

Reinhard Lauth

Die transzendente Naturlehre  
Fichtes nach den Prinzipien der  
Wissenschaftslehre

Schriften zur  
Transzendentalphilosophie 6



Meiner · BoD

REINHARD LAUTH

Die transzendente Naturlehre Fichtes  
nach den Prinzipien  
der Wissenschaftslehre

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](http://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: 978-3-7873-0627-5

ISBN eBook: 978-3-7873-2845-1

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

*[www.meiner.de](http://www.meiner.de)*

INHALT  
sowie Abkürzungen der häufiger zitierten Werke

Einleitung . . . . .	XIII
Der historische Ausgangspunkt: <i>Kants Naturphilosophie</i> . . . . .	1
A. Der Ausgangspunkt: Kants Lehre von den Grundsätzen des Verstandes . . . . .	1
B. Fichtes grundsätzlicher Ausgangspunkt im Anschluß an Kant und im Gegensatz zu ihm, in Fortführung seiner Gedanken . . . . .	8
Erster Teil: <i>Der Ausgangspunkt der Naturlehre in der Wissenschafts-</i> <i>lehre</i> . . . . .	17
A. Der allgemeine Grundansatz der Wissenschaftslehre als Voraus- setzung der Naturlehre . . . . .	17
B. Die sinnliche Gegebenheit als Produkt der ursprünglich produzierenden Einbildungskraft . . . . .	21
1. Produktive Einbildungskraft in theoretischer Funktion . . . . .	23
2. Produktive Einbildungskraft in praktischer Funktion . . . . .	26
C. Die Konstitution des anorganischen Objekts durch den Verstand . .	31
Das Produkt der ursprünglich produzierenden Einbildungskraft wird durch reine Anschauungsformen und Verstandesformen theoretisch bestimmt . . . . .	31
a) Aufnahme in die Anschauung . . . . .	31
b) Aufnahme ins Denken . . . . .	34
aa) Kategorien der Qualität . . . . .	34
bb) Quantitätsbestimmungen . . . . .	37
cc) Relationsbestimmungen . . . . .	40
1) Substanz und Akzidenz . . . . .	40
2) Wirksamkeit . . . . .	42
3) Wechselwirkung . . . . .	44
dd) Modalitätsbestimmungen . . . . .	45
D. Das Produkt der ursprünglich produzierenden Einbildungskraft wird praktisch bestimmt . . . . .	47
1. Hemmung als Tendenz . . . . .	40
2. Intensität . . . . .	50
3. Kraft . . . . .	52

E. Die Abgrenzung der Qualitäten voneinander . . . . .	53
F. Die Beziehung der Empfindungsqualität auf das Objekt . . . . .	55
G. Überblick über das soweit entwickelte Objekt . . . . .	55
<i>Zweiter Teil: Der Aufbau einer objektiven Außenwelt . . . . .</i>	<i>57</i>
A. Die Konstitution des Raumes und der Objekte im Raume . . . . .	57
1. Die Verwirklichung der transsubjektiven Objektivität im zeitlichen Werden als Ausgangspunkt . . . . .	57
2. Das Verbreiten der Empfindung in einer Fläche . . . . .	58
3. Das Deklinieren in der reinen Anschauung als Ergebnis der reflektierenden Urteilskraft . . . . .	60
4. Das Setzen von gleichzeitig vorhandenen Kraftäusserungen in Eine gemeinsame Sphäre, den Raum . . . . .	61
B. Die Objekte untereinander . . . . .	64
1. Vis inertiae . . . . .	64
2. Substanzen in plurali . . . . .	64
C. Die Modalitätsbestimmungen im Objektiven . . . . .	67
1. Die Modalbestimmungen im Verhältnis zwischen dem Objekt und dem durch es bestimmten Subjekt, als Ausgangspunkt . . . . .	67
2. Die Modalbestimmungen im Objektiven . . . . .	67
a) Das ursprüngliche modale Verständnis des Faktums . . . . .	67
aa) Regulierung . . . . .	68
bb) Das Kausalitäts- und Wechselwirkungsverhältnis in der Objektsphäre . . . . .	69
b) Die wissenschaftliche Naturerklärung . . . . .	71
aa) Die Induktion . . . . .	71
bb) Die Hypothese . . . . .	72
D. Die grundsätzliche Erfahrungsgegebenheit . . . . .	74
1. Jedes aposteriorische Gesetz ist auch ein apriorisches . . . . .	74
2. Fichtes Beschränkung in seiner Naturlehre auf die apriorischen Gesetze . . . . .	75
3. Das aposteriorische Materiale . . . . .	75
4. Die Unmöglichkeit eines bloßen Empirismus . . . . .	77
5. Die sekundäre wissenschaftliche Erklärung . . . . .	80
E. Realitätslinien und Bewegung . . . . .	81
1. Das leibliche Linienziehen . . . . .	81
a) Sensorium . . . . .	81
b) Motorium . . . . .	83
c) Sensorium, Motorium und bloße Organisation . . . . .	84
2. Die Deklination . . . . .	85
3. Pluripotentielle Welt . . . . .	87
4. Umreihung . . . . .	90

F. Die Bewegung der Objekte . . . . .	92
G. Die grundsätzliche Form und die Bedeutung der Physik . . . . .	94
Dritter Teil: <i>Die Konstitution der organischen Natur durch die reflektierende Urteilskraft</i> . . . . .	96
A. Die Aufgabe des theoretischen Erkennens . . . . .	96
B. Der Freiheitsbegriff, mit dem die Vernunft theoretisch operiert, entstammt ihr als praktischer . . . . .	97
C. Speziell die reflektierende Urteilskraft realisiert Freiheitsmomente und Freiheit im Objekt . . . . .	98
D. Die reflektierende Urteilskraft strebt, die Ordnung im Gegenstande selbst zu produzieren . . . . .	99
1. Erste Verwechslung: Die Bewegung . . . . .	100
2. Zweite Verwechslung: Die Zweckhaftigkeit . . . . .	103
a) Objektive Zweckmäßigkeit . . . . .	104
b) Der Reflexionsbegriff Zweck in der Synthesis der Einbildungskraft . . . . .	106
c) Zwecke in der Natur . . . . .	106
3. Dritte Verwechslung: Die Organisation . . . . .	108
E. Der Aufbau der organischen Natur . . . . .	109
1. Organisation und Mechanismus . . . . .	109
2. Chemische Affinität . . . . .	111
3. Organisation und chemisches Kräfteverhältnis . . . . .	113
4. Kristallisation . . . . .	114
5. Organisations-Verband . . . . .	115
F. Die Welt als organisches Ganzes . . . . .	117
G. Ramifikation des Naturstrebens . . . . .	119
H. Organisation und Mechanismus im Zusammenspiel . . . . .	121
I. Der Kunsttrieb der Organismen . . . . .	124
K. Die umfassende praktische Konstitution der Realität, in die alle Organisation eingebettet ist . . . . .	125
L. Pflanze und Tier . . . . .	126
1. Die Pflanze . . . . .	128
2. Das Tier . . . . .	131
3. Die tierische Bewegung als zweite Potenz möglichen Richtungnehmens . . . . .	136
M. Die Entwicklung der organischen Natur . . . . .	136
Vierter Teil: <i>Freiheit und Natur</i> . . . . .	140
A. Die Synthesis von Freiheit und Natur . . . . .	140
1. Der Mensch als biologisches Lebewesen . . . . .	140

a) Die Artikulation als Instrument der Freiheit . . . . .	142
b) Das Ineinander von organischem Trieb und bewußtem Freiheitsimpuls in der äußeren Handlung . . . . .	147
c) Höheres und niederes Organ . . . . .	150
2. Naturstreben und Aszese . . . . .	152
3. Handeln als Mechanisieren . . . . .	154
B. Die grundsätzliche Rolle der Reflexionsideen und des Organischen . . . . .	157
C. Die Einheit der Natur in ihren verschiedenen Bereichen . . . . .	159
Fünfter Teil: <i>Die Gesamtkonzeption der Wissenschaftslehre von der Natur und ihre erkenntnistheoretische Voraussetzung</i> . . . . .	162
A. Die Natur als Moment der sich bildenden Freiheit . . . . .	162
B. Der methodische Ansatz der transzendentalen Naturlehre . . . . .	168
Exkurs: <i>Der Unterschied zwischen der Naturphilosophie der Wissen- schaftslehre und der Schellings erläutert an zwei charakteristischen Ansatzpunkten der letzteren</i> . . . . .	173
Namenverzeichnis . . . . .	191

*Abkürzungen der häufiger zitierten Werke*

Akad.-Ausg.	J. G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart.
Antwortsschreiben	Antwortsschreiben an Herrn Professor Reinhold. Tübingen 1801.
Aszetik	Aszetik als Anhang der Moral. (1798). (Akad.-Ausg. II,5)
Beitr. z. Berichtigung	Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution. (Danzig) 1793. (I,1)
Best. d. Menschen	Die Bestimmung des Menschen. Berlin 1800. (I,6)
Coll. üb. d. Moral	Collegium über die Moral. (1796). (IV,1)
Crit. all. Offenbarung	Versuch einer Critik aller Offenbarung. Königsberg <sup>1</sup> 1792 u. <sup>2</sup> 1793. (I,1)
Eign. Med.	Eigne Meditationen über ElementarPhilosophie. (1793/94). (II,3)
Erklärender Auszug aus Kants Kr. d. U.	Versuch eines erklärenden Auszugs aus Kants Kritik der Urtheilskraft. (1790). (II,1)

- Gr. d. E. Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen. Jena u. Leipzig 1795. (I,3)
- Gr. d. g. WL. Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. Leipzig 1794 [195]. (I,2)
- Ideen Schelling, F.W.J.: Ideen zu einer Philosophie der Natur. Leipzig 1797.
- Kr. d. pr. Vft. Kant, Immanuel: Kritik der practischen Vernunft. Riga 1788.
- Kr. d. r. Vft. Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Riga <sup>1</sup> 1781, <sup>2</sup> 1787 u. <sup>3</sup> 1790.
- Kr. d. U. Kant, Immanuel: Kritik der Urtheilskraft. Berlin und Libau 1790.
- Miszellen Einige allgemeine Betrachtungen, in: Zeitschrift für spekulative Physik, hg. von Schelling, Erster Band, 2. Heft, Jena u. Leipzig 1800 (September), S. 122–131.
- NR Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. Jena und Leipzig 1796. 1797. (I,3 u. I,4)
- Platner-Vorl. Vorlesungen über Logik und Metaphysik (1794–1802). (II,4 u. IV,1)
- Pract. Philos. Practische Philosophie. (1794). (II,3)
- Privatissimum Privatissimum für G. D. (1803). (II,6)
- Prolegomena Kant, Immanuel: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Riga 1783.
- SL Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre. Jena und Leipzig 1798. (I,5)
- Sonnenkl. Ber. Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Berlin 1801.
- Thats. d. Bew. Die Thatsachen des Bewußtseins. Vorgetragen zu Anfang des Jahres 1813. (SW IX)
- Transc. Logik Ueber das Verhältniß der Logik zur Philosophie oder Transcendentale Logik. (Vorlesung vom Oktober bis Dezember 1812.) (Phil. Bibl., Hamburg 1982.)
- Ueber d. Begr. d. WL Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie. Weimar 1794. (I,2)
- Ueber Geist u. B. Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie. ([1795]/1800). (I,6)
- Vers. e. neuen Darst. Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. (1797). (I,4)
- Vorlesungsnachschrift Nachschrift der Vorlesung über Logik und Metaphysik von Höyer 1798. (Übersetzung ins Deutsche) (Ms.)
- Wesen der Thiere Sätze zur Erläuterung des Wesens der Thiere. (1800). (II,5)
- WL nova methodo Wissenschaftslehre nova methodo. (1797–1799). (IV,2)
- WL 1800 Neue Bearbeitung der W.L. (1800). (II,5)
- WL 1801/02 Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801/1802. (II,6)
- WL 1804-II Die Wissenschaftslehre. (Vorgetragen im Jahre 1804. Wiederholung.) (Phil. Bibl., Hamburg 1975.)
- Zurückforderung der Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten. (Danzig) (1793). (I,1)



## EINLEITUNG

Es gibt ein altes Dictum, das die Sekundärliteratur, die sich mit Fichtes Wissenschaftslehre befaßt, weithin durchzieht: die Wissenschaftslehre hat keine Naturphilosophie, wenigstens hat Fichte keine ausgearbeitet. Dem entspricht, daß es bis heute keine Darstellung einer Naturlehre der Wissenschaftslehre gibt.

Schelling und seine Schule, zu der wenigstens in den ersten Jenaer Jahren auch Hegel gerechnet werden muß, haben das Fehlen einer Naturphilosophie als entscheidendes Argument gegen die Wissenschaftslehre ins Feld geführt. In seiner "Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre" schrieb Schelling im Jahre 1806: "Noch immer will sich bey Hrn. Fichte keine umfassendere Kenntniß der Natur verrathen, als die nun schon oft gezeigte: 'daß annoch mehrere Striche des Erdbodens mit faulenden Morästen und undurchdringlichen Waldungen bedeckt da liegen, deren kalte und dumpfe Atmosphäre giftige Insekten erzeugt und verheerende Seuchen aushaucht' [. . .]. Mit solcher Dürftigkeit, ja man kann wohl sagen solchem gänzlichem Mangel eigener Anschauung in dem Fach, ist es wohl natürlich fremden Beystand zu suchen; eine ganz vergebliche Hoffnung aber, noch jetzt die Naturforscher für seine mechanische Ansicht zu gewinnen und gegen die Naturphilosophie [cf. schellingscher Art] aufzubringen." (ibid., S. 131.) Schon im Jahre 1801, als Schelling sich erstmals anschickte, seine Identitätslehre gegen Fichtes Wissenschaftslehre zu stellen, schrieb ihm seine Freundin Karoline Schlegel: "Du kannst fortbauen ohne Dich um ihn [sc. Fichte] zu kümmern, er ist an Kenntnissen und Poesie so gewaltig zurück, daß er mit aller Denkkraft Dir doch Deine Natur nicht nachmachen kann [. . .]. Die Philosophie der Natur ist es ja doch, durch welche Dein Idealismus etwas ander[e]s geworden ist als der seinige, und die er eben muß stehen lassen." (Vgl. "J. G. Fichte im Gespräch" hg. von E. Fuchs, 3. Bd., Stuttgart 1981, S. 13.)

Es nimmt kein Wunder, daß Hegel 1801 in dasselbe Horn blies. Nach den Ausführungen in seiner "Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie" ist die Natur in der Wissenschaftslehre "nichts, als die todte Schaale der Objektivität" (ibid., Jena 1801, S. 101), "ein absolut bewirktes und todtet". (ibid., S. 103.) "Fichte bedarf d[. . .]es Umwegs, die Natur erst durch die Idee eines andern aparten Verstandes, als der menschliche ist, zu einem bestimmten, werden zu lassen, nicht; sie ist es unmittelbar durch und für die Intelligenz; diese beschränkt sich selbst

absolut, und dieß sich selbst beschränken ist aus Ich = Ich nicht abzuleiten, nur daraus zu deduciren, d.h. seine Nothwendigkeit aus der Mangelhaftigkeit des reinen Bewußtseyns aufzuzeigen, und die Anschauung dieser ihrer absoluten Beschränktheit, der Negation, ist die objektive Natur." (ibid., S. 104.)

Auch für die Jenenser Philosophen, die nicht zur Partei Schellings gehörten, ja selbst für die Schüler Fichtes stand fest: "[Er] weiß nichts auf mehreren Feldern der Philosophie, etwa über die letzten Gründe der Naturwissenschaft" (so Höyer, Nachschrift der Platner-Vorlesung von 1798); in seinen "Untersuchungen ist die Natur übergangen" (so Hülsen im Jahre 1803); er ist "ein wahrer Ignorant in allem, was Physik und Natur betrifft" (so Baader 1806 an Jacobi). (Vgl. "Fichte im Gespräch", Bd. 3, S. 201 u. 418.) Diese Urtheile lassen sich leicht vermehren; sie haben ein Vorurteil gegen die Wissenschaftslehre erzeugt und fixiert, das bis heute fortbesteht und bewirkt hat, daß eine entscheidende Partie der Wissenschaftslehre, ihre Naturphilosophie, nie ausgearbeitet worden ist.

Haben übrigens alle diese Beurteiler nicht auch Fichtes eigene Aussagen für sich? Im Wintersemester 1798/99 sagte Fichte seinen Zuhörern: "Es giebt eine Naturphilosophie a priori. Sie wird aufgestellt werden. Ich aber finde dazu mich nicht fähig." (Platner-Vorlesung; Akad.-Ausg. II,4, S. 267.) Eineinhalb Jahre darauf schrieb er Schelling: "Ihre, Ihnen durchaus eigenthümlichen Arbeiten über die NaturPhilosophie habe ich gar nicht so studirt, daß ich mich irgend eines Urtheils darüber [. . .] fähig hielte. [. . .] Mir für meine Person macht es eben so viel, und beinahe noch mehr Mühe, mich in ein fremdes System hineinzustudiren, als selbst eins aufzubauen. Es ist daher in Absicht der NaturPhilosophie immer mein Vorsatz gewesen, und ist es noch, sie irgend einmal selbst zu bearbeiten." (Brief v. 19.11.1800; III,4, S. 322/23.) Zu einer solchen Bearbeitung in einem speziellen Werk oder einer entsprechenden Vorlesung ist es aber nie gekommen.

Und doch stehen diese Aussagen Fichtes *nur scheinbar* gegen die Tatsache, daß in seinen Schriften eine rigoros aus den Prinzipien der Wissenschaftslehre entfaltete Naturlehre zu finden ist. Fichte spricht nämlich in der erstzitierten Stelle (II,4, S. 267) nur von einer *speziellen* Philosophie der Naturerscheinungen und -gesetze, und auch in dem Brief an Schelling geht es um eine *spezielle* Naturlehre, nicht um die generelle. In die erstere fällt alles, dessen Gegebensein nicht allein von apriorischen Voraussetzungen, sondern von Erfahrungstatsachen abhängt. So wird man allerdings eine Lehre z.B. von der Gravitation, von der Elektrizität, dem Galvanismus oder Magnetismus und im Organischen z.B. von der Erregung, Assimilation und Regeneration vergeblich bei Fichte suchen; oder wenn man gelegentlich Gedanken zu solchen besonderen Gegebenheiten findet, dann meist deutlich abgetrennt von der allgemeinen Naturlehre und nur versuchsweise hypothetisch aufgestellt. Diese Ansätze können wir hier für unsern Zweck so ziem-

lich beiseite lassen. Uns geht es um die *allgemeine* Naturphilosophie, und die liegt allerdings, wie die folgenden Darlegungen zeigen werden, in erstaunlicher Konsequenz und Geschlossenheit vor, wenn auch nicht in einer eigenen Schrift behandelt. Fichte hat umfassend über die Möglichkeit und die Grundform der Natur reflektiert, und das Ergebnis dieses Nachdenkens findet man, wenn auch zerstreut, in vielen seiner Werke, vor allen denen vor 1802, niedergelegt. Worum es dem Philosophen ging und gehen mußte, das war die Bestimmung, die der Natur notwendig zukommen muß, wenn das Wissen sich als solches konstituiert. Ist diese exakt aufgewiesen, so entscheidet allerdings das Resultat darüber, ob die Wissenschaftslehre ein haltbares oder wohl gar das einzig haltbare wissenschaftliche philosophische System ist, wie Fichte beansprucht. In ihren Prinzipien darf diese Naturlehre prinzipiell nicht überholbar sein und überholt werden können, ohne daß das gesamte System zusammenbricht.

In seinen Aufzeichnungen vom Jahre 1800 "Bei der Lectüre von Schellings tr. Idealismus" stellt Fichte die für jedes Gesetz, das die Naturlehre aufstellt, entscheidende Frage: "läßt es sich *deduciren*, als nothwendig für die Natur"? (II,5, S. 414.) Schelling behauptete, daß er "die Reflexion *der Natur auf sich selbst* erkläre". (ibid.) Aber nach Fichte kann man so etwas wohl spekulativ "sagen" (wie es im 1. Buch der "Bestimmung des Menschen" denn auch gesagt wird; vgl. I,6, S. 199/200), aber niemals einsichtig als möglich, geschweige denn als denknotwendig dartun. "Ich [. . .] sage[:] alles *Seyn* ist nur in Beziehung auf ein *Wissen*. Er entgegnet mir: nein alles Wissen ist nur eine Art des *Seyns*. Habe ich mehr Recht zu sagen, was *ich* sage: als *Er*, was *er* sagt"? (Bei der Lectüre; II,5, S. 414.) Die Antwort auf diese Frage ergibt sich nach der Wissenschaftslehre aus dem, was zur Fundierung alles Wissens als Wissen angesetzt werden muß und legitimiert werden kann. Die Empirie kann hier nichts ergeben, und eine Philosophie, die wissenschaftlichen Grund zu finden sucht, läßt alle bloße Spekulation hinter sich. Wie sich am Ende dieses Buches zeigen wird, vollzieht Fichte eine transzendente Ableitung, die als solche der Empirie einen breiten Raum läßt. Die Naturlehre der Transzendentalphilosophie erstellt nur das Grundgerüst der Natur und weist darin Freiräume aus, in denen die Induktion ihre Arbeit zu verrichten hat.

Die folgende Darstellung der Naturlehre der Transzendentalphilosophie Fichtes wird sich wie folgt aufgliedern: Wir gehen einleitend vom Naturbegriff Kants aus, speziell von dessen Lehre von den Grundsätzen des Verstandes, als derjenigen Errungenschaft der Transzendentalphilosophie, die Fichte vorfand. Im Anschluß daran werden wir kurz skizzieren, in welchen Punkten Fichte diese Ansicht teilt und in welchen er von ihr abweicht bzw. über sie hinausgeht. Dies führt zum Hauptteil der Arbeit, nämlich zu dem grundsätzlichen Ansatz des Außenobjekts und der Natur in der Wissen-

schaftslehre. Wir steigen vom Substrat aller Natur, dem Produkt der ursprünglich produzierenden Einbildungskraft über die Empfindung, die Anschauung und die Verstandesbestimmungen des Gegenstandes auf, bis wir ihn so, wie er für das erkennende Subjekt da ist, erhalten. In einer zweiten Untersuchung folgen wir der Konstitution der Außenobjekte in ihrem Verhältnis untereinander. Ein dritter Teil legt dar, wie die reflektierende Urteilskraft durch systematische Umkehr der Relationsbestimmungen des Verstandes die Vorstellung des Organischen, der Vegetation und der artikulierten Bewegung, und damit einer höheren Natur als der unorganischen zu geben vermag. Im Menschen als natürlichem Lebewesen wird die tierische Organisation zu etwas, über das die freie und bewußte Vernunft zu verfügen vermag. Dort aber zeigt sich, daß die Naturverfassung nicht die Vernunft, sondern umgekehrt die Vernunft die Naturverfassung erzeugt und gerade in solchen Formen erzeugen muß, um als Vernunft wirklich zu sein. Damit erst enthüllt sich der wahre Sinn der Naturphilosophie der Wissenschaftslehre. Erst der absteigende Gang ist der eigentlich den wissenschaftlichen Erfordernissen der Transzendentalphilosophie angemessene.

Wer Fichtes Texte kennt, weiß, welche gedankliche Dichte sie besitzen. Andererseits hat der Philosoph nach seinem eigenen Geständnis niemals die Genauigkeit eines Reinhold in der sprachlichen Fixierung seiner Gedankenschritte und von deren Ergebnissen zu erreichen vermocht. Der Leser wird deshalb um Verständnis gebeten, daß in den zitierten Texten fehlende Beziehungen oder Nebengedanken (in eckige Klammern gesetzt) ergänzt, vor allem aber, daß manche Texte mit ihren komplexen Bestimmungen mehrfach angeführt werden, da sie in einer anderen Hinsicht noch einmal Wesentliches beitragen.

In der folgenden Darstellung von Fichtes Naturlehre geht es um *das System* der Natur. Ich habe deshalb überall die reifste und entwickeltste Darlegung der jeweiligen Lehrstücke herangezogen. Es muß besonderen Untersuchungen vorbehalten bleiben, gelegentliche Abweichungen oder gar Widersprüche, auch zu kurz greifende Ausführungen mit der reifen Lösung zu vergleichen. Auch auf den Nachweis zeitgeschichtlicher Einflüsse und von (oft ohne Namensnennung sich vollziehenden) Auseinandersetzungen mit anderen Naturphilosophen wurde bewußt verzichtet. Wie Kant und die Schriftsteller der älteren Generation hielt auch Fichte nichts von Zitaten als Belegen, da ihm solche Anführungen wie eine Berufung auf bloße Autorität erschienen. Daraus darf aber nicht der Schluß gezogen werden, Fichte habe sich nicht orientiert. Nur ist solche Orientierung in dem uns hier beschäftigenden systematischen Zusammenhang von keiner großen Bedeutung.

Eben weil Fichtes Naturlehre systematisch aus den erkenntniskritischen und transzendentalontologischen Voraussetzungen hervorgeht, entfaltet sie ihr Grundprinzip tunlichst, ohne sich empirischer Anleihen zu bedienen. Diese systematische Geschlossenheit soll die nachfolgende Ausarbeitung

heraustreten lassen. Hätte Fichte nur immer nach den Ergebnissen der empirischen Forschung geschickt, so wäre nur eine Naturlehre das Resultat gewesen, an der jedes nähere Studium sofort entdecken würde, daß sie Stückwerk ist; dann besäße sie nicht jenen geschlossenen systematischen Bau, den man an ihr feststellen wird.

Auch von einer Beurteilung dieser Naturlehre wird abgesehen. Es kommt zunächst einmal darauf an, sie überhaupt zu erfassen und aus den zerstreuten Auslassungen Fichtes als ein Ganzes hervorgehen zu lassen. Das soll diese Arbeit leisten, wenigstens dazu ein Wesentliches beitragen. Natürlich stellen sich im Anschluß an die dargelegte Konzeption grundlegende Fragen. Hat Fichte auch nirgendwo in seinen naturphilosophischen Aussagen das Gebiet der transzendentalen Deduktion überschritten, d.h. gibt es nicht auch bloß spekulative Lehrstücke in seiner Naturlehre? Ist die transzendente Ableitung überall richtig, ist sie vollständig? Wenn nicht, so könnte sich die wissenschaftliche Position in diesem Bereich noch wesentlich verschieben.

Eines aber wird man schon jetzt sagen dürfen: Diese Naturlehre unterscheidet sich wohltätig von den wilden Spekulationen Schellings und Hegels. Rousseau schreibt im Dritten Dialog seines "Rousseau juge de Jean Jacques" unter Bezugnahme wohl auf das "Système de la Nature" Holbachs: "Nos philosophes ne manquent pas d'étaler pompeusement ce mot de *nature* à la tête de tous leurs écrits. Mais ouvrez le livre et vous verrez quel jargon métaphysique ils ont décoré de ce beau nom." Diesen Vorwurf wird man gegen die transzendente Naturlehre nicht erheben können. Weite Teile derselben haben einer nachfolgenden kritischen Prüfung standgehalten. Ja, in einzelnen Lehrstücken ist Fichte seinem Zeitalter weit vorausgeeilt. Der Gedanke der Pluripotentialität der Welt und von Ordnungsfolgen, die wir im Linienziehen abwandern, findet sich um die Wende zum neunzehnten Jahrhundert einzig bei ihm. Wir befinden uns vor einer konsequent nach erkenntnistheoretischen Grundsätzen ausgearbeiteten Lehre, die sich durch systematische Geschlossenheit auszeichnet und in der grundlegende Gesetze sich auf verschiedenen Stufen ihres Gegenstandes, der Natur, in veränderter Potenz wiederholen. Fichte hat, dies kann nicht mehr verkannt werden, systematisch über die Konstruktion und Konstitution der Natur nachgedacht und eine durchgehende Ableitung zu geben vermocht. Eben dies wird die vorliegende Ausarbeitung, die sich auch auf die zahlreichen erstmals durch die Akademie-Ausgabe veröffentlichten Texte stützen kann, dem Leser offenkundig machen.

Es wird ineins damit auch besser möglich, den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen der transzendentalen Naturlehre Kants und Fichtes einerseits und der absolut-idealistischen Schellings und Hegels andererseits zu erfassen. Die Naturphilosophie des sogenannten Deutschen Idealismus ist zur Zeit im Großen und Ganzen noch ein verschlossenes Buch, und wir brauchen einen

Schlüssel zu ihrem Verständnis. In der vorliegenden Abhandlung werden an den entscheidenden Stellen Hinweise gegeben, daß und warum Schelling und Hegel von der transzendentalen Konzeption abweichen und sich in spekulativer Metaphysik verlieren. Der Exkurs am Ende des Buches behandelt zentrale Punkte des schellingschen Ansatzes. Er kann zur Verifikation aus dem Nachhinein dienen, daß, wo und warum Fichte den spekulativen Weg als wissenschaftliche Möglichkeit verworfen hat.

Für Hilfe bei den Korrekturen und gelegentliche sachliche Hinweise bin ich Herrn Erich Fuchs und ganz besonders Herrn Albert Mues sehr dankbar.

## DER HISTORISCHE AUSGANGSPUNKT: KANTS NATURPHILOSOPHIE

### *A. Der Ausgangspunkt: Kants Lehre von den Grundsätzen des Verstandes*

Kants Darlegungen in der "Critik der reinen Vernunft" dienen unter anderem dem Zweck zu zeigen, daß wir, was die Natur ist, keineswegs der Erfahrung (als Historie) allein entnehmen, sondern daß die Natur uns als ein geordnetes Ganzes nur dadurch gegeben ist, daß wir reine Formen des Geistes, Denk- und Anschauungsformen, entfalten und auf das, was die Erfahrung allein uns gibt, die bestimmten Empfindungen, anwenden. Andererseits erhellt die "Critik der reinen Vernunft" jedoch auch, daß wir die Natur nicht aus bloßen Begriffen, selbst wo wir diese auf reine Anschauungen beziehen, erkennen können, sondern daß wir dazu auf eine mannigfaltige besondere Gegebenheit von Empfindungen, die wir nur der Erfahrung verdanken, angewiesen sind, um wirkliche Gegenstände und deren Verhältnis untereinander zu erkennen.

Jene apriorischen Elemente der Naturerkenntnis, die Kategorien, deren Schematisierung, d.i. Beziehung auf Zeit und Raum, uns die Grundsätze des Verstandes liefert, geben uns nur die Form einer Erfahrung *überhaupt* und in dieser ein "Ding überhaupt", anders gesagt eine Verbindung des Mannigfaltigen, wodurch es überhaupt ein geordnetes Objekt unserer Erkenntnis zu sein vermag. Das *Bestimmte* dieses Objekts gibt allein die Erfahrung. "Der Verstand", schreibt Kant in der "Critik der Urtheilskraft", "ist zwar a priori im Besitze allgemeiner Gesetze der Natur, ohne welche sie gar kein Gegenstand einer Erfahrung [cf. als Empirie] seyn könnte: aber er bedarf doch auch über dem noch einer gewissen Ordnung der Natur, in den besonderen Regeln derselben, die ihm nur empirisch [cf. letztlich historisch] bekannt werden können und die in Ansehung seiner zufällig sind." (A XXXIII.)

Es ergibt sich somit folgende grundsätzliche Konstitution der Natur: "Die Materie [. . .] der Erscheinungen, wodurch uns Dinge im Raume und der Zeit gegeben werden, kann nur in der Wahrnehmung, mithin a posteriori vorgestellt werden. Der einzige Begriff, der a priori diesen empirischen Gehalt der Erscheinungen vorstellt, ist der Begriff des Dinges überhaupt, und die synthetische Erkenntniß von demselben a priori kann nichts weiter, als die bloße Regel der Synthesis desjenigen, was die Wahrnehmung a posteriori geben mag, niemals aber die Anschauung des realen Gegenstan-

des[,] a priori liefern, weil diese nothwendig empirisch seyn muß.” (Kr. d. r. Vft., B 748.)

Wir haben also zweierlei in Betracht zu ziehen und näher zu untersuchen, um die Konstitution der Natur zu verstehen: das apriorische Grundgerüst, d.i. “*allgemeine* [Gesetze] der materiellen Natur überhaupt” (Kr. d. U., 309), die die Vernunft gibt, und das empirische Material, das die Sinne uns zuliefern. Dabei wird sich die Frage stellen, ob und wie wir von der apriorischen Grundverfassung der Natur zu einer geordneten Vorstellung (“Erfahrung” im Sinne einer Verarbeitung der einzelnen Data auf ihren durchgehenden Zusammenhang hin) der besonderen Verfassung dieser Natur kommen können.

Von Erfahrung in diesem Sinne kann nur gesprochen werden, wenn sich eine “durchgängige und synthetischen Einheit der Wahrnehmungen” (Kr. d. r. Vft., A 110) herstellen läßt. Es wäre nämlich prinzipiell auch denkbar, “das[s] ein Gewühle von Erscheinungen unsere Seele ausfüllte, ohne daß doch daraus jemals Erfahrung werden könnte” (ibid., A 111). Dies wird zunächst einmal durch den transzendentalen Einheitsgrund aller empirischen Begriffe von Naturgegebenheiten verhindert. Die Erfahrung ist durch die “synthetische Einheit der Erscheinungen nach Begriffen” (ibid., A 110) gewährleistet. Auf der anderen Seite bedarf es einer gewissen Beschaffenheit der Anordnung der Empfindungen, “weil sonst kein durchgängiger Zusammenhang empirischer Erkenntnisse zu einem Ganzen der Erfahrung statt finden würde” (Kr. d. U., S. xxxi), nämlich einer “Zweckmäßigkeit der Objekte”, daß sie unter einer für uns ökonomischen Anzahl *besonderer* Gesetze erfaßt werden können.

“Nun behaupte ich”, schreibt Kant (Kr. d. r. Vft., A 111), “die [. . .] Kategorien sind nichts ander[e]s, als die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung, so wie Raum und Zeit die Bedingungen der Anschauung zu eben derselben enthalten. Also sind iene auch Grundbegriffe, Obiecte überhaupt zu den Erscheinungen zu denken, und haben also a priori objective Gültigkeit”. Es sind die reinen Denkformen, “deren Verhältniß zur Sinnlichkeit überhaupt [. . .] alle transcendentale Grundsätze des Verstandesgebrauchs vollständig und in einem System” ergibt (Kr. d. r. Vft., B 187/88). Grundsätze heißen diese, “weil sie die Gründe anderer Urtheile in sich enthalten” (ibid.); sie sind synthetische Urteile, die erst die Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung ermöglichen. Die reinen Verstandesbegriffe sind in ihnen “als Begriffe von Anschauungen überhaupt” “in Ansehung eines oder des andern [Moments] zu Urtheilen [. . .] [weiter]bestimmt [. . .]. Hiedurch [sind] die Grundsätze a priori der Möglichkeit aller Erfahrung, als einer objectiv gültigen empirischen Erkenntniß, ganz genau bestimmt”. (“Prolegomena”, S. 85.)

Das heißt, die Denkformen werden auf die erscheinende Realität bezogen und von ihr prädiert. Das geschieht aber nur über die beide Seiten ver-



mittelnde Zeit- und Raumschauung. Die Empfindungen, als das erscheinende Objektive, werden in Zeit und Raum aufgefaßt; auf die zeitlich sich darbietenden Empfindungen werden die Kategorien bezogen, d.i. als Begriffe von diesen Anschauungen ausgesagt. Auf diese Weise kommt es zu denjenigen Sätzen, durch die alle Erfahrung bestimmt ist. "Erfahrung aber giebt den Fall, der unter der Regel steht." (Kr. d. r. Vft., A 159.)

Nach Kant gibt es entsprechend den von ihm festgestellten vier Kategoriengruppen (Quantität, Qualität, Relation und Modalität) vier Arten von Grundsätzen, die er "Axiome der Anschauung" (für die Quantität), "Antizipationen der Wahrnehmung" (für die Qualität), "Analogien der Erfahrung" (für die Relation) und "Postulate des empirischen Denkens überhaupt" (für die Modalität) nennt. Die Grundsätze der ersten beiden Kategoriengruppen, "mathematische" Grundsätze genannt, beziehen sich bloß auf das anschauliche Sein (das dank ihrer mathematisch bestimmt werden kann), die der beiden letzten, "dynamische" Grundsätze genannt, auf das durch Denken zu erfassende empirische Dasein der Erscheinungen. Die ersteren müssen notwendig angesetzt werden, um die Erscheinungen überhaupt aufzufassen; die letzteren führen "zwar auch den Character einer Nothwendigkeit a priori, aber nur unter der Bedingung des empirischen Denkens in einer Erfahrung" (Kr. d. r. Vft., A 160) bei sich; sie haben diskursive, die mathematischen Grundsätze hingegen intuitive Gewißheit.

Nach der 2. Auflage der "Critik der reinen Vernunft" bedürfen wir, um die Möglichkeit der Dinge zufolge der Kategorien zu verstehen, ursprünglich immer *äußerer* Anschauungen (B 291), "weil der Raum allein beharrlich bestimmt" (ibid.). Da wir uns in dieser Arbeit sowieso nur mit der Konstitution der Außennatur befassen, lassen wir diese Behauptung hier unerörtert liegen.

Die "Axiome der Anschauung" ergeben sich durch die Beziehung der Begriffe Einheit, Vielheit, Allheit auf das in Zeit und Raum Angesehene. Infolge ihres Befaftseins in den Anschauungsformen sind die Erscheinungen extensive Größen, d.i. Synthesen von mannigfaltig Gleichartigem mittels der genannten Denkformen, wobei nach Kant "die Vorstellung der Theile die Vorstellung des Ganzen möglich macht, (und also nothwendig vor dieser vorhergeht)" (ibid., A 162). Der apriorisch gewisse Grundsatz, daß alle Naturscheinungen ihrer Anschauungsweise nach extensive Größen sind, macht "die reine Mathematik in ihrer ganzen Präcision auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar" (ibid., 165).

Kant läßt (im Gegensatz zu Fichte und später Hegel) bemerkenswerterweise die Kategoriengruppe der Quantität derjenigen der Qualität vorangehen. Einer der Gründe dafür dürfte sein, daß er das Außenobjekt schrittweise in der Anschauung (bloße Quantität), Wahrnehmung (quantitative Qualität), in der Erfahrung und im empirischen Denken konstituieren will. Die Schematisierung der Quantitätskategorien ergibt noch keine Realität, son-

dem nur Extensität, eine anschauliche Beschaffenheit, die auch dem *rein* Anschaulichen zukommt.

Die apriorische Antizipation der Wahrnehmung wird dadurch möglich, daß die Qualitätskategorien Realität, Negation und Limitation auf das "Reale der Empfindung" (Kr. d. r. Vft., B 207) bezogen werden, d.i. auf dasjenige, wodurch das Subjekt affiziert wird und was es auf das Objekt bezieht. Jede Empfindung wird in einem einzigen Augenblick (und nicht sukzessiv von Teilen aufs Ganze gehend) apprehendiert.

"Nun ist aber iede Empfindung einer Verringerung fähig" (Kr. d. r. Vft., A 168), fährt Kant fort. Diese erfolge gradweise vom realen Bewußtsein bis zum Aufhören aller Realität in einem nur noch formalen Gegenstandsbewußtsein (z.B. demjenigen einer mathematischen Kugel). Zwischen bestimmter Realität und Negation derselben besteht ein kontinuierlicher, in einer unendlichen Unterteilbarkeit in immer minderen Graden möglicher Fortgang. Kein Teil an Intensität ist dabei der kleinstmögliche. "[Es] ist vom empirischen Bewußtseyn zum reinen eine stufenartige Veränderung möglich, da das Reale desselben ganz verschwindet, und ein bloß formales Bewußtsein (a priori) des Mannigfaltigen in Raum und Zeit übrig bleibt: also auch eine Synthesis der Größenerzeugung einer Empfindung, von ihrem Anfange, der reinen Anschauung = 0, an, bis zu einer beliebigen Größe derselben." (Kr. d. r. Vft., B 208.) Der Grundsatz, durch den alle Wahrnehmung antizipiert werden kann, lautet somit: In aller Erscheinung hat das Reale eine intensive Größe. Diese und ihre "unendliche Stufenfolge immer minderer Grade" (Kr. d. r. Vft., A 172) erlaubt erneut eine Anwendung der Mathematik auf das Naturobjekt (was nachher für die Kraftbestimmung von Bedeutung ist).

Diese apriorische Antizipierbarkeit der Wahrnehmung als intensiver Größe erreicht Kant in Wirklichkeit jedoch nur, indem er die *gegebene* Verschiedenartigkeit von Empfindungen voraussetzt. Daß jede Empfindung veränderliche Intensität besitzt, wüßten wir nach ihm nicht, wenn wir nicht *empirisch verschieden* intensive Empfindungen hätten. In einer (abstrakt gedachten) Bewußtseinsituation, in der nur Eine Empfindung stets gleicher Intensität gegeben wäre, wüßten wir nichts von Intensität, sondern nur von einem je eigenständigen Sein der (in Zeit und Raum verbreiteten) Empfindung an jeder Stelle (also zugleich von deren Nichtsein an jeder anderen Stelle und von der gegenseitigen Limitation). Insofern geht Kant hier zu weit.

Auch muß der Satz von der völligen Kontinuität der Empfindungsstärke bestritten werden. Wenn es verschiedene Empfindungen geben soll, muß jede von der anderen in ihrer Qualität verschieden sein, kann aber eben darin nur diskontinuierlich (wenn auch vielleicht in Gradstufen auffaßbar) verschieden sein.

Nach Kants Ergebnissen läßt sich durch die beiden mathematischen Grundsätze zusammenfassend sagen: "Alle Erscheinungen [der Außenwirk-

lichkeit] überhaupt sind demnach continuirliche Größen, sowol ihrer Anschauung nach, als extensive, oder der blossen Wahrnehmung (Empfindung und mithin Realität) nach, als intensive Grössen." (Kr. d. r. Vft., A 170.)

Die aus der dritten Kategoriengruppe hervorgehenden "Analogien der Erfahrung" betreffen das Verhältnis der Wahrnehmungen von extensiver und intensiver Größe untereinander mit Bezug auf ihr Dasein in der Zeit. Wir haben es bei dieser "Erfahrung" mit einer nur gedanklich zu fassenden "Synthesis der Wahrnehmungen, die selbst nicht in der Wahrnehmung enthalten ist" (Kr. d. r. Vft., B 218), zu tun, die deren Dasein betrifft, nicht nur das Verhältnis, "wie es in der Zeit zusammengestellt" erscheint (B 219). Durch Verhältnisse dieser Art kommen wir erst zu einer "Natur", d. i. zu einem "Zusammenhang der Erscheinungen, ihrem Daseyn nach, nach nothwendigen Regeln" (Kr. d. r. Vft., A 216). "Die drey Analogien der Erfahrung [. . .] sind [. . .] Grundsätze der Bestimmung des Daseyns der Erscheinungen in der Zeit, nach allen drey modis derselben, dem Verhältnisse zu der Zeit selbst, als einer Größe (der Größe des Daseyns, d. i. die Dauer [richtiger: Erstreckung]), dem Verhältnisse in der Zeit, als einer Reihe (nach einander), endlich auch in ihr, als einem Inbegriff alles Daseyns, (zugleich)." (ibid., A 215.) Der allgemeine Grundsatz aller Relation lautet: "Alle Erscheinungen stehen, ihrem Daseyn nach, a priori unter Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses unter einander in einer Zeit." (ibid., A 176/77.) Die Relationen sollen das Verhältnis des Mannigfaltigen, "nicht wie es in der Zeit [im Apprehendieren] zusammengestellt wird, sondern wie es objectiv in der Zeit ist" (Kr. d. r. Vft., B 219), bestimmen. Sie lassen sich als solche nicht mathematisch konstruieren; wir können nur a priori angeben, wie in genere Eine Erscheinung, "dem Daseyn nach, in diesem modo der Zeit, mit iener [anderen] nothwendig verbunden sey" (Kr. d. r. Vft., A 179). Kant bezeichnet die Verhältnisgesetze auch als "regulative Principien" (ibid.), weil sie uns eine unumstößliche Regel an die Hand geben, bei gegebener Mehrheit von Wahrnehmungen zu einer jeden von ihnen jeweils ein bestimmtes Relationsglied (bzw. -glieder) aufzufinden.

In der ersten Analogie wird der immer wechselnden Apprehension der Erscheinungen etwas "Beharrliches" unterlegt, "von welchem aller Wechsel und zugleichseyn nichts, als so viel Arten (modi der Zeit)" sind, wie das Beharrliche existiert. (ibid., A 182.) Wir legen gedanklich ein Substrat unter, an dem Wechsel *und* zugleichsein wahrgenommen werden können (Kr. d. r. Vft., B 225). Das im Zeitfluß Wechselnde bekommt eine Unterlage, die dauert; sie, als Substanz, wird verändert, während das Wandelbare einen Wechsel erleidet. "Durch das Beharrliche allein bekömt das Daseyn in verschiedenen Theilen der Zeitreihe nach einander [. . .] Dauer". "Denn in der blossen Folge allein ist das Daseyn immer verschwindend und anhebend". (Kr. d. r. Vft., A 183.)

Es fällt auf, daß Kant in der 2. Auflage der "Critik der reinen Ver-

nunft“ das Zugrundelegen eines Beharrlichen mit der viel engeren Voraussetzung zu identifizieren sucht, daß das Quantum der Substanz “weder vermehrt noch vermindert” werden kann (Kr. d. r. Vft., B 224). Dies zeigt übrigens, daß Kant bei der Funktion der Grundsätze des Verstandes teils an die Konstitution der unmittelbaren Erfahrung, teils an die der wissenschaftlichen Erfahrung gedacht hat. Streng genommen ergibt die Anwendung der Inhärenz- und Subsistenz-Begriffe aber nur, daß in der Natur “als Inbegriff der Gegenstände äußerer Sinne” (Kr. d. U., S. 309) eine tragende Substanz, ein *ὑποκειμενον*, dem Wechsel der Veränderungen und dem Zugleichsein von Erscheinungen unterlegt werden muß, wenn es zu einer zusammenhängenden Erfahrung kommen soll. (Kant läßt allerdings nicht erkennen, wie es zur Annahme mehrerer Substanzen kommt.) Als Größe aufgefaßt, muß diese Substanz notwendig als mit sich identisch angesetzt werden. Das besagt aber garnichts darüber, ob eine etwa anzunehmende physikalische Substanz als Substanz in ihrem räumlichen Vorhandensein oder in ihrer Gesamtkraft vermehrt oder vermindert sein kann.

Durch die zweite Analogie wird die Folge der Erscheinungen nach dem “Grundsatz der Erzeugung” verstanden: “Alles, was geschieht [. . .] setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt.” (Kr. d. r. Vft., A 189.) Es geht dabei um das Verhältnis des Wahrgenommenen untereinander, nicht um die Zufälligkeit der sich folgenden Apprehensionen; es geht um eine zu denkende Gesetzlichkeit, die etwas “objektives” konstituiert. Das anzunehmende Verhältnis ist hierbei stets das einer Kausalität, d.i. daß jedes Wahrgenommene stets Wirkung einer Ursache ist, die dieser vorhergeht. B kann deshalb dem eintretenden A nur folgen, niemals ihm vorhergehen. “Also geschieht es immer in Rücksicht auf eine Regel, nach welcher die Erscheinungen in ihrer Folge, d.i. so wie sie geschehen, durch den vorigen Zustand bestimmt sind, daß ich meine subjective Synthesis (der Apprehension) objectiv mache, und, nur lediglich unter dieser Voraussetzung allein, ist selbst die Erfahrung von etwas, das geschieht, möglich” (ibid., A 195). Die einzelne Erscheinung erhält hierdurch ihre (kausal-)bestimmte Stelle.

Kant geht aber noch einen Schritt weiter: er erklärt nicht nur für denknotwendig, daß jedes Geschehnis verursacht ist, er unterstellt auch das *objektiv modale* Verhältnis, daß auf ein A jederzeit *notwendig dasselbe* B und nur dieses folge (ibid., A 193, 198 u. 200). Wir wissen übrigens nach Kant nur, daß alles, was geschieht, notwendige Wirkung einer Ursache und vice versa ist; das *Wie* erkennen wir nicht, nicht einmal in seinem generellen Modus (ibid., A 206/07).

Der Grundsatz der “Gemeinschaft” als der Satz der dritten Analogie sagt aus, daß das (im Raume) zugleich Wahrgenommene in Wechselwirkung miteinander stehen muß. Wir können nach Kant immer nur eine Erscheinung nach der anderen apprehendieren. Stellen wir nun fest, daß wir ein B sowohl vor A als auch nach A wahrnehmen können, so halten wir beide für

gleichzeitig existierend. Was aber garantiert uns, daß die wechselseitige Folge nicht nur in der Apprehension, sondern als Kausalfolge auch in den Objekten ist? "Ohne [Kausal-]Gemeinschaft ist iede Wahrnehmung [. . .] von der andern abgebrochen" (ibid., A 213/14), und wir hätten nur voneinander gänzlich isolierte Kausalreihen. Soll die Gleichzeitigkeit nicht nur eine solche der Apprehension sein (A nach B, wie gleicherweise B nach A), so muß B dem A und A dem B seinen Zeitpunkt der Existenz, und zwar denselben Zeitpunkt, bestimmen. Das ist aber nur der Fall, wenn beide in Kausalrelation zueinander gebracht werden, und zwar in die doppelte: B aus A und A aus B. Denn nur dasjenige, was Ursache ist, bestimmt einer Erscheinung als seiner Wirkung ihre zeitliche Stelle. A in  $t_1$  bestimmt mit, daß B in  $t_2$  ist; und B in  $t_1$  bestimmt mit, daß A in  $t_2$  ist. "Also muß iede Substanz, (da sie nur in Ansehung ihrer Bestimmungen Folge seyn kan) die Causalität gewisser Bestimmungen in der andern, und zugleich die Wirkungen von der Causalität der andern in sich enthalten" (ibid., A 212). Ohne ein solches *Commercium* könnten wir es wohl mit isolierten Kausalreihen, aber nicht mit einer Einheit aller Erfahrung zu tun haben. Auch in dieser "Gemeinschaft" denkt übrigens Kant die Kausalität in dem zuvor bezeichneten *objektiv modalen* Notwendigkeitsverhältnis.

Die vierte Art von Grundsätze, die "Postulate des empirischen Denkens überhaupt", bestimmt nach Kant nichts am Objekt allein, sondern nur dessen Verhältnis zum Erkenntnisvermögen (ibid., A 219). Diese Postulate lauten: "1. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkomt, ist möglich. 2. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich. 3. Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existirt) nothwendig." (ibid., A 218.)

Anders ausgedrückt heißt das, daß die in den Grundsätzen aus den drei ersten Kategoriengruppen ausgesprochenen Gesetze, wenn sie erfüllt sind, etwas vorzustellen erlauben, das in der Erfahrung möglich ist. Ist etwas derartiges in der Empfindung gegeben (und nicht nur angenommen), so ist es wirklich. Was nach den Analogien der Erfahrung zu einem wirklich Wahrgenommenen hinzugedacht werden muß (d.i. das Beharrliche, die Ursache bzw. Wirkung und die Wechselursache bzw. -wirkung), ist notwendig zu denken.

Diese Denknötwendigkeit, die ja ein Verhältnis des Objekts zum (subjektiven) Denken desselben bezeichnet, muß nicht mit der rein objektiven Notwendigkeit verwechselt werden, als die Kant das Kausalverhältnis versteht, insofern eine Erscheinung stets die gleiche Ursache A und die gleiche Wirkung C haben soll.

Nach allem Dargelegten führt die Schematisierung der Kategorien nach Kant nur zu einer Ontologie als einer Wissenschaft vom äußeren *Objekt*

*überhaupt*, nicht aber zu dem, was Kant "Physiologie" nennt, d.i. zu einer Wissenschaft vom Inbegriff *gegebenen* Gegenstände. Kant fragt nun: "Wie ist es möglich, nach Principien a priori, [. . .] zu einer rationalen Physiologie zu gelangen?" und antwortet: "Wir nehmen aus der Erfahrung nichts weiter, als was nöthig ist, uns ein Object [. . .] des äußeren [. . .] Sinnes zu geben. [Das] geschieht durch den bloßen Begriff Materie [. . .]. Uebrigens müßten wir in der ganzen Metaphysik dieser Gegenstände, uns aller empirischen Principien gänzlich enthalten, die über d[ies]en Begriff noch irgend eine Erfahrung hinzusetzen möchten, um etwas über diese Gegenstände daraus zu urtheilen." (Kr. d. r. Vft., B 875/76.) Diese "Materie" faßt Kant als ein im Raum Ausgedehntes, Bewegliches auf, das durch Kraft wirkt. Es muß mindestens zwei derartig materielle Gegenstände geben. Die rationale Physik legt einen solchen empirischen Minimalbegriff zugrunde. Kant, das ist in Rücksicht unseres Interesses entscheidend, kommt nur über eine solche *empirische Anleihe* zu einer Physik.

*B. Fichtes grundsätzlicher Ausgangspunkt im Anschluß an Kant  
und im Gegensatz zu ihm, in Fortführung seiner Gedanken*

Fichtes prinzipielle Kritik an Kants durch die Grundsätze des Verstandes bestimmter Ontologie, als Wissenschaft von dem äußeren Gegenstande überhaupt, hebt mit der Bemerkung an, daß Kant, indem er nur eine Kritik, kein System der Vernunft geliefert hat, nur bei den apriorischen Voraussetzungen in bestimmten Bereichen des Geistes ansetzen konnte. So schreibt er: "Kant, der die Kategorien ursprünglich als *Denkformen* erzeugt werden läßt, und der von seinem Gesichtspunkte [cf. der Kritik] aus daran völlig Recht hat, bedarf der durch die Einbildungskraft entworfenen Schemate, um ihre Anwendung auf Objekte möglich zu machen". ("Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre", Orig. S. 76; Akad.-Ausg. I,3, S. 189.) "In der Wissenschaftslehre [cf. als einem *System* der Vernunft] entstehen sie [sc. die Kategorien] *mit den Objekten zugleich* und um dieselben erst möglich zu machen, auf dem Boden der Einbildungskraft". (ibid.) Fichte notierte sich schon 1794: "Das Hervorbringen der Kategorien: [. . .] alle gelten unter der Bedingung, daß etwas gegeben sey". ("Practische Philosophie"; Akad.-Ausg. II,3, S. 233.) Fichte will damit nicht in Abrede stellen, daß die Denkformen aus der Vernunft erzeugt werden; er will nur sagen, daß sie notwendig mit dem Produkt der ursprünglich produzierenden Einbildungskraft zugleich in Funktion treten, wenn überhaupt wirkliche Ausenobjekte für ein Bewußtsein sein sollen.

Das Schweben (*διαλεγειν*) der Einbildungskraft zwischen dem durch den Anstoß verendlichten und dem die Unendlichkeit ausfüllenden Ich liefert nach Fichte ein Bestimmbares, das von der Vernunft bestimmt wird.