichkeit des Denkens und der Geschichte einzelner Theoretiker mit ihren konkreten Gedanken. Man kann wohl sagen, daß die vorkantianische »Erkenntnistheorie« die Bedeutung von philosophischen Problemen des Wissens gleichsam gegen die innere Struktur und Logik ihres eigenen theoretischen Raums ahnt und nach einer adäquaten Formulierung dieser Probleme sucht. Sie kann aber diese nicht finden, weil sie selbst, als »Erkenntnistheorie«, durch die für sie unüberschreitbare Struktur des epistemischen Theoriefeldes beschränkt ist, innerhalb dessen jene Probleme sich gerade nicht adäquat formulieren lassen. Wir haben es hier also mit einem paradoxen Versuch zu tun eine Frage zu beantworten, die es überhaupt nicht gibt und die im Rahmen des bestehenden Theoriefeldes gar nicht gestellt werden kann.

Denn die eigentliche Frage betrifft hier in Wirklichkeit nicht das »Wissen« selbst (seinen Ursprung, seine Struktur, seine Methoden usw.), sondern vor allem die Grundlagen und die Bedingungen der Möglichkeit seiner beiden Wesenszüge: der *Allgemeingeltung* und der *objektiven Gültigkeit*. Demnach ist es aber keine »erkenntnistheoretische« (im oben erwähnten Sinn), sondern eine durchaus *ontologische* Frage. Diesen durchaus ontologischen Charakter hat zumindest die ursprüngliche Intention des Denkens, die das Auftauchen selbst der Problematik des Wissens im Horizont der neuzeitlichen Philosophie begleitet. Diese Intention ist im metaphysischen Rationalismus von Descartes, Spinoza oder Leibniz unmittelbar ersichtlich, aber man kann sie auch bei Hobbes und sogar noch bei Locke ganz deutlich aufspüren. Überall kommt hier das Erkenntnisproblem zunächst als Problem des *Verhältnisses* zwischen Erkenntnis und Wirklichkeit vor. Mit anderen Worten: ein Nachdenken über die imma-

nente Struktur der Ordnung des »Denkens« selbst taucht hier erst, und nur, innerhalb einer allgemeineren und in theoretischer Hinsicht ursprünglicheren Reflexion über das Rätsel der vollkommenen Übereinstimmung jener Ordnung mit der objektiven, substantiellen Ordnung des »Seins« auf. Darum ist das Erkenntnisproblem in der ganzen klassischen Philosophie des 17. Jahrhunderts so eng mit der rein metaphysischen Problematik der Streitigkeiten um den »Substanz«-begriff verflochten. Das Wissen versucht hier nämlich vorerst seine besondere »Natur« zu begreifen, welche in eben jener rätselhaften Übereinstimmung des Wissens mit seinem Gegenstand zum Ausdruck kommt. Und das Wissen tut es auf möglichst einfache Weise: indem es nämlich seinen natürlichen »Ort« in der absoluten Ganzheit des Seins aufzufinden und dadurch sowohl sich selbst, wie auch seinen notwendigen Bezug auf den Gegenstand in der metaphysischen Struktur der Wirklichkeit selbst zu begründen glaubt. Diese eigenartige »Substanzialisierung« der ganzen Sphäre des Wissens bildet somit eine besondere Form, in der für die Philosophie des 17. Jahrhunderts die ontologischen Dimensionen des Erkenntnisproblems erscheinen. Mit anderen Worten – um die oben eingeführten Termini anzuwenden: es kommt darin die Tatsache zum Vorschein, daß für jene Philosophie die Fragen nach der episteme selbst mit denen nach dem Ganzen der *epistemischen Relation* noch unzertrennlich verbunden sind. Denn es handelt sich hier stets vor allem um die »seinsmäßige« Natur und Grundlage der Erkenntnis als eines Verhältnisses zwischen dem Denken und der Wirklichkeit, um das metaphysische Fundament dieses Verhältnisses, wodurch die beiden wichtigsten Eigenschaften der Erkenntnis: ihre Allgemeingeltung und ihre unbedingte objektive Gültigkeit, erst begründet und zugleich garantiert werden könnten. Selbstverständlich wurde dieses Fundament selbst sehr unterschiedlich gedacht und bezeichnet. Mag es der Gott von Descartes oder Malebranche, die Substanz von Spinoza, die prästabilierte Harmonie von Leibniz oder gar die Materie von Hobbes und schließlich die menschliche Natur von Locke sein, stets übt es unter dem Gesichtspunkt, der uns hier interessiert, dieselbe theoretische Funktion aus: es weist auf den ursprünglich ontologischen Horizont der Frage nach dem Wissen in der neuzeitlichen Philosophie hin.

Es weist darauf hin, ohne es jedoch explizit *auszusprechen*. Das Eigentümliche jener klassischen Metaphysik der Erkenntnis besteht gerade darin, daß sie die Frage, die sie tatsächlich zu beantworten versucht, überhaupt nicht zu stellen vermag. Es ist eine Folge der inneren Struktur ihres ganzen Theoriefeldes: diese Struktur verursacht nämlich, daß die ontologische Intention sich hier nur in »substanzialisierter«, d. h. eben in metaphysischer Form verwirklichen kann. Dies aber deswegen, weil das erkennende Denken die seinsmäßigen Grundlagen seiner Übereinstimmung mit dem erkannten Gegenstand *auf derselben Ebene* des unmittelbar epistemischen Wissens sucht, auf der es selbst als das einen Gegenstand erkennende Denken tatsächlich wirkt. Diese grundsätzliche »Eindimensionalität« eines solchen Denkens macht es ihm unmöglich, die ontologische Problematik des Wissens richtig zu erfassen und auszudrücken,