

Tagung in Bad Homburg
den 11. - 14. März 1998

**Ein nordischer
Bewußtseinsphilosoph
«Reinholdianische» Themen bei G. I.
Hartman**

von
Vesa Oittinen
(Universität Helsinki)

Die nordische Rezeption von Kant und nachkantischer Philosophie ist bis heute ungenügend erforscht. Auf diesem Gebiet ließe sich noch manche interessante Entdeckung zu machen, denn die skandinavischen Philosophen waren mitnichten bloße Epigonen. In besonderem Maße trifft dies auf den schwedischen Transzendentalphilosophen, später (ab 1809) Professor in Uppsala Benjamin Höijer (1767 - 1812) zu, den Schelling als einen "echte[n] Kenner der Philosophie und als Schriftsteller, der einen Rang unter den wahren Denkern verdient" lobte.ⁱ Natürlich war Schellings Urteil davon beeinflusst, daß er in seinem schwedischen Kollegen einen Verbündeten *in philosophicis* erblickte, aber in Skandinavien ist Höijer in der Tat der wichtigste Vermittler der Ideen der seit Kant einsetzenden philosophischen Umwälzung.ⁱⁱ

Höijer und die anderen "Kantianer" in Uppsala stießen auf mancherlei Widerstand, als sie ab 1795 öffentlich aufzutreten begannen. Nicht nur, daß sie (ähnlich wie Fichte) des "Jakobinismus" bezichtigt wurden, was Höijer in Ungnade beim Hof

in Stockholm brachte und seine akademische Karriere ruinierte, auch in den universitären Kreisen mußten die Adepten der neuen Philosophie sich gegen die Argumente der älteren Richtungen behaupten. Es ist hier nicht der Ort, auf die Diskussionen über den Kantianismus um die Jahrhundertwende 1800 genauer einzugehen. Sie hatten in Schweden und Finnland einen ähnlichen Charakter wie in Deutschland und auch die Argumente – mal seitens der Commonsense-Philosophen, mal seitens der späten Wolffianer vorgetragenen – waren ähnlich. Ein besonders heftiger Gegner des Kantianismus war Henrik Gabriel Porthan, Professor an der finnischen Universität Turku (Åbo), ein Freund des Berliner Buchhändlers und "Popularphilosophen" Friedrich Nicolai, der ihn auch ständig mit neuer anti-kantianischen Literatur versorgte.

Ein anderer Höijer-Kritiker war der Turkuer Dozent und Schriftsteller Gabriel Israel Hartman (1774 – 1809), von dem man gesagt hat, daß er der einzige finnischeⁱⁱⁱ Philosoph gewesen sei, der ein eigenes System entworfen hat. Sein Hauptwerk *Kunskapslära* ("Erkenntnislehre") erschien in zwei Bänden, 1807 und 1808, in Turku, der dritte Band blieb wegen des frühzeitigen Todes des Verfassers aus. Hartmans Ambition war, eine "realistische" Alternative zur deutschen Transzendentalphilosophie zu entwerfen, und er empfand neben Kant, Fichte und Schelling auch die Uppsalaer Kantianer, vor allem Benjamin Höijer als seine Widersacher. Sein Systemversuch blieb unvollendet und wurde auch in seinem Heimatland schnell vergessen. Man darf ihn insofern als gescheitert ansehen, daß es Hartman nicht gelungen war, die Transzendentalphilosophie mit ihren eigenen Waffen – einer Theorie des Bewußtseins als Grundlegung – zu schlagen, und man kann auch fragen, ob so etwas mit diesem Ausgangspunkt überhaupt möglich gewesen wäre. Aber in einigen Detailfragen ist Hartmans Argumentation noch heute von Interesse. Hier betrachte ich einige Aspekte seiner Bewußtseinstheorie, vor allem diejenigen, die mit den Ideen der Elementarphilosophie C. L. Reinholds verwandt sind. Eine ausführlichere Darstellung Hartmans findet man in meiner kleinen, 1996 erschienenen Monographie.^{iv}

Die Konstruktion des Ichs bei Höijer

In der Vorrede zur *Kunskapslära* ^v setzt Hartman sich mit einem Widersacher auseinander, den er jedoch nicht beim Namen nennt. Über sein eigenes System sagt Hartman – nicht ohne eine gewisse Überheblichkeit –, daß gegen ihn keiner seine Stimme erheben werde, "mit Ausnahme dessen, der mit leeren Grübeleien das Bewußtsein selbst zu konstruieren sucht: ein Versuch, dessen Unreimlichkeit sich unmittelbar offenbaren wird, da es doch klar ist, daß man ohne Bewußtsein nichts wissen kann" (Bd. I. S. xviii).

Der anonyme "Grübler" ist jedoch leicht zu identifizieren: er kann schwerlich kein anderer sein denn Benjamin Höijer, der 1799 sein Hauptwerk *Afhandling om den filosofiska Constructionen* publiziert hatte und damit mit einem Schlage die deutsche Transzendentalphilosophie in Schweden einheimisch gemacht hatte. Hier versuche ich nicht, eine eingehende Würdigung der Höijerschen Philosophie zu liefern, sondern begnüge mich, nur kurz seine Hauptgedanken zu referieren, insofern sie unser Thema berühren.

Höijer schloß sich an die allgemeine Tendenz der Transzendentalphilosophen an, die darauf hinauslief, die Kantsche Unterscheidung zwischen Materie ("Stoff") und Form der Erkenntnis zu überwinden. Dies wurde durch die Neubestimmung des Kantschen Anschauungs-Begriffs geleistet, und zwar so, daß die Anschauung nicht mehr nur als passiv-sinnlich, sondern tätig-intellektuell angesehen wurde, oder mit Höijers eigenen Worten: "Will man auch KANTS Benennung beybehalten, und diejenigen Anschauungen, die er als solche erkennt, sinnliche nennen, so kann Anschauung der Handlung intellectuall heißen – ein Ausdruck, dessen schon Mehrere sich bedient haben". ^{vi} Nach dieser Anspielung auf Fichte tadelt Höijer Kant dafür, daß bei ihm alle Realität im Sinnlichen sei. ^{vii} Eben deswegen konnte das Ich weder angeschaut noch in der Erfahrung nachgewiesen werden. "Bey uns", setzt Höijer gegen Kant fort, ist das Object der intellectuellen Anschauung eine Handlung, folglich ideell und der Grund der Realität". ^{viii}

Wie Schelling, knüpft auch Höijer an die Kantsche Lehre der mathematischen Konstruktion an und erweitert ihren Geltungsanspruch ins Philosophische. Er strebt an, das Ich in der reinen Anschauung zu konstruieren, wobei es sich nicht um die Konstruktion des empirischen Ichs handelt, sondern eines "Ichs überhaupt", die als ein reines Ich oder als Intelligenz aufzufassen ist. ^{ix} Um diese Konstruktion zu bewerkstelligen, geht

Höijer erstens von der reinen Handlung aus. Jede reine Anschauung entstehe durch Abstraktion, und wenn ich folglich "von allen reellen Objecten und deren Bestimmungen ausser mir abstrahiere, so ist doch meine Vorstellung als bestimmte Handlung übrig".^x

Beim nächsten Schritt abstrahiert Höijer von allen Vorstellungsinhalten und erhält die reine Handlung. Nun kann die Konstruktion beginnen. Sie geschieht "durch Einschränkung und ist ein Einschränken",^{xi} denn die absolute Handlung als solche erklärt noch nichts, weil sie keine Richtung und kein Objekt hat. Im Wesen der Handlung liegt somit auch das Prinzip der Einschränkung als Voraussetzung ihrer Realität. Aus dem Zusammenspiel der Handlung und der Einschränkungen entstehen verschiedene Produkte. Die Konstruktion des Ichs verläuft über fünf Etappen, deren Gang hier ganz summarisch wiedergegeben werden kann. Das erste Produkt der Konstruktion ist ein stillstehendes Objekt, das zweite ein Objekt, das zugleich Handlung ist, d.h. Vorstellung, das dritte das Subjekt, das vierte das Bewußtsein, und das fünfte endlich "ein Subjekt des Bewußtseyns, oder ein Ich".^{xii}

Danach fährt Höijer fort: "Durch Reflexion über diese ursprüngliche Construction und unser Verfahren dabey sind wir auch im Stande uns eine richtige Einsicht in FICHTES Methodologie zu verschaffen, da er mit einer Thesis anfängt, davon nothwendig auf eine Antithesis, als Bedingung derselben, geführt wird, und von ihr ferner auf deine Synthesis [...]; allein in dieser Synthesis, die sie vereinigt, muß es sich darthun, daß diese entgegengesetzte Sätze im Grunde eins und dasselbe ausdrücken, und bloß die verschiedenen Seiten bezeichnen, von denen es betrachtet werden kann".^{xiii} Laut Höijer kann diese methodische Bewegung auch in anderen Termini beschrieben werden. Die Thesis und Antithesis sind "in Wechselbestimmung, denn von jeder derselben ist der Übergang zu der andern, als ihrer Folge, nothwendig". Daher ist die reine uneingeschränkte Handlung die erste Thesis und "ein absolutes Etwas", währenddessen ihre Antithesis aus dem "absoluten Nichts" bestehe. Im Begriff von Etwas überhaupt liege somit schon sein Gegensatz, das Nichts überhaupt.^{xiv} Zugleich müssen diese beiden "in der Synthesis gedacht werden, d. h. sowohl das Nichts als Etwas müssen in einem und demselben Akt gedacht werden", was als Resultat "die Ruhe" - im Gegensatz zur Handlung - hervorbringt, woraus dann weiter deduziert wird.^{xv}

Ohne hier das Höijersche Konstruktionsverfahren des weiteren zu würdigen, läßt es sich doch fragen, inwiefern dieses "Etwas" ein durch die Hintertür in die Transzendentalphilosophie hineingeschmuggeltes Korrelat zum Kantschen Stoff bzw. Inhalt der Erkenntnis darstellt. Denn die Konstruktion kann doch nicht ein durchaus ungegenständlicher *Actus purus* sein, sondern fordert eine Materie, auf die sie ausgeübt wird. Dieses Problem eines notwendig vorhandenen "Residuums" der Gegenständlichkeit bzw. der Materialität im angeblich reinen Akt tritt auch im Nicht-Ich Fichtes hervor. Das bemerkte schon Hegel, als er vom "schiefe[n] Gesichtspunkt" Fichtes sprach, wo "diesem Grundsatz die Realität, die aus ihm hergeleitet wird, gegenübertritt und daher in Wahrheit Anderes ist, nicht abgeleitet wird [...]; so bleibt das Weitere auch das Subjektive, diese Form kann nicht weggebracht werden".^{xvi}

Höijers Konstruktionsphilosophie ist verwickelt und manche ihrer Details sind bis heute noch nicht geklärt worden. Man kann getrost sagen, daß die Generation der schwedischen Romantiker, die nach der Staatsumwälzung von 1809 auf der Bühne trat und in Höijer einen ihren Geisteshelden erblickte, ihn nie wirklich verstanden hat.

Hartman, der "Anti-Höijer"

Der Literaturhistoriker und Höijer-Verehrer Lorenzo Hammarsköld, ein Factotum der romantischen "Phosphoristen"-Bewegung, behauptete im Jahre 1821, Höijer habe "ganz und gar" die Richtung des Philosophierens bei Hartman bestimmt.^{xvii} Hartman habe nur "aus der Eitelkeit, als ein Autodidakt gelten zu wollen", nicht den Namen Höijers in seinem Buch genannt, doch trete seine Dankbarkeitsschuld gegenüber Höijer klar zutage, wenn man den Hauptpunkten der Hartmanschen Erkenntnislehre nachforsche. Bei Höijer habe Hartman gelernt, daß das äußerste Prinzip aller Erkenntnis ein Akt sein muß, ein Akt, den man als eine bloße Handlung denken soll. Im Vergleich zu Höijer aber sei Hartman nur ein Verstandesmensch ohne Genie gewesen, und darum habe er nicht die Höhen der Höijerschen Philosophie erreicht, meinte Hammarsköld.

In der Tat nennt Hartman in seinen publizierten Arbeiten seinen Uppsalaer Widersacher nicht ein einziges Mal beim Namen. In Hartmans Manuskripten, die in der Universitätsbibliothek Helsinki aufbewahrt werden, habe ich dennoch einige Hinweise auf Höijer gefunden, die darauf deuten, daß der schwedische Transzendentalphilosoph ihm doch nicht so unbekannt war. Noch beim Schreiben meiner Hartman-Monographie hatte ich mich trotzdem an die Meinungen der früheren Forscher weitgehend angeschlossen, die Hammarskölds Behauptungen für übertrieben hielten,^{xviii} obgleich ich schon damals Hartman und Höijer eingehend verglich. Heute neige ich zur Annahme, daß Hammarsköld mehr Recht gegeben werden muß als bisher geschehen worden ist. Es läßt sich durchaus sagen, daß Höijer den geheimen Gegenpol zu Hartmans eigenen Auffassungen bildet, und daß Höijers Philosophie den Schlüssel zum Verständnis Hartmans liefert. Diese zwei Denker verhalten sich zu einander wie Spiegelbilder. Während Höijer ein transzendentaler Idealist war, ist Hartmans Philosophie ein Realismus, oder genauer: wo Höijer ein nachkantischer Denker im Kielwasser von Fichte und Schelling war, tendiert Hartman eher zur Restauration des vorkantischen wolffianischen Rationalismus. Philosophiegeschichtlich ist Hartmans Systemversuch kein singuläres Ereignis, vielmehr kann man ihn aus gutem Grund mit ähnlichen Entwürfen in der deutschen philosophischen Diskussion um 1800 vergleichen; neben Reinhold wäre hier auch Bardili zu nennen, dessen "rationaler Realismus" eben den Standpunkt der wolffianisch-rationalistischen Reaktion gegen Kant zu systematisieren suchte. ^{xix}

Es gibt auch Gemeinsamkeiten zwischen Höijer und Hartman: der Ausgangspunkt, die Forderung eines einzigen, im Bewußtseinsakt zu findenden "äußersten Prinzips" der Erkenntnis, ist für die beiden Philosophen der gleiche. Die Frage ist also, ob das Programm der Deduktion der übrigen Philosophie aus diesem Prinzip von den Realisten oder den Transzendentalisten besser durchgeführt wird.

Hartmans Ausgangspunkt: Bewußtsein

Betrachten wir nun näher, wie Hartman die Grundlage seiner Philosophie legt. Da es sich um einen Verfasser handelt, dessen Arbeiten nicht auf Deutsch zugänglich sind, dürfte es zweckmäßig

sein, seine Gedankengänge hier ein wenig weitläufiger zu referieren. Wer sich für die Details nicht interessiert, kann das Folgende beiseite lassen und direkt zum nächsten Kapitel ("Die Dreifalt im Bewußtseinsakt") übergehen.

Hartman fängt mit der "cartesischen" Introspektion an. Daß ich Erkenntnisse^{xx} besitze, ist der erste Satz, den die "Reflexion" mir gibt (§ 103). Diese Erkenntnisse stellen sich mir wie Bilder dar, und sie scheinen auf etwas an sich Seiendes hinzuweisen, seien es reale Dinge oder bloße Denkbilder (§§ 104, 105). Es erhebt sich somit die Frage: Was ist die äußerste Voraussetzung für das Dasein der Erkenntnisse? Als Prinzip muß sie über allem anderen sein:

"Es muß deshalb, wenn sie gefunden werden kann, in sich selbst klar sein, in sich selbst gewiß und als Grundvoraussetzung aller Überzeugung eine unbeschränkte Macht über uns haben [...] Es muß in allem Erkennen, in allem Denken, in allem Wissen vorhanden sein [...] Durch keine Folge von Schlüssen kann man zu diesem Prinzip gelangen; es ist, und es ist wesentlich - es kann gefunden, aber nicht bewiesen werden" (§ 115).

Das gesuchte Prinzip kann kein Begriff sein, weil es über allen Begriffen liegen muß; aus demselben Grund kann es kein Satz, Urteil, Eigenschaft, Bild oder Fähigkeit sein, weil alle diese Sachen nur dank des geforderten Prinzips in Erscheinung treten können (§§ 117 - 120). Kurz, was gesucht wird, ist kein logisches, sondern ein reales Prinzip der Erkenntnis (§ 96 a).

Dieses äußerste Prinzip kann, fährt Hartman fort, nur ein Akt, eine Handlung sein (§ 122): "Der Akt, wodurch die Erkenntnis für das Ich entsteht und gleichsam in ihm aufgeht, wodurch die Erkenntnis Erkenntnis wird, und welcher damit überall darin anwesend ist: - ein Akt, eine Handlung, wodurch alle Erkenntnis, sowohl über die Eigenschaften als auch über die Gegenstände, entsteht..."

Auf dem ersten Blick könnte der Eindruck entstehen, daß Hartman hier, mit dem Kantianismus unzufrieden, zu dem Standpunkt Fichtes und Höijers übergegangen sei, da er ganz "fichtianisch" den aktiven Charakter des Erkenntnissubjekts unterstreicht. Doch braucht man nur ein paar Zeilen weiter zu lesen, um einzusehen, daß die Distanz zwischen diesen Philosophen doch sehr groß ist. Hartman behauptet nämlich nicht, daß das Ich tätig wäre, wie bei Fichte; im Gegenteil, er insistiert, daß das Ich sich in seinen

Aktionen nur als registrierend verhält. Es handelt sich um einen "Akt, wodurch die Erkenntnis für das Ich *entsteht* und gleichsam in ihm *aufgeht*" (Hervorhebungen vom Verfasser - V.O.). Also geschieht dabei mit dem Ich etwas, anstatt daß es selbst aktiv wäre.

Seinen Standpunkt verdeutlicht Hartman folgendermaßen: "Aber wenn ich Handlung sage, ist es nicht meine Meinung, daß hier etwas wirklich Aktives sein soll, etwas gleichsam Erzeugendes, etwas Wirkendes; gleichwie ich auch nicht behaupte, daß es etwas Passives, Aufnehmendes, Leidendes usw. sein soll, sondern es ist ein blosses Geschehen: etwas, das vor-sich-geht: dessen Natur hier nicht bestimmt werden kann. Ich bediene mich deswegen des Wortes Handlung, das sowohl ein Aufnehmendes als auch Erzeugendes, oder etwas, das im Allgemeinen getan wird oder geschieht, bezeichnet" (§ 122 b).

Der Bewußtseinsakt konstruiert oder produziert - nach Hartman - also nichts, wie bei Fichte, Schelling oder Höijer; er ist auch kein passives Aufnehmen äußerer Eindrücke, wie bei den Sensualisten. Es ist evident, daß Hartman hier einen Mittelweg zwischen dem transzendentalen Idealismus und dem aufklärerischen Empirismus sucht. Ebendeshalb muß das "äußerste Prinzip", der Bewußtseinsakt, neutral sein.

Bemerkenswert ist, daß Hartman die rationalistischen und empiristischen Standpunkte nicht so verbindet wie Kant, der einerseits ein aktives, "formelles", andererseits ein passives, "materielles" Element im menschlichen Erkenntnisvermögen annahm. Der neutrale Akt des Ichs soll sich vielmehr über diese beiden Standpunkte erheben - eine Position, auf die Hartman schon in einer früheren, lateinisch verfaßten Dissertation aus dem Jahre 1801 insistierte, indem er schrieb, daß "hic actus [scil. conscientiae - V. O.], qui in ipsa conscientia praesentiae idearum, ut materiae cogitationis & cognitionis, consistit, omnium axiomatum & principiorum [...] fons & mater est foecundissima".^{xxi} Der "Akt" des Bewußtseins besteht also lediglich darin, daß man von der Materie des Denkens und des Erkennens dadurch *bewußt* wird, d.h. er ist nur ein rationalistisch verstandenes *Cogito*.

Auf dieser Lösung beruht eigentlich der ganze Hartmansche Systemversuch und ich werde auf sie noch zurückkommen. Verfolgen wir inzwischen Hartmans Darstellung noch ein Stück weiter. Der Akt, der das äußerste in der Erkenntnis ist, muß also als

"neutral", als eine bloße Handlung gedacht werden; er muß absolut und in sich selbst offensichtlich sein. Erst wenn diese Handlung zu Grunde gelegt worden ist, können wir nach Hartman die Kräfte aufzusuchen beginnen, deren Äußerung sie ist (§ 123). Und in der Tat, es stellt sich heraus, daß daraus, daß ich Erkenntnisse besitze, gefolgert werden kann, daß das Ich Erkenntnisvermögen (*kunskapsförmåga*) habe. "Dieses Erkenntnisvermögen scheint deswegen eine ursprüngliche Zugehörigkeit des Ichs zu sein; durch dessen Anwendung ist oder wird die Erkenntnis für das Ich" (§ 126).

Nun hat das Ich also einerseits Erkenntnisse, andererseits auch, wie es scheint, Erkenntnisvermögen. Die Frage ist nun: Wie sind diese zwei miteinander verbunden? "Eben wie die Magnetnadel im Kompaß ständig zwischen Ost und West schwebt [...], so schwebt auch mein Denken zwischen Erkenntnis und Erkenntnisvermögen, um den Punkt zu treffen, wo eins in das andere übergeht, und welcher somit der Punkt ist, wo die Erkenntnis anfängt" (§ 127). Das Erkenntnisvermögen enthält einerseits nur die Möglichkeit des Erkennens, aber durch bloßes Vermögen werde die Erkenntnis niemals wirklich; andererseits können die Erkenntnisse nicht da sein ohne ein Vermögen dazu.

Es muß also der Punkt gesucht werden, wo das Erkenntnisvermögen in wirkliche Erkenntnis übergeht. Diese Grenzstelle, diese "Naht", drückt Hartman mit verschiedenen Termini aus: es handele sich um eine "Besinnung" (*ett sansande*) oder ein "Wissen-von" (*ett vetande-af*); es handelt sich um den Punkt, wo sich das Vermögen des Erkennens in konkreten Bewußtseinsinhalten aktualisiert. Nun ist Hartman bei seiner Deduktion dazu gekommen, diesen Punkt zu benennen. Er ist derselbe wie das Bewußtsein (§ 129: "*Kallom denna Handling MEDVETANDE*"). Dadurch ist man sich bewußt, daß man Erkenntnisse besitze.

Das Bewußtsein ist somit das Äußerste, das "absolut Erste" im Erkennen. Es ist der neutrale Akt, und das "Wissen-von" ist der erste Punkt, wo das Geistesleben zum erstenmal ersichtlich wird: "Stelle dich vor einen Spiegel, oder lieber vor eine Camera obscura: dann ist dessen Bild in dir und dein Bild in ihm. Welcher von euch ist lebendig? Nur der, der davon weiß [*vet-af*], daß er das Bild besitzt. Könnte der Spiegel seine Kraft so erhöhen, daß er von den Bildern wußte, die er besitzt und sich vorstellt; so

würde er in demselben Augenblick, in dem er sich zum erstenmal seiner Bilder besinnt, aufhören, ein bloßer Körper zu sein: er würde zum Ich für sich - er würde Erkenntnisse besitzen" (§ 133).

Die Dreifalt im Bewußtseinsakt

Was aber geschieht, näher betrachtet, in dem Akt, den wir "Bewußtsein" genannt haben? Hartman gibt eine Antwort, die uns in die unmittelbare Nähe der Reinholdschen Elementarphilosophie rückt:

"So wie der Akt des Bewußtseins geschieht, liegt darin eine Dreifalt, die niemals teilweise darin sein und teilweise abwesend sein kann. Drei Umstände sind in dem einfachen Akt immer und unmittelbar offenbar, von welchen das Mittlere die zwei anderen, die auf den beiden Seiten desselben sich befinden, zusammenbindet. Die einfachste geradlinige Figur muß drei Seiten haben, und falls irgendeine von diesen weggenommen wird, hört die ganze Figur auf, eine Figur zu sein. So gibt es auch in dem Akt des Bewußtseins notwendigerweise diese Dreifalt, von der wir sprachen: nämlich --- Das Wissen; Das, was man weiß, und Das, welches weiß. Das Wissen verbindet diese zwei Anderen, oder vielmehr: die zwei Anderen sind in und durch das Wissen verbunden - und der Akt, wodurch alle drei unzertrennlich in der Erkenntnis Wirklichkeit erhalten, oder wodurch sie Sein in der Erkenntnis erhalten (*hvarigenom de erhålla varelsen i Kunskapen*), ist das Bewußtsein" (§ 162).

Im Akt des Bewußtseins gibt es also drei Komponenten. Sie können auch anders ausgedrückt werden (§ 163 ff.): das, was weiß, ist das Subjekt der Erkenntnis; das, wovon man weiß, ist das Objekt; und als Drittes ist hier das Wissen selbst. Dieses Wissen nennt Hartman auch Vorstellung ("*och sjelfva Vetandet, hvarigenom Objektet är uppenbart för Subjektet, eller hvarigenom subjektet vet Objektet, kallar Jag FÖRESTÄLLNING*"; § 163), was seinen Standpunkt noch mehr dem Reinholdschen "Satz der Vorstellung" annähert. Alle Vorstellungen können als Bilder von einem Etwas außerhalb ihrer betrachtet werden. Dieses Etwas sind teils unsere inneren Vermögen und Operationen, "insofern das Subjekt sich im Bewußtsein manifestiert", teils besteht das Etwas aus äußeren Dingen, insofern sie sich als Objekte im Bewußtsein manifestieren. Es ist dasselbe, ob die vorgestellten Objekte

wirkliche Dinge sind oder nicht (§ 168).

Eben diese "Grundeigenschaft" des Bewußtseins müsse man sich - nach Hartman - genau vergegenwärtigen, da man fälschlicherweise früher das Bewußtsein für eine Handlung gehalten hat, wodurch das Subjekt sich von den Gegenständen unterscheidet, obwohl die Sachlage umgekehrt sei: das Ich und die Gegenstände sind vielmehr durch das Bewußtsein verbunden (§ 139 c). Aber nur das Bewußtsein verbindet: Objekt und Subjekt sind nicht, wie die Idealisten vermutet haben, "ursprünglich verbunden". Tatsächlich sei das Objekt etwas "ganz Anderes" als das Subjekt; nur durch das Wissen ist das Objekt für das Subjekt da (§ 171). Bloß die Vorstellungen sind im Bewußtsein unmittelbar gegeben; das Subjekt ist darin nur anwesend als das, was Vorstellungen besitzt, und das Objekt wiederum nur als das, was der Vorstellung den Inhalt gibt (§ 172). Erscheinungen, Begriffe, ja die Anschauung sind nur besondere Arten der Vorstellungen.

Da nun das Bewußtsein Subjekt und Objekt miteinander verbindet, heißt seine "Expression":

Subjekt --- Wissen --- Objekt.

Aus dieser dreifältigen "Expression" wird die ganze übrige Hartmansche Philosophie deduziert. Das Wissen besteht aus Vorstellungen. Das Wissen wäre nämlich absolut leer, falls es nicht einen Inhalt aus dem Objekt, zu dem es sich verhält, erhielte. In Bezug auf seinen Inhalt heißt alles Wissen also Vorstellung. Wissen heisst andererseits Wissen, wenn es als Handlung des Subjekts betreffs des Objekts betrachtet wird (§ 166 a).xxii

Die Objekte werden als Dinge an sich gedacht. Ob dem wirklich so ist, und ob diese Dinge tatsächlich eine Realität ausserhalb des Bewußtseins besitzen, kann bei dieser Phase der Deduktion noch nicht bestimmt werden (§§ 178 - 179).

Im Prinzip ist Hartmans Schema identisch mit Reinholds "Satz des Bewußtseins", der bekanntlich *Subjekt --- Vorstellung --- Objekt* lautete, nur mit dem Unterschied, daß Hartman es vermeidet, von einem "Satz" zu sprechen. Darüber mehr im nächsten Absatz. Ich betrachte noch kurz eine andere Grundthese Hartmans, nämlich die vom Ich als Ding an sich.

Das Subjekt ist immer mit dem Bewußtsein in der Vorstellung gegeben. "Im Bewußtsein und in seiner absoluten Wirklichkeit ist es darum offenbar, daß sowohl Subjekt als auch Objekt ihren Bestand haben, und immer sind, was sie sind, ausserhalb des Wissens, nicht als im Bewußtsein enthaltene, sondern nur als darin geäußerte und gefaßte" (§ 185). Wenn sich auch im Bewußtsein immer eine Dreifalt findet, so muß man jedoch anmerken, daß die Objekte - seien sie nun wirkliche oder nur eingebildete - unaufhörlich und tausende Male sich vertauschen, während das Subjekt "unverändert dasselbe" bleibt (§ 186). Das Subjekt bleibt im Bewußtsein immer "unvertauscht" und seine Einheit begründet die Einheit des Bewußtseins (§§ 186 - 188).

Von dieser Beharrlichkeit des Ichs zieht Hartman einen Schluß, womit er seinen Realismus endlich fest untermauern zu können meint: Das Subjekt hat einen Selbstbestand unabhängig von allem Wissen und allen Objekten. Als wissend ist das Subjekt ein Ich (§ 191), und daraus folge, nach Hartman, daß das Subjekt weiß, das es unabhängig von der Erkenntnis existiert. Und weiter:

"Das Ich, als Subjekt allen Wissens, an und für sich selbst betrachtet (das Subjekt als von sich wissend), ist DING-AN-SICH - das Ich nämlich nicht in seiner Ausübung, sondern in seinem Bestand betrachtet. Unter einem Ding-an-sich verstehen wir, was so an und für sich selbst besteht, daß es daßelbe zu sein fortfährt, auch wenn es keine Erkenntnis über es gäbe [...] Gerade so ist das Ich ein Ding an sich selbst. Denn unabhängig von aller Erkenntnis ist das Ich in-sich". Mehr noch, das Ich als Ding an sich garantiert auch die Realität der Außenwelt: "Eben der Selbstbestand und die Einheit des Ichs, wovon wir uns unmittelbar bewusst sind, liegt allem Begriff vom Ding-an-sich zugrunde [...] Wir führen [...] unseren eigenen Selbstbestand zu den Dingen über, so daß wir sie als so bestehend und seiend ansehen, wie wir sind [...] Wir können nämlich die Objekte real finden nur durch das Vorhandensein unserer eigener Realität" (§ 192 b). Der Realismus sei, meint Hartman, endlich durch diesen "Schachzug" gesichert.

Hartman und Reinhold

In der oben geschilderten Hartmanschen Deduktion winden sich mehrere Motive zusammen. Die überraschende Affinität mit Reinhold fällt einem sofort in die Auge. Sie ist überraschend, da Hartman immer - in Anlehnung an das aufklärerische Selbstdenken-Prinzip - auf Originalität insistierte und es absichtlich vermied, mögliche Anreger beim Namen zu nennen. In seinen Arbeiten liegen keine expliziten Hinweise auf Reinhold vor,^{xxiii} und betreffs möglicher Einflüsse kann man nur Vermutungen anstellen. Zu beachten ist jedoch, daß Höijer in seiner Abhandlung über die philosophische Construction mehrfach auf Reinhold hinwies, und auch in der Zeitschrift der Uppsalaer Kantianer, *Litteratur-Tidning*, wurden Reinholds Arbeiten eingehend rezensiert,^{xxiv} so daß eine Kenntnis der Ideen Reinholds bei Hartman vorauszusetzen ist.

Hartman spricht nicht vom "Satz" des Bewußtseins, was darauf hindeutet, daß er Höijers Kritik an Reinhold und auch an Fichte akzeptiert, nach der die Philosophie sich nicht auf einem unmittelbar gewissen Satz gründen läßt, da dieser als ein bloßer Satz leer sein müßte. ^{xxv} Aber wenn Höijer daraus den Schluß zog, daß eine ursprüngliche Konstruktion notwendig ist, wählt Hartman einen anderen Weg und will den von Höijer abgelehnten Realismus "retten". Die nachkantischen Transzendentalphilosophen versuchten, den *Actus purus* als seinen eigenen Inhalt produzierend nachzuweisen, während das Ich bei Hartman nicht konstruiert, sondern als Tatsache vorgefunden wird. Zwar ist das "Wissen-von" ein sich ständig wiederholender Akt, aber er kommt ohne die Materie der Erkenntnis nicht zum Vorschein.

Als Reinhold seinen Satz des Bewußtseins aufstellte, hob er hervor, daß die im Bewußtsein gegebenen Vorstellungen sowohl von dem Vorgestellten als auch von dem Vorstellenden, d. h. vom Objekt und Subjekt, zu unterscheiden sind. Seine eigenen Worte aus dem Jahr 1791 lauten: "Durch keinen Vernunftschluß, sondern durch bloße Reflexion über die Thatsache des Bewußtseyns [...] wissen wir: daß die Vorstellung im Bewußtseyn durch das Subjekt vom Objekt und Subjekt unterschieden und auf beyde bezogen werde".^{xxvi} Weiter unterstrich Reinhold - wie auch Hartman -, daß der Begriff der Vorstellung unmittelbar aus dem Bewußtsein geschöpft ist; er sei insofern "vollkommen einfach und keiner Zergliederung" fähig; seine Quelle sei "eine Thatsache, die als solche keine Erklärung zuläßt", sondern "durch sich selbst einleuchtet". ^{xxvii}

Da vom Ich nichts weiter gesagt werden kann als wie es sich in der Vorstellung manifestiert, wird der springende Punkt der philosophischen Grundlegung Hartmans vom Ich in die Vorstellung geschoben. Damit aber erweist es sich, daß es sich gar nicht gelohnt hat, den "Satz" des Bewußtseins mit dem "Akt" des Bewußtseins zu tauschen: denn dieser Akt ist für Hartman nicht erzeugend, kein Ausdruck der Spontaneität des Erkenntnissubjekts, sondern nur ein Registrieren, daß ein Bewußtsein vom Etwas überhaupt stattfindet. Methodisch fordert dies lediglich eine Analyse des schon Gegebenen, während für Höijer die Konstruktion eben darin bestand, "ein Objekt, das vorher nicht da war, mit Freyheit zu Wege zu bringen".^{xxviii}

In der Tat war es nicht anders in der Elementarphilosophie Reinholds. Sie lief darauf hinaus, daß "die Vorstellung im Bewußtseyn durch das Subjekt vom Objekt und Subjekt unterschieden und auf beyde bezogen werde".^{xxix} Ernst Cassirer, der diese Formulierung sowohl für das Ergebnis als auch den Wendepunkt der Elementarphilosophie hält, sieht darin bloße "Erläuterungen und Variationen jenes Kantischen Grundtextes, daß das 'Ich denke' alle meine Vorstellungen muß begleiten können".^{xxx} Ich finde diese Einschätzung ungenau und auch im Widerspruch mit Cassirers eigener Bemerkung ein paar Seiten früher, daß Reinhold mit seinem Satz des Bewußtseins eine "rein phänomenologische Betrachtungsweise" in die Bewußtseinsphilosophie einführt.^{xxxi} Denn obgleich Kant in einem berühmten Passus der *Kritik der reinen Vernunft* das "Ich denke" für ein "X" hielt, d. h. für etwas, das nur als ein transzendentes Subjekt der Gedanken vorstellbar ist, welches "nur durch die Gedanken, die seine Prädicate sind, erkannt wird, und wovon wir abgesondert niemals den mindesten Begriff haben können" (*KdrV B* 404), ist doch andererseits klar, daß dieses "Ich denke" zugleich ein Ausdruck der Spontaneität des Subjekts ist - und man könnte sogar sagen: der Spontaneität schlechthin, denn im "Ich denke" liegt kein Spur der Sinnlichkeit vor; es gibt darin einfach keine materiellen Voraussetzungen des Affiziertwerdens, mithin der Rezeptivität mehr.

Die Vorstellungen Reinholds bestehen nicht, anders als das Kantsche "Ich denke", aus lauter Spontaneität. In ihnen steckt - schon die Etymologie des Begriffs: *vor-stellung*, *re-praesentatio* scheint das zu fordern - etwas, was er "Stoff" nennt. Dieser Stoff kommt von den Objekten, und in der nächsten Runde der Deduktion

erweist es sich wie erwartet, daß die Vorstellung aus zwei verschiedenen Bestandteilen, aus Stoff und Form besteht.^{xxxii} Die Vorstellung selbst wiederum ist das vereinigende Dritte zwischen diesen. Überhaupt ist die Triplizität ein nicht wegzudenkendes Characteristicum des Grundsatzes von Reinhold, und sie gibt uns einen Wink über seinen Ursprung. Denn die Triplizität ist nicht ohne den Dualismus des Form- und Stoffprinzips möglich, eines Dualismus, dessen verbindendes Glied eben die Vorstellung als Drittes ist, während die reine Apperzeption nichts anderes als das Formprinzip schlechthin ist.

Der Satz Reinholds gibt uns also etwas vom Bewußtsein kund, aber nicht in der Art der transzendentalen Apperzeption Kants. Mir scheint es vielmehr, daß die Triplizität im Satz des Bewußtseins ("Subjekt - Vorstellung - Objekt") auf die logische Struktur von Subjekt - Kopula - Prädikat zurückzuführen ist. An sich ist dies noch gut kantianisch (denn die Reinholdsche Elementarphilosophie geht über Kant hinaus erst in der Forderung nach einem einzigen Grundprinzips aller Philosophie). Für Kant war bekanntlich das Beziehen eine allgemeine Funktion allen Denkens und Anschauens, und das Bewußtsein ist überhaupt ein Beziehen, d. h. eine Verknüpfung. Denken ist Urteilen, oder was dasselbe bedeutet, "Vorstellungen in einem Bewußtsein vereinigen" (*Prolegomena*, § 22). So ist auch Reinholds Satz des Bewußtseins primär eine Verallgemeinerung dieser im allen Denken innewohnenden Urteilsstruktur.

Hartman hat das Moment der Triplizität in seiner Philosophie noch weiter entwickelt als Reinhold. Die Dreiteilung ist ein durchgängiges Organisationsprinzip seiner Philosophie, sogar in dem Maße, daß seine Anwendung an einigen Stellen künstlich und gezwungen erscheint. Für ihn ist die im Bewußtseinsakt anzutreffende Dreifalt auch ein wichtiges Argument gegen die Transzendentalphilosophie Höijers und Fichtes. Er meint, daß Fichte einen Irrweg eingeschlagen hat, als er den Begriff des Nicht-Ichs eingeführt hat, denn "dessen Bestimmung scheint mir auf eine unrichtige Weise darauf zu beruhen, daß man das Bewußtsein als etwas Objekt und Subjekt voneinander unterscheidendes, nicht als sie verbindendes betrachtet [...] Es ist immer besser zu sagen, daß das Ich vorgestellt wird durch ein unmittelbares Wissen seines selbst, als zu sagen, das Ich sei Nicht-Ich. Im ersten Falle ist das Ich Ich und bleibt Ich, nämlich unverändert,

unvertauscht, nur gekannt, nur gewußt, nur im Bewußtsein offenbar; im letzteren Falle ist es gänzlich dem Ich gegensätzlich: es ist nicht mehr Ich: es ist Nicht-Ich. Wohl weiß ich, daß das Ich als vorgestellt selbst ein Objekt für sein Wissen ist; aber dieses Objekt ist Subjekt selbst und davon ununterscheidbar" (§ 172 c). Mit anderen Worten, der Akt des Bewußtseins kann nur dann stattfinden, wenn ein Inhalt vorhanden ist, und so spielt das Bewußtsein auch bei Hartman letztlich die Rolle einer Kopula zwischen Subjekt und Objekt. Eigentlich ist der Bewußtseinsakt somit nicht "neutral", vielmehr setzen die Form- und Materieprinzipien einander gegenseitig und unzertrennlich voraus und ein weiteres Analysieren würde das ganze System gefährden.

Eine metaphysische, nicht transzendente Deduktion

Bevor wir das Fazit aus den Versuchen Hartmans und Reinholds ziehen, betrachten wir noch kurz die Deduktion der Kategorien wie Hartman sie durchführt. Sie ist m. E. insofern auch von allgemeinerem Interesse, weil man sagen kann, daß Hartman, der ja von ähnlichen Prinzipien ausgeht wie Reinhold, diese Deduktion teilweise konsequenter bewerkstelligt.

Hartman insistiert darauf, daß die "Neutralität" des Bewußtseinsaktes die Möglichkeit gibt, Axiome und philosophische Grundbegriffe aus ihm abzuleiten. Es gebe nämlich, wie er schon in der frühen Dissertation aus dem Jahre 1801, *Meditationes de natura et origine Axiomatum*, hervorhob, ein "Drittes" zwischen Apriorischem und Aposteriorischem, das eben nichts anderes als der Akt des Bewußtseins sei.

Hartmans Jünger Karl Sederholm hat uns eine Skizze aus dem Nachlaß Hartmans überliefert, die darlegt, wie die "Prinzipien für das Raisonement" eben aus diesem ganz einfachen Akt zu finden sind.^{xxxiii} Die Sederholmsche Darstellung ergänzt das, was Hartman schon in der Dissertation von 1801 vortrug. Im Akt des Bewußtseins, das aus bloßem "Wissen-von" bestehe, seien nur zwei Zustände möglich: etwas zu wissen und nichts zu wissen. "Sobald das Bewußtsein vor sich geht, muss darin ein Objekt sein, das da gewußt wird; und dieses Objekt, als bloßes Objekt, von welcher Art es auch sonst sein mag, ist es, was mit dem Wort Etwas bezeichnet

wird; und wenn kein Objekt da ist, so weiß man auch nicht etwas, dann weiß man Nichts".

Darum, sobald das Bewußtsein stattfindet, sind "diese drei: Nichts, Etwas und die absoluten Relationen beider im Bewußtsein gegeben und bestimmt".^{xxxiv} Diese sind also nicht im Bewußtsein *a priori*, weil sie erst bei der Anwendung dessen hervortreten; auch sind sie nicht *a posteriori*, weil sie von dem übrigen Inhalt der Erfahrung unabhängig sind.

Aus dem "Nichts" werden dann die "Grundanschauungen" deduziert. Diese sind: Raum, Dauer und Zahl. Das Nichts sei eben der reine, inhaltslose Raum. Und wenn das Nichts fortfährt, Nichts zu sein, so haben wir hier die leere Fortdauer. Und endlich, weil die Zahl "in ihrer Reinheit" nichts anderes sei als "Bestimmung des Raums auf die Zeit", so komme auch die Zahl aus dem reinen Nichts.

Aus dem Etwas wiederum werden die "Grundbegriffe" der Existenz, Quantität und Qualität deduziert, von denen wiederum jeder drei Grundbegriffe oder Kategorien enthält:

- 1) für die *Existenz*: Wirklichkeit, Möglichkeit, Notwendigkeit;
- 2) für die *Quantität*: Extension, Duration, Numeration;
- 3) für die *Qualität*: Substanz, Zustand, Vermögen.^{xxxv}

Wer nämlich Etwas weiß, weiß dann auch von dessen Existenz. Und alles Etwas, das für das Bewußtsein existiert, ist damit auch wirklich; daraus haben wir also die Kategorie der Wirklichkeit. Möglichkeit wiederum wird *modo negativo* deduziert: Das Unmögliche ist, "was beim Vorstellen sich selbst ausschließt und aufhebt", wie z. B. ein viereckiger Kreis. Was nun auf diese Weise nicht unmöglich ist, ist möglich. So sei dann aus dem blossen Vorstellen des "Etwas" auch die Kategorie der Möglichkeit deduziert. Die Notwendigkeit endlich entsteht dadurch, daß das Vorhandensein des "Etwas" im Bewußtsein ganz gewiß, mithin notwendig ist.

Es ist nicht nötig, die ganze Hartmansche Deduktion der Grundbegriffe und Kategorien hier zu reproduzieren. Schon vom Gesagten wurde das Prinzip deutlich. Die Kategorien bilden sich aus verschiedenen Kombinationen von Etwas (*aliquid*) und Nichts (*nihil*). Diese zwei Prinzipien und die Verhältnisse zwischen ihnen erzeugen notwendigerweise universal gültige Kategorien und Urteile, weil sie ständig im Bewußtsein anwesend sind. Damit seien sie auch keine Ideen, die schon vor ihrem Gebrauch, d. h. *a priori*, da wären; sie sind, wie die Dissertation von 1801 betont,

"conscientiae apprehensiones, terminis expressas" (S. 19); sie können nicht weiter analysiert werden, sondern sind "intuitive Wahrheiten" (S. 18).

Es ist wahrscheinlich, daß Hartman die Idee zu dieser Art von Kategoriendeduktion von Benjamin Höijer erhalten hat, auch wenn er – wie üblich – Höijer nicht beim Namen nennt. In seiner Arbeit über die philosophische Konstruktion (die zwei Jahre vor der Dissertation Hartmans erschien) sprach Höijer ja darüber, wie die reine uneingeschränkte Handlung "ein absolutes Etwas", ihre Antithesis wiederum ein "absolutes Nichts" darstelle (vgl. Anm. 14 und 15 hier). Es würde uns zu weit vom Thema führen, nachzuforschen, wie Höijer seinerseits auf die Idee einer Deduktion mittels der Begriffe von Etwas und Nichts gekommen war. Ich weise hier nur auf eine Stelle bei Kant, wo er ganz nebenbei bemerkt, daß in der Transzendentalphilosophie der höchste Begriff der von einem Gegenstand überhaupt wäre, und zwar "problematisch genommen und unausgemacht, ob er Etwas oder Nichts sei" (*KdrV B* 346).^{xxxvi} Wichtig ist, zu merken, daß der Begriff des "Etwas" bei Kant deutlich auf Gegenständlichkeit, mithin auf die inhaltliche Seite der Erkenntnis hinweist.

Wie dem auch sei, die Hartmansche Deduktion, die lediglich die "Apprehensionen des Bewußtseins" aufzählt, wie sie aus verschiedenen Arten des Vorhandenseins des Objekts überhaupt fürs Subjekt bestehen, ist keine transzendente Deduktion im Sinne von Kant und der nachkantischen Transzendentalphilosophen. Bei Hartman handelt es sich vielmehr um die Deduktion, die Kant "metaphysisch" nannte und die darin besteht, die "Kategorien *a priori* überhaupt durch ihre völlige Zusammentreffung mit den allgemeinen logischen Functionen des Denkens" abzuleiten (*KdrV B* 159). Es ist nicht anders in der Elementarphilosophie Reinholds, die sich trotz allem als einen Rückfall von den transzendentalen Fragestellungen Kants in frühere, wolffianisch-rationalistische Positionen charakterisieren läßt.^{xxxvii} Dies scheint mir auch Alfred König zuzugeben, als er in seiner Reinhold-Monographie konstatiert, daß im System Reinholds "das Bewußtsein seine Rolle als reines Begleitbewußtsein [wie] bei Kant verloren hat und nunmehr Bestimmtheiten erbringen kann".^{xxxviii}

Zum Schluß

Was bleibt vom Bewußtsein als Prinzip der Philosophie, nachdem der Weg, den Höijer, Fichte und Schelling betreten haben, abgelehnt worden ist? Ist es überhaupt möglich, eine Philosophie des Realismus auf dem "äußersten Prinzip" des Bewußtseinsakts, oder - wie bei Reinhold - auf dem "Satz des Bewußtseins" aufzubauen? In meinem Hartman-Buch habe ich diese Frage verneinend beantwortet, wenn man nämlich auf einer apodiktisch gewissen Ableitung der anderen Kategorien aus dem Grundprinzip des Bewußtseins hofft. Dort wies ich auch auf mehrere andere Inkonsequenzen hin, die aus der von Hartman gewählten philosophischen Strategie notwendig folgen müssen - wie z. B., daß das Ich, insofern es im Bewußtseinsakt sich uns präsentiert, nicht ein Ding an sich sein kann, sondern eben - in dieser Rolle - ein "Ding für uns".

Ich werde diese meine früheren Resultate hier nicht referieren, sondern möchte stattdessen hier am Schluß ein Problem von mehr allgemeinem Charakter betrachten, nämlich ob das Ich auch ein Prinzip von anderen Philosophien denn transzendentalistischen sein kann. Sowohl Reinhold als auch Hartman liefern uns - wie mir scheint - genügend Material zur Beantwortung dieser Frage.

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als ob Kant die Möglichkeit einer nicht-transzendentalistischen Bewußtseinsphilosophie eingeräumt hätte. Er sagt nämlich im dritten Abschnitt des Buches über transzendente Dialektik (*KdrV B* 390 ff.) Folgendes:

"Nun ist das Allgemeine aller Beziehung, die unsere Vorstellungen haben können: 1) die Beziehung aufs Subject, 2) die Beziehung auf Objecte, und zwar entweder als Erscheinungen, oder als Gegenstände des Denkens überhaupt. Wenn man diese Untereintheilung mit der oberen verbindet, so ist alles Verhältniß der Vorstellungen, davon wir uns entweder einen Begriff oder Idee machen können, dreifach: 1. das Verhältniß zum Subject, 2. zum Mannigfaltigen des Objects in der Erscheinung, 3. zu allen Dingen überhaupt".

Daraus folgt - laut Kant - weiter, daß sich alle transzendentalen Ideen "unter drei Classen bringen lassen, davon die erste die absolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subjects, die zweite die absolute Einheit der Reihe der

Bedingungen der Erscheinung, die dritte die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt enthält".

Da die Vernunft notwendigerweise dadurch zum Begriff der absoluten Einheit des denkenden Subjekts kommen muß (*KdrV B 392*), so scheint dies beim ersten Anblick uns eine "Elementarphilosophie" zur Hand zu geben, denn hier ist ja die Rede von dem Verhältnis zum Subjekt und Objekt der Erkenntnis, und zwar so, daß eine Triplizität resultiert, nicht unähnlich der Konstruktionen von Hartman und Reinhold. Aber liest man die Textstellen bei Kant genauer, wird dem Leser klar, daß es so was nicht geben kann. Kant entwickelt nämlich aus dem "alle[m] Verhältniß der Vorstellungen" eine Klassifikation der transzendentalen Ideen, die auf "drei Arten von dialektischen Schlüssen" hinausläuft. Und von diesen Ideen ist "eigentlich keine objective Deduction möglich" (*KdrV B 393*).

Ein Dutzend Seiten später schärft Kant ein, daß das "Ich denke" die "Form eines jeden Verstandesurtheils überhaupt" enthalte (*KdrV B 406*), aber - und dies ist entscheidend - nur "problematisch". Daraus folgt, "daß die Schlüsse aus demselben einen bloß transcendentalen Gebrauch" enthalten können (a. a. O.). Es stellt sich also heraus, daß im Transzendentalen alle Rede vom "Stoff" lediglich problematisch sein kann. Die transzendente Fragestellung nämlich abstrahiert von aller Erfahrung, mithin wird hier der Stoff als solcher gar nicht betrachtet. Versucht man diese Regel zu verletzen und einen nicht-empirischen, d.h. unendlichen und unbedingten Stoff einzuführen - z. B. das "Etwas" im allgemeinen ist ja eine solche nicht-empirische Idee, die aller möglichen Erfahrung voraussetzt^{xxxix} - begibt man sich auf den schlüpfrigen Weg der dialektischen Illusionen, meint Kant.

Sowohl Hartman als auch Reinhold wollten mit ihrem als Systemprinzip konzipierten Bewußtseinsbegriff das Unbedingte erreichen. Es ging um Vorstellung überhaupt, um Bewußtsein überhaupt. Aber eben diese Zielstellung führt abseits von der ursprünglichen kritischen Intention Kants, denn das Sehnen nach dem Unbedingten war laut ihm eben die wichtigste Ursache, warum die Metaphysiker bisher immer wieder ins unsichere Gelände der transzendentalen Dialektik geraten waren. Kurz: "Vorstellung" war als ein apodiktischer Ausgangspunkt für die *prima philosophia* nach Kant nicht möglich, da sie als ein "Unbedingtes" gesetzt werden mußte, was wiederum, da sie damit alle mögliche Erfahrung

transzendieren sollte, in eine Dialektik einmünden würde. Kants Kritizismus beruht auf einer Einstellung, die die Systematisierung seiner Philosophie in der Form wie Reinhold es vorhatte unmöglich macht. Dies ist auch die Ursache, warum das "Ich denke" nach Kant lediglich ein "X" bleibt, von dem wir nichts Bestimmtes sagen können.



i F. W. J. Schelling, *Über die Konstruktion in der Philosophie*, in: F. W. J. Schelling, G. W. F. Hegel, *Kritisches Journal der Philosophie 1802/1803*, Westberlin: deb 1985, S. 215. Schelling rezensiert hier Höijers 1801 in Hamburg erschienene *Abhandlung über die philosophische Konstruktion*, die zwei Jahre zuvor (1799) auf Schwedisch publiziert worden war. Auf dem Titelblatt der deutschen Version wird Höijers Name "Hoyer" wiedergegeben.

ii Merkwürdigerweise liegen keine neueren Monographien über Höijer als Philosophen vor. Die trotz ihren Lakunen noch heute beste Gesamtdarstellung ist *Benjamin Höijer. En studie över hans utveckling* von Birger Liljekrantz (Lund 1912). Eine rezente Studie ist Juha Manninens *Benjamin Höijer und J. G. Fichte*, in: Oulun yliopiston historian laitoksen julkaisu No. 4/1987 (Yleinen aate- ja oppihistoria), Oulu 1987, wo man auch eine gute Literaturübersicht findet. Eine andere Version desselben Textes ist Manninens Aufsatz 'Höijer und Fichte', in: Albert Mues (Hrsg.), *Transzendentalphilosophie als System*, Hamburg: Meiner 1989, Ss. 264 – 293. Olof Hägerstrand wiederum hat in seiner Arbeit *"Juntan" som realitet och hörsågen* (Stockholm/Stehag: Symposion 1995) der politischen Legende vom "Jakobinismus" des Höijer-Kreises kritisch nachgegangen.

iii Wohlgemerkt: "finnisch" und "schwedisch" sind hier anachronische Ausdrücke, denn beide Länder bildeten bis 1809 ein integrales Reich. Hartman selbst war auf den Åland-Inseln als Sohn eines Pfarrers geboren und seine Muttersprache war Schwedisch

iv Vgl. Vesa Oittinen, *Der Akt als Fundament des Bewusstseins? Zur Differenz von G.I. Hartman und nachkantischer Transzendentalphilosophie*. Frankfurt am Main/Berlin/ New York: Peter Lang 1996. Diese Arbeit ist nur eine Vorstudie zu einer größeren Untersuchung über die frühe finnische Kant-Rezeption (1790 – 1820)

v I - II, Åbo [=Turku] 1807 und 1808. Das Werk ist in Paragraphen eingeteilt (Bd. I: §§ 1 - 200, Bd. II: 201 - 400); im Folgenden wird statt Seitenangaben nach Paragraphen zitiert

vi Zitiert nach der deutschen Übersetzung: Benj. Carl C. Hoyer [sic – V.O.], *Abhandlung über die philosophische Construction als Einleitung zu Vorlesungen in der Philosophie*, Stockholm – Hamburg 1801, S. 47– 48.

vii a.a.O., S. 49

viii a.a.O., S. 49

ix a.a.O., S. 142

x a.a.O., S. 140

xi a.a.O., S. 141

xii a.a.O., S. 145

xiii a.a.O., S. 154 - 155

xiv a.a.O., S. 156. Im Original: "...så är den rena oinskränkta handlingen den första af all thesis; den är det absoluta Något. Men et Något utesluter redan et annat, dess motsatts (ty eljest är det ej Något), och således här det absoluta *Intet*. I begrepet *Något i allmänhet* ligger således redan dess motsatts *Intet i allmänhet*." (B. C. J. Höijer, *Samlade skrifter*, bd. 2, Stockholm 1825, S. 163).

xv a.a.O., S. 156

xvi G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. III, Westberlin: deb 1984, S. 409

xvii Lorenzo Hammarsköld, *Historiska Anteckningar, rörande Fortgången och Utvecklingen af det Filosofiska Studium i Sverige*, Stockholm 1821, S. 475 – 476

xviii So u. a. Thiodolf Rein, *Filosofins studium vid Åbo Universitet*, in: *Skrifter utgifna af Svenska Litteratursällskapet i Finland*, LXXX, Helsingfors 1908, Ss. 264 – 266; Urpo Harva, *Die Philosophie von G. I. Hartman*, in: *Annales Universitatis Aboënsis*, Ser. B, Tom. XIX, Turku 1935, S. 151

xix Es handelt sich vornehmlich um J. A. Eberhards, eines der gefährlichsten Gegner von Kant, Argument, daß die kritische Philosophie am besten mit einer Rehabilitation der Logik zu überwinden sei; eine Position, an die sowohl Reinhold als auch Bardili beide auf ihre Weise anknüpften, um einen Rückkehr vom Kantschen Transzendentalismus zum Realismus zu bewerkstelligen. Vgl. dazu die Kommentare von Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason*, Cambridge and London: Harvard Univ. Press 1993, S. 225, und Pierluigi Valenza, *Reinhold e Hegel*, Padova: CEDAM 1994, Ss. 53 – 54

- XX Im schwedischen Original heißt es: '*kunskaper*'. Wie die folgenden Ausführungen zeigen, meint Hartman damit die Bewußtseinsinhalte überhaupt. Er definiert: "*Kunskaper utgöra åter allt det, som denna Varelse (Jag) vet och har för sina tankar. – Jag vet, eller tror mig veta, en mängd af Saker. Jag äger Kunskaper*" (§ 103 a).
- XXi *Meditationes de natura, origine, & veritate Axiomatum, imprimis ultimorum principiorum cognitionis humanae*, Aboae 1801, S. 15 (§ IX).
- XXii Wie man leicht merkt, macht Hartman hier – trotz allem – explizit einen Unterschied zwischen der inhaltlichen und der formellen Seite der Erkenntnis.
- XXiii Zwar zitiert Hartman in seiner im Jahre 1804 in Turku erschienenen Dissertation *De Differentia notionum instrumentalium & realium* in ein paar Stellen J. H. Abichts *System der Elementarphilosophie* (Erlangen 1795). Aber obgleich Abicht als ein "Reinholdianer" galt, stellte er im hier genannten Werk – trotz des Titels – keineswegs das System Reinholds getreu dar. Im Gegenteil, nach Abicht bestehe der "Hauptgrundsatz der Philosophie" darin, daß es eine "unabänderliche Gewißheit von der Beseelung in mir" gebe. Diese Beseelung sei "das Bewußtseyn, die Vorstellungen, und die Gefühle zusammen genommen". Wie man sieht, hat dieser Grundbegriff Abichts nur wenig mit Reinholds Begriff der Vorstellung zu tun, und es ist sehr unwahrscheinlich, daß Hartman durch Abicht irgendeinen Einsicht in den richtigen Charakter der Reinholdschen Philosophie gewonnen hätte. Nach den eben zitierten Sätzen bemerkt Abicht ganz kurz in einer Anmerkung: "Herr Reinhold nimmt den Satz des Bewußtseins als ersten Grundsatz der Philosophie an, ob mit Recht?" (a.a.O. S. 6).
- XXiv Z. B. schon im ersten Jahrgang 1795 von *Litteratur-Tidning* wurden Reinholds *Briefe über die Kantische Philosophie* (1790, 1792) dem schwedischen Publikum vorgestellt. Der Aufsatz ist anonym; Manninen (a. a. O.) vermutet Höijer als Autor. Wahrscheinlicher ist, daß Höijer den Beitrag zusammen mit seinem Lehrer, Professor Daniel Boëthius, geschrieben hat, wie Olof Hägerstrand schreibt (a.a.O., S. 137). Das ist auch aus stilistischen Gründen plausibel.
- XXv Vgl. B. Hoyer [Höijer], *Abhandlung...*, a.a.O., S. 157: "Auch fehlt er [sc. Fichte – V. O.] gewiß darin, daß er die Philosophie auf einem unmittelbar gewissen Satze, einer wirklichen Thesis, erbauen zu können glaubt, der, als bloßer Satz, leer seyn muß. Will er diese Leerheit ausfüllen, so muß er erst construieren".
- XXvi Carl Leonhard Reinhold, *über das Fundament des philosophischen Wissens*, Jena 1791 (photomechanischer Nachdruck, hrsg. von W. Schrader, Hamburg 1978), S. 78. – Hartman spricht inkonsequenterweise an einer Stelle auch vom "Satz"; er sagt nämlich, daß die "Reflexion" den "Satz" gibt, daß ich Erkenntnisse (*kunskaper*) besitze (§ 103). Später ersetzt er den "Satz" des Bewußtseins mit dessen "Expression".
- XXvii a.a.O., S. 78
- XXviii B. Hoyer [Höijer], *Abhandlung...*, a.a.O., S. 50. Hervorhebung im Original
- XXix C. L. Reinhold, *über das Fundament des philosophischen Wissens*, Jenent ent a 1791 S. 78; Hervorhebung hier weggelassen
- XXX Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. III, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1994, S. 43, 44
- XXXi Vgl. a.a.O., S. 38
- XXXii C. L. Reinhold, *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse ... I*, Jena 1790, zitiert nach Cassirer, a.a.O., S. 46 – 47
- XXXiii Vgl. Karl Sederholm, *Studien*, I, Moskau 1830, S. 17 ff.
- XXXiv a.a.O., S. 18
- XXXv a.a.O., S. 22
- XXXvi Die Begriffe des "Etwas" und "Nichts" als Deduktionsprinzipien gehen auf die wolffianische Tradition zurück. Der Wolff-Popularisator Fr. Chr. Baumeister – dessen Werke als Lehrbücher auch in Turku benutzt wurden – definierte sie in seinem Lehrbuch *Institutiones metaphysicae [...] complexae methodo Wolfii adornatae*, ed. nova, Wittenbergae et Servestae, 1762, folgendermaßen: "**Ens positivum** Wolfius vocat, quod est aliquid. Aliquid autem dicitur id omne, cui notio respondet" (§ 60), und: "**Enti positivo opponitur privativum, quod vocamus defectum realitatis, instar entis consideratum**" (§ 61)
- XXXvii In dieser Frage bin ich einverstanden mit Wolfgang H. Schrader, der in seiner Vorrede zur Neuauflage von *Über das Fundament des philosophischen Wissens* von Reinhold schreibt, daß dieser "auf den älteren, von Chr. Wolff (und Lambert) explizierten Systembegriff" rekurriert, "nach dem die Einheit der Erkenntnis durch das ihr zugrundeliegende und als Grundsatz zu formulierende Prinzip (Fundament) gewährleistet werde" (a. a. O., S. xiv - xv)
- XXXviii Alfred Philipp König, *Denkformen in der Erkenntnis. Die Urteilstafel bei Immanuel Kant und Karl Leonhard Reinhold*, Bonn: Bouvier 1980. S. 82
- XXXix Anders ausgedrückt: wenn sowohl Hartman als auch Höijer ihre Kategorie des "Etwas im allgemeinen" (was dem Nicht-Ich Fichtes durchaus entspricht) einführen, ist dies vom Kantschen Standpunkt her gesehen nicht zulässig, denn der Inhalt der Erkenntnis ist für Kant sinnlich-konkret gegeben, während das "Etwas" schon eine vom Verstand gemachte Abstraktion ist. Mir scheint daß Spinoza in *Eth. II prop. 11* dieselbe Position wie Kant formuliert hat: "Primum, quod actuale Mentis humanae esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicujus singularis actu existens".