

Andreas Arndt

Dialektik und Reflexion

Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs



PARADEIGMATA 15

PARADEIGMATA

Die Reihe Paradeigmata präsentiert historisch-systematisch fundierte Abhandlungen, Studien und Werke, die belegen, daß sich aus der strengen, geschichtsbewußten Anknüpfung an die philosophische Tradition innovative Modelle philosophischer Erkenntnis gewinnen lassen. Jede der in dieser Reihe veröffentlichten Arbeiten zeichnet sich dadurch aus, in inhaltlicher oder methodischer Hinsicht Modi philosophischen Denkens neu zu fassen, an neuen Thematiken zu erproben oder neu zu begründen.

Andreas Arndt, Prof. Dr. phil., Jg. 1949; apl. Prof. am Institut für Philosophie der Freien Universität Berlin und Mitarbeiter der Akademie der Wissenschaften (Schleiermacherforschungsstelle Berlin) im Rahmen der Kritischen Schleiermacher-Gesamtausgabe.

ANDREAS ARNDT

Dialektik und Reflexion

Zur Rekonstruktion
des Vernunftbegriffs

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

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

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-1132-3

ISBN eBook: 978-3-7873-2329-6

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1994. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALT

VORWORT	XI
EINLEITUNG	1
1. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs: Problemstellung und Aufgaben	1
2. Reflexionsphilosophie und dialektische Vernunft	4
3. »Theoretische Mittel«. Zur Methode der Rekonstruktion	7
4. Philosophie und Wissenschaften. Zu den Grenzen des Verfahrens	9
I. AUFKLÄRUNG UND REFLEXION	13
A. Reflexion und Erfahrung: Aporien des Rationalismus (Descartes, Leibniz, Spinoza)	15
1. Descartes: Reflexion als erste Philosophie	15
2. Reflexion und Erfahrung	17
3. Die idealistische Konstruktion von Rationalität	19
4. Unmittelbarkeit und Empirismus des Transzendenten	20
5. Leibniz: Innere und äußere Erfahrung	21
6. Die Abwehr des Empirismus und das Problem der kontingenten Wahrheiten	23
7. Spinoza: Amphibolie des Empirismus und Rationalismus	27
B. Gegenbilder: klassischer Empirismus (Locke) und Skepsis (Hume)	29
1. Locke: Rationalismus und Empirismus	29
2. Erfahrung als Verhalten in gegebenen Verhältnissen	31
3. Reflexion als spezifische Vermittlung	33
4. Hume: Reflexion und Intersubjektivität	36
5. Voraussetzungen der Skepsis	39
C. Dialektik und transzendente Reflexion (Kant)	42
1. Verstand und Vernunft	42
2. Das Bedingungsgefüge in Kants Kritik des Empirismus und Rationalismus	44

3. Die Dialektik der Rationalität	47
4. Transzendente Reflexion	50
5. Die vergessene Reflexivität der Bedingungen	53
6. Vermittlungen: Schematismus und Urteilkraft	54
7. Reflexion im Stillstand	58
D. Dialektik, Topik, System (Kant und Fichte)	59
1. Kant: Transzendente Dialektik und topische Reflexion	59
2. Fichte: Das Unbedingte im Wissen und die Reflexion	63
3. System aus einem Grundsatz	65
4. Reflexion als Repräsentation eines Unmittelbaren	67
5. Fichtes Konzeption der Reflexion und die topische Dialektik ...	70
II. UNMITTELBARKEIT UND REFLEXION	73
A. Ursprüngliche Identität und systematische Einheit in Fichtes Wissenschaftslehre (1794/95)	76
1. Die Systemkonzeption der »Grundlage«	76
2. Identität und Selbstbewußtsein	78
3. Die Zweideutigkeit des obersten Grundsatzes: Unmittelbarkeit als Reflexion	82
4. Die Unmittelbarkeit der Reflexion im zweiten und dritten Grundsatz	85
5. Synthesis und Reflexion im theoretischen Wissen	88
6. Einbildungskraft	91
7. Praktische Synthesis	94
B. Unmittelbarkeit als Selbstsein im Anderen. Das frühidealistisch-frühromantische Programm	97
1. Amphibolie der Unmittelbarkeit (Jacobi)	97
2. Ursprüngliche Einheit und Entfremdung (Hölderlin, Sinclair, Zwilling)	103
3. Die Antinomie der Reflexion (Hegel)	107
4. Gefühl, Anschauung und Reflexion (Schleiermacher)	109
5. Reflektierte Unmittelbarkeit (Novalis)	113
6. Das Verfehlen der Dialektik beim frühen Schelling	116
C. Romantische Dialektik (Schlegel und Schleiermacher)	121
1. Schlegel: Der Einsatzpunkt der Dialektik	121

2. Die Kant-Kritik von 1796 und die ursprüngliche Konzeption einer Dialektik	123
3. Die Dialektik als Grundlegung der Philosophie in der Vorlesung 1800/01	127
4. Widerspruch und Widerstreit	131
5. Die Ästhetisierung der Wahrheit	134
6. Schleiermachers Konzeption von »Dialektik«	137
7. Romantische Dialektik	141
III. DIALEKTIK UND ABSOLUTE REFLEXION (HEGEL)	145
A. Begriff und Wirklichkeit: Drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität	148
1. Spekulatives System und empirisches Wissen	148
2. Denken als identifizierende Tätigkeit	150
3. Die erste Stellung: Alltagsbewußtsein und Metaphysik	152
4. Die zweite Stellung: Empirismus und Kritische Philosophie	154
5. Die dritte Stellung: Unmittelbares Wissen	159
6. Unmittelbarkeit als Resultat: Die Konvergenz von Dialektik und Reflexion im Zeichen der Negativität	161
B. Die Negativität des Endlichen und das Absolute	167
1. Verstand und Vernunft im Widerspruch	167
2. Bestimmtheit und Negation: »Schranke« und »Grenze«	170
3. Endliches Dasein	175
4. Der Widerspruch im Endlichen	180
5. Der Widerspruch im Unendlichen	185
6. Erschlichene Unmittelbarkeit	189
C. Die Logik der Reflexion	194
1. Dialektik und Logik der Reflexion	194
2. Die Bewegung der Reflexion	198
3. Die Konstruktion des Gegensatzes im Zeichen der Identität	203
4. Der Widerspruch	209
5. Wesenslogischer Widerspruch und Widerspruch im Endlichen	213
6. Schwierigkeiten im Umgang mit Hegels Widerspruchsbegriff	216

D. Inversion der Dialektik: Reflexion als sich selbst vernichtende Spekulation	220
1. Absolute Idee und absolute Methode	220
2. Abstraktion und wissenschaftliches Erkennen	223
3. Das Scheitern der absoluten Reflexion	226
4. Die Inversion der Dialektik	229
IV. DIALEKTIK IM BRUCH MIT DER SPEKULATION	231
A. Im Schatten Hegels. I: Alte und neue Unmittelbarkeiten	232
1. Schopenhauer als Vorläufer der nachhegelschen Hegel-Kritik ...	232
2. Die Restitution der romantischen Dialektik beim späten Schelling	235
3. Spekulative Voraussetzungen der Trendelenburgschen Hegel-Kritik	239
4. Die Unmittelbarkeit des bestimmten Seins bei Feuerbach als Problem einer begrifflichen Alternative zu Hegel	241
5. Individuelle Existenz und Dialektik bei Kierkegaard	248
B. Im Schatten Hegels. II: Kritische Affirmation der Dialektik	252
1. Realdialektik: Widerspruch als antilogisches Prinzip (Bahnsen)	252
2. Objektive Dialektik (Engels)	254
3. Realdialektik als Philosophie des objektiven Geistes (Hartmann, Wein)	258
4. Dialektik der Befreiung: Philosophie der Tat (Hess, Lukács)	260
5. Dialektik und Gegendialektik (Sartre)	265
6. Dialektik der Aufklärung und negative Dialektik (Horkheimer, Adorno)	269
C. Marx' Bruch mit der Spekulation und der Versuch einer neuen Grundlegung der Dialektik	278
1. Statt Unmittelbarkeit: ein anderer Begriff der Vermittlung. Zur Grundoperation der Marxschen Hegel-Kritik	278
2. Die Funktion der Philosophie in den »Pariser Manuskripten« ...	282
3. Philosophie und Wissenschaften: Marx' zweideutiger Abschied von der »bisherigen« Philosophie	285

4. Empirismus, Metaphysik und die Widersprüche in der Methode der politischen Ökonomie	288
5. Reflexion und Reflexionsbestimmungen	293
6. »Realer Widerspruch«	299
7. Die Lösung des Widerspruchs und die Negativität der Dialektik	304
V. DIALEKTIK UND VERNUNFTKRITIK	311
A. Aspekte der Vernunftkritik in der Philosophie des 20. Jahrhunderts	311
1. Wittgenstein an den Grenzen des Verstandes	311
2. Die phänomenologische Abstraktion von den Vermittlungen (Husserl)	315
3. Diltheys »Kritik der historischen Vernunft«	318
4. Negative Unmittelbarkeit (Heidegger)	321
5. Differenz und Bejahung: Derridas Flucht vor dem Begriff	326
6. Widerstreit und Indifferenz (Lyotard)	334
B. Dialektische Vernunft und endliche Reflexion – Resümee und Aufgaben	341
1. Vernunftkritik nach Hegel	341
2. Das Negativ-Vernünftige der Dialektik	344
3. Unmittelbarkeit und Vermittlung	348
4. Reflexion im Endlichen	352
5. Negative Dialektik	354
Literaturverzeichnis	359
Personenverzeichnis	377

VORWORT

»Ich weiß wohl, [...] daß unsere gesamte Epoche, sei es in der Logik oder in der Epistemologie, sei es mit Marx oder mit Nietzsche, Hegel zu entkommen trachtet. [...] Aber um Hegel wirklich zu entrinnen, muß man ermessen, was es kostet, sich von ihm loszusagen; muß man wissen, wie weit uns Hegel insgeheim vielleicht nachgeschlichen ist; und was in unserem Denken gegen Hegel vielleicht noch von Hegel stammt; man muß ermessen, inwieweit auch noch unser Anrennen gegen ihn seine List ist, hinter der er uns auflauert: unbeweglich und anderswo.«

(Michel Foucault)

In dem Begriff der Vernunft faßte sich das Selbstverständnis einer Epoche der Philosophie zusammen, die ihren Höhepunkt und Abschluß im Hegelschen System gefunden hatte. In der veränderten wissenschaftshistorischen und gesellschaftlichen Problemlage seit den Anfängen des 19. Jahrhunderts ist dieses Konzept zunehmend problematisch geworden. Der Bruch mit dem spekulativen Denken, wie er in der Philosophie des 19. Jahrhunderts in der Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus eingeleitet wurde, hat den Vernunftbegriff selbst ins Zentrum der Kritik gerückt. Diese Kritik hält sich indessen zumeist an das, was man seine spekulative Seite nennen könnte. Mit ihr zusammen werden die Konzepte der Vernunft selbst und die in ihren Denkmitteln enthaltenen Reflexionspotentiale zum Begreifen von Zusammenhängen verworfen. Gegenüber der damit einhergehenden Entbegrifflichung der Philosophie ist es das Anliegen der vorliegenden Untersuchungen, die Diskussion durch eine historisch-systematische Rückbesinnung auf die Vernunftkonzepte der neueren Philosophie zu versachlichen, ohne die berechtigten Motive der Vernunftkritik zu ignorieren. Es geht um die Ausarbeitung einer Problemalternative sowohl zu den traditionellen Vernunftkonzepten als auch zu einer Kritik, die sich von ihnen bloß abwendet. Die »Rekonstruktion des Vernunftbegriffs« bezeichnet demnach eine doppelte Aufgabe: (1) die historisch-systematische Rekonstruktion der Diskussionen über »Vernunft« in der neueren Philosophie und (2) die Rekonstruktion eines den Aufgaben der gegenwärtigen Situation angemessenen Vernunftbegriffs in der Auseinandersetzung mit diesen Diskussionen.

Im Zentrum steht dabei die Philosophie Hegels, an welche das nachhegelsche Denken in der Tat vielfach auch dort gebunden bleibt, wo es meint, über Hegel schon längst hinaus zu sein. Ihm ist nur dann zu entkommen, wenn das Herkommen von ihm durchschaut wird und eine Zuwendung zu seinem Denken erfolgt, welche sich um eine begriffliche Alternative bemüht. In diesem Sinne geht es um ein Konzept *dialektischer* Vernunft, das sich mit den Mitteln des Hegelschen Denkens von seinem spekulativen Vernunftbegriff abstößt.

Die behandelten philosophiehistorischen Positionen stehen exemplarisch für grundlegende Aspekte des systematischen Problems. Eine vollständige Rekonstruktion ihrer eigenen Systematik wurde ebensowenig angestrebt wie ein vollständiger Überblick zur Problem- und Begriffsgeschichte. Der Absicht der Untersuchung gemäß erfolgen Verweise auf die philosophiehistorische Forschungsliteratur und eine *ausdrückliche* Auseinandersetzung mit ihr nur dort, wo mir dies im jeweiligen Kontext zur Klärung der *systematischen* Fragestellung unverzichtbar zu sein schien.

Einzelprobleme der Untersuchungen wie auch das Gesamtkonzept waren Gegenstände meiner Lehrveranstaltungen am Philosophischen Institut der Freien Universität Berlin, in deren Verlauf ich vielerlei Anregung und Kritik erfahren habe. Jens Brockmeier, Wolfgang Lefèvre, Andreas Müller, Ernst Müller und Johannes Rohbeck ist dafür zu danken, daß sie frühere Fassungen gelesen und das Unternehmen durch Kritik und wertvolle Hinweise gefördert haben. Besonderen Dank schulde ich Walter Jaeschke dafür, daß er die Schlußfassung begutachtet und durch seine genaue Lektüre noch zahlreiche Korrekturen ermöglicht hat. Mein Dank gilt auch dem Lektor des Felix Meiner Verlages, Herrn Horst-D. Brandt, der sich mit Engagement und Sachkunde des Manuskripts angenommen und für seine Veröffentlichung eingesetzt hat. Der Förderungs- und Beihilfefonds Wissenschaft der VG Wort hat die Publikation durch einen namhaften Druckkostenzuschuß gefördert, wofür an dieser Stelle ebenfalls herzlich gedankt sei.

EINLEITUNG

1. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs: Problemstellung und Aufgaben

Ein philosophischer Begriff der Vernunft, weil er auf Allgemeinheit verpflichtet ist, sieht sich heute vielfach dem Mißtrauen ausgesetzt, nur noch ein Rationalitätsvorurteil darzustellen, das sich nicht einlösen läßt, und dem die Erfahrung widerstreitet. Allgemeinheit verspricht mehr und mehr nur noch ein formaler Vernunftbegriff, der gegenüber den Inhalten objektiver Zusammenhänge gleichgültig bleibt. Mit ihm scheint sich zu bewahrheiten, daß Vernunft nichts anderes ist als ein Herrschaftsbegriff, der Begriff des herrschenden Allgemeinen. Gegen ihn wird das aufgeboten, was sich diesem Allgemeinen nicht fügt und in ihm nicht versöhnt wird. Die Erfahrung der Unübersichtlichkeit und Härte der Entgegensetzungen macht das Versprechen vernünftiger Allgemeinheit unglaublich, und dies selbst dort, wo als Konsequenz dieser Erfahrung ein ganzheitliches Denken eingefordert wird. Nicht mehr die Vernunft, sondern ein Anderes zur Vernunft bildet den Rückhalt der Kritik dessen, was ist. In deren Mittelpunkt steht der Vernunftbegriff von Allgemeinheit selbst in seinen vielfachen Ausprägungen und traditionellen Bezügen.

Der Begriff der Vernunft ist, so scheint es, selbst zum Opfer der Entzauberung geworden, für die er in aufklärerischer Intention entstand. Vernunftkritik, die einmal den Geltungsanspruch der Vernunft durch Selbstbeschränkung befestigen sollte, ist umgeschlagen in ihre Destruktion. Diese Destruktion freilich bestreitet der Vernunft den Anspruch auf Allgemeinheit, indem sie dem Begriff des Allgemeinen widerstreitet. Ein anderer Begriff des Allgemeinen aber könnte allererst den Geltungsanspruch der Vernunftkritik gegenüber der kritisierten Vernunft begründen. Von dieser Aufgabe hat sich die gegenwärtige Vernunftkritik zumeist dispensiert. Sie stellt ihm stattdessen Unmittelbarkeiten entgegen, an denen Vernunft und Allgemeinheit ihr Recht verlieren sollen. Der philosophische Diskurs der Moderne, wie Habermas ihn beschreibt, hat damit seinen Ursprung im metaphysischen Vernunftbegriff nicht aufgehoben, sondern sich von ihm nur abgekehrt.¹ So ist er hinter dem Rücken dieses Diskurses anwesend als das, wogegen dieser sich richtet. In solchem negativen Bezug nimmt es die Vernunftkritik freilich nicht mit dem Vernunftbegriff selbst auf, sondern nur mit dem, was sie ihm als Folgen zurechnet. Auf diese Weise bleibt sie im Bann dessen, wovon sie sich abstoßen will. Die Metaphysikkritik der Moderne ist vielfach Ausdruck einer negativen Wirkungsgeschichte des metaphysischen Vernunftbegriffs, in dessen

¹ Vgl. Habermas 1985.

Grundmuster und Aporien sie um so mehr verfällt, je weniger sie diese wirklich begreift. Sie ist, im strengen Sinne, kein »nachmetaphysisches Denken«².

Diese Zusammenhänge sind Gegenstand der hier vorgelegten Untersuchungen. Sie zielen auf eine Alternative zur Verwerfung des Vernunftbegriffs, welche die berechtigten Motive der Kritik nicht einfach abweist, sondern begrifflich aufnimmt und in den Vernunftbegriff selbst einträgt. Der bloßen Abkehr von der Tradition, die negativ auf sie fixiert bleibt, sollen die ungenutzten Reflexionspotentiale dieser Tradition entgegengesetzt werden. Durch den kritischen Anschluß nicht an deren Positionen, sondern an ihre theoretischen Mittel, tritt die – wenn auch in sich vielfach gebrochene – Kontinuität des Vernunftbegriffs mit dem Projekt der Aufklärung hervor. Daß der Prozeß der Aufklärung sich wesentlich als deren Selbstkritik vollzieht und dabei differenzierte theoretische Mittel entwickelt werden, die heute noch Geltung beanspruchen können, hat Johannes Rohbeck für das gegenwärtig wohl fragwürdigste Theorem der Aufklärungsphilosophie, den Begriff des historischen Fortschritts, gezeigt.³ So sind auch die hier erörterten Konzeptionen von Vernunft Bestandteil theoretischer Prozesse, in denen sie permanent in Frage gestellt und auf ihre Voraussetzungen hin befragt werden.⁴ In diesem Sinne ist der Rückgang auf die Tradition nicht an ein affirmatives Vorurteil gebunden, sondern kann sich in den Vollzug ihrer Selbstkritik einstellen und diese weitertreiben.

Dem kritischen Verfahren entsprechend zielt der Versuch, auf diesem Wege einen philosophischen Vernunftbegriff zu legitimieren, nicht auf die systematisch gerichtete Durchführung einer Alternative, sondern allererst darauf, eine solche Alternative überhaupt sichtbar und vor dem Hintergrund der behandelten Theorien diskussionsfähig zu machen. Es geht in erster Linie um den Aufweis einer *Problem-Alternative* zur Verwerfung des Vernunftbegriffs als dem Ergebnis einer fortschreitenden Entbegrifflichung der von der Vernunftkritik in Anspruch genommenen Voraussetzungen. Diese sollen begrifflich reformuliert und als Begriffe mit dem konfrontiert werden, wovon sie sich kritisch abstoßen, um somit die Möglichkeit zu gewinnen, das Verhältnis von Kritik und Kritisiertem jenseits des bloßen Festhaltens an Positionen begrifflich zum Austrag zu bringen.

Für ein solches Verfahren ist die Philosophie Hegels Vorbild und zugleich das Gegenbild des dabei anvisierten Vernunftbegriffs. *Vorbild*, sofern sie mit vielfältigem Recht als Ergebnis einer begrifflich konsequent verfahrenen Kritik der vormaligen, metaphysisch begründeten Vernunftkonzepte verstanden werden kann, die sie aufeinander bezieht und sich begrifflich aneinander abarbeiten läßt. Im Ergebnis freilich wird der Begriff selbst spekulativ aufgeladen und mystifiziert, wodurch Vernunft zur absoluten gerinnt. Hierauf beruht wesentlich das

² Habermas 1988.

³ Vgl. Rohbeck 1987.

⁴ Vgl. – im Blick auf die Rezeption der Kantischen Vernunftkritik im Deutschen Idealismus – Horstmann 1991.

Mißtrauen der nachhegelschen Philosophie in den Begriff, das sie mit manchen Vorgängern und Zeitgenossen Hegels verbindet. Gleichwohl ist festzuhalten, daß sich der Bruch in der Philosophie des 19. Jahrhunderts, wie inkonsequent er auch immer begrifflich vollzogen worden sein mag, nicht widerrufen läßt. In diesem Sinne ist der absolute Vernunftbegriff Hegels das *Gegenbild*, gegen das sich gerade die begriffliche Anstrengung zu richten hat.

Aus dieser Konstellation resultiert eine zweifache Richtung der Kritik. Auf der einen Seite versucht sie aufzuzeigen, daß die Absetzbewegungen vom traditionellen Vernunftbegriff, wie Hegel ihn im Resultat seiner kritischen Bemühungen theoretisch verdichtet und abgesichert hatte, in seinem Schatten bleiben und ihm begrifflich vielfach erliegen. Die Entbegrifflichung der Voraussetzungen der Kritik ist in dieser Hinsicht dem Fehlen einer tragfähigen begrifflichen Alternative geschuldet. Gleichwohl wird dabei etwas geltend gemacht, was – begrifflich gefaßt – Hegels Konzeption gerade dort widerstreiten könnte, wo er selbst nicht haltbaren spekulativen Vorentscheidungen erliegt. Die kritische Auseinandersetzung mit Positionen der nachhegelschen Philosophie erfolgt daher in der Absicht, sie auf dem Niveau des von ihnen Kritisierten zu realisieren. Dies geschieht, indem auf der anderen Seite versucht wird, Hegel mit demjenigen zu konfrontieren, was er begrifflich unterbestimmt läßt und aus seinem Diskurs ausschließt. Solche Bruchstellen berühren nicht nur sein Verhältnis zu den nachfolgenden philosophischen Konzeptionen, sondern auch das zu seinen Vorgängern und Zeitgenossen. An ihnen wird deutlich, was Hegel selbst an Einsichten verworfen und was er an Voraussetzungen unreflektiert mitgeschleppt hat.

Dementsprechend befassen sich die ersten beiden Kapitel mit den begrifflichen Voraussetzungen des Hegelschen Vernunftbegriffs in der neueren Philosophie sowie bei den nächsten Vorgängern und den Zeitgenossen im engeren Diskussionsrahmen der deutschen Philosophie. Die Rekonstruktion dieser Zusammenhänge orientiert sich an ihrer systematischen Verarbeitung bei Hegel, wobei sie zugleich eine andere Perspektive zur Geltung bringt, die kritisch mit derjenigen Hegels konfrontiert wird. Dies geschieht eingangs des dritten Kapitels, das Hegels dialektische Konstruktion des Vernunftbegriffs nachzeichnet. Im Mittelpunkt der Darstellung steht dort Hegels spekulative Interpretation des Widerspruchs im Endlichen, durch deren Diskussion ein anderes Verständnis dialektischer Vernunft vorbereitet werden soll. Das vierte und fünfte Kapitel sind den teils selbst noch spekulativen Absetzbewegungen von Hegel in der Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts sowie exemplarischen Positionen der neuesten Philosophie gewidmet, die den Bruch mit der Spekulation mit philosophischen Mitteln durchführen wollen.⁵ Dem dabei weitgehend zu konstatierenden Rück-

⁵ An dieser Stelle ist ein Hinweis darauf angebracht, daß ich mich hier nicht mit derjenigen Richtung der Vernunftkritik auseinandersetze, deren Strategie auf eine Überbietung des spekulativen Denkens gerichtet ist. Hierfür steht vor allem die Metaphysikkritik Nietzsches und derjenigen Nietzscheaner, die auf die Affirmation reiner Positivitäten setzen. Von

fall in spekulative Voraussetzungen und der negativen Bindung an das Kritisierte tritt die Marxsche Auffassung von Dialektik als eine begrifflich zu präzisierende Alternative entgegen. Diese wird zum Schluß als eine Problem-Alternative im oben bezeichneten Sinne skizziert.

2. Reflexionsphilosophie und dialektische Vernunft

Als systematische Leitbegriffe der Untersuchung fungieren »Dialektik« und »Reflexion«. Beide sind, für sich genommen, vieldeutig und können erst in den spezifischen Zusammenhängen, in denen sie hier in den Blick treten, Kontur gewinnen. Die Vagheit des Begriffs »Dialektik« wurde vielfach erörtert und zum Anlaß für historische und systematische Präzisierungsversuche.⁶ Daneben gibt es eine verbreitete Tendenz, Theorien als »dialektisch« auszuzeichnen, die nicht diesen Titel in Anspruch nehmen, während umgekehrt explizite Konzeptionen von Dialektik – wie diejenige Friedrich Schlegels – auch von der begriffsgeschichtlichen Forschung nicht wahrgenommen wurden.⁷ Daß Begriff und Verfahren der Dialektik sich nicht eindeutig definieren lassen, ist affirmativ als das Signum der Dialektik selbst in Anspruch genommen worden, die »keine von ihrem Gegenstand unabhängige Methode«⁸ sei; umgekehrt wurde daraus kritisch der Schluß gezogen, die dialektische Rede sei ebenso leer wie der Wortgebrauch von »Dialektik« selbst.⁹ Nicht sehr viel besser steht es mit dem Begriff der Reflexion. Seine Prominenz und Allgegenwärtigkeit steht im umgekehrten Verhältnis zur begrifflichen Präzisierung; so erscheint auch er geradezu als beliebiger Begriff.¹⁰ Systematische Inanspruchnahmen¹¹ und von vornherein auf einzelne Autoren hin angelegte Interpretationen sind erst Bausteine zu einer umfassenden begriffs- und problemgeschichtlichen Darstellung.¹² Angesichts dieser Situation ist der Rekurs auf die Begriffe »Dialektik« und »Reflexion« im Zusammenhang der Vernunftproblematik erläuterungsbedürftig.

»Reflexion«, wo immer auch die Ursprünge des Begriffs verortet werden mögen, plakatiert ein grundlegendes Paradigma der neueren Philosophie von Des-

Seiten der theoretischen Mittel aus betrachtet, handelt es sich dabei um eine Umwertung von Unmittelbarkeiten, deren Setzung nicht anders erfolgt als in den hier betrachteten Gestalten des philosophischen Bewußtseins. Vgl. z. B. im Blick auf strukturelle Gemeinsamkeiten der Hegel-Kritik bei Feuerbach und Deleuze Arndt 1993d.

⁶ Vgl. z. B. Heiss 1959, Heintel 1984, Hubig 1978, Röd 1986; in systematischer Hinsicht, aus neukantianischer Perspektive und an Schleiermacher anknüpfend, Cohn 1923.

⁷ So in dem Artikel »Dialektik« im Historischen Wörterbuch der Philosophie.

⁸ Adorno 1970, 15.

⁹ Vgl. Simon-Schäfer 1973.

¹⁰ Vgl. Radermacher 1983.

¹¹ Vgl. z. B. Wagner 1959; Kuhlmann 1975.

¹² Begriffsgeschichtliche Hinweise finden sich bei Wagner 1973; Frey 1973, 39–197; Schnädelbach 1977; vgl. jetzt umfassender Zahn 1992.

cartes bis Hegel, deren systematischer Vollzug sich am Leitfaden dieses Begriffs rekonstruieren läßt.¹³ Sehr vereinfachend ließe sich ein gemeinsamer Nenner darin finden, daß der Gebrauch des Terminus »Reflexion« zunächst vor allem eins signalisiert: im Erkennen wird die Rationalität auf sich selbst so (zurück-)verwiesen, daß in dieser Konfrontation Selbst- und Weltbewußtsein untrennbar aufeinander bezogen sind, worin »Reflexion« zum Vermögen der Allgemeinheit wird. Die verschiedenen Konzepte von »Reflexion« geben darüber Auskunft, *wie* die Rationalität als Erkenntnis des Allgemeinen, des inneren Zusammenhangs der erscheinenden Wirklichkeit, verfaßt ist, und *mit welchen Mitteln* sie diese Erkenntnis vollzieht. Ursprünglich auf mentale Prozesse bezogen, wird der Reflexionsbegriff – beginnend mit Hume – auf praktisches Verhalten und schließlich auf objektive Verhältnisse und Prozesse übertragen, indem Verhalten und Verhältnisse generell als Realisierung von Selbstbeziehung durch die Beziehung auf Anderes aufgefaßt werden.

Dieser erweiterte Reflexionsbegriff, wie er aus der Geschichte der Philosophie selbst hervorgeht, wird im Folgenden systematisch zugrundegelegt. Aus dieser Sicht bedeutet die transzendentalpragmatische Okkupation des Reflexionsbegriffs, die in der gegenwärtigen Diskussionssituation vorherrscht, eine Engführung des Problems.¹⁴ Seine Bindung an eine kommunikativ verfaßte, intersubjektiv situierte Vernunft erlaubt es zwar, den Reflexionsbegriff aus der bloßen Subjektivität zu befreien und auch als Reflexion auf gegenständliches Verhalten zu verstehen, gleichwohl signalisiert er vor allem die Unhintergebarkeit einer »noologischen Reflexion« auf die »Welt«, die deren Sinn als geschichtliche Situation im Blick auf die »Idee allgemeingültiger Wissenschaft«¹⁵ erschließt. Ihrem eigenen Selbstverständnis nach rekurriert sie gegen Hegels Konzept immanenter Reflexion auf deren Äußerlichkeit, um dem spekulativen Verständnis des Begriffs zu entgehen.¹⁶ In der Tat aber ließe sich, wie im Verlauf der vorliegenden Untersuchungen gezeigt werden soll, gerade die immanente Reflexion in Hegels »Wissenschaft der Logik« gegen sein spekulatives Selbstmißverständnis als »äußerliche« im Sinne der Beziehung auf Anderes rekonstruieren. Dies betrifft sowohl das Verständnis des transzendentalpragmatischen Reflexionsbegriffs als Begrenzung identitätsphilosophischer Ansprüche als auch den Begriff des Allgemeinen in der »Idee allgemeingültiger Wissenschaft«. Auf dieser Grundlage erst wäre über das transzendentalpragmatische Reflexionskonzept sachlich zu verhandeln, was freilich den Rahmen der hier allein angestrebten Problem-Alternative sprengen würde, zumal es dazu einer umfassenden Verständigung über »Kommunikation« bedürfte, an welche »Reflexion« gebunden wird.

¹³ Vgl. Scheier 1971; das Verdienst dieser Arbeit besteht darin, die Engführung des Reflexionsbegriffs überwunden und diesen historisch-systematisch als Beziehung Entgegengesetzter auf ihre Beziehung entwickelt zu haben.

¹⁴ Vgl. Apel 1976; Kuhlmann 1985.

¹⁵ Apel 1976, 19.

¹⁶ Ebd., 21f.

Daß die Frage nach dem Allgemeinen im Rahmen der Reflexions-Einheit von Selbst- und Weltbewußtsein gestellt wird, kennzeichnet den Einsatz dessen, was in überkommener Terminologie als neuzeitliche Subjektivitätsphilosophie gilt. Programmatisch bedeutete dies den Rückgang auf die *spezifisch menschliche* theoretische und praktische *Aneignung* der »Welt«, und für diese Perspektive steht »Reflexion« zuallererst ein. Dabei hatte, wie es in Bacons »Instauratio magna« gültig formuliert wurde, die Aneignung der »Logik« des Angeeigneten zu folgen, so daß Herrschaft über die Natur nur dann möglich war, wenn sie sich den Gesetzen des Beherrschten unterwarf. Zwar gibt es, gerade in dieser Traditionslinie, viele Gründe, solcher Dialektik von Macht und Ohnmacht, Abhängigkeit und Freiheit zu mißtrauen, schlägt sie doch letztlich in die Perspektive schrankenloser Verfügbarkeit über das Gegebene um; gleichwohl ist *für uns* die Reflexivität einer *menschlichen* Aneignung der Wirklichkeit unhintergebar und Voraussetzung auch noch derjenigen theoretischen Abstraktionen, die davon absehen wollen.

In diesem Sinne ist die Frage nach der Reflexion zugleich die Frage nach der objektiven Gültigkeit und Reichweite unserer, der menschlichen Rationalität. Nun ist aber der Begriff der Rationalität selbst zweideutig, sofern er sowohl als Verstandes- als auch als Vernunftbegriff von Rationalität auftreten kann. In dem Maße, wie der metaphysische Geltungsanspruch von Rationalität nur durch die Begrenzung der endlichen Reflexion aufrechterhalten werden konnte, traten Verstand (*intellectus*) und Vernunft (*ratio*) auseinander, die vor dem Hintergrund des prinzipientheoretischen Gegensatzes zum Empirismus tendenziell gleichgesetzt worden waren. Der Vernunftbegriff von Rationalität gründete im Begriff Gottes oder des Absoluten. Dagegen brachte vor allem der Empirismus einen Verstandesbegriff von Rationalität zur Geltung, dem eine Selbstbeschränkung des Erkennens auf diejenigen Felder zugrundelag, auf denen es objektiv gültiges Wissen beanspruchen konnte. In dieser Sphäre wurden Verbindlichkeit und Allgemeinheit unterstellt, ohne ihren Grund einsichtig machen zu können. Somit geriet die Verstandesrationalität schließlich zum skeptischen Blick auf eine metaphysisch verfaßte Vernunft, deren Geltungsanspruch sie abwehrte, ohne ihre theoretischen Voraussetzungen destruieren zu können. Auch hier bleibt die Zweideutigkeit des Rationalitätsverständnisses bestehen. Diese Zweideutigkeit hat Kant zum Ausgangspunkt seiner Vernunftkritik gemacht und in seiner Konzeption transzendentaler Dialektik als Aporie festgeschrieben. Die Vernunft, die an die endlichen Erkenntnismittel des Verstandes gebunden ist, scheitert an diesen bei dem Versuch, sich des Unbedingten zu bemächtigen. Umgekehrt aber ist der Verstand auf die Vernunft verwiesen, um objektiv gültig erkennen zu können. Mehr noch: er verhält sich selbst vernunftgemäß in der unabweislichen Beziehung der bedingten Erkenntnisvermögen auf das Unbedingte, sofern die Kritik und Restriktion des Vernunftgebrauchs von ihm ausgehen.

Der Allgemeinheitsanspruch des reflexiv verfaßten Rationalitätsverständnisses treibt bei Kant über den Verstandesbegriff von Rationalität hinaus, wobei

zugleich sein Anspruch auf objektiv gültige Erkenntnis durch den Verstand kritisiert wird. Die transzendente Reflexion schreibt diese Kritik in ihrer Topik fest, um sogleich von der transzendentalen Dialektik demonstriert zu bekommen, daß sie nicht an den Grund der Reflexion heranreicht, sondern nur deren Folgen erfaßt. Die Überprüfung des Vernunft-Anspruchs ist damit an das Konzept transzendentaler Dialektik gebunden, das historisch wie systematisch den Ausgangspunkt der nachkantischen idealistischen Systembildungsversuche bildet. Das Rationalitätsproblem wird zum Problem eines dialektisch verfaßten Vernunftbegriffs, in dem Dialektik und Reflexion konvergieren. Das Grund-Problem dieser Dialektik ist die Allgemeinheit der Reflexion; in ihr wird die Spannung von Verstandes- und Vernunftbegriff der Rationalität zum Austrag gebracht.

Der Einsatz der Dialektik im Verhältnis von Verstand und Vernunft erfolgt genuin auf dem Boden der neueren Philosophie und ist insofern kein unkritischer Rückgriff an den kritizistischen Vorbehalten vorbei und hinter Kant auf antike Denkmuster. Sein spezifisches Profil erhält der Begriff der Dialektik dadurch, daß er als Reflexion auf das Bedingungsgefüge des Vernunftgebrauchs aufgefaßt wird. Hierin kommen auch die nachkantischen Konzeptionen von Dialektik mit Kant überein, und hierin verstehen sie sich, auch in dem Hinausgehen über Kant, als Durchführung und Radikalisierung der Vernunftkritik selbst dort, wo diese in die Affirmation absoluter Vernunft umschlägt. In diesem Sinne bezeichnet »Dialektik« die Vernunftkritik im Modus einer Selbstkritik der Vernunft, die sich den Voraussetzungen und Vorbehalten der Kritik stellt, und kann als Titel der Rekonstruktion des Vernunftbegriffs in Anspruch genommen werden.

3. »Theoretische Mittel«. Zur Methode der Rekonstruktion

Diese Rekonstruktion verfährt zwar historisch, aber nicht im Sinne einer Doxographie oder Begriffsgeschichte. Ihr Verfahren wird vielmehr von dem leitenden systematischen Interesse bestimmt. Dieses konzentriert sich auf die grundlegenden *theoretischen Mittel* der Philosophie, mit denen innerhalb der Reflexions-Einheit von Selbst- und Weltbewußtsein die Erfassung und Darstellung des inneren Zusammenhangs der erscheinenden Wirklichkeit ins Werk gesetzt und der Vernunft-Anspruch auf Allgemeinheit realisiert werden soll. Der Vernunftbegriff selbst in seiner jeweiligen Spezifik kann als ein *set* theoretischer Mittel gelten. »Mittel« sind hier nicht als Vermögen mißzuverstehen, die unabhängig von ihrem Gebrauch als Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis angesehen werden könnten. Unter theoretischen Mitteln ist vielmehr, in aller Kürze, ein jeweils spezifischer Zusammenhang von Begriffen bzw. Kategorien untereinander *in ihrer Beziehung auf Sachverhalte* zu verstehen, welche durch diese Mittel theoretisch bestimmt, d. h. geistig reproduziert werden, wie umgekehrt die Mittel ihre Bestimmtheit erst in der und durch diese Beziehung erhalten. Der Begriff des theoretischen Mittels kommt damit dem nahe, was traditionell unter dem Er-

kenntnismittel des *Schemas* gedacht wurde, in dem sich die Resultate der Erkenntnisarbeit für den Gebrauch niederschlagen.

Die Eigenart solcher Mittel besteht darin, daß sie das Allgemeine der Erkenntnisarbeit repräsentieren, indem sie in ihrem jeweils aktuellen Gebrauch nicht aufgehen, sondern diesen überdauern. Die in den Mitteln kondensierten Möglichkeiten werden in einzelnen Erkenntnisakten in der Regel auch dann nicht vollständig realisiert, wenn ihnen darin neue Möglichkeiten zuwachsen. In ihnen schlagen sich Verfahrensweisen und Resultate von Erkenntnisprozessen nieder, die dann auf andere Erkenntnisprozesse übertragbar sind. Sie werden, als Mittel der Erkenntnistätigkeit, von dieser produziert, ohne mit ihr identisch oder deren bloßes Moment zu sein.¹⁷ Das bedeutet, daß die Mittel gerade dadurch, daß sie das Allgemeine *bestimmter* Erkenntniszusammenhänge repräsentieren, von diesen bis zu einem gewissen Grade abgelöst werden können, ohne von der spezifischen Bestimmtheit der Mittel abzusehen. Besonders die positionellen Voraussetzungen und Intentionen ihres Gebrauchs in der Erkenntnistätigkeit müssen mit ihren Möglichkeiten nicht zur Deckung kommen. Diese können über den jeweiligen Argumentationszusammenhang hinausgehen, aber auch umgekehrt von ihm überfordert werden, und die Bewertung solcher Erfahrung von Nicht-identität kann sich ebenso in der Erweiterung der Perspektive wie in einer dogmatischen Verhärtung der Position niederschlagen. Die theoretischen Mittel sind daher auch nicht von vornherein mit dem gleichzusetzen, was die methodische bzw. methodologische Selbstreflexion theoretischer Zusammenhänge explizit macht.

In den folgenden Untersuchungen tritt dies vor allem dort hervor, wo – teils unreflektiert – Annahmen über Selbstbezüglichkeit als Unmittelbarkeit im Hintergrund stehen, sei es, daß diese affirmativ als grundlegende Identität ausgezeichnet wird, sei es, daß der Verlust dieses affirmativen Bezuges negativ auf eine solche Unmittelbarkeit fixiert bleibt. In den Konzepten von »Reflexion« erfährt das für sie grundlegende Verhältnis von Unmittelbarkeit und Vermittlung (Reflexion) immer auch bestimmte Ausprägungen, die, wie zu zeigen versucht wird, jenseits aller Differenzierungen und positionellen Vorbehalte im Einzelnen, auch bei sonst einander widersprechenden Positionen nur geringfügig variieren. Eine differenzierte und weithin gültig bleibende Form erhält die Bestimmung des Verhältnisses von Unmittelbarkeit und Vermittlung in den theoretischen Mitteln der romantischen Dialektik, als deren herausragende Vertreter Friedrich Schlegel und Schleiermacher gelten können. Die romantische Dialektik bezeichnet eine profilierte Alternative zu Hegel innerhalb der gemeinsamen Voraussetzungen der nachkantischen deutschen idealistischen Philosophie. Ihre theoretischen Mittel bleiben, teils innerhalb einer explizit aufzuweisenden Wirkungsgeschichte, teils durch verdeckt bleibende Theorietransfers und die interne Logik der theoretischen Mittel nachhegelscher Philosophie, als grundlegendes Formular bis in die

¹⁷ Zum Begriff des »Mittels« überhaupt in diesem Sinne vgl. Rohbeck 1994.

Gegenwart in Geltung. So ist die Rekonstruktion des Vernunftbegriffs nicht nur immer auch ein Diskurs über Unmittelbarkeit und Vermittlung, sondern über weite Strecken zugleich ein Diskurs über die Theorieform der romantischen Dialektik, welche die Konfrontation mit der Hegelschen Dialektik überdauerte und auch dort virulent war und ist, wo ihre Ursprünge vergessen oder verworfen wurden.

Die systematisch gerichtete Rekonstruktion des Vernunftbegriffs verfährt daher in bezug auf die behandelten historischen Positionen bewußt typisierend, um die in diesem Zusammenhang grundlegenden theoretischen Mittel in den Blick zu bekommen. Dadurch unterscheidet sie sich in ihrer methodischen Anlage spezifisch von der traditionell hermeneutischen Doxographie, welche eher auf die Eigenart der Positionen im detailliert zu rekonstruierenden Kontext der Theorien abhebt, und ebenso von der Begriffsgeschichtsschreibung, die den Gebrauch der Begriffe im jeweiligen Kontext fixiert. Dabei versteht es sich, daß dies nur den besonderen methodischen Akzent der hier vorgelegten Untersuchungen bezeichnet, nicht aber eine methodische Alternative.

4. Philosophie und Wissenschaften. *Zu den Grenzen des Verfahrens*

Die Allgemeinheit und relative Selbständigkeit der theoretischen Mittel bewirkt, daß es *auf dieser Ebene* durchaus so etwas wie einen »Fortschritt in der Philosophie«¹⁸ gibt. Die Entwicklung und Differenzierung theoretischer Mittel konstituiert allererst einen spezifischen Zusammenhang, der als Philosophiegeschichte von anderen geschichtlichen Zusammenhängen abhebbbar ist, auch wenn diese die Voraussetzung der philosophischen Arbeit bilden. Jede philosophiehistorische Formation kann als historisch bestimmte, spezifische Form der geistigen Reproduktion des inneren Zusammenhangs der erscheinenden Wirklichkeit angesehen werden. Das *Problem* der Reproduktion ist immer aufgegeben, aber es kommt immer nur von spezifischen Voraussetzungen her in den Blick und kann immer nur mit historisch spezifischen Mitteln bearbeitet werden.

Der Bruch in der Philosophie des 19. Jahrhunderts hat hier eine neue Problemlage geschaffen. Der Vernunft-Anspruch auf Allgemeinheit läßt sich seither nicht mehr in der Weise der spekulativen Systeme *philosophisch* realisieren, sondern nur noch im Zusammenhang mit den besonderen Wissenschaften. Ob diese freilich je zu einer Theorie des Gesamtzusammenhangs zu synthetisieren waren, wie es Friedrich Engels auch nach dem Scheitern des Hegelschen Systemanspruchs noch hoffte, kann bezweifelt werden.¹⁹ *De facto* zog sich die Philosophie vielfach auf ein ihr angeblich eigenes Terrain zurück, auf dem sie sich

¹⁸ Haag 1983.

¹⁹ Vgl. Lefèvre 1989.

gegenüber den besonderen Wissenschaften immunisieren zu können meinte. Dieser Rückzug erfolgte parallel zu der empirisch nicht minder bodenlosen Zuschreibung weltverändernder Kritikpotentiale an die Philosophie im Junghegelianismus. In ihm wurde die Assoziation von besonderen Wissenschaften und Philosophie *von Seiten der Philosophie* aufgekündigt. Sie wurde aber auch von Seiten der sich spezialisierenden und hochgradig arbeitsteilig verfahrenenden Einzelwissenschaften aufgekündigt, die zu Recht davon ausgehen konnten, daß der Philosophie nicht mehr das abschließende und darin zugleich grundlegende Wort im Kosmos der Wissenschaften zukommen könne. Die Verselbständigung der Philosophie ist somit nur *ein* Fall der Verselbständigung der Wissenschaften gegeneinander. Wo diese Verselbständigung einfach hingenommen wird, kommt das Problem vernünftiger Allgemeinheit nicht mehr in den Blick und es wird dem der Boden bereitet, was oben als negative Fixierung auf den spekulativen Vernunftbegriff charakterisiert wurde.

So ist Hegels dialektischer Vernunftbegriff auf adäquate, der skizzierten Problemlage angemessene Weise nur dort aufgegriffen und dabei zugleich kritisiert und transformiert worden, wo er in Zusammenhang mit den besonderen Wissenschaften gebracht wurde. Maßgebend dafür ist noch immer der Marxsche Umgang mit Hegel im Rahmen der Kritik der politischen Ökonomie. Er geht nicht nur davon aus, daß der Wirklichkeitsbezug einer Theorie nur durch das und in dem zu gewinnen ist, was die besonderen Wissenschaften über die Wirklichkeit ausmachen; er geht zugleich davon aus, daß diese Wissenschaften *als besondere* spezifischen Bornierungen unterliegen können, die sie unfähig machen, inhaltliche Zusammenhänge angemessen zu reflektieren. In diesem Sinne besteht der Einsatz des dialektischen Vernunftbegriffs bei Marx nicht darin, ihn durch die Engführung auf einzelwissenschaftliche Problemzusammenhänge in diese aufzuheben, worin er nur ein gleichgültiges Ornament wäre. Der Einsatz besteht vielmehr darin, in der Kritik der gegeneinander verselbständigten Wissenschaften und der von ihnen produzierten Fragmentarisierungen *für die besonderen Wissenschaften selbst, als Teile allgemeiner Erkenntnisarbeit*, einen Begriff von Allgemeinheit zurückzugewinnen, den diese aus ihrer eigenen Praxis heraus nicht entwickeln. Das heißt: die Philosophie unterliegt nicht nur der Kritik durch die besonderen Wissenschaften, sondern das im dialektischen Vernunftbegriff kondensierte Reflexionspotential ist zugleich Mittel der Kritik der Wissenschaften im Blick auf die Verallgemeinerung ihrer Erkenntnisse sowohl in theoretischer als auch in praktischer Absicht.

Philosophie erscheint hier selbst als Besonderung im Reich des Wissens und der Wissenschaften, deren Besonderheit aber gerade darin besteht, die Besonderungen der arbeitsteilig verfahrenenden Wissenschaften inhaltlich und methodisch mit dem zu konfrontieren, was in ihnen nicht aufgeht. Sowenig die Philosophie sich anmaßen kann, all dies in sich aufheben und in *die Einheit eines* Zusammenhangs bringen zu können, sowenig ist eine integrative Superwissenschaft vorstellbar, die dies *anstelle der vormaligen Philosophie* in einer *scientia prima* leisten könnte. Ein

philosophischer *Begriff* von Allgemeinheit, der die Voraussetzungen eines *solchen* Einheitsdenkens zurückweisen würde, könnte weit eher mit den tatsächlichen Ansprüchen und Verfahrensweisen der Wissenschaften vermittelt werden. Die Kritik der philosophisch reflektierten Vernunft an verselbständigten Partikularitäten wäre zugleich die unausgesetzte Selbstkritik ihrer als einer Besonderung, die sich darin, gerade wegen ihres Anspruchs auf Allgemeinheit, vor der Verselbständigung ihrer Partikularität zur Allgemeinheit zu bewahren hätte.

Die fortschreitende Arbeitsteilung in den Wissenschaften selbst mit ihren Konsequenzen für die Philosophie ist als irreversibel hinzunehmen, sofern sie Ausdruck einer neuen Qualität der Gesellschaftlichkeit in der Wissenschaft als »allgemeiner Arbeit« ist, wenn auch in einer antagonistischen Form. Diesem Antagonismus freilich ist durch Romantizismen von Ganzheit und gelingender Identität nicht beizukommen. Die Einheit der Wissenschaften, die als solche noch einmal – und sei es auf dem Wege forciert interdisziplinärer Vernetzungen – für sich hergestellt werden könnte, ist eine romantische Abstraktion. Zu begegnen wäre dem Antagonismus nur dadurch, daß die Widersprüche, die durch den Grad der Vergesellschaftung wissenschaftlicher Arbeit notwendig erzeugt werden, in Kooperationszusammenhängen *nicht nur* der Wissenschaften untereinander erträgliche Bewegungsformen finden. Diese zu erzwingen, steht freilich am wenigsten in der Macht der Philosophie. Unter den gegenwärtigen Bedingungen kann sie den Bornierungen, die sie kritisiert, selbst nicht entgehen. Sie kann nur Grundlagen dafür schaffen, daß sie in solchen Kooperationszusammenhängen überhaupt etwas zu sagen hätte. In einem Zustand, wo das Fach selbst in gegeneinander isolierte Arbeitszusammenhänge zersplittert ist, die schon untereinander dringend »interdisziplinärer« Kooperation bedürften, kann es sich dabei nur um unzureichende Versuche handeln.

Damit ist auch eine Grenze der hier vorgelegten Untersuchungen bezeichnet. Die Akzentuierung der theoretischen Mittel in der Rekonstruktion des Vernunftbegriffs bleibt auf einer Abstraktionsebene, die den Bezug zu den sozial- und wissenschaftshistorischen Bedingungen ihrer Evolution nur punktuell ausdrücklich macht. Er kommt dort indirekt zur Geltung, wo es in den theoretischen Mitteln um die Erfassung und Darstellung von Zusammenhängen geht, in denen auch die realphilosophischen Vermittlungen in den Sphären der besonderen Wissenschaften und die Vermittlungen von Philosophie und Wissenschaften in allgemeiner Form reflektiert werden. Dieses Verfahren läßt sich dadurch rechtfertigen, daß gerade durch diesen Zugriff das Überdauernde in den theoretischen Mitteln gegenüber ihren spezifischen Formationsbedingungen sichtbar gemacht werden kann, welches in der Verselbständigung von Philosophie und besonderen Wissenschaften gegeneinander auf beiden Seiten auch selbständig hervortritt und als Reflexionspotential auf Zusammenhänge die Auffassungen von Vernunft und Allgemeinheit positiv oder negativ determiniert. Die Kritik ihres verselbständigten Gebrauchs kann indessen noch keine Alternative realisieren, für die es auf Kooperationszusammenhänge ankäme, in denen der Bezug auf die wissen-

schaftshistorische Problemlage mehr wäre als ein Programm. Dies freilich kann nicht davon dispensieren, mit den begrenzten Mitteln innerphilosophischer Kritik wenigstens einen Teil der spezifisch philosophischen Aufgabe zu bearbeiten. Im Ergebnis kann es sich dabei nur um eine Problem-Alternative handeln, die zu zeigen versucht, wie im Anschluß an die philosophische Tradition der Moderne ein Vernunftbegriff zurückzugewinnen und zu verteidigen wäre, der weder hinter den bei Hegel erreichten Problemstand zurückfällt, noch die Problematiken leugnet, die Hegels Vernunftbegriff zur Abdankung gezwungen haben. Um einen solchen vorläufigen Vorschlag geht es schließlich, der in bezug auf die gegenwärtige Problemlage auch philosophisch weiter auszuarbeiten und zu modifizieren wäre.

I. AUFKLÄRUNG UND REFLEXION

»Reflexion« fungiert jenseits aller begrifflichen Ausprägungen zunächst als Metapher, die vor allem auf die Optik, die Theorie des Lichts, zurückbezogen ist. Damit ist ein assoziativer Zusammenhang von »Reflexion« und »Aufklärung« gegeben, der sich freilich bestimmter fassen läßt und im folgenden im Blick auf die theoretischen Mittel des Vernunftbegriffs präzisiert werden soll. Aufklärung im weitesten Sinne kann als Befreiung von der *unmittelbaren* Nötigung durch gegebene – natürliche oder gesellschaftliche – Verhältnisse verstanden werden. »Reflexion« ist in diesem Zusammenhang diejenige Instanz, welche die Unmittelbarkeit des Gegebenen dadurch destruiert, daß sie es *für uns* in seinen inneren Zusammenhängen durchsichtig werden läßt, indem sie es rational einsichtig macht. Dabei geht es zunächst um die theoretische wie praktische Aneignung der »Welt« *für uns*, und in dieser Rückwendung des aneignenden Subjekts auf sich verhält es sich, wie immer dieses Verhalten im einzelnen bestimmt werden mag, reflektierend. Soweit von der Reflexion endlich-empirischer Subjekte und deren Rationalität die Rede ist, bleibt darin die Bindung an ein gegenüber der subjektiven Reflexion Objektives bestehen, das diese beschränkt und in eine Erfahrungsstruktur einbindet, die sowohl transzendent als auch empiristisch gedeutet werden kann. Im ersten Fall wird eine absolute, göttliche Vernunft in Anspruch genommen, welche die durchgängige Rationalität der erscheinenden Wirklichkeit sichern soll, im zweiten Fall wird diese Wirklichkeit als eine innerhalb des Endlichen selbst gegebene anerkannt.

Die rationalistischen Systeme und der klassische Empirismus kommen darin überein, unserer Reflexion ein unmittelbar Gegebenes vorauszusetzen, auf das sie sich vermittelnd bezieht. Diese Voraussetzung schlägt auf die Auffassung der endlichen Rationalität zurück: die Reflexionsinstanz erscheint ebenso als ein unmittelbar gegebenes rationales *Vermögen*. Die Möglichkeiten der in diesen Konzepten vorgegebenen theoretischen Mittel erlauben eine Aufklärung auch dieser Unmittelbarkeiten in zwei Richtungen. Entweder wird, auf der Linie des rationalistischen Reflexionsmodells, die Reflexion durch die Aufhebung jeder nicht von ihr gesetzten Unmittelbarkeit verabsolutiert, oder aber es wird, auf der Linie des empiristisch-skeptizistischen Reflexionsmodells, die Reflexion als gegenständliche Vermittlung im Handeln gesellschaftlicher Individuen objektiviert, welche das Gegebene als ein Unmittelbares *für uns* anerkennt, ohne es als Ansich aus der Reflexion auszuschließen. Die erste Möglichkeit wird von der idealistischen Radikalisierung der Aufklärung ergriffen und zuende gedacht. Die Totalisierung der Reflexion nimmt schließlich bei Hegel, wenn auch nur in ihrer metaphysischen Spitze, die reflexive Distanz zurück und vernichtet sich damit selbst *als Reflexion* in einer neuen Unmittelbarkeit. Die zweite Möglichkeit wird

Marx gegen Hegel ins Spiel bringen, wobei er sich auf Aporien der entfesselten Reflexion stützen kann. Das bewirkt eine strukturelle Annäherung an die Philosophie der Aufklärung, die dieser eine eigenständige systematische Bedeutung verleiht, welche nicht durch Hegels Kritik der Verstandesmetaphysik widerlegt ist. Insofern müßte auch jede Annäherung an das Reflexionsproblem *systematisch* zu kurz greifen, die sich ein eigenständiges Eingehen auf die Aufklärungsphilosophie versagen würde.

Für deren begrifflich auszubuchstabierende und zu fixierende Vorstellungen von »Reflexion« mag hier eine Formulierung Herders stehen, die deutlich macht, daß Reflexion, entgegen dem Anschein der Totalisierung der Subjektivität in der neueren Philosophie, sich an ihren Ursprüngen gegen ihre Aufhebung in die Verfügbarkeit eines Subjekts – wie immer es auch als überindividuelle Instanz gedacht sein mag – sperrte. In seiner Abhandlung »Über den Ursprung der Sprache« übersetzt Herder »Reflexion« mit »Besonnenheit«, die sich dann beweist, wenn die Kraft der Seele »so frei würket, daß sie in dem ganzen Ocean von Empfindungen, der sie durch alle Sinnen durchrauschet, Eine Welle, wenn ich so sagen darf, absondern, sie anhalten, die Aufmerksamkeit auf sie richten, und sich bewußt sein kann, daß sie aufmerke.« In dieser reflexiven Distanz erst treten Subjekt und Objekt als unterschiedene und unterscheidbare Seiten des Reflexionsverhältnisses hervor, wobei diese Distanz mit der sinnlichen Unmittelbarkeit des bloß konsumptiven tierischen Verhalten kontrastiert wird.¹ Erst aufgrund ihrer Distanz reflektieren sich beide Relate ineinander: das *Erkennen* (Perzeption) ist zugleich ein »bei sich *anerkennen*« (Apperzeption), welches aber zugleich noch immer das Anerkennen von etwas ist, was in der Apperzeption nicht unmittelbar aufgeht.

Dagegen folgt die Linie derjenigen Aufklärung, die sich auf die Selbstvernichtung der Reflexion hin bewegt, einer emphatischen Unmittelbarkeit, welche die endliche Reflexion schon immer in den Schatten stellt. So diente Rousseau die Unterscheidung von Vernunftfähigkeit (*réflexion en puissance*) einerseits und der sich äußernden Vernunft selbst andererseits (»Reflexion« in Herders Verständnis) dazu, die Reflexion als Zerstörung natürlicher Unmittelbarkeit zu denunzieren. Hiergegen richtete sich ausdrücklich Herders Explikation der Reflexion als eines anthropologisch fundierten Verhaltens.² Tatsächlich wird der Begriff der Reflexion bei Rousseau – nach dem Vorgang Vauvanargues' – insoweit negativ ausgezeichnet, wie er dem Zustand der Entfremdung des Menschen von seiner natürlichen Unmittelbarkeit eigen ist; der Zustand der Reflexion sei »ein Zustand wider die Natur« und der grübelnde Mensch sei »ein entartetes Tier«³. Mit dieser Konnotation von Reflexion und Entfremdung ist der antiaufklärerische Zug der

¹ Herder: Werke 2, 276 f.

² Vgl. ebd., 275 f.

³ »l'état de réflexion est un état contre nature, et que l'homme qui médite est un animal dépravé« (*Discours sur l'inégalité*, Schriften 98 f.).

entfesselten Aufklärung präformiert, die in der Überbietung der endlichen Reflexion die Fremdheit alles Nichtidentischen aufheben will. Mit ihr setzt aus der Aufklärung heraus eine romantische Gegenbewegung ein, die im deutschen Idealismus auch dort noch der total gemachten Aufklärung anhaftet, wo sie, wie bei Hegel, die Romantik vernichtet zu haben meint.

Demgegenüber müßte ein durch die Aufklärung belehrter Reflexionsbegriff zwar nicht den realen Problemgehalt der unter dem Titel »Entfremdung« gefaßten sozial- und kulturhistorischen Phänomene abweisen, wohl aber die Emphase einer Utopie unmittelbaren, unentfremdeten Verhaltens zur Wirklichkeit, denn dies wäre das Ende dessen, wofür Reflexion als vermittelte Einheit von Perzeption und Apperzeption letztlich einsteht: das Verhalten der gesellschaftlichen Individuen zu ihresgleichen und zur Natur, das den Bereich endlicher Vermittlung nicht transzendiert und insofern die Fremdheit niemals zu tilgen vermag.

A. Reflexion und Erfahrung: Aporien des Rationalismus (Descartes, Leibniz, Spinoza)

1. Descartes: Reflexion als erste Philosophie

Die Philosophie Descartes' steht gemeinhin für die bewußtseinstheoretische, subjektzentrierte Wende der neueren Philosophie; in ihr wird die Reflexion zur philosophischen Grundlegung im Sinne einer *prima philosophia*. Die Wende, die Descartes einleitet, besteht nicht darin, den Rückgang auf das Subjekt zum Ausgangspunkt des philosophischen Verfahrens zu machen, sondern darin, das Subjekt in diesem Rückgang auf sich als den Grund wahrer Erkenntnis aufzufassen. »Reflexion« wird Erfassen des Sich-selbst-Erfahrens und seiner Prinzipien, die allein die Wahrheit der Erkenntnis verbürgen; die »erste Philosophie« tritt auf als Philosophie der Prinzipien der menschlichen Erkenntnis. Metaphorisch: das »natürliche Licht«, das Wahres und Falsches unterscheidet,⁴ erleuchtet sich selbst und darin den Grund wahrer Erkenntnis. Diese Erleuchtung als Aufklärung des Verstandes über sich selbst ist notwendig, sofern das natürliche Licht durch Vorurteile getrübt ist, die sich nicht auf die Evidenz wahrer Erkenntnis zurückführen lassen und somit der methodischen Skepsis nicht standhalten. Diese versucht nicht so sehr, wie antike Formen der Skepsis, Urteile, die allgemeine Geltung beanspruchen, durch Hinweis auf die gegensätzliche Verfaßtheit der erscheinenden Wirklichkeit in Frage zu stellen. Vielmehr geht es ihr darum, den Geltungsgrund der in Frage gestellten Urteile nicht außerhalb des urteilenden Subjekts, sondern in ihm selbst aufzusuchen. Die Skepsis ist allererst jenes methodische Verfahren, das die reflexive Distanz des Erkennenden zu seinen Erkenntnisvollzügen, d. h. Urteilen, und damit die elementare Voraussetzung der

⁴ Vgl. *Discours de la méthode*, 3, 5.

Selbstreflexion schafft. Sie richtet sich auf den Grund der Geltung von Urteilen in der Verfaßtheit des urteilenden Subjekts *als Urteilendem*. Die Motivation des Zweifels erwächst aus der Struktur des Urteilens selbst als Setzen von Wahrheit durch das Subjekt. Zu zweifeln ist daran, daß dieses Setzen *als Setzen* vollzogen wurde und nicht vielmehr ein von anderswoher Gesetztsein – ein Vorurteil – an Stelle eines Urteils Geltung erlangte. Das Urteil selbst ist der Ort der Wahrheit, an dem der Zweifel verstummt ist.

Das Urteil ist, im Unterschied zum Vorurteil, eine Einheit von Verstandeserkenntnis (*perceptio intellectus*) und Willensbestimmung (*determinatio voluntatis*), wobei der beschränkte Verstand durch den Willen überboten wird, der »nur etwas Einziges, sozusagen Unteilbares ist«⁵. *Falsch* ist ein Urteil dann, wenn der Wille nicht richtig gebraucht wird, denn die Vorstellungen des Verstandes für sich genommen sind indifferent hinsichtlich Wahrheit und Falschheit. Urteilen ist ein Akt des freien Willens, diesen Vorstellungen Wahrheit und Falschheit beizulegen. Der Mißbrauch des Willens besteht darin, ihn von der Verstandeserkenntnis zu lösen, d. h. zu urteilen, ohne das, was wahr ist, klar und deutlich erfaßt zu haben. Der Willensakt des Urteilens ist abhängig von der deutlichen Erkenntnis dessen, worüber geurteilt wird. Das Urteil ratifiziert das So-sein des Beurteilten durch die Zustimmung des Subjekts, das sich als Grund seiner Erkenntnis weiß; es ist die Aneignung der »Welt« durch das Subjekt als *seine* dadurch, daß es in sich selbst deren Prinzipien findet, die in der Reflexion als dem Erkennen des Erkennens erkannt und zugleich anerkannt werden.

In ihrem Resultat ist diese Reflexion Selbstverhältnis, verstanden als Aneignung der durch die Verstandeserkenntnis gegebenen Objekte durch die Zustimmung des Subjekts, die sie als wahr anerkennt. Seinem Anspruch nach ist das Subjekt der Reflexion nicht nur der Ort, an dem sich Wahrheit ereignet, sondern der Grund der Geltung von Wahrheit überhaupt. Wahr ist nur die angeeignete »Welt«. Zwar kann zu dieser Wahrheit auch die Beschränktheit der Erkenntnis des Subjekts gehören, die mit der Annahme eines vollkommenen Wesens oder Gottes korrespondiert, und dieser Gott kann (in scheinbarem Widerspruch zur reflexiven Selbstbegründung der *prima philosophia*) als Grund der Vernunft in Anspruch genommen werden: aber auch diese Wahrheiten beruhen auf dem Akt der Anerkennung durch das Subjekt und sind als Folgeb Bestimmungen aus dessen reflexivem Verhalten allererst abzuleiten und einsichtig zu machen.

⁵ »cum enim voluntas in una tantum re, et tanquam in indivisibili consistat« (*Meditationes*, IV, 14).

2. Reflexion und Erfahrung

Gleichwohl läßt sich dem Rekurs auf den ontologischen Gottesbeweis nicht jede Begründungsfunktion absprechen.⁶ Seine Funktion besteht vielmehr darin, ein Problem auszuschalten, das sich aus der reflexiven Selbstbegründung des Wissens ergibt. Daß Wahrheit im Rückgang des Erkennenden auf sich *als den Erkennenden* gewonnen wird, läßt sich nur dann halten, wenn Wahrheit als Ergebnis eines Urteils verstanden und somit an die Beweisbarkeit geknüpft wird. Zu diesem Beweis gehört sowohl die klare und deutliche Vorstellung des beurteilten Sachverhalts als auch die aus dieser Einsicht resultierende Zustimmung des Subjekts. Beides, Erkenntnis wie Zustimmung, beruht auf der Durchsichtigkeit einer Rationalität, die im reflexiven Vollzug des Erkennenden als eigene erkannt und anerkannt wird. Diese Rationalität aber betrifft nur die Wahrheit als »Essenz«, nicht aber unmittelbar zugleich damit deren Existenz.⁷

Daß die Existenz nicht aus der gleichen inneren Notwendigkeit folgt, die essentiell als Wahrheit eingesehen wird, hat zwei Seiten: zum einen ist die Existenz der erscheinenden Wirklichkeit etwas Gegebenes, d. h. Unvermitteltes oder Unmittelbares in dem Sinn, daß sie nicht aus der reflexiven Erfassung der Rationalität folgt; zum anderen kann sie aber auch nicht das schlechthin Andere der Rationalität sein, wenn diese ihren Anspruch, Wahrheit an die Beweisbarkeit zu binden, nicht aufgeben soll. Der ontologische Gottesbeweis sichert angesichts dessen die rationalistische Position in zweierlei Hinsicht ab: erstens führt er in dem Wesen, dessen Existenz aus seiner inneren Notwendigkeit folgt, die Existenz auf die Essenz als den Grund der erscheinenden Wirklichkeit zurück; zweitens wird dieser Zusammenhang so gedacht, daß er als Folge der Reflexion des urteilenden Subjekts aus dessen Rationalitätsstruktur einsichtig werden soll und in diesem Sinne nichts äußerlich Vorausgesetztes ist. Die Evidenz, auf die das reflektierende Erkennen in sich stößt, ist der Grund der Geltung dieses Grundes. Sie repräsentiert *als* Unmittelbarkeit *in* der Reflexion die Unmittelbarkeit dessen, was *von* der Reflexion vorausgesetzt wird.

Auf den ersten Blick ist damit die Reflexion, ihrem Anspruch als *prima philosophia* gemäß, total geworden, indem das Primat derjenigen Rationalität zukommt, welche die Annahme eines Gottes als Folgebestimmung zwingend macht. Die Reflexion als *reditus in se ipsum* folgt dem Postulat einer *perceptio clara et distincta*, die dort zur Evidenz gelangt, wo sie auf den intelligiblen Gehalt eingeborener Ideen stößt, welche die Möglichkeit der Existenz als formale Realität enthalten.⁸ Indem die Vergewisserung dieses Gehalts in dem und durch das reflektierende Selbstbewußtsein erfolgt, wird die Essentialität der Idee als Tatsache des (Selbst-)Bewußtseins gefaßt, d. h. als Tat-sache in dem Sinne, daß sie

⁶ Vgl. Schnädelbach 1977, 21 f.

⁷ Vgl. Lefèvre 1978, 144 f.

⁸ Vgl. *Meditationes*, III.

ihre Geltung durch das vom Evidenzkriterium geleitete Urteil des Reflektierenden erlangt.

Der Begründungscharakter der Reflexion bezieht sich nicht nur auf die Reflexion selbst, sondern ebenso auf das, was durch die Reflexion als wahr anerkannt und insofern von ihr als Folgebestimmung eingesehen und vorausgesetzt wird. Soll dies nicht in der Beliebigkeit subjektiver Willkür stehen, so muß die Reflexion im Urteilen gleichwohl objektiv gebunden sein. So verfolgt die Abstufung der Perzeption in der cartesischen Ideenlehre das Ziel, in der Evidenz einer klaren und deutlichen Auffassung jene Sicherheit der Erkenntnis zu gewinnen, in der sie von täuschender subjektiver Beimischung frei ist und darin die Essentialität der erscheinenden Wirklichkeit enthüllt. Daß diese Einsicht in der und durch die Reflexion gewonnen wird, verbürgt gleichwohl, daß die scheinbare Entsubjektivierung in dem Rückgang auf die innerste Struktur rationaler Subjektivität als Selbstbewußtsein erfolgt, so daß die Objektivierung der Erkenntnis zugleich ihre Subjektivierung ist. Was die Subjektivität auf diesem Wege von sich abstößt, ist in Wahrheit die Fremdheit des Erkennens und des Erkannten, in der sich die Fremdheit des Erkennenden sich selbst gegenüber spiegelt, so daß die *realitas obiectiva* als intelligibler Gehalt der Ideen die Geltung als Wahrheit gerade daraus beziehen kann, daß sie vom Subjekt als seine anerkannt und angeeignet wird.

Weil aber der Grund der Reflexion nicht in der subjektiven Verfügung des Reflektierenden stehen darf, bindet Descartes im Interesse objektiv gültiger Erkenntnis die weiterreichende Kraft des Willens an den Vorrang der Verstandeserkenntnis. Diese Bindung macht deutlich, daß das Setzen der Wahrheit durch die Reflexion nicht als Setzen der Gegenstände selbst verstanden werden darf. Vielmehr hat sich der Verstand auf die niederen Erkenntnisvermögen wie Einbildungskraft, Sinne, Gedächtnis zu stützen, um die Realität der Gegenstände zu erfassen.⁹ Die Reflexion ist demnach zwar derjenige Vorgang, der zur Wahrheit führt, aber in diesem Prozeß erlangt die Rationalität keine Autonomie, sondern in ihn gehen die unterstützenden Funktionen der niederen Erkenntnisvermögen ein. Die durch sie mitgeteilten Erfahrungen werden durch den Verstand nur in der Weise aufgehoben, daß er sie zur Wahrheit bringt, d. h. ihre rational faßbare Essentialität durchsichtig macht und als eine der rationalen Struktur des Verstandes entsprechende affirmiert. Affirmiert aber wird etwas, dessen Existenz die Rationalität nur als ein äußerliches einholen kann. Darin gerade liegt die Endlichkeit und Beschränktheit der die Wahrheit erkennenden Subjektivität, daß aus ihrer Rationalität weder ihre eigene Existenz außerhalb ihrer rationalen mentalen Vollzüge noch die Existenz der Dinge außerhalb des Bewußtseins notwendig gefolgert werden kann.

Für die Reflexion bedeutet dies, daß sie als die endlicher Subjektivität schon immer in einen Zusammenhang eingebunden ist, der sich als Erfahrung beschrei-

⁹ Vgl. *Regulae*, XII.

ben ließe. Für sich betrachtet könnte man dem einen empiristischen Sinn unterlegen. Descartes freilich marginalisiert den Erfahrungszusammenhang, indem er aus der Beschränkung der Rationalität der endlichen Erkenntnissubjekte die Folgerung zieht, sie verweise eben deshalb, kraft des Anspruchs der Rationalität auf Vollkommenheit, auf eine vollkommene Rationalität. In dieser würde aus der Essenz die Existenz notwendig folgen und dadurch alle Fremdheit getilgt sein, so daß die Erfahrung *an* den Gegenständen auch nach ihrer formalen Realität als *Selbsterfahrung* der Rationalität gelten könnte.

3. Die idealistische Konstruktion von Rationalität

Mit diesem Überstieg über die endliche Subjektivität und Rationalität zu einer vollkommenen Rationalität ist ein Kern idealistischer Theoriekonstruktionen freigelegt, der im folgenden noch vielfach begegnen wird. Die idealistischen Konstruktionen beruhen hierbei darauf, daß sie »Widersprüche« im Verhältnis von Erfahrung und Reflexion in einer bestimmten Richtung aufzulösen versuchen. Widersprüche bestehen hier hauptsächlich zwischen dem Anspruch der Selbstvergewisserung der erkennenden Subjektivität auf die objektive Gültigkeit ihrer Erkenntnis einerseits und der Beschränktheit rationaler Einsicht auf die innere Notwendigkeit eines Gegebenen andererseits; generell: zwischen der Reflexion als der vermittelten und vermittelnden Selbstbeziehung einerseits und der Erfahrungsstruktur als Beziehung auf ein Gegebenes andererseits. Indem diese Beziehung auf ein Gegebenes die reflektierende (endliche) Subjektivität objektiv bindet, reproduziert sich der Widerspruch als der von Verstandeserkenntnis und Willensbestimmung. Die Willensbestimmung, die als unbeschränkte die objektive Bindung der Verstandeserkenntnis gleichsam übersteigt, wird, als Moment des Urteilsvermögens, zum Index einer möglichen Entgrenzung des Verstandes im Überschritt zu einer vollkommenen Rationalität. D. h.: der »Widerspruch« des Wollens gegen das So-sein der gegebenen, erscheinenden Wirklichkeit wird in der Weise gedeutet, daß das Wollen das eigentlich Unbeschränkte und seine Bindung auf die Beschränktheit des anderen Moments im Urteilsvollzug, des Verstandes, zurückzuführen sei. Das Scheitern autonomer und unbeschränkter Willensbestimmung im Endlichen wird nicht dieser Vorstellung des Wollens angelastet, sondern der endlichen Wirklichkeit, die eben darum als endliche zu übersteigen ist. Dies soll in letzter Konsequenz die Freiheitsperspektive rationaler Subjektivität sichern, die durch die Bindung an ein Gegebenes in der Erfahrung gefährdet wird. Die sich selbst als beschränkt erfassende Rationalität setzt sich eine unbeschränkte Rationalität voraus, an der sie teilhat, die aber ihre Beschränkung nicht teilt. Damit affirmiert sie sich in ihrer Rationalität als Wahrheit, ohne ihre Beschränktheit zu leugnen.

Mit anderen Worten: die Reflexion als Selbsterfassung der Rationalität der erkennenden Subjekte setzt nicht nur die Wahrheit in der Beziehung auf Gegen-

stände bzw. Sachverhalte außer ihr, sie setzt vielmehr ihre eigene Wahrheit als den Grund der Geltung ihres Setzens von Wahrheit; sie tut dies aber in der Weise des Voraussetzens oder außer-sich-Setzens dieses Grundes. Die Marginalisierung der Erfahrungsstruktur endlicher Rationalität, die diesen Konsequenzen als Grundoperation vorausliegt, treibt freilich das rationalistische Reflexionsmodell in prinzipielle Aporien. Von einer Marginalisierung, nicht Aufhebung oder gar Eliminierung der Erfahrungsstruktur, ist nämlich nicht nur im Blick auf das Verhältnis von beschränkter und unbeschränkter Rationalität zu sprechen; in dieser Hinsicht wird die Erfahrungsstruktur auf die Bindung der Rationalität endlicher Subjekte beschränkt, ohne daß sie für die Rationalität *als* Rationalität konstitutiv sein soll. Von einer Marginalisierung ist vor allem auch im Blick auf die Reflexion selbst zu sprechen, denn in ihr erneuert sich das Problem der Erfahrung durch eben jene Konstruktion, die es beseitigen sollte; in dieser Hinsicht gewinnt es konstitutive Bedeutung für die Reflexionsstruktur selbst als blinder Fleck im Vollzug der Selbsterfassung der Rationalität. Diese Aporie ist abschließend näher zu betrachten.

4. Unmittelbarkeit und Empirismus des Transzendenten

Soll die Reflexion ihren Geltungsanspruch als *prima philosophia* gegenüber traditionellen ontologischen Modellen aufrecht erhalten, so muß sie in sich selbst so begründet werden, daß ihren Urteilen allgemeingültige und objektiv verbindliche Wahrheit zukommt. Wahr ist das, was rational durchsichtig ist und eben darum von der endlichen Subjektivität als eigen anerkannt werden kann. Nun konnte aber die endliche Rationalität aus ihr selbst heraus die Bindung an ein Gegebenes nicht überwinden, sofern aus ihrer essentiellen Einsicht nicht die Existenz des Eingesehenen mit gleicher Notwendigkeit folgte. Die Reflexion erwies sich dadurch als Beziehung auf ein Gegebenes, die erscheinende Wirklichkeit, deren (von Descartes als fraglos gültig erachtete) Wahrheit, daß ihr formelle Realität zukomme, nicht von der Reflexion gesetzt war, sondern als Voraussetzung in sie einging. Damit ist die Autonomie der Reflexion im Sinne ihrer Selbst- und Letztbegründung gefährdet: sie hat eine Wahrheit zur Voraussetzung, die sie nicht als von ihr gesetzte einholen kann, auch wenn sie gerade in dieser Bindung den Anspruch auf die objektive Gültigkeit ihrer Erkenntnis aufrechterhält.

Die Lösung dieser Schwierigkeit, die Selbstbegründung der Reflexion einerseits und die objektive Gültigkeit ihrer Urteile andererseits zusammen zu denken, kann nicht darin bestehen, den Knoten einfach zu zerhauen und die Reflexion *als* subjektive so zu entgrenzen, daß sie ihre Gegenstände auch als formale Realität setzt. Ein solches Verfahren würde entweder die Einsicht in die Beschränktheit endlicher Subjektivität verfehlen, oder aber die Verbindlichkeit der von ihr gesetzten Wahrheit preisgeben. Die Lösung kann unter den genannten Voraussetzungen des rationalistischen Modells nur darin bestehen, die beschränkte

Rationalität als Verweis auf eine unbeschränkte Rationalität zu interpretieren, welche von der beschränkten als Voraussetzung gesetzt wird. Ihr wird zugeschrieben, daß sie *als Rationalität* dasjenige zu setzen vermag, was sich der Verfügung der beschränkten Rationalität entzieht. Im Blick auf diesen Grund aber weiß die beschränkte Rationalität sich auch in der Beziehung auf das Gegebene bei sich *als Rationalität*. Damit aber ist die Reflexion der endlichen Subjektivität so gestaltet, daß sie *in sich* auf etwas stoßen muß, was sich ihrer Reflexion *als endlicher* entzieht und als ein Gegebenes unmittelbar präsent ist. Die Tilgung der Unmittelbarkeit der empirisch gegebenen, erscheinenden Wirklichkeit durch die Marginalisierung der Erfahrungsstruktur gelingt nur um den Preis, daß die Reflexion selbst die Unmittelbarkeit als konstitutives Moment in sich aufnimmt.

Sie tut dies, indem die Erkenntnis der Ideen eine Evidenz beansprucht, die als unmittelbares Einleuchten von Wahrheit ihren Grund nicht aus der vermittelnden Bewegung der Reflexion selbst bezieht, sondern als mitgeteilte, von anders her hineinleuchtende, verstanden wird. Aufgrund einer unmittelbaren Erfahrung, der Evidenz, setzt die Reflexion den Grund ihrer außer sich als einen vorausgesetzten. Sie *setzt* ihn, denn sie beurteilt ihn affirmativ als Voraussetzung der Geltung der objektiven Wahrheit von Rationalität schlechthin und damit ihrer selbst. In diesem Setzen aber setzt sie etwas so voraus, daß sie die Einstimmung in das Vorausgesetztsein und darin das Gesetzsein ihrer durch das Vorausgesetzte mitsetzt. Sie flieht die empirische Unmittelbarkeit, um sich einem Empirismus des Transzendenten zu beugen. Reflexion wird eingebunden in die Erfahrungsstruktur einer Unmittelbarkeit, die sich der Reflexion entzieht; das Setzen der Unmittelbarkeit holt sie nicht ein, sondern affirmiert das Gesetzsein der endlichen Reflexion.

5. Leibniz: Innere und äußere Erfahrung

Innerhalb des rationalistischen Modells macht sich die Reflexion in ihrem immanenten Vollzug keineswegs so total, wie es zunächst den Anschein hatte. Sie verlagert in letzter Konsequenz die Erfahrungsstruktur in die Rationalität selbst, wie dies in Leibniz' Verständnis von »Reflexion« zum Ausdruck kommt: »Nun ist aber die Reflexion nichts anderes als die Aufmerksamkeit auf das, was in uns ist«¹⁰. In diese Aufmerksamkeit auf das, was in uns ist, ist die Erfahrung auf doppelte Weise eingeschrieben: als Wahrnehmung (*perception*) äußerer und als Denken (*apperception*) innerer Gegenstände. Die Einheit beider ist aber nicht bruchlos, denn in bezug auf die äußere Wahrnehmung bleibt die Präsenz der Seele *allein* defizitär: »Die Bilder, die die Seele unmittelbar bewegen, sind in ihr selbst; aber sie entsprechen denen des Körpers. Die Gegenwärtigkeit in der Seele ist

¹⁰ »Or la reflexion n'est autre chose qu'une attention à ce qui est en nous« (*Nouveaux Essais*, Vorwort, XVII.).

unvollkommen und kann nur durch diese Entsprechung erklärt werden. In Gott aber ist sie vollkommen und bezeugt sich durch sein Wirken«¹¹. In diesem Sinne kann Leibniz behaupten, daß die sinnliche Wahrnehmung geradezu Voraussetzung der Reflexion sei, indem das Denken nur als das Denken von sinnlichem Material sich selbst zum Gegenstand werden könne: »Die Sinne liefern uns die Materie für die Reflexionen, und wir würden nicht einmal daran denken zu denken, wenn wir nicht an irgendetwas anderes dächten, d. h. an Besonderheiten, die uns die Sinne liefern«¹². Dem entspricht, daß die »eingeborenen Ideen« (*idées innées*) nicht als abstrakte Prinzipien zu den Wahrnehmungen hinzutreten, sondern als »Fertigkeiten und Anlagen« (*habitudes et dispositions*) das Verhalten zu dem Wahrgenommenen bestimmen. So zielt Leibniz in seiner Kritik des von John Locke für seinen Empirismus in Anspruch genommenen klassischen Grundsatzes des Sensualismus auf die Einheit der Struktur innerer und äußerer Erfahrung im intellektuellen, theoretischen Verhalten, wenn er einerseits diesen Satz in bezug auf die äußere Erfahrung affirmiert, ihn aber andererseits in bezug auf den Intellekt selbst einschränkt (*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus*).

In diesem Zusammenhang ist an die Auffassung zu erinnern, die Monade sei ein lebendiger Spiegel, der aufgrund innerer Handlungen das Universum individuell repräsentiere. Die Einheit von äußerer und innerer Wahrnehmung, die sich in der Monade als dem geschlossenen, »fensterlosen« Subjekt der Reflexion vollzieht, qualifiziert dieses als Selbstsein in der Beziehung auf die Totalität des Anderen. So ist die Monade einerseits unmittelbare, substantielle Einheit, andererseits zugleich universelle Vermittlung. Das Problem der Einheit, des »zugleich« beider Momente, beherrscht die Leibnizsche Metaphysik. Es ist das Verdienst der Feuerbachschen Leibniz-Interpretation,¹³ gezeigt zu haben, daß diese Einheit sich nicht erst als *synthesis post factum* im Rekurs auf den Gottesbegriff und den mit ihm zusammenhängenden Gedanken der prästabilierten Harmonie ergibt, sondern umgekehrt der kosmologische Gottesbeweis die widersprüchliche Einheit von Unmittelbarkeit und Vermittlung in der Struktur der Monade in einer bestimmten Hinsicht interpretiert. Feuerbachs Argumentation läßt sich pointiert dahingehend zusammenfassen, »daß die Materie das allgemeine Band der Monaden ist«¹⁴. Diese These bezieht sich darauf, daß mit der

¹¹ »Les images dont l'ame est affectée immédiatement, sont en elle même; mais elles repondent à celles du corps. La presence de l'ame est imperfecte, et ne peut etre expliquée que par cette correspondance. Mais celle de Dieu est parfaite, et se manifeste par son operation« (*Vierter Brief an Clarke*, Nr. 35; Clarke: Briefwechsel, 47; Leibniz: Philosophische Schriften 7, 376).

¹² »Les sens nous fournissent la matière aux reflexions et nous ne penserions pas même à la pensée, si nous ne pensions à quelque autre chose, c'est à dire aux particularités que les sens fournissent« (*Nouveaux Essais*, II, 21, § 73; Bd. 1, 351).

¹³ Zuerst 1837; Werke 3.

¹⁴ Ebd., 64.

Einheit von Wahrnehmung und Denken die sinnliche Erkenntnis in die Struktur der Monaden selbst eingeschrieben ist. Als beschränktes Fürsichsein unter anderen fürsichseienden Monaden ist die Monade nicht ihrem Gegenstand nach beschränkt (denn sie ist ein lebendiger Spiegel des Universums), wohl aber in der Modifikation der Erkenntnis des Gegenstandes, d.h. durch den Grad der deutlichen Wahrnehmungen.¹⁵ Die verworrenen Perzeptionen drücken gerade *als Beschränkungen* der rein rationalen Erkenntnis die Beziehung zum Universum, d.h. zur Totalität der Monaden aus. Sie haben aber den Status sinnlicher Erkenntnis, d.h. sie sind als Repräsentationen des Körpers oder der Materie aufzufassen: da der Körper »das ganze Universum auf Grund der Verbindung der gesamten Materie im erfüllten Raum ausdrückt, stellt die Seele auch das ganze Universum dar, indem sie diesen Körper darstellt, der auf eine besondere Art und Weise zu ihr gehört«¹⁶.

Die Beschränkung in der Deutlichkeit der Perzeptionen erleiden die Monaden aber nicht aus der Beschränktheit des Verstandes gegenüber einer vorausgesetzten universellen Vernunft; vielmehr ist diese Beschränkung gerade die Verbindung substantieller Einheiten, denen die Beziehung auf Anderes wesentlich ist. Diese Beziehung ist einer universellen Vermittlungsstruktur eingeschrieben, die aber von den Substanzen nur auf endliche Weise erfaßt und dargestellt werden kann. Darin liegt die Vorstellung eines Verhältnisses von Unmittelbarkeit und Vermittlung, an das noch eine nachhegelsche Dialektikkonzeption anknüpfen könnte.¹⁷ Denn: mit Recht bemerkt Feuerbach, daß diese Konzeption von universeller Reflexion von der Voraussetzung einer absoluten Rationalität abgelöst werden kann. Die Einführung Gottes in das Spiel der Monaden stellt vielmehr ein Element dar, das quer zur Konstruktion der Monadologie steht: *als Monade* wäre Gott selbst seinem Wesen nach beschränkt; als universelle Substanz würde er die Substantialität der einfachen Substanzen aufheben.

6. Die Abwehr des Empirismus und das Problem der kontingenten Wahrheiten

Leibniz selbst freilich wehrt solche empiristisch-materialistischen Konsequenzen seiner Erkenntnisauffassung ab. Der Wahrnehmung (*perception*), die sich auf äußere Gegenstände bezieht und den Stoff (*matiere*) der Reflexion liefert, wird das Denken entgegengesetzt. In der Wahrnehmung verhält sich die Seele passiv und befindet sich im Reich des Kontingenten, während das Denken ein aktives

¹⁵ Vgl. *Monadologie*, § 60.

¹⁶ »exprime tout l'univers par la connexion de toute la matiere dans le plein, l'ame represente aussi tout l'univers en representant ce corps, qui luy appartient d'une maniere particuliere« (ebd., § 62; Kleine Schriften, 468 f.).

¹⁷ Vgl. H.-H. Holz 1992, 24ff.

Verhalten darstellt, dem mit der Sicherheit klarer und deutlicher Erkenntnis auch Notwendigkeit zukommt. Diese Notwendigkeit folgt aus dem gegebenen Vermögen des Verstandes, das die Reflexion als eingeborene Ideen einsichtig machen kann. Sie sichern eine Allgemeinheit der Erkenntnis, die über die empiristische Verknüpfung kontingenter Erfahrungsstatsachen hinausgeht. Empiriker verhalten sich für Leibniz wie die Tiere: »Die Folgerungen, welche die Tiere ziehen, stehen auf derselben Stufe, wie die von reinen Empirikern, welche behaupten, daß das, was einige Male geschehen ist, auch in einem anderen ähnlich scheinenden Falle geschehen wird, ohne daß sie dabei beurteilen können, ob wieder dieselben Ursachen vorliegen. Daher kommt es, daß es den Menschen so leicht ist, Tiere zu fangen, und daß die einfachen Empiriker so leicht Irrtümer begehen«¹⁸.

Dabei besteht die Eigenart des Verstandes nicht darin, über ein apartes Wissen von abstrakten Prinzipien zu verfügen, sondern vielmehr darin, durch reflexive Distanz ein anderes Verhalten zu den kontingenten Wahrnehmungen zu ermöglichen. Dies kann sogar Erfahrung erst ermöglichen, sofern damit die Isolierung und Verfestigung alter Wahrnehmungen und Verhaltensweisen gegenüber dem Neuen überwunden wird. Empiriker sind es, die nicht beachten, »daß die Welt sich ändert und die Menschen geschickter werden, indem sie tausend neue Kunstgriffe erfinden, während die Hirsche und die Hasen der Gegenwart nicht schlauer sind als die der Vergangenheit«¹⁹. Verändertes Verhalten folgt hier der vertieften Einsicht in das Wesen der Wirklichkeit. Aus dieser These, welche die kulturelle Fortschrittstheorie der Aufklärung formuliert, wird deutlich, daß die Notwendigkeit der Verstandeserkenntnis sich nicht auf die Geltung abstrakter Prinzipien jenseits der erscheinenden Wirklichkeit bezieht, sondern vielmehr auf das innere Band dieser Wirklichkeit selbst. So sind Wahrnehmung und Denken nicht abgesonderte Sektoren des Erkenntnisvermögens, sondern bilden eine Einheit. Dies kommt darin zum Ausdruck, daß für Leibniz »die Seelen und geschaffenen Geister niemals ohne Organe und niemals ohne Sinneswahrnehmungen sind, da sie ohne Zeichen nicht denken könnten«²⁰.

Die Einheit von Wahrnehmung und Denken indes macht die klare Abgrenzung von (logischer) *Denknotwendigkeit* einerseits und *kontingenter* Wahrnehmung andererseits schwierig, an der die Abwehr des Empirismus hing. Die Evidenz logischer Notwendigkeit sichert Wahrheit und Beweisbarkeit. Nun ist aber das

¹⁸ »Les consecutions des bestes sont purement comme celles des simples empiriques qui pretendent que ce qui est arrivé quelquesfois, arrivera encor dans un cas où ce qui les frappe est pareil, sans estre capables de juger, si les mêmes raisons subsistent. C'est par là qu'il est si aisé aux hommes d'attraper les bestes, et qu'il est si facile aux simples empiriques de faire des fautes« (*Nouveaux Essais*, Vorwort, XIIff.).

¹⁹ »que le monde change et que les hommes deviennent plus habiles en trouvant mille adresses nouvelles, au lieu que les cerfs ou les lievres de ce temps ne deviennent point plus rusés que ceux du temps passé« (ebd., XIVf.).

²⁰ »les Ames et les Esprits créés ne sont jamais sans organes et jamais sans sensations, comme ils ne sauroient raisonner sans caracteres« (*Nouveaux Essais*, II, 21, § 73; Bd. 1, 351).

denkende Subjekt endlich und beschränkt dadurch, daß es sich zwar auf das Universum aller Vermittlungen bezieht, gleichwohl aber nicht fähig ist, mit seiner beschränkten Rationalität die Existenz der erscheinenden Wirklichkeit und seiner selbst mit der gleichen inneren Notwendigkeit zu folgern, wie die Notwendigkeit des inneren Zusammenhangs des Gegebenen, die Essentialität. Leibniz steht hier vor dem gleichen Problem wie Descartes, und er versucht, es mit gleichen Mitteln, durch den Rekurs auf eine rationale Theologie, zu lösen, die Gott als dasjenige notwendige Seiende ins Spiel bringt, bei welchem das Wesen die Existenz einschließt und das wirklich ist, weil es möglich ist.²¹

Aus dieser Konstruktion folgt, daß das kontingente Seiende als in einem notwendigen Seienden begründet gedacht und also das Kontingente selbst zum aposteriorischen Beweis der Realität ewiger Wahrheiten angerufen werden kann. Als kontingent bezeichnet Leibniz etwas, dessen Existenz nicht aus seiner Essenz folgt.²² In diesem Zusammenhang unterscheidet er zwischen notwendigen und kontingenten Wahrheiten. Notwendig sind die Wahrheiten, bei denen die Analyse der Begriffe auf identische Sätze führt, d. h. sie hängen ab von der Geltung des Satzes der Widerspruchsfreiheit. Umgekehrt sind notwendig falsch solche Sätze, bei denen die Analyse der Begriffe auf einen Widerspruch führt. Diese Rückführung auf identische Sätze kann für kontingente Wahrheiten nicht in Anspruch genommen werden, denn dann wären sie vielmehr notwendige, und die Koinzidenz von Kontingenz und Notwendigkeit würde jede Möglichkeit außerhalb dessen, was existiert, ausschließen. Woher aber bezieht dann das Kontingente jene Wahrheit, die es rationaler Einsicht überhaupt zugänglich macht? Wenn wahr das ist, was aus einer beweisbaren Notwendigkeit folgt, so ist die kontingente Wahrheit aus dem Kontingenten selbst heraus nicht zu beweisen. Da es im Wesen des Kontingenten liegt, nicht aus innerer Notwendigkeit zu existieren, kann auch die Analyse kontingenter Sätze nicht auf den Grund seiner Existenz und damit auf den Grund der Geltung seiner Wahrheit führen. Dieser Grund liegt daher für Leibniz außerhalb der unendlichen Reihe der Verknüpfungen des Kontingenten in einer notwendigen Substanz, die als zureichender Grund des Kontingenten dieses aus sich wie eine Quelle entläßt.²³

Dieser Grund ist *als unbeschränkte Rationalität* für die endliche Rationalität insoweit intelligibel, wie er als notwendige Voraussetzung eingesehen werden kann. Der Gottesbeweis beweist aber auch für Leibniz nur, daß begrifflich die Existenz Gottes unmittelbar und widerspruchsfrei mit seiner Wesensbestimmung zusammenfällt. Dadurch aber ist noch nicht bewiesen, auf welche Weise die kontingenten Wahrheiten existieren, d. h. ihren Grund in Gott haben. Die Rede

²¹ Vgl. *Monadologie*, § 44.

²² »Die Geschöpfe sind kontingent, das heißt, die Existenz folgt nicht aus ihrem Wesen«; »Creaturæ sunt contingentes, hoc est existentia non sequitur ex ipsarum Essentia« (*De contingencia*, Kleine Schriften, 178 f.).

²³ Vgl. *Monadologie*, §§ 37 f.

vom zureichenden Grund als Prinzip, das zu dem der Widerspruchsfreiheit hinzutritt, schließt gerade aus, daß die Rückführung auf den zureichenden Grund für die endliche Rationalität die Beweiskraft einer notwendigen Wahrheit hat. In der Wendung auf den zureichenden Grund verhält sich daher die Reflexion nicht beweisend im Sinne rationaler Durchsichtigkeit der Wahrheit, sondern vielmehr erfahrend. Sie bezieht sich dabei auf ein vorausgesetztes Gegebensein, das sie als rational affirmiert, ohne dessen spezifische Rationalität vollziehen zu können. Dies gilt auch für die Folgebestimmungen der aus Gott hervorgehenden kontingenten Wahrheiten: »Bei kontingenten Sätzen aber geht der Fortschritt der Analyse über die Gründe der Gründe ins Unendliche, so daß man niemals einen vollen Beweis besitzt, obwohl immer ein Grund für die Wahrheit besteht und von Gott allein eingesehen wird, der allein mit einem Geistesblitz die unendliche Reihe durchläuft«²⁴.

Die Argumentation, die aus der Abwehr des Empirismus entsprungen war, begründet hier nicht nur einen Empirismus des Transzendenten, sondern dieser spekulative Empirismus begründet umgekehrt wiederum einen handfesten Empirismus, d.h.: *in der Konsequenz* werden Empirismus und Rationalismus amphibolisch und schlagen ineinander um. Sofern der endliche Verstand im Unterschied zu Gott niemals im Besitz des vollen Beweises sein kann, auch dann nicht, wenn er *in Gott* erkennt, ist die Erfahrungsstruktur für ihn unaufhebbar. Dieser wird, um dem Empirismus zu entgehen, eine Rationalität unterstellt, die für den beschränkten Verstand nicht vollziehbar ist. Um die Unterstellung dennoch aufrechterhalten zu können, wird Leibniz schließlich dazu genötigt, in bezug auf kontingente Sätze die Erfahrung selbst zum Mittel rationaler Erkenntnis zu machen: »Weil wir den wahren formalen Grund der Existenz nicht in jedem besonderen Falle erkennen können, [...] genügt es uns daher, daß wir die kontingente Wahrheit a posteriori, nämlich durch Erfahrungen erkennen, und dennoch zugleich das als universell und allgemein annehmen, was durch Grund und Erfahrung selbst befestigt wird«²⁵. Indem aber der Grund selbst nichts anderes ist als ein in der Weise der Erfahrung Vorausgesetztes, heißt dies, daß »gerade die rationalistische Bindung der Wahrheit an die Beweisbarkeit dazu zwingt, die Erfahrung nicht nur als eine Quelle der Erkenntnis, sondern sogar als ein Beweismittel anzuerkennen«²⁶.

²⁴ »in contingentibus vero progressus est analyseos in infinitum per rationes rationum, ita ut nunquam quidem habeatur »plena« demonstratio [perfecta], ratio tamen veritatis »semper« subsit, et a solo Deo perfecte intelligatur, qui unus seriem infinitam uno mentis ictu pervadit« (*De contingentia*, Kleine Schriften, 180f.).

²⁵ »Quia non possumus cognoscere veram rationem formalem existentiae in ullo casu speciali, [...] ideo sufficit nobis veritatem contingentium nosse a posteriori nempe per experimenta; et tamen illud simul tenere in universum vel generatim, quod et ratione et experientia ipsa [...] firmatur« (ebd., 182–184).

²⁶ Krüger 1969, 31.