

DISCIPLINE FILOSOFICHE

Anno XXIX, numero 1, 2019

Quodlibet

DISCIPLINE FILOSOFICHE

Anno XXIX, numero 1, 2019

Rivista fondata da Enzo Melandri.

Periodicità semestrale.

Aut. Tribunale di Macerata, n. 527/
stampa del 16. 12. 2005

ISSN: 1591-9625



Dipartimento di Filosofia e
Comunicazione

Direttore Stefano Besoli

Direttore responsabile Barnaba Maj

Comitato scientifico

Massimo Barale (Università di Pisa) †, Jocelyn Benoist (Université Paris-I Panthéon-Sorbonne), Giuseppe Cantillo (Università Federico II di Napoli), Vincenzo Costa (Università degli Studi del Molise), Jean-François Courtine (Université Paris-IV Sorbonne), Françoise Dastur (Université de Nice Sophia Antipolis), Roberta De Monticelli (Università Vita-Salute San Raffaele di Milano), Bianca Maria d'Ippolito (Università di Salerno) †, Massimo Ferrari (Università di Torino), Gottfried Gabriel (Friedrich Schiller Universität Jena), Gianna Gigliotti (Università Tor Vergata di Roma), Wolfhart Henckmann (Ludwig-Maximilians-Universität München), Douglas Hofstadter (Indiana University), John Lachs (Vanderbilt University), Claudio La Rocca (Università di Genova), Eugenio Mazzarella (Università Federico II di Napoli), Ernst Wolfgang Orth (Universität Trier), Luigi Perissinotto (Università Ca' Foscari Venezia), Manfred Sommer (Christian-Albrechts-Universität Kiel), Jürgen Stolzenberg (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg), Francesco Saverio Trincia (Università La Sapienza di Roma), Frédéric Worms (École normale supérieure – ENS, Paris)

Comitato di redazione

Simona Bertolini, Francesco Bianchini, Roberto Brigati, Sebastiano Galanti Grollo, Luca Guidetti, Giuliana Mancuso, Emanuele Mariani, Riccardo Martinelli, Giovanni Matteucci, Venanzio Raspa, Alessandro Salice, Luca Vanzago, Giorgio Volpe

Direzione e redazione

Dipartimento di Filosofia e Comunicazione, via Zamboni 38 - 40126 Bologna.

Tel 051-2098344. Fax 051-2098355

E-mail Redazione: l.guidetti@unibo.it

Sito web: www.disciplinefilosofiche.it

Copertina: Augusto Wirbel

© Copyright 2019 Quodlibet

ISBN: 978-88-229-0379-2

Quodlibet edizioni, via Giuseppe e Bartolomeo Mozzi 23, 62100 Macerata

tel. 0733-264965 fax 0733-267358

www.quodlibet.it; e-mail: ordini@quodlibet.it

Finito di stampare nel mese di maggio 2019.

Questa Rivista è stata pubblicata con un contributo di fondi R.F.O. dell'Ateneo di Bologna.

I saggi che compaiono in questa rivista sono sottoposti a double-blind peer-review.

Indice

Salomon Maimon: alle origini dell'idealismo tedesco

a cura di Luigi Azzariti-Fumaroli e Lidia Gasperoni

- 5 Luigi Azzariti-Fumaroli, Lidia Gasperoni
Presentazione
- 9 Paul Franks
From Quine to Hegel: Naturalism, Anti-Realism and Maimon's Question
Quid Facti
- 31 Christoph Asmuth
Salomon Maimon und die Transzendentalphilosophie ganz grundsätzlich
- 47 Gideon Freudenthal
Overturning the Narrative: Maimon vs. Kant
- 69 Luigi Azzariti-Fumaroli
Uno *schlemiel* trascendentale. Salomon Maimon fra momenti di vita e
movimenti di pensiero
- 87 Daniel Elon
Skepsis und System. Salomon Maimons *Versuch über die Transzendental-
philosophie* und Gottlob E. Schulzes *Aenesidemus* in chiastischer Gegen-
überstellung
- 113 Meir Buzaglo
Salomon Maimon and the Regular Decahedron
- 125 Gualtiero Lorini
Verità, linguaggio e coscienza in Salomon Maimon
- 151 Luca Guidetti
Kant e Maimon: prolegomeni a una topologia del tempo
- 177 Gaetano Rametta
Filosofia trascendentale e ontologia della differenza in Salomon Maimon
- 201 Lidia Gasperoni
Immaginare approssimando. L'(im)possibilità di un'estetica nella filosofia
di Salomon Maimon
- 223 Maria Caterina Marinelli
Maimon's Implicit Influence in the *Eigne Meditationen über Elementar-
Philosophie* of Fichte
- 231 David Hereza Modrego
Die Transformation der Frage "quid juris?" bei Kant zu Maimons
"Satz der Bestimmbarkeit"

Christoph Asmuth

Salomon Maimon und die Transzendentalphilosophie ganz grundsätzlich

Abstract: *Salomon Maimon and the Transcendental Philosophy Fundamentally*

Salomon Maimon develops a new theory of reason (ground) and cause in the *principle of determinability*. Fichte uses Maimon's concept in his *Wissenschaftslehre* and influences the philosophy of German idealism. Johann Baptist Schad, an almost unknown philosopher at the beginning of the 19th century, is an example of the development of this concept. Hegel's *Logic of Essence* deals with this theory of reason in the transition from reflection to appearance.

Keywords: Reason (Ground), Cause, Concept, German Idealism, Transcendental Philosophy.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel erwähnt Salomon Maimon mit keiner Silbe.¹ Das ist schon als bloßes Faktum interessant; denn Hegel schreibt ansonsten über alle und jeden, von deren Philosophie er Kenntnis hatte. Und das waren bekanntlich nicht wenige. Seine Rekonstruktion der Philosophiegeschichte im Ganzen wie auch die Analysen seiner eigenen Zeit samt deren Vorgeschichte nehmen in seinen Überlegungen einen großen Raum ein. Sie rechtfertigen durch die gleichzeitige Ablehnung und Anverwandlung den systematischen Fortschritt, den sich Hegel selbst zugute hielt (vgl. Asmuth 2010). – Für Richard Kroner indessen ist es offenkundig, dass Salomon Maimon unbestritten eine wichtige Rolle für die Entwicklung der klassischen deutschen Philosophie zugewiesen werden muss (vgl. Kroner 1921/1924, S. 326-361). In seiner Darstellung wächst die Philosophie zwischen Kant und Hegel mit der Kontinuität eines Lebewesens. Wie eine Pflanze entwickelt sich der kräftige gewachsene Baum der klassischen deut-

¹ Das gleiche Schicksal erleidet Maimon auch in der Forschungsliteratur. Thematisch hätte der Beitrag Maimons zum Problem des Grundes in dem umfangreichen Werke Dieter Henrichs (1992) gewürdigt werden müssen. Die Konzentration auf historische Richtigkeit – Hölderlin hat die Schriften Maimons möglicherweise nicht zur Kenntnis genommen – kann den Ertrag, den eine Beschäftigung mit Maimon in systematischer Hinsicht gebracht hätte, nicht ganz ersetzen.

schen Philosophie in ganz natürlicher Weise. Aber vielleicht hängen die Früchte am falschen Baum? Oder die falschen Früchte am richtigen Baum?²

Die folgende Untersuchung widmet sich dieser Frage, allerdings nur in einem kleinen Ausschnitt. Die Frage, ob Hegel nun Salomon Maimon kannte und seine Bedeutung für die klassische Philosophie durch konstante Nichterwähnung schmälerte oder ob ihm die Position Maimons unbekannt blieb, werde ich nicht beantworten können. Ich konzentriere mich darauf, einen besonderen Aspekt hervorzuheben und das Konzept des Grundes, wie es bei Maimon vorliegt und insbesondere durch den *Satz der Bestimmbarkeit* grundsätzliche Bedeutung erlangt, in seiner Fruchtbarkeit darzustellen und zu prüfen (vgl. Buzaglo 2002; Engstler 1990; Freundenthal 2003; Gueroult 1929; Kuntze 1912).

Am Anfang der Philosophie sind Grund, Ursache und Anfang konfundiert. Die vorsokratische Suche nach einem Prinzip (*arché*) unterscheidet noch nicht deutlich zwischen Grund und Ursache. Erst bei Aristoteles kommt es – wie in vielen anderen begrifflichen Entwicklungen auch – zu einer Konsolidierung des philosophischen Sprachgebrauchs. Er unterscheidet zwischen *arché* (Prinzip) und *aitía* (Ursache). Natürlich kennt Maimon seinen Aristoteles – allerdings sieht er ihn durch die Brille der Leibniz-Wolffschen-Schule. Das zeigt Maimons *Philosophisches Wörterbuch* in aller Deutlichkeit. Maimon zählt dort nicht nur die vier Arten von Ursachen nach Aristoteles auf, sondern unterscheidet auch zwischen der Ursache und dem Grund: „Ursache ist dasjenige, was den Grund vom Wirklichwerden eines bloß möglichen Dinges, enthält“ (Maimon 1791, 143). Der Grund erscheint hier als das Allgemeine, die Ursache als das Besondere. Ursache ist ein genauer bestimmter Grund, nämlich derjenige, der den nur möglichen Gegenstand zu einem wirklichen macht. Gründe gibt es folglich auch von möglichen Dingen, von wirklichen Dingen heißen die Gründe besser Ursachen.

Zu diesem eher unspezifischen Gebrauch des Grund-Begriffs gesellt sich bei Maimon der ganz terminologisch gebrauchte Ausdruck „Grundsatz“. Grund hat im deutschen eine ambivalente Bedeutung. Anders als im Lateinischen *ratio*, im Englischen *Reason* oder im Italienischen *ragione* bedeutet Grund im Deutschen auch Basis oder Fundament, Gründung. Außerdem gibt es Redewendungen wie die, einer Sache auf den Grund zu gehen oder, worauf Hegel besonders hinweist, zugrunde zu gehen, d.h. aufgelöst und vernichtet zu werden, unterzugehen. Mit *Grundsatz* übersetzt die Leibniz-Wolffsche Schule den Terminus *Axiom*, wie er bei Euklid in den *Elementen* vorkommt. Der Grundsatz bildet das Fundament und gibt Prin-

² Diese Fragen liegen außerhalb des Ansatzes von Beiser (2002), der sich ganz auf die Rolle beschränkt, die Maimon für Fichte gespielt hat.

zipien und Axiome. In diesem Sinne kann Maimon den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch als Grundsatz der Logik bezeichnen. Analog ist der *Satz der Bestimmbarkeit* der Grundsatz der Transzendentalphilosophie. “Der erste Grundsatz alles reellen, Objekt bestimmenden Denkens ist der von mir sogenannte *Satz der Bestimmbarkeit*” (Maimon 1794, S. 20).³ Dieser Grundsatz drückt den “allgemeinen Grund des reellen, Objekt bestimmenden Denkens” aus. Der Grundsatz drückt also selbst einen Grund aus. Der Grundsatz ist selbst Ausdruck eines Grundes. Dabei ist zu beachten, dass Maimon einen strengen transzendentalphilosophischen Zugang wählt. Die oberste Funktion des Erkenntnisvermögens sei das Bewusstsein. Was nicht wenigstens der Möglichkeit nach Gegenstand des Bewusstseins sein könne, kann auch nicht erkannt werden.

Maimons Überlegungen verlängern und radikalieren das Projekt der Transzendentalphilosophie. Die transzendentalphilosophische Methode stützt sich dabei *erstens* auf den Terminus “Bewusstsein”.⁴ Das Schlagwort “Bewusstsein” gehört, obwohl es bereits beim kritischen Kant prominent ist, in die Geschichte der Ausweitung und Entgrenzung der transzendentalphilosophischen Theoriebildung nach Kant (vgl. Asmuth 2009, S. 221-249). Während Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* noch das Ziel einer unterscheidenden Prüfung der Möglichkeit synthetischer *Urteile* apriori verfolgte, setzen die produktiven Weiterdenker Kants auf das *Bewusstsein* überhaupt. Der abgegrenzte Bereich der metaphysischen Urteile wird entgrenzt und durch den Grundbegriff “Bewusstsein” substituiert. Interessanterweise ersetzt bei Maimon der Begriff *Bewusstsein* zugleich jene Stelle, die bei Kant die *transzendente Apperzeption* einnimmt, das transzendente Ich als höchsten Punkt des Verstandesgebrauchs. *Bewusstsein* bei Maimon vermeidet damit jenen – für die Kant folgenden Selbstdenker – unangenehmen Vermögensdualismus von intuitiven und diskursiven Erkenntnisvermögen. Damit beerbt der Begriff des Bewusstseins zugleich die Funktion, welche die Vorstellung bei Kant einnimmt, bei dem bekanntlich die “Vorstellung” (*repraesentatio*) den Oberbegriff bildet, dem Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft gleichermaßen subsumiert sind (vgl. Kant AA, 3, A329, B376f.). Damit bildet die Vorstellung bei Kant die von den Nachkantianern kaum beachtete Verbindung zwischen den gegeneinander gerichteten Erkenntnisvermögen.

³ Vgl. zum *Prinzip*: Breazeale 2003, S. 115-140; Lee 2008, S. 241-264; Schechter 2003, S. 18-53.

⁴ Vgl. Maimon 1794, S. 15: “Die allgemeinste (und daher unbestimmteste) Funktion des Erkenntnisvermögens, die allen seinen Aeußerungen zum Grunde liegt, ist das *Bewußtsey*n überhaupt”.

Zweitens verlängert Maimon die Transzendentalphilosophie Kants, indem er einen begrifflich radikalisierten Gebrauch der *Möglichkeitsbedingung* ins Spiel bringt. Während Kant sich damit zufrieden gab, Möglichkeitsbedingungen anzugeben, entdeckt Maimon das offensive Potential, das in den Möglichkeitsbedingungen schlummert: "Das Bewußtseyn überhaupt, als das absolute Bestimmbare in unserm Erkenntnißvermögen, kann zwar nicht abstrahirt von allen möglichen *Bestimmungen* des Bewußtseyns *dargestellt*, es kann aber abstrahirt von allen möglichen Bestimmungen *gedacht* werden" (Maimon 1794, S. 15f.). Die Idee der Bestimmbarkeit hängt von dem abstrakten Gedanken ab, dass das Bewusstsein überhaupt die erste Möglichkeitsbedingung aller objektiven Erkenntnis ist. So lässt sich zwar das Bewusstsein überhaupt ohne Bestimmungen denken, die Bestimmungen des Bewusstseins aber nicht unabhängig von einem Bewusstsein, welches die Bestimmungen bestimmt. Maimon schwebt hier bereits die Idee eines absoluten Subjekts vor, das Garant ist für die Objektivität aller realen Objekte. Möglichkeit und Wirklichkeit werden als ein Verhältnis gedacht, das es erlaubt die bedingende Funktion der *Möglichkeitsbedingungen* in einer bloß möglichen Konstruktion zu verankern, um die Frage der Zulässigkeit von Geltungsansprüchen zu beantworten (*quid juris*). Ist das bloß Mögliche auch wirklich, sind Möglichkeitsbedingungen, zugleich Bedingungen der Wirklichkeit. Möglichkeitsbedingungen können einen Geltungsanspruch begründen, obwohl sie als Möglichkeitsbedingungen ohne wirkliches Substrat auskommen – sei dies Gott, Natur, Geschichte oder Materie.

Der Satz der Bestimmbarkeit fußt auf der grundsätzlichen Einsicht Maimons in die abstrakte erste Möglichkeitsbedingung alles Objekterkennens, nämlich des völlig unbestimmten Bewusstseins überhaupt. So kann Maimon, *einerseits*, folgern, dass das Bewusstsein überhaupt sich in keinem konkreten Bewusstsein darstellt, aber dennoch durch Abstraktion und Reflexion *gedacht* werden kann (vgl. Fichte GA, I, 2, S. 255). *Andererseits* – und das verbindet Maimon mit der nachkantischen Generation der "jungen Wilden" – kann er durch diese Grundoperation ein undingliches, nicht substrathafes Subjekt denken.

Das bestätigt Maimon selbst: "Der *Satz der Bestimmbarkeit* also, der das Verhältniß der in einer Einheit des Bewußtseyns zu verbindenden Glieder des Mannigfaltigen in Ansehung des Bewußtseyns überhaupt ausdrückt, ist der *Grund* aller dadurch gedachten reellen *Objekte*" (Maimon 1794, S. 372f.). Maimon ist sich darüber im Klaren, dass der Satz ein Ausdrucksgeschehen ist. Das, was der Satz der Bestimmbarkeit ausdrückt, ist eine Verbindung. Damit greift er Kants *Kritik der reinen Vernunft* auf, die nicht nur Erkenntnis als Synthesis begreift, sondern die Synthesis prinzipiell der Analysis voraussetzt (vgl. Kant AA, 3, B134 Anm.). Ferner sieht er – auch hierin Kant folgend –, dass Synthesis – als Handlung des Bewusstseins – die Ein-

heit des Bewusstseins voraussetzt. Damit rückt Maimon den *Grundsatz der Bestimmbarkeit* ganz in die Nähe der *transzendentalen Apperzeption* Kants. Maimons *Grundsatz* konzentriert sich allerdings auf die Bestimmung der reellen Objekte. Das spricht schon aus der Benennung als Grundsatz der *Bestimmbarkeit*. Es geht ihm nämlich, anders als Kant, nicht um die prüfende Untersuchung synthetischer Urteile a priori, sondern um die Konstruktion der Objekterkenntnis. Dass damit in letzter Hinsicht die Unterscheidung synthetischer von apriorischen Urteilen fällt, wie Maimon und Fichte bereits 150 Jahre vor Quine und mit anderer Begründung als jener erkannten, sei hier nur ganz am Rande erwähnt (vgl. Quine 1953; Putnam 2001).

Für Maimon jedenfalls fällt die Entgegensetzung von Sinnlichkeit und Verstand fort. Dadurch erübrigt sich die transzendente Reduktion der Dinge an sich auf Erscheinungen. Getilgt ist damit zugleich die methodische Notwendigkeit, das *Ding an sich* als Grenzbegriff zu denken. Für die Perspektive des transzendentalen Idealismus wird nach Maimon das missverständliche *Ding an sich*, das seine Legitimität aus der methodischen Anlage der *Kritik der reinen Vernunft* bezog, aufgegeben. Bis heute provoziert das *Ding an sich* Kants verhängnisvolle Missverständnisse, die aus Kants kritischem Anliegen die Karikatur philosophischen Denkens machen. Bisweilen erstaunt der Mangel an Benevolenz Kant gegenüber gerade bei Autoren, die offensichtlich ihre wissenschaftliche Existenz der Transzendentalphilosophie Kants verpfändet haben.

Anders Maimon! Seine respektvollen Worte Kant gegenüber zeigen, dass er sich dessen Projekt gegenüber verpflichtet weiß. Er liest Kant nicht durch die Brille der Garve-Feder-Rezension.⁵ Sein Interesse speist sich aus rationalistischen Quellen und erinnert stark an Leibniz (vgl. Yakira 2003). Dazu verhilft ihm seine große mathematische und logische Begabung, die sich in seinen philosophischen Schriften als paradigmatisch erweist. Dies betrifft nicht zuletzt die Begriffe "Konstruktion" und "Darstellung", die bei Maimon ihren mathematischen Klang behalten. In gewisser Hinsicht ist Kants *Kritik der reinen Vernunft* für Maimon noch zu sehr dem Empirismus verhaftet. Von großer terminologischer Bedeutung und signifikant für Maimons positive Anknüpfung an Kant ist die Wendung, die für Maimon

⁵ Die Rezension war 1782 anonym erschienen (in: Zugabe zu den Göttinger Gelehrten Anzeigen, 19. Januar 1782, 3. Stück, S. 40-48). Sie stammte ursprünglich von Christian Garve, wurde aber von Johann Georg Heinrich Feder in Ton und Inhalt verschärft. Die Rezension unterstellt Kant eine Position, die etwa George Berkeley vertreten hat. Diese Rezension steht prototypisch und richtungsweisend für eine Interpretation der Philosophie Kants, welche die transzendente und damit methodische Wendung bei Kant nicht berücksichtigt und den Transzendentalen Idealismus, der für Kant zugleich empirischer Realismus ist, für einen subjektiven Idealismus ausgibt.

der Begriff des “Denkens” nimmt. Während Kant den Begriff der Erkenntnis vorzieht, der immer auf synthetische Urteile, als Erkenntniserweiterung, zielt, betont Maimon die systematische Funktion des Denkens. Während für Kant bloßes Denken noch viel zu unbestimmt bleibt – denken lässt sich schließlich alles Mögliche – fällt bei Maimon letztlich jede reale Bestimmung des Objekts unter die Bedingungen des Denkens. In diesem Sinne könnte man sagen, dass das Denken für Maimon gerade *unbestimmt* genug ist, um funktional den *Grund* für jedwedes bestimmte Objekt abzugeben.

Offenkundig ist hier nicht von *Grund* im Sinne der antiken Tradition die Rede. “Grund überhaupt ist eine *Bedingung*, unter welcher etwas als nothwendig, wirklich, oder möglich, *gedacht wird*, oder, *an sich ist*. Das erste ist *Erkenntnißgrund*, das zweite *Realgrund*” (Maimon 1794, S. 20). Die Unterscheidung Erkenntnis- und Realgrund kann seine Herkunft aus der Leibniz-Wolffschen-Schule nicht verleugnen (vgl. Leibniz 1954, § 32f.). Interessant ist allerdings, dass Maimon den Grund als Bedingung fasst. Das unterstreicht zunächst seine Auffassung, dass es beim Grund um ein Element des Denkens geht. Gründe, auch die Realgründe, müssen in letzter Instanz gedanklicher Natur sein. “Die allgemeine Erkenntniß ist der *Grund* oder die *Bedingung* der darunter begriffenen besonderen” (Maimon 1794, S. 21). Insofern muss die allgemeinste Erkenntnis allen Erkenntnissen zugrunde liegen und der *Satz der Bestimmbarkeit* der *Grund* aller objektiven Erkenntnis sein.

So heißt es schon im *Versuch*: “*Grund eines Objektes*: ist eine Regel oder Bedingung, wonach ein Objekt vorgestellt werden kann. Das Objekt ist das darin Gegründete” (Maimon 2004, S. 63). Das folgt Kants *Kritik der reinen Vernunft*, die den Satz vom zureichenden Grunde als Grund der Erfahrung auffasst (Kant AA, 3, B245f.). Für Kant besteht der Satz vom Grunde in der “Regel, etwas der Zeitfolge nach zu bestimmen [...]: daß in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen sei, unter welcher die Begebenheit jederzeit [...] folgt” (Kant AA, 3, B245). Der Grund ist in der Transzendentalphilosophie Kants ebenfalls Bedingung, nämlich Bedingung der Erfahrung. Maimon verallgemeinert diese Auffassung des Grundes als Bedingung und bezieht sie auf das Denken überhaupt, nicht nur auf die Logik, sondern auch auf das reelle Denken.

Im Jahr 1792 veröffentlichte Gottlob Ernst Schulze anonym die gegen die Fundamentalphilosophie Reinholds gerichtete Schrift *Aenesidemus, oder Ueber die Fundamente von Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferte Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Aemaaßungen der Vernunftkritik*. Das Publikum sah verwundert zu, wie eine neue Generation von Philosophen mit neuen Argumenten gegen die Transzendentalphilosophie auftrat. Natürlich konnte dieser Angriff nicht unbeantwortet bleiben. Neben Johann Gottlieb Fichte, der in einer Rezension

bereits 1793 auf den sog. *Aenesidemus-Schulze*,⁶ antwortete, setzt sich auch Maimon mit dem skeptischen Kritiker auseinander. Tatsächlich hat die durch Schulze vorgebrachte Kritik ein viel größeres argumentatives Potential als die Garve-Feder-Rezension oder die plumpen Attacken eines Friedrich Heinrich Jacobi,⁷ weshalb der Aenesidemus-Schulze unter allen frühen Kritikern der philosophisch weitaus produktivste gewesen ist.

Natürlich geht es auch bei Aenesidemus-Schulze um die transzendente Reduktion der Dinge an sich auf Erscheinungen. Seine Skepsis richtet sich vor allem auf die Frage, ob die kritische Philosophie Kants und in dessen Nachfolge Reinholds tatsächlich das Problem der Begründung der Kausalität, wie Hume es aufgestellt hatte, auflösen können. Damit läuft Aenesidemus-Schulze genau in das Fahrwasser der Überlegungen Maimons, der Kausalität, das Verhältnis von Ursache und Wirkung, ganz im Sinne Kants als Bedingungsverhältnis denkt (vgl. Baum 1979; Klapp 1968). Aus diesem Grund opponiert Maimon auch gegen die Philosophie eines *natürlichen Realismus*, der die Verursachung an ein Verhältnis der Dinge an sich untereinander *und* zum Vorstellungsvermögen knüpft.

Maimons Kritik der Kritik darf als ein Glanzstück transzendentaler Argumentation gelten, denn er spielt die These des Aenesidemus-Schulze an einer entscheidenden Stelle auf. "Aber was wird durch die *Voraussetzung der Dinge an sich* außer der Vorstellung in Ansehung dieser erklärt? und wird hier nicht selbst der arme Indianer seine Frage erneuern: *und worauf endlich die Schildkröte?* Die Frage ist: warum habe ich eben jetzt die Vorstellung des Hauses und nicht die Vorstellung des Baumes z.B. die ich ebenfalls jetzt hätte haben können [...]?" und die Antwort ist: weil das Haus als *Ding an sich* jetzt in der Ordnung und Verbindung *wirklich* existiert. Sollte man nicht weiter fragen: warum existiert das Haus an sich eben jetzt und in der Ordnung und Verbindung, da an seiner Stelle auch etwas anders existieren könnte? Hier ist abermals eine Täuschung, die auf dem

⁶ Für Fichte scheint jedenfalls lange – ob vielleicht sogar für immer, das entzieht sich meiner Kenntnis – in Unwissenheit darüber geblieben zu sein, wer der Autor dieser Kritik der kritischen Philosophie gewesen ist. Dabei ist dieses Detail durchaus pikant. Fichte und Schulze kannten sich nämlich gut, denn sie hatten gemeinsam von 1774-1780 die gleiche Schulbank gedrückt. Es gibt sogar Berichte, dass beide gemeinsam Vorlesungen in Wittenberg besucht hätten. (Fuchs 1991, S. 114). – Auch die Bücher von Stefano Bacin (2007, S. 24) und Armin Wildfeuer (1999, S. 267f.) vermögen hier kaum weitere Auskünfte zu geben. Dabei ist die Geschichte in mehrfacher Hinsicht interessant; spannend, natürlich, wäre es zu erfahren, ob und welche Reaktion von Fichte gekommen wäre. Mindestens ebenso spannend ist die Situation, weil später Arthur Schopenhauer angibt, sowohl bei Fichte als auch bei Schulze studiert zu haben.

⁷ Attacken, die nicht frei sind von anti-judaistischem Ressentiment, wie Hartmut Traub (2003, S. 131-150) zeigte.

Begriff von *Grund* beruht” (Maimon 1794, S. 429).⁸ Maimon beantwortet die Einwürfe des Aenesidemus-Schulze auf einem neuen Niveau: Die *Dinge an sich* sind selbst eine *Voraussetzung*, sie setzen einen Akt des Denkens bereits voraus, der gerade die Nachfrage nach einem weiteren *Warum* motiviert. Maimon wirft Aenesidemus-Schulze nicht vor, diese Frage nicht beantworten zu können, sondern weist darauf hin, dass das *Warum* in die falsche Richtung zielt, nämlich auf die Dinge. Der *Grund* der Erkenntnis der Dinge liegt nicht in den Dingen, sondern im Denken. Lapidar formuliert Maimon deshalb: “*Grund* bezieht sich niemals aufs *Daseyn*, sondern auf die *Erkenntniß*” (Maimon 1794, S. 430). Maimon bietet die ganze Kraft des transzendentalen Ansatzes auf, um Aenesidemus-Schulze zu überzeugen, dass die kritische Philosophie mit dem natürlichen Realismus insofern verträglich ist, dass sie die Welt nicht in eine bloß subjektive Einbildung verwandelt. Sie unterscheidet sich vom natürlichen Realismus, der für Kant noch Empirismus ist, nur durch ihre methodische Wendung der Frage: *quid juris?* Es geht in der transzendentalen Deduktion um die Prüfung der Befugnis zum Gebrauch kategorialer Begriffe. Deshalb spielt die Frage nach dem Grund eine so bedeutende Rolle. Der Grund ist nämlich nach Maimon nichts anderes als die Einheit, “wodurch das Mannigfaltige in unserer Erkenntniß, nach Gesetzen des Erkenntnißvermögens verbunden wird” (Maimon 1794, S. 430). Er ist insofern der Rechtsgrund zur Verbindung des Mannigfaltigen in einer objektiven Erkenntnis. Um es paradox zu formulieren: Die Einheitsbildungen des Subjekts und die durch es gestifteten Verbindungen, also die Subjektivität des Subjekts, garantieren die Objektivität des Objekts.

Maimon fasst seine Überlegung kurz allgemein zusammen: “Das *Allgemeine* ist Grund von dem *Besondern* in unserer Erkenntnis” (Maimon 1794, S. 430). Der Begriff ist der Grund der Erkenntnis auch des Konkreten. Selten ist so klar ausgedrückt worden, dass die Frage danach, wie die Bedeutung in die Welt kommt, falsch gestellt ist. In einer naturalistischen Perspektive müsste die Welt untersucht werden, wie sie Bedeutung hervorbringt. Aber vor der konkreten Welt, ist der Begriff bereits gesetzt. Der Grund der Bedeutung liegt – wie Maimon beweist – im Begriff, nicht in der Welt.

Es ließe sich leicht aufweisen, wie gerade Johann Gottlieb Fichte die Anregungen Maimons aufnahm und systematisch verwertete (vgl. Beiser

⁸ Maimon bezieht sich mit dem “armen Indianer” auf John Locke (1961, II, 13, § 19) – Maimon geht es weniger um den Hinweis auf einen entstehenden Regress als – mit Locke – um die offenkundige Unwissenheit des Inders (was freilich heute als nicht wirklich politisch korrekt bezeichnet werden könnte), der bekennt, das die Schildkröte auf *irgend etwas* steht. Vgl. ferner Henrich 1963, S. 281-291.

2003). Das zeigt die erste und einzig gedruckte Fassung der *Wissenschaftslehre* (1794/95) eindrücklich. Schon die Titelgebung erhebt den Anspruch einer *Grundlage* (Fichte GA, I, 2, S. 249ff.) die ersten Paragraphen bieten *Grundsätze*. Der erste Grundsatz möchte den Grund allen Bewusstseins aufsuchen. Am Ende des §1 kommt Fichte namentlich auf Maimon zu sprechen (Fichte GA, I, 2, S. 261). Insbesondere jedoch Fichtes Bemerkungen zum dritten Grundsatz stellen das Thema des Grundes vollends in den Mittelpunkt. Dort spricht er von einem "Merkmal", das den Grund abgibt für Gleichheit und Entgegensetzung und dem entsprechend *Beziehungs-* oder *Unterscheidungsgrund* genannt werden müsse. Ich möchte hier jetzt aber einen anderen Autor zu Wort kommen lassen, nämlich Johann Baptist Schad, ein Philosoph der seine Wurzeln im Umfeld der Jenaer Philosophie Fichtes hatte und – wie Maimon – zu Unrecht vergessen ist und – ebenfalls wie Maimon – seine äußerst windungsreiche Lebensgeschichte aufschrieb.

Schad fühlte sich dazu berufen, die neue Philosophie Fichtes populär zu machen. Eine *Gemeinfaßliche Darstellung des Fichteschen Systems* (1800) sollte der bereits von Fichte in der Vorrede zur *Grundlage* zugestandenen Dunkelheit abhelfen. Dabei versucht er eine offensichtliche Schwäche der ersten Wissenschaftslehre Fichtes zu reparieren. Fichte hatte sich nämlich die Schwierigkeit eingehandelt, wie das tathandelnde Ich als Grund allen Bewusstseins überhaupt Gegenstand einer philosophischen Reflexion werden könne. Er behauptet mit Maimon, dass der Grund allen Bestimmens in einem unbestimmten, aber bestimmbareren Prinzip bestehen müsse. Dieses Prinzip konfundiert er mit der transzendentalen Apperzeption Kants und nennt es absolutes Ich. Ein Ich, dessen Handlung in dem Setzen seiner selbst besteht. Allerdings argumentiert Fichte, dass diese *Tathandlung* zwar allem empirischen Bewusstsein zugrunde liege, selbst aber kein möglicher Inhalt des empirischen Bewusstseins sein könne (vgl. Fichte GA, I, 2, S. 255). Das Argument liegt auf der Hand: Was über keinerlei Bestimmungen verfügt, besitzt keine Merkmale, um im empirischen Bewusstsein überhaupt identifiziert zu werden. Fichte spricht zwar davon, die Thathandlung könne gedacht werden, gibt aber zunächst keine weiteren Erläuterungen zu diesem Denken. Fichte selbst schlägt später einen Ausweg vor, indem er sich auf die intellektuelle Anschauung beruft.

Schad geht zunächst einen anderen Weg, bevor er zur intellektuellen Anschauung kommt, einen Weg, der ihn in die Spur Maimons bringt: "Wenn von dem letzten Grunde des menschlichen Wissens die Rede ist, so ist es wohl möglich, daß derselbe an und für sich nicht selbst ein Wissen sei, sondern nur etwas sey, wodurch das Wissen überhaupt möglich wird. Alles Wissen ist ein Vorstellen; jedes Vorstellen ist bestimmt, also ist auch jedes Wissen bestimmt: folglich ist es nicht bloß möglich, daß dasjenige, was allem Wissen zum Grunde liegt, ursprünglich nicht selbst ein Wissen

sey; sondern es muß sogar etwas anderes seyn. Wird nun der letzte Grund alles Wissens *gedacht*, so fällt er als etwas *Gedachtes* als ein Satz, in die Sphäre des Denkens [...]” (Schad 1800, S. 34). Schad etabliert durch die Trennung von Wissen und Denken eine neue Ebene, auf der er den Grund des Wissens ansiedeln kann. Schad erkaufte diese Ebene durch die Zurückstufung des Wissens auf die Vorstellung. Das Denken übernimmt nun die Aufgabe, den Grund des Wissens, d.h. den Grund des Vorstellens, zu denken, aber nicht *als* Denken, wie Schad betont, sondern als Anschauung, die insofern intellektuell ist. Stärker als Fichte sieht Schad, dass es zu unüberwindlichen systematischen Problemen kommen kann, wenn der Wissensbegriff monistisch aufgefasst wird. Denn ist alles dies Wissen, von der Empfindung bis zur Vorstellung, von der dumpfsten Perzeption bis zur hehrsten Idee, dann fällt auch die philosophische Reflexion in die Sphäre dieses Wissens, und es gibt keinen Ort mehr und kann auch keinen geben, von dem her der Grund des Wissens selbst thematisch werden kann.

Der Begriff des Denkens dürfte prädestiniert gewesen sein, um diese Aufgabe zu erfüllen. In der Rekonstruktion Schads scheint die Auffassung Maimons durch, dass es nicht der Wissensbegriff ist, der in der Lage ist, den Grund des Denkens zu fassen, sondern das Denken selbst. Für Maimon ist damit ein dominierender Akzent auf das mathematische Wissen verbunden (vgl. Freudenthal 2010; 2012). Immer wieder kehrt Maimon in seinen Schriften zu den Beispielen der Mathematik zurück, vor allem dann, wenn es ihm um das Verhältnis von Vorstellung und Denken, wenn es um die transzendentalphilosophische Konstruktion geht. Die prädominierende Rolle des Denkens bei Maimon zielt auf die Begründung der Transzendentalphilosophie als konstruktiver Philosophie. Er akzentuiert damit jene Seite der kritischen Philosophie, die der Frage *quid juris* größte Bedeutung beimisst. Fichte ergänzt dieses Projekt vor allem durch seine auf die Sittlichkeit, auf Moral und Politik, gerichtete Wissenschaftslehre. Sein absolutes Ich löst dabei zahlreiche Probleme der nachkantischen Philosophie und geht dem Skeptizismus Maimons aus dem Weg. Aber er handelt sich ein Problem mit dem *Grund* ein. Schad hat diese Schwäche der ersten Wissenschaftslehre in aller Deutlichkeit erkannt. Er findet einen Weg, der sich – ob bewusst oder unbewusst – an Maimons Auffassung der Transzendentalphilosophie anlehnt.

Hegel hat das Problem früh entdeckt. Seinen bündigsten Ausdruck findet diese Erkenntnis in der Wesenslogik. Thematisch ist die Logik der Reflexion der angemessene Ort. Und tatsächlich findet sich dort Hegels Beitrag zur Frage des Grundes. Die Auseinandersetzung Hegels mit der Transzendentalphilosophie ist immer mit dem Schlagwort *Reflexionsphilosophie* verbunden – dies noch in kordialer Nähe zu Schelling (vgl. Asmuth 2018, S. 141-149). Die Ausführungen Hegels über die Reflexion in der *Wis-*

senschaft der Logik zeigen deutlich, in welcher Weise Hegel die Transzendentalphilosophie einschließlich der Leibnizischen Monadenlehre deutet. Die vollständige Eliminierung des Außen, als reales oder perspektivisches oder auch nur als gedachtes Außen, charakterisiert die Reflexion in grundlegender Weise. So lassen sich nach Hegel zwar verschiedene Typen des Setzens und Voraussetzens unterscheiden, sie entkommen aber nicht jener inneren Dynamik der Reflexion, die sich nur von *Nichts zu Nichts und dadurch zu sich selbst zurück* (vgl. Hegel GW, 11, S. 250) bewegt – eine bloß scheinbare Bewegung. Das Denken ist allein mit sich selbst beschäftigt: Es bestimmt sich in völliger Unbestimmtheit. In dieser Beschäftigung prägt die Reflexion die ihr eigentümliche Reflexionsbestimmungen aus: Identität, Unterschied, Verschiedenheit, Widerspruch, Form und Materie (Hegel GW, 11, S. 260-302). Damit bezieht sich Hegel offenkundig auf die *Amphibolie der Reflexionsbegriffe* aus Kants *Kritik der reinen Vernunft* (vgl. Kant AA, 3, B316ff.; vgl. Nerurkar 2012). Aber er trifft natürlich auch Maimon, der im *Versuch über die Transzendentalphilosophie* schreibt: “Ein Begriff ist *a priori*, wenn er die Bedingungen des Denkens aller Objekte überhaupt, kein besonderes Objekt aber eine Bedingung desselben ist. Z.B. Einerleiheit, Verschiedenheit, Gegensatzung” (Maimon 2004, S. 36). Hegel stellt die Reflexionsbegriffe nicht nur dar, er kritisiert zugleich auch Positionen, die die Form der Reflexion absolut setzen und damit ganz in der Immanenz der Reflexion und ihrer absoluten Negativität verharren. Bleibt es bei der Reflexion in sich, in der selbst die äußere Reflexion als eine Setzung der bestimmenden und voraussetzenden Reflexion entlarvt wird, bleibt es bei der Nichtigkeit des Scheins. Die Reflexionsbestimmungen erweisen sich bei Hegel als Reflexe des Nichts. Dabei charakterisiert er sie ganz ähnlich wie Maimon: “Den Reflexionsbestimmungen [...] als in sich reflektiertem Gesetzsein liegt die Form des Satzes selbst nahe. – Allein indem sie als allgemeine Denkgesetze ausgesprochen werden, so bedürfen sie noch eines Subjektes ihrer Beziehung, und dieses Subjekt ist: *Alles*, oder ein *A*, was ebensoviel *Alles* und *Jedes Sein* bedeutet” (Hegel GW, 11, S. 259). Er weiß sich darin mit der Transzendentalphilosophie einig, dass die Beziehung der Reflexionsbestimmungen auf Gegenstände an sich – trügerisch ist. Hegel meint, wie Kant (*Amphibolie*), dass die Reflexionsbestimmungen – insbesondere dann, wenn sie in der Form des Satzes auftreten – suggerieren, es werde etwas wie eine Qualität von einem Ding ausgesagt. Dabei bezeugt bereits deren unterschiedslose Allgemeinheit, dass diese Bestimmungen inhaltsleer bleiben, denn sie können unterschiedslos auf alles und jedes angewandt werden. Für Hegel sind die Reflexionsbestimmungen aber keine *Begriffe*, wie bei Kant und Maimon. Sie sind “reflektiertes Gesetzsein”, das sich nachträglich erst in einem Satz aussprechen lässt. Die leere Negativität, die sich in allen Reflexionsbestimmung in unterschiedslosen Unterschieden

auspricht, macht sich auch in ihren ephemeren Resultaten, den Sätzen, bemerkbar. Dass Hegel, das "Gesetztsein" mit dem "Satz" kurzschließt, sind deutliche Anzeichen seiner Kritik an der vor allem durch Fichte fortgeführten Transzendentalphilosophie. Es ist eine in der zeitgenössischen Diskussion vor allem durch Schelling und Hegel, aber auch durch Hölderlin und die Romantiker fortgesetzte Kritik an der Satzhaftigkeit des Grundsatzes, der Ausdruck einer Handlung sein soll. Der Vollzugscharakter der Handlung kommt dabei in einen Gegensatz zur statischen Satzhaftigkeit der sog. Grundsatzphilosophie.⁹ Vollends kommt aber die Auseinandersetzung mit Fichte – und mit ihm mit Maimon – in den Ausführungen Hegels über den Grund und die Bedingung zum Ausdruck. Der Grund ist in Kants *Kritik der reinen Vernunft* nicht als Reflexionsbegriff thematisch. Aus der Leibnizischen Tradition kommend, diskutiert Hegel den Satz vom Grunde – nihil sine ratione, allerdings in der Logik *nicht* als Grundsatz der Metaphysik, sondern als letzte der Reflexionsbestimmungen. Hegel bezieht sich auf den Grund, insofern er in Fichtes Transzendentalphilosophie vorkommt, und damit mindestens indirekt auf Salomon Maimon.

Die Einleitung in das Grundkapitel zeigt, dass es Hegel nicht in erster Linie um eine Kritik Leibniz zu tun ist: "Der Grund ist daher selbst *eine der Reflexionsbestimmungen* des Wesens, aber die letzte, vielmehr nur die Bestimmung, daß sie aufgehobene Bestimmung ist. Die Reflexionsbestimmung, indem sie zugrunde geht, erhält ihre wahrhafte Bedeutung, der absolute Gegenstoß ihrer in sich selbst zu sein" (Hegel GW, 11, S. 391). Zweierlei lässt Hegels Bemerkung entnehmen, *erstens*, dass er den Grund als Reflexionsbestimmung und gerade nicht als Grundbegriff der Metaphysik konstruieren will, *zweitens*, dass neben Leibniz Fichte im Fadenkreuz steht. Der *absolute Gegenstoß* markiert den Übergang von der Reflexion zur Erscheinung. Hegel zeigt damit, dass der Schein der Reflexion in "das *wesentliche Sein, die Existenz*" (Hegel GW, 11, S. 323) austritt. Hegels Grundkapitel zielt auf die transzendente Deduktion der Vorstellung, die für Fichte gerade durch einen *unerklärlichen Anstoß* erklärt werden soll, der gerade nicht von Außen kommt. Der Sache nach passt das von Hegel begrifflich gefasste Heraustreten der Sache in die Existenz aber auch auf das Konzept Maimons. Der Grund bestimmt sich vom formellen, unbestimmten Grund zum bestimmten. Der Weg geht von der Bestimmbarkeit durch

⁹ Ein Unbehagen, das sich auf dieses Problem bezieht, ist bereits der ersten Wissenschaftslehre Fichtes anzumerken. Der Konflikt von Satzform und genetischer Grundhandlung wird von Fichte zwar festgestellt und zugegeben, aber wie ein leicht lösbares Problem dargestellt. Erst seine späteren Wissenschaftslehren werden dieses Problem entfalten und unter dem Stichwort "Tun und Sagen" in eine eigene Vollzugsdialektik überführen.

die denkerische Bestimmung zur Sache fort. Allerdings fordert der Grund in seinem Unvermögen, sich selbst zu gründen, eine Bedingung, die wiederum zum Unbedingten führt. Das absolut Unbedingte ist es nach Hegel, das die Einheit von Grund und Bedingung ausmacht, die unmittelbare Sache. *“Wenn alle Bedingungen einer Sache vorhanden sind, so tritt sie in die Existenz”* (Hegel GW, 11, S. 320).

Dieses Heraustreten in die Existenz – *absolute Entäußerung* (vgl. Hegel GW, 11, S. 326) – ist sicher ein ebenso schwieriger Schritt wie die Selbstentäußerung der Idee in die Natur. Beide gedanklichen Prozesse stehen an vergleichbaren Systemstellen. In der Logik und in der Logik verbleibend, vollzieht Hegel diesen Schritt eines Herausgehens in die Existenz im methodologischen Gewandt Kants und Maimons. Der Grund als Bedingung konstituiert die reale Sache – das ist der Gegenstoß der Reflexion in sich selbst. Die Vollständigkeit der Bedingungen ist dabei verwandt mit Maimons *“Differential”*: Die *“Differenziale der Objekte sind die Noumena”* (Maimon 2004, S. 23). Die transzendente Konstruktion des Wissens durch einen Akt des Begriffs, wie Maimon sie am Ende des 18. Jahrhunderts vorgezeichnet hat (vgl. Gasperoni 2015), wird von Hegel ihres skeptischen und damit ihres endlichen Vorbehalts entkleidet. Es geht ihm nicht um unendliche Annäherung, sondern um vollgültigen begrifflichen Besitz. Die Rolle des Begriffs spielt dabei eine entscheidende Rolle. In dem Maße, in dem der Unterschied von Sache und Begriff regionalisiert wird, werden die *“Differenziale”* zur Sache des Begriffs und der Begriff zur Sache des Denkens.

Ob Hegel es wollte oder nicht, ob Hegel es wusste oder nicht – er baute mit dem Grundkapitel der Philosophie Maimons ein Denkmal: Der *Satz der Bestimmbarkeit* als Grund im Bewusstsein hat ein klandestines Weiterleben. Freilich wird man Richard Kroners These eines gedeihlichen Wachstums nicht einfach zustimmen können. Hegels Denkmal für den unbekanntenen Denker der Transzendentalphilosophie ist nicht ohne grundlegende Kritik errichtet. Sie ist bereits auf das Fundament gemünzt, auf das die Transzendentalphilosophie baut. Außerdem mischt Hegel in seine Betrachtungen zum Grundkapitel ebenso kritische Töne gegen Schelling mit ein, der in ganz anderer Weise über den Grund nachdachte. Die ganze Entwicklung von Kant und Maimon bis zu Hegel erweist sich daher als äußerst brüchig. Um so entscheidender, dass sich einige Bruchstücke Maimons in der *Wissenschaft der Logik* konserviert und manifestiert haben.

Institut für Philosophie, Literatur-, Wissenschafts-
und Technikgeschichte
Technische Universität Berlin, Deutschland
E-mail: christoph.asmuth@mailbox.org

Literaturverzeichnis

- Asmuth, C. 2009: "Von der Urteilstheorie zur Bewusstseinstheorie. Die Entgrenzung der Transzendentalphilosophie", *Fichte-Studien*, 33 (*Kant und Fichte – Fichte und Kant*), S. 221-249.
- Asmuth, C. 2010: "Der Empirismus und die kritische Philosophie Kants. Zur zweiten 'Stellung des Gedankens zur Objektivität' im enzyklopädischen Vorbegriff der spekulativen Logik", in A. Sell (Hg.), *Der Vorbegriff aus Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Freiburg i.Br., S. 144-165.
- Asmuth, C. 2018: *Wissen im Aufbruch. Die Philosophie der deutschen Klassik am Beginn der Moderne*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Bacin, S. 2007: *Fichte in Schulpforta (1774-1780)*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- Baum, G. 1979: "Aenesidemus oder der Satz vom Grunde. Eine Studie zur Vorgeschichte der Wissenschaftstheorie", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 33, 3, S. 352-370.
- Beiser, F. 2002: *The fate of reason: German philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Harvard University Press.
- Beiser, F. 2003: "Maimon and Fichte", in Freudenthal (Hg.) 2003, S. 233-248.
- Breazeale, D. 2003: "Der Satz der Bestimmbarkeit. Fichte's Reception and transformation of Maimon's Principle", *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus/Yearbook of German Idealism*, 1, S. 115-140.
- Buzaglo, M. 2002: *Salomon Maimon: Monism, Skepticism and Mathematics*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- Engstler, A. 1990: *Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- Fichte, J.G. 1962ff.: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (= GA), hrsg. von R. Lauth, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- Freudenthal, G. (Hg.) 2003: *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic. Critical Assessments*, Dordrecht, Kluwer.
- Freudenthal, G. 2010: "Maimon's Philosophical Program. Understanding versus Intuition", *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus/Yearbook of German Idealism*, 8, S. 83-105.
- Freudenthal, G. 2012: "Anschauung und Verstand in geometrischen Konstruktionen: Kant und Maimon," in S. Dietzsch, U. Tietz (Hg.), *Transzendentalphilosophie und die Kultur der Gegenwart*, Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, S. 113-138.
- Fuchs, E. (Hg.) 1991: *Fichte im Gespräch. Berichte seiner Zeitgenossen*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

- Gasperoni, L. 2015: "Die irrationale Wurzel zwischen Mathematik und Philosophie bei Salomon Maimon," in C. Asmuth, S.G. Neuffer (Hg.), *Irrationalität*, Würzburg, Königshausen & Neumann, S. 9-26.
- Gueroult, M. 1929, *La Philosophie Transcendentale de Salomon Maimon*. Paris, Alcan.
- Hegel, G.W.F. 1968ff.: *Gesammelte Werke* (= GW), hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, Meiner.
- Henrich, D. 1963: "Die wahrhafte Schildkröte. Zu einer Metapher in Hegels Schrift *Glauben und Wissen*", *Hegel-Studien*, 2, S. 281-291.
- Henrich D. 1992: *Der Grund im Bewusstsein: Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- Kant, I. 1900ff.: *Kritik der reinen Vernunft*, in Id., *Kant's gesammelte Schriften* (= AA), hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Walter de Gruyter.
- Klapp, E. 1968: *Die Kausalität bei Salomon Maimon*, Meisenheim am Glan, Hain.
- Kroner, R. 1921/1924: *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, J.C.B. Mohr.
- Kuntze, F. 1912: *Die Philosophie Salomon Maimons*, Heidelberg, Winter.
- Lee, K. 2008: "The principle of determinability and the possibility of synthetic a priori judgments in Kant and Maimon", in P. Muchnik (Hg.), *Rethinking Kant*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, S. 241-264.
- Leibniz, G.W. 1954, *Monadologie*, in A. Robinet (Hg.), *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou Monadologie. Publiés intégralement les manuscrits de Hanovre, Vienne et Paris et présentés d'après des lettres inédites par André Robinet*, Paris, Puf.
- Locke, J. 1961: *An Essay Concerning Human Understanding*, London, 1690-1706⁵; reprint J. W. Yolton (Hg.), 2 Bde., New York-London, Dent/Dutton.
- Maimon, S. 1791: *Philosophisches Wörterbuch, oder Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie, in alphabetischer Ordnung*, Berlin, Unger.
- Maimon, S. 1794: *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens: nebst angehängten Briefen des Philaletes an Aenesidemus*, Berlin, Felisch.
- Nerurkar, M. 2012: *Amphibolie der Reflexionsbegriffe und transzendente Reflexion: das Amphibolie-Kapitel in Kants Kritik der reinen Vernunft*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Putnam, H. 2001: "The Analytic and the Synthetic", in D.Føllesdal (Hg.), *Philosophy of Quine*, Bd. 1, *General, reviews and analytic/synthetic*, New York, Garland, S. 252-303.
- Quine, W.V.O. 1953: "The Two Dogmas of Empiricism", in Id., *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, S. 20-46.
- Schad, J.B. 1800: *Gemeinfaßliche Darstellung des Fichteschen Systems und der daraus hervorgehenden Religionstheorie*, Erfurt.

- Schechter, O. 2003: "The logic of speculative philosophy and skepticism in Maimon's Philosophy. *Satz der Bestimmbarkeit* and the Role of Synthesis", in Freudenthal (Hg.) 2003, S. 18-53.
- Traub, H. 2003: "J.G. Fichte, der König der Juden spekulativer Vernunft. Überlegungen zum spekulativen Anti-Judaismus," *Fichte-Studien*, 21, S. 131-150.
- Wildfeuer, A. 1999: *Praktische Vernunft und System. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur ursprünglichen Kant-Rezeption Johann Gottlieb Fichtes*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- Yakira, E. 2003: "From Kant to Leibniz? Salomon Maimon and the question of Predication", in Freudenthal (Hg.) 2003, S. 54-79.