

Werner Schneiders (Hg.)

Christian Wolff (1679-1754)

Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung



Meiner

Studien zum
achtzehnten Jahrhundert
Band 4

STUDIEN ZUM ACHTZEHNTEN JAHRHUNDERT

Herausgegeben von der Deutschen Gesellschaft
für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts
Band 4

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

CHRISTIAN WOLFF

1679–1754

Interpretationen zu seiner Philosophie
und deren Wirkung

Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur

Zweite, durchgesehene Auflage

Herausgegeben von Werner Schneiders

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

Vorträge der vierten Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts vom 21.–23. November 1979 in der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel.

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der 2., durchgesehenen Auflage von 1986 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 978-3-7873-0676-3

ISBN E-Book: 978-3-7873-3053-9

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1986. 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	7
I. EINFÜHRUNG	9
<i>Werner Schneiders (Münster)</i>	
Deus est philosophus absolute summus	
Über Christian Wolffs Philosophie und Philosophiebegriff	9
II. ERKENNTNISLEHRE	31
<i>Hans Werner Arndt (Mannheim)</i>	
Rationalismus und Empirismus in der Erkenntnislehre	
Christian Wolffs	31
<i>Hans-Jürgen Engfer (Berlin)</i>	
Zur Bedeutung Wolffs für die Methodendiskussion der deutschen	
Aufklärungsphilosophie	
Analytische und synthetische Methode bei Wolff und beim	
vorkritischen Kant	48
<i>Cornelis-Anthonie van Peursen (Leiden)</i>	
Ars inveniendi im Rahmen der Metaphysik Christian Wolffs	
Die Rolle der ars inveniendi	66
<i>Gerold Ungeheuer † (Bonn)</i>	
Sprache und symbolische Erkenntnis bei Wolff	89
III. THEORETISCHE PHILOSOPHIE	113
<i>Charles A. Corr (Edwardsville/Illinois)</i>	
Cartesian themes in Wolff's German metaphysics	113
<i>Jean École (Nice)</i>	
Des différentes parties de la métaphysique selon Wolff	121
<i>Mario Casula (Macerata)</i>	
Die Theologia naturalis von Christian Wolff:	
Vernunft und Offenbarung	129
<i>Günter Gawlick (Bochum)</i>	
Christian Wolff und der Deismus	139

IV. PRAKTISCHE PHILOSOPHIE	148
<i>Anton Bissinger (Ulm)</i>	
Zur metaphysischen Begründung der Wolffschen Ethik	148
<i>Hanns-Martin Bachmann (Brüssel)</i>	
Zur Wolffschen Naturrechtslehre	161
<i>Christoph Link (Göttingen)</i>	
Die Staatstheorie Christian Wolffs	171
<i>Marcel Thomann (Straßburg)</i>	
Ideologische Aspekte der praktischen Philosophie Wolffs	193
V. WIRKUNGEN	203
<i>Dieter Kimpel (Frankfurt am Main)</i>	
Christian Wolff und das aufklärerische Programm der literarischen Bildung	203
<i>Günter Mühlhpfordt (Halle/Saale)</i>	
Radikaler Wolffianismus	
Zur Differenzierung und Wirkung der Wolffschen Schule ab 1735	237
<i>Uta Janssens-Knorsch (Nijmegen)</i>	
Jean Deschamps, Wolff-Übersetzer und »Aléthophile français« am Hofe Friedrichs des Großen	254
<i>Notker Hammerstein (Frankfurt am Main)</i>	
Christian Wolff und die Universitäten	
Zur Wirkungsgeschichte des Wolffianismus im 18. Jahrhundert	266
<i>Horst Röhling (Bochum)</i>	
Bemerkungen zur Wirkung Christian Wolffs in Ost- und Südosteuropa	278
<i>Raffaele Ciafardone (Pescara)</i>	
Von der Kritik an Wolff zum vorkritischen Kant	
Wolff-Kritik bei Rüdiger und Crusius	289
VI. ÖFFENTLICHER ABENDVORTRAG	306
<i>Norbert Hinske (Trier)</i>	
Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung	306
VII. BIBLIOGRAPHIE	321
<i>Gerhard Biller (Münster)</i>	
Die Wolff-Diskussion von 1800 bis 1985. Eine Bibliographie	321
NAMENVERZEICHNIS	347

VORWORT

Vom 21. bis 23. November 1979 fand in der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel unter dem Titel »Christian Wolff (1679-1754)« die vierte Tagung der »Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts« statt. Der vorliegende vierte Band der »Studien zum 18. Jahrhundert« bringt die dort gehaltenen Vorträge in der Reihenfolge des Programms. Der öffentliche Abendvortrag von Norbert Hinske wurde an das Ende des Bandes gestellt. Die Aufsätze von Uta Janssens-Knorsch und Günter Mühlpfordt sind erst später hinzugekommen, außerdem die Bibliographie von Gerhard Biller.

Der Herausgeber möchte bei dieser Gelegenheit der »Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts« danken, die ihre Jahrestagung der Erinnerung an Christian Wolff gewidmet und den Druck dieses Sammelbandes ermöglicht hat. Insbesondere möchte ich nochmals dem damaligen Präsidenten der Gesellschaft, Herrn Professor Dr. Bernhard Fabian, und dem damaligen Sekretär der Gesellschaft, Herrn Privatdozent Dr. Wilhelm Schmidt-Biggemann, für ihre überaus hilfreiche Mitarbeit bei der Gestaltung und Organisation des Wolff-Symposiums danken. Vor allem Herr Schmidt-Biggemann hat nicht nur die praktische Durchführung dieser Tagung gewährleistet, sondern auch maßgeblich zur wissenschaftlichen Bereicherung des Programms beigetragen. Im übrigen wäre die Tagung und damit dieser Band nicht möglich geworden ohne die großzügige Gastfreundschaft der Herzog August Bibliothek und ihres Direktors, Herrn Professor Dr. Paul Raabe, dem auch an dieser Stelle nochmals gedankt sei.

Werner Schneiders

I. EINFÜHRUNG

Werner Schneiders (Münster)

Deus est philosophus absolute summus Über Christian Wolffs Philosophie und Philosophiebegriff

Philosophie und Philosophiebegriff eines Philosophen sind zwei verschiedene Schuhe, von denen man hoffen darf, daß sie zusammenpassen; zumindest könnten Philosophie und Philosophiebegriff sich gegenseitig erläutern. Es müßte also möglich sein, durch die Erörterung des Philosophiebegriffs eines Autors sozusagen per Handstreich in das Zentrum seiner Philosophie vorzustoßen – vorausgesetzt, man bezieht umgekehrt die Philosophie in die Interpretation des Philosophiebegriffs ein. Dann würde der Anspruch dieser Philosophie vom Philosophiebegriff her sichtbar werden; sie würde sich als dessen Realisierung erweisen oder sich sozusagen von ihrer ungedeckten Rückseite her zeigen.

Wolff definiert die Philosophie (mit gewissen Varianten) als Wissenschaft vom Möglichen als Möglichen.¹ Das klingt befremdlich und bedarf einer Interpretation, die insbesondere das Problem des Möglichen aufrollen muß. Geht es hier um die bloß logische oder auch um die reale Möglichkeit? Oder geht es gar um die metaphysische Wesensmöglichkeit? Ist Wolffs komplexer Möglichkeitsbegriff überhaupt eindeutig rekonstruierbar, und wie ist sein Philosophiebegriff darauf beziehbar? Zwar ist Wolffs Möglichkeitsbegriff, auch im Hinblick auf seinen Philosophiebegriff, und umgekehrt sein Philosophiebegriff im Hinblick auf den vorausgesetzten Möglichkeitsbegriff schon mehrfach untersucht worden, es fragt sich jedoch, ob die Erörterung des Möglichkeitsbegriffs zu klaren Resultaten geführt hat und ob die Interpretation des Philosophiebegriffs allein auf den Möglichkeitsbegriff hin zu einem zureichenden Verständnis führen kann.²

Im folgenden soll versucht werden, Wolffs Philosophiebegriff zunächst einmal in den zugehörigen Kontext zurückzustellen, d.h. ihn sowohl im Ausgang von der geistigen Situation der deutschen Frühaufklärung als auch im Zusammenhang seiner eigenen Schriften zu betrachten. Erst danach soll sein Möglichkeitsbegriff erörtert werden (soweit dies im Hinblick auf den Philosophiebegriff nötig ist), um dann zum Schluß eine wesentliche Tendenz dieses Ansatzes aufzuzeigen.

I. Die Weltweisheit der Aufklärung

Seit sich die Philosophie unter Absetzung von und mit Bezug auf sophia als philosophia definiert und konstituiert hat, ist diese Liebe zur Weisheit bzw. zum Wissen

nicht zuletzt in ihrem Bezug zu Weisheit und Wissen problematisch. Schon Platon, der doch die *philia* der Weisheitsliebe nachdrücklich im Sinne des *eros* als Streben nach Weisheit ausdeutet, versteht Philosophie unwillkürlich auch wieder als Wissen, und zwar als höchstes Wissen. Für Aristoteles ist die Philosophie dann betontermaßen Wissenschaft im Sinne eines methodisch begründeten Wissens der ersten Prinzipien. Solche tendenziell »szientifische« Bestimmungen der Philosophie halten sich, neben vielen andersartigen (vor allem »existentiellen«) Charakterisierungen, bis in die Zeit der Entstehung der modernen Wissenschaften, ja bis zur Gegenwart. Bis hin zu Leibniz und Newton und darüber hinaus tritt Philosophie sogar als Sammelname für alle möglichen Arten des Wissens auf und umfaßt z. B. als *philosophia naturalis* sogar noch die modernen Naturwissenschaften. Doch beginnen spätestens im 17. Jahrhundert auch schon Differenzierungsprozesse, die dann bei Kant zu einer deutlicheren Unterscheidung zwischen Wissenschaft (mathematische Naturwissenschaft) und Philosophie (Metaphysik) führen.

Zu diesen neuzeitlichen Differenzierungsprozessen gehört auch eine neuartige und verstärkte Akzentuierung des Unterschiedes zwischen Philosophie und Theologie bzw. Wissen und Glauben. Ein interessantes, bisher noch kaum erörtertes Indiz für diese Tendenz ist das Wort »Weltweisheit«, das im deutschen Sprachraum Ende des 17. Jahrhunderts für Philosophie geläufig wird und bis zum Ende des 18. Jahrhunderts gebräuchlich bleibt und insofern das Selbstverständnis der Philosophie im Zeitalter der Aufklärung charakterisiert. Der Name Weltweisheit wurde erst wieder obsolet, als sich das Problem der Absetzung von der Offenbarungstheologie änderte und die Philosophie selbst wesentlich spekulative Theologie wurde. Die Weltweisheit der Aufklärer hingegen setzt sich erst einmal von der Gottesgelehrtheit ab und nimmt damit das Odium auf sich, nur eine Weisheit dieser Welt zu sein. Sie handelt zwar nicht nur von dieser Welt, sondern auch von Gott, immer aber auf weltliche Weise, d. h. der betonten Absicht nach ohne Rekurs auf die Heilige Schrift. Außerdem ist sie auf eine neue Art und Weise weltoffen und weltzugewandt; sie will Philosophie für die Welt sein, nicht zuletzt für Leute von Welt. Wie immer aber Welt und Weisheit in diesem Zusammenhang verstanden werden mögen, Philosophie als Weltweisheit bleibt einerseits in einem deutlichen Zusammenhang mit Wissenschaft, ja Gelehrsamkeit; andererseits ist sie nicht mehr nur Wissen im allgemeinsten Sinne, wie etwa in der Polyhistorie, sondern in der einen oder anderen Form existentiell wesentliches Wissen. Philosophie als Weltweisheit leistet und liefert aus natürlicher Vernunft die für das richtige Leben in der Welt nötigen Einsichten. Sie ist insofern wesentlich praktische Philosophie.

Obwohl der Begriff »Weltweisheit« auf Einsicht als Ergebnis von Erkenntnis, also auch auf Wissen, abzielt, ist in der Aufklärung das Bewußtsein, daß lebendige Einsicht zunächst ein individueller Erkenntnisakt ist, besonders stark. Gerade die Philosophie bedarf der Selbständigkeit des Denkens (Selbstdenken, Autonomie), das, obwohl es auf objektive Wahrheit zielt, immer auch und immer noch ein subjektiver Prozeß ist. Philosophieren als Akt und Prozeß aber ist ein Kampf gegen die Hindernisse, die der Wahrheitsfindung in und außer mir entgegenstehen. Philo-

sophie ist keine reine Theorie im Stande der Unschuld, sondern der konkrete Versuch der geistigen Selbstbefreiung aus dem Stande der Verderbtheit: Selbsterlösung mit Hilfe der Vernunft – soweit dies überhaupt möglich ist. Philosophie ist immer noch Aufklärung, nicht endgültige Aufgeklärtheit; sie ist das persönliche Andenken gegen die eigene wie die fremde Unaufgeklärtheit (Unwissenheit, Vorurteile, Irrtümer). So wird Philosophie im sogenannten Zeitalter der Aufklärung mehr denn je das, was sie im Prinzip (auch) immer schon war: Aufklärung, ja Kritik – auch wenn diese Termini erst relativ spät zu Schlüsselbegriffen ihres Selbstverständnisses werden.³

Die angedeuteten kritischen und praktischen Tendenzen der aufklärerischen Weltweisheit finden sich in der Frühaufklärung am ausgeprägtesten bei Christian Thomasius, dem *génie libérateur* der deutschen Aufklärung.⁴ Wie so viele Philosophen seit dem Beginn der Neuzeit hatte auch er (zwanzig Jahre vor Wolff) von einer neuen großen Weltweisheit geträumt und diese reformierte Philosophie sogar als Mittel zu einer allgemeinen geistig-sittlichen Erneuerung erhofft. Demgemäß verstand er die Philosophie als eine Weltweisheit für alle Menschen, nämlich als eine Gelehrtheit, die jedermann, welchen Standes und Geschlechts er auch sei, erwerben kann. Sie ist eine Gelehrtheit, die sich im Unterschied zur Gottesgelehrtheit auf die menschliche Vernunft bzw. den natürlichen Glauben stützt und als natürliche Weltweisheit im weitesten Sinne alles Wissen umfaßt, im engeren Sinne allerdings nur die Wissenschaften der unteren Fakultät, im engsten Sinne dann diese Wissenschaften unter Ausklammerung der *artes liberales*. Thomasius geht also betont vom bestehenden akademischen Bildungssystem aus und gibt diesem gleichsam nur unter der Hand einen neuen Sinn. Im Vordergrund seines Interesses steht, wenn man so will, ein doppeltes emanzipatorisches Interesse: erstens die Abgrenzung von der Theologie durch Verwerfung der sogenannten *philosophia christiana* (als Mischmasch von Philosophie und Theologie), zweitens die Ausweitung der Philosophie zur Aufklärung für alle Menschen, insbesondere für die sogenannten Hof- und Weltleute. Dem entspricht die Betonung der kritischen und praktischen Aspekte der Philosophie. Gelehrtheit besteht darin, das Wahre vom Falschen und vor allem das Gute vom Bösen zu unterscheiden, und zwar zur Beförderung der eigenen wie der fremden Glückseligkeit. Gelehrtheit ist Erkenntnis, die sich auf »gegründete, wahre oder nach Gelegenheit wahrscheinliche Ursachen« stützt.⁵ Obwohl der Absicht nach Wissenschaft oder vielmehr Weisheit, ist Philosophie eigentlich nur ein vernünftiger Glaube (*fides intellectualis*). Zunächst aber ist sie Aufklärung. Sie entsteht durch Ausbesserung oder Erleuchtung des durch Unwissenheit und Vorurteile verfinsterten Verstandes und reißt so den Menschen aus seiner Unvollkommenheit heraus: e-ruditio als Ausgang oder Befreiung aus der Rohigkeit.

Ähnlich wie Thomasius dachte man auch in seinem Umkreis und seiner Nachfolge über Philosophie. Johann Franz Budde z.B. betont nachdrücklich den praktischen Zweck alles Wissens, wobei er allerdings schon deutlicher zwischen der Schulgelehrtheit einerseits und der sogenannten Weltgelehrtheit andererseits unterscheidet. Beide Arten von Gelehrtheit bestehen für ihn in einer Kenntnis bzw.

Erkenntnis, nämlich in einer wahren und gründlichen Erkenntnis solcher Dinge, die zur ewigen und zeitlichen Glückseligkeit des Menschen nötig und nützlich sind. Diese lebendige Erkenntnis ist keineswegs immer auch streng wissenschaftliche, d.h. gewisse Erkenntnis; sie ist ihrer rationalen Struktur nach oft nur wahrscheinlich oder plausibel: »notitia . . . interdum scientifica ac certa, plerumque verosimilis saltem ac probabilis«.⁶ Auch Johann Georg Walch definiert die Philosophie von ihrem praktischen Zweck her, betont aber zugleich deren kritische Funktion. »Wir beschreiben sie durch eine judicieuse Erkenntniß allgemeiner Wahrheiten von göttlichen und menschlichen Sachen vermittelt der gesunden Vernunft, so daß wir dadurch die Ehre Gottes und die menschliche Wohlfahrt befördern können.« Die Philosophie ist eine an religiöser und weltlicher Praxis orientierte Urteilskraft, die sich von allen krankhaften Abirrungen freihält bzw. freimacht. Sie versucht, gerade die nicht vordergründigen Wahrheiten gründlich zu erkennen, und sie macht »vernünftige Leute . . ., welche die Vorurtheile ablegen und das sklavische Joch der Meynungen von sich werfen«. Deshalb ist die eklektische, d.h. selbstdenkende Philosophie besonders verhaßt.⁷

So oder so soll die (im Gegensatz zur Schulphilosophie) der Welt zugewandte Weltweisheit erkennbar nützlich sein; die Philosophie wird wieder einmal unmittelbar existentiellen Kriterien (Tugend, Glück) unterworfen. Rein theoretische Überlegungen gelten als unnütze Spitzfindigkeiten oder gefährliche Grillen. Erst für Wolff ist wieder alles Wissen als solches nützlich, die Wahrheit als solche von Interesse.

II. *Cognitio philosophica*

Als Wolff 1707 nach Halle kam, fand er dort eine Denkweise vor, die mehr an Freiheit und Selbstdenken, an Praxis und Popularität als an reiner Erkenntnis und wissenschaftlicher Gewißheit (Richtigdenken) interessiert war. Dies mußte seinen metaphysischen und methodischen Interessen zuwiderlaufen und sie reaktiv verstärken. Zwar möchte auch Wolff, neben der Ehre Gottes, Tugend und Wohlfahrt des gesamten menschlichen Geschlechtes befördern, doch ist dies für ihn letztlich nur auf der Basis einer Philosophie möglich, die als strenge Wissenschaft allererst noch zu begründen ist. Der Nutzen dieser Wissenschaft ist eine durchaus gewollte Konsequenz, vorrangiges Ziel aber ist die Erstellung einer Fundamentalphilosophie, die mit der Ungewißheit über die letzten Gründe des Seins und Denkens ein für allemal Schluß macht. Diese Philosophie ist, infolge ihres Methodenprogramms, eine Philosophie der Zukunft, die Wolff allerdings mehr und mehr realisiert zu haben glaubt. Sie ist die endgültige Philosophie.

Im Unterschied zu dem unmittelbar praktisch-kritischen Ansatz der Frühaufklärer versteht Wolff, dessen Philosophie schon die erste Phase der Hochaufklärung darstellt, Philosophie als theoretische Wissenschaft. Philosophie ist weder Gelehrsamkeit (eruditio) noch Kenntnis (notitia); sie ist Erkenntnis (cognitio) bzw. Wissenschaft (scientia). Sie erstrebt die Wahrheit um der Wahrheit willen, nicht etwa

wegen eines bestimmten Nutzens oder zu einem bestimmten Zweck (Glück, Tugend). Jedenfalls schließt Wolff im Unterschied zu Thomasius, Budde und Walch den möglichen Zweck solcher Erkenntnisse, z.B. Glückseligkeit durch Tugend, nicht in den Begriff der Philosophie ein. Zwar ist er nicht weniger von der praktischen Bedeutung der Philosophie überzeugt, ja er betont sogar den Nutzen um so nachdrücklicher, weil dieser sich nicht per definitionem versteht, und erörtert daher in gesonderten Abhandlungen den allgemeinen Nutzen der Philosophie, besonders den seiner eigenen Philosophie.⁸ Aber Tugend und Glück sind nur externe Zwecke der Wissenschaft, obwohl das sichere Wissen der Wahrheit, wenn ihm die richtigen Handlungen folgen, automatisch zu Tugend und Glück führt. Den direkten Hauptnutzen der Philosophie sieht Wolff jedoch in ihrer Funktion für die anderen Wissenschaften, denen sie klare Begriffe, sichere Prinzipien und eine genaue Methode liefert. Die Philosophie ist das theoretische Fundament aller Wissenschaften und wirkt vor allem durch sie auf die Gestaltung des Lebens, soweit dieses der Verwissenschaftlichung fähig ist. Diese Aufklärung durch Verwissenschaftlichung geschieht weniger durch Kampf gegen Irrtümer und Vorurteile als durch Ausbreitung der klaren und deutlichen Wahrheit.

Wolff hat die Philosophie seit seinen Anfängen als Wissenschaft (scientia) aufgefaßt. Schon in der *Philosophia practica universalis* von 1703 definiert er sie implizit als »scientia« und die scientia als »habitus conclusiones ex firmis principiis demonstrandi« (vgl. § 1 f.). Hauptmerkmal der Wissenschaft und damit der Philosophie ist hier wie auch später ihr demonstrativer und deduktiver Charakter, die richtige Schlußfolgerung aus richtig erkannten Prinzipien bzw. Begriffen. Philosophie selbst ist eine Art allgemeiner Wissenschaft, die, wie es bald darauf in den *Aërometriae elementa* von 1709 heißt, den Inbegriff all der Wahrheiten (»complexus omnium veritatum«) liefert, die in den besonderen Wissenschaften vorkommen; die Naturwissenschaft z.B. ist nur ein Teil der Philosophie (vgl. Praefatio). Demnach ist Philosophie zugleich Fundamental- und Universalwissenschaft.

Auch im »Vorbericht« der *Deutschen Logik* von 1713 definiert Wolff die »Welt-Weisheit« als »Wissenschaft« (§ 1). Wissenschaft ist dadurch bestimmt, daß sie methodisch und folglich exakt ist. Die Wissenschaft (als habitus oder in sensu subjectivo) ist »eine Fertigkeit des Verstandes, alles, was man behauptet, aus unwidersprechlichen Gründen unumstößlich darzutun« (§ 2); d.h. sie ist eine exakte Demonstration aus evidenten Prinzipien. Philosophie ist nicht irgendein Wissen und erst recht kein unsicheres oder nur plausibles Wissen, vielmehr genau und unbestreitbar bewiesene bzw. beweisende Wissenschaft: gesichertes Wissen im Sinne eines naturwissenschaftlichen Erkenntnisideals und zugleich letztbegründetes Prinzipienwissen im Sinne der Metaphysik. Wie schon bei Descartes verknüpfen sich bei Wolff neuzeitliches Methodenbewußtsein und klassische metaphysische Forderungen zur Idee einer deduktiven Grundwissenschaft, die alles hypothetische und falsifizierbare Wissen hinter sich gelassen hat. Die vernünftigen Gedanken, die sich Wolff über Gott, Welt, Seele und alle Dinge überhaupt macht, sind nicht einfach sinnvolle, kluge oder weise Gedanken, sondern (im Sinne der mathematischen Methode) nach Regeln und aufgrund von Prinzipien richtig ver-

knüpfte klare Begriffe, deren Gewinnung allererstes Ziel sein muß. So erhebt sich die »Erkenntniß eines Welt-Weisen« als genaue Erkenntnis einer Sache aus den Bedingungen ihrer Möglichkeit über die »gemeine Erkenntniß«, die ein bloßes Tatsachenwissen ist (vgl. § 5 f.). Vor allem diese an sich alte Unterscheidung zwischen Grund- und Faktenwissen hat Wolff, zusammen mit der Unterscheidung zwischen philosophischer und mathematischer Erkenntnis, später weiter ausgearbeitet.

Philosophie ist für Wolff Universalwissenschaft im umfassendsten Sinne des Wortes. Denn, so heißt es in der *Ratio praelectionum* von 1718, da sie die Wissenschaft aller möglichen Dinge ist, muß sie sogar das, was nicht wirklich ist, wohl aber möglich ist, zu ihrem Gegenstand machen können. »Atque hinc nullum datur, nec dari potest objectum quod philosophiae considerationis non sit . . .« (S. 108, vgl. 107 f.). In diesem Sinne kann Wolff sagen, daß sich die Philosophie eigentlich nicht durch ihren Gegenstand, sondern nur durch ihre Methode von den übrigen Wissenschaften unterscheide. »Nimirum non per objectum materiale, sed formale ego Philosophiam discernere soleo a Mathesi, superiorum (quas vulgo vocant) facultatum disciplinis atque vulgari rerum cognitione. Constituit Philosophia peculiarem quendam cognoscendi modum, quo scilicet rationem possibilium distincte perspicimus« (S. 108). Bei genauerem Hinsehen unterscheidet sich die Philosophie als Gesamtwissenschaft von den Einzelwissenschaften allerdings auch durch ihr Objekt: 1) insofern sie nicht auf irgendeinen Gegenstandsbereich begrenzt ist und deshalb jede Einzelwissenschaft auch dem Objekt nach umfaßt, ja sogar von den nicht-wirklichen, wohl aber möglichen Dingen handelt; 2) insofern sie ihr Objekt nicht als factum brutum zum Gegenstand macht, sondern im Hinblick auf dessen Bedingung der Möglichkeit (Grund), die mit dem factum nicht identisch ist. Doch kann Wolff diesen Unterschied auch als einen bloß formalen oder modalen auffassen und daher behaupten: »imo quae in disciplinis superiorum Facultatum vulgari modo pertractantur, ea Philosophus excellentius cognoscit« (S. 108). Der Philosoph kann folglich dem Theologen, dem Juristen und dem Mediziner, aber auch dem Sittenlehrer und Landwirt »notiones distinctas et rationes legum ex principiis genuinis« liefern (vgl. S. 109).

Da die Philosophie eine Erkenntnis aller Dinge aus ihren Gründen und Ursachen (Möglichkeiten) ist bzw. alle solche Erkenntnis Philosophie ist, verleiht erst die Philosophie aller übrigen bloßen Faktenkenntnis den Charakter einer Wissenschaft. Eigentlich ist die Philosophie sogar die einzige Wissenschaft. Wolff scheut sich nicht, diese Konsequenz zu ziehen: »esse quendam sublimiorem communi cognoscendi modo cognitionis gradum, qui solus scientiae nomen meretur, Philosophiae adeo vindicandum, quae per scientiam definiri sivebit« (S. 110). Ausführlich erläutert er den Vorrang der »cognitio rerum philosophica« vor der »cognitio vulgaris seu historica«, die unklar und täuschend ist und den Geist nicht zu erleuchten vermag (vgl. S. 111 ff.). Daher muß die Philosophie den anderen Wissenschaften nicht nur logisch vorausgehen. »Singulis enim lucem affundit Philosophia et fundamenta praebet« (S. 115). Hier müßte man sich allerdings fragen, welchen Zweck die nachfolgenden Einzelwissenschaften als Tatsachenwissenschaf-

ten dann noch haben können, da die Philosophie als universale Ursachenerkenntnis die Faktenerkenntnis schon voraussetzt – es sei denn, die philosophische Prinzipienkenntnis bleibe rein formal, weil sie auf die allgemeinen Bedingungen der Möglichkeit aller Dinge gehe, und habe folglich eigentlich keinerlei materialen Gegenstand.

Die Unterscheidung zwischen Philosophie und Historie einerseits und zwischen Philosophie und Mathematik andererseits findet ihre abschließende systematische Darstellung im *Discursus praeliminaris* der *Logica* von 1728. Hier versteht Wolff die philosophische Erkenntnis zunächst als eine Erkenntnisart unter anderen. Die *cognitio philosophica* steht neben der *cognitio historica*, der Tatsachenerkenntnis, und der *cognitio mathematica*, der Größenerkenntnis, als die Erkenntnis der Gründe oder Ursachen. Aber obwohl Wolff den Nutzen, ja die Notwendigkeit der *cognitio historica* und der *cognitio mathematica* für die *cognitio philosophica* nachdrücklich unterstreicht, neigt er doch dazu, die philosophische Erkenntnis für die allein wissenschaftliche Erkenntnis zu halten und die beiden anderen Erkenntnisarten zu vorwissenschaftlichem Faktenkennen bzw. zu bloßer Methodologie zu degradieren.⁹ Die wahre Wissenschaft beginnt erst mit der Ursachenerkenntnis, mit der *cognitio philosophica*; ja Philosophie und Wissenschaft sind sogar mehr oder weniger identisch. Denn einerseits liefert erst die Philosophie, also die Wissenschaft der unteren Fakultät, den sogenannten oberen Fakultäten die nötigen Begriffe, Prinzipien und Methoden; und andererseits behandelt erst die Philosophie, da sie sich auf alles Erkennbare erstreckt, die Gebiete der Theologie, Jurisprudenz und Medizin wahrhaft wissenschaftlich, während die sogenannten oberen Wissenschaften nur *vulgari modo* vorgehen. Philosophie ist also eigentlich die einzige Wissenschaft, auch wenn sie sich normalerweise auf die philosophischen Wissenschaften im engeren Sinne beschränkt und ihr Fundament in der *cognitio historica* hat. Damit kehrt Wolff, der als Philosoph und Mathematiker, im Gegensatz zu dem Juristen Thomasius und dem Theologen Budde, zur unteren Fakultät gehörte, die faktische Rangordnung des Universitätsbetriebes um. Und wie später Kant bedient er sich in diesem Zusammenhang schon der Metapher von der Magd, die nicht hinterdreinläuft, sondern vorhergeht und den Weg leuchtet.¹⁰

Die Darstellung des Aufbaus der Erkenntnis im *Discursus praeliminaris* wirft, wie für die Historie und Mathematik, so auch für die Philosophie verschiedene Probleme auf. Schon auf den ersten Blick kontrastiert die Zwischenstellung der Philosophie zwischen Historie und Mathematik im Verlauf der Darstellung deutlich mit ihrem systematischen Vorrang. Denn nur die philosophische Erkenntnis ist Erkenntnis von und aus Gründen – auch wenn sie ihren Stoff im wesentlichen aus der Erfahrung und ihre Genauigkeit im wesentlichen dem Vorbild oder der Methode der Mathematik verdankt. Die philosophische Erkenntnis überschreitet alle bloße Tatsachenfeststellung und Größermessung durch die für sie typische Warum-Frage, die auf die »ratio facti« zielt (vgl. §§ 6f., 12, 17, 31). Sie ist »*cognitio rationis eorum, quae sunt vel fiunt*« (§ 6) bzw. (wie es ohne Begründung dieser Variante heißt) »*eorum, quae sunt vel esse possunt*« (§ 17, vgl. 46). Sie ist Einsicht in

den Grund und Rechenschaft über den Grund (vgl. §§ 6, 17, 31) und wird daher in der Folge als einzige Erkenntnisart Wissenschaft genannt – wobei Wissenschaft wieder als letztbegründende Beweiskunst verstanden wird, nämlich (vom Menschen her) als »*habitus asserta demonstrandi, hoc est, ex principiis certis et immotis per legitimam consequentiam inferendi*« (§ 30). Alles, was ist oder geschieht, hat einen zureichenden Grund, warum es ist oder geschieht; und Wolff will der Erkenntnis dieser Gründe ausdrücklich keine Grenzen setzen (vgl. § 4 f.). Als Beispiel für solche Ursachenerkenntnis dienen die Erklärung einer Flußströmung nach Gesetzen oder einer Begierde aus ihren Ursachen, und zwar aus allgemeinen Ursachen, also aus Prinzipien (vgl. § 6 ff.). Hier zeigt sich deutlich, daß es Wolff letztlich nicht nur um empirische Ursachenforschung, sondern um rationale Grunderkenntnis geht, und zwar um Letztbegründung aus evidenten Prinzipien. Philosophie fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit der Wirklichkeit und darüber hinaus nach dem Grund des Möglichen. Deshalb ist sie als Grunderkenntnis wesentlich Möglichkeitserkenntnis.

III. Scientia possibilium

Mit der Bestimmung der Philosophie als Prinzipienwissenschaft, Erklärung aus Gründen oder Erkenntnis von Ursachen, steht Wolff in einer langen, aus der Antike herrührenden Tradition; er steht damit zugleich in einer neuzeitlichen Bewegung, die das Vorbild einer solchen Fundamentalphilosophie (Fundamentalwissenschaft) in der modernen mathematischen Naturwissenschaft und damit einerseits in der experimentellen Erforschung von Ursachen, andererseits in der methodischen Ableitung aus Gesetzen oder Prinzipien sieht. Wirklich charakteristisch für seinen Philosophiebegriff ist jedoch erst die Bestimmung der Philosophie als Wissenschaft vom Möglichen (genauer gesagt, als Wissenschaft vom Möglichen als Möglichen oder vom Möglichen, insofern es möglich ist) und vom Grund des Möglichen. Erst das Verständnis dieser und ähnlicher Formulierungen und ihres Zusammenhangs mit der Definition der Philosophie als Grunderkenntnis bzw. Erkenntnis aus Gründen kann ein zureichendes Verständnis der Wolffschen Auffassung von Philosophie gewährleisten. Zu diesem Zweck sollen hier Wolffs Formulierungen zunächst genetisch in ihrem Kontext, dann systematisch in ihrer bleibenden Mehrdeutigkeit entwickelt werden. Dabei ist natürlich auch auf seinen expliziten Begriff von Möglichkeit bzw. auf seine verschiedenen Möglichkeitsbegriffe Rücksicht zu nehmen.

1. Ein erstes Verständnis der Eigentümlichkeit des Wolffschen Philosophiebegriffs, soweit diese Wissenschaft vom Möglichen sein soll, ergibt sich, wenn man sich dessen Entfaltung vergegenwärtigt. Wolf hat seine Definition der Philosophie nach seinen eigenen Angaben 1703 oder 1704 entdeckt, als er im Hinblick auf das Kopernikanische System überlegte, ob philosophische und insbesondere physikalische Fragen aus der Heiligen Schrift entschieden werden könnten.¹¹ Der ur-

sprüngliche Sinn seiner Definition könnte also darin bestanden haben, daß die Philosophie unabhängig von den Aussagen der Heiligen Schrift wie von der Wirklichkeit verschiedene Möglichkeiten in Betracht ziehen müsse, d.h. daß die Philosophie auch die bezeugte Wirklichkeit auf die denkbaren Möglichkeiten hin transzendieren müsse. Die *Philosophia practica universalis*, die die »fundamenta doctrinae moralis« erstellen will, erwähnt diese Definition allerdings noch nicht; sie bestimmt, wie zitiert, die Philosophie nur beiläufig als Wissenschaft und die Wissenschaft als Fertigkeit zu beweisen.

Erst in der Vorrede zu den *Aërometriae elementa* wird die Philosophie als Wissenschaft von den möglichen Dingen als solchen definiert. »Philosophiam ego definire soleo per rerum possibilium, quae talium scientia« (Praefatio). Diese Definition, die an Aristoteles' Bestimmung der Ontologie als Lehre vom Seienden als Seienden anklingt und diese überbieten zu wollen scheint, soll nun zugleich beinhalten, daß ein Philosoph nicht nur wissen muß, was geschehen kann oder nicht geschehen kann, sondern auch die Gründe einsehen muß, um derentwillen etwas geschehen oder nicht geschehen kann. Philosophie als Wissenschaft scheint schon hier mehr als faktische Ursachenerkenntnis oder Erkenntnis irgendwelcher möglicher Dinge zu sein; sie zielt als Grund- und Möglichkeitserkenntnis ineins auf eine Erkenntnis der Bedingungen der Möglichkeit von etwas. Möglichkeit scheint hier nicht nur die reale Voraussetzung von Existenz zu bedeuten, sondern so etwas wie Wesensmöglichkeit oder denkbare Struktur von Dingen oder Verhältnissen. Denn möglich nennt man nach Wolffs beiläufiger Bemerkung das, was entweder ist oder doch sein kann. Möglichsein wird also mit Bezug auf Wirklichsein verstanden, als das Möglichsein eines zunächst nur möglichen, aber möglicherweise dann auch wirklichen Dinges: die res possibilis ist als essentia zunächst potentia. Diese Auffassung läßt sich auch, trotz der naturwissenschaftlichen Beispiele, aus Wolffs Begründung für seine Begriffsbestimmung erschließen. Wahrheit ist Übereinstimmung des Gedankens mit der gedachten Sache; sie bezieht sich sowohl auf Dinge, die wirklich sind, als auch auf Dinge, die wirklich sein können, aber nicht wirklich sind. Was aber ist bzw. sein kann, das ist möglich – im Sinne realisierter oder unrealisierter Wesensmöglichkeit. Also sind unsere Wahrheiten Gedanken von den Möglichkeiten der Dinge oder den Dingen als möglichen. Daher ist man in aller Wissenschaft bemüht, die Möglichkeiten der Dinge zu erkennen, d.h. Dinge oder Verhältnisse unter Absehen von ihrer wirklichen Existenz (vgl. Praefatio). Die Kenntnis solcher Wesensmöglichkeiten, d.h. der jeweiligen Bedingung der Möglichkeit einer Sache, soll aber zugleich ein technisches Herrschaftswissen durch Kenntnis der Bedingung der Verwirklichung liefern. Offensichtlich geht es Wolff nicht nur um eine bloße Erweiterung des Denkspielraums durch Übersteigerung der Wirklichkeit auf ihre Möglichkeit hin bzw. durch Rückzug von der Wirklichkeit in das Reich der Möglichkeit; ihm geht es auch um die realen Bedingungen der Möglichkeit realer Phänomene und zugleich um Möglichkeitserkenntnis als prinzipielle oder essentielle Ursachenerkenntnis.

Während die Philosophie in den *Aërometriae elementa* als Wissenschaft von den möglichen Dingen als solchen definiert wird, heißt sie im »Vorbericht« der *Deut-*

schen Logik Wissenschaft von der Möglichkeit des Möglichen, nämlich vom Wie und Warum des Möglichen. »Die Weltweisheit ist eine Wissenschaft aller möglichen Dinge, wie und warum sie möglich sind« (§ 1). Zunächst scheint hier das Mögliche nur wieder Seinkönnen, nicht nur logische Möglichkeit, sondern physische oder metaphysische Möglichkeit, zu bedeuten. »Möglich nenne ich alles, was sein kann, es mag entweder wirklich dasein, oder nicht« (§ 3). Alles aber, was ist, bzw. möglich ist, hat einen zureichenden Grund, warum es ist, bzw. möglich ist; es ist widerspruchsfrei und durch Gründe ermöglicht bzw. verwirklicht. Da nun die Wissenschaft auf exakten Beweisen aus evidenten Gründen beruht, kann sie sich nicht mit bloßen Phänomenfeststellungen begnügen: sie muß auch Ursachenforschung sein. Sie muß die Möglichkeit, ja sogar den Grund der Möglichkeit, also die Bedingung der Möglichkeit oder die Möglichkeit der Möglichkeit von etwas, zeigen können. »Solchergestalt muß ein Weltweiser nicht allein wissen, daß etwas möglich sei, sondern auch den Grund anzeigen können, warum es sein kann . . .« (§ 5). Dafür gibt Wolff nun wieder Beispiele, die aus der Physik bzw. der Biologie und der Psychologie genommen sind und daher auf reale Ursachen- bzw. Gesetzeserkenntnis zielen. »Es ist z.E. nicht genug, daß ein Weltweiser weiß, es könne regnen, sondern er muß auch sagen können, wie es zugeht, daß es regnet, und aus was für Ursachen es regnet« (§ 5, vgl. § 6). Während die gemeine Erkenntnis aus der Erfahrung, also aus der Wirklichkeit, lernt, was möglich ist, muß der Weltweise auch den Grund anzeigen können, warum es sein kann. Anscheinend geht es Wolff um ganz reale Bedingungen der Möglichkeit, wenn er wissen will, warum und wie etwas Wirkliches möglich ist; dann allerdings auch um den Grund oder die Bedingungen von Möglichkeiten, die nicht wirklich oder verwirklicht sind. Denn es geht ausdrücklich um die Möglichkeit aller Dinge, auch der nur möglichen. Die Philosophie scheint sich demnach von den übrigen Wissenschaften einerseits dadurch zu unterscheiden, daß sie Gesamtwissenschaft ist, nämlich eine Wissenschaft aller möglichen Dinge, wie und warum sie möglich sind, andererseits dadurch, daß sie Grundwissenschaft ist, nämlich Frage nach den Bedingungen alles Möglichen, ob es nun wirklich ist oder nicht. Als solche Universal- und Fundamentalwissenschaft beruht sie auf dem Verstand, d.h. auf unserem »Vermögen zu gedenken was möglich ist« (§ 10). Dabei geht Wolff ganz zwanglos von der physischen bzw. logischen auf eine metaphysische Ebene über, wenn er unter den möglichen Objekten auch ein mögliches »Ding« ausmacht, das zugleich notwendig selbständig ist, nämlich Gott als Gegenstand der natürlichen Theologie (§ 11). Die Frage nach allem Möglichen und dem Grund aller Möglichkeiten wird unvermeidlich zur Frage nach dem letzten Grund und der Möglichkeit aller Möglichkeiten.

Zielobjekt der Philosophie ist also die »ratio possibilium«, zunächst allerdings nur die jeweilige ratio possibilium, der bestimmte Grund einer möglichen Sache. Auch in der *Ratio praelectionum* nennt Wolff zunächst die »possibilia qua talia« als Objekt der Philosophie: »Est nempe mihi Philosophia scientia omnium possibilium qua talium, ita ut ad objectum Philosophiae referri debeant res omnes, qualescunque fuerint, quatenus esse possunt, sive existant, sive non« (S. 107 f.). Und

II. ERKENNTNISLEHRE

(Leitung: Winfried Lenders)

Hans Werner Arndt (Mannheim)

Rationalismus und Empirismus in der Erkenntnislehre Christian Wolffs

Die philosophische Lehre Christian Wolffs tritt uns mit einem doppelten Anspruch entgegen, der sie sowohl einem philosophischen Rationalismus wie einem philosophischen Empirismus zuzuweisen scheint. Wolff, der ansonsten dem Gebrauche metaphorischer Wendungen in seiner Erkenntnislehre und Konzeption philosophischer Methodik abhold ist, hebt in häufig wiederholten Äußerungen die innige Verbindung von Vernunft und Erfahrung hervor, von »ratio« und »experientia«, deren »connubium« ihm auf dem ganzen Gebiete der Philosophie heilig sei: »nobis per omnem philosophiam sanctum est utriusque connubium«¹.

Das Spezifikum philosophischer Erkenntnis im Vergleich zu anderen Formen des Erkennens sieht Wolff in Anlehnung an die aristotelische Tradition in ihrer Rationalität. Nur insofern vermag die »cognitio philosophica« ihren Anspruch einzulösen, als sie in Form und Gehalt ihrer Aufgabe gerecht wird, Begründungen zu liefern, »rationem reddere« für das, »was ist oder geschieht«, »eorum quae sunt vel fiunt«². Und wer wäre bei aller Schwierigkeit einer wechselseitigen Abgrenzung des Rationalismus und Empirismus nicht geneigt, Wolffs Forderung, daß sich philosophische Erkenntnis im Begründungszusammenhange ihrer demonstrativen *Darstellung* als wissenschaftliche Erkenntnis auszuweisen hat, als eine klassische Variante des Rationalismus zu verstehen, noch dazu, wenn sich in ihr das Erkennen der Wahrheit von Aussagen als die Einsicht in einen Determinationszusammenhang von Begriffen darbietet, in dem sich das reale Sein, die metaphysische Wahrheit zum Ausdruck bringt?³ In einem eben so entschiedenen Sinne weist dagegen in Richtung auf einen Empirismus, daß Wolff für allen Vernunftgebrauch eine Wahrnehmungsbasis fordert, daß Beobachtung und Experiment, und im weiteren Sinne unser Faktenwissen⁴ unsere wissenschaftliche Begriffsbildung in allen Teilen der Philosophie fundieren, ja daß selbst der Geltungsbereich scheinbar reinsten Vernunftserkenntnis, die Mathematik, ihre Gegenstände als bloß imaginäre Entitäten den Hervorbringungen unserer wahrnehmungsbedingten Einbildungskraft verdankt.⁵ Alle unsere Erkenntnis geht schließlich auf äußere und innere Wahrnehmung zurück, die als notwendige Bedingung der Tätigkeit des Verstandedenkens vorausliegt.⁶

So stellt sich uns Wolffs System als ein solches dar, das gleichsam zwei Zugänge hat, je nachdem, ob wir uns in die rationalistische oder in die empiristische Perspektive plazieren. Der leitende Gesichtspunkt ist einmal ein ontologischer, der

auf den realen nexus einer unserm Erkennen aufgegebenen Begrifflichkeit zielt, in dem das Seiende steht, der andere Gesichtspunkt ist ein epistemologischer, der die Wahrnehmung als Grundlage unseres Erkennens ausweist und aus der auf sie bezogenen Tätigkeit des Intellekts auch die abstraktesten Bestimmungen unseres Denkens hervorgehen läßt. Grundaufgabe der theoretischen Philosophie ist es, den »nexus fortuitus«, der uns in der Wahrnehmung »zufällt« und den wir methodisch in Beobachtung und Experiment auszumachen versuchen, mit dem realen nexus zur Deckung zu bringen, in dem sich die metaphysische Verfassung des Seienden artikuliert.⁷

Beide Perspektiven führen uns Fundierungszusammenhänge vor Augen, die sich wechselseitig gänzlich durchdringen und die beide gleichzeitig auf ihre Weise, mittels deduktiver Systematik und methodisch gesicherter Erfahrung, für Fortschritt und Rechtfertigung unserer Erkenntnis aufkommen, zur Entdeckung neuer und der Überprüfung schon gewonnener Einsicht dienen.⁸

Daß je nach Wahl unserer Perspektive die andere gleichsam verschwindet oder zumindest stark relativiert wird, liegt an der vexierbildhaften Doppelung, welche die wechselseitige Durchdringung von Erfahrung und Vernunft in Wolffs Werk bewirkt. Charakteristisch dafür ist eine Stelle aus Wolffs *Horae subsecivae Marburgenses*, wo er sagt: »Wir haben die ganze erste Philosophîe aus dem Prinzip des Widerspruchs und des zureichenden Grundes deduziert, unbeschadet der existierenden Dinge, von denen dieselben Begriffe a posteriori abgeleitet werden (derivantur), die aus diesen Begriffen a priori folgen (consequuntur)«⁹. Wie Wolff einerseits für unsere rationale philosophische Erkenntnis eine sichere Faktenbasis in Anspruch nimmt, so erhebt er andererseits den Anspruch auf einen rationalen, philosophischen Zugang zu dieser Basis. Wir müssen uns fragen, ob dieser doppelte Anspruch in Wolffs Lehre zu Recht besteht, und inwiefern es Wolff gelungen ist, das »connubium« von Empirie und Rationalität plausibel zu machen.

Für eine Beantwortung dieser Fragen empfiehlt es sich, dort einzusetzen, wo das Erfahrungswissen unmittelbar in den Aufbau der nach Begründungszusammenhängen gegliederten, rationalen Erkenntnis oder zumindest in einen am Ideale deduktiver Rationalität orientierten Aufbau der Begrifflichkeit eingeht, nämlich bei Wolffs Begriff der Demonstration.

Unter den möglichen Herleitungsprinzipien rationaler Erkenntnis tauchen hier neben Definitionen, Axiomen und schon demonstrierten Sätzen sogenannte »richtige Erfahrungssätze« auf, wie die *Deutsche Logik* Wolffs sie nennt, bzw. »experientiae indubitatae«, wie die *Lateinische Logik* dafür sagt. Diesen wenden wir uns zunächst zu.¹⁰

Wolff hebt mit Nachdruck hervor, daß er sich mit Aufnahme solcher »unbezweifelten« oder »richtigen« Erfahrungssätze unter die Prämissen einer wissenschaftlichen Demonstration in Widerspruch zur aristotelischen Tradition stellt, die den Prämissen ohne Notwendigkeit engere Grenzen gewiesen habe, indem sie nur Definitionen und Axiome neben schon erwiesenen Sätzen zuließ.¹¹ Seine Definition von »Erfahrung« gibt Wolff im § 664 der *Logica* als die einer »cognitio, quae sola attentione ad perceptiones nostras patet«¹². Der in dieser Definition auftretende

Terminus »*attentio*«¹³, sowie die damit verbundene Bezugnahme auf unmittelbare Wahrnehmung, »*perceptio*«¹⁴, aus der ein interessierender Teil herausgehoben wird und eine spezielle Beachtung erfährt, induziert eine Zweiteilung in Wolffs Begriff von der Gesamtheit unseres Faktenwissens, das neben Beobachtung und Experiment, welche allein unsere Erfahrung, »*experientia*« im terminologischen Sinne ausmachen¹⁵, auch dasjenige Wissen umfaßt, welches uns durch Hörensagen und Lektüre oder als Erinnerungsdatum verfügbar ist.¹⁶

Erfahrungssätze sagen entweder Eigenschaften von Dingen aus, oder Kausalverknüpfungen, oder sie schreiben bestimmten Dingen dispositionelle Eigenschaften, etwa Kraftwirkungen zu. Sie betreffen etwa die Wahrnehmung der weißen Farbe am Schnee, den Verbrennungseffekt von Lichtflammen und das Ansteigen des Luftdruckes auf ausgepumpte Glaskugeln.¹⁷ Sie kommen zunächst in singulären Sätzen zum Ausdruck, die eine einzelne, in eigener Wahrnehmung gemachte Erfahrung beschreiben. Wolff hält sie unter bestimmten Bedingungen für verallgemeinerungsfähig, und zwar so, daß dadurch ihre Gewißheit, die zunächst eine sinnliche ist, nicht vermindert, sondern gesteigert wird.

Beiläufig sei hier zunächst daran erinnert, daß Wolff nicht nur singuläre, sondern durchaus auch allgemeine Aussagen dem Bereiche des Faktenwissens unserer »*cognitio historica*« zurechnet und als Beispiele für intuitive Urteile nennt¹⁸, daß die Blätter der Bäume im Herbst abfallen, oder daß das ausgeschüttete Wasser den Tisch naß macht.¹⁹ Empirische Generalisierungen dieser Art können, wenn ich sie auf eine bloß induktive Verallgemeinerung gründe, zu falschen Aussagen führen, indem ich von einer Anzahl beobachteter Einzelfälle auf alle Fälle gleicher Art schließe. So hebt Wolff ausdrücklich hervor, daß es bei dem Verfahren, »wie durch Erfahrung Sätze gefunden werden«²⁰ und wie man zu »sicheren Erfahrungssätzen« gelange, keineswegs um eine »*inductio incompleta*«²¹ geht, die allenfalls wahrscheinliches Wissen liefern könnte.

In der Vorgehensweise, die Wolff empfiehlt, spricht sich das Ethos des umsichtigen und alle Schritte sorgsam bedenkenden Naturforschers und Experimentators aus. Neben der allgemeinen methodischen Maxime einer Variierung der Umstände unserer Beobachtung unter Bezugnahme auf unser bestehendes Erfahrungswissen ist sein Verfahren beschreibbar als der mittels Beobachtung und Experiment vorgenommene sukzessive Ausschluß aller Gründe, die uns zu einem Zweifel am wahrgenommenen Sachverhalte berechtigten Anlaß geben könnten. Hier interveniert stets schon das verfügbare rationale Wissen um die möglichen Einwirkungen verfälschender Umstände und für die jeweilige Fragestellung irrelevanter Faktoren und die Randbedingungen von Beobachtung und Experiment, um der »*experientia indubitata*« in Erschöpfung möglicher Gegenargumente ihre Gewißheit zu verschaffen.²²

So ist es nicht der Schluß vom Einzelfall auf den allgemeinen Fall der Art, in dem die Forschungsstrategie besteht, sondern der Umstand, daß auf Grund der Allgemeinheit der Fragestellung im Einzelfalle immer schon der allgemeine Fall untersucht und reflektiert wird. Zum andern ist sich Wolff wohl bewußt, daß der Horizont möglicher Infragestellung unserer Erfahrungssätze auf die Erfahrung selbst

begrenzt bleibt: im Hinblick auf die sinnliche Gewißheit des uns Erfahrbaren läßt sich nur das in Zweifel ziehen, wozu die Erfahrung selbst als eine vom rationalen Verstandesdenken durchdrungene uns mögliche Gegenargumente anbietet. Daß Wolff selbst einen »sicheren« Erfahrungssatz als einen solchen ansieht, den wir im Rahmen unseres Erfahrungswissens und im Hinblick auf einen gesetzten methodischen Anspruch als »sicher« zu betrachten berechtigt sind, zeigt, daß er die durch Erfahrung vermittelte Gewißheit als eine solche wertet, die vom Erkennenden abhängig ist.²³ Wenn nach sorgfältiger Prüfung aller Umstände insbesondere die wirkende Kraft die gleiche Meßgröße aufweist wie die erzielte Wirkung, indem es uns gelingt, den physikalischen Vorgang im Experiment durch Aufbietung unserer Kunst von allen Nebenumständen zu isolieren, »so darf ich nicht zweifeln, daß sie (die erzielte Wirkung) von ihr allein (der Kraftäußerung) herrühre«²⁴.

In Wolffs *Allerhand nützlichen Versuchen, dadurch zu genauer Erkenntnis der Natur und Kunst der Weg gebahnt wird*, die er 1721-23 im Rückblick auf eine mehr als anderthalb Jahrzehnte währende Beschäftigung mit experimenteller Naturforschung herausgab, kommt diese Bewußtheit der Eingeschränktheit sicherer Naturerkenntnis in den Worten zum Ausdruck: »Ich suche Gewißheit in Erkenntnis der natürlichen Dinge, oder wenigstens Wahrscheinlichkeit, dadurch zu fernerer Untersuchung Anlaß gegeben wird«²⁵. Dieselbe Beschränkung drückt sich darin aus, daß Wolff nicht von unbezweifelbarer Erfahrung, sondern von »experientia indubitata« spricht, die im Durchgang durch die möglichen Gegenargumente nicht in Zweifel gezogen werden konnte, soweit diese den Bereich der uns faßbaren Gegengründe vollständig umfassen, und daß er statt vom »wahren Erfahrungssatz« vom »richtigen« spricht, der seine Rechtfertigung in einer regelgerechten methodischen Gewinnung findet.

Gleichwohl postuliert die Rede von »sinnlicher Gewißheit« eine »absolute Gewißheit«, verweist die methodische Rechtfertigung von Erfahrung auf ein Modell rationaler Durchdringung dieser Erfahrung und ist die Rede von möglichen Gegenargumenten bei der Interpretation des Erfahrungsbefundes an einer durchgängigen Geltung des Satzes vom Grunde orientiert, welche es erlaubt, den Begriff der Totalität möglicher Gegengründe zur gemachten Erfahrung unabhängig vom Erfahrenden zu denken.

Läßt sich eine Aussage, für die wir noch keine Demonstration liefern können, durch Beobachtung und Experiment bestätigen, so befinden wir uns nach Wolff auf einer intermediären Stufe zwischen einer bloßen Faktenkenntnis oder »cognitio historica« und rationaler Erkenntnis. Die Inanspruchnahme des Satzes vom Grunde bezieht sich in unserer Erfahrungserkenntnis nur auf die Beobachtbarkeit der sogenannten »nächsten Ursache«, von der mit Nachdruck gefordert wird, daß sie selbst wahrnehmbar, d.h. Bestandteil unserer sinnlichen Erfahrung sein muß.²⁶ In diesem Sinne sagt Wolff in seiner Darstellung der Physik, den *Vernünftigen Gedanken von den Wirkungen der Natur*, er habe »bloß gezeigt . . ., wie die Veränderungen der Natur aus einander erfolgen und ihre nächste Ursache, die sie haben, untersucht«²⁷.

Bei den Kausalverknüpfungen, die Wolff in seiner Experimentalphysik zu er-

mitteln versucht, handelt es sich um empirische Gesetze, deren Terme ausschließlich Observable sind, und nicht um Kausalzusammenhänge, die in der Wahrnehmung nicht unmittelbar oder auf Grund unseres Wissensstandes noch nicht getestet werden können. Im Gegensatz zur *Cosmologia generalis*²⁸, welche allgemein den Begriff der Welt, des Körpers und seiner Bewegungsgesetze und den Begriff der Naturordnung im Hinblick auf alle existenzmöglichen Welten behandelt, läßt sich die Physik nach Wolff noch nicht in den deduktiven Zusammenhang stellen, den die Kosmologie gegenüber der Ontologie aufweist. Es scheine ihm, sagt er in seiner *Physik*²⁹, »noch viel zu zeitig zu sein, daß man, wie z.E. Cartesius gethan, gewisse allgemeine Gründe als Elemente der Dinge gesetzt, daraus man alles durch den bloßen Verstand herleiten will, was in der Natur möglich ist«. Man »hänge dann seinen Gedanken nach und fange an, zu dichten, wenn es die Umstände noch nicht leiden, daß man hinter die Wahrheit kommen kan«³⁰. Der Begriff des »Erfahrungssatzes«, der in die Prämissen einer Demonstration eingehen kann, ist beschränkt auf den Bereich empirisch überprüfbarer Aussagen.

Newtons Einfluß, der sich an den vielen von diesem bezogenen Beispielen im *Discursus praeliminaris* der *Logica* zeigt, macht sich insbesondere bei Wolffs Behandlung der Hypothesen geltend. Hypothesen sind Annahmen, die für bestimmte Phänomene eine Erklärung liefern, ohne daß demonstriert werden kann, daß sie deren wahren Grund enthalten.³¹ Das gilt z.B. für die astronomische Hypothese der Sonnenbewegung um die Erde, wie sie im ptolemäischen System bei unzureichender Interpretation der Beobachtungsdaten vertreten worden war. So sind Hypothesen zwar keine möglichen Herleitungsprinzipien demonstrativer Wissenschaft, wohl aber haben sie einen heuristischen Wert, insofern sie gestatten, empirisch zu überprüfende Aussagen abzuleiten, die dann mit unserm gesicherten Erfahrungswissen theoretisch zu korrelieren sind.³²

Die Wahrscheinlichkeit einer Hypothese läßt sich in dem Maße erhöhen, je mehr Erfahrungsdaten zu Einzelphänomenen mit ihr in Einklang zu bringen sind. Zur Falsifizierung genügt dagegen eine einzige widersprechende Beobachtung. Wissenschaftlich verwertbare Hypothesen müssen prüfbar sein.³³ So scheint Wolff der Meinung gewesen zu sein, daß der empirische Gehalt von Leibniz' Hypothesen der prästabilierten Harmonie und der unbewußten Perzeptionen der Monade als eines Spiegels des Universum gleich null ist, weil sie empirisch prinzipiell nicht falsifizierbar sind, und eben in dieser Unwiderleglichkeit die subtile Tücke jener Hypothesen besteht. Daß er die prästabilierte Harmonie dennoch gegenüber dem *Influxus physicus* und dem Occasionalismus bevorzugt, liegt in sachlicher Hinsicht darin, daß sie im Gegensatz zu diesen auch keine zweifelhaften ad-hoc-Hypothesen benötigt, wie sie beispielsweise Descartes in seiner Beschreibung der Funktionsweise der Zirbeldrüse geliefert hatte.³⁴ Jedenfalls legt Wolff großes Gewicht auf die Feststellung, daß sich keine der Bestimmungen seiner *Psychologia rationalis* auf die prästabilierte Harmonie als einen Herleitungsgrund stützt³⁵, wohingegen ja Leibniz, der von seinem »système de l'harmonie préétablie« spricht, gerade in ihr einen Grundgedanken seiner philosophischen Theorie gesehen hat. Wolff hält sich hier auch bei seiner philosophischen Systemkonzeption streng an

die Voraussetzungen, die er für seinen Begriff der »demonstratio« aufgestellt hatte.

Wenden wir uns nun unserer zentralen Frage zu: »Welches ist das Verhältnis eines »richtigen Erfahrungssatzes« zu einer wahren Aussage im Sinne von Wolffs Logik? Wolff ist sich des Problems, das hier liegt, wohl bewußt. Ein und dieselbe Aussage, etwa »Der Schnee ist weiß«, kann sowohl das faktische Konstatieren einer »*experientia indubitata*« zum Ausdruck bringen, wie sie andererseits auch unsere rationale Einsicht in den Nexus von Subjekt und Prädikat dieser Aussage ausdrücken kann. Wolff bezeichnet es geradezu als eine »keineswegs sterile Subtilität« seiner Lehre³⁶, daß er unterscheidet zwischen der Einsicht, *daß* eine Aussage wahr ist, und der Einsicht *in* die Wahrheit einer Aussage. Die Einsicht in die Wahrheit einer Aussage haben wir dann, wenn wir den Determinationszusammenhang zwischen Subjekt und Prädikat der Aussage erkennen, d.h. wenn wir wissen, warum das Prädikat dem Subjekt zukommt, oder in Wolffs Worten, warum das Prädikat durch den Subjektsbegriff determinierbar ist.³⁷ Die Gewißheit, *daß* eine Aussage wahr ist, liegt aber schon dann vor, wenn wir einwandfrei beobachten, daß das Prädikat einem Subjekt zukommt. So mag im Hinblick auf den Erfahrungssatz »Der Schnee ist weiß« gelten, daß unsere Zweifel an der Wahrheit dieser Aussage behoben sind: »*dubium non est propositionem hanc esse veram*«. Andererseits haben wir aber noch nicht die Einsicht in den Grund, warum Schnee weiß ist: »*ipsam veritatem propositionis non perspicimus*«³⁸.

Eine Antwort auf die Frage nach dem zureichenden Grund dafür, *daß* eine Aussage wahr ist, ist für Wolff mit der Zurückführung auf andere Aussagen gegeben, die ihrerseits den Test einer strengen Überprüfung in der Weise bestanden haben, daß für die Infragestellung ihrer Richtigkeit und Gewißheit keine Gründe mehr angebbar sind. Damit haben wir aber nach Wolff bereits eine »*ratio sufficiens*« auf der Ebene rationalen Wissens, weil wir den Satz demonstrieren können; so wenn wir den obengenannten Satz aus unserem physikalischen Wissen um die Einwirkung des Lichtes auf eine bestimmte Oberflächenstruktur der Schneekristalle herleiten können.

In allen Fällen, wo wir durch Beobachtung und Experiment das tatsächliche Bestehen eines Nexus zwischen Subjekt und Prädikat unserer Aussagen feststellen können, sind wir berechtigt, den Grund, daß dieser Nexus besteht, im Subjekt der Aussage zu postulieren. Dieses Postulieren bedeutet aber, daß wir das Subjekt dann als ein solches betrachten dürfen, welches von sich aus oder unter gegebenen Bedingungen mit dem Prädikat der Aussage in einem Grund-Folgeverhältnis steht.

Der Grund, warum das Prädikat dem Subjekt zukommt, liegt entweder allein im Subjekte (dann gilt die Aussage »absolute« und berechtigt uns zur Aufnahme des Prädikates in den Wesensbegriff des Subjekts und in seine Nominaldefinition) oder gilt lediglich unter spezifischen Bedingungen (*sub data conditione*, wenn es sich um eine modale Bestimmung des Subjektsbegriffs handelt, wie, daß Peter krank ist; in welchem Falle dem Subjekt die Möglichkeit des Auftretens dieser Bestimmung als eine notwendige Eigenschaft zugesprochen werden muß).³⁹

Der Umstand, daß Wolff die »richtigen Erfahrungssätze« als Sätze ansieht, bei denen wir den Grund, warum ein Prädikat einem Subjekt zukommt, im Subjekte (einbezüglich der Umstände, in denen es sich befindet) postulieren dürfen, hat nun generelle Folgen für Wolffs gesamte Interpretation des Grund-Folgeverhältnisses und für die Intelligibilität der Wesenheiten der Dinge, deren Erfassung für ihn den Gegenstand theoretischer Erkenntnis bildet.

Die Allgemeinbegriffe, die den Gattungen und Arten entsprechen, gewinnen wir durch Abstraktion auf Grund einer in der Wahrnehmung gründenden Erfahrung.⁴⁰ Dies ist nach Wolff der eine Weg der Bildung von Allgemeinbegriffen, nämlich »per abstractionem, super perceptionibus reflectendo«. Der andere ist die »arbitraria combinatio«, die »willkürliche« Verknüpfung von Begriffen, mittels derer wir neue Begriffe bilden.⁴¹ Nur im zweiten Falle erfolgt unsere Begriffsbildung auf apriorischem Wege, während sie bei der Abstraktion aposteriorisch ist, und von der Richtigkeit der gemachten Erfahrung und ihrer regelgerechten Verallgemeinerung abhängt. Beobachtung und Experimentführen uns in Verbindung mit der Abstraktion nach Ähnlichkeitsmerkmalen zur Bildung unserer Gattungs- und Artbegriffe, deren »universitas ordinata« jene Ordnungsstruktur aufweist, die uns schon greifbar ist in den Ähnlichkeiten⁴², welche die Dinge in unserer Wahrnehmung aufweisen. Das uns zum Erkennen aufgegebene Ordnungsgefüge der Gattungen und Arten, das die Grundstruktur des Seienden ausmacht, leitet sich so aus der Erfahrung her. Die Bildung von Definitionen für die Wesenseigenschaften der Allgemeinbegriffe bezieht den Ausweis der realen Möglichkeit des Definierten daraus, daß sie auf Erfahrungssätzen beruhen: »de earum realitate dubitandum non est, cum nihil contineant, nisi quod esse indubitato experimur«⁴³. Das nimmt Wolff auch in Anspruch für die formale Begrifflichkeit, die dem deduktiven System seiner Ontologie und der daran anschließenden Teile der speziellen Metaphysik zugrunde liegt.⁴⁴

Insofern Wolff seinen Begriff der »perceptio« nicht nur auf die Wahrnehmung äußerer Objekte mittels unserer Sinnesorgane erstreckt, sondern auch gilt, daß »mens percipit seipsum et mutationes in se contingentes«⁴⁵, muß sein Erfahrungsbegriff schließlich auch auf die Axiome oder Grundsätze als mögliche Prämissen der Demonstration anwendbar sein. Axiome wie auch Postulate (Heischesätze) ergeben sich für Wolff, soweit sie Wesensbegriffe der Dinge betreffen, aus der vergleichenden Erwägung der in ihren Definitionen gegebenen Merkmale. Ihre Gewißheit ergibt sich aus unmittelbarer Reflexion, die selbst nur eine sich sukzessive auf eine Mehrheit von Bestimmungen erstreckende Aufmerksamkeit ist.⁴⁶ Wenn sich auch ihre Geltung unmittelbar – terminis intellectis – aufdrängt und sie insofern keines Beweises bedürftig sind⁴⁷, beruht ihre Gewißheit und Notwendigkeit dennoch auf der inneren Erfahrung der Unmöglichkeit gegenteiliger Aussagen. So gründet nach Wolff auch die Geltung formaler Prinzipien wie des Satzes vom Widerspruche in einem »Fundamentum principii contradictionis«, das in der Erfahrung besteht, in der wir uns vergewissern (experimur), daß immer dann, wenn wir urteilen, daß ein Sachverhalt so beschaffen ist, wir nicht imstande sind zu urteilen, daß er nicht so beschaffen ist.⁴⁸