

## Von der Urteilstheorie zur Bewusstseinstheorie . Die Entgrenzung der Transzendentalphilosophie

Christoph Asmuth

In *historischer* Hinsicht ist es von eminenter Bedeutung, Unterschiede festzustellen, hervorzuheben und zu fixieren. Erst durch Unterscheidungen gewinnt das Historische an Kontur, an Vielfalt und inhaltlichem Reichtum. Dabei ist nicht jeder Unterschied sinnvoll. Eine Unterscheidung setzt nämlich voraus, dass die Unterschiedenen zugleich in Beziehung gesetzt *und* unterschieden werden. Beziehungen sind daher nicht bloß faktisch aufzufinden, vielmehr müssen Beziehungen wie Verbindungen aktiv gezogen werden. So ist es möglich, dass Beziehungen zwischen sehr heterogenen Erscheinungen konstatiert werden können, dies nur einfach dadurch, dass sie in Beziehung gesetzt werden. Nichts ist daher dem seiner selbst bewussten Nachdenken unerträglicher als das bloß assoziative Zusammenstellen und Aneinanderreihen. Ein prominenter Kandidat ist der Vergleich: Er verspricht, Gleichheiten und Unterschiede anzugeben und zu bewerten. Da es nun nichts gibt, was sich nicht auch in mindestens einer Hinsicht vergleichen lässt, kann man, *wenn* man will, vergleichen, *was* man will. Da mag auch die Unvergleichlichkeit selbst jene einzige Hinsicht sein, unter der etwas verglichen wird. Dergestalt eröffnet das Vergleichen ein weites Feld, auf dem neben einigem Nützlichem auch das Unnütze und Unsinnige ins Kraut schießt. Unterschiede festzustellen heißt deshalb, Unterscheidungsgründe anzugeben und Hinsichten zu rechtfertigen, auf die hin Unterschied und Gleichheit geordnet werden können; ferner: Argumente vorzutragen, die es ermöglichen leitende Gesichtspunkte zu formulieren und auszuweisen.

Für das *systematische* Denken gilt nicht minder: Erst durch begründetes Unterscheiden gewinnen Theorien eine Kontur. Dabei gilt es im Bereich des lebendigen philosophischen Denkens gleichfalls: nicht nur, Un-

terschiede zu *konstatieren*, sondern ebenso Unterschiede zu *machen*. Philosophische Theorien sind kein statischen Abbilder einer vorgängigen Wirklichkeit, sondern produktive oder, wenn man so will, genetische Konstruktionen. Sie entschlüsseln nicht nur die Erfahrung, sondern ermöglichen sie auch. Erst das unterscheidende Hinsehen, das für sich gute Argumente beibringen kann, eröffnet Horizonte, Blickweisen, gewissermaßen geistige Landschaften,<sup>1</sup> und zwar neue wie alte.

Für einen vergleichenden und unterscheidenden Blick auf Kant und Fichte gibt es gewichtige *historische* und gewichtige *systematische* Gründe. Historisch hat tatsächlich noch niemand bezweifelt, dass die Philosophie Fichtes in eminenter Weise auf die transzendentalphilosophische Wende Kants bezogen ist. Fichte selbst hat Zeit seines Lebens betont, dass er sich und seine Philosophie als Fortsetzung und Vollendung des Kantischen Denkens ansah. Der Ansatz Fichtes bildet daher in vielen Hinsichten eine Verlängerung der Kantischen Transzendentalphilosophie. Hier wäre im einzelnen viel zu sagen, nämlich über den historischen Anknüpfungspunkt und die Art, in der Fichte das Kantische Programm weiterentwickelt.<sup>2</sup> Freilich reicht eine solche Feststellung nicht aus. Es bleibt nämlich offen, wie dieser historisch offenkundige Bezug zu deuten und zu werten ist. Insbesondere für die Spätphilosophie ist festgestellt worden, dass sich Fichte wohl nicht nur von seinen philosophischen Anfängen, sondern auch von der Philosophie Kants weit entfernt habe. Da wird er für manchen Interpreten zum spekulativen Mystiker, zum Neuplatoniker oder zum Überbieter Schellings und Hegels, zum Vollender einer absoluten

1 Vgl. Asmuth, Christoph: »Denklandschaft«, in: *Landschaft gesehen, beschrieben, erlebt*. (Philosophisch-literarische Reflexionen; 7) (Hg.) Röttgers, Kurt – Schmitz-Emans, Monika. Essen 2005, S. 19-29.

2 Metz, Wilhelm: *Kategorienduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*. (Spekulation und Erfahrung; II, 21) Stuttgart-Bad Cannstatt 1991; Wildfeuer, Armin: *Praktische Vernunft und System. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur ursprünglichen Kant-Rezeption Johann Gottlieb Fichtes*. (Spekulation und Erfahrung; II, 40) Stuttgart-Bad Cannstatt 1999; Asmuth, Christoph: »Von der Kritik zur Metaphysik. Der transzendentalphilosophische Wendepunkt Kants und dessen Wende bei Fichte«, in: *Umbrüche. Historische Wendepunkte der Philosophie von der Antike bis zur Neuzeit*. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 70. Geburtstag. (Hg.) Kahnert, Klaus – Mojsisch, Burkhard. Amsterdam/Philadelphia 2001, S. 167-187.

Metaphysik der Vernunft, dessen Anliegen gar nichts mehr mit der Transzendentalphilosophie Kants zu tun habe.

Noch mehr als das: Es muss die Frage gestellt werden, was dieser Bezug *systematisch* bedeutet. Kann man Fichte als legitimen Erben der Kantischen Philosophie betrachten? Oder ist er gar deren Vollender? Oder ist er – ganz im Gegenteil – Verderber und Verfälscher eines ursprünglich kritischen Ansatzes bei Kant? Alle diese Thesen und Deutungen sind vertreten worden, und zwar mit unterschiedlichem Recht und unterschiedlichen Begründungsansätzen. Eines tritt aber in aller Deutlichkeit hervor: Bewertungsfragen dieser Art lassen sich nur kaum durch eine isolierte historische Untersuchung klären. Denn es ist offenkundig, dass hier unmittelbar systematische Anliegen ins Historische spielen: Wertungen setzen immer systematische Vorentscheidungen voraus. Und weiter: Die deutende Unterscheidung kommt selbst nur zustande, wenn ein systematisch motiviertes Interesse vorliegt.<sup>3</sup> Damit hängt zugleich die Stichhaltigkeit solcher Wertungen an einer – explizit oder implizit – an das Verhältnis herangebrachten systematischen Vorentscheidung.

Die These der folgenden Untersuchung beruht auf der grundlegenden Unterscheidung von Urteils- und Bewusstseinstheorie. Die Urteilstheorie beruht auf einer sprachphilosophischen Grundeinsicht, nach der wahre Erkenntnisse sich in widerspruchsfreie urteilslogische Formen verwandeln lassen müssen. Das Urteil wird dadurch zu einer zentralen Schaltstelle für Erkenntnis und Erkenntnisfortschritt, vor allem wenn es um wissenschaftliche Zusammenhänge geht. Die Bewusstseinstheorie geht dagegen von der Einsicht aus, dass Bewusstsein ein unhintergebares Faktum ist. Urteile bilden für die Bewusstseinstheorie dagegen nur *eine* Form des Bewusstseins. Bewusstsein umfasst über das Urteil und die Diskursivität hinaus auch Anschauung, Empfindung und Gefühl. Das setzt einen viel weiteren Rahmen voraus, zu dem nicht nur wissenschaftliche, sondern auch alle alltäglichen Bewusstseinsvorgänge gehören. Das stellt eine Erweiterung und eine Veränderung dar. Urteils- und Bewusstseinstheorie sind nicht strikt entgegengesetzt; sie schließen sich nicht aus. Vielmehr gibt es Berei-

3 Zum Verhältnis von Interpretation und Transformation im Zusammenhang der Philosophiegeschichte vgl.: Asmuth, Christoph: *Interpretation – Transformation. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte*. Göttingen 2006.

che, die sich ineinander transformieren lassen. Der gesamte Bereich der Diskursivität gilt etwa auch für die Bewusstseinstheorie. Aber die Bewusstseinstheorie geht in Begründungsanspruch und in ihrer inhaltlichen Extension über die Urteilstheorie hinaus. Eine Reduktion scheint also möglich, allerdings nicht verlustfrei, wie ich im folgenden zu zeigen versuche. Die Bewusstseinstheorie entgrenzt die Urteilstheorie und transformiert sie auf einen weiteren Horizont.

In systematischer Hinsicht trage ich diese Unterscheidung von außen an Fichte und Kant heran. Das Interesse an dieser Transformation lässt sich nämlich allein historisch kaum rechtfertigen. Für Kant wie für Fichte ist das keine sinnvolle Alternative: Urteilstheorie oder Bewusstseinstheorie. Und doch lässt sich nach dieser Unterscheidung fragen, und zwar dann, wenn man im Lichte des 21. Jahrhunderts und in der Abenddämmerung eines zu scholastischer Trockenheit heruntergekommenen sprachphilosophischen Paradigmas nach Ursachen, Wurzeln und Grundüberzeugung zu fragen willens ist. Mehr noch: Der kalte Morgen eines neurologischen Bewusstseinsbegriffs, der sich als neues Paradigma stilisiert und das alte zu verdrängen meint, macht es noch dringlicher, nachzufragen: Ist es möglich Sprachphilosophie durch Bewusstseinstheorie zu begründen oder gar zu ersetzen?

Im folgenden werde ich in einem ersten Schritt versuchen, Kants Transzendentalphilosophie als Urteilstheorie zu rekonstruieren. Ein zweiter Schritt wird zeigen, wie Fichte über Kant hinausgeht, indem er die Urteilstheorie in eine umfassende Bewusstseinstheorie verwandelt.

### *1. Transzendentalphilosophie als Urteilstheorie*

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. Eine solche Beschreibung kann sich darüber hinaus auf die Deduktion der reinen Verstandesbegriff 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 Erkenntnis eines jeden, wenigstens des menschlichen, Verstandes eine Erkenntnis durch Begriffe, nicht intuitiv, sondern diskursiv.«<sup>4</sup> 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 unter eine Einheit gebracht. Dabei ergibt sich folgende Aufstellung, die demonstriert, wie klar bei Kant Sinnlichkeit und Verstand geschieden sind.

Verstand	Anschauung
diskursiv	intuitiv
Funktion	Affektion
spontan	rezeptiv
Einheit	Mannigfaltigkeit
mittelbar	unmittelbar

Nun wird Kant nicht müde zu betonen, dass gerade der Verstand kein Vermögen ist, das selbständig und aus sich heraus zu Erkenntnissen fähig sei. Er ist immer angewiesen auf die Sinnlichkeit. Dies gerade macht das kritische Geschäft aus, dass der Verstand ebenso wie die Vernunft zu keinen Erkenntnissen gelangen kann, die sich nicht – mittelbar oder unmittelbar – auf die Sinnlichkeit, d. h. auf etwas Gegebenes beziehen. Das bedeutet allerdings nicht, dass nicht auch der Verstand Ursprung eigener ihm eigentümlicher Erkenntnisinhalte ist. Es bedeutet nur, dass dem Verstand zur Erfüllung seiner eigentümlichen Inhalte etwas gegeben sein muss, nämlich sinnliche Daten.

Diese Zwei-Quellen-Theorie Kants darf nicht missverstanden werden. Kant stellt keine *kompositionale Erkenntnistheorie* vor, nach der zwei Bestandteile getrennt beschrieben und dann in einem weiteren synthetischen Akt aufeinander bezogen werden, so dass erst dadurch ein sukzessives Zusammensetzen Erkenntnis entstünde und ihre Entstehung erklärt werden könnte. Eine derartige Auffassung der Position Kants in der *Kritik der reinen Vernunft* müsste das kritische Anliegen Kants verfehlen. In der Tat

4 KrV B 92f.

stünde eine solche Interpretation vor erheblichen Schwierigkeiten, die sich nicht nur auf Konflikte mit einzelnen Textpassagen reduzieren ließen. Eine gravierende Schwäche eines solchen Konzepts bestünde etwa darin, erklären zu müssen, warum Kant keine Physiologie oder besser: keine Anthropologie der Wahrnehmung, ja nicht einmal eine Strukturierung des Wahrnehmungsvermögens anbietet, die etwa auf die verschiedenen Sinnesvermögen einginge. In der Tat fehlt dieser Bereich in Kants *Kritik der reinen Vernunft* vollständig. Es ist nicht vom Gesichtssinn, vom Gehör, vom Tastsinn usw. die Rede. Vor allen müsste erstaunen, dass Kant die Unterschiede zwischen den Sinnesorganen und den entsprechenden Sinnesqualitäten völlig unerwähnt lässt. Seit Platon und Aristoteles ist genau dies nämlich Gegenstand eindringlicher Fragen, über das Zustandekommen von Erkenntnissen, in denen die unterschiedlichen Sinnesqualitäten einem Gegenstand gemeinsam zugesprochen werden.

Der Interpret hat hier nur zwei Möglichkeiten. *Entweder* er nimmt an, dass Kant diesen klassischen Teil aller Erkenntnistheorie einfach vergessen hat oder dass seine Motivation sehr gering war, auf diesen körperlich gebundenen Teil der Erkenntnis einzugehen. Tatsächlich gibt es Interpretationen, die Kant eine intellektualistische und körperfeindliche Erkenntnistheorie unterstellen und dabei unter anderem darauf verweisen, dass die einzelnen Sinne in der *Kritik der reinen Vernunft* nicht vorkommen. Oder es besteht die Möglichkeit, anzunehmen, dass Kant gar nicht von der Sinnlichkeit der Sinne sprechen wollte, weil sie zur Beantwortung seiner zentralen Frage gar nichts beizutragen hätte. Ein starkes Indiz für diese Überlegung findet sich in der Tatsache, dass Kant diesen Teil der Sinnlichkeit in der *Anthropologie*<sup>5</sup> sehr wohl behandelt. Dort redet Kant von der Sinnlichkeit in ihrem Unterschied zum Verstand, aber auch von den fünf Sinnen und ihren Besonderheiten. Er gibt eine Apologie der Sinnlichkeit, indem er drei zentrale Vorbehalte gegen die Sinnlichkeit entkräften will: Die Sinne verwirren nicht, sie üben keine Dominanz über den Verstand aus, sie betrügen nicht.

Kant scheint daher in der *Kritik der reinen Vernunft* eine ganz andere Frage verfolgen und einen ganz anderen Theorietyp entwickeln zu wollen. Es ist vor allem der transzendentalphilosophische Ansatz, der ihn in der

5 Vgl. Kant, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. B 25-115

*Kritik der reinen Vernunft* dazu führt, eine Analyse der einzelnen Sinne auszusparen. Kant erklärt nicht, *wie* Erkenntnisse zustande kommen, er geht gant im Gegensatz davon aus, *dass* es wirkliche Erkenntnisse gibt. Die Erfolge der Physik seiner Zeit gaben ihm Anlass genug, an der Faktizität wissenschaftlicher Erkenntnisse nicht eigens zweifeln zu müssen. Vielmehr ging es Kant um die Voraussetzungen dieser faktischen Erkenntnisse, um deren Möglichkeitsbedingungen. Das ist eine kritische Frage nicht nach dem Faktum des Erkennens, sondern nach der Gültigkeit und den Grenzen des Erkennens. Die veränderte Fragestellung nach den Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis enthebt ihn der Notwendigkeit, zu erklären, wie die Sinneseindrücke im Erkenntnissubjekt entstehen. Es reicht ihm hin, 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 oder Stämme 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, [...].«<sup>6</sup> 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 nicht wirklich, d. h. sie bedürfen kein zugrundeliegendes wirkliches Substrat. So ist die Sinnlichkeit nicht als wirkliches Moment vom Verstand *abgetrennt*, sondern nur im Hinblick auf die Möglichkeit der Erkenntnis in ihren ihr eigentümlichen Kompetenzen vom Verstand *unterschieden*. Ähnlich lässt sich auch im Hinblick auf den bereits von Kants Zeitgenossen als hochproblematisch empfundenen Begriff eines Dings an sich argumentieren.<sup>7</sup> Es besteht kein Grund dazu, das Ding an sich, das als Möglichkeitsbedingung eine bloße Grenze markiert, nun selbst wiederum zu ontologisieren. Es als etwas Rea-

6 KrV 36.

7 Fehlinterpretationen dieser finden sich noch heute. Sie basieren auf der Verwechslung der Kantischen wissenschaftstheoretisch orientierten Urteilstheorie mit einer Erkenntnistheorie. Vgl. letzthin von prominenter Stelle: Willaschek M.: »Affektion und Kontingenz in Kants transzendentalen Idealismus« in: R. Schumacher (Hg.), »Idealismus als Theorie der Repräsentation?«, Paderborn 2001, S. 211-231.

les der Erkenntnis zu unterlegen hieße die Reduktion des Dings an sich auf Erscheinungen zu revidieren, die Transzendentalphilosophie in vorkritische Metaphysik zurückzuverwandeln.

Die Kritik der reinen Vernunft, so lautet der Schluss, ist also keine Erkenntnistheorie im klassischen Sinne. Sie beschreibt nicht das Zustandekommen wirklicher Erkenntnisse, sei dies auf metaphysischem, ontologischem, anthropologischem oder psychologischem Wege. Sie konzentriert sich vielmehr auf die Bedingungen, die für das wissenschaftliche überhaupt Sprechen gelten, ein Sprechen, dem das Urteilen zugrunde liegt. Unser alltägliches Sprechen kommt dabei nur in zweiter Linie in den Blick. Kants Beispiele und vor allem die *Dialektik der Kritik der reinen Vernunft* zeigen, dass Fichte am wissenschaftlichen Urteil und an dessen Begrenzung orientiert war.

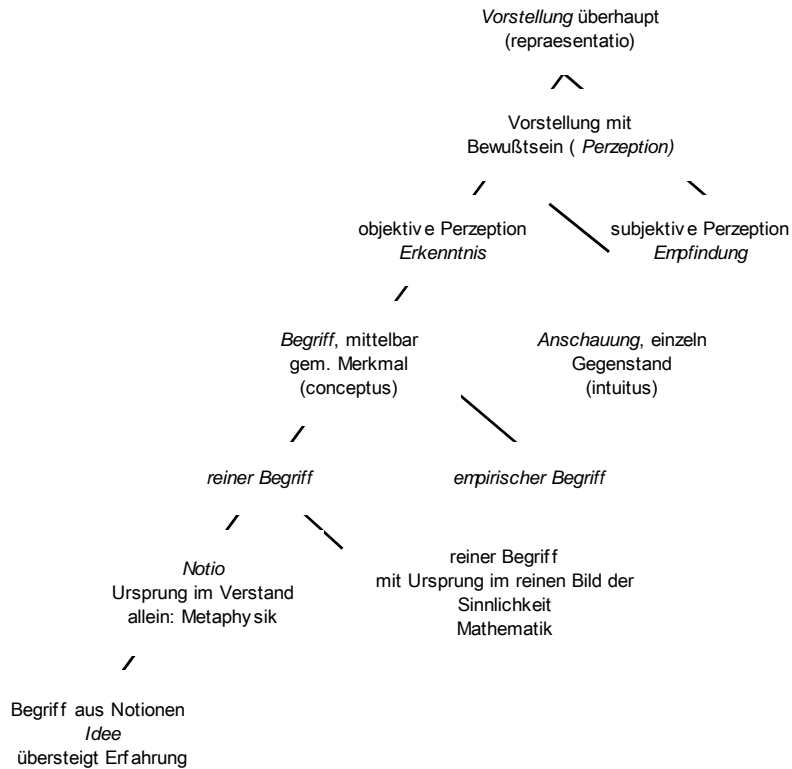
Zentrale Bedeutung erhält in Kants neuartiger Theorie der Begriff der Vorstellung. Der Verstand ordnet nämlich verschiedene Vorstellungen einander unter, so dass Kant erklären kann, der Verstand sei ein Vermögen ist, *Vorstellungen unter Vorstellungen* zu subsumieren. Die Vorstellungen des Verstandes, 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 benutzt einen sehr weiten Vorstellungsbegriff. Während in der klassischen Tradition, der Ausdruck Vorstellung (repräsentatio) noch reserviert war für den Bereich der auf die Sinnlichkeit bezogenen Erkenntnisse, wie etwa Gedächtnis (memoria) oder Einbildungskraft (imaginatio), erweitert Kant den Vorstellungsbegriff und fasst auch Begriffe, ja sogar reine Begriffe und Ideen, die ihrer Definition entsprechend keinen Ursprung in der Sinnlichkeit haben, unter den Oberbegriff ›Vorstellung‹.<sup>8</sup>

8 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, vermitteltst 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



Stufenleiter der Vorstellungsarten nach *Kritik der reinen Vernunft* B 376f.



Wenn also hier Kant Vorstellungen unter Vorstellungen subsumiert, so kann er damit ein spezifisch begriffliches Verfahren erklären: »Das Urteil ist also die mittelbare Erkenntnis eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben.«<sup>9</sup> Wenn auch überall Kant betont, es gäbe zwei Zweige, Wurzeln oder Elemente der Erkenntnis, so ist ihm doch klar, dass sie eine gemeinsamen Gattungsbegriff besitzen, nämlich den der

reinen Bilde der Sinnlichkeit), heißt Notio. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die *Idee*, oder der Vernunftbegriff.« Kant, KrV, B 376f., AA III, 249f.

9 KrV B 94.

Vorstellung. Und das Subsumieren einer Vorstellung unter eine Vorstellung ist dabei das dem Verstand eigentümliche Handeln: Das Urteilen ist die Einheitsfunktion des Verstandes. »Alle Urteile sind demnach Funktionen der Einheit unter unsern Vorstellungen, da nämlich statt einer unmittelbaren Vorstellung eine höhere, die diese und mehrere unter sich begreift, zur Erkenntnis des Gegenstandes gebraucht [...]. Wir können aber alle Handlungen des Verstandes auf Urteile zurückführen, so daß der *Verstand* überhaupt als ein *Vermögen zu urteilen* vorgestellt werden kann.«<sup>10</sup> Daraus folgt, dass für Kant Urteilen und Erkennen zusammenfallen.

Die Position Kants in der *Kritik der reinen Vernunft* ist keine Erkenntnistheorie, sondern Erkenntniskritik. Ihren Mittelpunkt bildet die Lehre vom objektiven Urteil und seinen Konstitutionsbedingungen. Erkenntnis in diesem Sinne ist stets Erkenntniserweiterung: Synthetische Urteile sind die einzig relevante Form des Erkennens. Damit ist die *Kritik der reinen Vernunft* zunächst kritische Forschungslogik, entstanden aus dem methodologischen Reflex auf die Möglichkeitsbedingungen des Erkennens. Alle anderen Urteilsformen werden dadurch an den Rand gedrängt. Charakteristisch dafür ist der § 19 der B-Deduktion. Die transzendente Apperzeption ist der höchste Punkt allen Verstandesgebrauchs, der Punkt, von dem alle Verstandestätigkeiten abhängen. Dieses Vermögen, so Kant nachdrücklich, sei der Verstand selbst, und zwar deshalb, weil die transzendente Apperzeption die Einheitsfunktion ausdrückt, die der Verstand ist. Die transzendente Apperzeption lässt sich beschreiben mit dem Satz: »Ich denke«, der nämlich alle meine Vorstellungen begleiten können muss, und die selbst nichts anderes ist als ursprüngliche, d. h. allen Erkenntnissen vorhergehende Verbindung des Mannigfaltigen in einem Bewusstsein. Darum kann Kant schließen, »daß ein Urteil nichts anderes sei, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur *objektiven* Einheit der Apperzeption zu bringen. Darauf zielt das Verhältniswörtchen *ist* in denselben, um die objektive Einheit gegebener Vorstellungen von der subjektiven zu unterscheiden. [...] Dadurch allein wird aus diesem Verhältnisse ein Urtheil, d. i. ein Verhältniß, das objectiv gültig ist und sich von dem Verhältnisse eben derselben Vorstellungen, worin bloß subjective Gültigkeit wäre, z. B. nach Gesetzen der Association, hinreichend unterscheidet. Nach den letzteren würde

<sup>10</sup> KrV B 94.

ich nur sagen können: wenn ich einen Körper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere; aber nicht: er, der Körper, *ist* schwer; welches so viel sagen will als: diese beide Vorstellungen sind im Object, d. i. ohne Unterschied des Zustandes des Subjects, verbunden und nicht bloß in der Wahrnehmung (so oft sie auch wiederholt sein mag) beisammen.«<sup>11</sup> Das prädikative ›Ist‹ im ›Ist-Sagen‹ ist für Kant der Indikator für das objektive Urteil.

Das Urteil scheint hier, in der *Kritik der reinen Vernunft*, eingegrenzt zu werden auf das Feld der objektiven Einheit, d. h. auf Erkenntnisse, die sich auf das Objekt beziehen und diesem ein allgemeingültiges Prädikat zusprechen. Diese Einengung beruht auf der Ausrichtung der *Kritik* auf ein wissenschaftstheoretisches Grundprogramm. In den *Prolegomena* unterscheidet Kant – bedeutend offener – zwischen Erfahrungsurteilen und Wahrnehmungsurteilen. Auch in den *Prolegomena* ist für Kant klar, dass einzig die Erfahrungsurteile objektive Geltung beanspruchen können. Wahrnehmungsurteile gründen sich auf die subjektive Empfindung, aber beanspruchen keine Allgemeingültigkeit. Die besondere Funktion, die den Kategorien als den reinen Begriffen des Verstandes zukommt, liegt daher gerade in ihrer Bedeutung für die Allgemeingültigkeit objektiver Urteile, d. h. in ihrer Funktion, naturwissenschaftliches Forsuchen möglich zu machen, ein Erkennen, das sich in allgemeingültigen Urteilen aussprechen und in universellen Naturgesetzen ausdrücken lässt.

Zu fragen bleibt, inwieweit Analoges auch für die praktische Philosophie Geltung hat. Die Beziehung zu den diskursiven Vermögen liegt auf der Hand, ist doch unmittelbar klar, dass die Regeln des Handelns auf praktischer *Vernunft* beruhen müssen. Diese Regeln heißen – nicht wie im theoretischen Verstand *Kategorien* oder in der theoretischen Vernunft *Ideen* –, sondern sie heißen *Imperative*. Nach Kant haben »alle sittlichen Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung.«<sup>12</sup> Der Analogie folgend wird ein Imperativ ein normatives Urteil sein, und die praktische Philosophie folglich eine Theorie normativer Urteile.<sup>13</sup> In der praktischen Philosophie gibt es ebenfalls Subsumtionsverhältnisse, nämlich die der Maximen unter den kategorischen Imperativ, allerdings nicht unter

11 KrV B 142

12 Grundlegung zur Metaphysik der Sitten B 34

13 Vgl. Jaesche-Logik § 32: Theoretische und praktische Sätze, A 171f.

Maßgabe des Faktischen, sondern unter den Vorzeichen des Praktisch-Normativen. Die Regeln beschreiben nicht den Verstandesgebrauch, wie er der Sinnlichkeit folgt, sondern die Regeln, die dem Handeln vorschreiben, was sein soll. Die Kritik der Urteilskraft gibt nicht nur ihrem Namen nach, keinen Anlass zum Zweifel, dass Kants Theorie der Entwicklung einer Urteilstheorie dient. Kants kritische Philosophie erweist sich also in verschiedenen Hinsichten als Urteilstheorie. Sie ist Sprachphilosophie, in besonderer Weise: kritische Sprachphilosophie.

Fichte weitet den transzendentalphilosophischen Ansatz Kants in charakteristischer Weise aus, in dem er die feste Bindung an die Sprache, genauer: an das Urteil und seine Formen, aufhebt, und das Bewusstsein überhaupt in den Fokus der Aufmerksamkeit stellt. Er überträgt damit die Resultate einer diskursiv orientierten Philosophie auch auf nicht-diskursive Inhalte, Inhalte die ihrer Struktur nach niemals in der Sprache ausgedrückt, gleichwohl aber gedacht – oder gewusst und bewusst – gemacht werden können oder genauer: – vollzogen werden können.

## 2. *Transzendentalphilosophie als Bewusstseinstheorie*

Fichtes Wissenschaftslehre unternimmt *von Anfang an* den Versuch, die Kantische Transzendentalphilosophie zu erweitern. Das liegt an seinem Interesse, die von ihm – und nicht nur von ihm<sup>14</sup> – konstatierte Unzulänglichkeit der Theorie Kants auszuräumen. Fichte erkennt vor allen Dingen Defizite in der Kategorienduktion und im Zusammenhang der drei Kritiken, d. h. er vermisst einen ausgewiesenen Zusammenhang zwischen den drei Vermögen oder Zweigen der Erkenntnis: theoretische Vernunft, praktische Vernunft, Urteilskraft. Die Wissenschaftslehre stellt sich zunächst dar als Versuch einer grundlegenden systematischen Integration des von Kant bereits Geleisteten. Dass damit gleichzeitig eine Entgrenzung verbunden ist, liegt an der Unterschiedlichkeit der drei Projekte Kants. Nur scheinbar liegen nämlich die *Kritik der reinen* und die *Kritik der praktischen Vernunft* auf einer Ebene. Tatsächlich ist die *Kritik der reinen Ver-*

14 Hier ist vor allem an die Philosophie Reinholds vor der Jahrhundertwende zu denken, der immer wieder die Aufmerksamkeit auf diesen Punkt lenkte.

*nunft* keine durchgeführte theoretische Philosophie, keine Erkenntnistheorie im eigentlichen Sinne. Ihr Ziel ist vielmehr die Befestigung der Erkenntnisgrenzen, und – in eins damit – die Befestigung des wissenschaftlichen Wissens innerhalb der Grenzen der Vernunft und ihrer genuinen Funktionsweisen. Dagegen ist das Feld der praktischen Philosophie bedeutend weiter. Es bezieht sich nämlich auf das Feld aller Handlungen, wenn sie unter dem Aspekt der Normativität gefasst werden können. Dem entspricht, dass die Dialektik der *Kritik der praktischen Vernunft* nicht dieselbe Bedeutung besitzt, wie die Dialektik in der theoretischen Vernunftkritik. Die *Kritik der reinen Vernunft* bezieht sich nur auf einen kleinen Ausschnitt unseres Wissens: als legitimierende Metatheorie wissenschaftlichen Forschens. Hier ist gerade die Grenzziehung von eminenter Bedeutung.

Fichtes *Wissenschaftslehre* unternimmt *von Anfang an* den Versuch, das Wissen *überhaupt* zu begründen. Damit geht sie auf der theoretischen Seite weit über das hinaus, was Kant mit der *Kritik der reinen Vernunft* wollte: Die Wissenschaftslehre versucht die Vorstellung schlechthin zu erklären und nicht mehr bloß das wissenschaftliche Sprechen und Urteilen zu begrenzen, um es zu sichern. Der Begriff der Vorstellung bekommt dadurch bei Fichte einen ganz anderen Charakter. Er enthält bei Fichte nicht mehr die immanente Dichotomie des Artunterschieds von intuitiver und diskursiver Vorstellung, sondern integriert beide Momente. Der zugrundeliegende Wissensbegriff bei Fichte ist primär synthetisch und damit von vornherein nicht mehr begrenzt auf eine Theorie des Urteils, sondern betrifft jeden Bewusstseinsinhalt, vom Gefühl bis zur theoretischen Konstruktion der Wissenschaftslehre selbst.

Dabei verfährt Fichte in der *Grundlage* noch relativ unentschieden. Am Anfang stehen drei Grundsätze, die durch ein analoges Verfahren gewonnen werden, wie in Kants *Kritik der reinen Vernunft* die Sinnlichkeit mit ihren reinen Formen. Kant nannte das Verfahren: *Isolation*, Fichte nennt es in der *Grundlage*: *Abstraktion* und *Reflexion*, genauer: »Bei Darstellung dieser Thathandlung ist weniger zu befürchten, dass man sich etwa dabei dasjenige *nicht* denken werde, was man sich zu denken hat — dafür ist durch die Natur unseres Geistes schon gesorgt — als dass man sich dabei denken werde, was man nicht zu denken hat. Dies macht eine *Reflexion* über dasjenige, was man etwa zunächst dafür halten könnte, und eine *Ab-*

*straction* von allem, was nicht wirklich dazu gehört, notwendig.«<sup>15</sup> Ähnlich wie für Kant in jeder Erkenntnis die Sinnlichkeit immer schon mit den konstitutiven Leistungen des Verstandes vermischt ist, liegt auch bei Fichte die Tathandlung in jedem Bewusstseinsakt, allerdings vermischt, – was für beide einen eigenen Akt nötig macht, eine Operation, durch welche die Sinnlichkeit bzw. die Tathandlung als solche begreifbar wird. Fichte isoliert aber nicht mehr einen einzelnen konstitutiven Zweig der Erkenntnis, bzw. dessen Möglichkeitsbedingungen, sondern die einzige Grundlage aller Erkenntnis. Bei Kant ist es der Begriff der Vorstellung, der, wie eine Klammer, die Möglichkeitsbedingungen in ihrer Dichotomie zusammenspringt. Bei Fichte ist es die Synthese und Synthesisleistung der Tathandlung, die sich in den drei ersten Grundsätzen ausdrückt.

Unentschieden bleibt dabei vor allem die Ambivalenz von Darstellung und Gehalt, eine Unentschiedenheit, deren *Entscheidung* für Fichte in späteren Jahren zum zentralen Problem werden sollte. Form und Gehalt werden zwar von den Grundsätzen in ihrer Unbedingtheit prädiert, es unterbleibt aber ein Reflex auf die Form des Satzes selbst. Tatsächlich legt Fichte aber eine Beziehung nahe zwischen dem Setzen und den Sätzen, in denen das Setzen des Ich ausgedrückt wird. Das ganze Wortfeld von Setzen, Satz und Gesetz durchdringt die *Grundlage* ebenso wie die vielen anderen Versuche Fichtes, das Wissen sich selbst transparent werden zu lassen. Während also das Setzen des Ich in absoluter Dynamik aufgefasst werden soll, prozediert Fichtes Wissenschaftslehre 1794 noch immer in Sätzen. Dabei ist klar, dass das energische und energetische Setzen sich gerade nicht in Sätzen ausdrücken und demonstrieren lässt, sondern nur im Vollzug wirklich ist.

Unterschwellig bedient sich Fichte dabei noch der Urteilstheorie Kants, für dessen Kategorienduktion es gerade eminent wichtig ist, dass sie den logischen Urteilen entspringen. Fichte versucht aber diese Begründung zu suspendieren. Die Logik kann für ihn nicht Begründung für die Kategorien sein, sondern nur umgekehrt: Aus der Wissenschaftslehre muss die Logik entwickelt werden können, obwohl die Folgerichtigkeit des Denkens faktisch auch für die Wissenschaftslehre gilt. »Die Gesetze, nach denen man jene Thathandlung sich als Grundlage des menschlichen Wissens

15 *Grundlage* GA I/91

schlechterdings denken muss, oder — welches das gleiche ist — die Regeln, nach welchen jene Reflexion angestellt wird, sind noch nicht als gültig erwiesen, sondern sie werden stillschweigend, als bekannt und ausgemacht, vorausgesetzt. Erst tiefer unten werden sie von dem Grundsatz, dessen Aufstellung bloss unter Bedingung ihrer Richtigkeit richtig ist, abgeleitet. Dies ist ein Cirkel; aber es ist ein unvermeidlicher Cirkel. Da er nun unvermeidlich, und frei zugestanden ist, so darf man auch bei Aufstellung des höchsten Grundsatzes auf alle Gesetze der allgemeinen Logik sich berufen.«<sup>16</sup>

Diese Ableitung der Logik aus der Wissenschaftslehre muss Fichte stets als Desiderat empfunden haben; denn sie wird ihm zum Programm, wenn er 1805 in Erlangen Vorlesungen hält mit dem Titel *Institutiones omnis philosophiae* und darin die Logik in ihrer der Wissenschaftslehre *sehr untergeordneten* Stellung als Propädeutik anbietet und abzuleiten versucht.<sup>17</sup> Eine ähnliche Vorstellung entwickelt Fichte 1812, ein Jahr, in dem er zweimal Vorlesungen hält mit dem Titel: *Vom Verhältnis der Logik zur wirklichen Philosophie, als ein Grundriß der Logik, und eine Einleitung in die Philosophie*, die bekannt sind unter dem leicht irreführenden Titel, die Fichtes Sohn diesen Vorlesungen gab: *Transzendente Logik*. Dort vertritt Fichte die Auffassung, die Logik sei eine bloße Folge der Psychologie, d. h. einer empirischen Erkenntnistheorie.<sup>18</sup> Mehr noch: »Die Logik bleibt in der Empirie behangen: sie ist drum durchaus nicht Wissenschaft.«<sup>19</sup> Tatsächlich ist diese Umkehrung gegenüber dem Programm Kants von erheblicher Bedeutung. Sie folgt nicht nur aus der Ablehnung einer Zwei-Quellen-Theorie, sondern ist eine direkte Konsequenz der Grundlegungsproblematik. Fichte will die Kategorienduktion, d. h. heißt einen wesentlichen Bestandteil der Konstitution der Vorstellung nicht abhängig machen von einer von ihm als defizient betrachteten rein formalen Logik. Die Logik kann nur tote Abstraktion sein von einer lebendigen, die Einheit von Anschauung und Begriff ausdrückenden Sprache.

16 *Grundlage* GA I/92

17 Vgl. Fichte: *Institutiones omnis philosophiae*, II, 9, 53.

18 *TL* I, 3v

19 *TL* I, 4v

Fichte hat sich niemals umfassend – etwa in einem Werk über Theorie oder Philosophie der Sprache<sup>20</sup> – über die Bedeutung der Sprache und des Sprechens geäußert. Am nächsten kommt dem noch die *Transzendente Logik* (1812). Es gibt allerdings überall in seinem Werk, häufiger in seinem Spätwerk, verstreute Äußerungen und Hinweise, die daran denken lassen, dass Fichte so etwas wie eine Theorie der Sprache vorschwebte. Aus diesen Ansätzen und Äußerungen lässt sich aber doch soviel entnehmen, dass das Sprechen nicht nur der Ort ist, an dem das Wissen sich erscheint, sondern sich gleichzeitig auch verfehlt. Urteile sind – Fichte zufolge – gar nicht der Ort, an dem es primär und authentisch um das Wissen geht. Es ergibt sich ein ambivalentes Bild.

20 Fichtes Aufsatz *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache*, der im ersten Band des *Philosophischen Journals Teutscher Gelehrten* 1795 (H. 3, S. 255-273; H. 4, S. 287-326) erschien, ist eine apriorische Theorie des Sprachursprungs, weniger aber eine Philosophie der Sprache oder eine Theorie des philosophischen Sprechens. – Vgl. zu Fichtes Theorie der Sprache: Janke, Wolfgang: »Die Wörter ›Sein‹ und ›Ding‹ – Überlegungen zu Fichtes Philosophie der Sprache«, in: *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*. (Hg.) Hammacher, Klaus. Hamburg 1981, S. 49-67; ders., »Logos: Vernunft und Wort. Humboldts Weg zur Sprache und Fichtes Sprachabhandlungen«, in: *Janke, Wolfgang, Entgegensetzungen. Studien zu Fichte-Konfrontationen von Rousseau bis Kierkegaard*. (Fichte-Studien-Supplementa. 4) Amsterdam/Atlanta 1994, S. 23-45; Jergius, Holger: *Philosophische Sprache und analytische Sprachkritik. Bemerkungen zu Fichtes Wissenschaftslehren*. (Symposion. Philosophische Schriftenreihe. 51) Freiburg/München 1975; Schurr-Lorusso, Anna Maria: »Il pensiero linguistico di J.G. Fichte«, in: *Lingua e stile* 5 (1970), S. 253-270; Surber, Jere Paul: »The Historical and Systematic Place of Fichte's Reflection on Language«, in: *Fichte. Historical Contexts. Contemporary Controversies*. (Hg.) Breazeale, Daniel – Rockmore, Tom. Atlantic Highlands, N.J. 1994, S. 113-127; Surber, Jere Paul: »J.G. Fichte and the ›Scientific‹ Reconstruction of Grammar«, in: *New Perspectives on Fichte*. (Hg.) Breazeale, Daniel – Rockmore, Tom. Atlantic Highlands, NJ 1996, S. 61-77; Zahn, Manfred: »Fichtes Sprachproblem [sic!] und die Darstellung der Wissenschaftslehre«, in: *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*. (Hg.) Hammacher, Klaus. Hamburg 1981, S. 155-167. – Wichtige neue Einsichten zu Fichtes Sprachphilosophie finden sich in: Kahnert, Klaus: »Sprachursprung und Sprache bei J.G. Fichte«, in: *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*. (Hg.) Asmuth, Christoph. (Bochumer Studien zur Philosophie. 25) Amsterdam/Philadelphia 1997, S. 191-219.



Die Sprache – so heißt es z. B. in dem Jenaer Aufsatz *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache* (1795) – »ist der Ausdruck unserer Gedanken durch willkürliche Zeichen.«<sup>21</sup> Die Sprache – so Fichte – sei ferner ihrem Wesen nach metaphorisch; »durch ursprüngl[ich]. für sinnliche Gegenstände erfundene Zeichen bezeichnend das übersinnliche.«<sup>22</sup> Die Relation zwischen dem Übersinnlichen und dem Sinnlichen wird durch eine Regel bestimmt, nach der das Übersinnliche in der Sinnenwelt mit Bildern versehen wird.<sup>23</sup> Die Sprache – so Fichte weiter – ist das Mittel, sich mit anderen zu verständigen, »und das Element, der Einmüthigkeit einer aus mancherlei Individuen bestehenden Geisterwelt.«<sup>24</sup> Die Sprache – so Fichte – ist das erste Mittel zur Selbstentwicklung des Menschen. Durch dieses Mittel entsteht im Kind das Selbst, und es »gebiert sich zur Ichheit«<sup>25</sup>. Zuletzt ist die Sprache das Prinzip der Bildung der ganzen Menschheit, das »absolute schöpferische Princip einer Geisterwelt überhaupt.«<sup>26</sup> Vier Funktionen erfüllt daher die Sprache nach Fichte:

- Die Wörter der Sprache sind ihrem Ursprung nach sinnlich und auf Sinnliches bezogen. Werden sie für Nichtsinnliches, d. h. in Wissenschaft oder Philosophie gebraucht, ist dieser Gebrauch *metaphorisch*, d. h. zugleich nicht authentisch.
- Die Sprache ist Medium und erfüllt damit eine *kommunikative* Funktion. Sie ist zugleich Verbindung ansonsten einzelner Individuen. Dies ist die *sozialisierende*, die unterschiedliche Individuen zur Einheit verbindende Funktion der Sprache.<sup>27</sup>
- Spracherwerb und Selbstentwicklung sind unmittelbar verknüpft. Zum Ich wird der Mensch durch die Sprache.
- Als Prinzip der Bildung ist die Sprache nicht nur Organ der Mitteilung untereinander, sondern auch der Belehrung. Diese setzt ein gebildetes, ein gelehrtes Individuum als Lehrer voraus – und die Belehrbarkeit des Lernenden.

21 *Von der Sprachfähigkeit*, GA I/3, S. 97.

22 *Institutiones omnis philosophiae* (1805). *Logik. Erlangen, 1805*, GA II/9, S. 152.

23 Vgl.: *Institutiones omnis philosophiae* (1805). *Logik. Erlangen, 1805*, GA II/9, S. 152.

24 *Der Patriotismus, und sein Gegentheil* (1806/07), GA II/9, S. 442.

25 *Der Patriotismus, und sein Gegentheil* (1806/07), GA II/9, S. 442.

26 *Der Patriotismus, und sein Gegentheil* (1806/07), GA II/9, S. 443.

27 Vgl. dazu: Janke, Wolfgang: *Vom Bilde des Absoluten*, S. 141-149.

- Diese Konzeption der Sprache in ihrer Bedeutung für die Philosophie oder die Wissenschaftslehre beruht auf Fichtes Erkenntnis, dass Sprache sowohl Sprach-Macht als auch Sprach-Ohnmacht involviert.<sup>28</sup> Beide Momente – Macht und Ohnmacht – führt Fichte bis zu ihren Extrempunkten: Sprachschöpfung und Schweigen. Beides jedoch sind Modi des Sprechens und beide Modi sind relevant für die Erkenntnis und das Wissen.

Das erste Moment, das die Macht des Philosophen über die Sprache, über die philosophische Begrifflichkeit akzentuiert, bezeichnet Fichte als das »eigenthümliche Recht des Philosophen über den Sprachgebrauch«.<sup>29</sup> Ziel sei es, eine der Theorie angemessene Terminologie zu entwickeln.<sup>30</sup> Dabei ist nicht etwa an eine vorhandene, nur neu zu belebende Begriffssprache zu denken. So wie die Gehalte der Wissenschaftslehre – nach Fichtes Worten – *vor* der Wissenschaftslehre noch nicht vorhanden sind, so ist auch die Sprache, in der die Wissenschaftslehre sich ausspricht, *vor* der Wissenschaftslehre noch nicht vorhanden. Sie wird in der Wissenschaftslehre durch die Wissenschaftslehre generiert. »Das *neue* [sic! *Neue*] – nur durch die Phantasie, nicht etwa mit dem Gedächtnisse, aus der Erinnerung zu fassen, drum – [ist] über alle *Sprache*, u. allen Wortgebrauch hinaus. Was vom *Wortgebrauche* ausgeht, ist ja eben historisch *an etwas bekanntes erinnernd*.«<sup>31</sup> Der tradierte Sprachgebrauch<sup>32</sup> hemmt in Fichtes Augen die freie philosophische Bewegung. »*Sprachgebrauch*: d. i. der Gebrauch den die Verkehrtheit, u. der Blödsinn von der Sprache macht: drum enthält die Forderung; nach dem Sprachgebrauche zu gehen, die Forderung den Gebrauch der Verkehrtheit mit zu machen!«<sup>33</sup> Fichte schärft seinen Zuhörern deshalb immer wieder ein, beim Rekapitulieren der Vorträge sich einer eigenen philosophischen Sprache zu bedienen. »Nicht gerade an die Worte, u. Aus-

28 Deutlich sieht dies: Janke, Wolfgang: »Die Wörter ›Sein‹ und ›Ding‹ – Überlegungen zu Fichtes Philosophie der Sprache«, S. 49-67. – Janke erkennt bei Fichte das Spannungsverhältnis von Denken als *Sprachkritik* und Denken als *Dichten*.

29 *Principien*, GA II/7, S. 378.

30 Vgl.: Lauth, Reinhard: »Vorwort« zu: *GWL*, GA I/2, 187f.

31 *WL 1804-I*, GA II/7, S. 84.

32 *WL 1807*, GA II/10, S. 120: »[...] durch den Gebrauch wird eben die Sprache abgebraucht, versteinert, u. getödtet.«

33 *WL 1804-I*, GA II/7, S. 78 (Hervorhebung im Original).

drücke des Lehrers gehalten, sondern *selbst, falls man sie wüßte, neue* [Worte verwenden]: Ist die [...] Probe, ob man es wirklich verstehe. *Geist* einhauchen einem neuen Körper, der sich eben so frei bewegt, als der, in welchem wir es überkommen.«<sup>34</sup>

Gegen dieses Moment der Sprachmacht setzt Fichte das Moment einer weitreichenden Sprachohnmacht. Die Sprache ist defizient. Sie versagt am und mit dem Denken, denn sie vermag nicht, mit der Sprache über die sprachliche Ebene hinaus zum An-sich des Gedachten vorzudringen. Darin liegt die absolute Beschränkung der Sprache – im Angesicht der Wahrheit. In einem erst im Nachlass veröffentlichten Dialog aus den Jahren 1806/07 heißt es dazu:

»C. Sagen Sie, können Sie anders sich ausdrücken, als ich soeben mich ausgedrückt habe; das Leben *ist*, und es *ist* das einzig an sich wahre, reale, u.s.w.

B. Keinesweges. Denn die Sprache liegt selbst in der Region der Schatten, und die durchgeführte fällt zusammen mit dem Seyn, als deßselben erster und unmittelbarer Schatten. [...] Es ist durchaus nothwendig, daß am Princip der realen Wissenschaft die Sprache zu Ende gehe, und daß über dieses Princip eine Verständigung in Worten nicht möglich sey.«<sup>35</sup>

Die Sprache gehört in die Sphäre der Schatten, der unvollkommenen Abbilder, die Sprache ist nur Etikett! In der Wissenschaftslehre 1807 heißt es später auch, das »Wort ist wieder Bild des Bildes«.<sup>36</sup> Die Sinnenwelt ist Bild des Intelligiblen, die Sprache, welche die Sinnenwelt abbildet, besteht folglich aus *Bildern der Bilder*. Dies ist eine Bemerkung die durchaus an Platons Sprach- und Schriftkritik erinnert, wie er sie in der *Politeia* und im *Phaidros* vorträgt. Interessanterweise ist damit eine Kritik des Ist-Sagens verbunden, welches noch für Kant geradezu das Signum eines objektiven Urteils ist. Wirkliches, d. h. aus seinem Prinzip genetisch begründetes Wissen kann für Fichte nicht in einem Ist-Sagen bestehen, d. h. nicht auf einem Urteil beruhen. Dieser Zusammenhang von Ist-Sagen, Objektivität

34 *Institutiones omnis philosophiae. Zur Einleitung in die Propädeutik*, GA II/9, S. 41.

35 *Der Patriotismus, und sein Gegentheil* (1806/07), GA II/9, S. 429.

36 *WL 1807*, GA II/10, 120

und Äußerlichkeit als Attribute des Urteilens findet sich auch an einer anderen prominenten Stelle: »Ich nemlich sage: unmittelbar und in der Wurzel ist – Daseyn des Seyns das – Bewusstseyn, oder die Vorstellung des Seyns, wie sie an dem Worte: *Ist*, dasselbe von irgend einem Objecte, z. B. dieser Wand, gebraucht, sich auf der Stelle klar machen können. Denn was ist nun dieses *Ist* selber in dem Satze: die Wand *ist*? Offenbar ist es nicht die Wand selber, und einerlei mit ihr; auch giebt es sich dafür gar nicht aus, sondern es scheidet durch die dritte Person diese Wand, als ein unabhängig von ihm Seyendes, aus von sich: es giebt sich also nur für ein äusseres Merkzeichen des selbstständigen Seyns, für ein Bild davon, oder, wie wir dies oben aussprachen, und wie es am bestimmtesten auszusprechen ist, als das unmittelbare, äussere Daseyn der Wand, und als *ihr Seyn ausserhalb ihres Seyns*.«<sup>37</sup> Damit verbindet Fichte das prädikative und das existentielle ›Ist‹ zu einem synthetischen ›Ist-Sagen‹, das in einer doppelten Funktion besteht, nämlich vermittelt der Prädikation zugleich Entäußerung, ein Sein außerhalb des Seins, ein Bewusstsein, Offenbar-Sein des Seins, anzuzeigen.

Das Absolute ist das »*Allerklarste* und zugleich das Allerverborgendste, da wo *keine* Klarheit ist. Viel Worte lassen sich über ihn [diesen Punkt; Ch. A.] nicht machen, sondern er muß eben mit Einem Schlage begriffen werden; um so weniger lassen sich über ihn Worte machen, noch durch sie dem Verständnisse nachhelfen, da die erste Grundwendung der Sprache, die *Objektivität*, [...] hier in absoluter Einsicht vernichtet werden soll.«<sup>38</sup> Für Fichte ist das Absolute in der Weise eins, dass es nicht geäußert werden kann. Das Absolute verweigert sich der Objektivität des sprachlichen Zugriffs. Die Objektivität bedeutet nichts in bezug auf das Absolute. Der Wissenschaftslehrer weiß, »daß diese Objektivität [des Sprechens der WL] eben so wenig, als irgend eine andere, Etwas bedeutet, [...]«. Die *Grundwendung der Sprache*, auf die Fichte hier anspielt, die *Objektivität*, ist eben jenes Be-Deuten der Begriffe, ihr Bezogensein auf etwas außer ihnen, als dessen Repräsentant sie aufgefasst werden, das Ist-Sagen im Urteil. Das wahre Ist, so Fichte an anderer Stelle, müsse als Leben gedacht werden, Le-

37 *AzSL*, SW V, 440.

38 *WL 1804-II*, GA II/8, S. 228f. – Vgl. auch *WL 1804-II*, GA II/8, S. 230:

ben verbaliter, damit weder als Ich – erste Person – noch als Sein – dritte Person. »Keine Person, sondern Infinitiv.«<sup>39</sup>

Diese Kritik an der Sprachform hat Folgen für den gesamten Aufbau der Philosophie. Fichte ist überzeugt, dass die Zwei-Quellen-Theorie Kants korrigiert werden muss. Da er aber eine Quelle im Ding-an-sich ausschließt, bleibt nur die absolute Bewusstseinsimmanenz. Ähnlich wie Kant, aber radikaler in der Formulierung, besteht auch Fichte auf der absoluten Synthesis von Anschauung und Begriff; das eine lässt sich vom anderen nicht ablösen. Mehr noch: »Absolute Vereinigung der Anschauung u. des Begriffs. *Alles begriffen*, was im Bewußtsein vorkommt; denn es ist nur durch den Begriff im Bewußtseyne.«<sup>40</sup> Der Begriff, das ist die welt-schöpfende Funktion des Verstandes, durch die das Bewusstsein und die in ihm erscheinende Welt erst entstehen. Gleichzeitig verhindert der Begriff durch dieses Aus-sich-heraus-Projizieren ein adäquates und authentisches Durchdringen der welt-schöpfenden Funktion selbst.

Gleichzeitig zieht Fichte die Konsequenz aus der von ihm konstatierten radikalen Bewusstseinsimmanenz: »Meine Absicht ist, Ihnen zu zeigen, daß auch die Begriffe des in der Empirie vorkommenden wirklichen, schlechthin apriorisch sind, d. i. im Wissen, durch das Wissen, u. dessen innere Gesetze sich selbst machen, ohne Zuthun irgend eines fremden Principis außer dem Wissen.«<sup>41</sup> Fichte löst also die empirischen Begriffe in apriorische, d. h. reine Begriffe auf. »[...] schlechthin aller Begriff apriorisch (aller, ohne Ausnahme, auch der empirische).«<sup>42</sup> Auf diese Weise wird der Begriff, damit zugleich die Struktur des Urteils, völlig absorbiert von der Bewusstseinstheorie; er wird der Logik entfremdet und verschweift mit der Anschauung. Die Urteilstheorie Kants gerät dadurch völlig aus dem Blick, oder besser: sie geht auf in der umfassenderen Theorie des Be-

39 WL 1807, GA II/10, 119 – Vgl. dazu: Asmuth, Christoph: »Fichtes *Theorie des Ich* in der Königsberger Wissenschaftslehre von 1807, in: *Fichte-Studien* 17 (2000): Spätphilosophie, S. 269-282; ders.: »[Die Wissenschaftslehre 1807] 3.-7. Vorlesung: Sein, Leben oder absolutes Ich«, in: *Die Wissenschaftslehre von 1807. »Die Königsberger« von Johann Gottlieb Fichte. Eine kooperative Interpretation.* (Hg.) Girndt, Helmut – Rivera de Rosales, Jacinto. [= *Fichte-Studien*; 26] Amsterdam/New York 2006, S. 73-76.

40 TL I, 7r

41 TL I, 11r f.

42 TL I, 12r

wusstseins. Da Fichte den Begriff nicht ausschließlich sprachlich auffasst, sondern der Begriffsgehalt für ihn zugleich anschaulich ist, weist Fichte jeder Formalität, aber auch der Diskursivität eine bloß regionale Bedeutung zu: Urteilen und Schließen sind nur noch niedere Funktionen eines am authentischen Gehalt orientierten Wissen.

Das hat Konsequenzen für den Aufbau der Wissenschaftslehre. Die Wissenschaftslehre ist – so Fichte – ein Experiment;<sup>43</sup> die Wissenschaftslehre ist zum Lesen ungeeignet; die Wissenschaftslehre ist ein Vollzug, ein Vollzug der Immanenz, ist reine Performanz, deren wesentliches Element die Reflexion ist. Das betont Fichte noch in der *Wissenschaftslehre 1812*. Die Reflexion ist ambivalent. Die Reflexion ist frei, man kann reflektieren, man kann es aber auch unterlassen. Die Reflexion zerstört die Unmittelbarkeit der Realität.<sup>44</sup> Ohne Reflexion ist aber jede Philosophie der Skepsis ausgeliefert. Fichtes Wissenschaftslehre versteht sich als durchgeführte Reflexion: »Man muß drum eben reflektieren bis zu Ende. Die Reflexion; als vernichtend die Realität, trägt in sich selbst ihr Heilmittel. Die Realität des Wissens eben selbst.«<sup>45</sup> Es ist die Reflexion auf das Wissen selbst, die Fichte zum Immanentismus der Wissenschaftslehre führt. Beide Momente, Vollzugscharakter und Reflexion, ergeben eine Grundlegungstheorie mit Prozesscharakter.

Die Gedankenbewegung der Wissenschaftslehre beginnt oft mit einer Aufforderung. In der Wissenschaftslehre ist das in der Regel die *Aufforderung*, das Sein, das Absolute oder Gott zu denken.<sup>46</sup> Aus den verschiedenen

43 Vgl. *WL 1805*, GA II/9, S. 181f.: »Die W.L. aber ist keinesweges ein gedrucktes Buch: sondern sie ist ein lebendiger, ewig neu, u. frisch zu producirender Gedanke, der unter jeder andern Bedingung der Zeit, u. der Mittheilung sich anders ausspricht. [...] sie läßt sich nicht in Bausch u. Bogen, und stellvertretend für das ganze Menschengeschlecht verwirklichen, sondern jeder muß es in eigner Person, wenn es für ihn wirklich werden soll. [...] Wir z.B. behaupten, wir hätten sie wirklich gemacht, u. laden jeden, der Lust u. Kraft hat, ein, das stets zu wiederholende Experiment mitzumachen.« – Vgl. ferner: *Institutiones omnis philosophiae*, GA II/9, 37.

44 Vgl. *WL 1812*, GA II/13, 50.

45 *WL 1812*, GA II/13, 51.

46 *Aufforderung* ist in der theoretischen wie in der praktischen Philosophie Fichtes ein Zentralbegriff. Vgl: Rivera de Rosales, J.: »Die Begrenzung. Vom Anstoß zur Aufforderung«, in: *Fichte-Studien* 16 (1999), S. 167-190; Langewand, A.: »Über die Schwierigkeit, Erziehung als Aufforderung zur Selbsttätigkeit zu begreifen«, in: *Zeitschrift*

Stellen, die man aus den späteren Wissenschaftslehren zusammentragen kann, geht hervor, dass Fichte verschiedene Ausdrücke für das Absolute verwendet, die jeweils verschiedene Akzente setzen oder verschiedene Aspekte beleuchten, so etwa außer den genannten die Begriffe *Licht*, *Vernunft*, *Ich*, *absolute Intuition*. Das Gemeinte erläutert Fichte durch die Wendung, dieses Absolute müsse in sich, aus sich, von sich und durch sich sein, eine in sich geschlossene Einheit.

Gegen diesen Gedanken erhebt sich nun ein weiterer Gedanke, der sich durch eine Reflexion auf das Gedachte ergibt: nämlich der Gedanke dieses Gedankens. Fichte entwickelt dazu verschiedene Varianten. Er spricht von dem Wissen des Absoluten, vom Dasein des Absoluten, vom Bild des Absoluten, von der Existentialform des Absoluten, von der Erscheinung des Absoluten. Alle diese Ausdrücke bezeichnen den Akt des Vollzugs, in dem das erste Absolute zugänglich wird, sich offenbart. Die ursprüngliche Einheit des In-sich-, Aus-sich-, Von-sich und Durch-Sich-Seins wird durch den Gedanken seiner Erscheinung unwahr. Es tritt eine Differenz ein von Tun und Sagen. Die Immanenz und Einheit des Absoluten verwandelt sich im Reflex auf das Gedachte in die Zweiheit von Denken und Gedachtem. Der Hörer der Aufforderung kann der Aufforderung nicht nachkommen, das Absolute zu denken, weil im Denken des Absoluten sich der Gedanke des Absoluten selbst aufhebt. Das Aus-sich-von-sich-durch-sich-Sein ist *für* das Denken, die prinzipielle Einheit hat sich in fundamentale Zweiheit verwandelt.

Tatsächlich ist diese Gedankenbewegung nur dann selbstwidersprüchlich, wenn sie vollzogen wird. Sie setzt die Performanz der Reflexion voraus. Sie ist die eigentliche Methode der Wissenschaftslehre, ihre dynamische Kraftzelle. Denn für Fichte steht fest: An der Einheit des Absoluten muss festgehalten werden. Liegt der Welt als gewusster keine Einheit zugrunde, kann nicht einmal ihre Mannigfaltigkeit erkannt werden. Dieses Erbe der transzendentalen Apperzeption Kants wird bei Fichte verwandelt nicht nur in ein Prinzip der Philosophie oder ein Prinzip des Wissens, sondern zugleich in ein Prinzip der *Darstellung* des Wissens. Einheit wird

*für Pädagogik* 49 (2003), S. 274-290; Benner, D.: »Über die Unmöglichkeit, Erziehung allein vom Grundbegriff der ›Aufforderung zur Selbsttätigkeit‹ her zu begreifen. Eine Erwiderung auf Alfred Langewand«, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 49 (2003), S. 290-305.

dadurch Selbststimmigkeit des Wissens mit sich selbst. Unerreichbar und zugleich unerlässlich liegt diese Einheit allem Wissen zugrunde. Deshalb kann die Wissenschaftslehre bei dem bloßen Nebeneinander nicht stehen bleiben: *hier* die absolute Einheit des Absoluten, *dort* die prinzipielle Zweierheit des Wissens.

Es ist daher eine weitere Reflexion erforderlich. Fichte leitet sie in der Regel dadurch ein, dass er eine erneute Aufforderung zur Reflexion ausspricht. Es soll auf die Performanz selbst reflektiert werden. Was waren wir selbst, als wir den Gedanken des Absoluten dachten? Fichte lenkt mit dieser Frage die Aufmerksamkeit auf die Weise, in der das Absolute und der Gedanke des Absoluten selbst wiederum gedacht werden. Es entstehen dadurch drei weitere Einsichten: Einerseits wird die Aufmerksamkeit auf den hinter dem Vollzug liegenden Vollzug gelenkt: ein Übersteigen der ersten Problemebene auf eine – wenn man so will – Metaebene. Ferner kommt es zu einer weiteren Durchdringung der objektivierenden Tendenz des Wissens und deren Unangemessenheit für das Wissen des Absoluten (*genitivus subjectivus et objectivus*). Schließlich wird das äußerliche Verhältnis des An-Denkens des Absoluten einerseits und der Einheit des Absoluten andererseits selbst in die Immanenz gewendet. Das vollzogene Wissen liegt nicht außerhalb des Absoluten, sondern muss in ihm liegen, wenn denn Wissen, und das heißt zugleich *Einheit* des Wissens möglich sein soll. Die Differenz, von der die Wissenschaftslehre als noologischer Experimentallehre ausging, zeigt sich in diesem Licht als defizitär, weil sie der Immanenz des Absoluten nicht gerecht werden kann. An die Stelle dieser Ausgangsdifferenz tritt nun eine neue. Sie lässt sich vielleicht am besten beschreiben, wenn man bedenkt, dass die Immanenz zweifach gedacht wird, einerseits als In-Sein des Absoluten im Wissen oder als In-Sein des Wissens im Absoluten, zwei verschiedene Inkludenzverhältnisse, die sich gegenseitig ausschließen.

Hier liegt der tiefere Grund für Fichtes strukturelle Analyse realer und idealer Argumentationstypen, die in nahezu allen Wissenschaftslehren an bedeutenden Stellen zu finden sind. Nach meiner Lektüre handelt es sich dabei um das Herzstück der Wissenschaftslehre, zusammen mit der idealistischen Potenzierung dieser Argumentationstypen in *Realismus* und *Idealismus*. Der realistische Argumentationstyp entwickelt eine Lehre von der Aufhebung des Subjektiven als einer eigenständigen, in der Objektivierung gegen das Absolute gerichteten Aktivität. Das Gewusstwerden des



Absoluten bedeutet *nichts* für das Absolute. Diese Unerheblichkeit des Wissens löst die anfängliche Spannung zwischen dem Absoluten und seinem Gewusst- und Gedachtwerden zugunsten des Absoluten und seiner Einheit auf. Mit Emphase spricht Fichte von der Vernichtung des Wissens vor dem Absoluten als einer Selbstvernichtung des Wissens, was häufig ausgelegt wurde als ein Stück negativer Theologie<sup>47</sup> oder gar als Fortschreibung ursprünglich mystischer Traditionen.<sup>48</sup> Der Aufbruch der Fichte-Forschung in den 90er Jahren hat Fichte aus dieser einseitigen Lektüre gelöst und ihn wieder und verstärkt in die Tradition der Transzendentalphilosophie gestellt. Dazu bedurfte es nicht mehr als den Hinweis auf den anderen Argumentationstypus: den Idealismus der Wissenschaftslehre. Es bleibt nämlich bei Fichte nicht bei dieser Bewegung, in der das Wissen aufgehoben und die Einheit des Absoluten unmittelbar ist. Fichte fordert stets auf, das Denken des Absoluten zu denken und sich dieses Denkvollzugs bewusst zu werden. Das Wissen restituiert sich erneut, aber es erinnert sich auch an den Weg, den es genommen hat. Diese Er-innerung ist ein Innwerden des Absoluten in der Immanenz, keineswegs aber ein Vollzug, der aus dem Duktus des argumentierenden Philosophierens ausscheiden und das Diskursive auf dem Altar bloßer Unmittelbarkeit opfern müsste. Stärker noch als Hegel bleibt Fichte der Denker der Vermittlung, absoluter Vermittlung, in der selbst das Unmittelbare noch in die Vermitt-

47 Vgl. Hühn, L.: *Fichte und Schelling oder: Über die Grenze menschlichen Wissens*. Stuttgart/Weimar 1994, S. IX; S.107-141; dies.: »Die Unaussprechlichkeit des Absoluten. Eine Grundfigur der Fichteschen Spätphilosophie im Lichte ihrer Hegelschen Kritik«, in: *Erfahrungen der Negativität. Festschrift für Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*. (Hg.) M. Hattstein – Ch. Kupke – Ch. Kurth – Th. Oser – R. Poci, Hildesheim/Zürich/New York 1992, S. 177-201.

48 Vgl. Düsing, E.: »Sittliches Streben und religiöse Vereinigung. Untersuchungen zu Fichtes später Religionsphilosophie«, in: *Religionsphilosophie und spekulative Theologie: der Streit um die göttlichen Dinge 1799-1812*. (Hg.) W. Jaeschke, Hamburg 1994, S. 198-128; Ceming, K.: *Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte*, Frankfurt a. M./Berlin/Bern 1999. – Dagegen argumentieren: Janke, W.: »Religion und Mystik. Fichtes Abwehr des Mystizismus«, in: ders.: *Entgegensetzungen. Studien zu Fichte-Konfrontationen von Rousseau bis Kierkegaard* (Fichte-Studien. Supplementa; 4), Amsterdam/ Atlanta 1994, S. 83-95; Asmuth, C.: *Das Begreifen des Unbegreiflichen*, S. 67-121; Quero-Sánchez, A.: *Sein als Freiheit. Die idealistische Metaphysik Meister Eckharts und Johann Gottlieb Fichtes* (Symposium; 121), Freiburg/München 2004.

lung vermittelt wird. Realismus und Idealismus stehen einander nicht symmetrisch gegenüber. Sie bilden vielmehr ein ineinander verzahntes Inkludenverhältnis mit hohem Spannungspotential.<sup>49</sup> Darin spricht sich ebenso das Auseinandertreten von Immanenz und Emanenz des Wissens aus wie die Differenz von Einheit und Mannigfaltigkeit und deren Einheit. Um der Diskursivität und der Klarheit der Darstellung willen legt Fichte die einzelnen Elemente auseinander, die doch der Sache nach eins sind, ein Gedanke der sich in vielen Ausdrucksformen äußert.

Noch in der späten Wissenschaftslehre von 1812 sieht sich Fichte in der Tradition Kants. Kant, so stellt Fichte dort fest, habe mit seiner Deduktion der Kategorien nichts anderes bezweckt als eine »Aufstellung der Gesetze der Beziehung des Bewusstseins auf sich selbst«<sup>50</sup>. Allerdings habe Kant sich dabei eines empirischen Weges bedient, weil er sie aus der Logik reproduziert habe. Damit habe aber Kant keine angemessene Deduktion der reinen Verstandesbegriffe geliefert. »Die W.-L. ist nichts Anderes, als die Nachlieferung dieser von Kant schuldig gebliebenen Deduktion.«<sup>51</sup> Allerdings habe Kant den Deduktionspunkt bereits angegeben, nämlich die transzendente Apperzeption, das Ich denke, das alle meine Vorstellungen begleiten können muss. Fichte korrigiert allerdings die Formulierung Kants: »Die *Möglichkeit* des Ich denke begleitet *notwendig* alle meine Vorstellung.«<sup>52</sup> Damit betont Fichte die Möglichkeit der Notwendigkeit des *Ich denke*. In seiner neuen Terminologie heißt die transzendente Apperzeption *Reflexibilität*, deren aktueller Vollzug im *Ich denke* besteht. Mit Bezug auf seine *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95) kann Fichte dann eine weitere Formulierung anbieten: »Die Subjekt-Objektivität muß die Mannigfaltigkeit begleiten«<sup>53</sup> Die Auslegung der transzendentalen Apperzeption Kants führt Fichte zu einem Immanenzsystem, dessen Grundauffassung den gemeinsamen Boden bereitet für alle Wissenschafts-

49 Dadurch ergibt sich zugleich ein integrales Verständnis einer Vermittlung von Theorie und Praxis, von Wissenschaft und Leben. Vgl. dazu neuerdings: Oesterreich, P. L. – Traub, H.: *Der ganze Fichte. Die populäre, wissenschaftliche und meta-wissenschaftliche Erschließung der Welt*, Stuttgart 2006.

50 *WL 1812*, GA II/13, 102.

51 *WL 1812*, GA II/13, 103.

52 *WL 1812*, GA II/13, 103.

53 *WL 1812*, GA II/13, 104.

lehren in ihren unterschiedlichen Ausformungen. Sie entspringen alle und insgesamt der Auffassung Fichtes, die regionale Beschränkung einer Urteilstheorie mit der ihr vorausgesetzten Zwei-Quellen-Theorie zu entgrenzen und in eine umfassende Bewusstseinstheorie zu verwandeln.

### 3. *Schluss*

Entgrenzungen haben ohne Zweifel ihren Sinn. Besonders in dem vorliegenden Fall scheint Fichtes Ausweitung der Transzendentalphilosophie zu einer umfassenden Bewusstseinstheorie eine wirkliche Fundamentaltheorie zu inaugrieren. Aus dem wirklichen Wissen heraus wird auf die zugrundeliegenden Möglichkeitsbedingungen geschlossen. Unter dem Aspekt der Einheit des Wissens kann der Vollzugscharakter akzentuiert und in das Prinzip gelegt werden. Das Ineinander von Real- und Erkenntnisgrund in einer transzendentalen Begründungsbewegung ermöglicht Fichte eine kohärente Theorie des Wissens überhaupt. Spezielle Wissensvollzüge können erst auf dem Hintergrund dieser Fundamentaltheorie begründet, ausgefaltet und bewertet werden.

Allerdings geht diese Entgrenzung einher mit der Nivellierung von Unterscheidungen. Es muss daher die Frage gestellt werden, inwieweit Unterscheidungen, die im Hinblick auf eine differenzierte Erkenntnistheorie von Bedeutung sind, als Binnendifferenzierungen erneut auftauchen oder sogar deduziert werden können. Unter einem methodologischen Gesichtspunkt müsste Fichte kritisch gefragt werden, ob er mit seinem Programm nicht etwa das Problempotential einer differenzierten Erkenntnis- und Urteilstheorie zugunsten seiner Grundlegungsproblematik verspielt. So drängt sich der Verdacht auf, dass Fichte über die Sicherstellung der Grundlegung die inhaltliche Füllung der Wissenschaftslehre vernachlässigt. Nach dem Jenaer System kommt es bei Fichte nur noch sporadisch und häufig nur rhapsodisch oder in den populären Schriften zu einer inhaltlich differenzierten Darstellung einer philosophischen Disziplin. Das scheint mir nicht zufällig. Es folgt nämlich der Orientierung an einer Programmatik, deren Ziel es ist, die Evidenz des Prinzips herauszustellen. Inhaltliche Differenzen treten gegenüber der Allgemeinheit des Prinzips zurück.

Analoge Bestrebungen gibt es in der heutigen Philosophie: Es gibt ein weitverbreitete Unzufriedenheit mit dem konventionellen Wissensbegriff. Der Vorwurf lautet: Der klassische Wissensbegriff grenzt wichtige Felder aus: vorreflexive Einstellungen, seien diese sprachlicher oder weltanschaulicher Art. Gefühle und Empfindungen haben, so der Einwand, ebenfalls kognitive Struktur und dürften aus dem Wissensbegriff nicht eliminiert werden. Körperliche Bewegung, Habitus, Gewohnheit und Gewöhnung seien die *entscheidenden* Komponenten, wohingegen die technifizierte, logifizierte und mathematisierte Vernunft keinen Anspruch auf Authentizität machen könne. Die Sprachphilosophie wird aufgebrochen und durch Grundtermini ergänzt, die eine Ausweitung des Gesamtprogramms erzwingen. Dies geschieht in verschiedenste Richtungen, etwa durch den Begriff der Interpretation<sup>54</sup> oder den der Performanz. Hier ist es entscheidend, ob wesentliche Unterscheidungen durch die Ausweitung des Grundprogramms inhaltlich oder formal abgeleitet oder zumindest geklärt werden können. Daran misst sich der Erfolg einer Entgrenzung. Fichte jedenfalls dringt in seiner Spätphilosophie nur selten zu einer materialen Philosophie durch. Seine Wissenschaftslehre bleibt formale Transzendentalphilosophie. Die Wissenschaftslehre in specie ist »bloßer, leerer Begriff, Gedanke und im Denken.«<sup>55</sup>

Unterscheidungen sind aber stets Differenzierungsgewinn, dies vor allem dann, wenn klar gemacht werden kann, auf welchen Argumenten die Unterscheidungen beruhen und unter welchen Hinsichten sie sinnvoll gemacht werden können. Es macht wenig Sinn auf ein Wissenskontinuum zu verweisen, das mehrere Momente enthält, wenn man diese Momente nicht abgrenzen kann. Die begriffliche Abgrenzung bedeutet aber nicht, wie gerade das Beispiel Kants zeigt, eine völlige Abtrennung, ein völliges

54 Abel, Günter: »Interpretationsphilosophie«, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 13 (1988), S. 79-86; ders.: »Interpretations-Welten«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 96 (1989), S. 1-19; ders.: »Zeichen und Interpretation«, in: *Zur Philosophie des Zeichens*. (Hg.) Borsche, Tilman – Stegmaier, Werner. Berlin/New York 1992; ders.: *Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*. Frankfurt a.M. 1993; 21995; ders.: *Sprache, Zeichen, Interpretation*. Frankfurt a. M. 1999; ferner: Lenk, Hans: *Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft*. Frankfurt a. M. 1993.

55 *WL 1812*, GA II/13, 45.

Ausschließen, sondern ein begründetes, weil argumentierendes Hinblick-Nehmen auf den komplexen Zusammenhang des Wissens und Erkennens.

So geht in Fichtes Begründungsimpuls zweifellos die innere Differenziertheit des Kantischen Denkens verloren. Fichte ist ein Philosoph der Evidenz. An seiner Philosophie soll kein Zweifel mehr möglich sein, weil Zweifeln erst auf der Grundlage dessen möglich wird, was seine Philosophie als unbezweifelbar herausstellt. Fichtes Blick richtet sich auf das Fundament. Durch die Ausweitung der Urteilstheorie zu einer Bewusstseinstheorie entfernt er sich von Kant. Dass er keine absolute Metaphysik entwickelt wie Schelling und Hegel, zeigt ihn jedoch gemeinsam mit Kant auf dem Boden der Transzendentalphilosophie verbleibend. Fichte betreibt damit wie Kant eine Philosophie für endliche Menschen, die im Angesicht der aufbrechenden Moderne nicht mehr über sich hinaus auf etwas Höheres blicken, sondern dies allein in sich entdecken.