

Erschienen in: »Der Begriff des Begriffs.« In: Archiv für Begriffsgeschichte. Schlüsselbegriffe der Philosophie. Sonderhefte 11 (2014) (Hg.) Hand, Annika – Bermes, Christian – Dierse, Ulrich. Schlüsselbegriffe der Philosophie des 19. Jahrhunderts, Hamburg 2015, S. 7-38.

Der Begriff des Begriffs

Begriffsoptimismus und Begriffsskepsis in der klassischen deutschen Philosophie

Christoph Asmuth (Berlin)

»Es ist nicht so leicht, das aufzufinden, was andere von der Natur des Begriffs gesagt haben.«

Hegel, Wissenschaft der Logik. Zweiter Band: Die Lehre vom Begriff. (GW 12, 16)

1 Einleitung

Die Frage nach dem Begriff des Begriffs kündigt den Beginn der Moderne an. Nicht, dass diese Frage nie gestellt worden wäre. In der Frage, die den *Begriff* selbst fraglich werden lässt, macht sich jene Verunsicherung bemerkbar, welche die Fundamente der neuzeitlichen Rationalität am Ende des 18. und am Beginn des 19. Jahrhunderts zu unterwandern beginnt. Freilich gibt es immer wieder in der Geschichte der Philosophie skeptische Einwände gegen die Rationalität wissenschaftlicher und lebensweltlicher Auffassungen. Der Vernunftoptimismus der Aufklärung hatte jedoch zuvor ein großzügiges methodisches Grundgerüst geschmiedet, das beanspruchte, eine ganze Welt aus Wissenschaft, Religion und Ethik in ein homogenes Konzept zu fassen. Und dieses Grundgerüst erwies sich – zumindest teilweise – als außerordentlich erfolgreich. Die Moderne dagegen beginnt mit dem alarmierenden Eingeständnis, dass es stattdessen faktisch Wissenschaften, Religionen und Ethiken gibt, deren Einheit oder auch nur Konvergenz nicht ohne Weiteres anzugeben und noch weniger für sich zu beanspruchen ist. Die Rationalität steht plötzlich selbst in Gänze zur Debatte. Natürlich spielt der *Begriff*, seine Funktion und Reichweite, in dieser Diskussion eine wichtige Rolle, konkret bei der Frage, inwieweit eine Einheit innerhalb der Wissenschaften, aber auch innerhalb der Lebenswelt und innerhalb der Konsequenz normativer Verpflichtungen überhaupt noch begründet werden kann.¹

Insbesondere Kants kritische Philosophie, die einerseits ausschließlich kritisch, andererseits systematisch aufgefasst wurde, führte zu einer Debatte über die Bedeutung der Begriffe. Eine ganze Phalanx von Autoren versuchte, die Vernunftkritik Kants durch eine Metakritik der Sprache auszuhebeln. Andererseits gab es zahlreiche Versuche, mit Kant über Kant hinauszugehen. Den Protagonisten dieser Richtungen gingen die systematischen Äußerungen Kants nicht weit genug. Sie sahen, dass die Probleme nicht grundlegend genug geklärt waren, um den Skeptizismus ein für alle Mal niederzuhalten.

¹ Für die kritische Durchsicht und zahlreiche Hinweise danke ich Eva Schneider (Berlin) und Simon Gabriel Neuffer.

Verschiedene Problemfelder öffneten sich für die Diskussion. An erster Stelle ist hier der Weltbezug der Begriffe zu nennen. Gerade Kants Begriff vom ›Ding an sich‹ führte zu enormen Verwerfungen. Wie sollten sich Begriffe auf die Welt beziehen, wenn alles, was wir erreichen können, nur Erscheinung ist? Dann legte Kant seinem gesamten kritischen Vorhaben die Auffassung zugrunde, dass Begriffe letztlich nur über ihre Subsumtionsfunktion zu bestimmen seien. Die Frage musste gestellt werden: Was wird in letzter Instanz unter den Begriff subsumiert? Muss das nicht etwas absolut Wirkliches sein? Schließlich erregte das Votum Kants für die ›reinen Begriffe‹, also die Kategorien, großes Aufsehen. Der Empirismus hatte in der deutschen Philosophie bereits erheblichen Raum gewonnen.

Die Philosophie Kants steht am Anfang der vorliegenden Abhandlung über den Begriff des Begriffs im 19. Jahrhundert. Der Grund dafür liegt in Kants philosophischem Projekt, das einerseits eine lange philosophische Tradition beerbt, andererseits aber einer ganz neuen philosophischen Entwicklung als Grundlage dient. Hier soll diese Neuentwicklung nur bis zu einem gewissen Punkt verfolgt werden, so weit nämlich, wie die klassische deutsche Philosophie diesen Impuls weitergetragen hat. Der allgemeine systematische Grundgedanke lässt sich holzschnittartig so ausdrücken: Die Bedeutung der Begriffe ist das logisch Erste gegenüber der Welt und den Dingen. In methodologischer Hinsicht ist das Denken früher als das Sein. Es ist in dieser Untersuchungsperspektive also nicht die Kardinalfrage, wie die Welt in unseren Kopf kommt (psychologische Erkenntnistheorie): Das ist letztlich eine Frage, die in den empirischen Wissenschaften entschieden werden muss. Vielmehr geht es dieser philosophischen Entwicklung darum, welche Strukturen und Inhalte grundlegend sind für die Erkenntnis der Welt. Die Frage nach der Entstehung von Bedeutung im Ganzen ist deshalb sinnlos, weil Bedeutung immer schon vorausgesetzt wird. Umgekehrt ist nun die Frage zu beantworten, welche Bedeutung das Sein, die Welt, die Dinge für das Denken haben. Die verschiedenen Ausprägungen dieser Grundüberzeugung fallen sehr unterschiedlich aus ebenso wie die Auffassungen davon, welche Leistungsfähigkeit dem Begriff zugesprochen werden kann. Hier finden sich Begriffsskeptizismus wie Begriffsoptimismus.

Insgesamt muss man feststellen, dass es häufig keine spezielle oder isolierte Lehre vom Begriff als eigenen Teil der Philosophie gibt. Der ›natürliche‹ Ort des Begriffs ist die Logik.² Dort wird aber nur in formaler Hinsicht über den Begriff gehandelt. Der Sprachgebrauch ist der neue Ort, an dem über die Bedeutung der Begriffe gesprochen wird. In der Auffassung vom *empirischen Begriff* wird dem Sprachgebrauch schon früh Rechnung getragen. Im Sinne der oben umrissenen Grundlage der klassischen deutschen Philosophie muss man einen dritten Ort hinzuzählen: *die transzendente Logik*.³ Sie bildet ein Scharnier zwischen der formalen Logik und den empirischen Begriffen. Es kann deshalb nicht verwundern, dass ihr am Beginn des 19. Jahrhunderts so viel Aufmerksamkeit zuteil wurde.

2 Voraussetzungen: Die Auffassung Kants von der Funktion des Begriffs

Immanuel Kants kritische Philosophie markiert den Grundstein einer vielfältigen Diskussion um Aufgabe, Reichweite und Funktion des Begriffs im 19. Jahrhundert.⁴ Nimmt man die Philosophie Kants in dieser Hinsicht in den Blick, so ist es von erheblicher Bedeutung, zunächst das *Ur-*

² Dies spiegelt sich auch in der Literatur. Einerseits gibt es allgemeine Darstellungen der Geschichte der Logik: Prantl, Carl von: Geschichte der Logik im Abendlande, 4 Bde. Leipzig 1855, 1861, 1867, 1870 (freilich ohne Betrachtung des 19. Jahrhunderts); Ziehen, Theodor: Lehrbuch der Logik. 1920. Andererseits finden sich Arbeiten zum Begriff des Begriffs: Horn, Emanuel: Der Begriff des Begriffs. Die Geschichte der Begriffs und seine metaphysische Bedeutung. München 1932; Ros, Arno: Begründung und Begriff. 3 Bde. Hamburg 1990.

³ Pozzo, Riccardo: »Kant Within the Tradition of Modern Logic: The Role of the ›Introduction: Idea of Transcendental Logic.« In: The Review of Metaphysics 52 (1998), S. 295-310.

teil als die eigentliche Mitte seiner gesamten philosophischen Anstrengungen herauszustellen.⁵ Seine *Lehre vom Urteil*⁶ bestimmt den Rhythmus und die innere Gliederung der drei Kritiken. Sie ist auch die Mitte seiner *Logik*.⁷ Das Urteil steht zwischen Begriff und Schluss. Insofern ist der Begriff bei Kant hingeordnet auf seine Funktion im Urteil. Was der Begriff seiner Konstruktion nach ist, erfüllt sich in seiner Verwendung im Urteil.

»Alle Erkenntnisse, das heißt: alle mit Bewusstsein auf ein Object bezogene Vorstellungen sind entweder Anschauungen oder Begriffe. Die Anschauung ist eine einzelne Vorstellung (repraesentatio singularis), der Begriff eine allgemeine (repraesentatio per notas communes) oder reflektierte Vorstellung (repraesentatio discursiva).«⁸ Wie hinlänglich bekannt, betont Kant in seinem kritischen Werk und insbesondere in der *Kritik der reinen Vernunft* die Entgegensetzung von Anschauung und Begriff. Er subsumiert aber beide, wie das Zitat zeigt, unter den Begriff der Vorstellung als ihrem gemeinsamen Oberbegriff. Kants Leitfrage der theoretischen Philosophie lautet bekanntlich: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? In gewisser Hinsicht liegt es daher auf der Hand, Kants Erkenntniskritik als ›Urteilstheorie‹ zu bezeichnen.⁹ Eine solche Beschreibung kann sich darüber hinaus auf die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe ebenso stützen wie auf die erklärte Absicht einer ›*Kritik der reinen Vernunft*‹: Beide Momente zielen auf die diskursiven Vermögen, auf den Verstand einerseits, die Vernunft andererseits.

Der Verstand ist bei Kant ein Vermögen der Begriffe. Der Verstand schaut nicht an, er ist nicht intuitiv, sondern diskursiv. »Es gibt aber, außer der Anschauung, keine andere Art, zu erkennen, als durch Begriffe«, sagt Kant. »Also ist die Erkenntniß eines jeden, wenigstens des menschlichen, Verstandes eine Erkenntniß durch Begriffe, nicht intuitiv, sondern discursiv.«¹⁰ Dabei beruhen die Anschauungen auf Affektionen, der Verstand auf Funktionen. In der Anschauung wird das Mannigfaltige gegeben, im Verstand wird es gedacht, d. h., die Mannigfaltigkeit des Rezipierten wird durch eine spontane Handlung des Verstandes zur Einheit gebracht.

Nun wird Kant nicht müde zu betonen, dass gerade der Verstand kein Vermögen ist, das selbstständig und aus sich heraus zu Erkenntnissen fähig sei. Der Verstand bezieht sich immer auf die

4 Vgl.: Cesa, Claudio: *Le origini dell'idealismo tra Kant e Hegel*. Torino 1981; Beiser, Frederick C.: *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*. Cambridge, Mass./London 2002; Pinkard, Terry, *German Philosophy 1760-1869. The Legacy of Idealism*, Cambridge 2002; Jaeschke, Walter – Arndt, Andreas: *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik*. München 2012.

5 Vgl.: Asmuth, Christoph: »Von der Urteilstheorie zur Bewusstseinstheorie. Die Entgrenzung der Transzendentalphilosophie«, in: *Kant und Fichte – Fichte und Kant. Fichte-Studien*; Bd. 33 (Hg.) Asmuth, Christoph. Amsterdam 2009, S. 221-249.

6 Vgl.: Brandt, Reinhard: *Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft A 67-76; B 92-101*. Hamburg 1991; Longuenesse, Béatrice: *Kant and the Capacity to Judge*. Princeton, NJ 1998; Martin, Wayne: *Theories of Judgment*, Cambridge 2006; Hanna, Robert: »Kant's Theory of Judgment.« In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/kant-judgment/>>.

7 Pozzo, Riccardo: *Kant und das Problem einer Einleitung in die Logik Ein Beitrag zur Rekonstruktion der historischen Hintergründe von Kants Logik-Kolleg*. Frankfurt a. M. / Bern / New York / Paris, 1989; Prien, Bernd: *Kants Logik der Begriffe. Die Begriffslehre der formalen und transzendentalen Logik Kants*. (Kant-Studien. Ergänzungshefte; 150) Berlin/New York 2006; Newton, Alexandra, »Kant on the Logical Origin of Concepts.« In: *European Journal of Philosophy* (2012), <http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-0378.2012.00545.x>

8 Kant: *Logik* (Jäsche) AA IX, 91. – Kant wird im Folgenden zitiert nach: Immanuel Kant: *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1900ff. (= Kant AA)

9 Vgl.: Hanna, Robert: *Rationality and Logic*. Cambridge, MA 2006.

10 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 92f. – Vgl. zur *Kritik der reinen Vernunft*: Mohr, Georg – Willaschek, Marcus (Hg.): *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*. (Klassiker Auslegen; 17/18) Berlin 1998.

Sinnlichkeit.¹¹ Dies gerade macht das kritische Geschäft aus: Der Verstand resp. die Vernunft kann nicht zu Erkenntnissen gelangen, die sich nicht – mittelbar oder unmittelbar – auf die Sinnlichkeit, d. h. auf etwas Gegebenes beziehen. Das bedeutet aber keineswegs, dass nicht auch der Verstand Ursprung eigener, ihm eigentümlicher Erkenntnisinhalte sein könnte. Es bedeutet nur, dass dem Verstand zur Erfüllung seiner eigentümlichen Inhalte etwas gegeben sein muss, nämlich sinnliche Daten.

Diese Zwei-Quellen-Theorie Kants¹² darf nicht erkenntnistheoretisch missverstanden werden. Kant stellt keine *kompositionale Erkenntnistheorie* vor, nach der zwei Bestandteile getrennt beschrieben und dann in einem weiteren synthetischen Akt aufeinander bezogen werden müssten, so dass erst durch ein sukzessives Zusammensetzen Erkenntnisse entstünden und ihre Entstehung de jure erklärt werden könnte. In der Tat stünde eine solche Interpretation vor erheblichen Schwierigkeiten, die sich nicht nur auf Konflikte mit einzelnen Textpassagen reduzieren ließen.¹³

Kant scheint in der *Kritik der reinen Vernunft* einen ganz anderen Theorietypus zu entwickeln. Die veränderte Fragestellung nach den Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis enthebt ihn der Notwendigkeit, etwa erklären zu müssen, wie die Sinneseindrücke im Erkenntnissubjekt entstehen (Psychologie).¹⁴ Es reicht ihm, darauf hinzuweisen, dass die Sinnlichkeit zu den Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis zählt und dass sie auf bestimmte Weise strukturiert ist. Ähnliches gilt für die Zwei-Quellen-Theorie. Die beiden Elemente der Erkenntnis werden als Möglichkeitsbedingungen thematisiert und als solche isoliert – ein Terminus, den Kant selbst verwendet: »In der transzendentalen Ästhetik also werden wir zuerst die Sinnlichkeit *isolieren*, dadurch, daß wir alles absondern, was der Verstand durch seine Begriffe dabei denkt, [...]«¹⁵ Vorausgesetzt ist nämlich stets, dass Erkenntnis als Synthesis von Verstand und Sinnlichkeit wirklich ist. Erst in der wirklichen Erkenntnis lassen sich ihre Möglichkeitsbedingungen als Momente isolieren. Möglichkeitsbedingungen sind aber gerade nicht wirklich, d. h., sie bedürfen keines zugrunde liegenden wirklichen Substrats. Statt einer kompositionalen Erkenntnistheorie entwickelt Kant eine methodisch-minimalistische Wissenschaftstheorie.¹⁶ Daher ist die Sinnlichkeit nicht als wirkliches Moment

11 Vgl.: Grüne, Stefanie: *Blinde Anschauung: Die Rolle von Begriffen in Kants Theorie sinnlicher Synthesis*. Frankfurt a. M. 2009.

12 Vgl.: Eisler, Rudolf: *Einführung in die Erkenntnistheorie. Darstellung und Kritik der erkenntnistheoretischen Richtungen*. Leipzig 1907.

13 Vgl.: Wenzel, Christian Helmut, »Spielen nach Kant die Kategorien schon bei der Wahrnehmung eine Rolle?« In: *Kant-Studien*, 96 (2005), S. 407-426; Bauer, N.: »A Peculiar Intuition: Kant's Conceptualist Account of Perception.« In: *Inquiry* 55 (2012), S. 215-237.

14 Vgl.: Kitcher, Patricia: *Kant's Transcendental Psychology*, New York 1990.

15 Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, B 36.

16 Ansatz, Aufgabe und Umfang des transzendentalphilosophischen Programms bei Kant sind umstritten. Die Interpretationen divergieren teils erheblich. Vgl.: Allison, Henry: *Kant's Transcendental Idealism*, New Haven 2004; Cassirer, Ernst: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 2. Berlin 1922; Cohen, Hermann, *Kants Begriff der Erfahrung*. Berlin 1871; Ficara, Elena: *Die Ontologie in der ›Kritik der reinen Vernunft‹*. Würzburg 2006; Guyer, Paul, *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge 1987; Hanna, Robert, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Oxford 2004; Heidemann, Dietmar: *Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus*. Berlin/New York 1998; Röd, Wolfgang: »Transzendentalphilosophie als ›Philosophie der Philosophie‹. Zum metatheoretischen Aspekt des kantischen Transzendentalismus.« In: *Wege der Vernunft*. (Hg.) Bohnen, A. – Musgrave, A. Tübingen 1991, S. 31-112; Rosefeldt, Tobias, *Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst*. Berlin/Wien 2000; Strawson, Peter, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London 1975; Wundt, Max: *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie*. Stuttgart 1924; Zöllner, Günter: »From Innate to ›A Priori‹: Kants Radical Transformation of a Cartesian-Leibnizian Legacy.« In: *Monist* 72 (1989), S. 222-235.

von Verstand und Begriff *abgetrennt*, sondern nur im Hinblick auf die Möglichkeit der Erkenntnis in ihren ihr eigentümlichen Kompetenzen von Verstand und Begriff *unterschieden*.

Zentrale Bedeutung erhält dabei der Begriff der Vorstellung. Der Verstand ordnet nämlich verschiedene Vorstellungen einer anderen unter, so dass Kant erklären kann, der Verstand sei ein Vermögen, *Vorstellungen unter Vorstellungen* zu subsumieren. Die Vorstellungen des Verstandes, die Begriffe, beziehen sich nicht unmittelbar auf den Gegenstand, sondern auf eine andere Vorstellung. Dies ist eine Folge der transzendentalphilosophischen Reduktion der Dinge an sich auf Erscheinungen, also eine Folge der idealistischen Auffassung von Raum und Zeit.

Kant verwendet einen weiten Vorstellungsbegriff, der der Leibniz-Wolffschen Tradition entstammt und auf alle Bewusstseinsinhalte und -akte zutrifft und dementsprechend Anschauungen, aber auch Begriffe, ja sogar reine Begriffe und Ideen umfasst, die ihrer Definition entsprechend keinen Ursprung in der Sinnlichkeit haben. Dies entspricht ganz der bekannten *Stufenleiter* der Vorstellungen, die Kant in der Einleitung zur Dialektik entwickelt.¹⁷ Diese Passage belegt sehr gut, dass Kant niemals einen Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand (Begriff) intendierte, sondern gerade von deren faktischer funktionalen Verschränkung ausgeht, die sich im Urteil ausdrückt.

Damit ist der Rahmen abgesteckt, in den Kants Lehre vom Begriff einzuordnen ist. Keineswegs ist damit aber bereits eine Antwort auf eine zentrale Frage aller Theorien des Begriffs gefunden, nämlich die nach dem Bezug des Begriffs zur Wirklichkeit.¹⁸ Eine Stelle aus der Untersuchung des *Paralogismus* in den *Prolegomena* kann einen entscheidenden Wink geben. Dort entwickelt Kant seine Idee eines absoluten Subjekts, allerdings in kritischer Hinsicht: Denn letztlich läuft dieser Argumentationsgang in kritischer Perspektive darauf hinaus, die Substantialität des Ich und damit seine Erkennbarkeit als ein Ding an sich, seine Beharrlichkeit, Einfachheit, Unveränderlichkeit und Unsterblichkeit als Seele wissenschaftlich zu bestreiten. Kant schreibt: »Die reine Vernunft fordert, daß wir zu jedem Prädicate eines Dinges sein ihm zugehöriges Subject, zu diesem aber, welches nothwendigerweise wiederum nur Prädicat ist, fernerhin sein Subject und so forthin ins Unendliche (oder soweit wir reichen) suchen sollen.«¹⁹ Interessant – im vorliegenden Zusammenhang – ist die Aussage, dass ein Subjekt »notwendiger Weise nur Prädikat ist«, alle Subjekte daher als Prädikat gebraucht werden können. Alle bis auf ein einziges Subjekt, so die Entwicklung des Gedankengangs bei Kant, nämlich das absolute Subjekt, das *Ich*, welches niemals als Prädikat gebraucht werden kann.

Das Verhältnis von Subjekt und Prädikat ist im Urteil also austauschbar. Begriffe können deshalb sowohl als Subjekt oder als Prädikat gebraucht werden. Oder, um es noch schärfer zu fassen, Begriffe sind Prädikate. Zu fragen ist hier, was die Begriffe, nach Kant, dazu befähigt, sowohl als Prädikat als auch als Subjekt dienen zu können. Eine Antwort darauf findet man in der Jäsche-

17 Der Text lautet genau: »Hier ist eine Stufenleiter derselben [Vorstellungsarten; Ch. A.]. Die Gattung ist *Vorstellung* überhaupt (repraesentatio). Unter ihr steht die Vorstellung mit Bewußtsein (perceptio). Eine *Perception*, die sich lediglich auf das Subject, als die Modification seines Zustandes bezieht, ist *Empfindung* (sensatio), eine objective Perception ist *Erkenntniß* (cognitio). Diese ist entweder *Anschauung* oder *Begriff* (intuitus vel conceptus). Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln, dieser mittelbar, vermittelt eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein sein kann. Der Begriff ist entweder ein *empirischer* oder *reiner Begriff*, und der reine Begriff, so fern er lediglich im Verstande seinen Ursprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit), heißt Notio. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die *Idee*, oder der Vernunftbegriff.« Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 376f. = AA III, 249f.

18 Vgl.: Strawson, Peter F.: *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London 1966.

19 Kant, *Prolegomena*, A 135 = AA IV, 333.

Logik.²⁰ Dort entwickelt Kant in der Einleitung eine Lehre von den Merkmalen. Merkmale sind grundlegend für Begriffe. Sie *bilden* die Begriffe, oder umgekehrt, Begriffe lassen sich in Merkmale auflösen. Merkmale sind in dieser Funktion verwandt mit den Schemata. Sie haben eine Mittelfunktion inne. Sie verbinden die diskursive Sphäre der Begriffe mit dem intuitiven Bereich der Sinnlichkeit. Insofern kann man sagen, dass die Merkmale im Bereich der Begriffe, den Prädikaten im Bereich der Urteile entsprechen.

In der Jäsche-Logik definiert Kant das Merkmal als eine Vorstellung, die das Gemeinsame mehrerer Dinge zum Ausgangspunkt der Erkenntnis macht. Ohne Übertreibung kann man sagen, dass die Merkmale bei Kant den Grund alles diskursiven Verstandesgebrauchs ausmachen. Das Merkmal ist nach Kant eine Partialvorstellung. Durch ein Merkmal wird ein Teil des Dings erkannt. Bemerkenswert ist hier, dass nach Kant das Gemeinsame nur durch Teilung, also durch Einschränkung möglich ist. Aus einer Vorstellung wird ein Teil isoliert und durch Vergleich mit anderen Teilvorstellungen zu einem selbstständigen Merkmal. Das Merkmal ist daher die allgemeine Grundlage aller konzeptuellen Tätigkeit: »Alle unsere Begriffe sind demnach Merkmale und alles Denken ist nichts anderes als ein Vorstellen durch Merkmale.«²¹

Damit besteht die Grundlage des Denkens in unterscheiden und beziehen. Merkmale müssen aus komplexen Vorstellungen isoliert werden, was eine Unterscheidung von anderen Merkmalen sowie von der komplexen Vorstellung selbst voraussetzt. Dann müssen diese Merkmale auf andere komplexe Vorstellungen bezogen werden. Es geht also bei dem Vergleich der Vorstellung darum, »durch Merkmale ein Ding mit anderen nach den Regeln der Identität oder Diversität«²² in Beziehung zu setzen.

Kant klassifiziert die Merkmale. Sie bilden die funktionale Basis der Begriffe, und die Begriffe selbst verfügen nach Kant über bestimmte Eigenschaften, die in der Transzendentalphilosophie wichtige Unterscheidungen ermöglichen. So ist das Verhältnis analytisch/synthetisch, das in der *Kritik der reinen Vernunft* eine ebenso wichtige wie umstrittene Rolle spielt,²³ in Kants Lehre von den Merkmalen grundgelegt. Als *analytische* Merkmale bezeichnet Kant Teilbegriffe eines »wirklichen Begriffs«. Wird ein Begriff gedacht, so sind die darin enthaltenen Teilbegriffe analytische Merkmale dieses Begriffs. *Synthetische* Merkmale sind dagegen Teilbegriffe eines »bloß möglichen ganzen Begriffs«.²⁴ Merkmale sind, wie gesagt, Teilbegriffe und Teilvorstellungen. Deshalb sind sie auf den *ganzen* Begriff bezogen. Der »ganze« Begriff ist in Kants Logik jedoch eine bloß methodische Größe, daher nicht inhaltlich bestimmt, sondern durch die Funktion, die der Begriff in

20 Vgl.: Stuhlmann-Laeiz, Rainer: Kants Logik. Eine Interpretation auf der Grundlage von Vorlesungen, veröffentlichten Werken und Nachlaß. Berlin / New York 1976; insb.: S. 73-103.

21 Logik (Jäsche), AA IX, 85.

22 Logik (Jäsche), AA IX, 58.

23 Vgl.: Marc-Wogau, Konrad: »Kants Lehre vom analytischen Urteil.« In: *Theoria* 17 (1951), S. 140-157; White, Morton: »The Analytic and the Synthetic: An Untenable Dualism.« In: *Semantics and the Philosophy of Language*. Urbana 1952, S. 272-286; Quine, Willard Van Orman: »Two Dogmas of Empiricism.« In: ders.: *From a Logical Point of View*. Cambridge/Mass. 1953, S. 20-46; Henrich, Dieter: »Kants Denken 1762/1763. Über den Ursprung der Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile.« In: *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*. (Hg.) Heimsoeth, Heinz – Henrich, Dieter – Tonelli, Giorgio. Hildesheim 1967, S. 9-38; Allison, Henry: »The Originality of Kant's Distinction between Analytic and Synthetic Judgements.« In: *The Philosophy of I.* (Hg.) Kennington, Richard. Washington D. C. 1985, S. 15-38; Jong, Willem R. De: »Kant's Analytic Judgement and the Traditional Theory of Concepts.« In: *Journal of the History of Philosophy* 33 (1995), S. 613-641; Mayer, Verena: *Implicit Thoughts: »Quine, Frege and Kant on Analytic Propositions.«* In: *Grazer Philosophische Studien* 66 (2003), S. 61-90.

24 Logik (Jäsche), AA IX, 59.

Bezug auf die Merkmale einnimmt: Teil und Ganzes sind korrelativ aufeinander bezogen. Bei einem »wirklichen« ganzen Begriff sind die Merkmale, d. h. die Teilbegriffe, mit dem Begriff gegeben, folglich in ihm enthalten. Bei einem »bloß möglichen ganzen Begriff« müssen die Merkmale erst zusammengesetzt und einzeln zum Begriff hinzugefügt werden. Die Merkmale eines solchen Begriffs sind synthetisch auf den Begriff bezogen. Diese Begriffe heißen bei Kant *Erfahrungsbegriffe*.

Auf dieser Charakterisierung der Merkmale beruht nach Kant die Möglichkeit, Begriffe nicht nur analytisch zu klären – ein Verfahren, das Kant selbst der Leibniz-Wolffschen Schule zuschreibt –, sondern synthetisch zu bilden. Während bei der analytischen Methode das Verhältnis des Begriffs zu seinen Merkmalen feststeht, so dass nur die Merkmale hervorgehoben und zu einem besonderen Bewusstsein gebracht werden müssen, so hebt dagegen das synthetische Verfahren auch auf die Bildung *neuer* Begriffe ab. Die Begriffsbildung – Kant denkt hier vornehmlich an die Mathematik und die Naturphilosophie im Sinne einer Metaphysik der Natur –, diese Begriffsbildung beginnt mit dem Merkmal, also dem Teilbegriff. Vom Teil aus schreitet die Begriffsbildung zum Ganzen fort. Kants Lehre vom Begriff geht nicht nur von den gegebenen fertigen, empirischen Begriffen aus, die dann durch eine verdeutlichende Explikation an Klarheit gewinnen können. Besonderen Stellenwert hat für ihn vielmehr das synthetische Verfahren, das Begriffe erst hervorbringt. Hier beginnt die Arbeit der innovativen Forschung, hier beginnt die Theoriebildung! Es handelt sich um eine Begriffserweiterung, die durch Synthesis von Merkmalen auf Erkenntnisfortschritt ausgerichtet ist.

Ein weiteres wichtiges Verhältnis der Merkmale betrifft die Möglichkeit der Koordination und Subordination. Nicht erst mit dem fertigen Begriff gibt es die Logik der Subsumtion. Bereits die Merkmale weisen diese Klassifikation auf. Die Koordination beruht nach Kant auf der *Unmittelbarkeit* der Vorstellung einer Sache und macht ein einfaches Nebeneinander von Merkmalen aus.²⁵ Ein koordiniertes Merkmal ist also ein solches, das *unmittelbar* in der Vorstellung einer Sache enthalten ist. Systematisch bedeutender ist die Subordination. Hier tritt nämlich die diskursive Vermittlungsleistung des Begriffs hervor. Koordinierte Merkmale sind unmittelbar, subordinierte dagegen *vermittelt*, und zwar *vermittelt* durch ein anderes Merkmal. Das bedeutet, dass Merkmale nicht ausschließlich in der konkreten Vorstellung vorkommen und dort ein aggregatives Ganzes ausmachen können wie in der Koordination. Merkmale weisen auch Beziehungen untereinander auf, die sich als Reihen, als Grund und Folge, darstellen lassen: Die einfachen Merkmale können dann – wie erste Gründe – nicht weiter zergliedert werden, wobei aber – in entgegengesetzter Richtung – die Möglichkeit zu immer weiterer Subordination unendlich ist. Damit schreibt Kant eine Idee der Eigenschaft von Begriffen fort, die aus der Antike stammt und Platonisch-Aristotelischer Provenienz ist. In diesem Sinne sind Merkmale und Begriffe bei Kant grundlegend als *Subsumtionsfunktionen* aufzufassen. Das Genus bilden dabei die *einfachen* Begriffe, unter die schließlich durch Subsumtion immer weiter bis ins Unendliche fort Spezies untergeordnet werden können.

Koordination und Subsumtion – in der Jäsche-Logik bereits auf der Ebene der Merkmale angesiedelt – haben für das kritische Projekt Kants eine enorme Bedeutung. Die Aggregation der Merkmale zu einer Totalität des Begriffs findet seine Anwendung in Kants Konstruktion des transzendentalen Ideals in der *Dialektik* der *Kritik der reinen Vernunft*. Bereits die kleinste begriffliche Einheit des Begriffs, das Merkmal, weist bei Kant eine Struktur auf, die die Begriffe tauglich macht, in Verhältnissen der Über- und Unterordnung angeordnet zu werden. Dabei spielte die

25 Vgl.: Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 440f. = AA III. 285f.

Einheitsfunktion der Begriffe eine große Rolle. Denn Subsumtion geht mit Synthesis einher, Synthesis aber mit Einheit. Das lässt sich in allen drei Kritiken gut beobachten. In der *Kritik der reinen Vernunft* geht die synthetische Darstellung²⁶ von der Mannigfaltigkeit der sinnlichen Vorstellung aus, um schließlich in einem höchsten synthetischen Akt, der Einheit der Idee, freilich als regulatives Prinzip ohne konstitutive Funktion, den Abschluss zu finden.

Bezüglich der Beziehung der Begriffe auf die Wirklichkeit (Referenz) ist es entscheidend, die Polarität von Anschauung und Begriff bei Kant zu betonen. Polarität bedeutet hier die Entgegensetzung innerhalb eines gemeinsamen Bereichs, den Kant *Erkenntnis* oder *bewusste Vorstellung* nennt. Es handelt sich hier um eine Polarität, nicht etwa um einen Dualismus der Vermögen. Anschauung und Begriffe stehen, obwohl klar unterschieden, wie gezeigt unter dem gleichen Oberbegriff, nämlich dem der Vorstellung. So kann Kant die Entgegensetzung anhand verschiedener Charakteristika aufzeigen: Anschauungen sind einzeln, Begriffe allgemein,²⁷ Anschauungen sind rezeptiv, Begriffe spontan, Anschauungen werden gegeben (grammatikalisch passiv), Begriffe denkt man (grammatikalisch aktiv),²⁸ die Anschauungen ergeben Mannigfaltigkeit, die Begriffe denken Einheiten.²⁹ Das Verhältnis von Anschauung und Begriff ist ausschließlich und gegengerichtet, zumindest für uns; denn endliche Vernunftwesen sind gerade dadurch *endlich*, weil sich bei ihnen Anschauung und Begriff strukturell ausschließen. Diese Entgegensetzung darf aber nicht dazu verführen, Kant einen Vermögensdualismus zu unterstellen. Kant macht beispielsweise bereits am Beginn der *Kritik der reinen Vernunft* klar, dass Anschauung und Begriff dem gemeinsamen Begriff der Vorstellung subsumiert sind. Es ist *vorausgesetzt*, dass Anschauung und Begriff Vorstellungen sind; es ist *vorausgesetzt*, dass nur die Verbindung von Begriff und Anschauung, d. h. der synthetisierende Bezug von Begriff auf Anschauungen *Erkenntnis* ist. Die kritische Transzendentalphilosophie fragt nur, wie diese Verbindung möglich ist und welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit Erkenntnis zustande kommt. Dazu gehört namentlich die Grenzziehung zu denjenigen vermeinten Erkenntnissen, die jenseits dieser Bedingungen liegen und *transzendent* heißen.

Die Allgemeinheit, die dem Begriff eignet und um derentwillen der Begriff der Anschauung entgegengesetzt ist, entsteht durch das Merkmal. Denn ein Merkmal ist verschiedenen Vorstellungen gemeinsam, ist als Teilvorstellung in verschiedenen Vorstellungen enthalten. Dies ist der Grund, aus dem für Kant folgt, dass Begriffe auf verschiedenen Ebenen angesiedelt sein können, wie in der Subordination.

Hier gilt es aber zu beachten, dass Begriffe nicht bloß formal aufzufassen sind. Alle Begriffe haben nämlich nach Kant Form und Materie. Folgt man der Jäsche-Logik, ist die Materie der Begriffe nichts anderes als der *Gegenstand*. Zu beachten ist freilich, dass der Gegenstand nicht das *Ding* oder das *Objekt* meint. Gemeint ist der Begriffsinhalt, welcher immer das auch sein mag. Kants Bemerkungen über diesen Begriffsinhalt sind sehr vage; man darf vermuten, aus einer argumentativen Strategie heraus. Denn während die Form des Begriffs klar mit dessen Funktion als Allgemeinheit bezeichnet wird, deutet die Offenheit der Formulierung, Begriffsmaterie sei der Gegenstand, darauf hin, dass hier eine weitere Klassifizierung zu erwarten ist. Tatsächlich gründet sich die Unterscheidung Kants zwischen empirischem und reinem Begriff sowie dem Vernunftbegriff auf Überlegungen zum Begriffsinhalt. Allerdings wird nicht der Begriffsinhalt selbst klassifiziert,

26 Vgl. die Selbstauskunft Kants in: Prolegomena, A 20 f. = AA IV, 263.

27 Vgl.: Logik (Jäsche), AA IX, 91.

28 Pippin, Robert: »What is ›Conceptual Activity?« In: Mind, Reason, and Being-in-the-World: The McDowell-Dreyfus Debate. (Hg.) J. Schear. London 2013, S. 91-109

29 Vgl.: Kant: Kritik der reinen Vernunft B 74ff. = AA III. 74f.

sondern dessen Quelle. Referenzpunkt ist dabei die Erfahrung: Entsteht der Begriffsinhalt der Erfahrung, heißt der Begriff empirisch, stammt er nicht – etwa durch Abstraktionen – aus der Erfahrung, heißt er rein. Ist es unmöglich, dass der Gegenstand eines Begriffs überhaupt in der Erfahrung angetroffen werden kann, heißt er Vernunftbegriff oder Idee. Erfahrungsbegriffe beziehen ihre Realität (Sachheit) aus der Erfahrung, denn ihr Inhalt stammt aus der Erfahrung, beruht auf wirklichen Gegenständen. Vernunftbegriffe dagegen machen keine wirklichen Gegenstände vorstellig, sondern besitzen beispielsweise die Funktion eines regulativen Prinzips. Die Gegenstände der Vernunftbegriffe können nicht in der Erfahrung angetroffen werden, weil das Unbedingte nicht in der durch Raum und Zeit bedingten Erfahrung gegeben ist.

Die verschiedenen Ebenen der Begriffe berechtigen indes nicht dazu, die Realität, hier verstanden als Existenz in Wirklichkeit, für den Begriffsinhalt oder -gegenstand zu reklamieren. Begriffe können sich freilich bei Kant auf alles beziehen, was gedacht werden kann. Das schließt jedoch nicht ein, dass das, was gedacht wird, wirklich oder auch nur möglich ist. Schließlich beziehen sich Begriffe als Merkmale ihrer Funktion nach letztlich immer auf Anschauung. Begriffe ohne Anschauung sind bekanntlich leer.

Ein seit dem Erscheinen von Kants *Kritik der reinen Vernunft* immer wieder vorgebrachtes Problem ist in diesem Zusammenhang das *Ding an sich*.³⁰ Fraglich ist dabei regelmäßig, ob das Ding an sich existiert, auch dann, wenn es – wie Kant selbst oft betont – nicht erkannt werden kann. Damit hängt die ebenfalls heftig diskutierte Frage zusammen, ob Kants kritische Philosophie als realistische oder idealistische Position zu werten ist, und wenn idealistisch, inwiefern dieser Idealismus realistische Züge trägt oder überhaupt konsistent gedacht werden kann.³¹ Durch die Untersuchungen über den Begriff des Begriffs bei Kant lassen sich diese Fragen auch bedeutungstheoretisch wenden. Ist das Ding an sich die Grundlage der Bedeutung, des Inhalts, von Begriffen? Welchen Status hat der Begriff »Ding an sich« selbst als Begriff?

Kants Position ist hier eindeutig. Begriffe bestehen nicht nur in der logischen Form (Allgemeinheit). Es muss auch möglich sein, dass ihnen ein Gegenstand gegeben wird, auf den sich der Begriff bezieht. Für Kant ist dieser Gegenstandsbezug die *Bedeutung* des Begriffs. Ohne einen solchen Gegenstandsbezug ist der Begriff leer, d. h. bedeutungslos. Er hat »keinen Sinn, und ist völlig leer an Inhalt, ob er gleich noch immer die logische Funktion enthalten mag, [...]«. ³² Die objektive Bedeutung der Begriffe hängt an ihrem Bezug auf das in der Anschauung gegebene Material. Und umgekehrt: Abstrakte Begriffe sind darauf angewiesen, dass ihnen ein »korrespondierendes Objekt in der Anschauung« gegeben wird, weil sie sonst »ohne Sinn, d. i. ohne Bedeutung bleiben müssen«. ³³ Diese *Bedeutungslosigkeit* betrifft zuerst die Kategorien, d. h. die reinen Verstandesbegriffe. Sie sind abgelöst von der Sinnlichkeit und für sich allein rein formal, bloße Gedankenformen. Es handelt sich bei ihnen um logische Funktionen. Ohne den Inhalt, d. h. ohne

30 Vgl.: Adickes, Erich: Kant und das Ding an sich. Berlin 1924; Prauss, Gerold: Kant und das Problem der Dinge an sich. Bonn ³1989; Pogge, Thomas: »Erscheinungen und Dinge an sich.« In: Zeitschrift für philosophische Forschung 45 (1991); S. 489-510; Sandkaulen, Birgit: »Das ›leidige Ding an sich‹. Kant – Jacobi – Fichte.« In: System der Vernunft. Kant und der Deutsche Idealismus. Bd. 2: Kant und der Frühidealismus. (Hg.) Stolzenberg, Jürgen. Hamburg 2007, S. 175-201

31 Vgl.: Heidemann, Dietmar: Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus. Berlin/New York 1998; Asmuth, Christoph: »Realismus und Idealismus oder: Werden philosophische Probleme entschieden?«, in: *Prolegomena* (Zagreb) 7 (2007), H. 2, S. 203-221; Pluder, Valentin: Die Vermittlung von Idealismus und Realismus in der Klassischen Deutschen Philosophie: eine Studie zu Jacobi, Kant, Fichte, Schelling und Hegel (Spekulation und Erfahrung; 57) Stuttgart-Bad Cannstatt 2013.

32 Kant: Kritik der reinen Vernunft, B 298 = AA III, 204.

33 Kant: Kritik der reinen Vernunft, B299 = AA III, 205.

das in der Anschauung gegebene Mannigfaltige, sind die reinen Verstandesbegriffe leer und bedeutungslos. Allerdings sind die Kategorien auf mögliche Erfahrung hin angelegt. Denn es handelt sich bei ihnen ja gerade um die synthetische Funktion, das gegebene Mannigfaltige der Anschauung in einem Bewusstsein zu einer Einheit zu formen. Diese *Bedeutungslosigkeit* betrifft aber auch – und zwar in ganz anderer Weise – den Begriff des Ding an sich. Die zweite Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* geht intensiv und detailliert auf das Ding an sich als *Begriff* ein. Darin spiegelt sich die Reaktion Kants auf verschiedene Einwände und Missverständnisse, die bereits kurz nach dem Erscheinen der Erstauflage laut wurden.

Kant argumentiert – so wie es sich für die ganze *Kritik der reinen Vernunft* feststellen lässt – von einem methodologischen Standpunkt aus. Das Problem lautet also nicht, wie F. H. Jacobi in der berühmten Beilage zu *David Hume über den Glauben* formulierte, »daß der Kantische Philosoph den Geist seines Systems ganz verlässt, wenn er von den Gegenständen sagt, dass sie *Eindrücke* auf die Sinne machen, dadurch Empfindungen *erregen*, und auf diese Weise Vorstellungen *zuwege bringen*: denn nachdem Kantischen Lehrbegriffe kann der empirische Gegenstand, der immer nur Erscheinung ist, nicht außer uns vorhanden, und noch etwas anderes als eine Vorstellung sein; [...]«. ³⁴ Sondern: Kant bleibt auf die Ausgangsfrage seiner kritischen Transzendentalphilosophie konzentriert: »Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?« Um Urteile zu bilden, sind Begriffe notwendig, die wiederum aus Teilvorstellungen, d. h. Merkmalen bestehen. Diese Merkmale führen letztlich auf Anschauung zurück, die aufgrund der Idealität von Raum und Zeit ausschließlich Erscheinungen vorstellt. So sehr der Begriff der Erscheinung nun – analytisch betrachtet – auf ein Etwas führt, das erscheint und selbst keine Erscheinung ist, so sehr betont Kant explizit und um Missverständnissen vorzubeugen, dass diese Überlegungen nicht zur Annahme eines Dings an sich führen können. Und das sowohl ontologisch betrachtet als auch im Hinblick auf Interpretationen, die das Ding an sich und die Erscheinung als Aspekte ein und desselben Dings deuten.

Kants Argumentation, vor allem in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* von 1787, ist methodologisch und beschränkt sich ganz darauf, was Begriffe sind und wie sie in Urteilen funktionieren. Begriffe haben und Begriffe verwenden heißt bei Kant *denken*. Denken ist ein Akt des Verstandes, den Kant bekanntlich als das Vermögen der Begriffe einführt. Der Verstand bildet entweder Begriffe, indem er Merkmale aus der Anschauung isoliert und verallgemeinert oder indem er aus sich heraus nach Anleitung durch die Logik reine Begriffe hervorbringt, die jedoch nur zur Verwendung in Verbindung mit dem anschaulichen Material dienen und für diese Synthese der Schemata bedürfen. Begriffe zu bilden, ist nach Kant jedoch auch unabhängig vom inhaltlichen Bezug auf Erfahrung möglich. Denken kann man eben alles Mögliche, ja man kann nach Kant sogar Unmögliches denken, eben indem man die logische Funktion der Begriffe völlig losgelöst von möglichen Anschauungen verwendet. Die Einteilung der Begriffe in mögliche und unmögliche (seien es realemögliche oder absolutmögliche) setzt den Begriff eines Gegenstands überhaupt voraus. ³⁵ Dies ist der Begriff von einem Begriffsgegenstand, eines Begriffsinhalts, einer Begriffsmaterie überhaupt, »eines Begriffs, dem gar keine anzugebende Anschauung korrespondiert = Nichts, d. i. ein Begriff ohne Gegenstand, wie die Noumena, die nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden können (...)«. ³⁶ Ein solcher Begriff ist der von Kant methodologisch verwendete Begriff des Dings an sich. Dinge an sich bezeichnen nämlich Dinge, »die der Verstand

³⁴ Jacobi: *David Hume*, JW II, 301f. Jacobi wird im Folgenden zitiert nach: Jacobi, Friedrich Heinrich: *Werke*. (Hg.) Roth, Friedrich – Köppen, Friedrich. 6 Bde. Leipzig 1812–27 (= JW)

³⁵ Vgl.: Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 345f. = AA III, 231f.

³⁶ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 347 = AA III, 232.

sich ohne diese Beziehung auf unsere Anschauungsart, mithin nicht bloß als Erscheinungen, sondern als Dinge an sich selbst denken muß, von denen er aber in dieser Absonderung zugleich begreift, daß er von seinen Kategorien, in dieser Art sie zu erwägen, keinen Gebrauch machen könne, [...]. Wo [...] die Zeiteinheit nicht angetroffen werden kann, mithin beim Noumenon, da hört der ganze Gebrauch, ja selbst der ganze Gebrauch der Kategorien völlig auf; denn selbst die Möglichkeit der Dinge, die den Kategorien entsprechen sollen, läßt sich gar nicht einsehen; [...].³⁷ Nach Kant, und das gilt ohne Zweifel bereits für den Kant der Erstausgabe der *Kritik der reinen Vernunft* von 1781, ist das Ding an sich *Nichts*, und zwar *Nichts* im Sinne eines leeren Begriffs ohne Gegenstand. Es handelt sich beim Ding an sich folglich nicht um ein Ding, das wir nicht erkennen können (ontologisch), noch um einen anderen Aspekt einer Erscheinung, ein Aspekt, der uns verborgen bliebe. Sondern es handelt sich um einen leeren Begriff, einen Begriff von Nichts.

Freilich stellt sich hier die Frage, wozu man einen derartigen Begriff in einer Erkenntnistheorie benötigen sollte. Die Antwort ist leicht: Sie liegt darin begründet, dass das Projekt Kants einer *Kritik der reinen Vernunft* gar keine *Erkenntnistheorie* sui generis darstellen soll, sondern eine auf methodologische Probleme fokussierte Wissenschaftstheorie ist. Deshalb ist der Begriff des Dings an sich ein »Grenzbegriff«,³⁸ der einzig eine kritische Funktion hat, nämlich »die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche«³⁹ (*Kritik der reinen Vernunft*, B 311) ist.

Diese Auskunft ist konsequent. Unterdessen bietet sie keine Erklärung dafür, wie sich Begriffe auf Dinge an sich beziehen. Wenn man diese Frage an Kant stellt, so erhält man keine befriedigende Antwort – und dies aus Gründen, die Kant selbst klar dargelegt hat. Das Bewusstsein, so Kant, sei »die allgemeine Bedingung alles Erkenntnisses überhaupt«.⁴⁰ Alle Erkenntnisse beziehen sich immer auf Vorstellungen als Objekt. »Erkenntniß setzt immer Vorstellung voraus.«⁴¹ Kant torpediert damit die Auffassung von feststehenden Dingen, die durch bestimmte Formen der Repräsentation begrifflich charakterisiert und erkannt werden. Tatsächlich formieren bei Kant erst die begrifflichen Prozesse ein Objekt, das insofern – methodologisch – später ist. Der Gegenstandsbezug wird durch Merkmale und Begriffe hergestellt, ein Bezug, in dem der Gegenstand als Gegenstand erst erzeugt wird.

Freilich erschütterte dieser Angriff auf die realistische Ontologie nicht nur die Metaphysik, sondern auch die Auffassung von der Funktionsweise der Begriffe. Die Stabilität der Objektbeziehung – ausgedrückt im Begriff –, diese Stabilität, für die bisher die Objekte, die als Dinge an sich aufgefasst wurden, die Gewähr bildeten, wurde fraglich. Worauf beziehen sich Begriffe? Immer nur vermitteltst der Merkmale auf Vorstellungen. Es gibt für die Bedeutungen keinen Anker in der vorstellungsunabhängigen Wirklichkeit. Das musste all denen bedrohlich scheinen, die an der Vorstellung festhalten wollten, dass die Stabilität der Objektbeziehung durch eine ›Welt außer uns‹ begründet sein müsse. Reaktionen von dieser Warte aus stellten sich zeitig ein, betrachtet man beispielsweise den ersten Schub der Kant-Rezeption. Die Rezension der *Kritik der reinen Vernunft* in den *Göttingischen Gelehrten Anzeigen*, die anonym erschien und von Christian Garve stammte, wurde von Johann Georg Feder korrigiert und im kritischen Ton um einiges verschärft.

37 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 307f. = AA III, 210.

38 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 310 = AA III, 211.

39 Vgl.: Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 311 = AA III, 211.

40 Kant: *Logik* (Jäsche), A 40 = AA IX, 33.

41 Kant: *Logik* (Jäsche), A 41 = AA IX, 34.

Dieser redigierte einen stark psychologischen Aspekt in die Rezension hinein. Für Feder resp. für Garve läuft die *Kritik der reinen Vernunft* auf einen psychologischen Idealismus hinaus, dessen Behauptung, Begriffe bezögen sich stets und ausschließlich auf Anschauung, gegen den Einwand nicht gefeit sei, bloße Einbildungen von zutreffenden und wahren Urteilen nicht mehr unterscheiden zu können. Kants Gegner glaubten, dass die Begriffe ihrer Bedeutungen verlustig gehen würden. Kant dagegen ermöglicht – wie sich zeigen wird – durch seine Auffassung vom Begriff eine Dynamisierung des Wissens.

3 Begriffskritik bei Reinhold

Für die Folgezeit, d. h. für das ganze 19. Jahrhundert, insofern es in der Nachfolge Kants steht, blieb die durch Kants kritische Philosophie aufgeworfene Frage nach der Referenz dominant. In der Diskussion um die kritische Philosophie Kants entsteht eine vielseitige Aufmerksamkeit für die Sprache. Es geht – vor allem im Nachgang zu Kants *Kritik der reinen Vernunft* – um eine Metakritik der Sprache (Hamann, Herder, Jacobi),⁴² um eine Untersuchung des Einflusses, den der Sprachgebrauch, die Wandelbarkeit und Vieldeutigkeit der Sprache letztlich auf die Philosophie haben. Darin spricht sich eine tiefe Verunsicherung und Skepsis gegenüber der Leistungsfähigkeit des Sprechens, insbesondere der philosophischen Begrifflichkeit aus. Ein gutes Beispiel für diesen Charakterzug der Philosophie nach Kant bildet ein kleiner Text von Karl Leonhard Reinhold, der selten in diesem Zusammenhang gelesen wird.⁴³ Reinhold setzt es sich zur Aufgabe, die »Vermengung der Bedeutungen der sinnverwandten Wörter (Synonymen) und gleichnamiger Begriffe (Homonymen)« zu untersuchen und zu beseitigen.⁴⁴ Reinholds Schrift äußert den Verdacht, dass in der Sprache jener Grund zu finden sei für die wechselnden Konjunkturen der Philosophie, dass die »Sprache [...] immer nur hinter den Coulissen ihr geheimes Spiel treibt, und die Vernunft unter wechselnden Verkleidungen auf die Bühne hervortritt, ohne daß es der immer nur sich selber bald Critisirenden, bald Deducirenden, bald Construirenden, bald Demonstirenden, bald Recritisirenden, – endlich gelingen könnte: die eigentliche Anstifterin des alten Mißverständnisses und aller Verwicklungen derselben aus ihrem Hinterhalte auf den Schauplatz hervorzuziehen.«⁴⁵ Dieser Verdacht nährt das Projekt einer Dekonstruktion der transzendentalphilosophischen Verwirrungen durch Sprachkritik.

42 An erster Stelle zu nennen, sind die Texte Johann Georg Hamanns, insbesondere die *Metakritik über den Purismus der Vernunft* (1784). Vgl. dazu grundlegend: Bayer, Oswald: *Vernunft ist Sprache. Hamanns Metakritik Kants*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002; ferner: Leiss, Elisabeth: »Die Vernunft ist ein Wetterhahn«. Johann Georg Hamanns Sprachtheorie und die Dialektik der Aufklärung.« In: *Zeitschrift für germanistische Linguistik* 19 (1991), S. 259-273. – Ferner: Herder, Johann Gottfried: *Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, erster Theil. *Vernunft und Sprache, Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, zweiter Theil. Leipzig 1799. Vgl. dazu: Herders »Metakritik«. *Analysen und Interpretationen*. (Hg.) Heinz, Marion. Stuttgart-Bad Cannstatt 2013. – Jacobi reflektiert auf seine Korrespondenz mit Hamann: *Allwills Briefsammlung*. Zugabe an Erhard. (Königsberg 1792) In: *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*. Bd. I, Leipzig 1812. Freilich ohne Nennung seiner Quelle: »Und es fehlt nur noch an einer Kritik der *Sprache*, die eine *Metakritik* der Vernunft seyn würde, um uns Alle über Metaphysik Eines Sinnes werden zu lassen.« (I, 252)

43 Grundlegend zu Reinhold: Bondeli, Martin, *Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur Philosophie Reinholds in der Zeit von 1789 bis 1803*, Frankfurt 1995; Bondeli, Martin – Lazzari, Alessandro: (Hg.) *Philosophie ohne Beinamen. System, Freiheit und Geschichte im Denken C.L. Reinholds*, Basel 2003. Giovanni, George di: (Hg.) *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment*, Dordrecht 2010; Kersting, Wolfgang – Westerkamp, Dirk: (Hg.) *Am Rande des Idealismus: Studien zur Philosophie Karl Leonhard Reinhold*, Paderborn 2008. Klemmt, Alfred: *Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie. Eine Studie über den Ursprung des spekulativen deutschen Idealismus*. Hamburg 1958.

44 Reinhold, Carl Leonhard: *Grundlegung einer Synonymik für den allgemeinen Gebrauch in den philosophischen Wissenschaften*. Kiel 1812, S. XIV.

45 Ebd., S. VI.

Diese Verwirrung betrifft nach Reinhold auch die Logik, und vor allem jene Kategorien, die den so genannten idealistischen Philosophen so wichtig waren: Einheit, Unterschied, Vereinigung, Sein, Wesen, Gewissheit.⁴⁶ Reinholds Metakritik der philosophischen Begrifflichkeit zielt in der Tat auf einen wunden Punkt, der in der Entwicklung der klassischen deutschen Philosophie, zumindest in der ersten Dekade des 19. Jahrhunderts, zunächst nicht diskutiert wird. Kants neue, von Reinhold selbst geförderte und um wichtige Innovationen bereicherte Begriffssprache verdankte sich einem Begriffsoptimismus: Die Begriffe, vor allem die methodischen Begriffe der Philosophie selbst, die Begriffe der Spekulation, sind von sich her bedeutend.

Reinholds Auffassung vom »fehlerhaften Sprachgebrauch« setzt voraus, dass es durchaus einen richtigen Sprachgebrauch gibt. Außerdem schreibt er die Unterscheidung von Wort und Begriff fort, nach der ein Begriff durch unterschiedliche Wörter ausgedrückt werden kann. So unterscheidet Reinhold zwischen den »bedeutungslosen Lauten und Schriftzeichen« und den Begriffen, zwischen verschiedenen »Wörtern« und den »Worten«.⁴⁷ Insbesondere der *Kritik der reinen Vernunft* wirft Reinhold jetzt vor, vom Wort *Einheit* einen homonymen Gebrauch gemacht zu haben. Zwar unterscheidet Kant zwischen der Kategorie, dem Verstandesbegriff »Einheit« als Quantität und dem Begriff der Einheit als Reflexionsbegriff (»Einerleyheit«). Aber Kant entgehe, dass die Kritik selbst das Wort »Einheit« für zahlreiche Begriffe benutze, nämlich nicht nur für quantitative Einheit, sondern auch für qualitative und absolute Einheit. Ferner führt Reinhold analytische und synthetische, transzendente und empirische Verstandes- und Vernunftseinheit an, die, so Reinhold, von Kant weder unter die Kategorie »Einheit« noch unter den Reflexionsbegriff »Einheit« subsumiert werden könne. Mit einem Wort: Reinhold kritisiert an Kant nicht nur einen schwankenden Gebrauch der Wörter und Begriffe, sondern plädiert für eine Kritik des philosophischen Sprachgebrauchs im Sinne einer Kritik der speziellen philosophischen Begriffe.

Über das Vorgehen einer solchen Metakritik gibt Reinhold indes nur einige orientierende Winke. Die Worterklärungen eines zu entwerfenden Begriffsregisters dürfen nicht auf dem »vulgären Sprachgebrauch« aufbauen. Ebenso wenig dürfen sie sich an die »dialektischen Blendwerke der formalen Denklehre«⁴⁸ anschließen. Ausgeschlossen sei ferner, dass ein neues Begriffsregister die partikulären philosophischen Richtungen beerbe, handele es sich nun um skeptische oder dogmatische, kritische oder absolute Metaphysik. Stattdessen empfiehlt Reinhold das Vertrauen auf das Wahrheitsgefühl »des in jeder gebildeten Sprachgenossenschaft lebendigen Geistes«.⁴⁹ Das mag für uns Heutige vage klingen, enthält aber eine sprachoptimistische Grundansicht von der Leistungsfähigkeit der Begriffe und spielt an auf die Paulinische Entgegensetzung, hier der lebendige Geist, dort der tote Buchstabe: »der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig«. (2 Kor 3,6 b. 12-18)

4 Salomon Maimon

Eine frühe, über Kant hinausführende Weiterentwicklung der Begriffstheorie findet sich bei Salomon Maimon.⁵⁰ Sicher ist es nicht gerechtfertigt, Maimon, den wohl originellsten Denker der

46 Ebd., S. XIX-XXI.

47 Ebd., S. 26.

48 Ebd.

49 Ebd., S. 36.

50 Grundlegend zu Salomon Maimon: Atlas, Samuel: *From Critical to Speculative Idealism. The Philosophy of Solomon Maimon*. The Hague 1964; Beiser, Fredrick C.: *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge 1987, S. 285-323; Bergman, Shmuel Hugo: *The Philosophy of Solomon Maimon*. Jerusalem 1967; Engstler, Achim: *Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1990; Guérout,

ersten Generation nach Kant, auf ein bloßes Zwischenglied zu reduzieren, das Kant mit dem Denken Fichtes verbindet. Maimon ist ein eigenständiger Kopf – und ein skeptischer dazu.⁵¹ Nicht ohne Grund richtet er sein Augenmerk erneut auf die Zentralkategorie der Kausalität. Maimon entwickelt eine große Sensibilität für das Verhältnis von Logik und Philosophie. Zwar versteht sich Maimon selbst als Kantianer, was ihn aber nicht daran hindert, das Verhältnis von Philosophie und Logik, wie Kant es entwirft, zu korrigieren.

Anders als die Gegner Kants sind es vor allem dessen produktive Nachfolger, die eine Ausweitung der Transzendentalphilosophie anstreben. Die Klammer, die Kants kritische Philosophie zusammenhielt, war ein grundlegender Begriff der Vorstellung mit seinen weitgefächerten Binnendifferenzierungen. An dessen Stelle trat nun, etwa bei Karl Leonhard Reinhold, der Begriff des Bewusstseins als Grundbegriff. Die Besonderheit der Position Maimons besteht darin, dass er der nachkantischen Diskussion um das Ding an sich eine andere Wendung gibt. Im Gegensatz zu der vielstimmig geführten Debatte, bei der namentlich Aenesidemus-Schulze, Reinhold und Jacob Sigmund Beck hervortraten, leitet Maimon die Diskussion in ein methodisches Fahrwasser. Er begreift die Transzendentalphilosophie als ein methodenkritisches Projekt. Er interessiert sich nicht für die – bis heute intensiv geführte – Diskussion, die scheinbar nur eine Alternative kennt: Entweder bejaht man die reale Existenz der Dinge an sich oder man hält sie ›nur‹ für ein Gedankending.

Maimon widerspricht mit seiner Auffassung – mit guten Gründen und mit gutem Verständnis der Position Kants – beiden Konzeptionen. Er kritisiert die Orientierung beider an einer Abbildtheorie, die nur einen empirischen Realismus *oder* einen metaphysischen Idealismus übrig lasse. Anders als die Debatte um das Ding an sich akzentuiert Maimon das Problem der Objektivität, unter der er nicht die reale Existenz von Objekten, sondern eine Funktion der Erkenntnis versteht. Das Ding an sich wird – so betrachtet – in einen funktionalen Zusammenhang integriert, bei dem es nicht um das wirkliche Zustande-Kommen von Erkenntnissen geht, sondern um ein Bedingungsgefüge mit methodologischem Zuschnitt. – Überlegungen Maimons, die viel näher bei Kant liegen und nur wenig von der verdinglichenden Ding-an-sich-Debatte infiziert sind.⁵²

Maimon vergleicht die Philosophie mit der Gottheit: »[D]ie *Philosophie* überhaupt ist [...] die alles in der menschlichen Erkenntniß regierende *Gottheit*.« Das Verhältnis von Gott und Welt vergleicht Maimon mit demjenigen der Philosophie zu den Wissenschaften. Ohne die Gottheit keine Welt, ohne die Welt keine Erkenntnis der Gottheit: »Ohne *Philosophie* ist keine *Wissenschaft überhaupt* möglich, weil sie die *Form einer Wissenschaft überhaupt* a priori bestimmt. Ohne irgend eine andere Wissenschaft vorauszusetzen, hat die Philosophie für uns gar keine Bedeutung.«⁵³ Dies trifft in besonderer Weise auf das Verhältnis von Philosophie und Logik zu. Maimon diagnostiziert eine wechselseitige Abhängigkeit, allerdings unter dem Primat der Philosophie. Er entwickelt eine Theorie, nach der der *transzendentalen Logik* die Aufgabe zukommt, jene Begriffe allererst zu bestimmen, die der allgemeinen Logik ihre Bedeutung verleihen. Diese *transzendentalen Begriffe* bilden insofern die philosophischen Voraussetzungen, unter denen eine allgemeine Logik

Martial: La philosophie transcendentale de Salomon Maimon, Paris 1930; Socher, Abraham P.: The Radical Enlightenment of Solomon Maimon. Judaism, Heresy, and philosophy, Stanford 2006.

51 Vgl.: Gasperoni, Lidia: »Maimon und der Skeptizismus.« Fichte-Studien 39 (2012), S. 111-128.

52 Vgl.: Cassirer, Ernst: das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Dritter Band: Die nachkantischen Systeme, zweite Auflage. New Haven, Connecticut 1923, 80-125.

53 Maimon, Salomon: Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens. Berlin 1794, XIX.

möglich wird. Wie das zu denken ist, zeigt Maimon an einem Beispiel: »[D]ie logische Bejahung und Verneinung setzen die transzendentalen Begriffe von Realität und Negation voraus.«⁵⁴

Dementsprechend konzentriert sich Maimons Begriffslehre auf die Unterscheidung von *transzendentalen* und *empirischen* Begriffen. Ein Begriff kann einerseits ein *Produkt* des Denkens sein. Denken ist für Maimon – wie bei Kant – ein synthetisches Geschehen. Denken ist Tätigkeit des Subjekts, die die identische Einheit des Bewusstseins des Mannigfaltigen voraussetzt. Durch das Denken wird eine objektive Einheit des Mannigfaltigen hervorgebracht.⁵⁵ Objektive Einheit ist das Produkt des Denkens in der Synthesis des Mannigfaltigen. Insofern ist der Begriff *empirischer* Begriff, denn er bezieht sich auf das gegebene Mannigfaltige. Empirische Begriffe beziehen sich auf bestimmte Objekte. Sie sind Produkte des Denkens dieser Objekte. Der empirische Begriff bestimmt das Objekt, das eben durch diese Synthesis gedacht wird.

Ein Begriff kann andererseits produktiv sein, dann ist er *transzendentaler Begriff*. Diese Begriffe – Maimon nennt sie kaum noch die »reinen Begriffe« – gelten ihm als innere Bedingung des Denkens. Sie gehen ihren Objekten und dem Denken der Objekte voraus, entweder einem Objekt überhaupt oder einem bestimmten Objekt. Begriffe sind die *formellen* Bedingungen des Denkens, nicht dessen Produkt. Ihnen entspricht der Stoff *überhaupt*, der eben darum kein bestimmter Stoff ist.

Empirische Begriffe sind dementsprechend nachträglich, denn sie sind Produkte. Aber nicht Produkte des Dings an sich noch der Anschauung noch des Objekts, sondern einzig Produkt des Denkens. Wie Kant bestimmt Maimon das Verhältnis des Begriffs zur Vorstellung. Das Merkmal ist bereits eine Vorstellung, die sich auf ein besonderes Objekt beziehen lässt. Ein Begriff ist eine allgemeine Vorstellung, die sich auf mehrere Objekte beziehen kann. Der Unterschied zwischen Merkmal und Begriff ist eine Frage der Hinsicht. Betrachte ich das Merkmal isoliert, so ist es eine bloße Vorstellung, kein Begriff. Ein Objekt wird auf diese Weise nicht gedacht, sondern nur vorgestellt und ist insofern einzeln und nicht allgemein. Betrachte ich allerdings das Merkmal so, dass es nicht nur einem Objekt, vielmehr mehreren zukommen kann, dann ist das Merkmal Begriff, d. h., es eignet ihm die für einen Begriff notwendige Allgemeinheit.

Für Maimon ist es – anders als für Kant – von großer Wichtigkeit zu klären, wie sich Begriff und Objekt unterscheiden. Wenn das Objekt erst dadurch Objekt wird, das es gedacht wird, sind Objekte nie ohne Begriffe oder, anders ausgedrückt, Begriffe sind konstitutiv für das Objekt-sein-Können. Trotzdem müssen sich aber Begriffe und Objekte unterscheiden lassen, und der Unterschied darf nicht von außen begründet sein, etwa durch eine Affektion ausgehend vom Ding an sich. Maimons Lösung besteht darin, das Objekt ganz von der Erkenntnisfunktion her zu bestimmen. So wird ein Objekt gedacht, wenn von der Bestimmbarkeit seines Begriffs abstrahiert wird. Insofern ist ein Objekt durch seine fehlende Bestimmbarkeit vom Begriff verschieden. Der Begriffscharakter des Begriffs besteht in seiner Bestimmbarkeit. Bestimmbarkeit ist der Kern des Begriffs. Sie macht seine Allgemeinheit aus und ermöglicht, dass ein Begriff sich auf mehr als ein Objekt beziehen kann: »[D]as in mehreren Objekten, auf mehr als einerlei Art bestimmbar, gedachte, ist ein allgemeiner Begriff dieser mehreren Objekte.«⁵⁶

54 Maimon, ebd.: S. XXI; vergleiche dazu: Cassirer, Ernst: Erkenntnisproblem, Bd. 3, 115-118.

55 Maimon, Logik: S. 12.

56 Maimon, Salomon: Logik, 41. – Vgl.: Schechter, Oded: »The Logic of Speculative Philosophy and Skepticism in Maimon's Philosophy: Satz der Bestimmbarkeit and the Role of Synthesis.« In: Salomon Maimon. Rational Dogmatist, Empirical Skeptic. (Hg.) Freudenthal, Gideon. Dordrecht 2003, S. 18-53.

Unschwer lässt sich erkennen, dass Maimon das System der Erkenntnisweisen, insbesondere aber die Unterscheidungen der verschiedenen Erkenntnisfunktionen, nicht in einer Spezifikation des Stoffs oder des besonderen Dings begründet, sondern in der Logik und Methode des Erkennens selbst. Der entscheidende Unterschied des Begriffs vom Objekt, von Vorstellung und Anschauung, liegt in seiner Funktion begründet, das Objekt als *bestimmbar* zu denken. In dieser Hinsicht sind das Prinzip der Bestimmbarkeit und der Begriff des Begriffs Mitte und Methode der Überlegungen Maimons zur theoretischen Philosophie.

Nach Maimon ist es der Grundgedanke der Transzendentalphilosophie, dass es nicht die Dinge an sich außer uns sind, die unsere Vorstellungen bewirken. Die Dinge an sich sind nicht der *Grund* unserer Erkenntnis. Maimon zufolge liegt hier ein falscher Gebrauch des Begriffs *Grund* vor. »Grund bezieht sich niemals aufs Dasein, sondern auf die Erkenntnis, und ist bloß die *Einheit*, wodurch das Mannigfaltige in unserer Erkenntnis, nach Gesetzen des Erkenntnisvermögens verbunden wird. Das *Allgemeine* ist der *Grund*, von dem besonderen in unserer Erkenntnis.«⁵⁷ Genau diesen Sachverhalt drückt Maimon im Satz der Bestimmbarkeit aus. Dieser Satz bezeichnet in aller Allgemeinheit das Verhältnis der Einheit des Bewusstseins mit allen in ihm zu verbindenden mannigfaltigen Einzelnen. Insofern ist der Satz der Bestimmbarkeit selbst »der Grund von der Erkenntnis aller reellen Dinge«.⁵⁸ Die Bestimmbarkeit geht auf mögliche begriffliche Verhältnisse und nicht auf eine wirkliche Existenz außer uns. Die begrifflichen Verhältnisse sind der *Grund*, und insofern ist der Begriff der eigentliche Welterschöpfer.

5 Fichte: Der Begriff als Welterschöpfer

Die Überlegungen Fichtes zum Begriff des Begriffs schließen unmittelbar an Maimon an. Bereits in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* macht Fichte klar, dass er die von Maimon explizierte Wende der Transzendentalphilosophie mitvollzieht.⁵⁹ Er überträgt, wie Maimon, den Satz des Grundes nun allerdings auf das grundlegende Verhältnis von Ich und Nicht-Ich. Kant legte in der *Nova Dilucidatio* zwei mögliche Fälle eines bestimmenden Grundes auseinander: (1) den vorgängig bestimmenden Grund, der das »Warum«, d. h. den Grund des Seins und Entstehens einer Sache anführt, und (2) den nachträglich bestimmenden Grund, der das »Dass« oder den Grund des Erkennens vorstellt. (I, 423) Maimon sah sich durch die Kritik Jacobis und Aenesidemus-Schulzes dazu veranlasst, beide Formen des Grundes (*ratio*) in Bezug auf die Frage nach der Realität des Erkennens zusammenzuführen. Das bedeutete vor allem, die Existenz der Dinge an sich außer uns als möglichen *Grund* des Erkennens, als Ursache unserer Vorstellungen, auszuschließen. Die Vorgängigkeit und Nachträglichkeit des Grundes in Rücksicht auf das Erkennen werden verkehrt, genau dann nämlich, wenn der Satz des Grundes auf die Erkenntnis selbst angewendet wird. Wenn das Erkennen selbst nach dem Grund der Realität des Erkennens fragt, so kann die Antwort nur innerhalb des Erkennens liegen; der Grund muss eine Funktion des Erkennens selbst sein.

57 Maimon, Salomon: Logik, 372

58 A. a. O.

59 Grundlegend zu Fichte: Breazeale, Daniel: Thinking Through the *Wissenschaftslehre*. Oxford 2013; Ivaldo, Marco: Fichte. (Profil; 5) Milano 2014; Oesterreich, Peter L. – Traub, Hartmut: Der ganze Fichte. Die populäre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschließung der Welt. Stuttgart 2006; Zöllner, Günter: Fichte lesen (legenda; 4) Stuttgart-Bad Cannstatt 2013.

In diesem Kontext entsteht Fichtes erste Wissenschaftslehre.⁶⁰ Die im so genannten *Dritten Grundsatz* ausgedrückte Synthesis zweier – unbedingter – Handlungen setzt Fichte in seiner Lehre vom Beziehungs- und Unterscheidungsgrund fort – eine deutliche Anknüpfung an Maimon. Sieht man auf die der Entwicklung des § 3 (Teilbarkeit) zugrunde liegende thematische Dreigliederung von Schluss, Urteil und Begriff, dann kann man Fichtes systematische Ankündigung nachvollziehen, dass aus der Wissenschaftslehre – und erst unter ihrer Voraussetzung – *Logik* möglich wird.⁶¹ Deshalb integriert Fichtes *Grundlage* sowohl eine – freilich kurz gefasste – Lehre vom Begriff als auch eine Grundlegung der Logik und – bei Weitem offensichtlicher – eine *Deduktion der Kategorien*.⁶² Was die Begriffslehre betrifft, so beschränkt sich Fichte auf die Funktion der Begriffe zur Subsumtion. Diese Funktion ist begründet in der Lehre vom Beziehungs- und Unterscheidungsgrund, der wiederum in der synthetischen Handlung der Teilbarkeit begründet ist.

Das Ich setzt sich selbst (§ 1), das Ich setzt sich ein Nicht-Ich entgegen (§ 2). Beide Handlungen geschehen im Ich und durch das Ich. Beide Handlungen widersprechen sich und ihrem Gesetzsein durch das Ich. Zugleich sind beide Handlungen im Ich als notwendig aufgewiesen worden. Erst der Grundsatz der Teilbarkeit (§ 3) schafft die Möglichkeit wechselseitiger Einschränkung durch Bestimmung. Es handelt sich also nicht nur um einen Grundsatz der Teilbarkeit – der Sache nach ist es ein Grundsatz der Bestimmbarkeit. Fichte verankert den Begriff folglich im transzendental philosophisch-genetischen Prozess der Deduktion der Vorstellung. Freilich ist Fichte in der frühen Wissenschaftslehre noch stark fokussiert auf die begriffshierarchische Funktion der Subsumtion.

Anders verhält es sich mit den Kategorien, den reinen Begriffen. Hier geht es Fichte darum, die Kategorien aus einem Prinzip abzuleiten. Die Kategoriendeduktion Kants, die die einzelnen Kategorien an die logischen Funktionen – systematisiert in der Urteilstafel – zurückbinden wollte, erschien ihm, Fichte, mehr als ungenügend. Denn dies hätte zur Folge, dass die *prima philosophia* – die nicht mehr Metaphysik, sondern Wissenschaftslehre zu heißen habe – einseitig von der Logik abhängig sei. Die Logik sei aber inhaltlich leer, ein Formalismus, aus dem die Wissenschaftslehre gar nicht entwickelt werden könne; denn schließlich gehe es in der Wissenschaftslehre um allen Gehalt und alle Form schlechthin und überhaupt.

Die transzendente Genese der Kategorien in der Wissenschaftslehre ist keine Deduktion im gewöhnlichen Sinne. Durch eine reflexive Abstraktion muss zunächst ein unmittelbar und daher durch sich selbst evidentes Prinzip aufgesucht werden. Dieses Prinzip ist nicht das schlechthin andere zu allen sonstigen Bewusstseinsinhalten, sondern ist vielmehr deren eigentliche Mitte. Fichtes Ich ist kein transzendentes, metaphysisch gesetztes Prinzip, sondern immanent, daher in jedem Bewusstseinsinhalt implizit enthalten. Das Ich, das weniger absolut ist im Sinne des Absoluten (Gottes etc.) als vielmehr transzendental im Sinne der transzendentalen Apperzeption Kants, – das Ich ist eine setzende Handlung, die zunächst nur sich selbst setzt, als *Begriff* den höchsten Punkt aller Begriffe ausdrückt, nämlich den Begriff der Realität. Alle anderen Begriffe sind

60 Vgl.: Class, Wolfgang – Soller, Alois K.: Kommentar zu Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Amsterdam 2004.

61 Vgl. zum Folgenden: Paimann, Rebecca: Die Logik und das Absolute. Fichtes Wissenschaftslehre zwischen Wort, Begriff und Unbegreiflichkeit. Würzburg 2006; »Logik, Sprache, Wissenschaftslehre. Jena (1794) – Erlangen (1805) – Berlin (1812)«, in: *Fichte in Erlangen*. (Hg.) Gerten, Martin. Fichte-Studien. Amsterdam 2009, S. 325-341

62 Vgl.: Metz, Wilhelm: Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes. (Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus) Stuttgart-Bad Cannstatt 1991.

dementsprechend abgeleitet. Dies trifft für die erste Wissenschaftslehre vor allem in Bezug auf die Kategorien zu. In den späteren Wissenschaftslehren, insbesondere in der von Fichtes Sohn, Immanuel Hermann, so bezeichneten *Transzendentalen Logik*, scheint Fichte davon auszugehen, dass *alle* Begriffe in solchen Ableitungsstrukturen stehen und dass sie, wie die reinen Begriffe, durch Analyse des Bewusstseins, durch Abstraktionen und Reflexion, abgeleitet werden könnten.⁶³ Bei dieser Gelegenheit muss aber auf den Umstand hingewiesen werden, dass sich Fichtes Philosophie nicht nur wandelt, sondern gerade in Bezug auf die Leistungsfähigkeit der Begriffe schwankt.⁶⁴ Eine der wichtigsten Beobachtungen, die an den späteren Texten Fichtes gemacht werden kann, ist jedenfalls ein Zug ins Performative. In der Konsequenz dieses Projekts, das sich in einem sich selbst setzenden Ich grundlegt, fordert Fichte, dass die Sprache der Philosophie als Handlung begriffen, dass die Sprache über die ›Tathandlung‹ in den Vollzug der ›Tathandlung‹ aufgelöst werden soll. Dem Sprechen steht nicht ein externer Inhalt gegenüber, und die Sprache ist nicht der Ausdruck, das Zeichen, für diesen Inhalt. Die Formel, die Fichte für dieses Ziel der Philosophie prägt, lautet: Einheit von Tun und Sagen.⁶⁵

Damit ist eine Existenzialisierung der Philosophie, aber auch eine Abwendung von einer auf Urteile bauenden philosophischen Methode verbunden. Die Wurzeln dieser Neuentwicklung findet man indes bereits in den frühen Texten – wenn man durch die späteren Texte dafür sensibilisiert ist. Die Grundsätze der ersten Wissenschaftslehre befinden sich nämlich in einer unaufgelösten und nicht eigens ausgedrückten Spannung zu jenen Handlungen des Bewusstseins, die sie ausdrücken sollen. Handlungsvollzug und Ausdruck, Tun und Sagen bilden schon in der ersten Wissenschaftslehre ein spannungsvolles Gefüge. Die spätere und späte Wissenschaftslehre stellen sich und ihren Vollzug ganz unter die Prämisse, dass sich diese Dialektik erst in der Unmittelbarkeit des Handelns auflösen lässt. Das hat natürlich Folgen für das Verhältnis der Philosophie zum Begriff.

So wundert es nicht, dass Fichte zugleich Begriffsoptimist und -pessimist ist. Was zunächst eine psychologische Beobachtung zu sein scheint: Fichtes Aversion gegen das schematische Lernen von Begriffen und Sätzen als Didaktik der Philosophie entpuppt sich als eine grundlegende Veränderung im Verhältnis zum Begriff. Das lässt sich schön an einer Passage aus einer nachgelassenen Schrift zeigen: *Der Patriotismus und sein Gegenteil*. Fichte spricht dort von der Sprache im Allgemeinen; was er sagt, ist aber speziell auf den Begriff zu übertragen, wie sich später zeigen wird: »[...] Die Sprache liegt selbst in der Region der Schatten, und die durchgeführte fällt zusammen mit dem Seyn, als deßselben ersten und unmittelbaren Schatten. [...] Es ist durchaus nothwen-

63 Zur *transzendentalen Logik* vgl.: Bertinetto, Alessandro: L'essenza dell'empiria. Saggio sulla prima ›Logica trascendentale‹ di J. G. Fichte. Napoli 2001; ders.: »Die transzendente Argumentation in der transzendentalen Logik Fichtes.« In: Fichte-Studien Band 31 (2007), S. 255-265.

64 Die Debatte um die Frage, inwiefern sich Fichtes Lehre im Laufe seines Werkes veränderte, ist nach wie vor offen und wird seit Jahrzehnten mit unverminderter Intensität geführt. Es kann hier aber nicht der Ort sein, diese Debatte zu kommentieren. Darum sei nur verwiesen auf: Baumanns, Peter: J. G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie. München 1990; Asmuth, Christoph: »Transzendentalphilosophie oder absolute Metaphysik? Grundsätzliche Fragen an Fichtes Spätphilosophie«, in: Grund- und Methodenfragen in Fichtes Spätwerk. (Hg.) Zöllner, Günter – von Manz, Hans Georg. (*Fichte-Studien* 31) Amsterdam/New York 2007, S. 45-58; Traub, Hartmut: Transzendentes Ich und absolutes Sein. Überlegungen zu Fichtes ›veränderter Lehre‹. In: Fichte-Studien 16 (1999), S. 39-56, Janke, Wolfgang: Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre. (*Fichte-Studien-Supplementa*; 22) Amsterdam / New York 2009, S. 173-229.

65 Vgl. Asmuth, Christoph: »Tun, Hören, Sagen. Performanz und Diskursivität bei J. G. Fichte,« in: *Literarische Darstellungsformen der Philosophie im Umfeld von Romantik und Deutschem Idealismus*. (Hg.) Bowman, Brady. Paderborn 2007, S. 77-93

dig, daß am Princip der realen Wissenschaft die Sprache zu Ende gehe, und daß über dieses Princip eine Verständigung in Worten nicht möglich sei.«⁶⁶

Das Zu-Ende-Gehen der Sprache reflektiert auf die Unbegreiflichkeit des Grundes. Allerdings ist dieser Grund nicht das unvordenkliche Andere einer mystischen Theologie. Fichte geht es vielmehr um die absolute Immanenz des Prinzips der Transzendentalphilosophie, das sich aus systematischen Gründen nicht in Begriffen aufschlüsseln lässt. Der Grund ist reine Aktivität, ›Genese‹, für die kein adäquater sprachlicher Ausdruck gefunden werden kann. Der Sprache, insbesondere dem Begriff, eignet nämlich eine *Tendenz zur Objektivität*.⁶⁷ Es ist diese »Grundwendung« des Begriffs, die *einerseits* Objektivität ermöglicht, der Begriff ist die transzendente Möglichkeitsbedingung der Objektivität (Maimon); es ist dieselbe »Grundwendung«, die es *andererseits* unmöglich macht, den konstitutiven Grund allen Begreifens selbst wiederum zu begreifen.

Allerdings muss man auch hier zu dem Urteil kommen, dass – genau betrachtet – auch dieses Element der späteren Philosophie Fichtes bereits in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* verankert ist. Denn gerade in den Passagen über Beziehungs- und Unterscheidungsgrund folgert Fichte, dass jedes begründete Urteil einen Beziehungs- und Unterscheidungsgrund besitzt; eine Ausnahme bildet aber allein dasjenige, »dem nichts gleich, und nichts entgegengesetzt werden kann. Der Gegenstand solcher Urteile ist das absolute Ich, und alle Urteile, deren Subjekt dasselbe ist, gelten schlechthin; [...]«.⁶⁸

Der Unterschied zwischen der frühen und späten Konzeption Fichtes besteht in der Bewertung. Vertraute Fichte in jener noch ganz auf die Macht des Begriffs und auf die Fähigkeit der Urteile, so weicht in dieser der Optimismus einer Auffassung, welche die Ohnmacht des Begriffs akzentuiert. – Zumindest was dessen Fähigkeit betrifft, das reale genetische Prinzip der Transzendentalphilosophie zu begreifen. Das Begreifen des Unbegreiflichen als Unbegreiflichen wird deshalb zur Losung des späteren Fichte.⁶⁹

Das wirkt sich auf die Methode der Wissenschaftslehre aus. Im Unterschied zur früheren Fassung in Jena verändert Fichte die Darstellung der Wissenschaftslehre grundlegend. Das betrifft nicht nur die Anordnung der Inhalte, sondern auch das Rückgrat der Argumentation. Die frühe Wissenschaftslehre macht reichen Gebrauch von Sätzen, Grundsätzen, später Urteilen, es werden Begriffe deduziert; alles dies gespeist aus der ursprünglichen Dialektik von Ich und Nicht-Ich. Die spätere Wissenschaftslehre hebt den Vollzug des Wissens in den Mittelpunkt der Betrachtung. Die Dialektik von Tun und Sagen, von Vollzug und Diskursivität regiert nun die Spannung von Ich und Nicht-Ich, von Denken und Sein. Das bedeutet zugleich, dass die Gewissheit des Wissens seiner Wahrheit vorgeordnet wird. Der Begriff wird entlastet, denn ihm steht das Handeln gegenüber, das ihm – betrachtet man Fichtes spätere Wissenschaftslehre im Ganzen – sogar prinzipiell vorgeordnet ist. Das ist derselbe Primat des Praktischen, der auch schon die erste Wissenschaftslehre regiert, aber nun nicht als »Feststellung« eines Primats, sondern als dessen tätige Verwirklichung.

66 Fichte, J. G.: Der Patriotismus und sein Gegenteil, GA II, 9,426. – Fichte wird zitiert nach: Johann Gottlieb Fichte: *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. (Hg.) Lauth, Reinhard u.a. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962ff. (= GA)

67 Fichte, J. G.: WL 1804-II: GA II, 8,228 f.

68 Fichte, J. G.: Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, GA I, 112

69 Vgl.: Asmuth, Christoph: Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte. 1800-1806. (Spekulation und Erfahrung; 41) Stuttgart-Bad Cannstatt 1999.

Der spätere Fichte erkennt, dass der Begriff zu starr ist für eine Philosophie der absoluten Genese. Die Begriffe müssen verflüssigt werden, um in die Wissenschaftslehre zu passen, die seit 1800 kein gedrucktes Buch mehr ist, sondern ein »lebendiger Gedanke«. Der mündliche Vortrag, speziell das Konversatorium nach der Vorlesung, ist jetzt der eigentliche Ort, um diese Wissenschaftslehre zu praktizieren. Althergebrachte Begriffe, so Fichtes Vorhaben, müssen ersetzt werden. Der Philosoph muss Dichter werden. Die Schüler der Wissenschaftslehre sollen nicht Auswendiggelesenes wiedergeben. So fordert Fichte: »nicht gerade an die Worte, u. Ausdrücke des Lehrers gehalten, sondern *selbst, falls man sie wüsste*, neue [Worte verwenden].«⁷⁰ Eine neue philosophische Sprache soll die neue lebendige Philosophie, die nach Fichte nun Wissenschaftslehre heißt, angemessen ausdrücken: Der Philosoph wird Dichter und Erfinder neuer, aufregender, animierender Wörter und Bilder. Mit dieser Aufforderung verlässt Fichte allerdings die Bahnen der vorgezeichneten Begriffslehren. Die Flexibilisierung und Dynamisierung der philosophischen Sprache richtet sich gerade gegen die starre Begrifflichkeit. Das ist eine Variation jenes Themas, das die ganze Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants prägt: Die maßgebliche Unterscheidung von totem Buchstaben und lebendigem Geist (2. Korinther 3, 6), die Fichte nicht nur als hermeneutisches Prinzip begreift, sondern als ein philosophisches Votum für die Dynamisierung des Denkens.⁷¹

Der Begriff behält bei Fichte seine Bedeutung; – aber sie besteht nicht in der Ergründung eines transzendenten Grundes, sondern in der Erklärung der Welthaltigkeit der Welt. Fichtes Lösung der Grundfrage jeder Transzendentalphilosophie, wie es möglich sei, vom Subjekt her die Objektivität der Wirklichkeit zu konstruieren, baut auf die Funktion des Begriffs. Das gilt bereits für die erste Wissenschaftslehre, in der Fichte betont, dass es eben die Funktion des Begriffs sei, die dynamisch-fließende Tätigkeit des Ich, die *Tathandlung*, zu fixieren und zu einer *Tatsache* zu konkretisieren. Der Begriff stellt die Wirklichkeit fest, bringt sie dadurch allererst zu Stande, hält fest, was in einem kontinuierlichen Fluss ist. Das ist auch die Auffassung des späteren Fichte. Der Begriff, schreibt er in der *Anweisung zum seeligen Leben*, sei der »eigentliche Weltschöpfer, vermittelst der, aus seinem innern Charakter erfolgenden, Verwandlung des göttlichen Lebens in ein stehendes Seyn, und nur für den Begriff, und im Begriffe ist eine Welt, als die nothwendige Erscheinung des Lebens im Begriffe.«⁷² Fichte denkt dabei an den Verstand als das Vermögen der Begriffe. Er ist das Auge, für das eine Welt ist. Die Wirklichkeit der Welt wird, um im Bild zu bleiben, im Hinblicken. Freilich gilt: Das Auge sieht sich nicht selbst. Vielmehr steht das Auge dem Auge selbst im Weg. Vor allem, wenn es darum geht, sich selbst zu erkennen.

So bleibt es beim späteren Fichte bei einer Ambivalenz: Der Begriff ist einerseits die schöpferische Kraft der *Weltschöpfung*. Der Begriff konstituiert, wie bei Kant und Maimon, die Objektivität der Welt. Aber nach Fichte bringt er dabei die ursprünglich dynamische Kraft des Ich zum Stillstand. Die Sprache der Philosophie muss daher eine andere sein als die des Verstandes. Fichte redet einer Dynamisierung der Begriffe das Wort. Der Philosoph muss Dichter werden, um die Sprache zu erneuern. Das verträgt sich nur noch schlecht mit den traditionellen Begriffen der Philosophie. In der Konsequenz bedeutet das, dass die Wissenschaftslehre in ihrem Kern auf Begriffe verzichten muss. Damit ist die alte Urteilstheorie, die Kant und Reinhold noch explizit gewollt hatten, völlig in eine dynamische Wissenstheorie übergegangen, in deren Prinzip Tun und Sagen identisch sein sollen.

70 Fichte, J. G.: WL 1804-I, GA II, 7,78.

71 Vgl.: Fichte, J. G.: »Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie. In einer Reihe von Briefen.« (1799/1800). In: ders.: GA I, 6, 333-361.

72 Fichte, J. G.: Anweisung zum seeligen Leben, GA I, 9, 97.

6 Hegels Auffassung vom Begriff

In gewisser Hinsicht entwickelt sich Fichtes Wissenschaftslehre mit den Mitteln der Philosophie Kants über Kant hinaus. Die Idee einer völlig selbstreflexiven Aufklärung des Wissens über sich selbst führt die Grenzen der Begriffstheorie vor Augen und nötigt Fichte dazu, den Begriff zu Gunsten der Performanz zu überschreiten, ohne dabei das Gebiet des Begrifflichen substantiell zu schmälern.

Die Philosophie Hegels ist in vielen Punkten mit Fichtes Idee einer Wissenschaftslehre verwandt. Hegel geht es wie Fichte letztlich um die völlige Selbsttransparenz des Wissens. Anders aber als Fichte sieht Hegel einzig den Begriff selbst als das Medium, als die Mitte, dieses Projekts. So kann es nicht verwundern, dass für Hegel der Begriff im Zentrum seiner Philosophie steht. Begreift man Hegels Auffassung vom Begriff in seiner philosophiegeschichtlichen Entwicklung, dann sieht man klar, dass er den Impuls Fichtes aufnimmt, der auf eine Dynamisierung der Philosophie und des Wissens gerichtet ist. Aber anders als bei Fichte führt Hegels Philosophie nicht über den Begriff hinaus. Der Begriff wird nicht an der Grenze des Absoluten zurückgewiesen, sondern selbst dynamisiert, um die Funktion des Absoluten zu erfüllen.

Von dieser Warte aus gesehen positioniert Hegel den Begriff nicht als das einseitige Gegenüber der Unmittelbarkeit. Mit dem Begriff steht nicht das Diskursive in unmittelbarer Opposition zur Anschauung. Die *Wissenschaft der Logik* stellt dem Unmittelbaren, dem Sein, zunächst die Reflexion gegenüber; ein Verhältnis, das nicht nur eine Folge anzeigt, durch die das Sein sich zur Reflexion fort bestimmt, sondern auch eine Grundlage des Seins. Die abstrakte Unmittelbarkeit, die das Sein als Erstes kennzeichnet, erhält in der Reflexion eine Grundlage. Der Begriff ist für Hegel das Dritte zum Sein, dem Unmittelbaren, und dem Wesen, der Reflexion. Wie die Reflexion über das Sein hinausgeht, so geht der Begriff über die Reflexion hinaus – und ist deren Grundlage, deren Wahrheit und Einheit.⁷³ Um diese Überlegungen an Fichte anzuschließen, lohnt es sich, das Augenmerk auf die Vermittlung zu legen. Bei Fichte zeigte sich, dass es aus der transzendentalphilosophischen Grundanlage seiner Philosophie heraus keinen Standpunkt absoluter Unmittelbarkeit geben kann. Der einzige Punkt, der für eine derartige systembildende Unmittelbarkeit infrage käme, wäre das grundsätzliche Ich. Dieses ist aber gerade nichts anderes als absolute Selbstvermittlung als Grundlage aller Vermittlungsprozesse. Ähnlich denkt Hegel. In Bezug auf die Momente, die den *Begriff* konstituieren, Sein und Wesen, Unmittelbarkeit und Reflexion, verhält sich der Begriff negativ. Das Wesen negiert das Sein, »er-innert« es nur noch. Der Begriff negiert das Wesen. Insofern ist der Begriff das »wiederhergestellte Sein«, aber nicht wiederum erstes unmittelbares Sein, sondern das Sein »als die unendliche Vermittlung«.⁷⁴

Dieser Gedanke enthält zweierlei: Einerseits zeigt Hegel die Genese des Begriffs auf. Aus dem Sein, der anfänglichen Unmittelbarkeit, entwickelt sich, so Hegel, die Reflexion, die dem Sein gegenübersteht und als deren Vermittlung der Begriff eintritt. Wenn man nach Hegel verstehen

73 Hegel, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff*. GW 12, 11. – Zur Begriffslogik vgl.: Wildenauer, Miriam: *Epistemologie des freien Denkens. Die logische Idee in Hegels Philosophie des endlichen Geistes*. Hamburg 2009; Iber, Christian: »Hegels Konzeption des Begriffs.«. In: G. W. F. Hegel. *Wissenschaft der Logik*. (Klassiker Auslegen) (Hg.) Koch, Anton – Schick, Friederike. Berlin 2002, S. 181-201.

74 Hegel, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff*. GW 12, 29. – Hegel wird im Folgenden zitiert nach: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Gesammelte Werke*, herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968ff. (= Hegel GW); Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*. (Hg.) Moldenhauer, Eva – Michel, Karl Markus. Frankfurt a. M. 1971. (= Hegel Werke, 1-20).

will, was der Begriff ist, muss man diesen Weg nachvollziehen, der die logische Entstehungsgeschichte des Begriffs enthält. Andererseits ist dieser Weg ein Weg in den Grund. Aus dieser Perspektive ist der Begriff die Grundlage der gesamten Bewegung vom Sein über die Reflexion bis zum Begriff, das ursprüngliche unmittelbare Sein ist daher stets schon immer vermittelt. Dieser zweite Aspekt der Entwicklung ist entscheidend für das Verständnis des Begriffs bei Hegel. Denn Hegel bringt damit zum Ausdruck, dass nicht das Sein die Funktion einer unhintergehbaren Voraussetzung einnimmt, sondern der Begriff. Das Vermittlungsgeschehen durch den Begriff ist primär und speichert in sich den dynamischen Prozess seines Zu-sich-Kommens. Der Begriff erklärt sich insofern selbst über sich selbst auf. Die Substanz begreift sich im Begriff als frei. Die Ursprünglichkeit ist »zur sich selbst durchsichtigen Klarheit geworden; die ursprüngliche Sache ist dies, indem sie nur die *Ursache ihrer selbst* ist, und dies ist die *zum Begriff befreite Substanz*.«⁷⁵

In dieser Argumentation macht Hegel die Entwicklung der Philosophie von Spinoza bis Fichte transparent. Fichte hatte bereits in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* festgehalten, dass sich das Prinzip der Philosophie bei Spinoza, die Substanz, in der Wissenschaftslehre wiederfinde, »aber nicht als etwas, das *ist*, sondern als etwas, das durch uns hervorgebracht werden *soll*, aber nicht *kann*. – – Ich bemerke noch,« schreibt Fichte weiter, »daß man, wenn man das *Ich bin* überschreitet, nothwendig auf den Spinozismus kommen muß! [...] und daß es nur zwei völlig consequente Systeme giebt; das Kritische, welches diese Grenze anerkennt, und das Spinozische, welches sie überspringt.«⁷⁶ Der Begriff ist – Hegel zufolge – als Resultat seiner Entwicklung nicht nur »zum Begriff befreite Substanz«, sondern »nichts anderes als *Ich* oder das reine Selbstbewußtsein. Ich *habe* wohl Begriffe, das heißt bestimmte Begriffe; aber Ich ist der reine Begriff selbst, der als Begriff zum *Dasein* gekommen ist.«⁷⁷ Die Substanz wird Ich, transzendente Apperzeption, Verstand.

An vielen Stellen kann man bei Hegel lesen, dass er den Verstand abwertet, und zwar gegenüber der Vernunft.⁷⁸ Die Rede ist dann vom »gemeinen Menschenverstand«, von »abstrakten oder leeren Verstandesbegriffen«. Der Verstand ist eine Erkenntnisfunktion, die trennt und unterscheidet, und die Getrennten und Unterschiedenen in ihrer Bestimmtheit festhält. Gewöhnlich setzt Hegel dem Verstand die Vernunft gegenüber, die die Trennung überwindet und Versöhnung stiftet. Diese Auffassung ist häufig verbunden mit einer Kritik an Kant und dessen Versuch, die Schranken der Vernunft durch Einsicht in die Funktionsbedingungen des Verstandes zu erlangen. Aber diese Redeweise über den Wert des Verstandes wird von Hegel vielfach korrigiert. So etwa in der Phänomenologie des Geistes, in der es heißt: »Die Thätigkeit des Scheidens ist die Krafft und Arbeit des *Verstandes*, der verwundersamsten und größten oder vielmehr der absoluten Macht. Der Kreis, der in sich geschlossen ruht, und als Substanz seine Momente hält, ist das unmittelbare und darum nicht verwundersame Verhältniß. Aber daß das von seinem Umfange getrennte Acci-

75 Hegel, G. W. F.: Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff. GW 12, 11.

76 Fichte, J. G., Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. GA I, 2, 264.

77 Vgl.: Hegel, G. W. F.: Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff. GW 12, 12; ders.: Encyclopädie (1827), § 80, GW 19, 91.

78 Vgl.: Hegel, G. W. F.: Wissenschaft der Logik: Die objektive Logik. (1812/13), GW 11, 17-19. – Vgl.: Asmuth, Christoph: »Der Empirismus und die kritische Philosophie Kants. Zur zweiten »Stellung des Gedankens zur Objektivität« im enzyklopädischen Vorbegriff der spekulativen Logik«, in: Der *Vorbegriff* aus Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). (Hg.) Sell, Annette. (Interpretationen und Quellen; 2). 2010, S. 144-165; Wild, Raphael: Gott erkennen: »Methode« und »Begriff« in G. W. F. Hegels *Wissenschaft der Logik*. London 2005; Krohn, Wolfgang: Die formale Logik in Hegels *Wissenschaft der Logik*. Untersuchungen zur Schlusslehre. München 1972; Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der »Subjektiven Logik«. (Hg.) Koch, Friedrich – Oberauer, Alexander – Utz, Konrad. Paderborn/München/Wien/Zürich 2002.

dentelle als solches, das gebundene und nur in seinem Zusammenhange mit anderm Wirkliche ein eigenes Daseyn und abgesonderte Freyheit gewinnt, ist die ungeheure Macht des Negativen; es ist die Energie des Denkens, des reinen Ichs.«⁷⁹

Hegels Einsicht besteht darin, den Verstand, den trennenden und abstrahierenden Begriff nur insofern zu kritisieren, als er sich selbst als das Ganze setzt. Das zeigt sich in den vielfältigen kritischen Stellungnahmen gegen das schematische Rechnen, die quantifizierenden Naturwissenschaften, die bloße Abstraktion, die formalen Verstandesbegriffe. Andererseits, und das muss man in diesem Zusammenhang nachdrücklich betonen, kritisiert Hegel ebenso scharf jene philosophischen Ideen, die einer differenzlosen Einheit das Wort reden, einer Einheit, die alle Unterschiede in sich getilgt hat. Gerade in der *Phänomenologie des Geistes* entdeckt Hegel die Dynamik des Negativen, die durch den Verstand initiiert wird, der gerade nicht Einheit, sondern bestimmte Unterscheidungen hervorbringt.⁸⁰ Die Vernunft, welche die Einheit und Versöhnung in den Unterschiedenen hervorbringt, tritt nicht äußerlich, durch ein drittes Vermögen an die Unterschiedenen heran. Die Vernunft ist selbst Begriff. Hegel ist der Auffassung, »daß der *Begriff als solcher noch* nicht vollständig ist, sondern in die *Idee* sich erheben muß, welche erst die Einheit des Begriffs und der Realität ist, wie sich [...] durch die Natur des Begriffs *selbst ergeben muß*.«⁸¹ Der Begriff, da er einmal zu sich gekommen ist, verliert sich nicht wieder. Mehr noch: Der Begriff ist das Erste; er bildete die Kreise heraus, innerhalb derer sich die Prozesse der Bedeutungsbildung abspielen. Unterscheidungen werden getroffen, nicht *angetroffen*. Deshalb bezeichnet Hegel den Begriff als »absolute Macht«. Der Begriff ist die Kraft, den Unterschied zu machen. Das Sein muss *übergehen* in sein Anderes, das Nichts, das Wesen muss *scheinen* in sein Anderes, nur der Begriff *entwickelt* sich in sich selbst. Der Begriff hat kein Anderes, sondern nur ein Fortgehen in sich, das sich vom *Begriff als solchem*, über die *Objektivität* in sich zur *Idee fortentwickelt*. Hegel bemerkt, »daß der Begriff in seinem Prozeß bei sich selbst bleibt.«⁸² Die Idee, die Wahrheit der Vernunft, ist Begriff: »Die *verschiedenen* Weisen, die Idee aufzufassen, als Einheit des Ideellen und Reellen, des *Endlichen* und *Unendlichen*, der *Identität* und der *Differenz* und so fort, sind mehr oder weniger *formell*, indem sie irgendeine Stufe des *bestimmten Begriffs* bezeichnen. Nur der Begriff selbst ist frei und das wahrhaft *Allgemeine*; in der Idee ist daher seine *Bestimmtheit* ebenso nur er selbst; eine Objektivität, in welche er als das Allgemeine sich fortsetzt und in der er nur seine eigene, die totale Bestimmtheit hat.«⁸³ In der Idee vollendet sich der Begriff;⁸⁴ – nicht durch eine weitere Bestimmung durch ein Anderes, durch etwas der Idee Äußerliches, sondern durch sich selbst. Insofern ist die Bestimmtheit der Idee Selbstbestimmung, höchste Autonomie, Freiheit. »[...] die Idee ist also nur in dieser Selbstbestimmung, *sich zu vernehmen*; sie ist in dem reinen *Gedanken*, worin der Unterschied noch kein *Anderssein*, sondern sich vollkommen durchsichtig ist und bleibt.«⁸⁵

Hegels Auffassung vom Begriff mündet also in dessen Totalisierung in der Idee. Er schließt damit die Kluft zwischen Verstand und Vernunft, die Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* eingezogen

79 Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*. GW 9, 27.

80 Asmuth, Christoph: »Die Dynamik der Vernunft und der Reichtum der Gehalte. Hegels Position in der Vorrede zur ‚Phänomenologie des Geistes‘«, in: *Hegel-Jahrbuch 2001: Phänomenologie des Geistes. 1. Teil*. (Hg.) Arndt, Andreas – Bal, Karol – Ottmann, Henning. Berlin 2002, S. 34-40.

81 Hegel, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff*. GW 12, 17.

82 Hegel, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 161. In: ders. *Werke*. Frankfurt a. M. 1970, Bd. 8, S. 309.

83 Hegel, G. W. F.: *Encyclopädie* (1827), § 214, GW 19, 168.

84 Vgl.: Vos, Ludovicus de: *Hegels Wissenschaft der Logik. Die absolute Idee. Einleitung und Kommentar*. Bonn 1983.

85 Hegel, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff*. GW 12, 285.

hatte. Das entspricht Hegels Auffassung, dass es in der Philosophie darum gehen müsse, die Endlichkeit des Verstandes aufzubrechen und die Inhalte der Vernunft, die bei Kant unter das Verdikt des »an sich« gefallen sind, für die Philosophie zurückzugewinnen. Dass dabei die Grenzziehung der Vernunft nicht einfach nur revidiert wird, dass Hegel nicht einfach zur Metaphysik zurückkehren will, zeigt sich in der Dynamisierung seines Begriffs des Begriffs. Der endliche Verstand ist als Moment der unendlichen Vernunft »aufgehoben«, d. h., seine Gültigkeit ist eingeschränkt, aber er ist dennoch aufbewahrt. Seine »absolute Macht« bleibt erhalten, die Negativität verliert ihren Stachel nicht.

Die Autonomie des Begriffs zeigt die Prävalenz der Vermittlung. Erst im *Begriff* kehrt die Philosophie Hegels in ihre eigentliche Grundlage ein. Es ist nicht das unmittelbare Sein, das sich in Stufen zum Begriff entwickelt, sondern der Begriff, der in einer Retrospektive seine eigene Genese ergründet, sich dabei aber niemals selbst verlässt.

7 Schluss

Die Philosophie Kants war für das Nachdenken über Begriffe und das Nachdenken in Begriffen für das gesamte 19. Jahrhundert und weit darüber hinaus grundlegend.⁸⁶ Das zeigt sich in den Begriffstheorien von Herbart, Trendelenburg, Bolzano und selbst noch bei Frege.⁸⁷ Begriffsoptimismus und -pessimismus überschneiden sich dabei ebenso wie Formalisierung und Universalisierung, Begriffsbeschränkung und -erweiterung. Zweifellos setzt der Siegeszug der formalen Logik jede Form materialer Logik unter großen Druck.⁸⁸ Durch die Entwicklung eigenständiger Sprachwissenschaften schälen sich ganz neue Arbeitsbereiche heraus, die von klassischen Ansätzen nicht im Mindesten ausgefüllt und abgedeckt werden können. Die materialen und formalen Bedingungen des Sprechens und des Gebrauchs von Begriffen entfernen sich immer mehr voneinander.⁸⁹ Immer weniger Einigkeit herrscht darüber, welche Funktion Begriffe überhaupt erfüllen können und sollen. Damit ist eine überaus erfolgreiche Krise der Rationalität verbunden, erfolgreich, weil sie einen Schub in der Entwicklung logischer Kalküle hervorbrachte, Krise, weil die Skepsis gegenüber der Leistungsfähigkeit der Begriffe immer größer wurde.

Diese Entwicklung ist bereits in den ersten Jahren nach dem Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* spürbar. Diese Schrift selbst ist sicher nicht der Auslöser der Krise, aber dennoch deren unleugbarer und theoretisch beeindruckender Reflex. Die Entwicklung besteht in einer Diversifizierung und Radikalisierung. Das Verhältnis zum Begriff bleibt nicht auf bloß technische Veränderungen beschränkt. Der Umfang jenes Gebiets, über das man diskutieren muss, wenn man vom Begriff spricht erweitert sich rasant. Für Kant war der Begriff und mit ihm das Urteil noch die strukturelle Mitte der Philosophie. Ausgehend von ihm ließ sich die Logik entwickeln, und die

86 Eine gute Quelle ist hier: Prantl, Carl: Die Bedeutung der Logik für den jetzigen Standpunkt der Philosophie. München 1849.

87 Vgl.: Wolff, Michael: Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel: Mit einem Essay über Freges Begriffsschrift. Frankfurt a.M. 1995; Beckermann, Ansgar: »Zum Verhältnis von Kantischer und Fregischer Logik. Kritische Einwände gegen Michael Wolff.« In: Zeitschrift für philosophische Forschung 52 (1998), S. 424-434; MacFarlane, J.: »Kant, Frege, and the Logic in Logicism.« In: Philosophical Review, 111 (2002), S. 25-65.

88 Grundlegend und immer noch bedenkenswert hierzu die Auffassung Ernst Cassirers in: »Zur Theorie des Begriffs.« In: Kant-Studien 33 (1928), S. 129-136.

89 Vgl. einerseits Autoren wie Drobisch, Moritz Wilhelm: Neue Darstellung der Logik. Nach ihren einfachsten Verhältnissen, mit Rücksicht auf Mathematik und Naturwissenschaft. Zweite, völlig umgearbeitete Auflage. Leipzig 1854 und andererseits etwa Autoren wie Chalybäus, Heinrich Moritz: Entwurf eines Systems der Wissenschaftslehre. Kiel 1846 (aus hegelianischer Sicht), ins. S. 153-175, oder Trendelenburg, Friedrich Adolf, Logische Untersuchungen. 2 Bde Berlin 1840 (aus aristotelischer Sicht).

Logik wiederum strukturierte die Philosophie. Ganz unverdeckt erkennt man diesen Zusammenhang in der *Kritik der reinen Vernunft*. Die Inhalte fügen sich dort noch nahtlos dem Rhythmus, den die Urteilstafel vorgibt. Die Verstandes- und Vernunftbegriffe folgen dieser Struktur und fügen sich in ein Ganzes der Erkenntnis. Das Vertrauen in die strukturbildende Kraft der Begriffe, Urteile und Schlüsse scheint bei Kant noch ungebrochen.

Bereits die erste Generation der Kantkritiker lässt sich nicht mehr durch Kants Vertrauen auf die Kraft des Diskursiven beruhigen. Es spiegelt sich in den skeptischen Einlassungen bei Hamann, Herder und Jacobi die nicht völlig unbegründete Kritik an der beginnenden Moderne, das Vertrauen auf die Diskursivität und Rationalität könnte ins Leere führen. Freilich mangelt es ihnen an einem Konzept, was an die Stelle treten könnte.

Am besten zeigt sich die Radikalisierung dieses Neuansatzes in dessen Fortentwicklung bei Fichte und Hegel. Einerseits greifen beide die Kritik an der Alleinherrschaft des Begriffs auf – freilich auf je eigene Art und Weise. Bei Fichte ist es das Unbegreifliche des Vollzugs, das die Herrschaft des Begriffs durchbricht. Aber es geht ihm in seiner Rede von der *Vernichtung des Begriffs* nicht um dessen Ende, sondern seine Grundlegung in praktischer Absicht. Der Begriff musste einen Platz finden in einem philosophischen Prozess, der von der Praxis ausgeht und auf die Praxis gerichtet ist. In diesem Prozess spielt die Logik nur noch eine untergeordnete Rolle. Sie ist nicht mehr, wie bei Kant, Ausgangspunkt der Kategorienduktion. Die Verstandesbegriffe sind nun nur noch innerhalb einer praktischen Grundlegung zu deduzieren. Die theoretische Philosophie ist nur innerhalb einer praktischen, nur noch zum Zweck einer praktischen Philosophie zu haben. Im Grunde sind Begriffe nichts anderes als Handlungen, Handlungen, die letztlich in einem Produkt gerinnen. Begriffe erzeugen die Welt, charakterisieren sie, machen die Welt vorstellbar. Das Ziel sollte aber schon bei Fichte sein, die Welt nicht nur zu beschreiben, sondern sie zu verändern. Die Begriffe müssen deshalb konsequenterweise dynamisiert und ›verflüssigt‹ werden, wenn sie dazu dienen sollen, wiederum in Handlung überzugehen. Der Übergang vom Begriff in die Handlung kann gelingen, weil der Begriff immer schon Handlung ist. Ein Pragmatismus ganz eigener Art.

Hegels Auffassung vom Begriff bleibt dagegen der Sphäre des Diskursiven verbunden. Das Pathos des revolutionären Fichte lehnt er ab. Seine Auffassung von der Aufgabe der Philosophie ist es, dass sie ihre Zeit in Begriffe fassen solle. Sein Grundgedanke einer Totalität des Begriffs ist nicht mit einer Anmaßung der Vernunft zu verwechseln, sich des Ganze zu bemächtigen. Seine Auffassung beruht auf der Einsicht, dass das Denken letztlich unhintergehbare Ausgangs- und Endpunkt der Welt- und Selbstaufklärung sein müsse. Der Begriff drückt daher nicht nur die formale und abstrakte Voraussetzung einer Philosophie der Subjektivität aus, sondern versucht sie im Begriff auch inhaltlich einzuholen. Der Stellenwert, den darin Differenz und Negativität beanspruchen, verbieten es, Hegel als Identitätstheoretiker zu etikettieren. Die ›Arbeit des Begriffs‹ charakterisiert Hegel als Denker der Moderne.