

## 25. Vorlesung

Nachdem wir uns der Grundinspiration der Reinholdschen (und auch der Fichteschen) Philosophie versichert haben, ist es angebracht, uns mit ihrem Autor und seinem Werk genauer bekannt zu machen. Unter denjenigen, die der kritischen Philosophie einen Mangel an systematischer Einheit vorwarfen und sich doch nicht einem neuen metaphysischen Idealismus in die Arme stürzen wollten, war kein Zeitgenosse des alten Kant erfolgreicher als Carl<sup>1</sup> Leonhard Reinhold. Sein oberster Grundsatz leistete auf eine bestimmte Weise gerade das, was Kant nie wirklich gelungen war: nämlich die Einheit der Philosophie als theoretischer und praktischer (und auch als Theorie des Geschmacks und der belebten Natur) wiederherzustellen. Und diese Leistung wurde Reinhold von seinen Zeitgenossen, wenigstens bis zum selbständigen Auftritt Fichtes, der anfangs zu seinen Verehrern gehört hatte, auch einmütig gutgeschrieben.

Selbst der arrogante Jüngling Schelling hat Reinhold, bevor er ihn mit einer grauenhaften Polemik zu vernichten suchte, mit 19 Jahren noch mit einigem Respekt erwähnt. So schreibt er am 4. Februar 1795 an Hegel:

Bei Reinhold's Versuchen, die Philosophie auf ihre letzten Prinzipien zurückzuführen, hat Dich Deine Vermutung, daß sie die Revolution selbst, die durch die Kritik der reinen Vernunft hervor gebracht war, nicht weiter führen, gewiß nicht getäuscht. Indessen war auch *das* eine Stufe, über welche die Wissenschaft gehen mußte, und ich weiß nicht, ob man es nicht Reinhold zu verdanken hat, daß wir nun so bald, als es meinen sichersten Erwartungen nach geschehen muß, auf dem höchsten Punkte stehen werden.<sup>2</sup> Von diesem letzten Schritt der Philosophie erwarte ich auch, daß

---

<sup>1</sup> Der Vorname, der zugleich Reinholds Rufname war, wird oft auch mit ‚K‘ geschrieben. Reinhold selbst unterzeichnete seine Briefe gewöhnlich mit „Carl Reinhold“. Vgl. z. B. das Facsimile auf dem Buchrücken von Alexander von Schönborn, *Karl Leonhard Reinhold. Eine annotierte Bibliographie*, Stuttgart-Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog 1991.

<sup>2</sup> Ähnlich hatte Schelling (dessen verlorene Magister-Specimina von 1792 bereits Reinholdschen Themen gewidmet waren) in seinem philosophischen Erstling *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (1794) geurteilt: Durch Aenesidems Einwürfe habe er sich vom „Mangel eines begründenden Princips und eines festen Zusammenhangs der Kantischen Deduktionen“ überzeugt und auch davon, „daß auch die Theorie des Vorstellungsvermögens, so wie sie R e i n h o l d bis jetzt gegeben hatte, noch nicht sich selbst gegen sie [sc.: die Einwürfe dieses Skeptikers]/ gesichert habe, daß sie aber am Ende nothwendig zu einer Philosophie führen müsse, die, auf tiefere Fundamente gegründet, durch diese Einwürfe des neuen Skeptikers nicht mehr erreicht würde. Durch die Reinholdische Elementarphilosophie sollte nämlich zunächst nur eine von den beiden Fragen beantwortet werden, die aller Wissenschaft vorangehen müssen, und deren Trennung voneinander bisher der Philosophie außerordentlich viel geschadet hatte – die Frage nämlich, wie der I n h a l t einer Philosophie möglich sey, während daß die Frage über die Möglichkeit der F o r m einer Philosophie

dann vollends der letzte Schleier niederfallen – das letzte /philosophische abergläubische Spinnengewebe der *privilegierten* Philosophen zerreißen werde. Mit Kant ging die Morgenröte auf, – was Wunder, daß hie und da in einem sumpfigen Tal noch ein kleiner Nebel zurückblieb, während die höchsten Berge schon im Sonnenglanz standen. Die Morgenröte muß vor der Sonne vorhergehen, auch hat die Natur durch das *allmähliche* Entstehen des vollen Tags und den Übergang durch die Dämmerung mütterlich für blöde Augen gesorgt: aber, wenn die Morgenröte einmal da ist, dann muß die Sonne kommen, und auch in die tiefsten Winkel Licht und Leben ausstrahlen und die Sumpfnebel zerstreuen (*Mat.*, 125 f.).

Reinhold ist am 26. Oktober 1757 als Sohn eines Arsenalinspektors in Wien geboren. Am Gymnasium werden seine Jesuitenlehrer auf das begabte Kind aufmerksam. Ihrem Einfluss ist es zuzuschreiben, dass er 1772 zunächst in ein Jesuiten- (St. Anna), dann, nach dessen Aufhebung, in ein Barnabiten-Kolleg eintritt. Hier erfährt er den Einfluss eines gewissen Paul Repermann, der sich vor allem mit der Philosophie Leibnizens und Lockes beschäftigt hat. Schon früher hatte er die Aufklärer, Befürworter der josephinischen Reform und späteren Revolutionsfreunde Ignaz von Born, Michael Kosmas Denis, Josef von Sonnenfels, Alois Blumauer und Johann Baptist Alxinger kennen gelernt. Sie bildeten einen Literaturzirkel („Wiener Freunde“) und das intellektuelle Zentrum Wiens. Auch mit der Freimaurerei wurde Reinhold durch diesen Kreis vertraut gemacht. Am 27. August 1780 wird er in Wien zum Priester geweiht. Insgesamt ist er dem Kloster- und Mönchsleben neun Jahre lang treu geblieben, davon drei in der Stellung eines Novizenmeisters, Kurats und Philosophieprofessors. Diese Zeit hat ihn bis in sein Äußeres geprägt. Sein Schüler Forberg erzählt, dass er noch als Jenaer Philosophieprofessor „beständig den charakteristischen Gang der Mönche mit kurzen eiligen Schritten bei[behalten]“ habe (*Lebenslauf eines Verschollenen*, 31). Gegen 1782 vollzieht Reinhold eine radikale Konversion (unmöglich sei ihm geworden,

---

durch sie im Ganzen genommen nur so beantwortet wurde, wie sie schon durch die Kritik der reinen Vernunft beantwortet war, d. h. ohne daß die Untersuchung auf ein letztes Princip aller Form zurückgeführt worden wäre. – Aber natürlich konnte, wenn nicht das ganze Problem über die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Philosophie gelöst war, auch ein Theil davon, mit dessen Lösung sich die Theorie des Vorstellungsvermögens beschäftigt hatte, nicht so gelöst werden, daß dadurch alle Forderungen in Ansehung desselben befriedigt waren“ (SW I/1, 87 f.). Die Schrift äußert sich auch sonst wiederholt zu Reinhold, so S. 93 zum ‚Satz des Bewußtseins‘, der als bestimmter (und materialer, einen Inhalt ausdrückender Grundsatz) schon darum nicht der höchste der Wissenschaft sein könne, weil er bedingt sei, oder S. 110, wo Reinholds Deduktion der Modalkategorien zwar als eine bloß faktische Ableitung (aus einer ‚Tatsache‘, nicht einem ‚Princip‘ des Bewußtseins) zurückgewiesen, „übrigens [aber als] in f o r m a l e r Rücksicht ein Meisterstück philosophischer Kunst“ gerühmt wird (Anm. 1; Schelling bezieht sich auf den § LXXII des *Versuchs einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, 440 ff., bes. 454 ff.; § LXXV, 475 ff.). Vgl. dazu Birgit Sandkaulen, „Für das absolute Ich gibt es keine Möglichkeit.“ Zum Problem der Modalität beim frühen Schelling, in: *Schellingiana*, hg. v. J. Jantzen (im Druck: Stuttgart 1998).

„blind, wie vorher, zu glauben“<sup>3)</sup> und tritt am 30. April 1783 einer Freimaurerloge namens „Zur wahren Eintracht im Orient von Wie“ bei, die sich für die Verbreitung aufgeklärten Geistes und gegen allen Aberglauben einsetzt. In deren *Journal für Freimaurer* verfasst er eine Reihe von Abhandlungen, die seine wachsende Distanz zum katholischen Dogma widerspiegeln. In ihnen werden schon Themen und Töne angestimmt, die sich in seinen späteren *Merkur*-Veröffentlichungen von 1784-86 wieder finden, z. B. den *Gedanken über Aufklärung* (vom Juli 1784, Bd. III, 3-22, 122-133, 232-245).<sup>4</sup> Wem dieser Eintritt merkwürdig oder gar komisch vorkommt, der mag sich erinnern lassen, welche Bedeutung die Freimaurerei im deutschen Kulturleben des 18. Jahrhunderts spielt.<sup>5</sup> Nicht nur Mozart und Lessing, auch Goethe und Hegel waren Freimaurer. Später, schon in Weimar, hat sich Reinhold – vermittelt durch seine Bekanntschaft mit dem Freimaurer Johann Joachim Christian Bode – gleich wieder um den Kontakt mit den sächsischen Illuminaten gekümmert und deren Orden sogar Reformvorschläge unterbreitet.<sup>6</sup> Nun ist streitbare Aufklärung nicht ohne weiteres mit der Zugehörigkeit zu einem Mönchsorden verträglich; und so sehen wir Reinhold, der am 7. November 1783 zum letzten Mal in der Loge gesehen wurde, genötigt, sich den Ordensgelübden und dem Zölibat durch eine Nacht- und Nebelaktion entziehen. Sie besteht in einer Flucht nach Leipzig (am 19. 11.), zu der sich die

<sup>3</sup> So im Rückblick des *Versuchs einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Prag und Jena 1789, 53. Früher beklagt er sich über „die Unfehlbarkeit der Kirche, oder vielmehr der Hierarchie“ als Grenze der katholischen Aufklärung, als „de[n] starke[n] eiserne[n] Ring, an den alle Fesseln der ganzen katholischen Welt geschmiedet sind“ („Ueber die neuesten patriotischen Lieblingsträume in Teutschland. Aus Veranlassung des 3. und 4ten Bandes von Hrn. Nicolai's Reisebeschreibung“, in: *Der Teutsche Merkur*, Weimar 1784, Bd. III, 185). – Man könnte denken, der Stil eines Philosophierens aus höchstem (eines Beweises weder fähigen noch bedürftigen) Prinzip säkularisiere nur die katholische Hierarchie und ihre Unfehlbarkeitsanmaßung: ein Vorwurf, der, wie wir sehen werden, von Reinholds Schülern regelmäßig gegen Fichtes Philosophieren erhoben wurde. Reinhold war aber ein warmherziger und zur Selbstkorrektur jederzeit bereiter Mann. So schreibt er am 7. Januar 1795 an Fichte: „Mein Zweck war und ist[,] die Denkkräfte und das sittliche Gefühl meiner Zuhörer zu wecken, zu üben und zu beleben, nicht aber sie reine Wahrheit – die ich selbst nicht besitze – durch ein untrügliches System zu lehren [...]“, in: Fichte, GA III. 2, 247.

<sup>4</sup> Zwi Batscha hat Reinholds *Schriften zur Religionskritik und Aufklärung, 1782-1784* mit einer Einleitung neu herausgegeben in Bremen und Wolfenbüttel: Jacobi-Verlag, 1977.

<sup>5</sup> Jacques D'Hondt hat darüber eine lesenswerte und informative Studie verfasst: *Hegel secret*, Paris 1970.

<sup>6</sup> Vgl. Hermann Schüttler, „Karl Leonhard Reinhold und die Illuminaten im Vorfeld der Französischen Revolution“, in: *Deutscher Idealismus und Französische Revolution*, hg. von Manfred Buhr, Köln 1989, 49-75.

Kutsche eines nach Sachsen heimkehrenden Leipziger Professors anbot. Nicht einmal seine Freunde waren vorher informiert worden – einige sollten ihm später folgen. Bald zieht er nach Weimar um. Man hatte ihm geraten, sich an Christoph Martin Wieland (1733-1813) zu wenden, mit dem er, durch Vermittlung von Wiener Freunden, Anfang Mai 1784 bekannt wird. Einer dieser Freunde, der schon genannte Ignaz von Born, figuriert an erster Stelle, vor Kant und Wieland, unter den Empfängern der Widmung des *Versuchs einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (Prag und Jena, bey C.[arl] Widtmann und J.[ohann] M.[ichael] Mauke, 1789, zit. *Versuch*). Diese Begegnung mit Wieland wurde in vieler Hinsicht lebensentscheidend.<sup>7</sup> Von ihr gingen nicht nur Impulse in Richtung auf einen Übertritt zum Protestantismus aus (Reinhold hat ihn noch im selben Mai 1784 durch Herder in Weimar vollziehen lassen; später [1786] hat er im *Teutsche[n] Merkur* eine „Ehrenrettung der Reformation“<sup>8</sup> verfasst). Sondern Reinhold verliebt sich auch in Wielands älteste Tochter Sophie, deren Liebreiz von vielen späteren Reinholdschülern (z. B. von Forberg und Novalis) gerühmt wurde und mit der er sich am 16. Mai 1785 verheiratet. Auch wird er von 1784 an Mitarbeiter (in einer Art Redakteursstellung) am 1773 nach französischem Muster gegründeten und von Wieland herausgegebenen *Teutsche[n] Merkur* – der frühesten deutschen Monatsschrift großen Stils, von mächtiger Stellung im geistigen Leben der Zeit. Ebendort beginnt er, in den Jahren 1786 und 87, die berühmten *Briefe über die kantische Philosophie* zu veröffentlichen, und zwar in monatlichen Lieferungen, einsetzend im August '86. Diese Briefe, die – separat und überarbeitet 1790 und 1792 in Leipzig als Buch erschienen<sup>9</sup> – auf eine allgemein

<sup>7</sup> Vgl. Kurt Hiller, „Wieland, der Förderer Reinholds“, in: *Wieland-Studien I*, Sigmaringen 1991, 81-95.

<sup>8</sup> „Ehrenrettung der Reformation gegen zwey Kapitel in des k. k. Hofraths und Archivars Hrn. M.[ichael] I.[gnaz] Schmidts *Geschichte der Teutschen*, 6. Band“, in: *Der Teutsche Merkur*, Weimar 1786, Bd. I, 116-142; Forts. 193-228; Schluß: Bd. II, 42-80. Selbständig mit einer (ebenfalls früher im *Merkur* erschienenen) Erweiterung erschienen in Jena: bey Christ. Heinr. Cuno's Erben, 1789 (de facto schon 1788).

<sup>9</sup> Sie wurden von Raymund Schmidt 1923 (o. J.) beim Leipziger Reclam Verlag neu gedruckt, sind aber seither bedauerlicherweise nicht wieder aufgelegt worden. Karl Rosenkranz nennt sie noch in seiner *Geschichte der Kant'schen Philosophie* (neu hg. von Steffen Dietzsch, Berlin 1987, 331) „das lebendigste, gedankenvollste, bestgeschriebene Werk Reinholds, welches in der damaligen Zeit allen ihm zuteil gewordenen Beifall verdiente“.

zugängliche Weise, im Stil der Popularphilosophie, geschrieben sind, haben Kant, der sich der Leichtigkeit der Feder und der Deutlichkeit des Ausdrucks, wie er selbst sagte, nicht eben bewusst war, einen gewaltigen Dienst erwiesen. Kant rühmte die „mit Gründlichkeit verbundene Anmut“ derselben als unübertrefflich, nannte sie ‚schön‘, ja ‚herrlich‘ (Brief an Reinhold, 28. und 31. Dez. 1787 [AA X, 513]); und er hatte auch allen Grund zu dem Lob, da man kaum übertreibt, wenn man urteilt, dass Reinhold in wenigen Monaten gelang, wozu Kants *Prolegomena* vergeblich sich auf den Weg gemacht hatten, nämlich dem Verständnis der kritischen Philosophie zum Durchbruch zu verhelfen. Die Briefe, schreibt Kant, haben „nicht ermangelt [...] in unserer Gegend alle erwünschte Wirkung zu tun“. Und in den Schlussabschnitten der Abhandlung *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie* gibt er Reinhold, der erst mit seinem Brief an Kant vom 12. Okt. 87 (AA X, 497-500) aus seiner Anonymität herausgetreten war, seinen offiziellen Segen.

Das Talent einer lichtvollen, sogar anmuthigen Darstellung trockener abgezogener Lehren, ohne Verlust ihrer Gründlichkeit, ist so selten (am wenigsten dem Alter beschieden) und gleichwohl so nützlich, ich will nicht sagen blos zur Empfehlung, sondern selbst zur Klarheit der Einsicht, der Verständlichkeit, und damit verknüpften Überzeugung, – daß ich mich verbunden halte, demjenigen Manne, der meine Arbeiten, welchen ich diese Erleichterung nicht verschaffen konnte, auf solche Weise ergänzte, meinen Dank öffentlich abzustatten (AA VIII, 183,2).

Dies Lob Kants, ja auch nur das positive Verhältnis zur kritischen Philosophie war Reinhold nicht in die Wiege gelegt. In einem ebenfalls anonymen Artikel im *Teutschen Merkur* vom Februar 1785 („Schreiben des Pfarrers zu \*\*\* an den Herausgeber des T. M.“) hatte er eine besonders polemische und sachlich wenig beschlagene Replik auf Kants ebenfalls kritische Besprechung des ersten Teils von Herders *Ideen* verfasst. Er ergreift noch Herders Partei, verteidigt die unumgängliche Erfahrungsorientiertheit der Geschichtsphilosophie und verhöhnt Kant als typisch trockenen Vertreter der Wolffschen Schulmetaphysik – niemand hätte in dem Verfasser dieses Artikels den späteren glühenden Kant-Verteidiger vermutet. Übrigens reagierte Kant in der *Allgemeine[n] Literatur Zeitung* mit einer kurzen und schneidenden Erwiderung. Als Reinhold, reumütig zum Kantianer gemausert, sich Kant im Schreiben vom 12. Oktober 1787 vorstellt, kann er „jenen leidigen

Brief [des Pfarrers]“ nur dadurch wiedergutmachen, dass er sich auch als Verfasser der *Briefe* preisgibt: „Wüßte ichs [nämlich, ob Sie auch die *Briefe* gelesen haben]; so dürfte ich mich nur darauf berufen, ohne etwas mehreres von der heilsamen Revolution zu sprechen, die seit zwey Jahren in meinem Gedankensysteme vorgegangen ist, und durch welche S i e der größte und beste Wohlthäter, der je ein Mensch dem andern war und seyn kann, an mir geworden sind“ (AA X, 498,1). Das ist durchaus vor dem biographischen Hintergrund gesprochen, den wir kennen. Kant, bekennt Reinhold, habe ihn mit einem Schlag vor dem Aberglauben und vor dem Unglauben gerettet.

Beyde Seelenkrankheiten habe ich in einem seltenen Grade durch eigene Erfahrung kennen gelernt, und ich weiß nicht ob ich von der letztern, von der mich die K. d. r. V. geheilt hat, nicht eben so empfindlich gelitten habe, als von der erstern, die ich gleichsam mit der Muttermilch eingesogen habe, und die, in einem katholischen Treibhause der Schwärmerey, in welches ich in meinem vierzehnten Jahre versetzt wurde, zu einer ungewöhnlichen Heftigkeit gediehen war. Meine Freude über meine radikale Genesung, und der Wunsch zur Verbreitung des von mir so bewährt gefundenen, und gleichwohl von meinen Zeitgenossen zum Theil noch so sehr verkannten Heilmittels das Meinige beyzutragen, haben die erwähnten *Briefe über die kantische Philosophie* veranlassen (l. c., 498,2).

Spuren dieser schwärmerischen Gesinnung hat Reinhold nie abgelegt. Die Sehnsucht nach umfassender Einheit (die ihm Herders Pantheismus so sympathisch gemacht hatte) und systematischem Zusammenhang unterscheiden ihn auch in seiner kantianisierenden Phase vom Philosophen in Königsberg, erklären aber die ebenso schwärmerische Sympathie, mit der ihm seine Jenaer Studenten, z. B. Novalis, anhängen. Reinhold gehört in den Kontext der deutschen Empfindsamkeit, die ja durchaus mit den Idealen der Aufklärung sich vertrug.

Die Veröffentlichung der *Briefe* trug Reinhold nicht nur großen Ruhm ein (eine Zeitlang schien ‚kritische Philosophie‘ geradehin mit Reinholdscher Philosophie einerlei), sondern bald (1787) auch einen Ruf als außerordentlicher (und schlecht bezahlter) Professor an die Universität Jena. Im August desselben Jahres übersiedelt er mit seiner Frau nach Jena, und lernt Schiller kennen, der zu Beginn seiner Tätigkeit in Jena eine Weile bei ihm wohnt, ihn wegen seiner philosophischen Be-

gabung schätzt, aber kalt und phantasielos nennt.<sup>10</sup> Ohne Reinholds Wirken in Jena hätte es der institutionellen Basis für den kometenhaften Aufgang eines deutschen Idealismus und der Frühromantik ermangelt. Schiller berichtet seinem Freunde Körner, Reinhold habe ihm gesagt, in hundert Jahren werde Kant das gleiche Ansehen haben wie Jesus Christus. Mit seiner Berufung, die bald bedeutende Schüler um ihn versammelt, erwacht die Universität Jena aus der Unscheinbarkeit und wird zum Synonym des avancierten Kantianismus, ja der glänzendsten Epoche der deutschen Philosophie überhaupt. Der rationalistische Theologe Heinrich Eberhard Paulus (1761-1851), in Leonberg Hausnachbar, erst Freund, dann erbitterter Gegner Schellings, schildert den kantischen Grundkonsens der Jenenser Universität in seinen Erinnerungen wie folgt:

Denn so häufig ich es schon ausgesprochen habe, so gerne wiederhole ich es immer, wie tief der von *Kant* ausgegangene Geist, zu dem ‚an sich Wahren‘ sich zu erheben und im eigenen Willen, wie im Denken, es pflichtgetreu geltend zu machen, damals nicht allein uns Lehrer, sondern auch den größten Theil unserer Zuhörer mit der lebendigsten Wirksamkeit für Überzeugung durchdrungen hatte, und täglich begeisterte.<sup>11</sup>

In seiner besten Zeit hatte Reinhold 400 bis 600 Hörer.<sup>12</sup> Die Jenaer *Allgemeine Literatur-Zeitung*, 1785 gegründet, mit dem Professor für Beredsamkeit und Dichtung Christian Gottfried Schütz (1747-1832) und dem Professor der Rechte Gottlieb Hufeland (1760-1817) als kompetenten und rührigen Redakteuren, bald tonangebend in Sachen eines fortschrittlich-undogmatischen Kantianismus, ja eine der renommiertesten Zeitschriften und Rezensionsorgane der Epoche, wird nachgerade zu Reinholds Haus-Organ (freilich erscheinen auch sehr kritische Rezensionen gegen seine Philosophie dort); noch die Frühromantiker werden daselbst einige ihrer ersten kritischen Arbeiten veröffentlichen.

<sup>10</sup> In einem Brief an Körner (Schiller, *Nationalausgabe*, Bd. 24: *Briefwechsel 1785-1787*, Weimar 1989, 143 f., Nr. 97). „Reinhold kann nie mein Freund werden, ich nie der seinige, ob er es gleich zu ahnen glaubt. Wir sind ganz entgegengesetzte Wesen.“

<sup>11</sup> Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, *Skizzen aus meiner Bildungs- und Lebensgeschichte*, Heidelberg u. Leipzig 1839, 129.

<sup>12</sup> Ernst Borkowsky, *Das alte Jena und seine Universität*, Jena 1908, 140.

In Jena erarbeitet Reinhold in rascher Folge, was er 1790 seine „Elementarphilosophie“ oder „Philosophie ohne Beinamen“ nennen wird. Ein paar Jahre lange prägt sie nachhaltig die Diskussion der kantischen Philosophie, selbst und besonders im Tübinger Stift, wo Carl Immanuel Diez Repentent war, der Reinhold früh rezipierte, aber auch entscheidend kritisierte. Unter Reinholds Hörern waren so eminente Köpfe wie Friedrich Carl Forberg, Friedrich von Hardenberg/Novalis, die Vettern Friedrich und Leonhard Creuzer, Friedrich Immanuel Niethammer, der dänische Dichter Jens (Immanuel) Baggesen, der Arzt, Philosoph und Revolutionär Johann Benjamin Erhard und der Revolutions- und Kant-begeisterte Klagenfurter Bleiweißfabrikant und Freiherr Franz Paul von Herbert (der Reinhold selbst, aber auch Niethammer, Erhard und Forberg vielfach finanziell unterstützte und dem Reinhold sein *Fundament des philosophischen Wissens* gewidmet hat). Als Novalis in Jena studierte, las Reinhold „neben der Logik und Metaphysik, Geschichte der Philosophie und die Elemente der kritischen Philosophie nach [s]einer Theorie“ (Brief an Baggesen vom 15. 4. 1791).<sup>13</sup> Wir müssten die Vorlesungsnachschriften (deren Druck vorbereitet wird) kennen, um die entscheidenden Fragen an die Rezeptionsgeschichte stellen zu können. Zu dieser eminenten Schülerschar kam schließlich Carl Immanuel Diez für einige Zeit aus Tübingen hinzu, um Reinhold in seiner Überzeugung zu bestärken, dass eine methodologische Revision seiner Fundamentalphilosophie unvermeidlich sei. Schellings leider verlorenen Specimina sind über Themen verfasst, die ihm über Diez vermittelt worden sein mögen: *Über die Möglichkeit einer Philosophie ohne Beinamen* und *Über die Übereinstimmung der Kritik der theoretischen und der praktischen Philosophie*. ‚Elementar‘ darf diese neue Grundsatzphilosophie heißen, insofern sie beansprucht, in streng logischer Folge jeden Satz mit Wahrheitsanspruch aus einem obersten Grundsatz abzuleiten. Freilich hat schon Carl Christian Erhard Schmid, seinerseits in Heydenreichs (und dieser wiederum

---

<sup>13</sup> In: *Aus Baggesen's Briefwechsel* I, 18. Reinhold hat auch, wie wir aus dem Jenaer Vorlesungsverzeichnis wissen, während des Novalis Studienzeit eine Vorlesung über Ästhetik gehalten.

in Crusius') Fußstapfen,<sup>14</sup> in einer von Reinhold sehr beachteten Rezension (in der *Allgemeine[n] Literatur-Zeitung* vom 9. und 10. April 1792, Spalten 49-60) gezeigt, dass Reinhold das deduktive Verhältnis des *Enthaltenseins-in* systematisch mit dem anderen des (von ihm selbst so genannten) *Enthaltenseins-unter* verwechsle. Natürlich seien alle Einzelvorstellungen unter dem Gattungsbegriff ‚Vorstellung‘ enthalten. Aber es sei abwegig zu meinen, die Kenntnis der Extension des Begriffs ‚Vorstellung‘ lasse diesen als ‚Nuß‘ erscheinen, in der alle diese Einzelvorstellungen material enthalten seien, so dass ich sie durch bloße Analyse der Bedeutung des Ausdrucks ‚Vorstellung‘ herausziehen könnte.

Reinholds Hauptschriften dieser Zeit sind allem voran der *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789, unverändert reprographiert bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt 1963) – gewissermaßen Reinholds Hauptwerk, dessen gedankliche und argumentative Schwächen bald öffentlich diskutiert wurden und zu permanenten Nachbesserungen Anlass gaben, deren Ergebnisse dann Eingang fanden in die *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, erst recht in die Einleitungsabhandlung des II. Bandes der *Auswahl vermischter Schriften* (Jena 1797). Der I. Band der *Beyträge* erscheint 1790, der II. 1794 (bei Johann Michael Mauke in Jena). Eine breitere Wirkung hatte nur der I. dieser Bände sowie die Reinholds Grundthesen kondensiert zusammenfassende Programmschrift *Über das Fundament des philosophischen Wissens, nebst einigen Erläuterungen über die Theorie des Vorstellungsvermögens*, 1791 (ebenfalls bei Johann Michael Mauke) erschienen.<sup>15</sup> Als Gottlob

<sup>14</sup> Vgl. das ausführliche Crusius-Zitat in Schmidts *Empirische[r] Psychologie*, Jena 1791, 163 f. Ich komme auf diesen Zusammenhang in der 11. Vorlesung zurück.

<sup>15</sup> Wolfgang Schrader hat die Schrift, zusammen mit dem Aufsatz „Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft“, in einem bevorworteten Reprint neu zugänglich gemacht in Meiners Philosophischer Bibliothek, Nr. 299, Hamburg 1978. In Schraders Nachdruck fehlen allerdings zwei wichtige Beilagen des Originals, die im Titel als die „Erläuterungen“ erwähnt sind: „Die im 26. Stück der A. L. Z. von 1791 enthaltene Beurtheilung der Reinholdschen Elementarphilosophie“. Geprüft von J. B. Erhard aus Nürnberg, 139-182; und „Des Herrn Hofrath und Professor Schwab Gedanken über die Reinholdsche Theorie des Vorstellungsvermögens. Im 2ten St. des 3ten Bandes des Eberhardschen Magazins“. Geprüft vom M. F. C. Forberg, 182-222. Die Beilagen enthalten jeweils einen „Vorbericht“ von Reinhold (185 f. und 221 f.).

Ernst Schulze zu seiner großen Polemik gegen Reinhold ansetzt, bezieht er sich fast ausschließlich auf Reinholds überarbeitete Fassung des *Versuch[s]*, die im I. Band der *Beyträge* unter dem Titel „Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie“ erschienen war (165-254), und die er fast integral zitiert, bevor er sie fast satzweise auseinandernimmt. Und auch Fichte bezieht sich, wenn er Reinhold erst rühmt, dann kritisiert, grundsätzlich auf die *Beyträge* bzw. das *Fundament*, über das er an Reinhold schreibt, er habe diese Schrift „mehrere Male gelesen, und sie immer für das Meisterstück unter Ihren Meisterstücken gehalten“.<sup>16</sup>

Die Jenaer Periode war, wie gesagt, die glänzendste in Reinholds Laufbahn. Nur solange sie währte, wurde er allgemein für die maßgebliche Autorität in Sachen kritischer Philosophie angesehen. Freilich sah Reinhold sehr deutlich, dass sein früher Ruhm mehr auf den *Briefe[n]* als auf dem *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* beruhte. Diese letztere fand selbst bei den Kantianern allenfalls Respekt (wie bei Erhard und Fichte), kaum Zustimmung. So schreibt er, im Blick auf dieses sein Hauptwerk, am 11. November 1792 bitter an Johann Benjamin Erhard:

Ich habe es mit allen meinen Kollegen im heiligen römischen Reiche deutscher Nation verdorben; habe daher bei so vielen Agenturen von allen Seiten nie einen Ruf oder auch nur einen Wink anders wohin erhalten, und werde Gott danken müssen, wenn ich in Jena mein Stückchen Brod – das ich n a c h Erscheinen meiner Theorie gewiß nicht empfangen haben würde – bis an mein Ende behalten kann (*Denkwürdigkeiten*, 345).

\*

Reinhold wird allgemein als sanft, familiär<sup>17</sup>, gastfreundlich und liebenswert geschildert. Zu seinen besonderen Tugenden (und dies Genre ist unter Philosophen selten) gehört seine ausgezeichnete Bereitschaft zur Selbstkorrektur. Natürlich

<sup>16</sup> J. G. Fichte, *Briefwechsel*, hg. von Hans Schulz, Bd. I, Leipzig 1925, 341.

<sup>17</sup> So typischerweise von seinem Sohn Ernst in: *Karl Leonhard Reinhold's Leben und litterarisches Wirken, nebst einer Auswahl von Briefen Kant's, Fichte's, Jacobi's und andrer philosophirender Zeitgenossen an ihn*. Hg. von Ernst Reinhold, ordentlichem Professor der Logik und Metaphysik an der Universität zu Jena, Jena: Friedrich Frommann 1825, 122 ff.

trug sie ihm auch den Ruf des ständigen „Systemwechseln[s]“ ein.<sup>18</sup> Ein „vom Wind umhergetriebene[s] Rohr“ nennt ihn Schelling.<sup>19</sup> Sein Schüler und Freund, der dänische Dichter Jens Baggesen, nennt ihn aber im Rückblick des 20. November 1801, nachdem er zunächst seinem Missmut über Reinholds ständige Systemwechsel Raum gegeben hatte,<sup>4</sup> „den einzig wahren, echten, gottgefälligen, philosophischen Charakter [...], nämlich [...] den u n b e f a n g e n s t e n und u n e g o i s t i s c h s t e n, den [er] kenne“<sup>20</sup>. Fichte dagegen meinte, wer so oft seinen Standpunkt wechsele, der habe nie Bekanntschaft mit einer einzigen Überzeugung gemacht<sup>21</sup> (wobei er übersah, wie oft er seine eigenen Überzeugungen wechseln musste). Jedenfalls nahm sich Reinhold die zahlreichen Kritiken und Beanstandungen gehörig zu Herzen, die gleich auf die Publikation seines *Versuch[s] einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* eingesetzt hatten und sich nach der Publikation des I. Bandes der *Beyträge* noch gesteigert hatten. Wir werden sehen, dass Reinhold besonders stark beeindruckt war von den Kritiken des Leipziger Philosophieprofessors Karl Heinrich Heydenreich (1764-1801), des Staatsmanns und Schriftstellers August Wilhelm Rehberg (1757-1836), seines Kollegen Carl Christian Erhard Schmid und des Tübinger Repetenten

<sup>18</sup> Er verteidigt sich dagegen in seiner „Rechenschaft über mein Systemwechseln“, in: *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey den Anfänge des 19. Jahrhunderts*, Hamburg: bey Friedrich Perthes 1803, H. 5, 23-46.

<sup>19</sup> Brief aus Bamberg an Fichte vom 14. Mai 1800 (in: *Fichte-Schelling. Briefwechsel*, hg. von Walter Schulz, Frankfurt/M. 1968, 74).

<sup>4</sup> „Ich gestehe es aufrichtig, vortrefflicher Reinhold! als ich Dich während des Laufes der metaphysischen Revolution in Deutschland, in Deinem eigenen Laufe durch ihre Bastillezerstörenden, föderalistischen, jacobinischen, sansculottischen und directorial-räuberischen Epochen jedesmal als den ersten Minister der jedesmaligen neuen Pseudo-Regierung auftreten sah, und Dich jeden neuen metaphysischen Revolutionshelden von *M i / r a b e a u - K a n t* an bis *R e w b e l - B o u t e r w e c k* als Retter und Wiederhersteller der philosophischen Republik ausposaunen hörte – : daß ich allmählich meine Achtung für Deinen eigenen Republikanercharakter verlor, und mir sogar erlaubte, über Deine unendliche Geschicklichkeit, Dich in jedes neue Spinnweb, das Dein eben fertig gesponnenes zerriß, einzuspinnen – zu lächeln und zu spaßen. Ich erlaubte mir sogar in einem Briefe an unseren Jacobi vor dritthalb Jahren über Dich, als Rapporteur und Redacteur jedes neuen Philosophems, folgende Stelle: [es folgt ein Spott über Reinholds knechtische Anlehnung an jede neue Systemwendung Fichtes, die den frommen Reinhold gar noch zum Atheismus bringen werde]“ (*Aus Baggesen's Briefwechsel*, II, 353 f.). Noch in dieser späten Zeit bleibt Baggesen den antigrundsatzphilosophischen und zumal antifichtischen Überzeugungen des alten Freundeskreises und von Herbert und Erhard treu: „Dein Ergreifen, und zuverlässig dadurch und durch dein Alles verschönerndes Commentiren, *V e r b r e i t e n d e s F i c h t e n t h u m s*, hatte mir jenen Unmuth rege gemacht, worin es mir allein möglich war, so von Dir zu schreiben, wie ich im Mai 1799 in der angeführten Stelle von Dir an Jacobi schrieb“ (I. c., 355, 2).

<sup>20</sup> L. c., 356 o.

<sup>21</sup> Brief Fichtes an Reinhold vom 18. September 1800, in: Fichte, *GA III*, 4, 313.

und Magisters Carl Immanuel Diez, der im Sommersemester 1792 nach Jena gekommen war und dort sein Medizin-Studium begonnen hatte. Der Tenor dieser Kritiken war einhellig, dass Reinhold sein Programm der Deduktion aller ihrer Form nach als wahrheitsfähig einsehbarer Sätze aus dem ‚Satz des Bewußtseins‘ nicht durchführen könne, ja dass er in Wahrheit, was er als Folgesätze ausbebe, vielmehr voraussetzen müsse. Zwar hat Reinhold damals sein grundsatzphilosophisches Programm keineswegs aufgegeben. Aber er hat es methodisch umorganisiert und diesen Einwand – spätestens 1797 – als gültig anerkannt (*Auswahl vermischter Schriften*, Bd. II, 337). Die Spuren dieser Umorganisation finden sich freilich weniger in seinen publizierten Werken (vom Eröffnungsaufsatz des II. Bandes der *Beyträge* [von 1794] abgesehen) als in seinem Briefwechsel mit Johann Benjamin Erhard und Friedrich Immanuel Niethammer, die ihrerseits von der Theorie einer Letztbegründbarkeit des Wissens ganz abrückten und dabei (zu Fichtes und Schellings Erbitterung) die Unterstützung des alten Kant erfuhren.

Als Reinhold endlich doch einen einträglichen Ruf an die Universität Kiel erhält und annimmt (in Jena bekam er nur 300 Taler),<sup>22</sup> folgt ihm Fichte auf dem Lehrstuhl, und Reinholds Ruhm versiegt so rasch, wie er sich gebildet hatte. Freilich, als er von Jena schied, bereitete ihm die Zuneigung seiner Studenten einen Abschied, „wie er vor ihm und nach ihm noch keinem andern Dozenten zuteil geworden war.“<sup>23</sup> Reinhold gibt 1797 seine Elementarphilosophie auf und schließt

<sup>22</sup> Dass die Gehaltssituation ein Motiv für sein Ausschauen nach einem Ruf nach Kiel war, sagt Reinhold in seinem Brief vom 11. Juni 1792 an Jens Baggesen: „Einen Ruf nach Kiel würde ich, da sich mein Wirkungskreis in Jena, wo ich für dieses Sommerhalbjahr 196 Billets für meine Logik ausgeteilt habe, so merklich erweist, vielleicht doch nicht angenommen haben. Allein er würde mir insofern willkommen gewesen sein, als es eine Verbesserung meines armseligen Gehaltes veranlaßt hätte“ (*Aus Baggesens Briefwechsel* I, 196).

<sup>23</sup> Gustav Radbruch, *Paul Johann Anselm Feuerbach, Ein Juristenleben*, Wien 1934, 20,3. Reinhold schildert diesen Abschied bewegt und ausführlich in seinem tagebuchartig fortgesetzten Brief an Baggesen, in: *Aus Baggesen's Briefwechsel*, I, 340 ff. Ein Bruchstück aus Reinholds Abschiedsvorlesung ist unter dem Titel *Aus einem Briefe von Jena, über „Reinholds Abgang nach Kiel“* veröffentlicht in *Der Genius der Zeit*. Ein Journal, hg. von August Hennings, Bd. 2, 6. Stück, Altona: bei J. F. Hammerich, Junius 1794 (Neudruck: Kraus Reprint 1972), 251-254; ebd., 258 f. findet sich „Reinholds Rede, als ihm 700 Studenten ein Gedicht unter Musik überreichten“. Vgl. auch die im *Neue[n] Teutsche[n] Merkur* veröffentlichte Schrift: *C. L. Reinhold an seine in Jena zurückgelassenen Zuhörer* (Weimar 1794, Bd. II, 315-323); ferner Feuerbachs Brief an den Vater vom 2. März 1794: „Unser großer Lehrer R e i n h o l d, mein Führer zum Guten und väterlicher Freund (dessen Zeugniß hie beigefügt ist), wird uns in etlichen Wochen entrissen werden. Er geht als Professor der Philosophie nach Kiel. – Die

sich, nach langem Widerstreben, der Fichteschen Wissenschaftslehre an. Er sagt das ausdrücklich in seinem Brief an Fichte vom 14. Februar 1797<sup>24</sup> und öffentlich in seiner Rezension von Fichtes Wissenschaftslehre aus dem Jahr 1798.<sup>25</sup> Aber schon der auf den 25. März 1797 datierte Vorbericht zur überarbeiteten Fassung seiner „Abhandlung über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibnitz“<sup>26</sup> schließt mit einem Bekenntnis zur Wissenschaftslehre. Er habe sich klargemacht, dass das reine Ich, von dem Fichte spreche, nicht das bloße (durch Unterscheidung vom und Beziehung auf den Gegenstand charakterisierte) Subjekt des Bewusstseins sei, dass es überhaupt nicht als ‚empirischer‘<sup>27</sup> Bestand des Bewusstseins, sondern als Idee aufgefasst werden müsse und dass es als solches gleichursprünglich Grund des Subjekts und des früher so genannten Dings an sich sei:

Mit einem Worte! ich sah ein, daß durch die Wissenschaftslehre das wissenschaftliche Fundament der Philosophie, das die Elementarphilosophie suchte, aber auf dem Wege, den sie dabey einschlug, nimmermehr finden konnte, wirklich gefunden ist.<sup>28</sup>

---

außerordentliche Liebe und Hochachtung der hiesigen Studirenden gegen diesen großen verdienstvollen Mann, äußert sich sehr bei/ seinem Weggange. Es wird ihm von den Studirenden eine goldne Denkmünze geschlagen, deren Werth 20 Louisd'or an Gold beträgt. Diese wird ihm nebst einem Gedicht bei einem Ständchen mit Fackeln überreicht und er selbst bei seiner Abreise von seinen Schülern, welche sich auf 700 belaufen, mit Trompeten und Pauken begleitet werden. – Eine kleine Belohnung für das viele Gute, das er an dem Herzen jedes Einzelnen und an der Ausbildung des Ganzen gethan hat! – Ihm dankt es unsere Akademie, daß sie das Lob sich erworben hat, die beste, die gesittetste zu sein. Ihm danke ich es (und mit mir unzählige Jünglinge), daß ich besser geworden bin, ihm danke ich die Ausbildung meines Geistes und die Schärfung meiner Denkkraft, ihm danke ich endlich, daß ich warmer Freund reeller Wissenschaften, Freund des eigentlichen angestregten Denkens geworden bin“ (in: *Anselm Ritter von Feuerbach's Leben und Wirken aus seinen ungedruckten Briefen und Tagebüchern, Vorträgen und Denkschriften* veröffentlicht von seinem Sohne Ludwig Feuerbach, zwei Bände, Leipzig: Otto Wigand, 1852, Bd. I, 8 f.).

<sup>24</sup> Aber schon in seinem Brief an Novalis vom 10. März 1797 unterstellt Friedrich Schlegel diesem Übertritt eine öffentliche Bekanntheit auch außerhalb von Jena: „Daß Reinhold sich zum Fichtismus bekehrt hat, wirst Du wohl schon wissen. Es wird große Sensation machen“ (KA XXIII, 350).

<sup>25</sup> Erschienen in der Jenaer *Allgemeine[n] Literatur-Zeitung*, Nr. 5 bis Nr. 9 [4. 1. bis 8. 1. 1798], Col. 33-39; 41-47; 49-56; 57-63 und 65-69.

<sup>26</sup> Die Abhandlung hieß jetzt „Ueber den gegenwärtigen Zustand der Metaphysik und der transcendentalen Philosophie überhaupt“, in: *Auswahl vermischter Schriften*. Zweyter Theil, Jena, bey Johann Michael Mauke, 1797, III; die Abhandlung selbst 1 ff.

<sup>27</sup> L. c., 337 u.

<sup>28</sup> L. c., XI. Expliziter wird im fünfzehnten Abschnitt der Abhandlung („Meine gegenwärtige Ueberzeugung vom Wesen der reinen Philosophie, Transcendentalphilosophie, Metaphysik“ [l. c., 334-363]) Fichtes (und Schellings) Versuch, der von Kant entdeckten Transzendentalphilosophie „die Wissenschaftliche Form“ zu finden (334 [f.]), als ‚gelungen‘ und die eigene Elementarphilosophie (sowie Becks Standpunktslehre) ‚mißlungen‘ verworfen (335 ff.). Fichtes Versuch sei „[d]er einzig gelungene Versuch, der wirklich die Philosophie als Wissenschaft begründet“ und ‚das Wesen der reinen Vernunft als Prinzip annehme‘ (338 u.; expliziter 355 ff., wo der Nachweis der Überlegenheit der ersten drei aus der absoluten Thesen entfaltenen Grundsätze der

Diesen Übertritt zur Wissenschaftslehre haben Reinholds Schüler Erhard, Herbert, Niethammer und Baggesen (vgl. den schon zitierten Brief) ihrem früheren Lehrer sehr übel genommen; und sie haben sich ihrerseits von Reinhold abgewendet. Später stützt er sich auf Jacobi (vgl. *Sendschreiben an Lavater und Fichte über den Glauben an Gott*, 1799) und schließt sich endlich dem so genannten „logischen“ oder „rationalen Realismus“ Christoph Gottfried Bardilis an.<sup>29</sup> Bardili (1761-1808), Professor am Gymnasium in Stuttgart, hatte noch vor Schelling und Hegel den Anspruch erhoben, über den Standpunkt der Wissenschaftslehre hinauszugehen: Für den Anfang sei etwas zu fordern, das allen Gegensätzen, auch dem der Subjektivität und der Objektivität, vorausliege; dies sei kein Jacobisches Gefühl, sondern „das Denken als Denken“. Es findet seinen Ausdruck in der Identitätsformel „A als A in A durch A“ (vgl. *Grundriß*, 14, 71, 76), mit der sich Hegel in der *Differenz-Schrift* kritisch, aber mit sichtbaren Spuren der Angeregtheit auseinandersetzen wird. Tatsächlich baut Bardilis Logik, wie später die Hegelsche, grundlegend auf einer angenommenen Einheit von „Denken“ und „Sein“ auf; und sie kennt auch schon den entwicklungslogischen Zusammenhang, der Begriffe der traditionellen formalen Logik mit ontologischen Kategorien eng führt und stufenweise auseinander hervorgehen lässt. Reinhold schrieb gleich nach Erschei-

---

Wissenschaftslehre über Becks ‚einzigmögliche Standpunkts‘-Lehre, aber auch über die Elementarphilosophie versucht wird).

<sup>29</sup> Vgl. C. G. Bardilis und C. L. Reinholds *Briefwechsel über das Wesen der Philosophie und das Unwesen der Spekulation*, hg. von C. L. Reinhold, München: bey Joseph Lentner. 1804. Bardilis Hauptwerke sind die *Briefe über den Ursprung der Metaphysik überhaupt*, Altona: Hammerich, 1798 und der *Grundriß der ersten Logik gereinigt von den Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt*, Stuttgart: Loflund, 1800. Vgl. über Bardilis intellektuellen Werdegang das entsprechende Kapitel in Michael Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, Göttingen 1996, 138 ff. Bardili, neben Carl Philipp Conz (1762-1827) der Hauptvertreter der schwäbischen Humanistik, war seit Ende der 80er Jahre Repetent im Tübinger Stift, Hölderlin aus dieser Zeit noch persönlich bekannt; freilich wurde Bardili im Oktober 1790 an die Hohe Karlsschule nach Stuttgart berufen, so dass nicht gewiss ist, ob Schelling ihn noch aus Tübingen gekannt hat. Aber er hat – wohl im Sommer 1792 – Bardilis Abhandlung „Significatus primitivus vocis Profhvth“ gelesen und sich von ihr zur Einleitung eines Aufsatzentwurfs „Über Dichter, Propheten usw.“ (vom August 1792) inspirieren lassen (vgl. Franz, 284 ff.). Zu Bardili vgl. auch Karl Pfaff, „Christoph Gottfried Bardili. Hessischer Hofrath und Professor am Gymnasium zu Stuttgart, geschildert von seinem Schwiegersohne“, Eßlingen 1850, sowie Wilhelm G. Jacobs, „Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen. Texte und Untersuchungen“, Stuttgart 1989, 65, 67. Zum spannungsgeladenen Verhältnis Schellings zu Bardili, der sein Vetter war, vgl. Manfred Zahn, „Fichtes, Schellings und Hegels Auseinandersetzung mit dem 'Logischen Realismus' Christoph Gottfried Bardilis“., in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 19 (1965), 201-223, 453-479, bes. 208 f., 471 ff.; neuerdings auch Martin Bondeli, „Hegel und Reinhold“, in: *Hegel-Studien*, Bd. 30 (1995), 45-87, bes. 52 ff.“

nung des *Grundrisses der ersten Logik*, nämlich am 23. Januar 1800, einen begeisterten Brief an Fichte, in dem er ihm das Studium des Werks empfahl. In einer Rezension in der *Jenaer Allgemeinen Literatur-Zeitung* (Nr. 127-129, vom 5. bis 7. Mai 1800, Sp. 273-292) attestiert er Bardili öffentlich einen spekulativ höheren Standpunkt als Kant oder einem seiner Nachfolger. Schließlich sah sich auch Fichte zu einer Äußerung genötigt. Er rezensiert 1800 in der *Erlanger Literaturzeitung* Bardilis Werk (GA I. 6, 429-450; WW II, 490-503) und sucht zu zeigen, dass es mit seinem Form-Materie-Gegensatz seinerseits im alten Reinholdschen Dualismus hängenbleibe (vgl. GA I. 6, 435: es handle sich, schreibt Fichte, beim *Grundriß* um eine „Umarbeitung der REINHOLDischen, weiland Elementar-Philosophie“).

Bardili selbst, aber auch Reinholds ab 1801 erscheinende *Beyträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie*, sollten von Schelling – der weitläufig mit Bardili verwandt war – auf die denkbar brutalste Weise in dem von ihm und Hegel herausgegebenen *Kritische[n] Journal der Philosophie* (Tübingen 1802/03) exekutiert werden (so muss man's nennen) (der Dialog zwischen dem Verfasser und ‚einem Freund‘, natürlich Hegel, ist abgedruckt unter dem Titel „Über das absolute Identitäts-System und sein Verhältnis zu dem neuesten (Reinholdischen) Dualismus“, in SW I/5, 18-77, gegen Bardili insbesondere S. 45 ff.). Um Ihnen wenigstens eine Probe vom Genre der Polemik zu geben, das Schelling da aufführt:

**D e r F r e u n d .** [...] Hören Sie selbst (er liest von Seite 165 - 168 des angeführten Stücks der *Beyträge zur leichteren Übersicht der Philosophie*) – Wie nennen Sie diese Manier.

**D e r V e r f a s s e r .** Wir werden Sie am kürzesten und billigsten von ihrem Urbild und höchsten Muster die Fr. Nicolaische Manier nennen. Denn es ist offenbar, daß Reinhold, nachdem er sich darauf zu legen angefangen, in dieser Kunst bereits keinen andern Meister mehr über sich erkennt als den unvergleichlichen und unübertrefflichen Fr. Nicolai. /

**D e r F r e u n d .** Vergessen Sie nicht den andern Theil dieser Manier, welcher darin besteht, den Gegner mit einem Schwall von Geschwätz zu übergießen, alle Schleusen des Unsinnns aufzuziehen, und alles in eine solche Wasserfluth zu setzen, daß nichts mehr kenntlich oder von dem andern unterscheidbar ist. In dieser Kunst des grund-, boden- und endlosen Geschwätzes hat er das Urbild bereits nicht nur erreicht, sondern sogar übertroffen.

**D e r V e r f a s s e r .** Freilich von dem kräftigeren Geist, der sich nach Fichtes Antwortschreiben in seinem Buchstaben rühren sollte, habe ich eben auch noch nichts verspüren können.

**D e r F r e u n d .** Wenn die Kraft nicht etwa in dem tüchtigen Unterstreichen liegt.

**D e r V e r f a s s e r .** Auch das hat er schon zu sehr abgenutzt. Ich wollte ihm schon lange den Rath geben, sich beim Druck mitunter statt der schwarzen der rothen Dinte zu bedienen, welche besonders bei den A l s und I n w i e f e r n und I n s o w e i t vortreffliche Dienste leisten

müßte. Sehen Sie aber doch zu, ob wir aus dieser Ueberschwemmung einige Brocken herausfischen und zur Betrachtung bringen können! (SW I/5, 34/4)<sup>30</sup>

Und so geht es über Seiten weiter. (Ich habe diesen Passus aus dem übrigen – trotz seinem Witz – unmäßig gehässigen und ungerechten Dialog zitiert, weil mir beim Abfassen dieser Seiten in der Tat nichts so lästig geworden ist wie die Wiedergabe der von Sperrungen, Kursivierungen und andern graphischen Hervorhebungen strotzenden Zitate Reinholds – so wie mich die ständigen ‚in wieferne‘ und ‚soweit‘ gerade so nervten wie Schelling und Hegel.)

Gegen Ende seines Lebens hat sich Reinhold, weitgehend vergessen, sprachwissenschaftlichen Studien gewidmet (*Grundlagen einer Synonymik für den allgemeinen Sprachgebrauch in den philosophischen Wissenschaften*, 1812, u. a.). Reinhold starb am 10. November 1823 in Kiel – er hat Novalis also um 22 und Fichte um 9 Jahre überlebt.

Blickt man zurück auf Reinholds ebenso reiches Wirken wie auf seine ungewöhnlich fruchtbare schriftstellerische Produktion, so wird man seine neue Theorie des Vorstellungsvermögens wohl als sein Hauptwerk gelten lassen müssen. Nicht leugnen aber lässt sich, dass es von einer unchristlichen Weitschweifigkeit und Redundanz ist und dass – so scharfsinnig und erhellend, selbst originell viele Passagen auch sind – Kants Urteil der mit Anmut verbundenen Tiefe auf diesen fast 600 Seiten dicken Wälzer nicht zutrifft. Ich sagte schon, daß die Zeitgenossen auch

---

<sup>30</sup> Vgl. auch l. c., 66: „I c h: Gott weiß, daß sie [seine Sache] ihm sauren Schweiß mag gekostet haben, und daß er sich redlich gequält hat etwas der Art hervorzubringen; was aber die innere Evidenz betrifft, so findet man zwar sehr viele Erklärungen, Erläuterungen, ja sogar Erklärungen der Erklärungen und Erläuterungen der Erläuterungen, von 20 Worten im Durchschnitt 10 <sup>1</sup>/<sub>2</sub> gesperrt (wo, was dem Beweis an Schärfe abgeht, durch das Unterstreichen ersetzt wird), und Perioden wie folgende: das Wesen, welches sich selber a l s Wesen, im Wesen und durchs Wesen an der Wirklichkeit als solcher wiederholt, folglich als Wesen, welches als Wesen an der Wirklichkeit den Charakter des Denkens annimmt, ist das vernünftige Wesen: – desto weniger aber Lehrsätze, und noch weniger Beweise, versteht sich philosophische, nicht Erläuterungen, wie die angeführte vom Lesen und Hören hergenommene, der Nothwendigkeit der Zernichtung des Stoffs, um es damit zum Denken zu bringen. D e r V e r f a s s e r: Andere bestreben sich, was seiner Natur nach unpopulär ist, populär zu machen, dieser aber scheint mir die Philosophie immer gebraucht zu haben, um die Popularitäten, über die er sich nie erheben konnte, zu depopularisieren und mit philosophischen Formeln zur Philosophie hinaufzuschrauben.“

weniger den *Versuch*, als vielmehr die revidierte Fassung gelesen und diskutiert haben, die ein Jahr später im ersten Band der *Beyträge* erschien (das gilt auch für *Aenesidemus*, der sich fast ausschließlich an die *Neue Darstellung* [...] hält, die er fast integral reproduziert, bevor er sie Gedanken um Gedanken auseinandernimmt). Diese *Beyträge* sind insgesamt lesbarer, wenn auch ebenfalls voller Redundanzen und (fast wörtlicher) Wiederholungen, die übrigens kaum unangenehmer sind als die stillschweigenden Argument-Nachbesserungen und unausgewiesenen Theorie-Veränderungen, die den Eindruck erwecken, die Grundlinie werde allaugenblicklich von einer Art Abdrift erfasst und modifiziert. Zum Einstieg in Reinholds reife Elementarphilosophie ist in der Tat das *Fundament* von 1791 der geeignetste Text: „der bündigste Ausdruck und die sicherste Form der Elementarphilosophie“, wie Kuno Fischer gesagt hat.<sup>31</sup> Aber dieser pädagogische Vorzug wird etwas teuer dadurch bezahlt, dass die kleine Schrift gerade an den neuralgischen Punkten der Argumentation zu knapp und zu wenig auskunftsfreudig ist. So kommt, wer Reinholds frühe Theorie unverkürzt studieren will, nicht darum herum, den I. Band der *Beyträge* heranzuziehen. Reinholds Gesamtheorie hatte folgenden Aufriss: Der „Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt“ (*Versuch*, 193/5 ff.), die die inneren Bedingungen der Vorstellung unabhängig von den äußeren aufzeigt, folgt die „Theorie des Erkenntnisvermögens überhaupt“ (319/21 ff.), die die Vorstellung in ihren mannigfaltigen Beziehungen zu Objekt und Subjekt (ihren äußeren Bedingungen) analysiert. Dieses Buch ist in sich wieder dreigeteilt, in Entsprechung zur Gliederung der Kantischen Kritik in transzendente Sinnlichkeits- (351 ff.), Verstandes- (422 ff.) und Vernunfttheorie (498 ff.), die übrigens auch einen Ausblick auf die praktische Philosophie gibt. Es ist nun wichtig zu wissen, dass dieses systembeschließende, aber, wie wir noch sehen werden, nicht nur deshalb besonders bedeutsame Stück der Elementarphilosophie nur in der Fassung des *Versuch[s]* von 1789 vorliegt. Es fehlt in der *Neue[n] Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie* – und das nicht

---

<sup>31</sup> *Fichtes Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg<sup>3</sup>1900, 22 f.

von ungefähr. Wir werden nämlich sehen, dass die Theorie der Vernunft bereits mit einem neuen Prinzipienkandidaten schwanger geht, dem ‚absoluten Subjekt‘ als Idee, der sich in der Anlage der frühen Elementarphilosophie nicht entfalten konnte und als solcher erst im Einleitungsaufsatz des II. Bandes der *Beyträge* ans Licht kommen wird. Aber zahlreiche Andeutungen in diese Richtung finden sich schon im I. Band der *Beyträge*, so etwa eine Bemerkung in dem Aufsatz „Ueber das Verhältniß des Theorie des Vorstellungsvermögens zur Kritik der reinen Vernunft“ (257-338, hier: 321). Sie besagt, die *Neue Darstellung* [...] sei unvollständig, weil sie noch nicht aufgestiegen sei bis zur ‚absoluten Selbsttätigkeit‘ des Subjekts als des Prinzips sowohl der theoretischen als auch der praktischen Philosophie – und die absolute Subjektivität könne erst in der systembeschließenden Theorie der Vernunft eingeholt werden.

Das bedeutet, dass wir gerade auch diesen dritten Teil des II. Buchs des *Versuch[s]* im Folgenden beachten müssen. Reinhold war sich der „Dunkelheit“, über die sich Baggesen beklagt, und selbst der ‚Fehlerhaftigkeit‘ und überstürzten Darstellung bewusst. Als er erfährt, dass Baggesen sich an die Lektüre gerade dieses schwierigsten, aber auch bedeutsamsten Teils seines Hauptwerks gemacht habe, schreibt Reinhold ihm am 1. Januar 1791: „[Dies] ist mir eine höchst wichtige und höchst erfreuliche Nachricht“ (*Aus Baggesen's Briefwechsel* I, 9). Und noch am 15. Januar 1795 – schon im Bewusstsein des Prinzipienwechsels, der sich durch Fichtes Ich-Philosophie abgespielt hat – kommt er Baggesen gegenüber auf die Vernunfttheorie und ihre Lehre vom absoluten Subjekt zurück, um sie als Vorspuk dieses Prinzipienwechsels zu deuten (II, 5 f.). Reinhold hebt die Bedeutung dieses Theoriestücks gewiss auch darum hervor, weil die zahlreichen Kritiken und Rezensionen, die die neue Vorstellungstheorie erfuhr, fast ausnahmslos an ihm vorbeigegangen waren und sich an die bündigeren Darstellungen gehalten hatten, in denen es nicht mehr vorkommt.

Wie der Titel der kleinen *Fundament*-Schrift verspricht, soll dort das „Fundament des philosophischen Wissens“ gelegt werden.

Meiner Überzeugung nach [schreibt Reinhold] ist nur ein *einzig* solcher Begriff und nur eine *einzig* Philosophie möglich; und mir ist schon das bloße Daseyn *mehrerer* Philosophien Überzeugungsgrund, daß noch *keine* vorhanden ist. Ich kann mir die Philosophie nur als strenge Wissenschaft, als einen Inbegriff ausgemachter, feststehender Erkenntnisse, als ein Einziges, ganzes, in allen seinen wesentlichen Theilen unwandelbares System denken („Über den Begriff der Philosophie“, in: *Beyträge* I, 4 f.; vgl. *Fundament* 68).

Nicht nur das *Fundament*, sondern ohne Ausnahme alle Abhandlungen des I. Bandes der *Beyträge* (die ja den Untertitel führen: „das Fundament der Elementarphilosophie betreffend“) umkreisen dies Thema und suchen, die sie tragende Überzeugung von verschiedenen Seiten her zu begründen.

Nach einleitenden Bemerkungen (in der „Vorrede“) über die Notwendigkeit einer Philosophie aus einem Prinzip eröffnet Reinhold seine Untersuchung mit der Feststellung, dass es „jeder bisherigen Philosophie, selbst der *kantische[n]*, wenn man sie als *Wissenschaft* betrachtet, [...] an nichts geringerem, als an einem *Fundamente*“ gefehlt habe (*Fundament*, 3). Und das sei keine bloße Meinung, sondern ein „*eigentliches, lange und vielfältig geprüftes Wissen*“ (l. c.). Reinhold verspottet diejenigen unter seinen Lesern, die das Sich-Begnügen mit bloßen Meinungen „für den Charakter der echt-philosophischen Bescheidenheit“ halten (l. c.). Nein, in der Philosophie handele es sich um Wissens-Erwerb, und für ein Wissen könne nur gelten, was aus einer obersten Evidenz geschöpft sei. „*Meine Philosophie*“, sagt er stolz, „*weiß nicht Vieles; aber sie meint gar nichts*“ (3 f.).

Wir hatten gesehen, dass Reinholds Fundierungs-Gedanke in einer reichen, auf Descartes zurückführenden Tradition steht. Darauf haben früh schon Rezensionen und Kritiker hingewiesen.<sup>32</sup> Aenesidemus hat darauf hingewiesen. Auch Er-

---

<sup>32</sup> Z. B. Johann Christoph Schwab in seiner Rezension der *Beyträge* I in Eberhards *Philosophischem Magazin*, 4. Bandes 3. Stück, Halle 1791, 330: „H. Reinhold ist nicht der erste, der bey dem Philosophiren das *Bewußtseyn* zum Grund legt. Das Cartesianische: *Cogito, ergo sum*, ist bekannt; und Wolff fängt seine Metaphysik mit Satz an: *Wir sind uns bewusst*“. Vgl. auch *Aenesidemus*, 408-410.

hard hat es gelegentlich gesagt, z. B. – bereits im Blick auf die Fichtesche Wissenschaftslehre – in seinem ungedruckten Brief an Reinhold vom 21. Mai 1797, S. 2 f.:

Man mag es anfangen wie man will, so wird man keinen Obersatz für das Cogito ergo sum finden, denn die Gültigkeit des Obersatz[es] hängt immer von der Wahrheit des Untersatzes ab und hat seine Evidenz nur der Evidenz des Untersatz[es] zu danken.<sup>1</sup> Der [sic!] Ich setzt sich, ist der Gleiche mit dem [:] das Ich denkt sich, oder das Ich ist Ich, weil es sich als Ich denkt. Cartes war so weit, als Fichte. Cartes hatte nun aber auch für sein Denken des Ich noch kein Objekt. Er sagte daher, daß Ich setzt sich irgend wo, und hat dadurch Raum[,] und es setzt sich in verschiedenen Lagen im Raum und hat dadurch jezt: Zeit. Alles, was das Ich annehmen muß, um sich Ich sagen zu können – Cogito – daß ist so gewiß als dieses Cogito[,] nun muß es mit unbedingter Sphäre sich setzen, sonst könnte es nicht/ denken[,] sondern nur percipiren[,] ergo ist eine unbedingte Sphäre seines Denkvermögens da. Diese unbedingte Sphäre ist Gott (das Nicht ich)[,] und alles, was er darinn setzt, ist in dieser Sphäre. Es ist daher alles außer der Seele (dem Ich), was in ihr *ist*. Das heißt was mit der gleichen Evidenz von ihr gedacht wird als der Satz Cogito ergo sum. Schlagen Sie Cartesium nach, in seinem Liber de Methodo[,] so werden Sie finden, daß ich ihn nicht jemand zu accomodiren brauchte, sondern nur für Seele Ich setzte, und für Gott Nicht Ich.

Die Art und Weise, wie Erhard das Verhältnis des cartesischen Grundsatzes zu den durch ihn bestimmten Folgesätzen charakterisiert, entspricht ganz der Auskunft, die Reinhold darüber gegeben hatte: *Verstehe* ich den Inhalt des Satzes des Bewusstseins und lasse mich von seiner Evidenz ergreifen, dann weiß ich eben dadurch auch, dass der Grundbegriff der Elementarphilosophie, die Vorstellung, im Raum des Bewusstseins auf Subjekt und Objekt bezogen und von beiden unterschieden werden kann. Reinhold meint: Wer überhaupt den Begriff ‚Bewußtsein‘ versteht, sieht diese Züge als ebenso evidente Implikationen ein, wie ihm das Bewusstsein aus Evidenz vertraut ist.

Wie aber kommen wir von der ganz abstrakten und grundsätzlichen Überlegung, es müsse – bei Gefahr eines infiniten Begründungsregresses – ein unmittelbar einsichtiges Fundament unseres Wissens geben, zu diesem einen und konkreten Satz, der da (noch einmal in anderen Worten) lautet:

Die *Vorstellung* wird im Bewußtseyn vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beyde bezogen (*Beyträge* I, 144).

Andere Formulierungen präzisieren, dass es das Subjekt (oder das Vorstellende der Vorstellung) sei, welches die Leistungen der Beziehung und Unterscheidung

<sup>1</sup> Die Begründung für diese These hatten Niethammer und Paul Johann Anselm Feuerbach in ihren Beiträgen zum *Philosophische[n] Journal* gegeben. Vgl. meine 18., 19. und 22. Vorlesung.

erbringe (welches also als Beziehungs- und Unterscheidungsgrund auftrete). So etwa der erste Satz des 1. § der *Neue[n] Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie*:

Im Bewußtseyn wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beyde bezogen (l. c., 167; so auch *Fundament*, 78).

Der Zusatz ‚durch das Subjekt‘ ist von großer Bedeutung. Durch ihn verschiebt Reinhold, zunächst noch ohne explizites Bewusstsein, sein Projekt von der Vorstellung auf das Subjekt als Grundbegriff seiner Elementarphilosophie. In den ursprünglichen Entwürfen der Elementarphilosophie gehört ja das Subjekt – gerade wie das Objekt – ja zu den ‚äußeren Bedingungen‘ der Vorstellungen,<sup>33</sup> also zu denen, von denen die Theorie zu abstrahieren hat – ist doch die Theorie des Vorstellungsvermögens die „Wissenschaft der innern Bedingungen der wesentlichen Merkmale der Vorstellung, desjenigen, wodurch die Vorstellung zur Vorstellung wird“ (*Beyträge* I, 158). Denn es geschieht Reinhold von Zeit zu Zeit, dass er die Vorstellung für eine Modifikation „des Vorstellenden Subjektes“ erklärt, ja so weit geht, zu sagen, die Vorstellung sei in demselben „gegründet“ (136).<sup>2</sup> Auf diese signifikante Prinzipien-Verschiebung werden wir zu gegebener Zeit zurückkommen müssen.

<sup>33</sup> Zu dieser Unterscheidung am ausführlichsten *Versuch*, 199 [ff.] „Es giebt *ä u s s e r e* und *i n n e r e* Bedingungen der Vorstellung. *Aeussere*, die ausser der Vorstellung selbst vorkommen, von ihr nothwendig *unterschieden* werden müssen, aber gleichwohl als nothwendige Bedingungen mit ihr verknüpft sind. *Innere*, die in der Vorstellung selbst vorkommen müssen, wesentliche Bestandtheile derselben ausmachen, und nicht von ihr unterschieden werden können, ohne sie selbst aufzuheben.“

<sup>2</sup> Eine ähnliche Verschiebung ist am Werk, wenn Reinhold in derselben Schrift das ‚Ich‘ als dasjenige auszeichnet, das die Vorstellung allein und unmittelbar im bloßen Bewußtsein ‚wahrnehme‘ (*Beyträge* I, 152 o.). In der revidierten Version der Fundamentallehre, die im Sommer 1792 einsetzt, wird dann geradezu gesagt, die Tatsachen, die diese Lehre aufstelle, seien "unmittelbar im *Subjekte des reinen Selbstbewußtseyns* gegründet“ (*Beyträge* II, 65). Im Rückblick des programmatischen Aufsatzes „Über den gegenwärtigen Zustand der Metaphysik und der transcendentalen Philosophie überhaupt [...]“ (in: *Auswahl vermischter Schriften* von Carl Leonhard Reinhold, Zweyter Theil, Jena 1797: bey Johann Michael Mauke, 1-363, hier: 276) wird geradezu das „*Subjekt* [...] des *reinen Selbstbewußtseyns*“, und nicht mehr das von ihm ‚abhängende‘ Vorstellungsvermögen „für das *Fundament* der Elementarphilosophie“ ausgegeben. Vgl. auch Reinholds Brief an Baggesen vom 15. Januar 1795: „Mein Satz des *transcendentalen Selbstbewußtseyns* sollte der Theorie der drei Grade der *Spon t a n e i t ä t* des transcendentalen Subjectes zum Grunde liegen“ (*Aus Baggesen's Briefwechsel* II, 5).

Vorderhand brauchen wir eine Erklärung dafür, wie und warum gerade und ausgerechnet der Begriff der Vorstellung zu jener überragenden Auszeichnung gelangt, die ihm der Satz des Bewusstseins zuspricht. Oder vielmehr: warum wir nach Reinholds Meinung überzeugt sein dürfen, dass er wirklich den Grundbegriff der Elementarphilosophie bildet, also denjenigen, unter dem alle anderen wie Arten unter der Gattung enthalten sind.

Zunächst ist dieser Gedanke weder überraschend noch weit hergeholt. Schon Kant hatte ihn in diesem generisch-weiten Sinne verwendet: als das allgemeinste Merkmal aller geistigen Leistungen, Dispositionen und Affektionen, also das gemeinschaftliche Merkmal aller unserer Empfindungen, Wahrnehmungen, Anschauungen, Gedanken, Urteile, Begriffe, Ideen, Begehungen und Gefühle. Die berühmte Stelle, da Kant sich über die Vorstellung als Gattungsbegriff aller Tatsachen des Gemüts ausspricht (und jeden deutschen Ausdruck vorsichtshalber durch die ursprünglichen Termini der Wolff-Schule kontrolliert), findet sich in *der Kritik der reinen Vernunft* A 320 f. = B 376 f. und lautet:

Die Gattung ist *V o r s t e l l u n g* überhaupt (repraesentatio). Unter ihr steht die Vorstellung mit Bewußtsein (perceptio). Eine *P e r c e p t i o n*, die sich lediglich auf das Subjekt, als die Modifikation seines Zustandes bezieht, ist *E m p f i n d u n g* (sensatio), eine objektive Perception ist *E r k e n n t n i s* (cognitio). Diese ist ent/weder *A n s c h a u u n g* oder *B e g r i f f* (intuitus vel conceptus). Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln; dieser mittelbar, vermittelt eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein sein kann. Der Begriff ist entweder ein *e m p i r i s c h e r* oder *r e i n e r* *B e g r i f f*, und der reine Begriff, sofern er lediglich im Verstande seinen Ursprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit) heißt *Notio*. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die *I d e e*, oder der Vernunftbegriff. Dem, der sich einmal an diese Unterscheidung gewöhnt hat, muß es unerträglich fallen, die Vorstellung der roten Farbe [wie im britischen Empirismus] *Idee* nennen zu hören. Sie ist nicht einmal *Notion* (Verstandesbegriff) zu nennen.

„Vorstellung“ ist also identisch mit psychischen Akten und/oder Zuständen, sie seien näherhin, welche sie wollen. Descartes hatte von ‚cogitationes‘, Leibniz, Locke und Hume von ‚perceptions‘, Berkeley von ‚ideas‘ im ganz gleich weiten Sinne gesprochen, in dem Kant und Reinhold von ‚Vorstellungen‘ sprechen. In diesem generischen Sinn ist das Vorstellen natürlich fundamental für alle näher spezifizierten mentalen Akte, Ereignisse, Dispositionen oder Zustände. Darum kann Reinhold sagen: „*In wieferne* alles Wissen vom Vorstellen abhängt, und Wis-

senschaft nur durch Vorstellungen möglich ist; *insoferne* muß der Entstehungsgrund der Vorstellungen auch der Bestimmungsgrund des Wissens sein“ (*Fundament*, 13). Eine auf ein tragendes Fundament gegründete erste Philosophie muss also eine vertiefte Reflexion auf die Natur, den Ursprung und die Struktur der Vorstellung zum Leitfaden nehmen. Genau dieser Aufgabe stellt sich Reinholds Elementarphilosophie.

So denkt Reinhold. Aber vorher muss er uns noch davon überzeugen, *dass* der Begriff der Vorstellung (oder, wie er in diesem Kontext lieber sagt: der Vorstellbarkeit [*Beyträge* I, 134 ff., 126 f.]) wirklich so elementar ist, wie er behauptet und dass es nicht etwa noch einen anderen Grundsatz gebe, dessen Evidenz genauso wenig strittig sei und der womöglich noch basaler sei als der Satz des Bewusstseins.

Aenesidemus-Schulze war der Meinung, das sei beim Satz des Widerspruchs der Fall. Zwar stimmt er mit Reinholds Feststellung überein, dass es der Philosophie bisher an einem obersten allgemein geltenden Grundsatz gefehlt habe und dass sie vor dessen Aufstellung nicht den Titel einer Wissenschaft verdiene. Auch darin stimmt er Reinhold zu, dass dieser Grundsatz den fundamentalsten aller Begriffe, den auch von ihm als solchen anerkannten der Vorstellung, spezifizieren müsse. Vorstellungen (und was sie voneinander trennt oder miteinander verbindet) sind auch nach seiner Überzeugung ‚unmittelbare‘ (cartesianisch gewisse) ‚Tatsachen‘ des Bewusstseins (*Aenesidemus*, 45). Eine zweite Einschränkung seines Skeptizismus besteht in der unbedingten Anerkennung der formalen Logik und ihres Prinzips, des Satzes vom Widerspruch (l. c.).<sup>34</sup> Was Aenesidemus bezweifelt, ist also lediglich, dass der von Reinhold im § I seiner *Neuen Darstellung* [...] aufgestellte ‚Satz des Bewußtseins‘ dieser höchste Grundsatz schon sei. Und

---

<sup>34</sup> Aenesidemus erkennt auch Reinholds Argument mit dem performativen Selbstwiderspruch an, den ein skeptischer Opponent gegen einen obersten allgemeingültigen Satz begehen würde, wenn er seinen Einwand nicht seinerseits durch einen (mithin noch höheren oder eigentlich erst wirklich) allgemeingeltenden Satz begründen könnte (vgl. Reinholds *Beyträge* I, 366 f. und *Aenesidemus*, 43 f.).

auch: dass der Satz des Bewusstseins den des Widerspruchs begründe. Vielmehr „hängt die Wahrheit des Satzes des Bewußtseins und die Ableitung anderer Sätze aus demselben von der Wahrheit und Gewißheit jener [sc.: der Logik] ab“ (46).

Reinhold hatte diesen Einwand vorweggenommen und an mehreren Stellen seines Werks ausführlich diskutiert.

## 26. Vorlesung

Der Grundsatz der Reinholdschen Philosophie, der ‚Satz des Bewußtseins‘, operiert an zentraler Stelle mit dem Konzept der Vorstellung. Es sei „*unmittelbar* aus dem Bewußtseyn geschöpft, und in soferne vollkommen *einfach* und keiner Zergliederung fähig“ (*Fundament*, 78). Er ist aus dem gleichen Grund auch keiner Definition fähig, denn als oberste Gattung hat er kein *genus proximum* über sich, von dem er sich abheben und demgegenüber er sich spezifizieren ließe. Auch der Begriff des Bewusstseins ist dazu ungeeignet, sagt Reinhold. Denn die Aussage, der Begriff der Vorstellung sei unmittelbar aus dem Bewusstsein geschöpft, ist nicht so zu verstehen, als sei die Vorstellung nicht selbst der allerursprünglichste Begriff. „Der ursprüngliche, unerklärbare, einfache, dem Bewußtseyn selbst zum Grunde liegende Begriff der Vorstellung *geht* [vielmehr] dem Bewußtseyn *vorher*“ (79) – eine These, deren Problematik am eindringlichsten Aenesidemus-Schulze diskutiert hat.

Die Vorstellung ist das eigentliche Thema, das grammatische Subjekt des Fundamental-Satzes der Elementarphilosophie. Um die Grund-Operation mit der Vorstellung zu rechtfertigen, muss Reinhold nur zeigen, dass eine *prima philosophia* elementarer als mit der Vorstellung nicht einsetzen kann – also z. B. nicht mit dem Satz des (zu vermeidenden) Widerspruchs. Dabei gilt: Der Grundsatz der Philosophie muss Einer sein. Gäbe es mehrere, so müsste das Verhältnis zwischen ihnen entweder aus einer höheren Quelle aufgeklärt werden, aus der sie alle gemeinschaftlich fließen; und dann wäre diese Quelle das oberste Prinzip und nicht die zuerst angenommenen. Oder einer der Grundsatzkandidaten müsste sich als der oberste erweisen, indem eine genauere Analyse herausbrächte, dass die anderen in ihm impliziert sind. Reinhold versucht diesen Implikations-Nachweis<sup>35</sup> in Bezug auf das Verhältnis des Widerspruchs-Satzes zum Satz des Bewusstseins.

---

<sup>35</sup> Natürlich im Sinne des Enthaltenseins-unter, nicht des Enthaltenseins-in (nach der Unterscheidung, die wir in der letzten Vorlesung geklärt hatten).

Auf den so genannten Satz vom Widerspruch (der besser der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch hieße) hatte sich z. B. die der kritischen Philosophie vorangegangene Schulmetaphysik als obersten Grundsatz berufen bei ihrer (von Kant ein für allemal als unzulässig aufgewiesenen) Verschleifung logischer und ontologischer Erklärungen (*Beyträge I*, 129 f.). Der Widerspruchssatz ist als oberster Grundsatz der Logik ein Grundsatz nur des reinen Denkens; durch ihn wird die formale Gültigkeit von Argumentationen gesichert, aber es wird nichts über die Welt ausgesagt. Die Ontologie – als Theorie der wirklichen Gegenstände – aber hat – wenigstens in ihrer metaphysischen Variante – es zu tun mit dem „von Denken unabhängige[n] Vorhandensein“ derselben (124). Das kann man auch so ausdrücken: Das Prinzip des Nicht-Widerspruchs besagt nur, wie eine sich selbst widersprechende Rede zu vermeiden sei; es sagt gar nichts über die (wirklichen) Dinge oder über das Sein. Oder auch: Der Satz vom Widerspruch ist nicht ein Gesetz über die Wirklichkeit. Sondern die Notwendigkeit, von der er spricht, gründet in der Bedeutung der sprachlichen Ausdrücke, speziell der Formwörter ‚und‘ und ‚nicht‘ und auf dem Verständnis dessen, was eine Prädikation (als semantische Form) sei. Darum nannte Kant den Satz das Prinzip aller analytischen Urteile (*KrV A* 150 ff. = *B* 189 ff.) – also solcher, deren Wahrheit aus dem bloßen Verständnis der Bedeutung der Wörter, aus denen er besteht, eingesehen werden kann.

Eigentlich ist das trivial. Aber die von Kant destruierte Schulphilosophie hatte die Grenzlinie zwischen analytisch einsichtigen und synthetischen (also erfahrungsabhängigen, informativen) Urteilen für ihre Zwecke einer rein-rationalen Wirklichkeitserklärung gerade beständig überschritten. Und diese Verwechslung, meint Reinhold, wurde möglich durch eine Zweideutigkeit, die sich in die klassischen Formulierungen des Widerspruchs-Prinzips eingenistet hat. Eine dieser Formulierungen – es ist die des Aristoteles (*Metaphysik* 1006a 1) – lautet: „*Es ist unmöglich, daß etwas zugleich sey und nicht sey*“ (124; *Fundament*, 29). Eine andere –

es ist die von Kant – sagt: „*Keinem Dinge kommen widersprechende Merkmale zu*“ (125; *Fundament*, 31; nach *KrV* A 151 = B 190). Die Formel besagt schlicht, dass ich jedes Ding auf die eine oder auf die andere Seite einer klassifikatorischen Grenzlinie setzen muss – aber nicht auf beide Seiten zugleich setzen kann.<sup>36</sup> Prädikate (oder, wie Reinhold mit Kant sagt, Merkmale) sind ja Klassen von Gegenständen. Und wenn wir ein Merkmal auf ein Ding anwenden, geben wir dadurch jemandem zu verstehen, auf welcher Seite dieser Grenzlinie er das Ding zu suchen hat (da es ‚logischerweise‘ nicht auf beiden Seiten liegen kann).

Wo soll hier eine Zweideutigkeit liegen? Im Begriff des ‚Seins‘ bzw. des ‚Dings‘, antwortet Reinhold. Der Ausdruck ‚sein‘, um damit anzufangen, ist nämlich unterbestimmt; er kann sowohl ‚existieren‘ (bzw. ‚existent‘) als auch ‚gedacht werden‘ (bzw. ‚bloßes Gedankending‘) meinen.<sup>37</sup> Nun setze alles ‚Sein‘ das Sein im logischen Verstande, also das widerspruchsfreie Gedacht-werden-Können, voraus, aber das umgekehrte gelte nicht: „Was für uns existieren soll, muß sich denken lassen; aber was sich denken läßt, existiert *darum* noch nicht für uns“ (*Fundament*, 30). So kann die Unmöglichkeit des Gedankens und die der Existenz nicht als synonym („gleichbedeutend“) angesehen werden. Der Satz, der beides zugleich besagen und in beiderlei Sinn gebraucht werden will, „ist insofern ein fehlerhafter, vieldeutiger Satz“ (l. c.).

Nicht besser verhält sich’s mit der Formel vom Ding, dem keine widersprechenden Prädikate zukommen können. Wieder kann man fragen, ob ein an sich existierendes Ding gemeint sei (ein Ding ‚an sich‘, dessen Bestehen von unserem Vorstellen unabhängig ist) oder ein bloßes Gedankending: ein Denkbare oder ein logisches Ding.

---

<sup>36</sup> So Peter Strawson in den Eingangs-Paragrafen des 1. Kapitels seiner *Introduction to Logical Theory*, London 1952.

<sup>37</sup> Im Sinne etwa von Berkeleys ‚esse est percipi‘ oder auch im Sinne der Gleichsetzung von ‚Sein‘ mit ‚Objektivität‘.

Die Äquivokation zwischen Dasein und Gedachtsein habe viele Philosophen über den Zirkel hinweggetäuscht, in dem sich bewegt, wer vom Gedachtwerdenkönnen aufs Existierenkönnen schließt: der Fehlschluss, den Kant am ontologischen Gottesbeweis aufgewiesen hatte (*KrV* A 592 ff. = B 620 ff.; bes. A 598 ff. = B 626 ff.). In Wirklichkeit sei das Nicht-Widerspruchs-Prinzip ein Grundsatz, dessen Gültigkeit sich auf den logischen Sinn beschränke und der seine Bedeutung im Bereich der Metaphysik (oder Gegenstands-Theorie) verliere. Ein Prinzip von nur partiellem Wert könnte natürlich nicht als einiger Grundsatz der gesamten Philosophie vorstehen. Sagen wir, dass der Satz vom Widerspruch nur die Denkmöglichkeit regiert, der des Bewusstseins aber die ‚Vorstellbarkeit‘ in ihrem ganzen Umfang, dann sehen wir nun – meint Reinhold – ganz klar, dass der Satz vom Widerspruch nur eine Unterklasse der Vorstellungen normiert, nämlich die (wirklichkeitsindifferenten und nur manchmal auch wirklichkeitshaltigen) Gedanken. Gedanken verhalten sich aber zu Vorstellungen-überhaupt wie eine Art zu ihrer Gattung. Denn alle Gedanken sind Vorstellungen, aber nur einige Vorstellungen sind Gedanken. Also gilt: „Der Begriff der Denkbarkeit muß aus dem höhern Begriff der Vorstellbarkeit[,] in wie ferne er nicht *in*[,] sondern *unter* demselben enthalten ist, abgeleitet werden“ (*Beyträge* I, 127), und nicht umgekehrt.

Noch auf andere Weise könnte Reinhold die Überlegenheit des Begriffs der Vorstellung über den der Denknötwendigkeit dartun. Er könnte sagen (und sagt auch etwas Ähnliches), dass es der Philosophie nicht allein um formale Gültigkeit, sondern um „reelle Wahrheit“ zu tun sei (*Fundament*, 86). Wahrheit impliziert aber nicht nur formallogische Korrektheit von Urteilen, sondern auch deren inhaltliche Ausgewiesenheit (also ihre reale Geltung oder Sachhaltigkeit). Der oberste Grundsatz darf also keine bloß negative Formbedingung von Sätzen, sondern muss auch ein materiales Geltungs-Prinzip aller gehaltvollen Sätze formulieren. – Die typische Verteidigung der Schulmetaphysik gegen diesen Anspruch lautet (und Aenesidemus schließt sich ihr an): Der Satz des Bewusstseins kann nur

entweder sinnvoll oder sinnlos sein. Im letzteren Fall wird ihn niemand beachten, im ersteren wird er keine Kontradiktion formulieren. Also muss er den Satz des Widerspruchs um seiner eigenen möglichen Wahrheit willen ‚stillschweigend voraussetzen‘.<sup>38</sup>

Dagegen hat nun Reinhold eine dritte, gewiss die interessanteste Verteidigung in petto. Widerspruchsfreiheit sei eine Erfahrung des Denkens, also des Vorstellens – nicht eine, die ich diesseits des Denkens, in einem ‚dritten Reich‘ bewusstseinsunabhängiger reiner Idealitäten, schon gemacht hätte und nun aufs Denken anwende: „[...] durch das bloße Nichtwidersprechen/ würde der S. d. B. so wenig wahr seyn, als es tausend andere nichtwidersprechende und gleichwohl falsche Sätze sind, – wenn er nicht den Realgrund seiner Wahrheit, nicht aus dem Satze des Widerspruches, der keinen solchen Grund enthalten kann, sondern aus *dem Bewußtseyn*, das er ausdrückt, und folglich *aus sich selbst zöge*“ (*Fundament*, 85 f.).

Diesen Punkt hat Fichte in seiner Rezension des *Aenesidemus* noch verstärkt:

man könne [so legt er es Reinhold in den Mund] *über* die Gesetze des Denkens doch nicht anders denken, als *nach* diesen Gesetzen: die Reflexion über den Satz des Bewußtseins steht, ihrer *Form* nach, unter dem logischen Satze des Widerspruchs so wie jede mögliche Reflexion; aber die *Materie* dieses Satzes wird durch ihn nicht bestimmt. Soll nun *Aenesidems* Erinnerung einen richtigen Sinn haben: so muß derselbe, unerachtet er sich darüber nirgends deutlich erklärt, dem Satze des / Widerspruchs außer seiner *formalen* auch noch eine reale Gültigkeit beymessen, d. h. er muß irgend eine Thatsache im Gemüthe annehmen, oder vermuthen, welche diesen Satz ursprünglich begründet (GA I, 2, 43 f. [= WW I, 5 f.]).

Natürlich kann Aenesidemus das nicht – und so bricht (meint Fichte) die Spitze seiner Bestreitung eines sowohl formal wie material gültigen obersten Grundsatzes der Philosophie in sich zusammen.

Reinholds Streit mit den Schulmetaphysikern (und Aenesidemus) um die Stellung des Widerspruchsprinzips hat im Frühidealismus eine große Debatte ausgelöst. Ein frühes und bemerkenswertes Echo darauf ist des 19jährigen Schelling Ab-

---

<sup>38</sup> So z. B. Johann Christoph Schwab in seiner Rezension der *Beyträge* I in Eberhards *Philosophische[m] Magazin*, 4. Bandes 3. Stück, Halle 1791, 331.

handlung *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*.<sup>39</sup> Er argumentiert dort, dass, wenn der Grundsatz einer Wissenschaft für die ganze Wissenschaft gelten solle, er „sowohl Bedingung ihres Inhalts als ihrer Form seyn“ müsse (SW I/1, 91). Die Form der Wissenschaft aber ist logische Konsistenz/-Kohärenz (durchgängiger „Zusammenhang bedingter Sätze“ [l. c., 90]); und das Formalprinzip, welches diese Bedingung garantiert, ist der Satz vom ausschließenden Widerspruch (bzw. der Leibnizsche vom zureichenden Grunde [93 f., 94 Anm.]). Inhaltliches Prinzip der Wissenschaft ist zwar für Schelling nicht mehr der Reinholdsche Satz des Bewusstseins (der ist angeblich „als materialer Satz immer ein bedingter Satz“ [93]), sondern das absolut sich selbst setzende Ich („Ich ist der Inhalt des Grundsatzes“ [97]). Nun aber scheint folgender Zirkel zu entstehen (Schelling spricht von einem „magischen Kreise“ [94]): Der Grundsatz, der die Selbstsetzung des Ich formuliert, muss seinerseits konsistent sein, um überhaupt einen Sinn mitzuteilen – also setzt er das Formalprinzip der Widerspruchsfreiheit voraus. Andererseits kann – soll der Grundsatz einzig und allumfassend sein – dies Formalprinzip nicht neben dem (also unabhängig vom) inhaltlichen Grundsatz bestehen (wie das bei Aenesidemus der Fall ist, der zwei Grundsätze voraussetzt: den, der das evidente Gegebensein von Vorstellungen im Bewusstsein ausdrückt *und* den Satz vom Widerspruch). Also muss die logische Form sich ihrerseits als ein Aspekt der Bewusstseins-Bewegung darstellen. Und so geschieht es auch: Wer den Gedanken ‚Ich‘ fasst, dem stellt sich dieser Gedanke notwendig in folgender Form dar: Wenn ich *Ich* (oder vielmehr *mich*) setze, so setze ich *mich*: „Ich ist Ich“ (l. c.). Nun identifiziert Schelling in der Leibnizschen Tradition, in der auch noch Kant und Fichte stehen, diese Form mit der der Widerspruchsfreiheit, nannte man doch damals analytisch wahre Sätze wie

---

<sup>39</sup> Sie war im Herbst 1794 erschienen (die Nachschrift ist nach des Verfassers Angabe in Tübingen am 9. September 1794 beschlossen worden) – zu einer Zeit also, da Schelling zwar den *Begriff der Wissenschaftslehre*, aber noch nicht die erste Lieferung der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* kannte. Aenesidemus und Reinhold bekommen darin einträchtiglich Lob, mehr noch Salomon Maimons „neueste Schrift“ (Schelling meint die *Neue Theorie des Denkens. Nebst Briefen von Philalethes an Aenesidemus* von 1794 [SW I/1, 87-89; vgl auch 110 f. Dort heißt es, dass, hätte Reinhold eine *vollständige* Deduktion der Formen des Subjekts, des Objekts und der Vorstellung geleistet, „beinahe alle übrigen Einwürfe des Aenesidemus abgeschnitten gewesen“ wären.]).

„wenn A, dann A“ auch ‚identische Sätze‘. Diese Form der Identität taucht nun, meint Schelling, gleichursprünglich mit dem Gehalt des Gedankens ‚Ich‘ auf. Und damit ist die Frage, welcher der beiden Grundsätze, der inhaltliche oder der formale, der höhere sei, geschlichtet. Schelling spricht in diesem Zusammenhang von einer „wechselseitige[n] Begründung<sup>40</sup> [oder auch: Voraussetzung] des einen durch den andern“ (95, auch 94). Wollte man die Wissenschaft dagegen, wie der *Aenesidemus*, mit zwei gleichursprünglichen Grundsätzen beginnen, so wäre, meint Schelling, deren Einheit zerstört (95, Anm.).

Ein bedeutender Vorgänger (und Widersacher) Kants (und der Wolffschen Schule) war Christian August Crusius (1715-1775). Der hatte schon früh auf den Unterschied zwischen bloß formalen und materialen Grundsätzen hingewiesen und damit auch Kants und Jacobis Anerkennung gefunden. So hatte er etwa gezeigt, dass man vom Widerspruchs-Prinzip her gar nicht erkennen kann, ob und dass ein entstehendes Ding eine Ursache hat oder ob ein Ding, dessen Nichtsein man sich sehr gut denken kann, eines Tages entstehen wird: „Es folget also so viel daraus“, schreibt Crusius, „daß der Satz vom zureichenden Grunde, und mithin die Realität in den Begriffen der Ursache und Wirkung in unserem Verstande ursprünglich *einen andern* Grund, als den Satz des Widerspruchs habe.“<sup>41</sup> In der Tat könnte die Notwendigkeit, die den Stein zu Boden fallen lässt, wenn ich die Hand öffne, keine Notwendigkeit logischer Natur sein: sie ergibt sich aus dem empirischen (und mithin kontingenten) Gesetz der Schwerkraft. Und wer weiß, dass widersprechende Prädikate nicht zugleich einer und derselben Sache beigelegt werden können, weiß darum noch lange nicht, welches denn die wirklichen Prädikate sind, deren Verneinung dem Begriff des ins Auge gefassten Objekts widerspräche. Sage ich in einem ontologischen Kontext, ein Gegenstand falle nicht

---

<sup>40</sup> Hier taucht übrigens schon die Formel auf, die Friedrich Schlegel zwei Jahre später zur Bezeichnung seiner philosophischen Grundoperation verwenden wird: „Wechselgrundsatz“ oder „Wechselerweis“.

<sup>41</sup> *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*, Leipzig: Gleditsch, 1745 (Reprogr. Nachdruck Hildesheim: Olms, 1964), 472.

unter ein bestimmtes Prädikat (z. B. der Zirkel nicht unter dasjenige der Nicht-rundheit), so denke ich mir das Gegenteil des Prädikats als im gemeinten Gegenstand wirklich enthalten. Und das denke ich nicht aufgrund des Widerspruchsprinzips, das ja nur eine Formbedingung vernünftigen Redens ist, sondern aufgrund eines Gedankenexperiments, das mich lehrt, dass ich den Kreis tatsächlich nicht z. B. als vieleckig konstruieren kann. Ich lese Ihnen nur die Konklusion vor, in der Reinhold seine Einwände gegen die Eignung des Widerspruchsprinzips zum höchsten philosophischen Grundsatz zusammenfasst:

Der Satz des Widerspruchs setzt einen von ihm selbst verschiedenen Grund seiner richtigen Anwendbarkeit voraus, und ist also in soferne keineswegs der *Fundamentalsatz* der Philosophie. Der Grund, den er voraussetzt, betrifft nichts geringeres, als die *Realität* der Sätze, die durch ihn nur dann, wenn ihnen diese Realität nicht fehlt, erweislich sind. Sie *können* dieselbe nie haben, wenn sie ihm widersprechen; aber sie erhalten sie nicht dadurch, daß sie ihm nicht widersprechen. Ein *weißer Bär könnte* nicht existieren, wenn dem Subjekte *Bär* das Prädikat *weiß* widerspräche; aber er existiert darum nicht, weil ihm dieses Prädikat nicht widerspricht. Das *Entstehen* könnte nicht / als *Wirkung* gedacht werden, wenn der zweite Begriff dem ersten widerspräche; aber das *Entstehen* muß darum nicht als *Wirkung* gedacht werden, wird darum nicht wirklich als *Wirkung* gedacht, weil sich *Entstehen* und *Wirkung* zusammen denken lassen. Der Satz des Widerspruchs drückt also nur den Grund der bloßen Möglichkeit des Denkens, nie der *Wirklichkeit*, aus; den Grund der *Nothwendigkeit* des Denkens aber *nur dann*, wenn ein Subjekt schon durch ein gewisses Prädikat, eines außer dem Satze des Widerspruchs liegenden Grundes wegen *wirklich* gedacht ist. Jeder Satz erhält durch ihn daher nur *logische Wahrheit*, die freylich bey jeder *reellen* vorausgesetzt werden muß; aber nie für sich die reelle ausmacht, sondern sie ebenfalls voraussetzt. Jeder Satz muß ihm gemäß seyn, in wieferne keiner wahr seyn kann, der ihm widerspricht; aber jeder ihm gemäß Satz kann falsch sein, weil logische Wahrheit noch keine reelle giebt, und weil der Grund seiner Anwendung, der *Realgrund*, wenn er fehlt und wo er fehlt, nicht durch den *logischen Grund* [,] die bloße Denkbarkeit[,] ersetzt werden kann. In wieferne also die angebohrnen Vorstellungen in der Leibnizischen Philosophie das Fundament des philosophischen Wissens ausmachen; – in wieferne die absolute Nothwendigkeit und Allgemein/heit das Kriterium der angebohrnen Vorstellungen seyn, – und der Satz des Widerspruchs als das Kriterium dieser Nothwendigkeit und Allgemeinheit das wissenschaftliche Fundament dieser Philosophie abgeben soll; in soferne ist das ganze Lehrgebäude derselben auf einen mißverstandenen und in dem Sinne, in welchem er zum Grunde gelegt wurde, falschen Satz gebaut, ist nichts weniger, als echte Wissenschaft; und bei allem Reichthum von philosophischen Wahrheiten, die aber durch dasselbe *nicht bewiesen* sind, ein völlig unhaltbares, unrichtiges System (*Fundament*, 42-44).

Dass das so ist, dafür habe einen stärkeren Beweis als John Locke David Hume geführt (dessen Empirismus von Leibniz weniger leicht als der Lockesche umgestürzt hätte werden können). Humes Skeptizismus geht von der (empiristischen) Prämisse aus, dass alle unsere Vorstellungen ursprünglich nur aus Empfindungen und daraus (durch Vergleichung und Abstraktion) gebildeten Ideen bestehen. Wer das zugibt, kommt zu der Konsequenz, dass das Wissen, besonders das philosophische Wissen, auf eine reine Einbildung herausläuft „und daß alle *objektive Wahrheit*, d. h. alle *reelle* Übereinstimmung der Vorstellungen mit ihren

Gegenständen grundlos und schlechterdings unerweislich wäre“ (45). Denn jeder Aufweis der objektiven Wahrheit eines Satzes würde uns zu einer Vergleichen der Vorstellung mit der von der Vorstellung unterschiedenen Sache selbst zwingen, und diese Vergleichung käme selbst nur über eine Vorstellung der sogenannten ‚Sache selbst‘ zustande, so dass ich also eigentlich eine Vorstellung ersten Grades mit einer Vorstellung zweiten Grades verglichen hätte, ohne dass ein vorstellungsunabhängiger Gegenstand ins Spiel gekommen wäre (45 f.). Da die Übereinstimmung zwischen Vorstellung und Gegenstand auf diese Weise nie erwiesen werden kann, verfüge die Philosophie nicht mehr über ein anwendbares Wahrheitskriterium und sähe sich so der letzten Begründung beraubt (47; vgl. dazu ganz ähnlich, wenn auch mit Verteidigung der adäquationistischen Wahrheitstheorie, *Aenesidemus*, 245 ff.). Nicht, als hätte es Hume, um diese destruktive Konsequenz zu ziehen, darum nötig, die Geltung des Widerspruchsprinzips einerseits, die Einfachheit der elementaren Sinneseindrücke andererseits zu leugnen. Gegen Locke (der das letztere behauptet), würde er lediglich bemerken, dass diese einfachen Impressionen keinen Wahrheitsanspruch begründen können (denn ihre Übereinstimmung mit unabhängig gegebenen Objekten ist unerweislich); und gegen Leibniz könnte er einwenden, dass der Satz vom Widerspruch die Allgemeinheit und Notwendigkeit eines (Erfahrungs-)Urteils nur unter der zirkelhaften Voraussetzung begründen könnte, dass in diesem Urteil die Realität des Subjekts, die daraus erst folgen soll, schon zugestanden gewesen sei: „Man könne zugeben, daß, *wenn* und *in wieferne* ein Prädikat mit einem Subjekte verbunden ist, das Gegentheil sich mit demselben nicht verbinden lasse“ (*Fundament*, 48). Aber die Gültigkeit dieser Bedingung (die vom Widerspruchsprinzip nur vorausgesetzt wird und in sich den Grund ihrer Anwendbarkeit enthält) hängt ihrerseits von einem allererst aufzustellenden positiven Kriterium ab, nämlich *dass* das Prädikat seinem Gegenstand zu Recht zugesprochen wurde, anders gesagt: dass ich den fraglichen Sachverhalt richtig beurteilt habe. Entsprechend konnte Reinhold in *Ueber das Bedürfniß, die Möglichkeit und die*

*Eigenschaften eines allgemeingeltenden ersten Grundsatzes der Philosophie* schreiben, der Satz des Widerspruchs sei eigentlich „nur die umgekehrte, durch zwey Negationen ausgedrückte Formel des bejahenden Satzes [...], der die *Form des Denkens* ausdrückt: *die Merkmale eines Gegenstandes müssen sich durch die ihnen entsprechenden Vorstellungen verbinden lassen*“ (Beyträge I, 127).<sup>42</sup> Anders gesagt: Da das Prinzip des zu vermeidenden Widerspruchs nur greift, wenn ich weiß, welches der Inkompatibilitätsbereich oder welches die Grenzlinie ist, diesseits und jenseits derer ich Merkmale nicht mit einem und demselben Gegenstand verknüpfen darf, hängt seine Anwendbarkeit in gewisser Weise eben doch von der objektiven Welt ab, nämlich (in Reinholds kritizistischer Umformulierung) von der positiven Kenntnis, welche Vorstellungen ich objektiv mit welchen anderen Vorstellungen verbinden darf. Da nun Dinge an sich unserer Vorstellung unzugänglich sind, bestreitet der dogmatische Skeptiker (z. B. Hume) die Wohlbegründetheit dieser Voraussetzung und untergräbt so die Idee begründeten philosophischen Wissens überhaupt. Er hat, meint Reinhold, nicht verstanden, dass der Ausdruck ‚Objektivität‘ gerade ohne jeden Bezug auf ein An-sich-Seiendes auskommt. Er ist ein Charakter von Erscheinungen, also von Vorstellungen, sofern diese nach objektiv gültigen Regeln (den Kategorien) verknüpft werden können.

In der philosophischen Notlage, die der skeptische Empirismus hinterlassen hatte, sagt Reinhold, ging also glücklicherweise der Stern der Kantischen Philosophie auf. „Kant entdeckte eine neues *Fundament des philoso/phischen Wissens*, welches das Wahre, das in den bisher Aufgestellten zerstreut und einseitig enthalten war, in sich begreift, und das Unrichtige davon ausschließt“ (*Fundament*, 55 f.). Wir

---

<sup>42</sup> Vgl. I. c., 133 o.: „Denken heißt Vorstellungen verbinden, und denkbar heißt ein Gegenstand nur in so ferne[,] als sich Vorstellungen[,] die seinen Merkmalen korrespondiren, verbinden lassen. Das Denken heißt also nicht eben so viel als Vorstellungen haben oder hervorbringen, sondern schon *vorhandene* Vorstellungen verbinden, und dadurch eine Neue Vorstellung erzeugen, welche *Begriff* heißt. Das Denken ist also ein Vorstellen des schon Vorgestellten, und ein Gegenstand heißt Denkbar oder ein *Ding*, in wieferne er als ein Vorgestelltes vorstellbar ist. Unter *Ding* wird der Inbegriff vorgestellter Merkmale, Einheit des Vorgestellten, *Objektive Einheit* verstanden[...].“

kennen dieses Fundament und interessieren uns hier nur für die Art, wie Reinhold es charakterisiert. Wie alle seine Vorgänger setze auch Kant die Unveränderlichkeit der Vorstellungen als Wahrheitskriterium und mithin auch als ein Merkmal des Fundaments der Philosophie an. Aber anders als Locke zieht er dies Kriterium nicht aus einfachen, unmittelbar in der Erfahrung gegebenen und auch nicht, wie Leibniz, aus angeblich angeborenen Vorstellungen, sondern entwickelt es aus einer grundlegenden Reflexion auf die apriorischen Bedingungen, unter denen Erfahrung allererst und überhaupt für *objektiv* gelten könnte (56). Dabei zeigt sich, dass die Objektivität unserer Erkenntnisse sich weder aus unseren sinnlichen Vorstellungen noch unseren bloß intellektuellen Gedanken ergibt, sondern zustande kommt aufgrund der Deutung, die unsere Wahrnehmungen erfahren im Lichte der Urteilsformen, die vom Verstand konstituiert werden – kurz: dass Objektivität der Anschauung ein Reflex der Urteilswahrheit ist. Jedenfalls, meint Reinhold, habe Kant gezeigt, dass eine Impression allein noch nicht ausmacht, was zu Recht eine Vorstellung heißen darf (58). Eine Vorstellung enthält mehr als das Gefühl einer Affektion durchs Ding an sich, sie wird zur Erfahrung erst dadurch, dass viele Sinneseindrücke nach gültigen Regeln des Übergangs von einer zur anderen synthetisch verknüpft werden, wobei diese Synthesis allein aufgrund des Flusses der voneinander distinkten Empfindungen nicht erklärt werden kann. Schließlich bewegt sich, wer zugleich auf die Objektivität seiner empiristischen Lehre Anspruch macht und den Vorstellungen alle Objektivität abspricht, in einem leicht durchschaubaren Zirkel, die Humes Skeptizismus durch und durch entwertet.

Kants *Kritik* untergräbt aber ebenso sehr wie Hume den Rationalismus von Leibniz und seinen Schülern. Denn sie zeigt, dass die so genannten Vernunftwahrheiten – die (synthetischen) Urteile apriori – nur für Erscheinungen gelten, und nicht für Dinge an sich (59 f.). Mehr noch: nicht nur finden unsere Erkenntnisse ihre Grenze an dem, was sich keiner Erkenntnis mehr darbietet; sie beschränken sich

auch auf die Informationen, die uns die Sinne zutragen, und reichen nicht darüber hinaus. (Ich lasse hier im Augenblick außer Betracht, dass Reinhold, anders als Maimon, die Existenz von Dingen an sich annimmt und sogar für die Lieferanten des Stoffs unserer Empfindungen hält.)

„Allein“, schließt Reinhold: „so tauglich auch das Fundament des philosophischen Wissens, welches Kant in der *Möglichkeit der Erfahrung* entdeckte und darstellte, an sich selbst ist, die Forderungen, welche die philosophirende Vernunft durch Hume, Locke und Leibniz an sich selbst gethan hat, zu befriedigen; so wenig ist zu leugnen, daß dasselbe keineswegs das *gesamte* philosophische Wissen, sondern *nur einen Theil* desselben begründe und begründen könne“ (62). Und hier müssen wir die Ohren spitzen. Reinhold ist nämlich der erste unter den unmittelbaren Kantnachfolgern, der beklagt hat, dass das von Kant für die theoretische Philosophie aufgestellte Prinzip sich völlig auf die Theorie beschränkt und keinerlei Geltung hat für die praktische Philosophie, die Geschmackskritik und die teleologische Naturansicht. Reinhold vermisst also in Kants drei Kritiken ein für alle Theorieregionen gleichermaßen verbindliches einheitliches Prinzip. Darum, sagt er, ist die von Kant aufgestellte Philosophie, gemäß ihrem eigenen Anspruch, noch nicht vollendete Metaphysik, sondern nur eine dahin führende Propädeutik (l. c.; vgl. 107, 117 f.).

Das ganze Geschäft der kritischen Tätigkeit lässt sich nämlich in dem Hauptergebnis zusammenfassen (Reinhold zitiert sinngemäß Kant), „daß nur von den Gegenständen der wirklichen Erfahrung, den a posteriori erkennbaren Objekten, *metaphysische Wahrheit* erweislich sey, und daß die philosophische *Realwissenschaft* nur in der Wissenschaft der in der Möglichkeit der Erfahrung bestimmten, und in soferne allein a priori erkennbaren und in dieser Rücksicht noth/wendigen und allgemeinen Merkmale *jener Objekte* bestehen könne“ (65 f.). So ist die einzige Wissenschaft, die Kants Kritik begründet hat, „die Metaphysik als Wissen-

schaft der Gegenstände möglicher Erfahrung“ (67). Diese Begründung beruht auf folgender Voraussetzung: „Jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung“, anders formuliert: „Jedem realen Gegenstande, in wieferne er als ein solcher erkennbar sein soll, kommen die formalen (die im Erkenntnisvermögen bestimmten Formen der Anschauung und des Begriffs) und die materialen (in dem durch Eindruck gegebenen Stoffe bestehenden) Bedingungen der Erfahrung zu“ (68). Nun drückt dieser Grundsatz nur den Begriff eines Gegenstands der Erfahrung aus und isoliert innerhalb dessen wiederum nur den Zug, der allen Erfahrungsgegenständen notwendig und allgemein zukommt. Reinhold bemerkt, dass die Geltung dieses („an der Spitze aller Grund-, Lehr- und Folgesätze der Metaphysik stehende[n], alle Erweislichkeit derselben begründende[n], den Umfang (das *Gemeinschaftliche des Inhalts*) der Wissenschaft bestimmende[n]“) Grundsatzes mit den Mitteln der kantischen Kritik selbst nicht mehr zu beweisen ist: „Sein Sinn kann in dieser Wissenschaft bloß durch seine Anwendung erläutert, keineswegs ohne Zirkel entwickelt und begründet werden“ (69). Damit ist die Kritik, als bloß negative Propädeutik des Systems der Metaphysik, im Wortsinne unbegründet, sie zieht ihre Geltung nicht aus einem obersten, über allen Zweifel erhabenen und allgemeinen Grundsatz (69 f.), der im Übrigen nicht nur für das Erkenntnisvermögen, sondern gleichursprünglich für das Begehrungsvermögen (und mithin die praktische Philosophie) gälte.

Diesen Grundsatz nennt Reinhold den Satz des Bewusstseins (78).

\*

Mit der Abweisung eines konkurrierenden obersten Grundsatzes der Gesamtphilosophie, dem des zu vermeidenden Widerspruchs, haben wir nun ein Argument zugunsten der Annahme, dass wir von dem Begriff der Vorstellbarkeit (oder des

Vorstellungsvermögens) als Elementarkonzept der Philosophie auszugehen haben und nicht von dem der Denknötwendigkeit oder Widerspruchsfreiheit. Die letztere ist damit natürlich nicht aufgegeben; sie wird lediglich als ein Konzept von geringerem Umfang *unter* dasjenige der Vorstellung-im-allgemeinen (den Gattungsbegriff) subsumiert.

Rufen wir uns nun den Wortlaut des Bewusstseins-Satzes ins Gedächtnis:

Im Bewußtsein wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen (*Beyträge* I, 167).

Das Subjekt dieses Satzes ist – auf Anhieb nicht ganz leicht zu erkennen, aber nach dem Vorangegangenen konsequenterweise – der Ausdruck *Vorstellung*. Er steht – noch einmal – als oberster Gattungsbegriff für alle Zustände und Leistungen dessen, was Kant das ‚Gemüt‘ genannt hatte, also für alles, was wir heute als psychisch, volitiv oder mental bezeichnen würden: Sinnesempfindungen und Gedanken, Begehungen und Willenshandlungen, Urteile und Gefühle. Damit meinte Reinhold, einen geeigneten Kandidaten für ein einiges Prinzip der Kantischen Gesamtphilosophie gefunden zu haben – denn im Konzept der Vorstellung scheinen ja – nach der eben gelieferten Worterklärung – Kants Oppositionen von Ding an sich und Empfindung, Sinnlichkeit und Verstand, Verstand und Vernunft usw., die die Einheit seines Systems gefährdeten, einheitlich übergriffen.

Von der Vorstellung wird nun erstens (durch eine attributive Bestimmung) präzisiert, in welchem Bereich wir sie antreffen, nämlich ‚im Bewußtsein‘. (Das ist natürlich eine erklärungsbedürftige Ergänzung, deren Erklärung ich jetzt nur aus pragmatischen Gründen zurückstelle.) Und ferner wird von der Vorstellung gesagt, dass sie innere und äußere Bedingungen (oder Merkmale) habe (*Versuch*, 199; *Beyträge* I, 174 f.). Um zu entscheiden, wann etwas innere und äußere Bedingung der Vorstellung ist, können wir uns vorderhand an das Paar von Handlungswör-

tern ‚beziehen‘ und ‚unterscheiden‘ halten. Sofern ich die äußeren Pole der Vorstellung, Subjekt und Objekt, von der Vorstellung unterscheide, erschließe ich mir die inneren Bedingungen; und sowie ich diese Eckpfeiler als (freilich von der Vorstellung selbst unterschiedene) Bezugspunkte in den Blick bringe, thematisiere ich die äußeren Bedingungen der Vorstellung. Wir können auch sagen: Innere Merkmale sind die bewusstseinszugewandten Aspekte der Vorstellung, äußere diejenigen, die von der ‚bloßen Vorstellung‘ ausdrücklich unterschieden werden und darum selbst nicht in den Innenraum des Bewusstseins fallen.

Die äußeren Bedingungen sind also das real existierende Subjekt, das die Vorstellung hat, und das wirkliche Objekt, auf das sie geht und das ihr den Stoff liefert (*Versuch*, 218). Von diesen äußeren Polen soll, sagt Reinhold, in der Vorstellungstheorie *sensu stricto* abgesehen, es soll hinsichtlich ihrer so etwas wie eine Husserl'sche ἐποχή geübt werden. Durch Absehen von allem, was der Vorstellung als bloßer Vorstellung äußerlich ist, konzentrieren wir uns auf die reinen Befunde dessen, was dem Bewusstsein präsent ist. Und das ist die Vorstellung selbst. Sie ist der Elementarbereich dieser Theorie, ihr (grammatisches) Subjekt. Die Begriffe des vorstellenden Subjekts und des vorgestellten Objekts βλεῖν dem durch eine Art phänomenologischer Reduktion isolierten Vorstellen äußerlich – sie sind nur Prädikate der Vorstellung, wie Reinhold sagt (*Beiträge I*, 158). Anderswo sagt er im gleichen Sinne, der Satz des Bewusstseins setze nicht die Begriffe von Objekt und Subjekt voraus, „sondern sie werden in ihm und durch ihn erst bestimmt und aufgestellt“ bzw. „abgeleitet“ (l. c., 168).

Bleiben also die „inneren Bedingungen“ (l. c.), als die Reinhold aufzählt: Stoff und Form, Rezeptivität und Spontaneität, Einheit und Vielheit, Apriori und Aposteriori. Bei ihnen allen handelt es sich nicht um materiale, sondern um Formbestimmungen. Wäre es anders, so hätte Reinhold gegen seine Auskunft verstoßen, nur ihrer Form nach fließen die von der Elementarphilosophie deduzierten Sätze aus

dem obersten Grundsatz. Woran erkenne ich und was meint überhaupt ‚Form‘? Wenn der ‚Stoff als Stoff‘ (oder der ‚bloße Stoff‘) etwas Reales ist, das mir vom Ding an sich geliefert wird (z. B. das kausale Antezedens dessen, was, einmal von der Vorstellung erfasst, als ‚bitter‘ oder ‚blau‘ oder ‚schrill‘ erlebt wird), so wird ‚Form‘ die Auffassungsweise des Stoffs durch die Vorstellung meinen. Die Form bezeichnet also den vorstellungszugewandten Aspekt, den Auffassungscharakter einer Sache: das, wodurch sie von einem Reale zu einem Vorstellungsinhalt wird (heute würde man vom ‚mentaligen Gehalt‘ sprechen). Aus diesen Bestimmungen folgt, dass der reine Stoff, als etwas Außer-formales, gar keinen Vorstellungsinhalt bildet oder dass er jenseits aller unserer Vorstellbarkeit liegt: als ein unerkennbares (nur denkbare) Merkmal des Dings an sich (wobei ‚an sich‘ hier gerade die Vorstellungs-Transzendenz dieses Woher unserer Affektionen meint; später spricht Reinhold von ihm auch als von dem ‚transcendenten Grunde‘ unserer passiven Vorstellungen [*Beyträge* II, 7]). Insofern der Stoff aber etwas Vorstellungsimmanentes ist (also Empfindungsqualität hat), hat er selbst an der Form teil und verwandelt sich in ‚Form des Stoffes‘. Empfindungen rühren zwar vom Ding an sich her, sind aber ein Charakter des Subjekts<sup>43</sup>, nicht des ‚transcendenten Grundes‘. Sie stehen also unter der Form des Subjekts. Alle Vorstellungen – auch die leeren – haben einen Stoff (*Versuch*, 232 f.; *Beyträge* I, 183 o.; im Falle der Unerfülltheit durch den vermeinten Gegenstand repräsentiert die Vorstellung eben „kein anderes Objekt, als die Form der Vorstellung“ selbst [*Beyträge* I, 206 o.]).<sup>44</sup> Dies Verhältnis drückt Reinhold – zum Verdruss Aenesidems – auch so aus, dass er sagt, der Stoff einer Empfindung ‚stehe für‘ (‚vertrete‘ oder ‚repräsentiere‘) den an sich bestehenden Gegenstand (vgl. *Versuch* 231 f.; *Beyträge* I, 182 u.). Dabei tritt noch der Widerspruch auf, dass von der Rezeptivität erstens gesagt

<sup>43</sup> Vorsichtiger müsste ich formulieren: ‚des Vorstellenden‘, denn das Subjekt ist ja eine äußere Bedingung der Vorstellung. An diese von ihm selbst getroffene Unterscheidung hält sich aber Reinhold immer weniger, je weiter seine Ableitungen fortschreiten.

<sup>44</sup> Solche Leer-Vorstellungen ohne empirische Affektion nennt Reinhold, wenn es sich um Anschauungen handelt, auch intellektuell: „Die Anschauung, deren Stoff seiner objektiven Beschaffenheit nach im Vorstellenden durchs bloße Vorstellungsvermögen bestimmt ist, heißt *Intellektuell*“ (*Beyträge* I, 245; vgl. 249).

wird, sie verhalte sich „gleichgültig in Rücksicht auf jeden möglichen Stoff“ (*Versuch*, 281), und zweitens, sie habe eine bestimmte Form a priori, durch die sie den Stoff vorstellungsförmig mache.<sup>45</sup> Reinhold sagt auch: durch den Stoff ‚gehöre‘ die Vorstellung dem Gegenstand ‚an‘, während sie durch die Form dem Subjekt ‚angehöre‘ (183,3). Reinhold glaubt eben, dass alle Bewusstseinsinhalte auf der *Gegenstandsseite* von Vorstellungen zu stehen kommen. Vorstellungen sind also immer und grundsätzlich Vorstellungen *von* etwas, das – außer im Falle der Selbst-Repräsentation – normalerweise ein anderes als die Vorstellung selbst ist. (Schwab wird Reinhold nachweisen, dass damit der ganze Bereich nicht-gegenständlichen Bewusstseins, wie z. B. die Empfindungen, von der neuen Vorstellungstheorie ausgeschlossen oder vielmehr: unrechtmäßig unter den Begriff der Vorstellung subsumiert werden. Und Aenesidemus wird hinzufügen, dass das auch für das unmittelbare, nicht durch Selbstvergegenständlichung vermittelte Selbstbewusstsein gilt. Freilich macht Reinhold in der *Neue[n] Darstellung* [...] die dunkle Bemerkung, „[n]icht alles, was im Vorstellenden vorgeht; nicht einmal alles was zum Bewußtseyn desselben gelangt, [könne] *Vorstellung* heißen, sondern nur dasjenige, was sich auf Objekt sowohl als auf Subjekt beziehen läßt, und von beyden unterschieden wird“ [*Beyträge* I, 177,2; vgl. 217 u.]. Demnach wären einige Modifikationen des ‚Gemüts‘ keine Vorstellungen, damit aber auch nicht bewusst. Denn ‚Bewußtsein‘ meint nach Reinhold nichts anderes als „das doppelte Bezogenwerden der Vorstellung auf Objekt und Subjekt“ [190,1; vgl. 218] – es ist also ein Charakter der Vorstellung und impliziert – selbst im Falle des Selbstbewusstseins – eine Unterscheidung von Subjekt und Objekt [181 u.; 197,2; 222; 231,2]. Wir werden noch ausführlich sehen, dass diese Trennungs-Bedingung die Erklärung von Selbstbewusstsein ungemein erschwert. Und warum Empfindungen, wie etwa Schmerzen, intentional auf einen unterschiedenen Stoff bezogen sein sollten, ist gar nicht zu sehen. Reinhold bringt Empfindungen aber

---

<sup>45</sup> Vgl. J. C. Schwabs „Bemerkungen“ über Reinholds neue Vorstellungstheorie in Eberhards *Philosophische[m] Magazin*, 3. Bandes 2. Stück, Halle 1790, 132 u.

durchgängig, und auch in der *Neue[n] Darstellung [...]*, wie alle Widerfahrnisse und Akte des ‚Gemüts‘, unter den Gattungsbegriff der Vorstellung [176 f.; 233 ff.]

Zur Auffassung von der prinzipiellen Gegenstandsbezogenheit allen Vorstellens wird Reinhold dadurch geführt, dass er den Gedanken stoffloser Vorstellungen unverständlich findet und dann weiter annimmt, Vorstellungen ‚gehörten‘ ihrem Stoff nach dem Gegenstand ‚an‘. Das ist selbst dann der Fall, wenn die Vorstellungen ‚leer‘ sind, also nicht auf einem „Affiziertwerden von Außen“ beruhen (213; vgl. 241 ff.). In diesem Fall ‚repräsentiert‘ der Stoff (wir würden sagen: der mentale Gehalt) der Vorstellung eben nur Vorstellungen: z. B. Phantasien, „deren Gegenstand nichts außer der Phantasie wirkliches ist“ (183 o.). Eine andere leere, aber nicht gehaltlose Vorstellung wäre die Selbstrepräsentation der reinen Form der Vorstellung in dem selbstbezüglichen Akt, den man Reflexion nennt. Auch dieser Vorstellung, meint Reinhold, muss „ein Stoff entsprechen, da keine Vorstellung ohne Stoff seyn seyn kann“ – nur, daß in dem besonderen Fall „dieser Stoff [...] in der Vorstellung kein anderes Objekt, als die Form der Vorstellung [repräsentiert]“ (206 o.). Kurz: Gegenstandslose Vorstellungen würden nichts ‚repräsentieren‘ und also – nach Reinholds Sprachregelung – keine wirklichen Vorstellungen sein. Damit hängt dann auch zusammen, dass Reinhold, zur Rechtfertigung seiner Rede vom Stoff als ‚bloßem Stoff‘ (vgl. *Beyträge* I, 184 f.)<sup>46</sup> oder als ‚realem Bestandteil‘ der Vorstellung die starke realistische Zusatzannahme machen muss, dass dieser, der immer ‚empirisch‘ oder ‚a posteriori‘ geben ist (205 ff.), ein Aspekt an sich bestehender Dinge<sup>47</sup> sei,

<sup>46</sup> Vgl. auch *Beyträge* I, 206 f.: „Ich nenne den Stoff, der nicht in den Formen des Vorstellungsvermögens (und folglich nicht in der Sinnlichkeit[,] dem Verstande und Vernunft) bestimmt ist, einen *bloßen* Stoff, weil er von allem, was bloße Form der Vor/stellung ist[,] wesentlich verschieden, nur in der Eigenschaft eines *Stoffes* gegeben seyn muß.“

<sup>47</sup> „Das Ding, dem ein Stoff *in* einer Vorstellung korrespondiert, oder korrespondieren kann, von dem also zwar dieselbe Vorstellung in Rücksicht ihres Stoffes abhängt, das aber in keiner seiner Beschaffenheiten von der Vorstellung abhängt, ist *Ding an sich* – Eben dasselbe Ding wird *Gegenstand* in wieferne ihm in einer Vorstellung ein Stoff entspricht – und ein *Vorgestelltes*, in wieferne dieser Stoff unter der Form der Vorstellung darauf bezogen wird. Als *Ding an sich* kommt es daher nur in soferne im Bewußtseyn vor, als die Vorstellung von ihm *unterschieden*; und ist es nur in soferne denkbar, als die Vorstellung nicht darauf bezogen, als es *nicht vorgestellt*, wird“ (*Beyträge* I, 185,2).

in wieferne diesel/ben nicht vorstellbar sind. Sie sind dasjenige, welches dem bloßen Stoffe einer Vorstellung außer der Vorstellung zum Grunde liegen muß (*Versuch*, 248 f.). Dasjenige, wodurch sich das Vorgestellte von der bloßen Form der Vorstellung auszeichnet, gehört dem *Dinge an sich*; die Form der Vorstellung aber dem *Vorstellungsvermögen* an (*Beyträge* I, 188).

Form und Stoff wären also die „zwei verschiedene[n] Bestandtheile“ der Vorstellung (*Beyträge* I, 181). Kraft der Formierung des Stoffes ist dieser nicht mehr ‚bloßer‘ Stoff, sondern wendet sich gleichsam dem Bewusstsein zu, indem er sich, wenn er empirisch ist, empfinden lässt. Dennoch repräsentiert er in diesem Falle das vorstellungsabgewandte Ding an sich, das als solches nicht vorstellbar ist. Repräsentiere ich es durch eine Idee, so fasse ich natürlich nicht es selbst, sondern ein Noumenon, ein Gedankending, nämlich die Weise, wie sich auch das Ding an sich durch einen Stellvertreter, den Kant das ‚transzendente Objekt‘ genannt hatte (*KrV* A 247 ff., B 304 ff.), dem Bewusstsein vermittelt:

Der Gegenstand, auf den eine sinnliche Vorstellung bezogen ist, (die Erscheinung – *Phaenomenon*) und der Gegenstand, auf den eine Idee bezogen ist (das Vernunftwesen – *Noumenon*) sind beyde nur in sofern vorstellbar, als ihnen die Formen der Vorstellung beygelegt werden, die ihnen *an sich* nicht zukommen können. Auch die Vernunft vermag also nicht *Dinge an sich* vorzustellen und das *Noumenon* ist als ein *Vorgestelltes* von dem *Dinge an sich* wesentlich verschieden (*Beyträge* I, 216).

Eine andere, noch klarere Äußerung findet sich in Reinholds Zusatz zu seiner Replik auf die „Schwäbischen Einwände“:

Das *negative* Prädikat des *Dinges an sich* [kommt dem außer uns befindlichen Objekt] aber nur in sofern [zu], als es auch als *Noumenon* nur ein *vorgestelltes*, und eben darum kein *Ding an sich* ist, und die Form der Idee als Form der Vorstellung von ihm geläugnet werden muß (*Fundament*, 191).

Die Form ist also das Eintrittsbillet, durch welches die außerbewusste Wirklichkeit (vgl. *Beyträge* I, 216 f.) sich als Repräsentant Zugang zum Innenraum des Bewusstseins verschafft. Was Form ist und damit dem Subjekt des Vorstellens ‚angehört‘, von dem lässt sich auch sagen, es werde „von demselben *hervorgebracht*“ oder auch „erzeugt“ (und damit sei die „Spontaneität“ oder „Selbstthätigkeit“ des Vorstellungsvermögens abgeleitet), während das Stoffliche anderwärts her „gegeben“ werde (womit die „Receptivität“ des Vorstellungsvermögens deduziert sei [189, 191]).<sup>48</sup> Auch diese Formulierungen wird der unbarmherzige Aenesidem zer-

<sup>48</sup> Zur Rede von der ‚Erzeugung‘ der Vorstellung durch das Vorstellungsvermögen (oder durch das Subjekt der Vorstellung) vgl. *Beyträge* I, 183 u. und *Versuch*, 230 ff., bes. 235 ff.

pflücken, indem er sowohl in der Rede von der Gegebenheit als auch in der vom Hervorgebrachtsein einen transzendenten Gebrauch der Kausalkategorie nachzuweisen sucht (denn sowohl Dinge an sich als auch transzendente Subjekte sind *Noumena*, und zwischen ihnen und realen, also erscheinenden, Bestandteilen der Vorstellung kann es keinen kategorienvermittelten Bezug geben, wie es derjenige einer Ursache zu ihrer Wirkung sein würde).

Reinhold ist, wie wir noch genauer sehen werden, wenn wir uns dem *Aenesidemus* aus größerer Nähe zuwenden, dieser Kritik ziemlich wehrlos ausgeliefert. Zwar kann er den Schaden der Rede von einer Hervorbringung (oder Erzeugung) der (Form der) Vorstellung durch das vorstellende Subjekt (vgl. *Beyträge* I, 183 u.) dadurch begrenzen, dass er die mit diesen Ausdrücken bezeichnete Produktivität von einer schöpferischen 'vorstellenden Kraft' unterscheidet (176, 178, 192 ff., 203). Das Vorstellungsvermögen sei keine Substanz mit der Leibniz-Eigenschaft einer welterschöpfenden *vis repraesentativa*, die Vorstellungen samt ihrem Stoff aus sich heraus, also eigentlich aus nichts, 'erschaffen' könne (*Versuch*, 203 ff.; *Beyträge* I, 180 o.; 190<sub>2</sub>; 193; ; 195<sub>3</sub>; 199 u.). Reinhold unterscheidet die Ausdrücke 'Vorstellungsvermögen' und 'vorstellende Kraft' mittels der Modalkategorien Möglichkeit und Wirklichkeit: Jenes sei Ermöglichungsgrund der bloßen Vorstellung, diese Grund auch der Wirklichkeit einer Vorstellung (175 f., 178 f., 192 f.). Eine Formulierung neben vielen für das letztere:

Die wirkende Ursache, der Grund der Wirklichkeit, der bloßen Vorstellung heißt die vorstellende Kraft; worin sie auch bestehen, und woraus sie auch entstehen/ mag. Diese ist von der bloßen Vorstellung, wie jeder Grund von seiner Folge, wie jede Ursache von ihrer Wirkung, verschieden. Ihre Substanz, [...] woraus sie besteht, ist [...] daher keineswegs in der bloßen Vorstellung enthalten, welche das einzige ist, wodurch sie sich im Bewußtseyn äußert (178 f.).

Aenesidem wird es leicht haben, dieser Konstruktion transzendenten Gebrauch der Kausalkategorie vorzuwerfen. Er kann das sogar mit größerem Recht als hinsichtlich der Rede von der Hervorbringung der Form durchs vorstellende Subjekt. Denn es ist klar, dass die Leibnizsche *vis repraesentativa* eine gegenüber der Immanenz der bloßen Vorstellung transzendente Größe ist und dass zwischen dieser

und Tatsachen des Bewusstseins nicht eine Beziehung von der Art der Kausalität herrschen könnte, die nur zwischen Erscheinungen besteht. In dieser Kritik ist aber keineswegs impliziert, dass Reinhold dem Vorstellungsvermögen eine ebenso unstatthafte Kausalität auf die Vorstellungen zuschreibt. Denn wie der Name ‚Vorstellungsvermögen‘ anzeigt, gehen von diesem Vermögen keine Kausaleffekte aus; er regiert nur die *Möglichkeit* der Vorstellungen, die *Vorstellbarkeit* von Stoffen. Was dies Vermögen ‚hervorbringt‘, sind nur Formen; und hinsichtlich ihrer verhält es sich ganz kantisch als ‚Ermöglichungsbedingung‘.

Ermöglichungsbedingungen sind also Bedingungen nur der Formierung von gegebenem Stoff, nicht solche seiner materiellen Erschaffung. Kant hat die ersteren auch als Konstitutionsleistungen bezeichnet und präzisiert, dass ‚Konstitution‘ keine materielle Schöpfung meint, sondern nur die Zurichtung einer von anderwärtsher gegebenen Mannigfaltigkeit zu einem Objekt. Denselben Gedanken drückt Reinhold verwirrenderweise so aus, dass er von ‚Hervorbringen‘ oder ‚Erzeugen‘ spricht und beides vom ‚Erschaffen‘ unterscheidet (vgl. 190,<sup>2</sup>; 192 f.; 199 u.)<sup>49</sup>

Wenn Reinhold demnach die Kategorie der Ursache aufs vorstellende Subjekt und die der Wirkung auf die Form (oder sogar auf die Vorstellung insgesamt) anwendet,<sup>50</sup> so denkt er sich dies Verhältnis doch im Grunde nach dem Vorbild der kantischen Konstitutions-Beziehung: „die Form muß Wirkung, und der Stoff nicht Wirkung des Vorstellenden seyn“ (189). Anders gesagt, die Ursächlichkeit des Vorstellenden sei lediglich als Spontaneität (oder Selbsttätigkeit), also als Formurheberschaft, zu denken (191). „Selbstthätigkeit“ heiße sie darum, weil das

---

<sup>49</sup> Genau genommen ist in seinem Sprachgebrauch der Ausdruck ‚hervorbringen‘ neutral hinsichtlich beider Bedeutungen. Das Vorstellungsvermögen bringt (in seiner subjektiven Funktion) die *Form* der Vorstellung hervor, während die vorstellende *Kraft* auch die *Materie* der Vorstellung hervorbringt. ‚Erschaffen‘ wird nur von der Wirkung der vorstellenden Kraft, ‚erzeugen‘ nur von der Konstitutionsleistung des vorstellenden Subjekts gesagt.

<sup>50</sup> *Versuch*, 293; vgl. 536. Ein anderes Beispiel aus der *Neuen Darstellung* [...]: „[...] das Vorstellende, als die Ursache der Vorstellung [...]“ (*Beyträge* I, 189,3).

Subjekt als Erzeuger der Form „den Grund seiner Handlung in sich selbst enthält“ (191,2). Aber die subjektive Formierung des Gegebenen durch die Selbsttätigkeit erfolgt – wie bei Kant – immer nur anlässlich eines von anderwärts her gelieferten und (normalerweise) subjektunabhängigen Stoffs,<sup>51</sup> als dessen Schöpfer sich das Subjekt der ‚bloßen Vorstellung‘ (außer im Falle der Selbstaffektion oder des „Affiziert/seyn[s] durch die Spontaneität“ [212 f.]) nicht ansehen kann. Insofern teilt Reinhold entschieden Kants Aversion gegen den Idealismus, der Selbsttätigkeit mit welterzeugender Kraft verwechselt (203,2; 207). Selbsttätigkeit sei eben *nicht* vorstellende Kraft, und insofern *nicht* Realgrund (Ursache der Wirklichkeit) des Vorgestellten als eines vorstellungsunabhängig Existierenden (175 f., 178 u.: 192 f.). So etwas könnte nur von der vorstellenden Kraft und vom ‚Vorstellungsvermögen‘ allenfalls dann gesagt werden, wenn es als Eigenschaft einer hinter oder vor der bloßen Vorstellung befindlichen, sozusagen transzendenten stoffschöpferischen Ursubstanz gedacht wäre, als deren bloße ‚Äußerung‘ die wirkliche Vorstellung aufträte<sup>52</sup> (176. 178 f., 194; vgl. 192, wo die Rede ist von der „Substanz, der das Vorstellungsvermögen angehört“ und deren Natur zwischen Spiritualisten und Materialisten umstritten sei<sup>53</sup>). Was das Subjekt dem ‚bloßen Stoff‘, so wie ihm das an sich existierende Objekt liefert, durch Selbsttätigkeit also allein hinzufügt, ist die *Vorstellungsförmigkeit* desselben, die Zugangsbedingungen, unter denen der unbearbeitete Stoff zu einem Bewohner der bloßen Vorstellung werden kann.

Darum betont Reinhold wiederholt, dass er mithin den Ausdruck ‚Spontaneität‘ in einem weiteren Sinne als Kant verwende, bei dem er ja ausschließlich für die Vereinigungsleistung der Intelligenz stand (191 f.). Bei Reinhold steht er für jede

---

<sup>51</sup> Ich sage ‚normalerweise‘, weil der Stoff ja auch die Form des Vorstellungsvermögens selbst repräsentieren kann, wie in dem Falle, da ich auf eine ‚reine Vorstellung‘ reflektiere oder das Subjekt der Vorstellung sich durch einen ‚subjektiven Stoff‘ selbst affiziert (*Beyträge* I, 212-215).

<sup>52</sup> Vgl. als Beispiel für zahlreiche ähnliche Formulierungen: „Ihre [sc.: der bloßen Vorstellung] Substanz, oder die Substanzen, woraus sie besteht, ist oder sind daher keineswegs in der bloßen Vorstellung enthalten, welche das einzige ist, wodurch sie sich im Bewußtseyen äußert“ (179 o.).

<sup>53</sup> Vgl. dazu Kants berühmte Bemerkungen in den Paralogismen: *KrV* A 358 und B 417 f. Anm.

Formierungshandlung, nicht nur die, die im Urteil oder im Vernunftschluss am Werk ist (203 f.; 216 o.; 218 o.), sondern z. B. auch diejenige, durch die ein von der Vorstellung unterschiedener empirischer Stoff zur Empfindung erhoben (also vorstellungsförmig gemacht) wird (191,1). „Auch bey der Anschauung ist die Spontaneität thätig, in wieferne sie an dem durch Afficiertwerden Gegebenen, die Form der Vorstellung hervorbringt“ (240). Es gibt also bei Reinhold keinen vergleichbaren Verlauf der Trennlinie zwischen Leiden und Tätigsein der Vorstellung mit derjenigen, die Kant zwischen Sinnlichkeit und Intellekt gezogen hatte. Vielmehr ist *jede* Vorstellung ein aus Leiden und Tätigsein Gemischtes (195 f.). Keine also ist rein passiv, wie es die kantischen Empfindungen wären. So kann Reinhold, übrigens hierin mit Maimon in der Sache solidarisch, rundheraus erklären, „zu jeder Vorstellung überhaupt gehöre Tätigkeit“ (192,1), wenn auch nicht nur Tätigkeit (wie Maimon mit Leibniz annimmt). (Die Überzeugung von der Beteiligung der Spontaneität bei jeder Formierung des ‚bloßen Stoffs‘ war übrigens im *Versuch* und in mehreren Reinhold-Briefen als die Lehre von den drei Graden der Spontaneität aufgetaucht. Wir werden noch sehen, dass diese Lehre eine herausragende Rolle in Reinholds Theorie des Selbstbewusstseins spielen wird. Sie mag auch eines der Vorbilder für Fichtes Rede vom Gefühl der Notwendigkeit in unseren Anschauungen sein – denn die Anschauungen sind nicht etwa von aller Spontaneität entkleidet, sondern ‚zwingen‘ dieselbe heteronom zur Produktion von Bildern der Dinge [vgl. Forbergs Erklärung im *Fundament*, 218 f.] )

Daraus, dass die Empfänglichkeit als solche *vor* jeder Affektion durch einen empirischen Stoff dem Vorstellungsvermögen innewohnt, also zu seiner Ausstattung a priori gehört, zieht Reinhold nun die ganz unkantianische Konsequenz, dass sowohl Spontaneität als auch Rezeptivität *Formen*, und zwar des *Subjekts*, seien (l. c., 204,3 u. im Kontext). Auch die Rezeptivität, bildet also eine Form („die Form der Vorstellung wird nicht *nur* durch die Spontaneität, sondern *auch* durch die Receptivität bestimmt“ [195 u.]). Ist aber auch die Rezeptivität eine Form, so gilt,

dass sie als solche ein Erzeugnis des Subjekts ist – denn es ist das *Subjekt*, welches die Formen hervorbringt und als Eigenschaften ‚hat‘ („[w]ir kennen die Seele nur als das vorstellende Subjekt, das heißt als ein Subjekt, welches Receptivität und Spontaneität hat“ [204 u.]). Darum kann man sagen, die Vorstellung *als* Vorstellung sei, genau genommen, „das Resultat“ aus beiden, aus Empfänglichkeit und Tätigkeit (196 o.). Da nun aber das Subjekt die Formen nicht nach Art der Leibnizschen Vorstellungskraft ihrer Wirklichkeit nach erschafft, sondern eben (in Reinholds unglücklicher Ausdrucksweise) nur ‚erzeugt‘ oder ‚hervorbringt‘, muss von ihm gesagt werden, dass ihm diese Formen – als nicht erschaffene – ebenfalls ‚gegeben‘ sind (205). Der Ausdruck ‚gegeben‘ muss uns in diesem Kontext nicht verwirren. Reinhold will einfach sagen, dass es zur Faktizität des Vorstellungsvermögens gehört, gerade so ausgestattet zu sein, wie es das ist, und nicht anders (eine Kontingenz, die schon Kant konstatiert hatte, obwohl es ihm nicht eingefallen wäre, sie unter den Titel der Gegebenheit zu rücken)<sup>54</sup>. Es ist also nicht das *Gegebensein* von Stoff, welches die Reinheit und mithin die Formalität der Vorstellung trübt (der Stoff kann ja, wie im Falle des Sich-selber-Denkens der Vorstellung, rein sein). Rezeptivität ist vielmehr selbst eine Form. Und die Vorstellung verwandelt sich erst dann in eine solche a posteriori, wenn – durch eine wirklich erfolgende Affektion der Sinne – ein vom Ding an sich herrührender, also empirischer, von der Vorstellung selbst unterschiedener Stoff ihr präsentiert wird (l. c. [ff.]), der „für die Wirklichkeit des *außer der Vorstellung befindlichen* bürgt[...]“ (216 f.).

Mit dieser Wendung vollzieht sich nun etwas Entscheidendes: Das grammatische Subjekt des Bewusstseins-Satzes, nämlich die Vorstellung, wird durch dasjenige des Subjekts ersetzt. Konsequenter heißt es gelegentlich, Rezeptivität und Spon-

---

<sup>54</sup> Vgl. *KrV* B 145 f.: „Von der Eigentümlichkeit unseres Verstandes aber, nur vermittelt der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperzeption a priori zustande zu bringen, läßt sich ebensowenig ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine anderen Funktionen zu urteilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind.“

taneität seien Formen *des Subjekts*, und nicht länger des Vorstellungsvermögens (204). Schon vorher hatte Reinhold allmählich die Vorsicht aufgegeben, zwischen dem Vorstellenden (als einem inneren Merkmal der Vorstellung) und dem Subjekt (als einer äußeren Bedingung derselben) zu unterscheiden. Vom Subjekt, und nicht vom Vorstellenden, hatte es wiederholt geheißen, es sei die Instanz, die einem Stoff allererst die Seinsweise der Vorstellungsförmigkeit ‚erteile‘. Nun wandert es geradezu ins Zentrum des Bewusstseins, indem es zum Träger der beiden Grundformen wird. Damit verlagert sich – zunächst unmerklich, aber bald mit sichtbaren Konsequenzen – das Zentrum der Reinholdschen Elementarphilosophie vom Fundamental-Terminus ‚Vorstellung‘ in Richtung desjenigen des Subjekts.

Nun muss man sehen, dass Reinholds Fundamentallehre schlecht auf diesen Prinzipienwechsel vorbereitet ist. Bewusstsein ist als Beziehung *auf* und Unterscheidung der Vorstellung *von* Subjekt und Objekt definiert. Da aber der Prinzipienkandidat des ‚Subjekts an sich‘ unter derselben Unvorstellbarkeitsklausel steht wie das Ding an sich, scheint von vornherein ausgeschlossen, dass das Subjekt eine adäquate Vorstellung von sich gewinnen kann:

Von dem vorstellenden *Subjekte an sich*, d. h. in seiner eigenthümlichen, von der Form der bloßen Vorstellung verschiedenen Form ist alle Vorstellung unmöglich (*Versuch*, 273; vgl. 250 f.). Das Vorstellende[,] in *wiefern* es das *Subjekt* alles Vorstellens ist, kann nie das *vorgestellte* seyn; so wenig als ein Auge sich selbst zu sehen vermag (l. c., 274; fast wörtlich ebenso *Beyträge* I, 197 M.).

Zu dieser Konsequenz kommt Reinhold aufgrund der Selbstverpflichtung, jedes Vorstellen als stoffvermittelt anzusetzen. Was aber nur durch die ‚Form eines Stoffes‘ hindurch anvisiert werden kann (wie das Ding an sich), ist als solches schlechthin unvorstellbar. Die unerträgliche Konsequenz, zu der diese Restriktion führt, ist, dass Selbstbewusstsein im strengen Sinne unmöglich sein müsste. Und das sagt Reinhold geradezu: „Da die Gottheit und das Subjekt des Vorstellungsvermögens keine Formen unseres Vorstellungsvermögens sind: so sind sie nicht a priori erkennbar“ (252,2). Die Auskunft, dass die „vorstellende Kraft [...] nur durch

ihre Wirkung, die *Vorstellung*, erkennbar [sei]" (*Versuch*, 203 u.; oder durch ihre ‚Äußerung‘ oder ‚Offenbarung‘: *Beyträge* I, 176,2; 178 f.) ist vollends inakzeptabel – denn wir wissen durch Kant und Maimon, dass aus einer Wirkung nie sicher auf ihre Ursache zu schließen ist, da mehrere Ursachen hinreichend sein können zur Erzielung desselben Effekts (*KrV* A 368 und *VT*, 203). Tatsächlich zieht Reinhold diese unannehmbare Konsequenz – mit Folgelasten für seine Theorie des ‚absoluten Subjekts‘ oder ‚Subjekts an sich‘, zu der sich seine Theorie der Vernunft vergeblich, aber doch auf bezeichnende Weise, auf den Weg machen wird. Eine Schwierigkeit fällt sofort in die Augen: Wenn das „*Subjekt an sich*“ und das Subjekt als „*das Vorstellende*“ nicht zwei Entitäten sind, sondern nur eine und dieselbe, „aber in ganz entgegengesetzten Rücksichten“ (*Beyträge* I, 172 [f.]), dann fragt sich schon jetzt, wie ich die *Subjektivität* des Vorstellenden erfassen können soll, da ja das Subjekt an sich unter dem Unvorstellbarkeits-Vorbehalt steht (gerade so wie das Objekt, das als „[e]benderselbe Gegenstand“ unter zwei Rücksichten existiert: als vorgestelltes und als Ding an sich [l. c., 169; 186,2]). Die Auskunft, die vorstellende Kraft „offenbar[e]“ ihre Natur nur in der „*Form des Vermögens*“, also als ‚bloße Vorstellung‘ (178), setzt schon voraus, dass ich wusste, *was* sich da dem Bewusstsein offenbart. Denn aus der Wirkung allein konnte ich das nicht erschließen.

Noch eine Schwierigkeit haftet diesen Bestimmungen an. Wenn Reinhold das Subjekt nämlich als lautere Spontaneität bestimmt und von ihm zugleich sagt, es sei kein immanenter Bewohner der Vorstellung, dann kann er sich hier nicht mehr innerhalb der methodisch geforderten Bewusstseins-Immanenz halten. Denn damit, dass sie als wesentliche Eigenschaft dem Subjekt zugelegt wird, wird auch die Spontaneität zu einer unerkennbaren äußeren Bedingung der Vorstellung. Reinhold sucht sich mit einer heiklen Unterscheidung aus der Schlinge zu ziehen: „Die Thätigkeit des Gemüths muß aus zwey sehr verschiedenen Gesichtspunkten angesehen werden. Einmal wieferne sie im *vorstellenden* gegründet ist, und das

andere mal in wie ferne die *Vorstellung* durch sie gegründet wird“ (*Versuch*, 268). Das ist eine offenkundige Erschleichung. Denn indem die fragliche Tätigkeit der Empfänglichkeit-für-den-objektiven-Stoff entgegengesetzt ist, ist sie damit dem *Subjekt* zugesprochen (ein Drittes gibt es hier nicht).<sup>55</sup> Der Rückgang aufs Subjekt lässt sich aber schon darum nicht vermeiden, weil ja sonst eine völlig anonyme Tätigkeit-überhaupt angenommen werden müsste. Als solche könnte sie nur objektiv sein. Aber eine aus dem Objekt fließende ‚Selbsttätigkeit‘ ist von Reinhold als strikte Unmöglichkeit ausgeschlossen worden. So bleibt als einzige Quelle von Spontaneität die des Subjekts. Denn während ich vom Objekt abstrahieren könnte, kann ich den Subjekt-Gesichtspunkt nicht wegarbeiten: Auf ihm stehe ich ja, wenn ich irgendeinen Zug tue, von dem der Satz des Bewusstseins handelt (das Subjekt und nur das Subjekt ist es ja, welches die Vorstellung auf sich und aufs Objekt bezieht und von beiden unterscheidet). So liest sich Reinholds Rede von einer Zugehörigkeit der Spontaneität zur Vorstellung (statt zum Subjekt) wie ein Sophismus: Er nutzt nämlich die Zweideutigkeit in der Rede vom ‚Angehören‘ aus. Sage ich, die Spontaneität gehöre dem Vorstellungsvermögen an, so sage ich nur, dass sie eine innere Bedingung der Vorstellung, also logisch mit dem Begriff derselben impliziert ist. Sage ich dagegen (mit Reinhold): „Die Spontaneität gehört dem *Subjekte* nur mittelbar, d. h. nur insoferne an, in wieferne dasselbe ein Vorstellungsvermögen hat. Sie gehört unmittelbar dem Vorstellungsvermögen, und [erst] vermittelst desselben, dem *Subjekte* an, dessen Prädikat das ganze Vorstellungsvermögen ist“ (*Versuch*, 270), so meint ‚angehören‘ jetzt: buchstäblich zur Ausstattung, zu den wesentlichen Eigenschaften des Subjekts zu zählen. Durch Ausnutzung der semantischen Zweideutigkeit schiebt Reinhold der ersten Bedeutung die zweite unter. So unterstellt er, dass das logische Impliziertsein in der Vorstellung nur Mittelbar-zum-

---

<sup>55</sup> In der *Neuen Darstellung* [...] ist ja neben der Spontaneität auch die Rezeptivität (ihrer Form nach) dem „vorstellenden Subjekte“ zugesprochen; beide seien „in demselben“ (§ XXI, 204). Wenige Zeilen später heißt es, es sei das „Subjekt, welches Rezeptivität und Spontaneität hat“. Dem widerspricht natürlich die Bestimmung, es sei ‚das Vorstellungsvermögen‘, dem Spontaneität und Rezeptivität als innere Bedingungen ‚angehört‘ (denn das Subjekt ist ja nach Reinhold eine der Vorstellung äußere Bedingung).

Subjekt-Gehören bedeutet, da doch allein das Subjekt die Spontaneität als notwendiges Prädikat hat. Zur Vorstellung gehört die Spontaneität nur darum, weil jede Vorstellung die Vorstellung eines sie habenden spontanen Subjekts ist. Ist das Vorstellungsvermögen einmal als Totalität interner Bedingungen, einschließlich der Spontaneität, definiert, so wäre es widersprüchlich zu sagen, die Spontaneität gehöre unmittelbar dem Subjekt an, denn die Spontaneität ist durch und durch Subjektivität. Man hätte nur gesagt, dass die Spontaneität sich selbst angehört, wenn ‚angehören‘ in beiden Verwendungen denselben Sinn hätte.

Reinhold handelt sich sein Problem dadurch ein, dass er einerseits von Tätigkeit nicht reden kann, ohne eine Beziehung aufs Subjekt zu implizieren, und andererseits durch seinen Ausgang vom Gattungsbegriff der Vorstellung an der Wahrnehmung dieser Implikation gehindert wird. So sieht er sich gezwungen, über eine im Gebrauch von ‚angehören‘ gelegene Äquivokation das Vorstellungsvermögen in die Rolle eines Subjekts zu stoßen. Das Vorstellungsvermögen wird so zu einem Subjekt-Ersatz, dem allein Spontaneität zugesprochen werden darf. Da diese Zusprechung die Fundamentalität der Vorstellung aber beschädigt, muss sie dem Subjekt entzogen und der Vorstellung zugeschlagen werden. –

Wir werden auf diesen wichtigen Punkt zurückkommen haben, zumal die Themen der Selbsttätigkeit und der Subjektivität in der Reinhold-Kritik eine überragende Rolle spielen werden.

## 27. Vorlesung

Ich werde heute die Skizze des Aufbaus der Reinholdschen Elementarphilosophie mit einigen raschen Strichen vollenden. Den Mangel an Gründlichkeit hoffe ich dadurch wettzumachen, dass ich gleich anschließend die Reinhold-Kritik Aenesidems vorstelle. Sie ist so gründlich am Text der *Neue[n] Darstellung [...]* orientiert, den sie eigentlich durchgängig kommentiert, dass sie neben ihrem Destruktionswerk zugleich den bedeutendsten zeitgenössischen Beitrag zum hermeneutischen Aufschluss eines Basistextes der Reinholdschen Fundamentallehre geliefert hat. Darin liegt auch der Grund für meinen Verstoß gegen die Chronologie. Schulze datiert am Ende der Vorrede den Abschluss seiner Schrift auf den April 1792. Und vor diesem Zeitpunkt hatte es schon eine beträchtliche Zahl bedeutender kritischer Rezensionen über Reinholds neue Vorstellungs-Lehre gegeben, mit denen wir uns noch bekannt zu machen haben. Aus diesem kritischen Getümmel ragt Schulzes *Aenesidemus* durch Anspruch und Anlage des Werks, das ja bei weitem mehr ist als eine Kant- und Reinhold-Kritik, wie ein Monolith heraus.

Wir haben noch nicht das dritte und vierte Gegensatzpaar betrachtet, das Reinhold unter den inneren Bedingungen der Vorstellungen anführt und aus dem wohlverstandenen Begriff der Vorstellung zu deduzieren beansprucht. Nach den Paaren Stoff-Form und Rezeptivität-Spontaneität handelt sich's nun um die (von Kant her ebenfalls wohl vertrauten) Relationen von Mannigfaltigkeit und Einheit sowie von a priori und a posteriori. Diese Beziehungen unterscheiden sich wesentlich von den früher thematisierten. Dort ging es um die Beziehbarkeit der Vorstellung auf Subjekt und Objekt; hier steht nicht mehr die Beziehung, sondern die Unterscheidung der Vorstellungen von beiden im Vordergrund.

Das lässt sich im Blick auf den Gegensatz von Apriori und Aposteriori ohne weiteres verstehen. Denn a posteriori gegebene (oder, was dasselbe sagt, empirische) Stoffe beruhen ja auf einem ‚Affiziertwerden von außen‘ (*Beyträge* I, 213), und dabei kommt notwendig eine äußere Bedingung der Vorstellung ins Spiel. Das ist auch dann der Fall, wenn – wie in der (ebenfalls von Kant her vertrauten) Selbstaffektion – das Subjekt den Stoff liefert (212 f.); denn auch das Subjekt ist eine äußere Bedingung der Vorstellung.

Aber auch bei der Unterscheidung von Mannigfaltigkeit und Einheit sind wir an das Diskriminierungsvermögen der Vorstellung verwiesen (196, § XVIII). Reinhold ordnet erwartbarerweise die Mannigfaltigkeit dem Stoff und die Einheit der Form der Vorstellung zu. Im *Versuch* war die Ableitung der beiden Momente so willkürlich, dass wir gut daran tun, sie uns zunächst kommentarlos nur anzuhören:

In der von dem Subjekte zu unterscheidenden Vorstellung also muß sich etwas unterscheiden lassen, und dasjenige in ihr[,] woran sich etwas unterscheiden läßt, kann nur der Stoff seyn, und alles[,] was in der Vorstellung Stoff ist, muß sich unterscheiden lassen, d. h. *M a n n i g f a l t i g* sein. In wieferne aber der Stoff in der Vorstellung nothwendig ein Mannigfaltiges seyn muß, in soferne kann die von allem Stoffe[,] d. h. von allem Mannigfaltigen, unterschiedene *Form der Vorstellung* nichts anderes als *E i n h e i t* seyn (*Versuch*, 282).

Nicht erst Aenesidemus, sondern früher schon Schwab und Forberg haben gerade diese ‚Deduktion‘ wegen ihrer Willkürlichkeit hart kritisiert. Forberg erzählt in seinem *Lebenslauf eines Verschollenen*:

Der Beweis des Satzes, daß der Stoff der Vorstellung ein Mannigfaltiges sein müsse, nahm er [Reinhold] auf meine Einwendungen zwar in den Beiträgen S. 197 und 388 zurück, allein ich hütete mich wohl gegen seinen neuen eben so wenig genügenden Beweis nochmals Einwendungen zu erheben (31).

Immerhin ehrt es Reinhold, dass er – unter Berufung auf Forberg –, in den *Erörterungen über den Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens* einräumt, ‚die Darstellung dieses Beweises sei ihm gänzlich mißlungen‘ (*Beyträge* I, 388; vgl. 197). Bedürfe es nämlich zur Unterscheidung der Vorstellungsform vom -stoff nur einer Verschiedenheit beider, so ließe sich die Mannigfaltigkeit ebenso gut dem Subjekt und die Einheit dem Objekt zuordnen (l . c., 388 f.). „Die ganze Man-

gelhaftigkeit der Darstellung“ (l. c., 389) sei aber im § XVIII der *Neue[n] Darstellung* [...] ausgeräumt (196-200). Reinhold fügt noch hinzu, hier handle es sich um „[e]ines der *wichtigsten* Theoreme der *Fundamentallehre*“ (l. c., 389).

Wie wir schon von Forberg selbst gehört haben, wiederholt aber die neue Darstellung eine Reihe von Mängeln der alten. Es ist klar, dass wir ein Kriterium dafür brauchen, um das Vorgestellte vom Vorstellenden im Bewusstsein zu unterscheiden. Auch das können wir Reinhold schenken, dass beide sich zueinander wie Eines zu Vielem verhalten. Warum aber soll das letztere gerade im Stoff fundiert sein? Weil Mannigfaltigkeit, antwortet Reinhold, als das vom Subjekt zu Unterscheidende nur auf der Objektseite liegen kann (197 f.). Das überzeugt per se gar nicht. Darum fügt Reinhold zwei weitere Argumente an. Das erste besagt, der Grund der Unterscheidbarkeit des Objekts vom Subjekt könne darum nur auf der Objektseite liegen, weil Unterscheidung innere Differenzierung, also Mannigfaltigkeit impliziere (198 f.). Gibt man das zu (was *Aenesidemus* [321] übrigens nicht tut<sup>56</sup>), so folgt immer noch nicht, dass die Mannigfaltigkeit im Stoff fundiert ist. Und es folgt erst recht nicht, dass die Form als Einheit gedacht werden muss – denn wenn Mannigfaltigkeit ein notwendiges Unterscheidungskriterium wäre, müsste auch die Form mannigfaltig sein; denn auch sie wird unterschieden (nämlich vom Stoff). Stärker ist Reinholds zweites Argument, das übrigens an eine Grundeinsicht aus Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien<sup>57</sup> anknüpft (199,2):

Wenn ein Gegenstand erkannt werden soll, muß er sich von andern Gegenständen unterscheiden lassen. Dies ist nur dadurch möglich, daß er verschiedene Bestimmungen enthält, ein Innbegriff [sic!] *mannigfaltiger* Merkmale ist.

<sup>56</sup> Ebenso wenig Schwab in seiner Rezension der *Beyträge* I: „Wie unrichtig dieses ist, fällt in die Augen; denn ein Gegenstand kann von einem andern durch eine *einzigste Bestimmung* unterschieden seyn“ (in Eberhards *Philosophischem Magazin*, 4. Bandes 3. Stück, Halle 1791, 343). Der Einwand verfehlt aber, wie sich gleich zeigen wird, Reinholds Punkt.

<sup>57</sup> Vgl. Dieter Henrich, *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendentaler Deduktion*, Heidelberg 1976, 39 ff.

Anders gesagt: Etwas ist nur dadurch als Objekt erkennbar, dass es sich vielfältig klassifizieren lässt (vorausgesetzt, dass Prädikate Klassifikationsausdrücke sind). Hätte der Gegenstand nur ein Prädikat, durch das er erschöpfend charakterisiert wäre, würde die Verneinung dieses einen Prädikats den ganzen Gegenstand vernichten. Ich muss aber von einem Objekt sagen können, dass es nicht so-und-so sei (ihm also ein Prädikat absprechen können), ohne dass es sich damit in toto aufhöbe. Also muss es mehr als ein Prädikat tragen.<sup>58</sup> Und das bedeutet, dass es mannigfach charakterisierbar sein *muss*, wenn es überhaupt als ein Objekt individuiert, d. h. von allen anderen seinesgleichen unterschieden sein soll.<sup>59</sup> Auch wäre die Charakterisierung des Objekts durch sein einziges Prädikat uninformativ, da rein tautologisch: „A rose is a rose is a rose is a rose.“<sup>60</sup>

Dass es eine wesentliche Eigenschaft von Objekten sei, mannigfaltig charakterisierbar zu sein, war, wie gesagt, auch eine Grundüberzeugung Kants, der übrigens in der nachgelassenen Reflexion Nr. 6350 vom Sommer 1797 ausdrücklich auf Reinhold verweist: „Was ist object? Das, dessen Vorstellung ein Inbegriff mehrer dazu gehöriger Pradicate ist.“ Und etwas später: „Das Subject des Urtheils, so fern es verschiedene mögliche Pradicate enthalten kann, ist das object“ (AA XVIII, 676).<sup>61</sup> Gilt nun ferner (um wieder in Reinholds Kontext zurückzukehren), dass die Mannigfaltigkeit den Unterscheidungsgrund vom vorstellenden Subjekt in sich tragen soll, so muss sich das Subjekt im Gegenzug durch Einheit profilieren.

<sup>58</sup> Anders als Schwab hat Rehberg dies Argument Reinholds in seiner Besprechung der *Beyträge* I gewürdigt (A. L. Z., Numero 27 vom 28, Januar 1791, Sp. 210 [Mitte der Spalte]).

<sup>59</sup> Darum ist J. C. Schwabs Einwand in seiner Rezension von *Beyträge* I ganz daneben: „Wie unrichtig dieses ist, fällt in die Augen; denn ein Gegenstand kann von einem andern durch eine *einzig* Bestimmung unterschieden seyn“ (*Philosophisches Magazin*, 4. Bandes 3. Stück, Halle 1791, 343). Denn diese *eine* differenzierte Bestimmung muß ja wenigstens zu den anderen, die das Ding als Objekt hat, hinzutreten.

<sup>60</sup> Aus Getrude Stein, „Sentences“, in: *documenta poetica*, englisch, amerikanisch im Original und in deutscher Übertragung, hg. von Hans Rudolf Hilty, München: Kindler, 1962, 200. – Übrigens verkennt *Aenesidemus* (323 f.) vollkommen das Gewicht dieses Arguments für die Mannigfaltigkeit des Stoffs. Außerdem verkürzt er es unzulässig auf die törichte These, Reinhold meine, einfältig charakterisierte Gegenstände seien von vielfältig charakterisierbaren nicht unterscheidbar.

<sup>61</sup> So auch Reinhold selbst: „Die ganze philosophische Welt ist darüber einig, daß ein Objekt aus dem Inbegriffe verschiedener Merkmale bestehe“ (*Beyträge* I, 239 u.).

Dabei fragt sich natürlich, wie es diese Einheit sich zu Bewusstsein bringt (vgl. *Beyträge I*, § XXXVI, 238-40). Es wäre abwegig zu meinen, das Subjekt überzeuge sich von seiner Einheit durch das von Reinhold vorgebrachte Argument, also inferentiell. Kennte es aber seine Einheit nicht *unmittelbar*, also aus dem direkten Zugriff seiner Selbstvertrautheit, so gehörte diese Einheit niemals zur Ausstattung seiner Gewissheit. Würde Reinhold – woran ihn die gegenständliche Auffassung von Bewusstsein hindert<sup>62</sup> – die Einheit zum Bestand des unmittelbar bekannten Selbstbewusstseins zählen, so könnte er ohne weiteres von ihm her entscheiden, dass das Selbst einig und das Mannigfaltige das anderwärtsher Gegebene sein müsse. Dies war eine Grundüberzeugung Kants, ausgesprochen zu Beginn der Deduktion der Kategorien, wo gezeigt wird, dass die Einheitsform, unter der sich die Erfahrung darbietet, nicht das Werk der pluralen Einzelanschauungen, sondern der begrifflichen Synthesis ist, deren Prinzip das Selbstbewusstsein ist. Dies wiederum ist in cartesianischer Gewissheit mit sich bekannt. Wäre es selbst ein Charakter der pluralen Sinneserfahrungen, sagt Kant, so „würde ich ein so vielfarbiges verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewußt bin“ (*KrV B 134*).

Insofern hat *Aenesidemus* (325 f.) recht, wenn er Reinholds Anspruch zurückweist, dass in der neuen Theorie des Vorstellungsvermögens kein Resultat der kantischen Kritik vorausgesetzt werden müsse. In Wahrheit seien Reinholds Analysen und Ableitungen völlig von den entsprechenden Lehrstücken Kants geprägt, ja oft, wie zum Beispiel hier, überhaupt erst aus deren Kenntnis einsichtig.

So überrascht es nicht, wenn man sieht, dass Reinhold als nächstes Paar den Gegensatz von a priori und a posteriori ‚deduziert‘ (*Beyträge I*, 204 ff.). Vorstellungen heißen a posteriori, wenn eine vom Objekt ausgehende Sinnesreizung an ihrem Ursprung steht (209 ff.). Vorstellungen a priori sind dagegen solche, die einen reinen, also subjektiven Stoff enthalten; denn nichts, wie wir wissen, wird dem

---

<sup>62</sup> Dieselbe hindert ihn auch, den Tieren Selbstbewusstsein zuzusprechen (*Beyträge I*, 237,2).

Bewusstsein präsentiert, es sei denn unter der Form eines gegebenen Stoffes: „Es kann daher keine angebohrnen Vorstellungen geben. Gleichwohl entstehen die Vorstellungen auch in Rücksicht des durch Afficiertwerden gegebenen, nicht auf gleiche Weis“ (211,2). Im Falle einer – wenn wir so sagen dürfen – reinen Gabe repräsentiert der Stoff der Vorstellung die Formen des Vorstellungsvermögens selbst und nicht eine durch die äußeren Bedingungen der Vorstellung – sei's Objekt oder Subjekt – gelieferte (empirische) Materie (212 o.). Aber wenn man sagen muss, dass mithin aller objektive (oder empirische) Stoff a posteriori ist, so kann man doch nicht sagen, dass aller subjektive Stoff ipso facto a priori wäre (denken Sie z. B. an Erlebnisse wie Liebeskummer oder physische Schmerzen, die zwar mental, aber in Kants Terminologie empirisch sind). Der subjektive Stoff muss also seinerseits in einen reinen und einen empirischen unterteilt werden, eine Unterteilung, die für den objektiven, vom Ding an sich gelieferten Stoff entfällt (212-4). Apriorisch sind unter den Stoffen, die dem Subjekt zugänglich sind, nur diejenigen, die im Vorstellungsvermögen mit den und durch die Formen der Rezeptivität und der Spontaneität gegeben sind. Und diesen Stoffen kommen, wie bei Kant, die Merkmale der Notwendigkeit und der Allgemeinheit zu: „*nothwendig* ..., weil es [das Vorgestellte] nur durch dasselbe ein Vorgestelltes ist – *allgemein* weil sich ohne dasselbe kein Vorgestelltes denken läßt“ (215,2). Um wirklich *gegeben* zu sein (Reinhold nennt ja auch die Formen der Empfänglichkeit und der Selbsttätigkeit ‚gegeben‘ [205]), müssen also auch die apriorischen Merkmale der Vorstellung eine Stoffseite haben. Aber der gegebene Stoff heißt erst dann a posteriori (l. c.), wenn er durch eine ‚Affektion von außen‘ oder – wie im Falle der Daten des inneren Sinns – eine solche von ‚innen‘ geliefert wird (212 f.; vgl. 241 ff.). Schließlich sind auch diejenigen Erlebnisse, die sich das (empirische) Subjekt selbst bereitet, reale Informationen: „Das *Afficiertwerden von innen*, welches [...] den ihr [nämlich der dem Subjekte angehörigen Vorstellung] entsprechenden Stoff *a u s m a c h t*, ist eben darum ein bloß subjektiver, nur durch das Subjekt, aber *a p o s t e r i o r i* bestimmter Stoff“ (213).

**Beide Merkmale der realen Reizung (sei's von innen, sei's von außen) fehlen den rein apriori gegebenen Stoffen:**

Das Gegebene a posteriori (der Stoff der Vorstellungen) zeichnet sich also von dem a priori und folglich nicht als [empirischer] Stoff gegebenen (den Formen des Vorstellungsvermögens) dadurch aus, daß diese durch kein Afficiertwerden dem Subjekte gegeben sind, sondern bey allem Afficiertwerden desselben vorausgesetzt werden müssen; jenes aber nur durch Afficieren gegeben seyn kann (209).

**Dass die Sinnenreizung fehlt, definiert also wie bei Kant die apriorischen Vorstellung, nicht aber, dass sie stofflos wären. Einen Stoff – wir würden sagen: einen mentalen Gehalt – haben nach Reinhold eben alle Vorstellungen; andernfalls wären sie unbewusst. Empirisch oder aposteriorisch sind nun eben diejenigen unter ihnen, in denen der wirkliche und außerbewusste Gegenstand eine Spur in der Vorstellung hinterlässt. Reinhold spricht von der ‚objektiven Beschaffenheit des Stoffes in der Vorstellung‘ – im Gegensatz zu seinem bloßen ‚Da‘- oder ‚Vorhandensein‘ (210 f.).<sup>63</sup> Ist nur überhaupt ein Stoff im Bewusstsein, so kann derselbe a priori heißen; denn dann repräsentiert er ja nichts als das, „was schon im bloßen Vorstellungsvermögen vorhanden [war]“ (211 u.). Hat er dagegen eine „objektive Beschaffenheit“, so verweist er direkt auf eine Sinnesreizung durch den außerbewussten wirklichen Gegenstand:**

---

<sup>63</sup> Vgl. auch den § XXXVII (241 ff.): „Durchs Afficiertwerden, wird entweder das bloße Vorhandenseyn; oder, das Vorhandenseyn, und die Beschaffenheit des Stoffes zugleich bestimmt“ (241). Im letzteren und nur im letzteren Fall ist die Vorstellung empirisch, auch wenn die Spontaneität ihr Urheber war, also den (inneren) Sinn ‚von innen‘ affiziert hat (Selbstaffektion).

Ich kann aufgrund der bloßen Textkenntnis nicht entscheiden, ob Reinhold jede Stoff-Präsentation für das Werk einer Affektion hielt oder bloß die empirische. In einigen Passagen scheint er sich auf kürzestem Raum zu widersprechen. So nennt er diejenigen Anschauungen intellektuell, in denen nichts empirisch Gegebenes auf der Stoffseite stehe, „sondern nur [...] die a priori bestimmte und in so ferne dem Subjekte eigenthümliche Form der Vorstellung“ vorgestellt werde. Diese Apriorität erläutert er auch durch den Zusatz, hier sei der Stoff der inneren Anschauung „nicht durchs Afficiertseyn“ bestimmt. Wenige Zeilen später erklärt er, der „ihr [dieser Anschauung] entsprechende Stoff [könne] seinem Vorhandenseyn nach, nur durch Handlung der ihre Receptivität afficierenden Spontaneität gegeben werden“. Und diesen Gedanken wiederum kommentiert er mit der Wendung: „Aber sie kann keine sinnliche Anschauung seyn, weil die Beschaffenheit dieses Stoffes, nicht durchs Afficiertseyn, sondern vor allem Afficiertseyn, im bloßen Vorstellungsvermögen bestimmt ist“ (*Beyträge* I, 249). Diesen Widerspruch hat schon Johann Christoph Schwab aufgedeckt („Ueber Reinholds Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens“, in Eberhard *Philosophische[m] Magazin*, 3. Bandes 2. Stück, Halle 1790, 141). Vgl. desselben Rezension der *Beyträge* I (im selben *Magazin*, 4. Bandes 3. Stück, Halle 1791, 344: „In allen Vorstellungen ohne Unterschied muß der Stoff durchs Afficirtwerden gegeben seyn“ ([*Beyträge* I, S. 211). So eben (S. 209) hatte der H. Verf. gesagt, daß ‚die Formen des Vorstellungsvermögens dem Subject durch kein Afficirtwerden gegeben sind.‘ Nun werden auch diese Formen vorgestellt; und sie sind selbst ihr Stoff: Folglich wird nicht in allen Vorstellungen der Stoff durchs Afficirtwerden gegeben.“

Die objektive Beschaffenheit des Stoffes in der Vorstellung eines gegenwärtigen Baumes hängt lediglich davon ab, daß ich so, und nicht anders, von außen her afficiert werde. Die individuelle Weise des Afficiers wird objektiv durch den Gegenstand; aber der Stoff *in* der Receptivität lediglich durchs Afficiertwerden bestimmt (210 u.; deutlicher noch: 241 ff.).<sup>64</sup>

In solchen Formulierungen zeigt sich Reinholds metaphysischer Realismus am ungeschütztesten, aber auch am nachdrücklichsten. Reinhold spricht von der „Unentbehrlichkeit des bloßen Stoffes *a posteriori*“, ohne den die Vorstellung eben bloße Vorstellung und also leer bliebe. Er spricht auch von der ‚Widerlegung des Idealismus‘ und von der Notwendigkeit „eines von der Form der Vorstellung verschiedenen Gegenstandes“, mit dessen Annahme freilich die vom Satze des Bewusstseins gezogene Immanenzgrenze – die *ἐποχή* – überschritten ist (207).<sup>65</sup> Sich vom Idealismus abzugrenzen ist Reinhold nun außerordentlich wichtig. Man hat fast den Eindruck, dass ihm das Gegensatzpaar von *a priori* und *a posteriori* nur um des letzteren willen am Herzen lag. Lieber, als für einen Idealisten zu gelten, nimmt er den Vorwurf des transzendenten Gebrauchs der Kausalkategorie in Kauf und sagt, es sei der „außer dem Vorstellenden“ und außer der Vorstellung liegende „Grund“, als dessen „Folge“ eine wirkliche Sinnesreizung auftrete: „Der von Außen gelieferte Stoff repräsentirt daher etwas außer dem Gemüthe Befindliches“ (246 u.; vgl. 247,3). Und: „Die Beschaffenheit, unter welcher er [der bloße Stoff] *im Gemüthe vorkommt*, ist nicht nur ihrer *Wirklichkeit*, sondern sogar ihrer *Möglichkeit (im Gemüthe)* nach durch *Afficiertseyn* bestimmt“ (242; vgl. auch 243). Hier wird das Woher der Sinnesreizung – nämlich der Gegenstand an sich, also tatsächlich als *wirklicher Grund*, d. h. als Ursache, der Anschauung gedacht.

<sup>64</sup> Der Gedanke hat natürlich kantische Wurzeln; aber Kant ist in Bezug auf realistische Konsequenzen viel vorsichtiger. Vgl. z. B. *KrV* B 69 f., Anm.: „Die Prädikate der Erscheinung können dem Objekte selbst beigelegt werden, in Verhältnis auf unseren Sinn, z. B. / der Rose die rote Farbe, oder der Geruch; aber der Schein kann niemals als Prädikat dem Gegenstande beigelegt werden, eben darum, weil er, was diesem nur in Verhältnis auf die Sinne, oder überhaupt aufs Subjekt zukommt, dem Objekte *f ü r s i c h* beigelegt, z. B. die zwei Henkel, die man anfänglich dem Saturn beigelegte. Was gar nicht am Objekte an sich selbst, jederzeit aber im Verhältnisse desselben zum Subjekt anzutreffen und von der Vorstellung des ersteren unzertrennlich ist, ist Erscheinung [...]“

<sup>65</sup> Das gilt natürlich entsprechend fürs Subjekt, welches nach Reinholds ursprünglicher Definition ja ebenfalls außerhalb der Immanenzgrenze des reinen Bewusstseins liegt. Den Vorwurf, diese Grenzlinie willkürlich zu überschreiten und überhaupt die inneren und die äußeren Bedingungen des Bewusstseins zu verwechseln, hat Rehberg in seiner Rezension von *Beyträge* I gemacht (*A. L. Z.* Nr. 26 vom 28. 1. 1791, Sp. 208,2).

Reinholds Theorie des Bewusstseins (218 ff.) und des Erkenntnisvermögens (223 ff.) spare ich für einen Zusammenhang auf, in dem es für unsere Fragestellung Gewicht gewinnen wird (11. Vorlesung). Diesen Zusammenhang bildet die Theorie des Selbstbewusstseins, auf die sich einige der konstruktivsten Kritiken konzentrieren, die Reinholds neue Theorie des Vorstellungsvermögens erfahren hat. Stattdessen will ich jetzt den versprochenen Bericht über *Aenesidemus* geben. Das lässt sich darum so organisch an dieser Stelle tun, weil Aenesidemus ja Reinholds Theorie und nur sie zum Gegenstand hat.<sup>66</sup>

Die umfangreiche Schrift *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik* war 1792 anonym und ohne Druckort erschienen. Das Pseudonym ‚Aenesidemus‘ spielt an auf Ainhsidhmoq von Knossos, der im 1. vorchristlichen Jahrhundert in Alexandrien lehrte und (neben Agrippa und Sextus Empiricus) für den bedeutendsten Erneuerer der pyrrhonischen Zweifelslehre und für den einflussreichsten Vertreter des hellenistischen Skeptizismus überhaupt gilt.<sup>67</sup>

Hinter dem Pseudonym verbirgt sich der Helmstedter Philosoph (und Lehrer Schopenhauers) Gottlob Ernst Schulze. Über sein Leben ist wenig bekannt; es verschwindet hinter seiner philosophischen Leistung, die ihrerseits durch die Wahl fiktiver Autornamen oder Anonymbleiben sich vor der Identifikation einer Privatperson schützte (was nicht verhinderte, dass Schulze als Verfasser des *Aenesidemus* sogleich, gewöhnlich mit großem Respekt, identifiziert wurde). Geboren am 30. August 1761 als Sohn des Verwalters auf Schloss Heldrungen in Thüringen, hat Schulze die berühmte Fürstenschule Pforta, genannt Schulpforta (dort wurde

<sup>66</sup> Ich übernehme im folgenden einige Passagen aus meiner Einleitung zur Neuausgabe des *Aenesidemus* in der Philosophischen Bibliothek (Hamburg 1996, Nr 489).

<sup>67</sup> Vgl. die noch immer lesenswerte Darstellung seiner Lehre in Friedrich Ueberwegs *Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums*, Berlin <sup>11</sup>1920 (hg. von Karl Praechter), 606 ff.

er Mitschüler des ein Jahr jüngeren Fichte), und im Jahre 1780 die Universität Wittenberg besucht, wo er außer Theologie (im Hauptfach) auch Logik und Metaphysik studierte. Einer seiner Lehrer war Franz Volkmar Reinhard (1753-1812), Theologie-Professor in Wittenberg, später Ober-Hofprediger in Dresden, so etwas wie das Oberhaupt der protestantischen Kirche in Sachsen, Verfasser des *System[s] der christlichen Moral* (1788 ff.)<sup>68</sup> und übrigens Schwager des Novalis.<sup>69</sup> Reinhard war seinerseits ein enger Schüler von Christian August Crusius (1712-1775)<sup>70</sup> – womit einigermaßen erklärt wäre, wie die voluntaristische Tradition über Schulze an Schopenhauer gelangen konnte.<sup>71</sup> 1783 wurde Schulze Magister der Philosophie und Dozent in Wittenberg. Seine beiden Dissertationen sind Themen der antiken Philosophie gewidmet: *De cohaerentia mundi partium earumque cum deo conjunctione summa secundum Stoicarum disciplinam*, Wittenberg 1785, und *De ideis Platonis*, Wittenberg 1786. Das Erscheinen des ersten Bandes seines *Grundriss der philosophischen Wissenschaften* (Wittenberg 1788)<sup>72</sup> verschaffte ihm einen Ruf an die damalige Universität Helmstedt (damals: ‚Helmstädt‘). Hier hat er zweiundzwanzig Jahre lang eine reiche akademische Wirksamkeit entfaltet und auch seine wesentlichsten Schriften verfasst und veröffentlicht. Das sind (in chronologischer Folge) *De summa secundum Platonem philosophiae fine* (1789), *Über den höchsten Zweck des Studiums der Philosophie; eine Vorlesung* (Leipzig 1789, keine Übersetzung der eben genannten Publikation), *Aenesidemus [...]* (1792), Re-

<sup>68</sup> Reinhard hat außerdem u. a. eine „Kurze Darstellung der Kantischen Philosophie“ verfasst, deren Abschrift sich unter den nachgelassenen Papieren Goethes gefunden hat und um deren Abfassung er Reinhard gebeten haben mag. Vgl. Karl Heinrich Ludwig Pölitz' *Biographie Franz Volkmar Reinhard*, 2 Bde., Leipzig 1813-15.

<sup>69</sup> Ernestine von Charpentier, die Schwester von Novalis' zweiter Braut Julie, war seit 1794 Reinhard's zweite Frau. Reinhard's Name kommt in Novalis' „Notizen und Plänen“ gelegentlich vor (so in Weißenfeller Aufzeichnungen von Juni und August 1799 [NS III, 74; IV, 51 und 52]). Von „[t]ägliche[n] Besuche[n]“ ist in einer Dresdener Aufzeichnung vom Juli 1800 die Rede (l. c., 799). Außerdem begegnet Reinhard's Name in Briefen an Novalis (Caroline an Novalis, 4. Februar 1799, NS IV, 519 mit Komm. 975; Caroline und Wilhelm Schlegel an Novalis, 20. Februar 1799, l. c., 522), in Briefen oder Berichten über Novalis (l. c., 625 [Henriette Mendelssohn]; 638 [Henrik Steffens]; 668 [Caroline von Reichenberg]; 672 f. [Heinrich Ulrich Erasmus von Hardenberg]) oder geradezu als Briefpartner des Novalis (282-285. vgl. Kommentar 853).

<sup>70</sup> *Die philosophischen Hauptwerke* von Crusius sind, von G. Tonelli hg., als Reprint bei Olms, Hildesheim 1964, neu erschienen.

<sup>71</sup> Die Hypothese eines solchen Einflusses stammt von Max Wundt, „Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung“, Tübingen 1945, S. 296, 337 f.

<sup>72</sup> Der II. Band erschien ebd. 1790.

zensionen u. a. „Ueber das philosophische Magazin“ (in: *Allgemeine Deutsche Bibliothek* 100/2, 1792, 419-452), „Kants Kritik der Urteilskraft“, (*Allgemeine Deutsche Bibliothek* 115/2, 1793, 398-426), den Separatdruck von Maimons Preisschrift „Ueber die Progressen in der Philosophie [...]“ (anonym erschienen im 6. Heft des 2. Stücks des 8. Bandes der *Neue[n] Allgemeine[n] Deutsche[n] Bibliothek* von 1794, 351-361; wiederabgedruckt im Anhang zur Vorrede von Maimons *Versuch einer neuen Logik [...]*, Berlin 1794, XXIX-XL<sup>73</sup>), „Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (in der *Neue[n] Allgemeine[n] Deutsche[n] Bibliothek*, 1794, Bd. 16, Stück I, 127-163) sowie Kants Streitschrift gegen J. A. Eberhard „Ueber eine Entdeckung nach der alle Kritik der Vernunft entbehrlich gemacht werden soll“ (in: *Allgemeine Deutsche Bibliothek* 116/2, 1794, 445-458), *Einige Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre* (Kiel 1795), *Kritik der theoretischen Philosophie* (2 Bde., Hamburg 1801), *Grundsätze der allgemeinen Logik* (1802), „Aphorismen über das Absolute als das alleinige Princip der wahren Philosophie, über die einzige mögliche Art es zu erklären, wie auch über das Verhältnis aller Dinge in der Welt zu demselben“ (in: *Neues Museum der Philosophie und Literatur*, hg. von Fr. Bouterwek, Bd. I, Heft II, Leipzig 1803 [die Schrift ist gegen Schelling gerichtet]), „Die Hauptmomente der skeptischen Denkart über die menschliche Erkenntnis“ (ebd., Bd. III, Heft 2, Leipzig 1805), „Ueber Galls Entdeckungen die Organe des Gehirns betreffend“ (in: *Chronik des neunzehnten Jahrhunderts*, Zweiter Band, enthaltend die Jahre 1804 und 1805 von G. G. Bredow, Altona 1807, 1121-1152).

Im Jahre 1810 wurde die Universität Helmstedt aufgelöst und mit der Georgia Augusta zu Göttingen verbunden. An dieser Stätte hat Schulze wiederum zweiundzwanzig Jahre hindurch eine noch ausgebreitete und bedeutendere Tätigkeit entwickelt. Schon früher hatte Schulze zum Kreis um den Popularphilosophen

---

<sup>73</sup> GW V, 29-40. – Dass diese Rezension von Schulze ist, war der bisherigen Forschung entgangen. Ich verdanke den Hinweis Achim Engstler, der mir am 7. Juni 94 schrieb: „[Die Rezension] ist gezeichnet mit der Sigle ‚Od.‘, die nach Gustav C. F. Parthey, *Die Mitarbeiter an Friedrich Nicolai's Allgemeiner Deutscher Bibliothek*, Berlin 1842 [Repr. Hildesheim 1973] für die Bde. 1-28 (1793-97) der NADB ‚Schulze in Helmstädt‘ zugewiesen war.“ Erich Adickes wusste das noch: *German Kantian Bibliography*, Boston-London 1896 [Repr. Würzburg 1967], Nr. 785.

Johann Georg Heinrich Feder (1740-1821) in Göttingen gehört.<sup>74</sup> Wie nah er dem Hause Feder stand, wird deutlich durch seine Ehe mit Feders Tochter.<sup>75</sup> Zu seinen Göttinger Schülern zählte, wie gesagt, der damals (seit dem Wintersemester 1809) für die Medizin eingeschriebene Student Arthur Schopenhauer. Dieser hörte bei ihm sein erstes philosophisches Kollegium über Logik, Metaphysik und Psychologie.<sup>76</sup> In seinem Buch über *Schopenhauers Leben*<sup>77</sup> berichtet Wilhelm [Robert Franz] Gwinner, es sei Schulze gewesen, der Schopenhauer davon überzeugte, fortan sein Leben nicht dem Kaufmannsberuf zu widmen, sondern „für den Dienst der Königin der Wissenschaften einzurichten“. Das hat er dann bekanntlich (auf seine Weise) auch befolgt (jeder kennt Schopenhauers berühmtes Wort, er habe sein Leben damit zugebracht, „über dasselbe nachzudenken“<sup>78</sup>). Schulze, so schrieb Schopenhauer 1851 an Johann Eduard Erdmann, habe ihm den „weisen Rat“ gegeben, „seinen Privatfleiß fürs erste ganz Platon und Kant zuzuwenden und bis er diese bewältigt haben würde, keinen andern, namentlich nicht Aristoteles und Spinoza anzusehen“<sup>79</sup> —was Schopenhauer ja auch ganz pünktlich befolgt hat. Zwar fällt in der Nachschrift von Schulzes Kollegs gelegentlich das Wort vom „Rindvieh Schulze“.<sup>80</sup> Aber die Spuren Schulzescher Gedanken in Schopenhauers Werk – insbesondere der immer wieder an Kants Lehre vom Ding an sich als Ursache unserer Sinnesempfindung gerügte ‚transzendente Gebrauch der Kausalkategorie‘<sup>81</sup> – sind zu manifest, als dass die kleine Frechheit Schopenhauer aus seiner grundlegenden Abhängigkeit vom Meister entließe. Die Doktorarbeit über *Die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (von

<sup>74</sup> Feder wechselte 1796 als dessen Direktor ans Georgianum zu Hannover.

<sup>75</sup> Vgl. Feders Brief an Reinhold vom 23. Juli 1794; in: E. Reinhold, *K. L. Reinholds Leben und literarisches Wirken*, Jena 1825, 380.

<sup>76</sup> Vgl. Schopenhauers *Lebenslauf* in: Arthur Schopenhauer, *Philosophie in Briefen*, hg. von Angelika Hübscher und Michael Fleiter, Frankfurt/M. 1989, 24 f.

<sup>77</sup> Leipzig 31910, 62.

<sup>78</sup> „Das Leben ist eine mißliche Sache: ich habe mir vorgesetzt, es damit hinzubringen, über dasselbe nachzudenken“ (*Werke in 10 Bänden* [= Zürcher Ausgabe], hg. von Arthur Hübscher, Zürich 1977 [hinfort zit.: ZA], Zusatz-Bd.: „Über Arthur Schopenhauer“, hg. von Gerd Haffmanns, 285).

<sup>79</sup> Zit. Gwinner, l. c., 344.

<sup>80</sup> Arthur Schopenhauer, *Philosophie in Briefen*, l. c., 390.

<sup>81</sup> Vgl. insbesondere ZA II, 535 f.

1813), die Schulzes Einwand ständig wiederholt, wurde dem Meister huldvoll zugesandt und fand dessen ausführlich begründete Zustimmung.<sup>82</sup> – Außer auf Schopenhauer hat Schulze durch seine Kritik der Rede von den ‚Seelenvermögen‘ stark auch auf Johann Friedrich Herbart (1776-1841), mehr noch auf Jakob Friedrich Fries (1773-1843) gewirkt, der früh schon den *Aenesidemus* gelesen hatte.<sup>83</sup>

In seiner Göttinger Zeit ist Schulze noch als Autor mehrerer anderer Bücher hervorgetreten, die zu Unrecht vergessen sind, darunter eines *Leitfaden[s] der Entwicklung des bürgerlichen und peinlichen Rechts* (Göttingen 1813), einer *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften* (zum Gebrauch für seine Vorlesungen) (Göttingen 1814), einer *Psychische[n] Anthropologie* (Göttingen 1816), eines *Grundriss[es] der philosophischen Tugendlehre* (Göttingen 1817) sowie einer anthropologischen Arbeit: „Über die Glaubwürdigkeit und den anthropologischen Werth der Heckewelderschen Nachrichten“ (in: Johann Heckewelder, *Nachrichten von der Geschichte, den Sitten und Gebräuchen der Indianischen Völkerschaften, welche ehemals Pennsylvanien und die benachbarten Staaten bewohnten*. Übers. v. Fr. Hesse. Nebst einem Zus. v. G. E. Schulze, Göttingen 1821, Reprint Kassel 1975). Verfasst hat er ferner zwei Schriften: *Über die Entdeckung, daß Leibniz ein Katholik gewesen sey* (Göttingen 1827) und *Über die menschliche Erkenntnis* (Göttingen 1832). Mehrere Werke Schulzes erreichten zahlreiche Auflagen.

Gestorben ist Schulze am 14. Januar 1833.

\*

<sup>82</sup> Vgl. Schulzes Brief an Schopenhauer vom 20. Januar 1814 (in: Arthur Schopenhauer, *Philosophie in Briefen*, I. c., 64 ff.). Schulze lobt neben Allgemeinheiten insbesondere Schopenhauers besonders radikale Unterscheidung der Ideal- von den Realgründen, also der (logischen) Gründe von den (physischen) Ursachen (eine ihm durch Reinhard von Crusius überlieferte Einsicht, die auch Kant gebilligt hatte).

<sup>83</sup> Vgl. Walter Mechler, *Die Erkenntnislehre bei Fries aus ihren Grundbegriffen dargestellt und kritisch erörtert*, Berlin 1911, 4. Vgl. auch Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Dritter Band: "Die nachkantischen Systeme", Darmstadt 1974 (Nachdruck der 2. Auflage von 1923), 447 ff.

Aenesidem hat weniger eine eigene Position nachkantischer Transzendentalphilosophie vorgetragen, als dass er mit äußerst scharfsinnigen Einwänden Grundüberzeugungen Kants ins Wanken gebracht und Entwürfe der an ihn anknüpfenden Nachfolger durchs Schwefelsäurebad der Kritik geläutert hat. Die erste durchaus kritische Rezension stammt aus der Feder keines geringeren als Reinholds widerborstigen Meisterschülers Johann Benjamin Erhard.<sup>84</sup> Eine weitere (kritische, aber nicht respektlose) Rezension folgte anonym im 64. und 65. Stück der *Gothaische[n] gelehrten Zeitung*.<sup>85</sup> Reinhold (der Hauptbetroffene) hat nicht sofort und nicht im Detail reagiert. Es scheint fast, als habe er die Bedeutung dieses Angriffs, die doch bald allgemein erkannt wurde, gar nicht wahrgenommen. Nur in Briefen, vor allem an Erhard, der ihm schon am 30. Juli 1792 die Skizze eines Gegenentwurfs zum *Aenesidemus* geschickt hatte (*Denkwürdigkeiten*, 343 f.), äußert er sich knapp zu Schulzes Schrift. So Ende Oktober 1792, wo er angibt, sich das Buch bei Forberg ausgeliehen und eine halbe Stunde durchflogen zu haben, ohne das Bedürfnis zu spüren, es sich länger auszuleihen, da er glaube, wenig aus ihm zu lernen könne.<sup>86</sup> Als Erhard ihm am 16. Januar 1793 das baldige Erscheinen seiner Rezension ankündigt,<sup>87</sup> antwortet Reinhold: „Den *Aenesidemus* lese ich nicht. Ich weiß nur zu gut, was meinem System fehlt. – Aber ich weiß[,] daß dasselbe nur Mängel, keine unendlichen Fehler habe. Dieß ist so ungeheuer viel, daß ich kaum den

<sup>84</sup> Sie erschien in den *Würzburger gelehrte[n] Anzeigen* 1793/I, Achter Jg., [Nummer] IX, den 27. Februar 1793, 130-134. Friedrich Carl Forberg, ein anderer kritischer Reinhold-Schüler und -Freund, berichtet über Erhard, daß er „Reinhold nicht wenig durch seine unaufhörlichen Einwürfe“ geplagt habe, „die dieser niemals hinreichend zu widerlegen vermochte“, und daß er, „durch Reinhold unbefriedigt[,] im folgenden Jahre nach Kö/nigsberg [ging], um die neue Philosophie aus dem Munde des Stifters selbst zu vernehmen“ (*Lebenslauf eines Verschollenen*, Hildburgshausen u. Meiningen 1840, 34 f.). Erhard war ein Hauptpromotor der skeptischen Einwände gegen ein Philosophieren aus (durch angebliche Evidenz gesicherten) obersten Grundsatz und sympathisierte selbst mit dem Skeptizismus. Vgl. seine Abhandlung „Über die Medizin. Arkesilas [der Name eines anderen antiken Skeptikers] an Ekdemus“, in: *Der neue Teutsche Merkur*, 8. Stück, August 1795, 337-378.

<sup>85</sup> Vom 10. und 14. August 1793, 561-568 und 570-575.

<sup>86</sup> Ähnlich in einem undatierten Brief an Maimon, den dieser in seinem *Philosophische[n] Briefwechsel* (GW IV, 199/201-294, hier: 258 f.) 1793 veröffentlicht hat. Dort heißt es, sehr typisch für Reinhold: „Sobald ich bei einem Buche das mich widerlegt auf ein Paar Beispiele stoße, die mich überzeugen[,] daß ich nicht verstanden bin[,] lege ich das Buch/ auf immer beiseite, wie dieses beim *Aenesidemus* der Fall war, und sobald ich vorher weiß, daß mich der Verfasser nicht versteht, halte ich für Pflicht sein Buch gar nicht zu lesen.“

<sup>87</sup> „In einer Rezension des *Aenesidemus* für die *Würzburger gelehrte Zeitung*, die ich Ihnen schicken werde, glaube ich diese ganze Schrift mit sehr wenigem widerlegt zu haben“ (Transkription Wilhelm Baums; Brief aus dem Varnhagen-Nachlass).

tausendsten Theil davon auch bey dem längsten Leben und bey der besten Gesundheit zu leisten vermag.“<sup>88</sup> Erst zwei Jahre später hat Reinhold öffentlich, freilich recht pauschal und ohne Namensnennung, gegen Schulzes Kritik protestiert und sich als mutwillig missverstanden dargestellt.<sup>89</sup> Der Text, in dem das geschieht, war ein Jahr früher – kaum beachtet – als Einleitung „Ueber den philosophischen Skepticismu“ zu M. W. G. Tennemanns Neuübersetzung von David Humes *Untersuchungen über den menschlichen Verstand*<sup>90</sup> erschienen. Reinhold hatte dort öffentlich bestritten, dass Kants *KrV* „durch *philosophischen Skepticismus*“, als dessen zeitgenössische Vertreter er Platner, Aenesidemus und Maimon anführt, „bekämpft werden [können]“ (l. c., XLVIII f.).<sup>91</sup> – Anders Reinholds Schüler Georg Gustav Fülleborn (1769-1803, Professor des Griechischen und Hebräischen in Breslau), der den *Aenesidemus* „eine Ehre für die deutsche Philosophie“ nannte und sich fragte, ob Reinhold sich gegen solche Kritik verteidigen können.<sup>92</sup> Ein anderer Reinhold-Verteidiger, Johann Heinrich Abicht (1762-1816, Professor der Philosophie in Erlangen), rühmte den *Aenesidemus* und meinte, dass Reinholds Theorie nach diesem Angriff einer Revision bedürfe.<sup>93</sup> Salomon Maimon (1753-1800) nahm Schulzes Werk so ernst, dass er 1794 seiner *Neue[n] Logik die Briefe des Philaethes an Aenesidemus*<sup>94</sup> hinzufügte. Sie folgen dem

<sup>88</sup> Wilhelm Baums Transkription; der Brief befindet sich im Weimarer Goethe-Schiller-Archiv unter der Archiv-Nummer 76/II, 3, 2.

<sup>89</sup> Vgl. „Ausführlichere Darstellung des negativen Dogmatismus oder des metaphysischen Skepticismus“, in: *Beyträge* II, 159-206. Aenesidemus wird dort nur indirekt genannt (vgl. 175). – Zum Skeptizismus hat sich Reinhold wiederholt geäußert, zuerst unter dem Titel „Von welchem Skeptizismus läßt sich eine Reformation der Philosophie hoffen?“ In: *Berlinische Monatsschrift*, Berlin (Dessau) 1789, Bd. XIV, 1. St., 49-73. Die Abhandlung wurde später, leicht überarbeitet, integriert in den *Versuch*, 120-141.

<sup>90</sup> Jena: im Verlag der akademischen Buchhandlung 1793, I-LII. Diese Einleitung ist (fast) identisch mit der im II. Band der *Beyträge* erschienenen eben erwähnten *Abhandlung Ausführlichere Darstellung des negativen Dogmatismus oder des metaphysischen Skepticismus*.

<sup>91</sup> Was den wendefreudigen Verfasser nicht davon abhielt, in seinen (von Schelling verrissenen) *Beyträge[n] zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts*. Zweites Heft, Hamburg 1801, 41, festzustellen, es sei Maimon letztlich gelungen, „aus der *Critik* selber bündig zu beweisen, daß der *Criticismus* nichts mehr und nichts weniger als die *Propädeutik* zu dem *vollendeten Skepticismus* [...] sey“: Ein später Sieg des Aenesidem über Reinhold.

<sup>92</sup> *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, Züllichau: Fromann, Bd. III, 1793, S. 157 f.

<sup>93</sup> Vorrede zu *Hermias, oder Auflösung der die gültige Elementar-Philosophie betreffenden Aenesidemischen Zweifel*, Erlangen: Walther 1794.

<sup>94</sup> Im Anhang zum *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens*, Berlin: bey Ernst Felisch 1794 (21798), 291-438, auch in: *GW* V, 349-496. Diese Briefe sind zweifellos das eindrucksvollste und scharfsinnigste Dokument zeitgenössischer Auseinandersetzung mit dem *Aenesidemus*. Ein Neudruck

Text des Aenesidemus fast genau so eng wie dieser dem Reinholdschen. J[ohann] C[arl] C[hristian] Visbeck, dessen Verteidigung Reinholds gegen die Angriffe des Aenesidemus den skeptisch-antigrundsatzphilosophischen Überzeugungen von Reinholds Schülern um Niethammer ex negativo wichtige Impulse vermittelte,<sup>95</sup> publizierte 1794 die *Hauptmomente der Reinhold'schen Elementarphilosophie, in Beziehung auf die Einwendungen des Aenesidemus*.<sup>96</sup> In Vierten Bandes drittem Heft von Niethammers *Philosophische[m] Journal* (1796, 205-256) erschien Johann Heinrich Gottlieb Heusingers (1767-1837) „Gegen Aenesidemus“ unentitelt Abhandlung *Ist's Skeptizismus durch die Kritik der reinen Vernunft widerlegt?* Noch im dritten Heft des sechsten Bandes derselben Zeitschrift versucht ein Anonymus eine weitgehend gegen Aenesidemus gerichtete und sehr umfangreiche *Apologie der Versuche, durch Elementar-Philosophie und WissenschaftsLehre [sic!] die kritische Philosophie zur Philosophie zu erheben* (239-298). Und Kants Vertrauter Jacob Sigismund Beck (1761-1840, Professor der Metaphysik in Rostock) soll der Autor der anonym erschienenen Schrift *Darstellung der Amphibolie der Reflexionsbegriffe, nebst dem Versuch einer Widerlegung der Einwendungen des Aenesidemus gegen die Reinholdsche Elementarphilosophie* (Frankfurt a. M. 1795) gewesen sein.<sup>97</sup> In einem Schreiben an Beck vom 4. 12. 1792 findet sich denn auch eine Erwähnung des Aenesidemus durch Kant selbst:

---

des ganzen Werks wäre sehr wünschenswert. Vgl. zum ganzen Zusammenhang Achim Engstlers bald erscheinende Habilitationsschrift über den Skeptizismus in der Aetas Kantiana; sie wird auch eine ausführliche Darstellung und Interpretation von Schulzes Skeptizismus enthalten.

<sup>95</sup> Niethammer hat die Schrift so wichtig gefunden, dass er zunächst Weißhuhn mit der Rezension dieser Schrift beauftragt hatte. Nach dessen plötzlichem Tode sah er sich selbst zur Übernahme der Rezension veranlasst (Niethammers Autorschaft ist gesichert durch: *Philosophisches Journal*, Siebenten Bandes Viertes Heft, 335). Sie erschien im 3. Heft des 2. Bandes (insgesamt Siebentes Heft) des *Philosophischen Journals* 1795, unter „IV. Literarische Anzeigen“, 237-262. Visbecks Schrift war als Widerlegung des Aenesidemus konzipiert. Niethammer bekennt sich von ihr „nicht ganz befriedigt“ (239) und versucht eine ungewöhnlich engagierte Verteidigung von Aenesidems Skeptizismus gegen Reinholds Grundsatz-Philosophie. Die Kritik schließt verheißungsvoll mit den Worten: „Was wir hier noch insbesondere über Skepticismus zu sagen hätten, ersparen wir zu einer andern Gelegenheit, wo wir ausführlicher davon reden können“ (262).

<sup>96</sup> Der Titel heißt wörtlich: *Die Hauptmomente der Reinhold'schen Elementarphilosophie, in Beziehung auf die Einwendungen des Aenesidemus untersucht* von J. C. C. Visbeck, des Predigtamts Kandidaten, Leipzig: bey Georg Joachim Göschen 1794.

<sup>97</sup> Im Brief an Kant vom 17. Juni 1794 schreibt Beck, im Anschluss an seine Skizze einer geplanten Umformung der *KrV* durch Beginn mit der Apperzeption: „Sodann will ich ihn [seinen Leser] die vorzüglichsten Einwürfe, beurtheilen lassen, insbesondere die des Verfassers des Aenesidemus“ (AA XI, 510).

Unter dem angenommenen Namen *Aenesidemus* aber hat jemand einen noch weiter [als Eberhard und Garve] gehenden Scepticism vorgetragen: nämlich daß wir gar nicht wissen können ob überhaupt unserer Vorstellung irgend etwas Anderes (als Object) correspondire, welches etwa so viel sagen möchte, als: Ob eine Vorstellung wohl Vorstellung sey (*Et was vorstelle*). Denn Vorstellung bedeutet eine Bestimmung in uns, die wir auf etwas Anderes beziehen (dessen Stelle sie gleichsam in uns vertritt) (AA XI, 395).

Eine Bemerkung, deren Oberflächlichkeit vermuten lässt, dass Kant, wie so oft (z. B. auch im Falle der Fichteschen *Wissenschaftslehre*) nicht aus dem Original geschöpft, sondern seine Kenntnis aus zweiter Hand bezogen hatte. Sonst erwähnt Kant den Verfasser des *Aenesidemus* nirgends.<sup>98</sup>

Fichte schätzte den Aenesidem sehr hoch. In einem Briefentwurf vom Spätherbst 1793 an den Tübinger Stifts-Professor Johann Friedrich Flatt (1759-1821) nennt er den *Aenesidemus* „eines der bemerkenswertesten Produkte unseres Jahrhunderts“ (GA III. 2, 19). Und an seinen Freund Heinrich Stephani schreibt er im Dezember des gleichen Jahres: „Haben Sie den Aenesidemus gelesen? Er hat mich eine geraume Zeit verwirrt, Reinhold bei mir gestürzt, Kant mir verdächtig gemacht und mein ganzes System von Grund aus umgestürzt. Unter freiem Himmel wohnen geht nicht! Es half also Nichts; es mußte wieder aufgebaut werden“ (GA III. 2, 28; vgl. I. 2, 109). Erst die Entdeckung eines neuen, tiefer angesetzten Fundaments der Philosophie habe ihm wieder auf die Beine geholfen (l. c.). Entsprechend respektvoll reagierten Fichtes Zeitgenossen (wieder allen voran Reinhold<sup>99</sup>) auf Fichtes (anonym erschienene, weitgehend für erfolgreich gehaltene) ‚Widerlegung‘ des Aenesidem.<sup>100</sup> Freilich lässt Fichte Reinhold gegenüber auch keinen Zweifel

<sup>98</sup> Wohl aber ist im Briefwechsel mit dem Hallenser Professor Ludwig Heinrich Jakob von ihm recht beiläufig die Rede: Am 7. 12. 1796 erwähnt ihn Jakob tendenziös als Feders Schwiegersohn. Und im Schreiben vom 2. 1. 1797 entschuldigt er sich bei Kant für seine Bitte um eine Empfehlung und nennt Schulze als denjenigen, der den Antrag auf Helmstädt „wirklich gemacht, der aber, da ihm sein Herzog den Hofrathstitel u. Gehalt beygelegt hat, die Stelle ausgeschlagen hat“ (AA XII, 134 und 143).

<sup>99</sup> Vgl. neben dem Briefwechsel mit Fichte Reinholds *Beyträge*, II, S. V der Vorrede.

<sup>100</sup> Erschienen als [Rezension:] *Ohne Druckort: Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaßungen der Vernunft-Kritik*. 1792. 445 S. 8. in den Nrn. 47, 48 und 49 der Jenaer *Allgemeine[n] Literatur-Zeitung* („Dienstags, den 11. Februar 1794“ und „Mittwochs, den 12. Februar 1794“, Coll. 369-374, 377-383, 385-389). Wiederabgedruckt in: GA I. 2, 31/41-67.

Zur Datierung von Fichtes Auseinandersetzung mit dem *Aenesidemus* ist erhellend sein Brief vom 25. Mai 1793 an den Chefredakteur der Jenaer *Allgemeine[n] Literatur-Zeitung*. Darin erklärt er, die Rezension übernommen zu haben. Die übrige Korrespondenz zeigt aber, daß er nicht vor dem Herbst '93 zu einem gründlichen Studium der Schrift gekommen ist. Vgl. vor allem die Briefe vom November 1793 an Dr. Wloemer, vom 3. Januar 1794 an Karl August Böttiger sowie weitere Belege im Vorwort der Herausgeber der GA I. 2, 33 ff.

daran, dass er dem Aenesidem zustimmt, wenn dieser Reinholds Bemühungen um die Fundierung der Philosophie als strenger Wissenschaft für unzureichend hält: „Die Recension des Aenesidemus in der A.L.Z., als deren Verfaßer ich mich Ihnen nenne, wird Ihnen gezeigt haben, – ich wünsche beides mit gleicher Evidenz – theils, wie sehr ich Ihre Untersuchungen schätze, und wie viel ich Ihnen verdanke, theils, wo ich auf dem Wege, den Sie so rühmlich gegangen sind, weiter gehen zu müssen glaube.“<sup>101</sup> Und in einer Anm. zum § 3 der *Grundlage der Wissenschaftslehre* von 1794 würdigt er den „kritische[n] Scepticism“ des Aenesidemus und stellt rühmend fest, das er „die Unzulänglichkeit der bisherigen Gründe aufdeckt, und eben dadurch andeutet, wo haltbarere zu finden sind. Durch ihn gewinnt die Wissenschaft allemal, wenn auch nicht immer an Gehalte, doch sicher in der Form – und man kennt die Vortheile der Wissenschaft schlecht, wenn man dem scharfsinnigen Sceptiker die gebührende Achtung versagt“ (GA I. 2, 280).<sup>102</sup>

Der Text des *Aenesidemus* fingiert einen Briefwechsel zwischen dem überzeugten Kantianer/Reinholdianer Hermias und Aenesidemus selbst, der die skeptische Position Schulzes vorträgt. Den Hauptteil der Schrift bildet die ausführliche Diskussion (man könnte sagen: die Satz-für-Satz-Prüfung) der (uns bekannten) revidierten Fassung seiner Elementarphilosophie, die Reinhold unter dem Titel *Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie* veröffentlicht hatte. Aenesidemus exzerpiert den Text von Reinholds *Neue[r] Darstellung* vielfach fast wörtlich (auf den Seiten 47-389). Freilich erlaubt er sich dabei Kürzungen und Straffungen von Reinholds Argumentation. So fehlen alle §§ von XXXVII bis

<sup>101</sup> Brief an Reinhold vom 1. März 1794 (Schulz I, 352 f.).

<sup>102</sup> Vgl. Schulz I, 308: Schulzes *Aenesidemus* habe ihn schon im Herbst 1793 „zu der hellen Ueberzeugung [gebracht], daß die Philosophie vom Zustand einer Wißenschaft noch weit entfernt sey“. So habe er sich genötigt gesehen, „[s]ein bisheriges System aufzugeben, u. auf ein haltbareres zu denken“. Ich erwähne nur am Rande Hegels eindringende Auseinandersetzung mit Schulze im *Kritische[n] Journal der Philosophie*, Ersten Bandes zweites Stück vom März 1802 (*Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten*). Es handelt sich nämlich um eine Rezension nicht des *Aenesidemus*, sondern der *Kritik der theoretischen Philosophie*. Die Besprechung ist von einer äußersten Arroganz, wenn auch aufschlussreich für Hegels eigene Stellung zum Skeptizismus, der ja in seiner eigenen Dialektik aufgeht. (Der Text ist nachgedruckt in: Friedrich Wilhelm Schelling und Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Kritisches Journal der Philosophie*, 1802/1803, Leipzig 1981, 90-139.)

XLIV und zahlreiche Anmerkungen und Korollarien des Originals; umgekehrt sind dem I. § der *Neue[n] Darstellung* einige Auszüge aus anderen Schriften Reinholds mit Äußerungen über den logischen Status des obersten Grundsatzes vorangeschickt (*Aenesidemus*, 37-40). Doch beschädigt, wenn ich recht sehe, diese rigorose Redaktion und Ausdünnung nirgends den Sinn von Reinholds Text, der vielmehr fair dargeboten oder referiert wird.

Vorausgeschickt wird dem kritischen Durchgang eine Bestimmung des Skeptizismus, so wie Aenesidemus ihn versteht. Danach ist „der Skeptizismus nichts anders, als die Behauptung, daß in der Philosophie weder über das Dasein und Nichtsein der Dinge an sich und ihrer Eigenschaften, noch auch über die Grenzen der menschlichen Erkenntniskräfte etwas nach unbestreitbar gewissen und allgemeingiltigen Grundsätzen ausgemacht worden sei“ (24). Als so radikal, wie sie hier formuliert ist, erweist sich Aenesidems eigene Position dann freilich nicht. Zwar bestreitet er systematisch und kraftvoll Kants und Reinholds Argumente zugunsten einer Kausaltheorie des Gegenstandsbezugs, optiert aber selbst entschieden und durchgängig für eine realistische Position, zumindest aber für deren Möglichkeit.<sup>103</sup> (Hier stimmt er übrigens wieder sowohl mit Kant als auch mit Reinhold überein, im Gegensatz zu den Idealisten Maimon und Fichte.)

Aenesidemus stimmt auch mit Reinholds Feststellung überein, dass es der Philosophie bisher an einem obersten allgemein geltenden Grundsatz gefehlt habe und dass sie vor dessen Aufstellung nicht den Titel einer Wissenschaft verdiene. Auch darin stimmt er Reinhold zu, dass dieser Grundsatz den fundamentalsten aller Begriffe, den auch von ihm als solchen anerkannten der Vorstellung, spezifizieren

---

<sup>103</sup> Thomas Nagel hat gezeigt, dass der Skeptizismus überhaupt nur als ein enttäuschter Realismus sinnvoll ist. Wer nicht Dinge, Eigenschaften oder Ereignisse als von unseren Vorstellungen unabhängig annimmt, kann auch nicht an dem Projekt ihrer adäquaten Auffassung im Bewusstsein verzweifeln (vgl. *The View from Nowhere*, Oxford University Press 1986, 67 ff., 90 ff.). In diesem Sinne ist die Position des Bischofs Berkeley gerade kein Skeptizismus, denn Berkeley ist ontologischer Idealist, der davon positiv überzeugt ist, dass wir die Dinge vollständig so erkennen, wie sie an sich selbst sind: nämlich Phänomene (Vorstellungen) für einen erkennenden Geist (oder Modifikationen von Geistern), und sonst nichts (vgl. die §§ 86/87 der *Principles of Human Knowledge*, Part I).

müsse. Vorstellungen (und was sie voneinander trennt oder miteinander verbindet) sind auch nach seiner Überzeugung ‚unmittelbare‘ (cartesianisch gewisse) ‚Tatsachen‘ des Bewusstseins (45). Eine zweite Einschränkung seines Skeptizismus besteht in der unbedingten Anerkennung der formalen Logik und ihres Prinzips, des Satzes vom Widerspruch (l. c.).<sup>104</sup> Was Aenesidemus bezweifelt, ist also lediglich, dass der von Reinhold im § I aufgestellte ‚Satz des Bewußtseins‘ dieser höchste Grundsatz schon sei. Und auch: dass der Satz des Bewusstseins den des Widerspruchs begründe. Vielmehr „hängt die Wahrheit des Satzes des Bewußtseins und die Ableitung anderer Sätze aus demselben von der Wahrheit und Gewißheit jener [sc.: der Logik] ab“ (46).

Aenesidemus' 1. Einwurf richtet sich denn gegen die Ursprünglichkeits-Behauptung des Bewusstseins-Satzes, der vielmehr unter dem des Widerspruchs stehe. Reinholds Argumente für die umgekehrte These haben wir schon ausführlich diskutiert. Um zu beweisen, dass der Widerspruchssatz dennoch höher stehe als der von Reinhold aufgestellte Satz des Bewusstseins, sucht Aenesidemus zu zeigen, dass Reinhold ja immer wieder den *Satzcharakter* seines obersten Grundsatzes betont und dass die Ableitungsverhältnisse, die er zwischen seinem höchsten Grundsatz und den durch diesen bestimmten abgeleiteten Sätzen annimmt, als ‚formal‘ charakterisiert wurden. Reinhold hatte selbst gesagt, ‚bestimmt‘ werde durch den obersten Grundsatz nicht das konkrete Prädikat und das konkrete Subjekt der abgeleiteten Sätze, sondern nur ihre Form, d. h. ‚die Notwendigkeit ihrer‘. Nun ist die Notwendigkeit der formalen Verknüpfung zwischen Termen Sache der Logik; und insofern der Satz des Bewusstseins selbst dem Sinnkriterium aller auf logische Wohlgeformtheit Anspruch machenden Sätze nicht entkommen könne (noch entkommen wolle), unterstehe er – seiner Form nach – selbst dem Grundsatz des ausgeschlossenen Widerspruchs (*Aenesidemus*, 61).

---

<sup>104</sup> Aenesidemus erkennt auch Reinholds Argument des performativen Selbstwiderspruchs an, den ein skeptischer Opponent gegen einen obersten allgemeingültigen Satz begehen würde, wenn er seinen Einwand nicht seinerseits durch einen (mithin noch höheren oder eigentlich erst wirklich) allgemeingeltenden Satz begründeten kann (vgl. Reinholds *Beyträge* I, 366 f. und *Aenesidemus*, 43 f.).

Darauf – wir sahen es – könnte Reinhold replizieren, dass Wahrheit nicht nur logische Korrektheit, sondern auch inhaltliche Ausgewiesenheit (also reale Geltung) impliziere – und der oberste Grundsatz formuliert keine bloß negative Formbedingung von Sätzen, sondern auch ein materiales Geltungs-Prinzip aller gehaltvollen Sätze. – Außerdem meint Reinhold, Widerspruchsfreiheit sei eine Erfahrung des Denkens, also des Vorstellens – nicht eine, die ich diesseits des Denkens schon gemacht hätte und nun aufs Denken anwende. Sie besagt, wie Erhard in seiner Verteidigung Reinholds gegen Rehberg gesagt hatte, „im Grunde nichts anders, als [...]: ‚was ich mir vorstelle, das stelle ich mir vor‘, woraus sich gewiß nichts, weder für den Inhalt, noch für die Form der Vorstellungen herleiten läßt“ (*Fundament*, 168). Diesen Punkt hat Fichte, wie wir sahen, in seiner Rezension des *Aenesidemus* noch verstärkt (*GA I. 2*, 43 f.).

Ein 2. Einwand Aenesidems betrifft Reinholds Behauptung, der Satz des Bewusstseins sei ‚durchgängig durch sich selbst bestimmt‘, d. h. seine Richtigkeit sei aus der bloßen Reflexion auf die Bedeutung der in ihm verwendeten Ausdrücke (also analytisch) einsichtig (*Aenesidemus*, 63 ff.). Denn nach Reinholds eigener Erklärung derselben werden die Begriffe ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘ erst durch ihr Unterscheiden von der Vorstellung bestimmt. So müssten wenigstens die Ausdrücke ‚Unterscheiden‘ und ‚Beziehen‘ vollständig bestimmt sein, und das sei wieder nicht der Fall, ihnen hafte vielmehr eine undurchdringliche Vieldeutigkeit in Reinholds Wortgebrauch an. Schließlich sei 3. Reinholds Bewusstseinsatz auch nicht ‚allgemeingeltend‘ (70 ff.), denn für einiges Bewusstsein gelte, dass es nicht durch den Subjekt-Objekt-Gegensatz charakterisiert sei, z. B. Anschauungen, die schon Kant als ‚unmittelbar‘ ausgezeichnet hatte und bei denen kein Objekt von der Vorstellung unterschieden werde (eine kardinale These Aenesidems, auf die im Zusammenhang mit der Theorie des Selbstbewusstseins zurückzukommen sein wird [72 ff., 84 ff.]). Ferner sei der Grundsatz nicht ‚erfahrungsfrei‘ aufgefunden (70 ff.), sondern aus der Erfahrung abstrahiert (als deren kleinstes ge-

meinsames Merkmal) und auch nicht analytisch (wie Reinhold will), sondern synthetisch (dem Subjekt des Satzes, dem Bewusstsein, werde ein Prädikat beigelegt, das nicht schon in ihm enthalten sei; schließlich werde in ihm ‚unterschieden‘ und ‚bezogen‘). Fichte gesteht dies in seiner Rezension dem Aenesidemus zu: „Der Satz des Bewusstseyns, an die Spitze der gesamten Philosophie gestellt, gründet sich demnach auf empirische Selbstbeobachtung, und sagt allerdings eine Abstraction aus“ (GA I. 2, 46). Dennoch sei Reinhold von einer richtigen Intuition geleitet gewesen, wenn er den Begriff der Vorstellung für generisch hinsichtlich aller mentalen Akte, Zustände und Dispositionen erklärt habe.

Aenesidems Prüfung der §§ II-V macht geltend, dass die Definition der Merkmale der Vorstellung enger sei als das zu Erklärende. So finden (einige) Anschauungen auch statt, wenn kein Objekt von der Vorstellung unterschieden wird (Empfindungen wie Schmerzen z. B.) (84 ff.). Auch für Subjekt und Objekt, auch für das Unterscheiden und Beziehen gelte, dass sie – soll ihnen ein epistemischer Gehalt zukommen – von der Vorstellung nicht unterschieden, sondern selbst vorgestellt sein müssen. *Gibt* es nichts, das schon besteht, so kann auch die Vorstellung weder darauf bezogen noch davon unterschieden werden. Sind die Akte des Vorstellens und Unterscheidens nicht *bekannt*, so kann keine Vorstellung mit ihnen operieren. – Diese Kritik leuchtet ein. Fichte kann sie nur umgehen, indem er dem Beziehen und Unterscheiden – ihm entspricht im 3. § seiner ersten *Wissenschaftslehre* die Theorie vom Beziehungs- und Unterscheidungsgrund – ursprüngliche (prä-repräsentative) ‚Handlungen‘ der Intelligenz zuordnet (vgl. GA I. 2, 47 f.), die freilich per se epistemisch nicht besser ausgewiesen sind als das, was Reinhold geltend macht.

Die Prüfung der §§ VI-VIII bringt einen Haupteinwand des Aenesidemus, den wir schon mehrfach vorweggenommen haben: Von der Existenz der Vorstellungen schließe Reinhold zurück auf die Existenz eines (unabhängig von seinem Produkt bestehenden) *Vorstellungs-Vermögens* (als Grund ihrer *Wirklichkeit*)

(*Aenesidemus*, 97 ff.). Diese Kritik hat stark auf Herbart, aber auch auf Nietzsche gewirkt. Im 11. Stück von *Jenseits von Gut und Böse*<sup>105</sup> spottet er über die manifeste Zirkularität der Kantischen Antwort auf die Frage, wie synthetische Urteile a priori möglich seien, nämlich: „Vermöge eines Vermögens.“ Das sei, wie wenn man die Frage, wie das Opium schlafen mache, beantworten wolle durch die Erklärung: „Vermöge eines Vermögens“, nämlich der *virtus dormitiva* [...].“ Urheber dieses Typs von Kritik ist übrigens Crusius, von dem wir schon sahen, dass er direkt und indirekt vielfach auf Aenesidems Überzeugungssystem eingewirkt hat. In seinem *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten*<sup>106</sup> bestreitet er den Sinn des Leibniz-Wolffischen Unternehmens, die Palette unserer seelischen Leistungen und Widerfahrnisse (als da sind empfinden, nachsinnen, schließen können, begehren, verabscheuen, Schmerz und Vergnügen haben, etwas tun usw.) aus einer Grundkraft abzuleiten. Wäre das möglich, fährt Crusius fort, so müsste es ja auch in der Naturlehre erlaubt sein,

eine bequeme Form eines Dinges anzusinnen, welcher man nach Belieben so viel zuschreibe, daß sich hernach alles, was man erklären soll, wiederum herausnehmen ließe. Z. E. Ich müßte auch das Wesen des Lichts erklärt haben, wenn ich spräche, es bestehe in der Kraft zu leuchten, welche zugleich diese Determinationen habe, daß es unterschiedene Farben mache, in gerade Linie fortgehe und nach gewissen Regeln zurück geworfen oder gebrochen werde; oder ich müßte sagen können, das Wesen des Wassers bestehe in der Kraft naß zu machen, welche zugleich diese Determination habe, daß es schwer sey, in der Wärme flüssig werde, in der Kälte gefriere u. s. f. Da nun dieses nichts anders als eine *Sammlung der Erfahrungen unter einem Begriff* wäre: so würde man mit Recht verlangen, daß man dieses alles, wenn es aus einer Kraft erklärt seyn soll, aus so etwas herleite, welches sich beständig ähnlich bleibet, und daraus sich das andere durch lauter *axiomata caussalia* begreifen läßt.

Die Existenz des solcherart supponierten Vorstellungsvermögens (oder richtiger: der *Vorstellungskraft*), so fährt Aenesidem fort, sei (nach Reinhold) nie direkt und als solche, sondern nur aus ihren Wirkungen bekannt. Ferner sei diese Hervorbringung der Vorstellung(en) durch das Vorstellungs-Vermögen nach dem Gesetz der Kausalität gedacht, die doch erklärtermaßen nur zwischen (physischen) Erscheinungen, nicht aber zwischen Noumena und Phainomena interveniere (ein

<sup>105</sup> Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1988, 5, 23-25.

<sup>106</sup> Leipzig 1745. Vgl. die §§ 70 ff., zitiert und wegen dieser Einsicht gewürdigt von Carl Christian Erhard Schmid in seiner *Empirische[n] Psychologie*, Jena 1791, § XII, 163 f,

Hauptnachweis von Kants kritischer ‚Dialektik‘). Und nach Reinholds eigener Erklärung kann das Vorstellungsvermögen seiner intelligiblen Natur halber selbst niemals in der Wahrnehmung repräsentiert werden.

Aenesidems Kritik ist in aller Regel als krude psychologistisch oder als böswillig zurückgewiesen worden. Als psychologistisch, da bei Reinhold offenkundig von Geltungsgründen, nicht von Kausalursachen die Rede sei. So verteidigt etwa Salomon Maimon die Möglichkeit einer transzendentalen Erkenntnisart gegen Aenesidems Einwendungen. Die transzendente Begründung sei keine zirkelhafte (und außerdem transzendente) Anwendung der Kategorie des Realgrundes auf ein intelligibles Prinzip. Die Transzendentalphilosophie spekuliere überhaupt nicht über Ursachen, sondern über Geltungsgründe von Erkenntnissen. So sei sie ein Unternehmen zweiter Ordnung, das sich reflektierend zu der Erscheinungs-Welt erster Ordnung verhalte, in der allein die Kausalkategorie Anwendung finde.<sup>107</sup> Sie untersuche mithin nicht Ursachen der Erfahrung, sondern Wahrheitsbedingungen der über sie geformten Urteile (GW IV, 404-6; III, 473, 475 f.; V, 377-9; 399 ff., 429 f., 438/9 ff.). – Ähnlich klar hatte Maimon aber schon 1789 im fünften Abschnitt seines *Versuch[s] über die Transcendentalphilosophie* Real-Ursachen von logischen Bedingungen und Erkenntnisgründen unterschieden (VT, 105 ff.). Gründe im engeren Sinn oder logische Bedingungen sind analytische Implikationen, wo der Übergang vom Ober- zum Schlusssatz wahrheitswerterhaltend ist (l. c., 106); Gründe im weiteren Sinn heißen die Subjekte in notwendigen synthetischen Urteilen (etwa: ‚Wenn ich eine Linie gerade ziehe, so verbindet sie zwei Punkte auf kürzestem Wege‘). Aber ‚Grund‘ wird auch bezüglich der Erkenntnis, im Gegensatz zum Dasein eines Dinges, gebraucht: „es bedeutet [...] eine vorher

<sup>107</sup> Das macht auch Federick C. Beiser geltend: „But Reinhold still has a plausible line of defense against this array of objections. He can reply that they rest upon another crude empiricist interpretation of the theory of representations. They wrongly presuppose that this theory is a first-order investigation into the causes of the existence of representations. Yet this again goes against the express warnings in the *Versuch* that it is a strictly second-order examination of the logical conditions of the concept of representation. The faculty of representation is not / the cause of the existence of representations, but a construct to express the conditions of their possibility. Schulze is therefore guilty of construing a metaphor as if it were a literal truth“ (*The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press 1987, 277 f.).

erlangte Erkenntnis als Bedingung einer neuen Erkenntnis betrachtet“ (l. c., 107).  
 Kurz: Idealgründe vermitteln zwischen zwei Urteilen, Realgründe oder Ursachen  
 aber fungieren als Antecedentien zur Erklärung der Existenz einer Sache an oder  
 eines Zustands von ihr (l. c., 108). (Allerdings lässt Maimon Aenesidems Inferenz  
 gelten: *Wenn Kausalität kein objektiv bestimmtes Verhältnis begründet,<sup>108</sup> dann*  
*lässt sich die objektive Geltung unserer Wahrnehmungen auch nicht auf die Wir-*  
*kung der Gegenstände-selbst auf unsere Sinne gründen [l. c., 340,2].)*

Der Böswilligkeits-Vorwurf gegen Aenesidemus findet sich schon bei Fichte, der  
 in seiner Rezension schreibt: Bislang, „solange [Aenesidem] seinen eignen oben  
 aufgestellten Grundsätzen getreu war, [blieb er] auch gerecht gegen den Gegner“.  
 Mit der Prüfung der §§ VI-VIII verschwinde „beides zugleich“ (GA I. 2, 49).

Beides kann ich nicht sehen. Maimons saubere Entflechtung logischer von realen  
 Gründen mag korrekt sein. Sie bringt Reinholds Schwächen aber nicht aus Aene-  
 sidems Schusslinie. Reinhold spricht, wie wir gesehen haben, keineswegs nur  
 metaphorisch, sondern im buchstäblichen Sinne von Verhältnissen der  
 ‚Hervorbringung‘. Gewiss macht er den schon erörterten Unterschied zwischen  
*Vorstellungsvermögen* und einer (Leibnizschen) *Vorstellungskraft*. Diese bringe  
 auch den Stoff, jene nur die Form der Vorstellung hervor. Indessen ist die Form  
 gerade dasjenige Moment, was die Vorstellung auf die subjektive Seite hinüber-  
 zieht und (nach Reinholds Auffassung) von den realen Gegebenheiten durch das  
 Ding an sich absondert. Das kann man auch so ausdrücken: Die Form (die sub-  
 jektzugewandte Seite) der Vorstellung ist es, die die Vorstellung vom Vorgestell-  
 ten unterscheidet; sie ist die wesentliche Eigenschaft der Vorstellung *als* Vorstel-  
 lung. Und wenn *sie* allerdings *hervorgebracht* wird vom Vorstellungsvermögen, so  
 kann dies Verhältnis schwerlich anders denn als Realgrund verstanden werden.  
 Dies umso mehr, als Reinhold sich dieser Kategorie tatsächlich bedient, indem er

---

<sup>108</sup> „[...] ich bezweifle das F a k t u m, daß wir (objectiv-nothwendige) synthetische Urtheile in Be-  
 ziehung auf b e s t i m m t e O b j e k t e der Erfahrung haben“ (GW V, 432,2).

ja von der vorstellenden Kraft als vom 'Grund der *Wirklichkeit*' der Vorstellung spricht (z. B. *Beyträge* I, 178 f.).

Gewiss bezeichnen nach Reinhold die Termini ‚Objekt‘ und ‚Subjekt‘ keineswegs von der Vorstellung unabhängige Entitäten. Sie sollen aber doch nur die Pole oder Eckpfeiler der Doppelbeziehung bilden, die die Vorstellung gliedert. Die Pole oder Beziehungsglieder können isoliert nicht existieren, sie tauchen erst auf, wenn sich die Vorstellung – von ihrer Struktur her zweigliedrig – abwechselnd nach der subjektiven Erlebnis- oder der objektiven Ereignis-Seite neigt.

Bis dahin versteht man recht gut den Sinn von Reinholds methodischer Reduktion allen Inhalts, der die Innerlichkeit der reinen Vorstellung überschreitet. Aber kaum gebilligt, sehen wir sie verletzt durch die zweite Forderung, die Reinhold an die Vorstellung stellt. Sie soll die beiden Pole nämlich nicht nur verbinden, sondern sie auch voneinander und von der Vorstellung selbst *unterscheiden*. Das vorgestellte Objekt sowie das vorstellende Subjekt müssen also voneinander getrennt werden, und ihr ‚bloßer Stoff‘ fällt – als Stoff – radikal noch außerhalb der rein immanenten Sphäre der Vorstellung. Durch den Stoff wird also die Vorstellung instand gesetzt, ein außer ihr existierendes Objekt vor-zustellen; ihre *Form* ist das in ihr, wodurch sie sich als subjektiv ausweist. Reinhold sagt:

Der Stoff einer Vorstellung wird durch das Objekt derselben bestimmt. Die Form des Stoffes als Stoff, wodurch sich ein Stoff von dem andern unterscheidet, hängt also von den Objekten ab. So unterscheidet sich die Vorstellung eines Hauses von der eines Baumes nur durch den in beiden verschiedenen Stoff, der durch die verschiedenen Objekte bestimmt ist. Aber als bloße Vorstellungen haben beide dieselbe Form, ohne welche sie auch unmöglich beide den gemeinschaftlichen Namen *Vorstellung* führen können - eine Form, die der bei diesen Beispielen von außen her gegebene Stoff *nur* im Gemüte annehmen konnte.

Das Subjekt heißt auch nur in soferne das Vorstellende, als es die Vorstellung erzeugt, das heißt, einen / ihm gegebenen Stoff zur Vorstellung erhebt, ihm die Form der Vorstellung erteilt. Diese Form also; das, wodurch der bloße Stoff zur wirklichen Vorstellung wird, gehört dem *Vorstellenden* an (*Beyträge* I, 183 f.; vgl. *Versuch*, 230 ff., 235 f.).

Man könnte versucht sein, sich den manifesten Selbstwiderspruch in diesem Modell so zu erklären: Der empirische Stoff jeder Vorstellung bezeichne dasjenige, wodurch eine Vorstellung von einer anderen verschieden ist, also das, was eine jede individuiert. Dagegen diene die Form als umfassender Name für die Leistung

aller konstanten Grund-Beziehungen und Gesetzmäßigkeiten, die die individuierten Vorstellungen in eine Ordnung bringen – wobei ja klar sei, dass Sinn und Geltung einer solchen Ordnung von den wechselnden Inhalten des Geordneten unabhängig sein müssen (vgl. *Beyträge I*, 204 ff.). Aber Reinhold selbst überschreitet diese Grenzen, sobald er erklärt, der „*bloße Stoff*“ (l. c., 184) werde durch Affektion der Dinge an sich ‚gegeben‘, während die Form vom erkennenden Subjekt ‚hervorgebracht‘ werde. Die Vorstellung ist nunmehr klar und entschieden in zwei Komponenten zerlegt, die sich nicht nur unter Geltungsgesichtspunkten, sondern auch durch ihre metaphysisch-ontologische Herkunft unterscheiden: „Dasjenige, wodurch sich das Vorgestellte von der bloßen Form der Vorstellung auszeichnet, gehört dem *Dinge an sich*; die Form der Vorstellung aber, dem *Vorstellungsvermögen an*“ (*Beyträge I*, 188). Man könnte Reinhold zugute halten, seine These von der Irreduzibilität des gegebenen Stoffs aufs erkennende Subjekt bleibe letztlich nur seiner Maxime treu, eine rein deskriptive (wir würden heute sagen: phänomenologische) Darstellung der Tatsachen des Bewusstseins zu liefern. Aber sobald davon gesprochen wird, dieser Stoff sei Wirkung des Dings an sich und seinerseits Realgrund unseres Passivitätsgefühls, setzt er sich der Kritik des Aenesidemus aus, der – unter Berufung auf Kant selbst – von transzendtem Gebrauch der Kausalitätskategorie gesprochen hatte: Ursache und Wirkung sowie die zweite Modalkategorie (Wirklichkeit) lassen sich auf empirische Anschauungen, nicht aber auf Beziehungen zwischen Gegenständen außer unseren Anschauungen und diesen letzteren anwenden.<sup>109</sup>

Aber das ist nicht alles: Reinhold folgert aus dem Passivitätsgefühl, das er (gut kantianisch) der Empfindung zuschreibt, dass ein anderes als die Sinnlichkeit der Lieferant des Stoffes sein müsse. Dass dies ein klares *non sequitur* ist, hatte schon Maimon gezeigt: Wenn ich im Erleben passiv fühle, so folgt nicht, dass ein anderes gehandelt und mir das Erlebnis eingepflanzt hat, davon abgesehen, dass das

---

<sup>109</sup> Das entscheidende Zitat findet sich in *Aenesidemus*, 263 f.; vgl. 127 ff. und 298 ff., bes. 306.

Erleben eine minimale Aktivität des Erlebenden voraussetzt. (Passiv wäre sein Organismus wirklich erst im Tode.)

Aenesidemus macht ungefähr die gleiche Beanstandung (nur daß er, anders als Maimon, die Existenz von Dingen an sich nicht prinzipiell in Frage stellt)<sup>110</sup>:

Daraus, daß der Stoff der Vorstellungen, als Stoff derselben, etwas dem Gemüte *Gegebenes* soll sein müssen, leitet die Elementar-Philosophie die Gewißheit der Wirklichkeit des außer unsern Vorstellungen befindlichen Dinges an sich ab.<sup>111</sup> Da nun aber, wie wir eben erwiesen haben, die in / ihr aufgestellten Argumente für das Gegebensein des Stoffes der Vorstellung überhaupt nicht richtig sind; so ist auch alles, was aus diesem Gegebensein des Stoffes der Vorstellungen gefolgert wird, unrichtig und unerwiesen, und die Elementar-Philosophie behauptet mithin die Unmöglichkeit der Vorstellbarkeit des Dinges an sich, ohne für das Dasein dieses Dinges einen gültigen Beweis geliefert zu haben, oder sie bestimmt die negativen Eigenschaften eines Dinges, von dem sie durchaus nicht dargetan hat, daß es da sei (*Aenesidemus*, 293 f.; vgl. auch 310 f.).

Diese Kritik trifft Reinhold voll und ungeschützt, selbst wenn man die andere Seite der Vorstellung, die Subjektseite betrachtet. Auch hier redet Reinhold vom Subjekt als dem ‚Hervorbringer‘ der Form, ja als dem ‚Erzeuger‘ der Vorstellungen. Insofern ist Aenesidemus durchaus zu seinem Vorwurf berechtigt, hier (wie schon bei Kant), werde „d[as] menschliche[...] Gemüt für den Real-Grund oder für die Quelle der notwendigen synthetischen Urteile in unserer Erkenntnis aus[gegeben]“ (132). Nimmt man das wörtlich, so muss man das Subjekt für den Realgrund der Form halten – aber dann hören Subjekt und Form auf, transzendente (oder phänomenologische) Größen zu sein und verwandeln sich entweder in Dinge an sich oder in reine Gedankendinge – und auf beide lässt sich die Kategorie der Ursache oder Bewirkung nicht anwenden (154 f.; vgl. 96/7 ff.; 121 f.; 127 ff.; 288 f.), und beide erfüllen insbesondere nicht mehr den Sachverhalt einer rein immanenten Deskription der Tatsachen des Bewusstseins. – Aber Reinhold setzt sich der Kritik des Aenesidemus noch viel ungeschützter aus, wenn er geradezu sagt, die Vorstellungen werden in uns bewirkt durch das Vorstellungsvermögen, ja:

<sup>110</sup> Achim Engstler korrigiert mich in einem sehr hilfreichen Brief vom 16. Juni 94: „Ich möchte noch einmal darauf hinweisen, daß m. E. Maimons Idealismus *hypothetisch* ist: Wenn man erklären muß, wie synthetische Urteile a priori (genauer: Kausalurteile) möglich sind, wenn solche Urteile Faktum sind, dann ist die einzig befriedigende Erklärung eine im gen. Sinne ‚idealistische‘. Aber eben: ‚Ich bezweifle das Faktum [...]‘ [...] M. E. also ist Maimon sozusagen *kategorischer Skeptiker*, aber lediglich *hypothetischer Idealist*. Vgl. auch meine Dissertation § 12, v. a. 235 f.“

<sup>111</sup> Vgl. *Beyträge* I, 216 f.; *Versuch*, 297-9.

dieses enthalte „den Grund der Wirklichkeit einer Vorstellung“ und sei deren „wirkende Ursache“, die (nach Leibniz so genannte) „vorstellende Kraft“ sei die *causa efficiens* der Vorstellung. Da nur wirken kann, was ein Phänomenon in der sinnlichen Welt ist, würde damit vorausgesetzt, dass das Vorstellungsvermögen (oder das Gemüt) „ein objektiv wirkliches Etwas“ (98) sei. Es kommt aber noch schlimmer: Reinhold behauptet nicht nur, die Vorstellung sei vom Vorstellungsvermögen kausal bewirkt, sondern dieses sei vor jener vorhanden und unterscheide sich von ihr „wie jede Ursache von ihrer Wirkung“ (97). Wenn nun ein solcher Unterschied besteht, wie weiß ich dann – da ich ja nur an die Vorstellungen als die Wirkungen des Vorstellungsvermögens mich halten kann – von der Existenz der Ursache? Indem ich sie aus der Wirkung ‚ableite‘, antwortet Reinhold. Nun hatten schon Aenesidemus von Knossos (im 2. seiner 8 Tropoi), Hume (im 11. Kap. der *Enquiry* und in den *Dialogues*), später Kant und nach ihm Maimon gezeigt, dass eine gegebene Wirkung jederzeit mehrere Ursachen haben kann, ohne dass ich wissen muss, welches die auslösende gewesen ist (wäre es anders, hätte die Menschheit für die vorhandenen physischen Wirkungen immer schon auf die richtigen Ursachen schließen können und nicht das Licht der modernen Physik abwarten müssen). Dem schließt sich Aenesidemus an, wenn er sagt: „Von der Beschaffenheit der Wirkung kann nämlich nie mit Sicherheit auf die Beschaffenheit der Ursache oder des Sachgrundes, der jene hervorgebracht haben soll, und auf dessen Natur geschlossen werden“ (105). Aenesidemus erinnert auch daran, dass Kant selbst den transzendenten Gebrauch der Kausalkategorie (von empirischen Anschauungen auf Noumena) sich verboten hatte (z. B. *KrV* A 372) – und dass Reinhold, wenn er das Verbot so krude übertritt, keinerlei Rechtfertigung hat, sich dabei auf „Kanten selbst“ zu berufen (102 f., vgl. 141 f.; 126 ff. Anm.; 158 f.; 165 ff.):

Es ist demnach schlechterdings nicht abzusehen, woher die Elementar-Philosophie in der Aufstellung ihrer Fundamente ein Recht zur Anwendung der Kategorien *Ursache* und *Wirklichkeit* auf einen übersinnlichen Gegenstand, nämlich auf ein besonderes Vermögen der Vorstellungen, das nicht angeschauet werden kann, und durch keine Erfahrung gegeben ist, erhalte (103).

In der Tat, hier liegt ein ganz schwerer Kategorienfehler vor, den Kant manchmal auch begeht, gegen den er aber doch selbst – Aenesidemus meint: vor allem im Kapitel über die Paralogismen – das Heilmittel entwickelt hat – während Reinhold ohne allen Schutz der Kritik des Aenesidemus ausgeliefert ist. Er macht die Sache noch schlimmer, wenn er im § XV der ‚Neue[n] Darstellung‘ das vorstellende Subjekt als Erzeuger, ja als Schöpfer seiner Vorstellungen bezeichnet (vgl. 288 f.).

Übrigens ist Fichtes Versuch einer Rettung Reinholds selbst völlig abwegig. Die Trennung des logischen und des materialen Grundes, meint er, könne nur in einem dualistischen System auftauchen, das Dinge an sich von Vorstellungen unterscheide. Für einen absoluten ontologischen Idealismus falle er hinweg, denn hier sei ja logische Gültigkeit – Realgeltung (GA I. 2, 53, 57, 62; vgl. schon 43 f.): ein Kategorienfehler, wie er im Buche steht. (Auch idealistische Systeme müssen Geltungsgründe von Materialursachen unterscheiden, selbst wenn sie beide ‚im mind-stuff implementiert‘ glauben.)

Die Prüfung der §§ IX-XIV sind wieder Meisterstücke von Aenesidems scharf auf Begrifflichkeit und Wortverwendung achtender Kritik. Scharfsinnig destruiert er Reinholds Behauptung, was sich auf verschiedene Gegenstände (Subjekt und Objekt) beziehe, müsse aus verschiedenen Bestandteilen bestehen (*Aenesidemus*, 187 f.). Fichte kommt Reinhold mit der Zusatzprämisse zu Hilfe: „wenn die verschiedenen Gegenstände bloß, und allein durch diese Beziehung erst unterschieden werden sollen“ (GA I. 2, 58). Aber diese (idealistische) Zusatzvoraussetzung macht Reinhold (als mentaler und physischer Realist) ja gerade nicht: Er unterscheidet innere von äußeren Bedingungen der Vorstellung. Subjekt und Objekt hält er für real existierend, also für äußere Bedingungen der Vorstellung (die darum von der phänomenologischen Reduktion ausgeklammert werden).

Ein zweiter Einwand Aenesidems richtet sich gegen die Willkürlichkeit von Reinholds Zuordnung der Form zum Subjekt, des Stoffs zum Objekt (203; 211 f.). Mit

Recht kritisiert wird auch die durchgängige Vagheit der Reinholdschen Rede vom ‚Angehören‘ (Reinhold sagt, dem Stoffe nach gehöre die Vorstellung dem Objekt, der Form nach gehöre sie dem Subjekt an). Die Relationen von Form und Subjekt sind aber von ganz anderer Natur als die des Stoffes zum Objekt (212 f.). Für jene passt das Verhältnis von Subjekt und Eigenschaft, für diese das von Zeichen und Bezeichnetem (wie Reinhold ja verschiedentlich selbst sagt, die Vorstellung sei ein ‚Stellvertreter‘ oder ‚Repräsentant‘ des transzendenten Dinges: eine Relation, die offenbar für das Verhältnis von Subjekt und Kategorien keinen Sinn ergibt). Ähnliche Vagheits- oder Willkürlichkeitsvorwürfe treffen auch Reinholds Unterscheidungen der Rezeptivität/Spontaneität (336 ff.) und besonders seine Zuordnung der Mannigfaltigkeit zum Stoff (als zum Zu-Unterscheidenden), der Einheit zur Form (316 ff., bes. 320): „Denn ein *Mannichfaltiges seyn*, und den Grund davon ausmachen, daß etwas ein Zu-Unterscheidendes sei, sind ganz verschiedene Begriffe, die sich einander weder unmittelbar einschließen, noch auch durch einen Mittelbegriff zu einander gehören.“

In all diese Streitzüge eingelagert ist die ausführliche Diskussion des Kausalgesetzes (nach Hume und Kant), des Verhältnisses der Dinge an sich zu unserem Vorstellungsvermögen, der Frage nach der Berechtigung transzendentaler Argumente (durch die Annahme synthetischer Sätze a priori als ‚Erzeugnisse‘ des Gemütes und als Obersätze von Vernunftschlüssen), schließlich der Frage, ob Humes Skeptizismus durch die Vernunftkritik widerlegt sei (was Aenesidem – wie schon Maimon – bestreitet [130 ff.]). Ich habe diese Diskussionen vorwegnehmend in die Abschnitte über den ‚transzendenten Gebrauch der Kausalkategorie‘ hinübergezogen, weil sie dort ihren systematischen Ort haben, während Aenesidemus sie an verschiedene Stellen verzettelt. Dazu verführt ihn die manchmal zu enge Anlehnung an die Abfolge der Paragraphen der *Neue[n] Darstellung* [...].

Da ich Aenesidems Auseinandersetzung mit Reinholds „Theorie des Erkenntnisvermögens“, besonders mit der Theorie des *Selbstbewußtseins*, wegen ihrer her-

ausragenden wirkungsgeschichtlichen Bedeutung, für eine spätere Gelegenheit (die 11. Vorlesung) aufspare, schließe ich hier mit einem knappen Bericht über Aenesidems Einwände gegen Kants Moraltheologie.

Aenesidem rügt Kants Schluss von der Unbedingtheit des moralischen Gebots „auf das reale Dasein der Bedingungen, unter denen allein das Gebot erfüllt werden kann“ (427);<sup>112</sup> und er behauptet, dass die Folgerungsart im moralischen Gottesbeweis von der im kosmotheologischen Beweis nicht verschieden sei, die Kant doch ausdrücklich verworfen habe (434). Die Verteidigung Kants gegen diese Einwände bildet eine der stärksten Passagen in Fichtes Rezension (*GA I. 2*, 63-67). Der erste Einwurf unterstelle eine Abhängigkeit der praktischen Philosophie (von Soll-Sätzen) von der theoretischen (von deskriptiv wahren Aussagen), wo doch Kant gerade für die umgekehrte Priorität optiere. Das Sittengesetz richte sich zunächst gar nicht als physische Kraft an ein physisches Vermögen, sondern rufe nur „das stete Streben nach einer Handlung“ auf den Plan, „wenn auch dasselbe, durch die Naturkraft gehindert, nie zur *Wirksamkeit* (in der Sinnenwelt) käme“. Freilich versucht Kant (vor allem in der Methodenlehre der Kritik der teleologischen Urteilskraft) doch mehr: Er möchte zeigen, dass die Antinomie zwischen dem Naturgesetz und dem sittlichen Imperativ auflösbar ist, ohne dass der theoretischen Vernunft ihr Recht bestritten wird, die Mittel zu prüfen, durch welche sittliche Handlungen in der physischen Welt zur Wirksamkeit kommen können.<sup>113</sup> – Der zweite Einwurf argumentiert erneut aus einem Primat der Theorie vor der Praxis: Aus den Forderungen der praktischen Vernunft lassen sich Dasein und Unsterblichkeit Gottes (und Unsterblichkeit) überhaupt nicht ableiten, „vielmehr muß die Rechtmäßigkeit und Verbindlichkeit jener Forderungen

---

<sup>112</sup> Schulze rekonstruiert den Kantischen Vernunftschluss wie folgt: Wir können nicht eher das Urteil fällen, *daß* uns geboten sei, etwas zu tun oder zu lassen, bis ausgemacht ist, *ob* dies Tun oder Unterlassen *möglich* ist. Nun läßt sich die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Handlung nur nach theoretischen Prinzipien beurteilen. Also beruht auch das Urteil, *daß* etwas geboten sei, auf theoretischen Prinzipien.

<sup>113</sup> Vgl. Véronique Zanetti, „Die Antinomie der teleologischen Urteilskraft“, in: *Kant-Studien*, 83. Jahrg. 1993, 341-355. Vgl. auch unseren gemeinsamen Kommentar zum Bd. III der im Deutschen Klassiker Verlag erscheinenden Kant-Ausgabe (*Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie*; Frankfurt/M. 1996).

aus der Erkenntnis und Gewißheit des objektiven Daseins Gottes und der Unsterblichkeit allererst mit abgeleitet werden, wenn das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit die Bedingungen sind, unter welchen jene Forderungen zu erfüllen stehen“ (434). Fichte kann erfolgreich zeigen, dass Aenesidem Kants Problem verkennt. Der kosmotheologische Beweis gründet ganz und ohne inneren Widerspruch auf der theoretischen Vernunft, der moraltheologische aber auf einem Widerstreit des „Ich an sich“ gegen diese theoretische Vernunft.

## 28. Vorlesung

Reinholds *Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie* entbehrt zweier wichtiger Theoriestücke, die, wie immer unvollkommen und von Spuren überstürzter Niederschrift gezeichnet, im *Versuch* formuliert vorlagen, nämlich der Theorien des Verstandes (422-497) und der Vernunft (498-579), also des Schlusses von Reinholds Hauptwerk.

In diesen Abschnitten kommen Konsequenzen von Reinholds Formulierung des Bewusstseinsatzes ans Licht, die ihm nicht lieb sein konnten und gegen die er lange ankämpfte. Das Subjekt – angeblich nur eine ‚äußere Bedingung‘, ein ‚Prädikat‘ der (autonom gesetzten) Vorstellung –, drängt mehr und mehr in eine Prinzipienstellung. Diese Konsequenz deutet sich in der Vernunft-Theorie des *Versuchs* an; sie ist vollzogen im Einleitungsaufsatz des II. Bandes der *Beyträge*. Natürlich hat Fichte sie begrüßt. Sie hatte überragenden Einfluss auf den Aufstieg des Subjekt-Themas im Frühidealismus.

Wie es dazu kommen konnte, kann man sich leicht klar machen, wenn man auf eine Eigentümlichkeit von Reinholds Satz des Bewusstseins achtet (wie wir es am Schluss der 9. Vorlesung schon getan haben): In den Formulierungen dieses Satzes ab 1790/91 kommt ein Ausdruck doppelt (oder, wenn man die Differenzierung nach Beziehen und Unterscheiden mitzählt, dreifach) vor. Das ist der Begriff des Subjekts. *Er* ist es, dem alle Operationen des Beziehens und Unterscheidens zugeschrieben werden: Das Subjekt ist das in der Formel allein Tätige. Macht man sich zusätzlich klar, dass Reinholds Rede von dem ‚Vorstellenden der Vorstellung‘ (*Beyträge* I, 183 f.) gar nichts anderes meinen kann als das Subjekt der Vorstellung, bricht die Abgrenzung innerer von äußeren Bedingungen der Vorstellung zusammen. Kommt hinzu, dass Reinhold nicht nur (wie Kant) die Spontaneität, sondern – wie wir ausführlich gesehen haben – auch die Rezeptivität zu den *Formbestimmungen* der Vorstellung zählt. In manchen Formulierungen (z. B.

*Beyträge* I, 204) werden Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit sogar als Formen *des Subjekts* charakterisiert. Reinhold meint bekanntlich, es sei die *Form*, durch die die Vorstellung zu etwas Subjektivem, vom Gegenstand Abgehobenem wird. So artikulieren sich alle Operationen und Widerfahrnisse des Subjekts als *Selbstbeziehungen* (als Selbstbegegnungen oder Selbst-Differenzierungen). Denn wenn das Subjekt – das alleinige Agens des Bewusstseinsatzes – auf seine ‚Bestandteile‘ trifft und diese zu Vorstellungen allererst dadurch werden, dass es selbst (das Subjekt) ihnen seine Form ‚erteilt‘, dann bezieht es sich buchstäblich auf sich selbst oder auf seine eigenen Eigenschaften. Das bedeutet, dass – wieder ganz und gar gegen Reinholds ursprüngliche Absicht – der Begriff des Subjekts sich nicht mehr von dem des Vorstellungsvermögens aus- und abgrenzen lässt. Von einer ‚äußeren Bedingung‘ wird es zum innersten Zentrum des Bewusstseins. Statt, wie Reinhold wollte, nur Prädikat des Begriffs der ‚bloßen Vorstellung‘ zu sein, verwandelt sich vielmehr die Vorstellung in ein bloßes Prädikat des Subjekts. Kraft seiner wachsenden Dominanz unterwandert der Subjekt-Begriff die Vorstellungslehre und zwingt den Elementarphilosophen, sie zu einer Theorie des (absoluten) Subjekts umzuformulieren. Fichte sah hierin – schon in seiner *Aenesidemus*-Rezension – das entscheidende Motiv für eine Tieferverlegung des Fundaments der Elementarphilosophie, also für eine immanente (wenn auch weitreichende) Korrektur, nicht für einen Einwand gegen das Programm der Grundsatzphilosophie als einer solchen. Aber Reinhold hat ihm, wenigstens seit dem Sommer 1792, darin zugearbeitet. In einem späteren Brief an Baggesen (vom 15. Januar 1795) sagt er geradezu, seine revidierte Fundamentallehre dürfte mit ihrer Profilierung des absoluten Ich „wol in manchen Punkten mit der / Fichte’schen zusammengetroffen sein“ (*Aus Baggesen’s Briefwechsel* II, 5 f.).

Es ist – im Blick auf die weitere Geschichte des deutschen Idealismus – jedenfalls aufregend zu sehen, dass Reinhold Aufschluss über die Struktur des Selbstbewusstseins aus dem Gedanken seiner *Selbsttätigkeit* (Spontaneität) erwartet. Darauf werden wir nach der Pause noch zurückzukommen haben. Kant hatte die

Spontaneität des denkenden Ich von der freien Tätigkeit des praktischen Selbst unterschieden, damit aber einen unüberbrückbaren Graben aufgerissen zwischen dem Ich der Theorie und dem der Praxis. Reinholds neue Theorie des Vorstellungsvermögens folgt dem aufsteigenden Gang der Kantischen Philosophie – steigt also auf von der Sinnlichkeit über den Verstand zur Vernunft, die, wie bei Kant, wesentlich als praktische verstanden ist. So hoffte Reinhold, endgültigen Aufschluss übers Selbstbewusstsein rückwirkend aus dem dritten Theorieteil, der ‚Theorie der Vernunft‘, zu liefern (*Versuch*, 498 ff., bes. 536 ff.). Dies ist nicht etwa nur meine Interpretation. Reinhold sagt es ausdrücklich in einer (in der 9. Vorlesung schon zitierten) Passage seines Aufsatzes „Über das Verhältnis der Theorie des Vorstellungsvermögens, zur Kritik der reinen Vernunft“ (*Beyträge I*, 321; vgl. auch 331 f.). Implizit hat Reinhold also Diezens Einwand selbst vorweggenommen, wonach der als Prinzip aufgestellte Bewusstseinsatz Prämissen (hier: den Gedanken der Selbsttätigkeit) in Anspruch nehmen muss, die keineswegs aus der Reflexion auf den wohlverstandenen Begriff der Vorstellung ‚quillen‘, sondern sich vielmehr erst aus späteren Theoriestücken begründen lassen. In einem solchen späteren Theoriestück, der Vernunftlehre, ist in der Tat vom ‚absoluten Subjekt‘ die Rede – in Entsprechung zur Idee der absoluten Selbsturheberschaft bei Kant. Wie wir noch aus größerer Nähe sehen müssen, erwägt Reinhold dort den ganz unkantianischen Gedanken verschiedener ‚Grade‘ der Tätigkeit. Der erste wäre in der Sinnlichkeit verwirklicht (*Versuch*, 357), der zweite im Verstand (l. c., 499) und der dritte in der Spontaneität der Vernunft (l. c., 502 im Kontext). Aus dem dritten soll dann rückwirkend ein Licht auf die ersteren fallen. Das Subjekt, von dem der Satz des Bewusstseins redet, ist aber nicht absolut; denn ihm ist ja ein fremder Stoff gegenübergestellt, dem es – vermittelt seiner Spontaneität – lediglich seine Form aufprägt, den es aber nicht mit Putz und Stiel, also ‚absolute‘, erschafft.

In Reinholds Erkenntnislehre konnte das Subjekt nur als das ‚Vorstellende der Vorstellung‘ (*Beyträge I*, 183 f.) in Anschlag kommen; denn gemäß der Theorie des

Vorstellungsvermögens ist es ja nur ein Prädikat desselben. Damit ist es aber ein Nicht-Absolutum. Die Bedingung seiner Selbstgegenwart ist nämlich ebenfalls durch die Formbedingungen der Vorstellung vorgegeben. Und das heißt: es kann Bewusstsein von sich nicht auf andere Weise gewinnen, als die es ist, der alle Vorstellungsinhalte unterworfen sind. Was nicht durch die Form der Vorstellung hindurch vorstellbar ist, sei überhaupt („schlechterdings“) nicht vorstellbar (*Versuch*, 250, 274). Das gelte nicht nur für das Ding an sich, sondern ebenso für „das vorstellende Subjekt an sich, unabhängig von der Form der von ihm selbst unterschiedenen Vorstellung, unter welcher es in seinem eigenen Bewußtsein vorkommt“ (l. c., 251 o.). Nun ist aber das Subjekt „an sich“ Selbsttätigkeit.<sup>114</sup> An der Wahrnehmung dieses Bewusstseins ist das Subjekt aber durch die Formbedingungen des Vorstellens verhindert, die ein Vorgestelltes immer nur auf der Objektseite, nämlich als den Stoff für eine Form, auffassbar macht.<sup>115</sup> Damit ist es aber kein An-sich, sondern eine bloße Erscheinung. Ist nun das Vorstellungsvermögen an sich Selbsttätigkeit, so kommt Reinholds Theorie in die absurde Lage, dem Subjekt ein Selbstbewusstsein seines wirklichen An-sich-Seins absprechen zu müssen. (Auf diesen Punkt hat zuerst Schwab den Finger gelegt; und Forberg hat seinen Meister, wie wir in der folgenden Vorlesung sehen werden, schlecht verteidigt.)

So sah sich Reinhold, in aporetischen Formulierungen des Vernunft-Kapitels in seinem *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*,<sup>116</sup> zu dem Gedanken getrieben, das Subjekt nicht als Gegenstand eines Verstandes-, sondern eines Vernunftbegriffs, also einer Idee, zu fassen.<sup>117</sup> Diese Konsequenz

<sup>114</sup> Reinhold nennt diesen Zusatz ‚höchst wichtig‘: l. c, 250; ähnlich 274,2.

<sup>115</sup> Durch die „Thätigkeit des Vorstellungsvermögens [...] stellt [also] die Vorstellung an dem als vorstellend vorgestellten Objekte, auch das Subjekt in der Eigenschaft als Objekt vor“ (l. c., 336). Zur Definition von Selbstbewusstsein als „Bewußtseyen des Vorstellenden als eines solchen“ vgl. 326.

<sup>116</sup> Vgl. vor allem die Seiten 498 bis 558.

<sup>117</sup> Diese Konsequenz hat zuerst Jürgen Stolzenberg aufgezeigt in: *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Seine Entwicklung in der Wissenschaftslehre von 1793/94 bis 1801/02*, Stuttgart 1986, 43, Anm. 58. Vgl. ders., „Selbstbewußtsein. Ein Problem der Philosophie nach Kant. Zum Verhältnis Reinhold-Hölderlin-Fichte“, in: *Revue internationale de philosophie*, numéro spécial: *Le Premier Romantisme Allemand 1796*, n° 3/1996, 3461-482. Vgl. auch Dieter Henrich: „Die Anfänge der Theorie des Subjekts

hat dann in der revidierten Form, die Reinhold zuerst in seinem Einleitungsaufsatz (vom Sommer 1792) zum II. Band der *Beyträge* vorgestellt hat, Einzug gehalten in seine Fundamentalphilosophie. In diesem Schwellentext wird geradezu gesagt, es sei „die Vernunft, durch welche allein [...] das bloße *Subjekt* aller Erfahrung unmittelbar vorgestellt werden kann“ und wodurch „die *innere Erfahrung als solche* möglich“ werde (25 u.). Auch ist vom „*Subjekt, als Ding an sich*“ die Rede (60). *Es*, und nicht das Vorstellungsvermögen, sei „die *Quelle* dieser [neubegründeten] Elementarphilosophie“, und die „*Thatsachen* [der inneren Erfahrung seien ihrerseits] unmittelbar im *Subjekte des reinen Selbstbewußtseyns gegründet*“ (65).

Zu einer *Idee* muss Zuflucht genommen werden, damit sich das Subjekt auf eine Weise dem Bewusstsein bekannt machen kann, die von den Form-Stoff-Fesseln der Vorstellung frei ist, durch die sich das Subjekt in seinem Selbstbewusstsein gerade sein An-sich verdeckt und zu einem Erscheinenden macht.<sup>118</sup> Ist es indes nur als *Idee* erfasst, so verwandelt es sich von einem unter cartesianischer Gewissheits-Garantie Stehenden in ein – wiewohl mit starken Vernunft-Gründen – bloß hypothetisch Angenommenes, dem zu keiner Zeit Realität zugesprochen werden könnte: Diese mit der Evidenzannahme der Subjektphilosophie gänzlich brechende Konsequenz zieht mit äußerster Radikalität Reinholds ehemaliger Schüler Novalis am Schluss seiner *Fichte-Studien*. Er nennt das eigentlich Subjektive der Vorstellung, also das Subjekt als „Ursache“ gedacht, „nur ein[en] regulative[n] Begriff, eine Vernunftidee – es wäre also thöricht ihr reale Wirksamkeit beyzulegen. Wir suchen also ein Unding“ (NS II, 255, 476). Und etwas später notiert er mit noch deutlicherer Anspielung auf den Reinholdschen Kontext: „Wir denken

---

(1789)“, in: Axel Honneth et al. (Hgg.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*, Frankfurt/M. 1989, 106-170.

<sup>118</sup> Diesen Zusammenhang hat sehr scharf Maimon gesehen: Kants Rede vom ‚Gemüt‘ meine kein Ding an sich, auch kein Noumenon oder keine Idee, sondern „das ganz u n b e s t i m m t e S u b j e k t d e r V o r s t e l l u n g e n, worauf sie sich alle beziehen. Die B e s t i m m u n g dieses Subjekts als D i n g a n s i c h, als N o u m e n o n oder als I d e e würde dasselbe zur V o r s t e l l u n g seiner selbst machen. Es wüde also nicht mehr bloß S u b j e k t der Vorstellungen seyn. Es muß daher, seinem Begriffe gemäß[,] u n b e s t i m m t bleiben“ (GW V, 355,2).

uns die Vorstellung zu sehr als Vorstellendes, als Thätiges [...], caussales – das dies doch nur *Idee* ist“ (l. c., 477; vgl. 254, Z. 11 f.). So verwandelt sich das „*absolute Ich*“ von einem Deduktionsgrund zu einem „Approximationsprincipe“ (III, 296, Nr. 314, Z. 15 f.).

Aenesidemus hat die Schwächen der Reinholdschen Selbstbewusstseins-Theorie mit unbarmherziger Scharfsichtigkeit ans Licht gezerrt. Allerdings sieht er nicht, dass Reinholds Ideen-Lehre selbst schon unterwegs war zu einer Revision unhaltbarer Konsequenzen, die sich aus der rein vorstellungstheoretischen Beschreibung des Selbstbewusstseins ergeben hatten.

Aenesidemus hat also nur Reinholds theoretische Beschreibung des Selbstbewusstseins und deren Grundirrtum im Blick. Ich vergegenwärtige kurz den Theorie-Kontext, in dem Reinholds Beschreibung steht. Gemäß seiner Grundannahme, Vorstellungen machten immer nur ihr Vorgestelltes (also den Stoff), nicht aber zumal auch sich selbst bewusst (vgl. *Versuch* 250, 274), muss Reinhold nun auch vom Subjekt der Vorstellung sagen, es könne Bewusstsein von sich nicht gewinnen, „ohne sich *seiner selbst als des Vorstellenden* insbesondere bewußt zu werden, das heißt, ohne sein Selbst *besonders* (durch eine eigene Vorstellung) vorzustellen, sein Ich als dasjenige zu denken, dem die vorgestellte Vorstellung angehört“ (*Beyträge* I, 222). Oder kürzer: Selbstbewusstsein ist diejenige Spezifikation von Bewusstsein, „welche[...] das Vorstellende selbst zu seinem Objekte hat“ (l. c., 181), und zwar nicht einfachhin, sondern *als* das Vorstellende (eine parallele Formulierung findet sich schon im *Versuch*, 326, 334 f.). Wäre die Präzisierung durch das ‚als‘ in der Formel vergessen, stießen wir auf das seit Castañeda und Shoemaker<sup>119</sup> analysierte Problem, dass nämlich ein bewusster Selbstbezug per se noch kein *selbstbewusster* Selbstbezug ist. Wenn nämlich ein Subjekt, das sich über seine Identität nicht täuscht, sich bewusst auf ebendieses selbe Subjekt

---

<sup>119</sup> Vgl. die in dem von mir hg. Reader *Analytische Theorien des Selbstbewußtseins* (Frankfurt/M 1994, stw 1151) versammelten Texte.

(also auf sich) bezieht, muss es darum noch nicht wissen, dass es sich auf sich *als sich selbst* bezieht. Das lehrt auf komische Weise die Geschichte, die der Wiener Physiker und Philosoph Ernst Mach erzählt: Als er in einen Bus einstieg und auf der anderen Seite im gleichen Rhythmus einen alten Mann einsteigen sah, von dem er dachte: „Was ist das für ein herabgebrachter Schulmann!“<sup>120</sup>, da wusste er von sich, wer er ist, bezog sich bewusst auf den richtig identifizierten schäbigen Schulmann und wusste dennoch nicht, dass er sich auf sich selbst bezog (er hatte den Spiegel übersehen). Darum muss man in Sätzen, die ein epistemisches *Selbstverhältnis* als ein *selbstbewusstes* auszeichnen wollen, die Wendung ‚als auf sich‘ einschalten; und es ist Reinholds Verdienst, dass er das vielleicht als erster gesehen hat. Fichte ist ihm gefolgt, als er, schon im zweiten Teil der *Wissenschaftslehre* (von 1795) und wieder in den Vorträgen zur *Wissenschaftslehre nova methodo* (ca. 1796-1799), die Selbstbewusstseins-Formel vom ‚schlechthin sich selbst setzenden Ich‘ (WW I, 98) ersetzte durch diejenige vom ‚Sich-Setzen *als sich setzend*‘ (z. B. I. c., 201; vgl. 528 und GA IV. 2, 32).

Dennoch ist die Art und Weise, wie Reinhold das Selbstbewusstsein erklärt, völlig ungeeignet, der Leistung des Begriffsworts ‚als‘ Rechnung zu tragen. Er beschreibt es nämlich einfach als Ergebnis einer Selbstreflexion der Vorstellung (durch sich), dergestalt, dass das Vorstellende selbst zum Stoff oder Objekt eines neuen Vorstellungsakts werde. Gewahrt sich aber das Vorstellende in der Stellung eines Objekts, so weiß es darum noch lange nicht, dass es mit sich selbst konfrontiert ist, es sei denn, diese Kenntnis hätte es, aller Objektivierung/Reflexion zuvor, schon besessen.

Die Lage, in der sich das reflexive Wissen von sich bei Reinhold befindet, ist aber noch trostloser. Im § XVIII der ‚Neue[n] Darstellung‘ (*Beyträge* I, 197,<sub>2</sub>) betont er, „auch bei derjenigen Art von Bewußtseyn, welche das Selbstbewußtseyn heißt“,

---

<sup>120</sup> Ernst Mach, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, Jena 1886, 34.

werde „das Vorstellende als Subjekt und als Objekt als das denkende, und als das gedachte Vorstellende unterschieden“. Auch hier gelte der Grundsatz, dass sich nur ein Mannigfaltiges als ein zu Unterscheidendes erkennen lasse (l. c., 3. Abschnitt). Dann aber gilt absurderweise auch für das Selbstbewusstsein, dass es „als das Unterscheidende [...] nicht zugleich das Unterschiedene sein [kann] – (so wenig als das Auge sich selbst sehen kann)“ (l. c., 2. Abschnitt). Wäre aber das Selbstbewusstsein in der Lage des Auges, das zwar Sichtbares, aber nicht zumal sich selbst *als* sich selbst sehen kann, so dürfte es gar kein Selbstbewusstsein geben – denn aus der Abgrenzung von seinem Objekt kann das Ich seine Selbigkeit mit diesem evidenterweise nicht erfahren. Nun *ist* es von ihm abgegrenzt, also wird es nach Reinhold seine selbstbewusste Identität-mit-sich überhaupt durch nichts erfahren.

Aus dieser theoretischen Not kann sich Reinhold auch nicht durch seinen Rekurs auf die Leibniz/Wolffsche Unterscheidung dunkler, klarer und deutlicher Vorstellungen (und die Leugnung der Rede von unbewussten Vorstellungen) retten. Reinhold unterscheidet in den §§ XXIX-XXXII der *Neue[n] Darstellung [...]* (*Beyträge* I, 218-233) drei Arten des klaren und drei weitere des deutlichen Bewusstseins. Klar sei ein Bewusstsein (und heiße dann Erkenntnis), wenn es neben seinem gegenständlichen Gehalt auch noch ein explizites Bewusstsein von der Vorstellung als einer solchen repräsentiere (221 [f.]). Deutlich sei ein Bewusstsein, „in wieferne es Bewußtseyn des Vorstellenden, als eines solchen, Selbstbewußtseyn, ist“ (222 [f.]).

Diese Unterscheidung, meint Aenesidemus, leiste nun keinerlei Sachbeitrag, sondern entfessele einen ‚bloßen Wortstreit‘ (*Aenesidemus*, 354 [f.]). Vor allem bleibe Reinhold die Erklärung schuldig, wie ich, wenn ich eine Bewusstseins-Kontinuität zwischen dem klaren (ja sogar dem dunklen) und dem deutlichen Bewusstsein unterstelle, aber nur das letztere als explizit selbstbewusst gelten

lasse, den Bezug auf ein vormals undeutliches Bewusstsein als Bezug auf *mich* ausweisen kann – da ich doch vorher gerade *kein* Selbstbewusstsein hatte.<sup>121</sup> Aber selbst wenn ich es gehabt haben sollte, reicht Reinholds Erklärung vorne und hinten nicht aus, den manifesten Zirkel in der Erklärung (die Selbstbewusstsein immer schon voraussetzt) zu bannen. – Aenesidem hat aber auch – als erster, soviel ich sehe – erkannt, woran es lag, dass Reinhold in die für ihn unauflöslichen Schwierigkeiten geraten musste. Gezeigt hat er vor allem, dass Reinhold *alles* Bewusstsein, insbesondere das *Selbstbewusstsein*, nach dem Vorstellungsmodell deutet, wonach dem Subjekt ein Objekt (oder es selbst als Objekt) entgegengestellt werden müsse:

Nach dem allgemeingiltigen Sprachgebrauche kann aber das Subjekt schon vorgestellt worden sein, ob es gleich zum Gegenstande eines besondern Bewußtseins noch gar nicht erhoben worden wäre [...]. Ist das Ich, dessen Bewußtsein viele Vorstellungen begleitet und alle begleiten kann, mehr als eine Vorstellung, so besitzen wir von dem Subjekt unserer Vorstellungen eine Kenntnis, ohne es uns vorzustellen, und so sind im Gemüte Dinge vorhanden, die keine Vorstellungen sind (88 f., Anm.).<sup>122</sup> Es ist also nicht nur dann *Selbstbewußtseyn* in uns vorhanden, wenn das vorstellende Ich das Objekt einer besondern Vorstellung ausmacht [...] (*Aenesidemus*, 350).

Diese unscheinbare Korrektur am Vorstellungs-Modell von Selbstbewusstsein stellt nicht weniger als den ersten ernsthaften Versuch einer radikal *ungegenständlichen* Deutung von Selbstbewusstsein dar, wie sie dann erst wieder in Novalis' *Fichte-Studien* (1795/96) und in Fichtes Vorträgen zur *Wissenschaftslehre nova methodo* (ca. 1796-99 [GA IV. 2, 1 bzw. 17-267]) auftaucht.<sup>123</sup> Die Elementarphilosophie, sagt Aenesidem, erhebt „die Arten einer Gattung von Bewußtsein zu den alleinigen Gattungen dieses Bewußtseins“ (*Aenesidemus*, 350) – nämlich die, in denen das Bewusstsein intentional auf sein Objekt bezogen ist. Es gibt aber nicht nur auch ungegenständliches Bewusstsein (z. B. Empfindungen wie Schmer-

<sup>121</sup> Diesen Punkt verfehlt Forberg völlig, wenn er in seiner Verteidigung Reinholds gegen die „Schwäbischen Einwürfe“ gerade geltend macht, Vorstellungen würden nur bewusst, wenn man sich ihres *Objekts* bewusst werde; sonst seien sie dunkel: „Die Vorstellung währt so lange als durch sie [*etwas*] vorgestellt wird – folglich ein Bewußtseyn da ist. – Dazu darf sie aber eben nicht selbst immer vorgestellt, Gegenstand des Bewußtseyns seyn. Geschieht dieses letztere so ist das Bewußtseyn *klar* – widrigenfalls *dunkel*. – Im letzten Falle wird zwar vorgestellt, aber ohne Bewußtseyn der Vorstellung; ist Bewußtseyn da, aber nicht Bewußtseyn der Vorstellung, nicht *klares* Bewußtseyn“ (*Fundament*, 204).

<sup>122</sup> Vgl. I. c., 241 f. (Anm.): „Das Subjekt ist nämlich an sich und ohne Rücksicht auf die sich darauf beziehende Vorstellung eines Gegenstandes etwas von dem Objekte Unterschiedenes und Zu-Unterscheidendes.“

<sup>123</sup> Novalis' und Fichtes Innovation ist ausführlich interpretiert in: *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, hg. von Manfred Frank, Frankfurt/M. 1991, 413/5-599, bes. 447 ff. und 470 ff.

zen)<sup>124</sup>, sondern insbesondere ist das Selbstbewusstsein kein Fall von Vorstellung, wenn ‚Vorstellen‘ immer einen intentionalen Akkusativ nach sich zieht, *von dem es ein Vorstellen ist*: „Die Theorie des Bewußtseins, welches die Elementarphilosophie enthält, ist mithin eigentlich wohl nur eine Theorie des Bewußtseins des Objekts, welches vom Subjekt und der Vorstellung unterschieden wird, nicht aber des Bewußtseins überhaupt“ (352). So verwechselt sie zwei verschiedene Begriffe, nämlich die des ‚Ein-Bewußtsein-Habens‘ und des ‚Sich-etwas-Vorstellens‘.<sup>125</sup> Im Falle des Selbstbewusstseins stelle ich mir aber kein in Gegenstandsstellung von mir unterschiedenes Objekt, sondern eben – *indistincte* – mich selbst als *Subjekt* vor. Gälte nun, wie es der Satz des Bewusstseins behauptet, ganz allgemein, dass Bewusstsein sich nur einstellt, wenn das Subjekt die Vorstellung von sich und vom Objekt unterscheidet, so dürfte es gar kein Selbstbewusstsein (und das heißt: überhaupt kein spezifisch vom Objekt-Bewusstsein unterschiedenes Vertrautsein mit sich) geben – wie das Reinhold in der Tat auch leugnet. Wenn aber eine Theorie mit einer anerkannten Tatsache im Widerstreit ist, dann muss man nicht die Tatsache verleugnen, sondern die Theorie korrigieren. Aenesidem hat der neueren Selbstbewusstseins-Theorie hier erste, bahnbrechende Wege gewiesen.

\*

---

<sup>124</sup> Diesen wichtigen Punkt hat zuerst J. C. Schwab in seiner Rezension von *Beyträge* I klar gesehen, dem Aenesidem überhaupt viel verdankt (*Philosophisches Magazin*, 4. Bandes 3. Stück, Halle 1791, 335): „Giebt es nicht ein Bewußtsey, wo wir uns von dem Object nicht unterscheiden; und ist dies nicht der Fall, wann wir uns, wie man sagt, in eine Empfindung *verlieren*? Den Kindern kann das Bewußtsey nicht abgesprochen werden: allein es scheint doch lange anzustehen, bis sie sich von ihren Vorstellungen und den Objecten unterscheiden. – Nach *Condillac* und mehreren Philosophen ist alles, was in der Seele vorgeht, *Empfindung*. Nun versuche man es, und setze in dem Satz des Bewußtseyens *Empfindung* statt *Vorstellung*; so wird derselbe noch weniger einleuchtend seyn.“

Ganz schwach ist übrigens Forbergs Verteidigung Reinholds gegen diesen Punkt. Er (und in einer Fußnote Reinhold selbst) können sich nur auf den herrschenden Sprachgebrauch berufen, ohne in die Struktur der als unterschieden behaupteten Phänomene einzudringen (*Fundament*, 202 f.).

<sup>125</sup> „Der Theorie des Bewußtseins in der Elementar-Philosophie liegt durchaus die Verwechslung zweier verschiedenen Begriffe, nämlich der Begriffe *ein Bewußtsein haben* und *sich etwas vorstellen* zum Grunde. [...] / [...] Daher kam es denn auch, daß sie die allgemeinsten Unterschiede des vorgestellten Objekts zu den alleinigen Unterschieden des Bewußtseyens erhob, und in der Theorie des Bewußtseins eigentlich nur eine Theorie der Verschiedenheiten des vorgestellten Objekts, so vom Subjekt und der Vorstellung unterschieden wird, lieferte“ (352 f.).

Es muss ein Bewusstsein von den Schwierigkeiten einer rein theoretischen Erklärung von Selbstbewusstsein gewesen sein, das Reinhold schon im Vernunft-Teil seiner Erkenntnislehre von 1789 an eine praktische Lösung aus Ideen hat denken lassen. Ich gebe zunächst noch einmal eine Skizze des Problems, unabhängig von der Art und Weise, wie Aenesidem es rekonstruiert (und dekonstruiert). Wir sahen, dass der Begriff des Subjekts in späteren Formulierungen des Bewusstseinsatzes von einem Prädikat der Vorstellung zum eigentlichen Satz-Subjekt und zum alleinigen Akteur aller Züge wird, von denen der Satz handelt. Da Spontaneität und Rezeptivität als seine eigenen Formen charakterisiert werden, tritt das Subjekt bei jedem dieser Züge, selbst bei der sinnlichen Reizung durchs Ding an sich, in ein implizites Selbstverhältnis. In den Fällen deutlicher Erkenntnis wird dieses sogar explizit.

Dass das Subjekt *als* Subjekt auch rezeptiv heißt, unterscheidet Reinholds Theorie nun grundlegend von der Kantischen. Dort war zwar auch die Sinnlichkeit durch Empfänglichkeit ausgezeichnet, aber sie war nicht die Eigenschaft eines Ich (das vielmehr im Intellekt seinen Sitz hatte). Nenne ich die Rezeptivität – neben der Spontaneität – einen Zug des Subjekts, dann gebe ich die Bahn frei für folgende Interpretation: Wenn dasjenige, das auf der Objektseite der Selbst-Vorstellung erscheint (und also nach Reinholds Voraussetzung: als passiv aufgenommener Stoff), das Subjekt selbst ist und das Subjekt wesentlich als Aktivität gedacht werden muss – dann muss diese reflexive Selbstbegegnung von Passivität und Aktivität als Ergebnis einer ‚Selbstaffektion‘ gedeutet werden – und das tut Reinhold auch (*Versuch*, 335 [f.]). Dabei stellt er sich – durchaus hellsichtig – folgender Schwierigkeit: Um *Selbstbewusstsein* zu erklären, darf ich das zu Erklärende nicht als in sich getrennt auffassen. Um es aber als *Bewusstsein* vom Selbst zu fassen, muss ich es trennen; denn Trennung ist eine notwendige Bedingung der Bewusstnahme. Und diese Trennung beschädigt die Identität des zu erklärenden Selbst:

Allein das Selbstbewußtseyn enthält nicht blos die Vorstellung des *Vorstellenden*, sondern des *Vorstellenden*, *welches* in demselben vorstellt, d. h. bey dem Selbstbewußtseyn wird das Objekt des Bewußtseyns als Identisch mit dem Subjekte vorgestellt. Wie ist diese *Identität* bey dem Unterschiede zwischen Objekt und Subjekt, der dem Bewußtseyn wesentlich ist, möglich (335)?<sup>126</sup>

Zur Beantwortung dieser Frage macht Reinhold folgenden Vorschlag: Identität (das Ich ist es selbst) und Differenz (in der Selbstvorstellung ist das Subjekt-Ich wie bei jeder Bewusstnahme vom Objekt-Ich unterschieden) können dem Ich als Etappen des Prozesses seiner Selbstreflexion gleichermaßen zugeschrieben werden. Voraussetzung dafür ist aber, dass das Objekt (das Ich-Objekt) „in zweyerlei Rücksichten angesehen werden“ kann (l. c.): als schon bestimmt und als Bestimmung erfahrend. Nun *ist* das Subjekt-Ich bestimmt, insofern der Stoff, der es repräsentiert, im Vorstellungsvermögen selbst besteht, also in den apriorischen Formen der Rezeptivität und zumal der Spontaneität (vgl. *Beyträge* I, 204,3 u.). Das Objekt-Ich dagegen *erleidet* eine Bestimmung, insofern der es repräsentierende Stoff nur unter der Form einer Empfänglichkeit erscheint, der die Handlung der Vorstellungs-Spontaneität widerfährt. Da diese keine andere ist als die der Spontaneität des Subjekts der Vorstellung, handelt sich's hier um eine Selbst-Affektion, die der Rezeptivität die Eigenschaften der Vorstellung mitteilt. Damit aber die Spontaneität der Rezeptivität diese Information mitteilen kann, musste die Vorstellung schon mit sich vertraut sein. Sonst würde die Rezeptivität zwar eine Einwirkung durch sich selbst erfahren, könnte das aber nicht wissen, da das Einwirkende ihr auf der Objektseite erschiene. Dass ‚dies da‘ ich selbst bin, das kann ich nur wissen kraft einer Zusatz-Information, die mir nicht vom Objekt zukommen kann. Reinhold sah das, als er vom vorstellenden Subjekt *als* vom vorstellenden sprach – diese Einsicht kam aber in seiner faktischen Erklärung des Selbstbewusstseins nicht unter. So kann er glauben, das Subjekt werde sich über

---

<sup>126</sup> Vgl. die Parallelstelle in der *Neue[n] Darstellung* [...]: Jedes Bewußtsein beruhe auf der Unterscheidung des Vorgestellten vom Vorstellenden. Sie „ist auch an demjenigen Bewußtseyn, welches das Vorstellende selbst zu seinem Objekte hat, dem *Selbstbewußtseyn*, nicht zu verkennen, wenn man etwas genauer über diese Art von Bewußtseyn reflektirt. Auch hier wird Objekt vom Subjekt unterschieden; ja das Selbstbewußtseyn läßt sich nur dadurch denken, daß/ das *Ich* das Subjekt, in der Eigenschaft des Subjektes, des Vorstellenden, sich von sich selbst, in der Eigenschaft des Objektes des Vorgestellten, durch eine besondere Vorstellung unterscheidet“ (*Beyträge* I, 181 f.). Man sieht sehr gut durch diese Konstruktion das Selbstbewusstseins-Problem hindurchschimmern (Stichwort ‚Urteilung‘), das Hölderlin und Novalis durch eine alternative Konstruktion zu lösen unternehmen werden.

die Tätigkeit, die den ‚reinen‘ Stoff affiziert (also den, der auf Selbstaffektion beruht und darum rein heißt), „sich dessen bewußt, daß es selbst es ist, von dem es im Stoff seiner Vorstellungen eine Vorstellung hat“<sup>127</sup>.

Diese Konstruktion lässt ein weiteres Mal erkennen, dass Reinhold sich Aufschluss über die Struktur des Selbstbewusstseins aus dem Gedanken seiner *Selbsttätigkeit* (Spontaneität) verspricht. Gäbe es deren mehrere Stufen, dann ließe sich die Formierungsarbeit, die das Subjekt der Theorie am sinnlichen Stoff vollzieht, womöglich als niederer Grad derjenigen Formierungstätigkeit deuten, die in der Tat eines idealen absolut-praktischen Subjekts gedacht würde. Jedenfalls ist das der Weg, den Reinhold schon im Frühjahr 1789 einschlagen wollte. Seine strategischen Vorteile liegen auf der Hand: In der Theorie hindern die Formbedingungen der Vorstellung das Vorstellende, sich als ‚Subjekt an sich‘ zu repräsentieren. Diese Einschränkung fällt aber, wenn es sich unter der ins Unbedingte erweiterten Kategorie der Substanz zwar nicht mehr vorstellt, aber denkt, nämlich als ‚absolutes Subjekt‘.

Nicht-absolut war das Subjekt der Theorie ja nur als das ‚Vorstellende der Vorstellung‘ (*Beyträge I*, 183 f.), solange es nämlich nur Prädikat der Vorstellung war. Da konnte es sich immer nur (kantisch gesprochen) als Erscheinung (als formierten Stoff) fassen, nie als „das vorstellende Subjekt an sich, unabhängig von der Form der von ihm selbst unterschiedenen Vorstellung, unter welcher es in seinem eigenen Bewußtsein vorkömmt“ (*Versuch*, 251 o.). Reinhold macht einen Zusatz, den er selbst als ‚höchst wichtig‘ bezeichnet. Darum will ich ihn ungekürzt zitieren:

Und hier zeigt sich ein neuer höchst wichtiger Grund, warum ich die Untersuchung des vorstellenden *Subjektes*, und der vorgestellten *Objekte* so sorgfältig von der Untersuchung des *Vorstellungsvermögens* ausgeschlossen habe. Von dem[,] was sie *an sich* selbst sind, ist alle Vorstellung unmöglich, und von dem[,] was sie in der von ihnen möglichen Vorstellung sind, ist nur dann ein völlig bestimmter Begriff möglich, wenn man sie von der bloßen Vorstellung zu unterscheiden weiß, welches wieder unmöglich ist, wenn nicht allgemeingültig ausgemacht ist,

---

<sup>127</sup> Dieter Henrich, *Die Anfänge einer Theorie des Subjekts*, I. c., 153 o.

was der bloßen Vorstellung, in wieferne sie nichts als bloße Vorstellung ist, zukömmt (l. c., 250; ähnlich 274,2).

Diese Theorie-induzierte Schranke kann nun in der ‚Theorie der Vernunft‘ überstiegen werden. Denn durch sie erschließen sich neue Wege, wenigstens in widerspruchsfreien Gedanken an das An-sich-Seiende heranzukommen, also auch an das wahre Subjekt des Selbstbewusstseins losgelöst von den Form-Bedingungen allen Vorstellens.<sup>128</sup> Nun sind Ideen (nach Kantischer Überzeugung) Begriffe von unbedingter Geltung nur in der Wissenschaft vom Praktischen. Um den Übergang von der Spontaneität des Theorie-Ichs zum absoluten Subjekt der Praxis zu bahnen, musste Reinhold eine sukzessive Höherstufung von Graden der Spontaneität annehmen (*Versuch*, 502; dort spricht er davon, dass es „eines höheren Grades von Spontaneität“ bedürfe, um über die Verstandes- zur „Vernunftfeinheit“ zu gelangen).

Den „ersten Grad der Spontaneität“ (357) bildet die Sinnlichkeit, indem sie den ‚bloßen Stoff‘ der Affektion zu einer Empfindung oder gar zu einer Anschauung formiert. Reinhold nennt diese Elementarverbindung des Sinnlichen, noch vor aller Intervention des Verstandes, ‚Apprehension‘ (der Ausdruck stammt zwar von Kant, meinte aber bei ihm den ersten Schritt von Verstandes-Intervention; eher entspricht Reinholds ‚Apprehension‘ dem, was Kant gelegentlich ‚Synopsis‘ nannte [z. B. *KrV A 94, Anm.*]).

---

<sup>128</sup> Eine sehr treffende Beschreibung von Reinholds Problem mit dem Selbstbewußtsein hat Beck gegeben: „[...] das vorstellende Subject soll deßhalb nicht vorstellbar seyn, weil dasselbe, ob es gleich Grund seiner Prädicate, (der Receptivität und Spontaneität,) angesehen werden muß, doch nur immer der bloß logische Grund des Vorstellungsvermögens ist, welches als ein bloß logisches Substrat, wenn es von seinem Prädicate getrennt wird, nichts als den leeren Begriff eines Subjects übrig behält. Das Subject wird nur durch das Prädicat: Vorstellungsvermögen, zum Vorstellenden, und also nur durchs Vorstellungsvermögen vorstellbar. Es kann also das vom Vorstellungsvermögen unterschiedene Subject nie als reeller Grund des Vorstellungsvermögens vorgestellt werden. Nun räumt doch aber die Theorie ein, daß dieses Subject der reelle Grund des Vorstellungsvermögens ist, das ist: daß es Etwas ist, an welchem die Receptivität und Spontaneität haftet. Demnach kann ihre Behauptung, daß dieses Subject nicht vorstellbar ist, nichts mehr sagen wollen, als daß dasselbe nicht mit der Vorstellung davon einerley ist“ (*Einzig-möglicher Standpunct, aus welchem die critische Philosophie beurtheilt werden muß*, l. c., 80 f., vgl. 103 f.). Diese Konsequenz hatte früher schon der *Aenesidemus* gezogen (241 f., 350 ff.).

Die Spontanität ‚zweiten Grades‘ ist der Verstand (499). Anders als die Apprehension vereinigt sie sinnlichen Stoff nicht zu *einer* Vorstellung, sondern sie verbindet „das schon vorgestellte Mannigfaltige, und gibt dadurch *zweien* Vorstellungen Einheit“ (357). Die verständige Spontanität beschränkt sich ja darauf, dem von außen gelieferten (allerdings schon zur Vorstellung verbundenen) Stoff eine (höhere, intellektuelle) Form zu geben (ihn in Gedanken zu fassen), während die Spontanität der Vernunft – die „Spontanität dritten Grades“ (499) – auch praktisch werden (also die Gestalt der Welt handelnd verändern) können muss.

In diesem Theoriestück lehnt sich Reinhold besonders eng an Kants Theorie der Ideen und der Vernunftschlüsse an, die wir schon kennen. Anders als der Verstand schafft die Vernunft Einheit nicht unmittelbar aus dem Chaos der Sinnesindrücke, sie vereinigt vielmehr schon fertig konstituierte Objekte (oder, umständlicher ausgedrückt, sie bezieht sich nicht auf das Mannigfaltige von Anschauungen, sondern auch auf das Mannigfaltige von Begriffen, die ihrerseits Anschauungen Einheit verliehen hatten). Und das tut sie, indem sie die objekt-konstitutiven Begriffe (also die Kategorien) – in aufsteigendem Schlussverfahren – unter höchste Gattungsbegriffe subsumiert, eben unter Ideen (498 ff.). Die in Ideen isolierten Einheitsbegriffe haben sich völlig frei gemacht von „Bedingungen des empirischen Stoffs“ (sie stiften ja Einheit unter reinen Verstandes-Begriffen) und gewähren damit eine „*unbedingte, oder absolute Einheit*“ (502). Unbedingt kann diese Einheit heißen, weil sie „unbedingt von einem fremden Vermögen“ (503) arbeitet – während der Verstand seine Einheit allemal in Kooperation mit der (und sei's reinen) Sinnlichkeit schafft (darin besteht die ihm eigentümliche Eingeschränktheit). Oder noch anders gesagt: Die Einheit, die durch die synthetischen Operationen der Spontanität dritten Grades zustande kommt, hat selbst schon intelligible Entitäten als Materialien („Begriffe als Begriffe“); so ist „die Einheit, die daraus entsteht, [...] Einheit des unbedingten Mannigfaltigen, unbedingte, absolute Einheit“ (l. c.).

Erweitere ich nun die Substanz-Kategorie (natürlich unter Verlust ihrer konstitutiven Geltung) solcherart ins Unbedingte, so entsteht mir, sagt Reinhold, der regulative Begriff des absoluten Subjekts. „[A]ls *absolute Selbstthätigkeit*“ sei es ganz un-bedingt: „*absolute Ursache, ungezwungen, ungebunden*“ (537), also unbeeinflusst von Bedingungen der Sinnlichkeit, nicht gehemmt durch irgendeine von ihr selbst verschiedene Spontaneität, mithin frei:

Das vorstellende Subjekt muß als eine *freye* Ursache gedacht werden, in wieferne es als absolute Ursache gedacht wird, und es muß als absolute Ursache gedacht werden, in wieferne es das Subjekt der *Vernunft* ist. *Vernunftseinheit* ist die einzig denkbare absolute Wirkung des vorstellenden Subjektes, die aber auch nicht anders denn als absolute Wirkung desselben denkbar ist. (Im *theoretischen* Vorstellungsvermögen wird durch diese Vernunftseinheit das *Systematische* der Erkenntnis, im *praktischen* das *Moralische* der Willenshandlungen bestimmt.) Die Handlung der Vernunft ist die einzig mögliche, die sich als *frey* denken läßt, aber auch nicht anders als *frey* gedacht werden kann (l. c.).

Noch kann man fragen, wie Reinhold den Bezug des absoluten Subjekts aufs Ding an sich auslegt, das ja auch ein Noumenon ist – oder ob das Ding an sich womöglich im Subjekt an sich verschwindet (wie es in Fichtes absolutem Ich der Fall sein wird). Er sagt: Zwar liege die „Idee des absoluten Subjektes“ den Erscheinungen des äußeren wie des inneren Sinns „zum Grunde“ (541). Dennoch werde es darum nicht zum Ding an sich, da es ja „unter der in der Natur der Vernunft bestimmten Form“ vorgestellt sei (542), nicht aber als die Ursache (des formlosen Stoffes) der Affektionen des äußeren (und auch des inneren) Sinns. So scheint Reinholds Theorie auf einen ultimativen Dualismus zuzulaufen (fast dem Sartreschen vergleichbar), wo zwei reine Vernunftwesen, entblößt von allen Prädikaten der Sinnlichkeit und des Sinnenbezugs, sich wie Objekt-an-sich und Subjekt-an-sich – als bare Abstraktionen, „leere Form[en] einer Idee ohne Anwendung“ (542) – gegenüberstehen (543).

Es spricht nicht gerade für die Klarheit seines Gedankens, dass diese Konsequenz aber nicht sehr sicher ist. An anderen Stellen nimmt sich's nämlich eher so aus, als seien Ding an sich und Subjekt an sich zwei Perspektiven auf ein und dasselbe absolute Subjekt (nicht im Sinne des Selbstbewusstseins, sondern der zur Idee er-

hobenen Substanz-Kategorie: als absolutes Subjekt aller möglichen Prädikate). In diese Richtung deutet etwa die Erklärung: „*Das absolute Subjekt* ist das gemeinschaftliche in der Natur der Vernunft bestimmte Merkmal desjenigen, was den Erscheinungen des inneren Sinnes *subjektiv*, und den Erscheinungen des äußern *objektiv* zum Grunde liegt“ (544). Hier hat ‚Subjekt‘ eben wieder nicht die Konnotation des ‚Subjektiven, Bewußten‘, sondern die logische des Trägers von Prädikaten. Es ist ‚absolut‘, weil es „so wohl das absolute Subjekt der Prädikate des inneren, als auch das des äußeren Sinnes“ ist – aber in beiden Gestalten unerkennbar (546 o., 556,2) und somit keine Handhabe liefernd für eine monistische Deutung der einen Ur-Substanz mit den Attributen Ausdehnung und Denken à la Spinoza (549 f.), ebenso wenig aber für eine idealistische Deutung, die das vorstellende Subjekt für ein selbständiges und allein bestehendes Ding hält, etwa à la Leibniz oder Berkeley (551 ff.). Mit seiner Ablehnung sowohl der Hypostasierung einer absoluten Substanz als auch der eines absoluten Vorstellungssubjekts nähert sich Reinhold am ehesten einer, wie sie heute genannt wird, ‚dual aspect theory‘, aber ihre Konturen bleiben ganz undeutlich.

Das liegt am meisten an der Äquivokation der Rede vom ‚Subjekt‘, das bald logisch, bald erkenntnistheoretisch verstanden wird. Im folgenden Gedanken wird der erste Sinn unmerklich in den zweiten geschoben. Reinhold möchte das absolute Subjekt der Freiheit epistemisch auszeichnen vor der (objektiven) absoluten Ursache, und zwar dadurch, dass dieser, als Idee, nur mittelbar objektive Realität zukomme (557 u.). Dagegen „hat sie [sc.: die Idee der absoluten Ursache] unmittelbare Beziehung auf das vorstellende Subjekt, hat an der Handlungsweise der Vernunft einen bestimmten Gegenstand, und eine subjektive Realität, die der Vernunft selbst gleich ist“ (558,1).

Diese Konsequenz ist zwar auch undurchsichtig, aber sie interessiert uns trotzdem. Was soll die Rede von der unmittelbaren subjektiven Realität der Idee der

Ursache für einen Sinn haben, wenn nicht den, dem Subjekt der Spontaneität dritten Grades eine Art cartesianischer Selbstgewissheit, also ein Selbstbewusstsein seiner selbst als eines frei Handelnden, zuzuschreiben? Schließlich identifiziert Reinhold die unmittelbare subjektive Realität des Gedankens der Selbsturheberschaft mit der der ‚Vernunft‘ selbst. Also handelt sich’s um ein Selbstbewusstsein der Spontaneität dritten Grades, aus deren Struktur ja rückwirkend - das war der implizite Anspruch – Licht fallen sollte auf das Selbstbewusstsein, von dem innerhalb der Theorie des Bewusstseins die Rede war. Diesen Versuch müssen wir als gescheitert erkennen. Denn schon bei der Rede von der Selbsttätigkeit ersten Grades war implizit ein epistemisches Sich-zu-sich-Verhalten in Anspruch genommen, das zwar weiterer Beleuchtung und Begründung fähig sein, ja bedürfen mag, nicht aber der Vorstellung zugeschrieben werden kann, ohne dass minimale strukturelle Voraussetzungen seiner Einsichtigkeit gegeben sind. Denn Descartes’ Triumph über die Chicanen des *deus malignus* beruht ja gerade auf der Einsicht in die radikale Unabhängigkeit der Selbstgewissheit von einem höheren Wesen, das dann immer noch als ‚Garant‘ für diese Gewissheit und als Sicherer des Bestandes einer Außenwelt angerufen werden muss, aber die Tatsache meiner über jeden Zweifel erhabenen Selbstgewissheit nicht trüben und nicht stören kann. – Die Untrüglichkeit des Selbstbewusstseins wurde schon von Descartes und von Leibniz als ein ‚unmittelbares‘ Wissen charakterisiert; und noch Kant hat das getan. Nun sind nach der Schule – und so auch nach Reinhold – Vorstellungen dann unmittelbar, wenn sie sich – ohne Vermittlung eines Begriffs – direkt auf ihren Gegenstand beziehen. Solche Vorstellungen heißen Anschauungen. Darum hat Kant die Selbstgewissheit, die in dem ‚empirischen Satz‘ ‚cogito sum‘ zum Ausdruck kommt, gelegentlich auch als „unbestimmte innere Anschauung“ bestimmt (*KrV* B 422 Anm.), so wie er schon in der frühen (noch der Wolffischen Auffassung verpflichteten) Reflexion Nr. 4336 das Bewusstsein, das das Subjekt von der ‚Wirklichkeit seiner Freiheit‘ hat, als ein „intellektuelles inneres Anschauen“ charakterisiert hatte [*AA* XVII, 509] (obwohl er die Möglichkeit

dieser Deutung sonst durchgängig und auch im § 7 der *KpV* für das Bewusstsein der Freiheit abweist). Schreibt nun Reinhold, um auf ihn zurückzukommen, der Idee des subjektiven absoluten Grundes eine ‚unmittelbare Beziehung auf das vorstellende Subjekt‘ zu, so sieht man nicht, wie diese Beziehung selbstbewusst heißen könnte, wenn das in ihr zum bewussten Vorliegen Gebrachte nicht auch anschaulich *als* es selbst bewusst sein könnte. Selbstbewusstsein ist, wenn es sich einstellt, stets ‚in actu‘. Es könnte nicht virtuell sein oder nur dann vorliegen, wenn eine Voraussetzung mitgegeben wäre, die ihrerseits virtuell bliebe, also im aktuellen Selbstbewusstsein nicht mit-repräsentiert würde. So macht es vollends keinen Sinn, „die absolute Selbstgewißheit des Ich bzw. sein absolutes Spontaneitätsbewußtsein in eine ‚Idee‘ umzudeuten [...], in einen notwendigen[,] aber erkenntnisleeren Gedanken“<sup>129</sup> – kurz: in etwas, das nur unter einer Voraussetzung zustande kommt, die regulativ bleibt und in die Aktualität des Selbstbewusstseins nicht eingeht (wir hätten dann wieder die Konstellation des *deus malignus*, der uns darüber täuschen könnte, dass das Wissen, das wir von unserem Subjekt und seinen Vorstellungen haben, zu Recht besteht).

Reinhold hat in dem schon zitierten Brief an Baggesen (vom 15. Januar 1795) den Gedanken der drei Grade der Spontaneität ausdrücklich in Beziehung gesetzt zur Bedeutung des absoluten Ichs in der *Wissenschaftslehre*. Sein „Satz des t r a n s c e n d e n t a l e n S e l b s t b e w u s s t s e i n s“, sagt er dort, habe „der Theorie der drei Grade der S p o n t a n e i t ä t des transcendentalen Subjectes zum Grunde liegen [sollen]“. Im Einzelnen erklärt Reinhold:

Das Verhältniß dieses Subjectes zu der nur als Object vorstellbaren Organisation, die sich nur im empirischen Selbstbewußtseins als zu jenem Subjecte gehörig ankündigt, sollte die Quelle der reinen Sinnlichkeit von Seite des transcendentalen, und der empirischen, animalischen Sinnlichkeit von Seite des empirischen Subjectes werden: sowie das Verhältniß der Spontaneität zur reinen S i n n l i c h k e i t die Quelle des transcendentalen Verstandes, als des zweiten Grades der Spontaneität, und das Verhältniß der Spontaneität zum reinen Subjecte die Quelle des reinen Vernunftgebrauches. Die Theorie des letzteren dürfte wol in manchen Punkten mit der Fichte’schen zusammengetroffen sein (*Aus Baggesen’s Briefwechsel II*, 5 f.).

---

<sup>129</sup> Peter Baumanns, *Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs. Mit einem Kommentar zu § 1 der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“*, Bonn 1974, 42.

Es bleibt im Rückblick auf dies Konstrukt, das Spuren überstürzter Niederschrift aufweist, ein Eindruck von Unentschiedenheit und Zweideutigkeit.<sup>130</sup> Doch muss man gerechterweise urteilen, dass es ein gutes Stück an der Kantischen Hypothek trägt. Kant war es nicht gelungen, klar anzugeben, aufgrund welchen Kriteriums wir uns im Denken und Handeln als dasselbe Subjekt wissen können. Und er hatte die erkenntnistheoretischen Basen für das Selbstbewusstsein der Freiheit im Dunkel belassen, nachdem er sich von der Unhaltbarkeit der Wolffschen These überzeugt hatte, wonach wir ein direktes, intellektuelles Bewusstsein unserer Freiheit besitzen. Obwohl Kant, vor allem in der vorkritischen Phase, das Freiheitsbewusstsein gelegentlich noch auf eine intellektuelle Anschauung gründet, hat er doch in der reifen Zeit unser Bewusstsein der Freiheit auf ein Postulat gestützt: Wer die Verbindlichkeit des kategorischen Imperativs erfährt, der sieht sich genötigt, die Freiheit als dessen Realgrund zu unterstellen (so wie umgekehrt das Sittengesetz uns die Wirklichkeit der Freiheit indirekt erkenntlich macht: als Erkenntnisgrund der Freiheit [vgl. *KpV*, S. 5 Anm.]). Aber man kann sich klar machen, dass, wenn Freiheit dem Bewusstsein nicht irgendwie unmittelbar präsentiert werden kann, es keinen zwingenden Grund für das Bewusstsein gibt, sie sich überhaupt zuzuschreiben – weshalb Kant gelegentlich ein übersinnliches Selbstbewusstsein der Freiheit als solches annimmt (z.B. *KrV* A 546 f. = B 574 f.: „Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt,

---

<sup>130</sup> Henrich urteilt, dass Reinhold, teils im berechtigten Vertrauen auf die gedankliche Kraft seines Vorbildes Kant, teils auch „in jugendlichem Schwung und Überschwang“, seine Theorie auf ein reichlich instabiles Arrangement gestützt habe: „Man sieht das, um nur ein Beispiel zu nennen, daran, daß er die Selbsttätigkeit eines absoluten Subjektes einerseits als wirkliche Leistung in Ansatz bringen muß, aufgrund deren die Selbstbeziehung des Selbstbewußtseins möglich wird, und daß er sie, insofern sie Idee ist, selbst als ein Produkt der Selbsttätigkeit aufzufassen hat. Das ergibt einen Zirkel, dem er nicht weiter nachgedacht hat. Schon dies hätte ihn aber dazu veranlassen können, sich die Frage vorzulegen, ob sein Kunstgriff der Kritik standhält, in dem er das Bewußtsein ‚ich denke‘ und den Gedanken eines Unbedingten und Absoluten, welches das Subjekt ist, zusammengebracht und ineinandergeschoben hat. Es hätte sich dann gezeigt, daß Kant durch gute Gründe gestützt war, als er die ‚ich denke‘-Gedanken einem vortheoretischen Wissen, das er ‚Reflexion‘ nannte, zugeordnet hat und als er die Ideen strikt als Begriffe von Gegenständen auffaßte, mit deren Hilfe kein Licht in die innere Verfassung der Erkenntnis als solcher gebracht werden kann. Insofern ergibt sich für den, der Reinholds Strategie als ganze überschaut, die Folgerung, daß es nicht möglich ist, an der / Grundlage von Kants Kritik im Wesentlichen festzuhalten und zugleich doch eine Theorie zu gewinnen, welche die Fragen beantwortet, die sich an Kants Weise, über Subjektivität zu sprechen, wirklich anschließen lassen, obwohl Kant sie selbst bewußt theoriefrei gelassen hatte“ (*Die Anfänge der Theorie des Subjekts*, I. c., 156 f.).

erkennt sich selbst auch durch bloße Apperzeption, und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich einesteils Phänomen, anderenteils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibler Gegenstand, weil die Handlung desselben / gar nicht zur Rezeptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann.“). – Reinhold vermischt – wie man sieht: durchaus in Kants Tradition – die kantische Postulatenlehre mit dem Erfordernis der cartesianischen Selbsttransparenz des (theoretischen) Selbstbewusstseins und steigert so, beim Versuch, sie zu reparieren, fast noch den kantischen Dualismus. Denn in der guten Absicht, theoretisches und praktisches Selbstbewusstsein aus einem Guss zu erklären, belastet er nun auch das theoretische Selbstbewusstsein mit der bloß hypothetischen Natur des Freiheits-Postulats, wodurch die Gewissheit des ‚cogito‘ selbst zu einer unerweislichen Annahme oder zu einer letztlich bloß regulativen Idee wird.

Immerhin ist Reinhold gutzuschreiben, dass er zuerst Selbstbewusstsein als ein vorrangig zu lösendes Problem der kantischen Philosophie gewürdigt und dass er es als eine Theorie und Praxis zusammenfassende Position erkannt hat. So ist im Blick auf ihn nicht ganz gerecht, was Schelling im übrigen treffend in seinen *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1796/97) beanstandet:

Auch habe ich mich bisher bei Kant und allen seinen Nachfolgern vergebens nach einer Erklärung des Selbstbewusstseins umgesehen. Gleichwohl ist seine ganze Philosophie ohne Haltung, wofern er uns nicht das Medium angibt, wodurch das Geistige in uns (die reine Vernunft, wie er sich ausdrückt) zum Sinnlichen (Empirischen) spricht, und wenn nicht endlich unser ganzes Wesen in eitle Begriffe aufgelöst werden soll, so muß er wohl zuletzt auf eine Anschauung kommen, die rein-intellektuell und höher ist denn alles Vorstellen und Abstrahiren (SW I/1, 421 Anm.).

Ich versuche abschließend ein einfaches *Résumé* des oft verschlungenen und nicht bis ins letzte ausgearbeiteten Grundgedankens Reinholds. Offenbar hat er die Intuition, gewisse Mängel seiner Selbstbewusstseins-Theorie erklärten sich einfach daraus, dass es als Gegenstand der Erkenntnis sich selbst nur ungenügend – nämlich nur durch den ‚Schleier der Erscheinungen‘ hindurch – erschlossen sei. Denn

es ist eben nur dann und nur dadurch Subjekt von (theoretischen) Vorstellungen, dass es sich etwas ihm Äußeres durchs Ding an sich geben lässt. Darum ist es auf dieser Ebene nicht mehr als die Vorstellung Vorstellende – sich selbst als ein An-sich-Seiendes kann es aber – auf dieser Ebene – so wenig erfassen, wie ihm das Ding an sich (der ‚bloße Stoff‘) zugänglich ist.<sup>131</sup> Und diesen Mangel an Selbstdurchsichtigkeit korrigiert nun die Theorie der Vernunft, die das Subjekt als ein Absolutum zwar nicht erkennbar, aber doch denkbar macht (und dann noch all die Motive hinzufügt, durch die Kant den Ideen, trotz ihrer Unerkennbarkeit, ein praktisches Gewicht, ja eine praktische Überlegenheit über die Theorie zuerkennt).

---

<sup>131</sup> Darauf deutet eine Stelle im Einleitungsaufsatz von *Beyträge* II, 60 (die zugleich eine negative Antwort auf unsere Frage liefert, ob das Subjekt an sich = dem Ding an sich sei): „Ob und in wie ferne das Subjekt, als *Ding an sich*, von der *Organisation* [also seiner raum-zeitlichen Leiblichkeit] ebenfalls als *Dinge an sich* unabhängig sey; ob das, was der Vorstellung, die wir vom Subjekte haben, *ausser* derselben und *ausser* dem Vermögen des Subjektes zum Grund liegt [...], verschieden sey oder nicht? läßt sich nicht ohne Widerspruch fragen; weil bey dieser Frage vorausgesetzt würde, daß sich das Subjekt und die Organisation, die wir nur *durch* die Vorstellung und folglich nur *als vorgestellte* Dinge kennen, *ohne* die Vorstellung und als *Dinge an sich* kennen ließen. Daß aber in einer Art des Selbstbewußtseyns (nämlich im *Reinen*) ein Begriff vom Subjekte da ist, durch den wir das *vorgestellte Subjekt* von der *vorgestellten Organisation* unterscheiden, ist *Thatsache*.“

Der Passus macht ganz klar, dass Reinhold denkt: Es sind die *Vorstellungsbedingungen*, die die Erkenntnis des Subjekts, so wie es *an sich* ist, verhindern. Dagegen schreibt er I. c., 25 u., es sei die *Vernunft*, „durch welche allein das [...] bloße *Subjekt* aller Erfahrung unmittelbar vorgestellt werden kann“. Und I. c., 65,2 wird nicht länger das Vorstellungsvermögen, sondern das reine Selbstbewusstsein als „Quelle dieser Elementarphilosophie“, ihr ‚Grund‘ oder Prinzip, angegeben.