

Fichtes transzendente Erfahrungserklärung und die Kritik der Letztbegründung bei H. Albert

Von Wilhelm LÜTTERFELDS (Wien)

Unter dem Titel „kritische Rationalität“ hat eine Argumentationsweise Verbreitung gefunden, in der traditionelle Begründungsversuche, die mit dem Anspruch der Unbedingtheit auftreten, kritisiert werden. Und zwar deshalb, weil sie in das sogenannte „Münchhausen-Trilemma“ geraten: Unendlicher Regreß, logischer Zirkel oder dogmatischer Abbruch sind die logisch unzulässigen Begründungsverfahren.¹ An Fichtes „Erstem Grundsatz“ aus der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794 sowie in seinen Schriften von 1797 soll im folgenden überprüft werden, ob auch seine transzendente Begründung durch derartige Kritik entwertet wird.

Dieser Versuch sieht sich zunächst der Schwierigkeit gegenüber, daß er keineswegs auf ein methodisch gesondertes, in seiner Verwendungsweise und Leistungskraft bestimmtes Begründungsverfahren verweisen kann, das in transzendentalen Theorien benützt wird. Im Gegenteil, sucht man zu konstatieren, als was eine transzendente Begründung gemeinhin gilt, dann findet man nur spärliche Hinweise – ganz zu schweigen von einer ausgebildeten Theorie. So unterscheidet Kant z. B. in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ empirische, metaphysische und transzendente Deduktion.² Auch gibt er ein Verfahren an, das in einem „gesetzmäßigen Schluß“ einen empirischen Sachverhalt kausal bestimmt, wenn auch nicht nur mittels Gesetzen aus Erfahrung.³ Was Kant hier unter der „Bestimmung eines empirischen Sachverhaltes nach einem Gesetz“ versteht, entspricht m. E. dem Begriff der Erklärung, der vornehmlich von Hempel und Oppenheim ausgebildet wurde; allerdings mit dem einen wichtigen Unterschied, daß Kant die der Ableitung zugrunde liegenden empirischen Gesetze in transzendentalen verankert. Ob allerdings die transzendente Deduktion unter diesen Begründungsarten den Status eines logischen Ableitungsverfahrens einnimmt und sich deshalb nur in der Art des erklärten (erfahrungstranszendenten) Sachverhaltes und der (nichtempirisch verifizierbaren) Prämissen von empirischen Begründungsverfahren unterscheidet,⁴ wird gleichermaßen behauptet wie bestritten.⁵ Schon hier scheint sich die Problematik auf die eine Frage zuzu-

¹ Vgl. dazu die Arbeiten von H. Albert, z. B.: Kritizismus und Naturalismus, Die Überwindung des klassischen Rationalitätsmodells und das Überbrückungsproblem, in: Neue Aspekte der Wissenschaftstheorie, hrsg. von H. Lenk (1971) 111 ff.

² Kritik der reinen Vernunft B 116 ff., B 159 bzw. B 102 ff.

³ Ebd. B 793 ff.

⁴ Vgl. W. Stegmüller, Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, Bd. I, Wissenschaftliche Erklärung und Begründung (1969) 86 ff.

⁵ Vgl. M. Aebi, Kants Begründung der „Deutschen Philosophie“ (Basel 1947); J. van der Meulen, Magdalena Aebi und Kant oder das Unendliche Urteil (1951).

spitzen: Gibt es vielleicht in der transzendentalen Theorie außer der logischen bzw. in einer (deduktiven oder nichtdeduktiven) Satzfolge angestrebten Letztbegründung noch ein anderes Verfahren, das durchaus etwas auf einen letzten Grund zurückführt, ohne außerhalb der „logischen Dimension“ zu stehen und sprachtranszendente Irrationalität für sich in Anspruch zu nehmen?⁶ Es könnte dann als Letztbegründung durch die drei Argumente des „Münchhausen-Trilemmas“ nicht kritisiert werden, weil es nicht in einer methodischen Ordnung von Sätzen durchgeführt wird und deshalb weder zirkulär noch infinit regressiv ist, aber auch nicht in einem Satz unüberprüfbarer, dogmatischer Evidenz wurzelt. Eine solche Letztbegründung, vorerst gekennzeichnet als „transzendentallogische Handlung“, hätte sich schließlich an der Kritik des „Münchhausen-Trilemmas“ derart zu bewähren, daß auch diese Kritik eine transzendente Fundierung in Anspruch nehmen muß, ohne allerdings ihre Gültigkeit für alle Versuche anderer Letztbegründungen zu verlieren. Über diese Problematik hätte vornehmlich eine Wissenschaftstheorie der Philosophie genauer Auskunft zu geben, indem sie die „logische Form“ eines philosophischen Satzes ebenso diskutieren müßte wie philosophische Erklärungs- und Begründungsverfahren. Eine solche Wissenschaftstheorie liegt m. W. nur in Ansätzen vor.⁷

I.

Die Vermutung vom exzeptionellen Charakter der transzendentalen Begründung legt sich insofern nahe, als Fichte in seiner frühen Schrift „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie“ eine Satzanalyse entsprechend der Kantischen Theorie der Satz- bzw. Urteilklassen durchführt, deren sachliche Bedeutung gerade für das Begründungsproblem offenkundig ist.⁸ Denn darin nimmt Fichte für die Struktur seines „Ersten Grundsatzes“ („Ich bin“ bzw. „Ich bin Ich“) eine Unbedingtheit in Anspruch, die diesen Satz von allen anderen Sätzen etwa der Erfahrung, der Logik, der empirischen Wissenschaften oder auch der eigenen Wissenschaftslehre unterscheidet. Derartige Sätze

⁶ Das Verhältnis von Erklärung und Begründung im Sinne von Realgrund und Erkenntnisgrund kommt in Fichtes Fassung noch zur Sprache.

⁷ Vgl. dazu H. Schnädelbach, *Der Wissenschaftsbegriff der Philosophie*, in: *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 5 (1975), 146–164; vgl. ferner K. Ulmers Versuch, Nietzsches philosophischen Wahrheitsbegriff mit Hilfe eines satzlogischen Kriteriums zu bestimmen. Ulmer spricht von einem „transzendentalen Satz“, worin Nietzsche das Wesen der Wahrheit festlegt und zugleich diese Festlegung in ihrer Wahrheit bestimmt. (Nietzsches Idee der Wahrheit und die Wahrheit der Philosophie, in: *Philosophisches Jahrbuch* 70 [1963], 295 ff.) Indem Nietzsche nun das Wahrheitskriterium im „transzendentalen Satz“ als „Steigerung des Machtgefühls“ formuliert und die Wahrheit dieses Satzes auf die „Selbstgesetzgebung des Willens zur Macht“ zurückführt, stellt er nach Ulmer das Denken der Philosophie in einen „Spielraum der Entscheidung“. Die Verbindlichkeit philosophischer Wahrheit ist damit einer Bewährung in der Geschichte überlassen, der Maßstab absoluter Wahrheit wird hinfällig.

⁸ Fichtes Werke, Bd. I, *Zur theoretischen Philosophie I*, hrsg. von I. H. Fichte (1971) 49 ff. Die im Text der folgenden Untersuchung angegebenen Zahlen beziehen sich auf die Seiten dieses Bandes.

sollen darüber hinaus in der Struktur des „Ersten Grundsatzes“ fundiert sein, sofern sie ohne ihn weder sprachlich formuliert, noch sinnvoll intendiert werden können, erst recht keine Gewißheit beanspruchen dürfen. Daß das Ich „vorher“, d. h. bevor irgendeine Tatsache im empirischen Bewußtsein gesetzt ist, selbst gesetzt sei, ist für Fichte der unbedingte Erklärungsgrund aller Tatsachen des empirischen Bewußtseins, unter denen Fichte vornehmlich Sätze mit Anspruch auf Wissen versteht (48, 95). Insofern besitzt der „Erste Grundsatz“ eine Struktur, die für Fichte auch in Sätzen logischer Begründungsversuche, der Begründungsverfahren mit Anspruch auf Unbedingtheit eingeschlossen, ja selbst in deren Kritik vorliegen muß.

In der Tat beschneidet Fichte mit dieser Theorie die kritische Funktion des „Münchhausen-Trilemmas“. Denn auch diese Kritik muß ja durch die Sätze „Ich bin“ bzw. „Ich bin Ich“ fundiert werden. Daß dies freilich nur dann der Fall ist, wenn man Fichtes strenge Bindung des Bewußtseins an ein Selbstbewußtsein beibehält, ist allerdings keinesfalls selbstverständlich. Denn Fichtes Auffassung, wonach ein Bewußtsein ohne Selbstbewußtsein nicht gedacht werden kann (97, 521 ff.) ist keineswegs aller rationalen Kritik entzogen. Und zwar insofern, als der Begriff eines „ich-freien“ Bewußtseins durchaus kein „hölzernes Eisen“ ist und ohne Schwierigkeiten phänomenologisch greifbar wird, indem in der Regel ein objektbesetztes Bewußtsein ohne „Selbst“ existiert; wenn auch – und dies spricht für Fichtes Auffassung – in solchen Fällen vom Ich der analysierenden Theorie gerade nicht abstrahiert werden kann. In dieser Dominanz des analysierenden Ich über das analysierte liegt m. E. der eigentliche Punkt einer Kritik an Fichte.

Aber selbst wenn Fichte insofern korrigiert werden muß, als der phänomenologisch aufweisbare Subjektbegriff eine durchaus nicht einseitig nivellierbare Differenz von Bewußtsein und Selbstbewußtsein impliziert, bleibt die abgeschwächte Argumentation Fichtes gültig. Diese Korrektur nimmt Fichte auch selber vor. Fichte hat nämlich klar ausgesprochen, daß die intellektuelle Anschauung jener Akt des Ich ist, der dasselbe „bloss in die Möglichkeit des Selbstbewusstseyns, und mit ihm alles übrigen Bewusstseyns versetzt“, selber also „noch kein wirkliches Bewusstseyn“ ist (459). Aber dann kann die intellektuelle Anschauung nicht Ausgangspunkt der Wissenschaftslehre sein (515), weil diese vom selbstbewußten „Ich bin“ der Tathandlung ihren Ausgang nimmt. Wenn Fichte insofern behaupten muß, daß man vom Ich nicht abstrahieren könne, so bedeutet dies nach seinen Worten nicht den Unsinn, daß wir immer „Ich“ denken, sondern daß wir in der Erklärung des Bewußtseins das Ich hinzudenken müssen (500 f.). Und dann ist Fichte tatsächlich Kantianer: Ohne ein *mögliches* „Ich denke“, das allen Handlungen des Bewußtseins zugrunde liegt, kann letzteres nicht gedacht werden.

In diesem Sinne läßt sich auch Fichtes eigene Theorie interpretieren. Wenn man nämlich Fichtes „unmittelbares Bewusstseyn unserer selbst“ bzw. seine „in-

tellektuelle Anschauung“, die alles Bewußtsein bedingt, gerade nicht im Sinne eines gesonderten, reflexiven Selbstbewußtseins deuten darf, weil letzteres eine sich wissende Ich-Subjektivität infolge des Objektivierungsvorganges niemals erreicht (526); wenn aber andererseits die intellektuelle Anschauung auch nur in Verknüpfung mit der objektbesetzten, sinnlichen Anschauung vorkommt (463 f.), dann könnte es sich bei dem „unmittelbaren Bewusstseyn unserer selbst“ um jenes handeln, das Kant mit seinem möglichen „Ich denke“ intendiert: Ohne dasselbe ist die Herstellung der aktuellen, reflexiven Ich-Identität im Objekt-Bewußtsein nicht erklärbar; mit ihm muß aber auch schon in allem sinnlichen Objektbewußtsein das Ich gegeben sein, weil andernfalls das subjektunterscheidende Wissen des Objektbewußtseins unerklärt bliebe. Demnach wäre Fichtes intellektuelle Anschauung jene Subjektinstanz, deren Einheit von „Thathandlung“ und Sich-Wissen⁹ u. a. den Übergang vom potentiellen zum aktuellen Selbstbewußtsein in der Objektvorstellung ermöglicht. Fichte scheint sich darüber freilich nicht so im klaren zu sein, weil er Kants „reines Selbstbewußtsein“, das die vorstellungsbegleitende Vorstellung „Ich denke“ allererst hervorbringt und so alles Bewußtsein an dessen transzendente Bedingung bindet, als ein aktuelles, d. h. hervorgebrachtes und reflexives „Ich denke“ zu deuten scheint (475 ff.). Demgegenüber gerät bei Kant offenbar die Problematik zu kurz, wie ein „reines Ich“ das Wissen um sich selber in einem ausgesprochenen, aber bloß möglicherweise vorstellungsbegleitenden „Ich denke“ noch nicht besitzen kann, sondern allererst hervorbringt. Modifiziert man in diesem Sinne Fichtes Beispiel („Denken sie z. B. [Fichtes Gegner] nicht sich selbst als die freihätigen Urheber der sehr verständigen und sehr originellen Einwürfe, die sie von Zeit zu Zeit gegen unser System vorbringen?“ [495]) für die Begründungsproblematik, dann kann niemand, d. h. kein Bewußtsein die Struktur logischer Begründungen mit dem Anspruch auf Unbedingtheit formulieren; dann kann aber auch kein Bewußtsein das „Münchhausen-Trilemma“ aussprechen, weder den Satz über den infiniten Begründungsregreß, noch den über den dogmatischen Abbruch, ohne ein mögliches Wissen des Ich um sich selber, um seine Existenz und Identität in diesen „empirischen Thatsachen des Bewusstseyns“ anzunehmen.

Allerdings ist damit ja keineswegs schon gewährleistet, daß Fichtes Begründung der Unbedingtheit des Satzes von der Existenz und Identität des Ich, der allem Bewußtsein zugrunde liegt, nicht gleichfalls in die kritisierten Begründungsaporien führt; selbst wenn diese nur derart formulierbar sind, daß ihnen

⁹ D. Henrich trennt m. E. trotz der erwähnten Schwierigkeit zu Unrecht das Sich-Setzen des Ich vom Für-das-Ich-Sein dieser Handlung. Denn Fichte schreibt schon im „Ersten Grundsatz“: „Ich bin schlechthin, d. i. ich bin schlechthin, weil ich bin; und ich bin schlechthin, was ich bin; beides *für* das Ich“ (98; Hervorhebung vom Verfasser). „Was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich“ (97). Vgl. zur Kritik an Henrichs Arbeit (Fichtes ursprüngliche Einsicht, in: Subjektivität und Metaphysik, Festschrift für W. Cramer [1966] 188 ff.) die Arbeiten von P. Baumanns, Fichtes ursprüngliches System (1972) 41 ff., 67 ff., 81 f. Anm., und W. Janke, Fichte (1970), 14 ff., 69 ff.

ein mögliches „Ich denke“ zugrunde liegt und mit ihm noch weitere transzendental-logische Strukturen. Zu diesen würde – um der Untersuchung vorzugreifen – nach Fichtes Theorie ebenso die Realität der Satzzeichen und ihres Bezeichneten im Bewußtsein gehören wie die Identität dieser Satzbedeutungen, sofern sie an der Identität des Ichbewußtseins partizipieren.

Damit ist nun der Frage nach der Eigenart transzendentaler Begründung nachzugehen. Für Fichte hängt die Begründung des Unbedingtheitsanspruches aufs engste mit der satzlogischen Struktur des „Ersten Grundsatzes“ zusammen. Fichte unterscheidet nämlich – in Übereinstimmung mit der Logik seiner Zeit – den Gehalt eines Satzes von dessen Form oder „etwas . . . , wovon man weiss, und etwas, das man davon weiss“ (49). Und auf das Verhältnis dieser beiden Relata zueinander bezieht Fichte die Gewißheit des Wissens, die dann vorliegt, wenn eine „Einsicht in die Unzertrennlichkeit eines bestimmten Gehalts von einer bestimmten Form“ gegeben ist (51). Diese Unzertrennlichkeit besitzen nun weder jene Sätze, die auf Grund von Erfahrung formuliert werden; kann doch jeder bisherigen Erfahrung von künftiger Erfahrung „immer widersprochen werden“ (57), so daß eine einmal im Erfahrungsverlauf ausgesprochene Einheit von Form und Gehalt eines empirischen Satzes dann gelöst werden müßte. Noch wird etwa das Wissen der Logik durch diese Unzertrennlichkeit gekennzeichnet. Denn in ihren Sätzen ist auf Grund einer freien Abstraktion lediglich „die bloße Form der möglichen Wissenschaften, nicht aber der Gehalt“ gegeben (66). Diese isolierende Abstraktion negiert damit gleichfalls die gesuchte Gewißheit des Wissens. Empirischen und analytischen Sätzen fehlt insofern die Unzertrennlichkeit von Form und Gehalt, worin Fichte die „unwidersprechliche Wahrheit“ eines Satzes begründet sieht (70).

Im Unterschied zu diesen beiden Satzklassen kennzeichnet Fichte nun den „Ersten Grundsatz“ seiner Philosophie nicht durch die Klassifizierung „synthetisch-apriorisch“, wie Kant es mit seinen „Grundsätzen des Verstandes“ tut. Diese Prädikate behält Fichte ausdrücklich dem synthetisierenden „Dritten Grundsatz“ der Wissenschaftslehre vor und allen weiteren Sätzen derselben, die notwendig dessen Struktur aufweisen. Sofern allerdings erst dieser „Dritte Grundsatz“ die Vollgestalt des menschlichen Wissens formuliert, wird auch für Fichte die satzlogische Struktur „synthetisch-apriorisch“ zum vollständigen Kriterium philosophischen Wissens. Dem entspricht, daß nur infolge apriorischer Synthesis durch Teilbarkeit im Gegensatz von Ich und Nicht-Ich (Gegenstand) beide Gegensatzglieder ein „Etwas“ bzw. ein „Ding“ (Ens) und damit überhaupt für ein begriffliches Denken bestimmbar sind (109, 119 f.).¹⁰ Von der

¹⁰ Vgl. dazu auch Hegels Kategorie des Etwas als Einheit von Realität und Negation – entsprechend der Fichteschen Synthesis des „Dritten Grundsatzes“. In Hegels „Etwas“ liegt eine erste „einfache seiende Beziehung auf sich“ und damit „der Anfang des Subjekts“, d. h. der Begriff vor. Sofern bereits im „Werden“ diese „abstrakte Vermittlung“ des Begriffs existiert, die im Etwas „gesetzt“ ist, tritt darin zum ersten Mal „die Gestalt des Selbst“ auf, wodurch die Logik

Klasse derartiger synthetisch-apriorischer Sätze nimmt Fichte nun den „Ersten Grundsatz“ (wie auch den zweiten) aus. Und zwar deshalb, weil synthetische Sätze a priori gerade nicht in sich selber gründen, sondern der Form wie dem Gehalt nach durch den Satz „Ich bin“ bzw. „Ich bin Ich“ bedingt sind.

Für das Problem der Letztbegründung ist Fichtes Abwertung von „synthetisch-apriorisch“ bezeichnend und zweifellos ein Schritt über Kants Theorie hinaus. Denn Kant fundiert ja seine Theorie des synthetischen Apriori durch Sätze, in denen die ursprüngliche Einheit des reinen Selbstbewußtseins als Grund der Kategorien ausgesprochen wird, ohne daß Kant die Struktur dieser Sätze eindeutig klärt.¹¹ Fichtes satzlogisches Kriterium eines unbedingt gewissen Satzes, von dem alle synthetischen Sätze a priori abhängen, wird allerdings nur von einem Satz erfüllt. Lediglich in „Ich bin“ bzw. „Ich bin Ich“ ist mit der Form zugleich der innere Gehalt des Satzes gesetzt (69). Oder – anders formuliert – was der „Erste Grundsatz“ vom Ich sagt („sich setzende und wissende identische Existenz“) ist unlösbar an das „Worüber“ dieses Satzes gebunden – an das Ich nämlich, wie es sich in der „Thathandlung“ oder „intellectuellen Anschauung“ für sich selber setzt.

Fichtes Theorie muß freilich in einer Hinsicht korrigierend ergänzt werden: Fichte unterscheidet nicht sorgfältig genug zwischen dem Gehalt, sofern von ihm etwas ausgesagt wird, und dem wirklichen Gehalt, sofern er satzunabhängig existiert und sofern von ihm der Satz (samt Form und Gehalt) behauptet wird. Alle Sätze, auch die der Logik, haben Form und Gehalt und besitzen deshalb eine Einheit dieser satzlogischen Größen. Diese Einheit wird jedoch erst dann zu einer „inneren Einheit“, wenn der satzimmanente Gehalt notwendig mit dem satztranszendenten Gehalt zusammenfällt. Nur im „Ersten Grundsatz“ liegt diese Identifizierung der beiden Gehaltformen vor, weil in seiner Formulierung des „Ich bin“ Was und Worüber dieses Satzes nur mit der Existenz der so behaupteten Wirklichkeit gegeben sind. Oder anders: Den Satz „Ich bin“ spricht ein Bewußtsein nur dann aus, wenn es sich selber setzt und nicht nur den Satz als Tatsache seines Bewußtseins und mit ihm Form und Gehalt, wie es bei allen übrigen Sätzen der Fall ist, die der Wissenschaftslehre ausgenommen.

Wie begründet nun Fichte diese unauflösbare Einheit von Form und Gehalt? Die Antwort scheint ebenso einfach wie folgenschwer: gar nicht. Denn der „Erste Grundsatz“ läßt sich nur „aufsuchen“, „beweisen“ oder auch „bestimmen“ läßt er sich nicht (91). Diese auf den ersten Blick verblüffende Auskunft, die Fichte insofern noch verschärft, als man nicht einmal ohne Widerspruch nach einem Grunde der Gewißheit des „Ersten Grundsatzes“ fragen kann (48), wird dann

zur Wissenschaft wird (Wissenschaft der Logik, I. Teil, ed. G. Lasson [1971] 102 f., 30 f.). Insofern besitzt das „Etwas“ bei Fichte und Hegel eine ähnliche Funktion in der Ordnung des begrifflich-kategorialen Denkens.

¹¹ Vgl. die Paralogismen der reinen Vernunft, Kritik der reinen Vernunft, B 399 ff.

verständlich, wenn man bedenkt, daß dieser Satz nicht nur in allen Sätzen oder Tatsachen des empirischen Bewußtseins impliziert ist; und zwar derart, daß diese nicht ohne ihn auftreten. Sondern in ihm ist darüber hinaus jene Handlung des menschlichen Geistes formuliert, die als ein Sich-selber-Setzen vollzogen sein muß, wenn ein beliebiger Satz ausgesprochen ist. Besitzt doch dieser seine Realität nur so, daß er „im Ich gesetzt“ ist (70). Damit steht Fichte freilich vor einer schwierigen Problematik: Der unbedingte Grund aller empirischen Tatsachen des Bewußtseins – das Sich-selber-Setzen des Ich – muß in und mit jedem Satz gegeben und gleichsam in allen Sätzen immer schon mit ausgesprochen sein. Anders ist offenbar seine Begründungsfunktion nicht mit seiner satzlogischen Struktur vereinbar. Dennoch wird auch dieser Grund gesondert in einem Satz neben anderen Sätzen formuliert, weil er nur auf diese Weise in das menschliche Wissen fällt. Und dies, obwohl die Existenz des Ich, also jene Wirklichkeit, wovon der Satz etwas weiß, unzertrennlich mit dem, was er davon weiß, verbunden sein soll. Dann tritt aber sein Wissen keineswegs notwendig mit der Realität seines Gehaltes – der Handlung des Sich-selber-Setzens – auf. Denn diese Handlung soll ja auch den anderen Sätzen zugrunde liegen, die nicht das Ich aussagen. Fichtes Unterscheidung der systematischen Wirklichkeit des menschlichen Wissens von dessen fallibler systematischer Aufstellung in der Wissenschaftslehre und seine Auffassung, daß die „höchste Handlung der Intelligenz“ keineswegs zeitlich als erste gewußt werden muß, ja überhaupt nicht rein zu Bewußtsein zu kommen braucht, führt offensichtlich nur noch tiefer in das Dilemma hinein (71).

Hier könnte m. E. eine Struktur des „spekulativen Satzes“ vorweggenommen werden. Fichtes „Erster Grundsatz“ geht nicht in einem formulierbaren Satz des „vorstellenden Denkens“ auf, weil die darin auszusagende Handlung des menschlichen Geistes die Satzstruktur sprengt. Diese Handlung könnte also z. B. nur in einer Folge von Sätzen indirekt ausgesprochen werden, sofern die Ich-Handlung in deren Gehalt immer mitgewußt und mit ausgesprochen wird. Weil aber die höchste Handlung des menschlichen Geistes dem Ich entspringt und deshalb auch notwendig um sich selber weiß, muß sie dies infolge der Wissensstruktur in einem eigenen Satz aussagen. Indem nun dieses Wissen selber seine Handlung ist, sagt es sich in einem Satz derart aus, daß es darin die Differenz von existierendem Gehalt und ausgesagter Form beständig nivelliert. Der „Erste Grundsatz“ erhält so eine satzlogische Struktur, worin die Trennung von Subjekt (Gehalt) und Prädikat (Form) benützt und negiert wird, indem – um mit Hegel zu sprechen – das Subjekt als Substanz das Prädikat selber ist: Das „Ich“ macht jeden Satz spekulativ.¹² Fichte hat entsprechend das höchste thetische Urteil über das absolute Ich als – so könnte man formulieren – „offenen Satz“ gekennzeichnet: „Ich bin, in welchem vom Ich gar nichts ausgesagt wird, sondern die Stelle des Prädicats für die mögliche Bestimmung des Ich ins Unendliche

¹² Vgl. *Phänomenologie des Geistes*, ed. J. Hoffmeister (61952) 49 ff.; vgl. ferner E. Heintel, *Der Begriff des Menschen und der „spekulative Satz“*, in: *Hegel-Studien* 1 (1961) 223 Anm.

leergelassen wird.“ Und zwar ist hier vom Ich deshalb nichts ausgesagt, weil es darin als absolutes Subjekt auftritt, d. h. als jenes, das weder vorgestellt noch vorstellbar ist (117). Fichte weiß freilich, daß dies konträr zur satzlogischen und Gewißheit begründenden Struktur seines „Ersten Grundsatzes“ steht, und spricht deshalb von der „widersprüchlichen Idee des Ich“ –, ein Hinweis darauf, daß es die Negation ist, welche die oben erwähnte Satzfolge „bewegt“. ¹³

Jedenfalls kann Fichte sich bei seiner Formulierung des „Ersten Grundsatzes“ zunutze machen, daß dasjenige, wovon dieser Satz spricht, notwendig in allen empirischen Sätzen gegeben ist. Deshalb läßt sich der „Erste Grundsatz“ auch nur in einer bestimmten Weise aufsuchen, indem nämlich eine transzendente Abstraktion an einer empirischen Tatsache des Bewußtseins vollzogen wird. Und eben diese Abstraktion muß das transzendente Verfahren der Letztbegründung beinhalten.

II.

Was bedeutet es nun, wenn Fichte den „Ersten Grundsatz“ nur auf die Weise einer transzendentalen Abstraktion finden kann? Und warum ist dieses Verfahren die transzendente Variante des Begründens, wobei es sogar den Rang einer Letztbegründung beanspruchen darf? Fichte muß – um zunächst die erste Frage zu beantworten – von einer beliebig gegebenen, empirischen Tatsache des Bewußtseins nach und nach alles (Empirische) absondern, das zum Denken dieser Tatsache nicht notwendig ist – bis er auf jenes stößt, ohne das die Tatsache nicht gedacht werden kann „und wovon sich weiter nichts absondern läßt“ (92, 244). ¹⁴ Diese beiden Kriterien (das Nicht-notwendig-Sein zum Denken einer Sache und das Nicht-anders-denken-Können eines Sachverhaltes) enthalten eine klare methodische Anweisung, der Fichte selber in seiner Analyse merkwürdigerweise nicht folgt. Denn offenbar findet er den „Ersten Grundsatz“ nur durch den zusätzlichen Vollzug einer Reflexion. Er gibt nämlich die dem abstraktiven Verfahren zu unterziehende Bewußtseinstatsache A als die eines Selbstbewußtseins aus. Nur wenn A im Ich und durch das Ich gesetzt ist – beides für das Ich –,

¹³ Schon Kants Theorie des „Ich denke“ steht in der Ambivalenz, einerseits im „Ich“ lediglich die bloße Form des Bewußtseins aussagen zu können (B 404), andererseits eben dieses „Ich“ gesondert im Satz und als eigene Vorstellung aussagen zu müssen. Dabei hat letztere durchaus einen bestimmten Inhalt, etwa den der Spontaneität, Intellektualität, logischen Einheit des Subjekts, der Existenz usw. (B 155, 277 f., 407 f., A 356 usw.).

¹⁴ Vgl. dazu Hegels Kritik in „Glauben und Wissen“ (Sämtliche Werke, ed. H. Glockner, Bd. I, 397 ff.). Hegel polemisiert gegen Fichtes Verfahren, derart die intellektuelle Anschauung zu gewinnen, daß man von allem Fremdartigen im Bewußtsein abstrahiert und sich selbst denkt. Denn auf diese Weise werde die intellektuelle Anschauung nur im Ausgang von einem endlichen Anfang gewonnen und bleibe deshalb mit ihrer vermeintlich „absoluten Idee“ selber endlich, weshalb auch Fichtes transzendente Deduktion der Natur nichts anderes sei als ein Zurückgeben des Abstrahierten. Dem stellt Hegel seine „spekulative Abstraktion“ entgegen. Durch sie werde das Fremdartige im Ich „vernichtet“, indem sie zur absoluten Identität von Sein und Denken (Ich) führt, die Hegel schließlich als das „absolute Nichts“ der Unendlichkeit bestimmt.

kann die transzendente Abstraktion zum Satz „Ich bin“ führen (93 f.; bes. 3, a). Daß in diesem Argumentationssprung durch die Einschaltung der Reflexion die Crux der transzendentalen Begründung liegt, sei vorerst nur vermerkt. Diese Problematik läßt sich z. B. durch folgende zwei Fragen erläutern: Wenn die Reflexion ohnehin das Ich ins Spiel bringt, wodurch unterscheidet sich dann die transzendente Abstraktion, die zum Satz „Ich bin“ führt, von einem analytischen Finden? Gibt es eine Nötigung zum Vollzug der Reflexion und woher stammt sie bzw. entspringt sie einer freien Handlung des menschlichen Geistes? – Bezeichnenderweise muß Fichte in allen drei Grundsätzen die Reflexion, d. h. das Gesetztsein im Ich und für das Ich einführen, um seine Grundsätze zu finden (93, 102 f., 106). Problematisch ist jedoch gerade, was die Einführung dieser Reflexion erzwingt. Daß Fichte im „Dritten Grundsatz“ das Bewußtsein bzw. Ich, worin die Gegensätze von Ich und Nicht-Ich zu vereinigen sind, als „Product der ersten ursprünglichen Handlung des Ich, des Setzens des Ich durch sich selbst“ (107) ausgibt, besitzt ja nur Erklärungswert, wenn Reflexion bereits vollzogen ist.

Die transzendente Abstraktion ist jedenfalls ein bekanntes rationalistisches Vorgehen: Descartes benützt sie ebenso zur Formulierung seines „ego sum, ego existo“ wie Kant, der z. B. das Nicht-hinweg-denken-Können von Raum und Zeit als transzendente Begründung für deren Apriorisierung verwendet oder den Sachverhalt, daß ich Vorstellungen nicht anders denken kann, es sei denn – als von einem möglichen Ich begleitet, zur Deklaration des ursprünglichen reinen Ich benützt.¹⁵

Für die Präzisierung des Verfahrens transzendentaler Abstraktion ist es nun zweifellos nützlich, ähnliche Verfahren abzugrenzen. Fichte führt selber ein Verfahren an, in dem ein unzureichender Ich-Begriff gewonnen wird und das als Beispiel für eine empirische Abstraktion gelten darf. Fichte kritisiert die Kantianer, die das Ich „aus einem Mannigfaltigen von Vorstellungen zusammenstoppeln, in deren keiner einzigen es war, in allen zusammen aber ist“ (475). Und zwar soll es ein „armseliges Geschwätz“ sein, wenn die Identität des Ich durch Vergleich und Abstraktion einer Vorstellungsvielfalt entnommen wird. Nun geht Fichte in seiner Kritik m. E. doch einen Schritt zu weit. Denn das Ich ist sich immer auch in Erfahrung gegeben – als empirisches Subjekt – und gewinnt hier eine Identität seiner selbst, die es zwar niemals seinem apriorischen Begriff entnehmen kann, die aber auch Fichte in dem Maße berücksichtigen muß, als sie dem „Standpunct des Lebens und der Wissenschaft“ entspricht, den Fichte ja keineswegs abwertet oder gar negiert (455 Anm.). Verständlich ist die Kritik allerdings insofern, als das reine Selbstbewußtsein dem empirischen derart zugrunde liegt, daß es allein den erklärenden Begriff desselben besitzt. Denn nur vom „philosophischen Gesichtspuncte“ aus wird z. B. der Realismus des empiri-

¹⁵ Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, *Meditatio II*; Kritik der reinen Vernunft B 38 f., B 46, B 131 f.

schen Ich bezüglich einer subjektunabhängigen Dingexistenz begriffen und durch eine idealistische Denkart zwar nicht ersetzt, was zu einem falschen Idealismus führen würde, aber doch ergänzt, indem sich Kants Ding an sich als bloßer Gedanke und alle Wirklichkeit als durch das Ich gesetzte Realität erweist (482 f.). Wenn aber der Realismus des Lebens im Idealismus selber liegt (455 Anm.), dann ist auch der empirische Begriff der Ich-Identität und Ich-Realität abgeleitet, also keineswegs ursprünglich. Entsprechend führt die empirische Abstraktion bei einer subjektiven Tatsache des Bewußtseins nur zu Sätzen aus Erfahrung. Und die darin formulierten, abstraktiv gewonnenen Sachverhalte des Ich sind weder denknotwendig, noch ist die Möglichkeit ausgeschlossen, sie anders vorzustellen: Daß eine Ich-Identität bestimmte empirische Züge – etwa die einer bestimmten Person – trägt, ist eine Nötigung der absolut zufälligen Erfahrung – im Gegensatz zur Individualität, Leiblichkeit und Personalität, wozu sich das Ich selber bestimmt (489, 495, 502). Der Geltungsanspruch, den jene Sätze erheben, kann dann auch nur mittels Erfahrung begründet werden.

Daß die empirische Abstraktion das Ich zwar nicht einfach falsch, aber doch ungenügend bestimmt, formuliert Fichte in seiner These: Die sich setzende und wissende Identität und Realität des Ich muß als „erstes“ und „unmittelbares“ Bewußtsein oder als Subjekt-Objekt-Einheit einer intellektuellen Anschauung in allen Vorstellungen schon vorliegen. Sie kann niemals aus ihnen erst gewonnen werden, weil anders das wirkliche Bewußtsein des Ich nicht erklärt würde und „unbegreiflich ausfiel“ (526 f.). Fichte hat diese These vor allem aus seiner Kritik des Reflexionsmodells gewonnen (ebd.). Er hätte sie auch seiner Kritik der empirischen Abstraktion des Ich-Begriffes entnehmen können. Beide Verfahren kommen nämlich wegen der unaufhebbaren Subjekt-Objekt-Differenz, in die das Ich notwendig für ein reflexiv-begriffliches, erst recht für ein empirisches Denken tritt,¹⁶ niemals zu einem ersten Bewußtsein. Von dessen Realität geht die Erklärung jedoch aus. Jene Verfahren gelangen bestenfalls zu einem Ich, das sich immer nur als Objekt weiß und deshalb gerade keine Identität mit sich besitzen kann. Um nun auch hier terminologisch Klarheit zu schaffen, ist es ratsam, das Verfahren, in dem dieser Ich-Begriff gewonnen wird, als metaphysische Abstraktion zu kennzeichnen. „Metaphysische Abstraktion“ ist deshalb gewählt, weil Fichtes „erstes“ Bewußtsein nur durch eine Absonderung alles Empirischen aus einem notwendig objektbesetzten Bewußtsein gewonnen werden kann (67, 463). Das dabei übrig bleibende unmittelbare Bewußtsein der Subjekt-Objekt-Einheit, die intellektuelle Anschauung, ist dann als Meta-Empirisches nur durch ein Transzendieren des Empirischen auf dessen Voraussetzungen hin faßbar: Es besitzt den Rang eines a priori Gegebenen.¹⁷ Insofern kann

¹⁶ Vgl. dazu Fichtes Bestimmung des Ich-Begriffes, der einerseits nur in einem durch die Tätigkeit des Ich konstituierten Gegensatz zum Nicht-Ich vorliegt, der aber andererseits das Bewußtsein „erst vollendet und umfaßt“ (459 ff., 533), indem in ihm das Ich als tätiges und als Objekt der Tätigkeit zusammenfallen – ein Hinweis auf Hegels Dialektik des Ich-Begriffes.

¹⁷ Vgl. Kants Begriff des Metaphysischen als eines a priori Gegebenen (Kritik der reinen Vernunft, B 3).

auch erst eine intellektuelle Anschauung die genuin metaphysische Frage: „wie ist ein Seyn für uns möglich?“ (456, 494, 498 ff.) zureichend beantworten: Nur dadurch, daß die in sich zurückgehende Handlung des Ich jenes in Begriffen denkende bzw. überhaupt bestimmende Bewußtsein allererst erzeugt, worin etwas als Objekt ein gesetztes Sein für ein Subjekt hat. Die Ableitung des „Seyns“ und des bestimmenden Denkens aus einer ursprünglichen Handlung des Ich, wodurch Kants „Sein an sich“ zum „Sein für uns“ wird und wodurch die Logik, die das Denken als Objektbestimmung voraussetzt und lediglich dessen Regeln angibt, der Wissenschaftslehre nachgeordnet ist (498), erklärt für Fichte das Faktum des Bewußtseins vollständig, indem sie dessen Grund angibt; nämlich jenes Andere, „aus dessen Bestimmtheit sich einsehen lasse, warum das begründete, unter den mannigfaltigen Bestimmungen, die ihm zukommen könnten, gerade diese habe, welche es hat“ (424).

Faßt man diese Erklärung Fichtes in ein logisches Schema und wendet sie auf die metaphysische Frage: „wie ist ein Seyn für uns möglich?“ an, so könnte man als Ausgangsbedingungen die Tatsache des empirischen Bewußtseins sowie das darin auftretende Objekt (oder Sein) und Ich annehmen; ferner als Gesetzmäßigkeit, daß alles Sein, das innerhalb des Bewußtseins vorliegt, in Differenz zu einem Subjekt steht bzw. für ein Ich ist, wobei dieser Subjekt-Objekt-Bezug durch ein reines Ich produziert wird. Daraus ließe sich der Grund bzw. die Möglichkeit eines „Sein-für-uns“ erschließen. In diesem Erklärungsschema sind freilich die Elemente der Ausgangsbedingungen (empirisches Bewußtsein samt Objekt und Ich) keine empirisch konstatierbaren Sachverhalte, wenn man „empirisch“ eng auslegt, d. h. im Sinne einer in die Anschauung fallenden und durch entsprechende Satzzeichen aussagbaren Wirklichkeit. Und auch die Gesetzmäßigkeit ist empirisch nicht zu verifizieren, weil jedes derartige Vorhaben innerhalb der Subjekt-Objekt-Differenz durchgeführt wird, dann aber die eigene Voraussetzung zum empirisch objektivierbaren und überprüfbareren Sachverhalt machen müßte. Ob dieses Begründungsverfahren schließlich logisch fehlerfrei ist und nicht in Begründungsaporien führt, wenn es mit dem Anspruch der Letztbegründung auftritt, ist noch fraglich.

Nun gilt es allerdings festzuhalten, daß die metaphysische Abstraktion, die den apriorischen Begriff eines sich in Differenz zum Objekt setzenden und das selbe denkend bestimmenden Ich gewinnt, noch nicht mit der transzendentalen Abstraktion identifiziert werden darf, weil sie deren Kriterien nicht erfüllt. Was nämlich in ihrer isolierenden Absonderung übrig bleibt, ist zwar „schlecht-hin notwendig“, um das Bewußtsein „völlig begreiflich“ zu machen (529). Aber die Notwendigkeit des abstraktiv gewonnenen „ersten“ Bewußtseins, des Subjekt-Objekts, besteht lediglich darin, daß empirisches Bewußtsein ohne es nicht erklärt werden kann. Insofern steht eine Begründung dieser theoretischen Notwendigkeit noch aus. Wenn Fichte mit seiner Theorie nun gar einen Unbedingtheitsanspruch verbindet, dann hat dieses gesuchte Begründungsverfahren den Anspruch der Letztbegründung einzulösen.

Offenbar kann die metaphysische Abstraktion zu einer transzendentalen erweitert werden. Und zwar durch Einführung einer nochmaligen Reflexion, der Selbstreflexion, worin sich die Theorie des Ich-Apriori selber thematisiert. Daß nämlich empirisches Bewußtsein durch den Grund der intellektuellen Anschauung erklärt werden muß und nicht anders erklärt werden kann, ja letztbegründet wird –, diese Einsicht stellt sich nur dann ein, wenn das analysierende Bewußtsein in die Theorie mit einbezogen wird: Die Unmöglichkeit, in der Erfahrungserklärung von der intellektuellen Anschauung zu abstrahieren, weshalb diese der „transzendentalen Rest“ der Erfahrung heißen darf, resultiert daraus, daß es das analysierende Ich ist, welches sich als Apriori der Erfahrung weiß. Dieses Argument macht die der Wissenschaftslehre zugrunde liegende Differenz der „zwei Reihen des Handelns“, nämlich die des beobachteten Ich und des beobachtenden Philosophen (454), zugleich wieder rückgängig, weil der Philosoph sich im beobachteten Ich selber weiß (461).

Bezeichnend ist nun, daß diese transzendente Abstraktion erst die in sich fundierte Realität des Ich als intellektueller Anschauung und Subjekt-Objekt erreicht. Sie impliziert allerdings eine Art von Letztbegründung, die nicht mehr auf ein logisches Verfahren reduziert werden kann. Daß ein gegenteiliger Versuch Fichtes scheitert und insofern die Kritik des „Münchhausen-Trilemmas“ bestätigt wird, geht aus folgender Überlegung hervor. Fichte will das „erste“ oder „unmittelbare“ Bewußtsein, welches empirisch nicht gefunden werden kann, weil es entweder immer schon vorliegt und mitgewußt ist oder aber der philosophischen Analyse niemals in den Blick gerät, in einem „Schluss aus den offenbaren Thatsachen des Bewusstseyns“ (464) gewinnen, der zur Behauptung der intellektuellen Anschauung führt. Analysiert man nun Fichtes „Schluss“ genauer, dann zeigt sich, daß er zirkulär voraussetzt, was er allererst demonstrieren will, und so sein logisches Verfahren selber entwertet, so daß Fichtes Begründung der metaphysischen Abstraktion durch eine logische Demonstration mißlingt.

Die Bewußtseinstatsache, von der Fichte in seinem Versuch ausgeht, ist eine behauptete Folge von Vorstellungen in der Zeit. Und zwar geht darin die Vorstellung, daß ein bestimmter Gedanke gedacht werden soll, der Vorstellung des wirklichen Gedankens voraus. Wenn nun das Ich nur der „ruhige Schauplatz“ der Vorstellungsfolge und keineswegs ein „thätiges Prinzip“ ist, dann verträgt sich dies nicht – so Fichte – mit der notwendigen Annahme, daß das Ich die Vorstellungen hervorbringt und in der ersten Vorstellung „Realgrund“ der zweiten ist. Also muß jene Annahme zugunsten dieser verworfen werden (464 f.). Damit hat Fichte aber das Bewußtsein der intellektuellen Anschauung keineswegs erschlossen, sondern benützt, um einen logisch unverträglichen Sachverhalt theoretisch auszuschließen. Diese Zirkularität entspricht durchaus der metaphysischen Abstraktion: Was notwendig ist, um Erfahrung vollständig zu erklären, und dessen Notwendigkeit darin liegt, daß es in aller Erfahrung immer schon vorausgesetzt ist, weshalb es a priori heißt, kann niemals erst erschlossen wer-

den. Die Erfahrungssachverhalte, von denen man als Prämissen ausgehen könnte, treten gerade nicht ohne es auf.¹⁸

Nun ist sich Fichte dieser Problematik durchaus bewußt. Daß die philosophische Analyse das Ich des „ersten Bewußtseins“ in metaphysischer Abstraktion eruiert, ohne es logisch abzuleiten, hat Fichte gleichfalls klar, wenn auch im Widerspruch zu seinem „Schlussversuch“ ausgesprochen. Er drückt dies bekanntlich so aus, daß sich das Apriori des ersten Bewußtseins nur aufsuchen, dagegen nicht beweisen lasse (508). Damit wird jedes logische Verfahren entwertet, welches die Begründung des Apriori versucht. Denn ein „empirisches“, weil das Apriori begrifflich objektivierendes Denken kann sich nur innerhalb eines Begründungszirkels bewegen. Das Apriori negiert auch Letztbegründungen, die durch dogmatischen Abbruch und Evidenz entstehen. Und zwar nicht nur deshalb, weil diese dem Anspruch rationaler Begründung nicht mehr standhalten, sondern weil auch sie innerhalb oder mit Hilfe einer transzendental bereits fundierten Denkstruktur gewonnen werden. Daraus geht die Sonderstellung der logischen Zirkularität für eine transzendente Begründungstheorie hervor.

Wenn demnach das logische Verfahren der Letztbegründung des „Ersten Grundsatzes“ unzureichend ist, inwieweit kann dann die transzendente Abstraktion diesem Mangel abhelfen? Nun, in ihr wird die Einsicht gewonnen, daß es das (analysierende) Ich des Philosophen selber ist, welches sich als Apriori der Erfahrung weiß. Diese sich wissende Identität und sich für sich setzende Realität des Ich erfüllt offenbar die Kriterien der transzendentalen Abstraktion: Das Ich kann sich als Grund der Erfahrung weder ohne derartige Identität und Realität noch anders denken; es ist denknotwendig und alternativlos. Die Einsicht in diesen Sachverhalt entspringt nun keineswegs lediglich einer bisherigen Bestätigung etwa durch die Selbstreflexion der Erfahrungssubjekte oder endlich vielen vergeblichen Versuchen, dennoch anders zu denken.¹⁹ Derartige Begründungsformen benützt das – abgeleitete – „empirische“ Denken. Sie sind deshalb nicht ursprünglich und selber zu begründen. Darüber hinaus könnte jene Einsicht ebensowenig aus „empirischen“ Bestätigungsformen abgeleitet werden wie überhaupt das Ich aus Erfahrung. Jene Einsicht braucht aber auch nicht durch einen weiteren Begründungsvorgang abgesichert zu werden. Indem sie nämlich die sich für sich setzende Identität und Realität des Ich als Grund der Erfahrung formuliert, vollzieht sie eine Selbstbegründung: Ich kann deshalb die Erklärung der Erfahrung mittels des Ich-Apriori nicht anders denken, weil ich

¹⁸ Den Begriff des „Empirischen“ faßt Fichte nicht nur im Sinne eines (an die Sinnlichkeit gebundenen) Denkens, dessen Vorstellungen vom Gefühl der Notwendigkeit begleitet sind, sondern weiter: Alles in der Subjekt-Objekt-Differenz stehende und insofern abgeleitete Denken, worin ein Objekt zudem in einer nicht deduzierbaren Bestimmtheit dem Subjekt gegeben ist, heißt „empirisch“. An dieser Bestimmtheit findet alle „transcendentale Erklärung“ ihr Ende (423, 489 f., 495). Insofern ist auch die vom Philosophen gedachte „Thathandlung“ des Ich empirisch oder eine Tatsache des Bewußtseins (465).

¹⁹ Vgl. dazu L. Wittgensteins Bemerkung: „Wir können uns das nicht denken? Versuchen wir's denn?“ (Schriften, Bd. I [1963] 494).

zugleich weiß, daß ich als analysierendes Subjekt es selber bin, der die Erfahrung als Apriori erklärt. Aber dann ist jeder Versuch, diese reale Identität des Ich in Erklärung und Erklärtem auf deren Grund hin zu übersteigen, vergeblich, weil ich aus dieser Identität nicht herausfallen kann, mich deshalb auch nicht in Differenz zu einem Grund (bzw. Begründeten) setzen kann. Umgekehrt, wenn das Apriori der Erfahrung ein Ich ist, dann weiß es in seiner Theorie desselben auch um sich selber. Dann ist es aber ein Grund der Erfahrung, der zugleich als sich wissende Identität und sich für sich setzende Realität jeden Unterschied von Grund und Begründetem ausschließt.

Hegel hat die Differenz von Grund und Begründetem auf den „blossen Formunterschied der Unmittelbarkeit und der Vermittlung“ zurückgeführt: „Das Begründete und der Grund sind ein und derselbe Inhalt, und der Unterschied zwischen beiden ist der bloße Formunterschied der einfachen Beziehung auf sich und der Vermittlung oder des Gesetzseins.“²⁰ Daß hinter dieser Theorie des Grundes bei Hegel die reflexive Struktur des Selbstbewußtseins steht, ist wohl keine Frage. Daß Hegels Theorie eine dialektische Lösung des Letztbegründungsproblems enthält, indem sie den noch zu erwähnenden Widerspruch der Selbstbegründung bei Fichte nicht nur als unvermeidlich, sondern positiv als Strukturelement spekulativer Begründung auffaßt, steht gleichfalls m. E. außer Zweifel.

Wenn demgegenüber bei Fichte infolge der Differenz von beobachtetem und analysierendem Ich des Philosophen das Begründungsproblem auch innerhalb des Subjekts auftritt und insofern legitimerweise nach dem Grund des Ich der Erfahrung gefragt werden muß, dann ist es der Vollzug der „absoluten“ Reflexion, der diese Differenz aufhebt. Darin weiß sich das analysierende Ich derart als das Apriori der Erfahrung, daß es sich darin für sich als identisch setzt. Auch ist die Gewißheit, die im sich identisch setzenden Ich vorliegt, notwendig und alternativlos, d. h. unbedingt. Für dieses Ich besteht keine Möglichkeit, das Wissen von sich in Frage zu stellen. Diesen Sachverhalt spricht Fichte aus, wenn er den Satz „Ich bin“ deshalb für gewiß hält, „weil er gewiß ist“ (48), so daß man ohne Widerspruch nicht einmal nach einem Grunde seiner Gewißheit fragen kann. Fichtes Theorie der alternativlosen, d. h. unbedingten Gewißheit des Grundsatzes führt schließlich zu der Einsicht, daß man nur unter seiner Anerkennung sinnvoll von einer bedingten Gewißheit des Erfahrungswissens sprechen kann. Nunmehr läßt sich auch das Verhältnis von Erklärung und Begründung des „Ersten Grundsatzes“ genauer fassen. Denn offenbar fallen hier Real- und Erkenntnisgrund zusammen. Das analysierende Ich erklärt nämlich als Realgrund nur derart die Gewißheit des „Ersten Grundsatzes“, daß es zugleich deren Erkenntnisgrund ist, d. h. Grund für ihre subjektive Annahme. Und zwar fällt beides deshalb zusammen, weil der reale Grund ein sich setzendes Wissen

²⁰ Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), § 121.

um sich selber ist. Für die „Historiographie des menschlichen Geistes“ gilt allerdings Fichtes Unterscheidung einer „ursprünglichen“ Erklärung, welche ohne unser Wissen das Faktum der produzierenden Einbildungskraft nach den Gesetzen des vernünftigen Wesens begründet, von der „wissenschaftlich-philosophischen“ Erklärung, die jene reflektiert (331 f.).

III.

Diese Selbstbegründung und ineins ihre Absolutheit bleibt allerdings in bestimmter Weise defizient. Und zwar nicht nur deshalb, weil die Handlung des Sich-identisch-Setzens keiner logischen Nötigung untersteht, worüber noch zu sprechen ist; sondern auch weil der Vollzug der „absoluten“ Reflexion – um mit Kant zu sprechen – selber an ein mögliches Ich denke gebunden ist. Dadurch negiert er aber zugleich sich selber, weil er aufs neue in die Differenz von analysierendem und analysiertem Ich, von Tatsache und Tathandlung, von Grund und Begründetem gerät: Die Absolutheit der Selbstbegründung modifiziert sich zur unendlichen Aufgabe des Sich-identisch-Setzens²¹.

Ungeachtet einer derartigen Defizienz steht die transzendente Selbstbegründung bei Fichte im Gegensatz zu zwei anderen Erklärungsarten; und zwar zunächst zur Erklärung eines zufälligen, empirischen Faktums. Hier fällt der Grund „zufolge des blossen Denkens eines Grundes, ausserhalb des begründeten“ (424), so daß die Begründungsdifferenz, die durch das Denken entsteht, gerade keinerlei Selbstbegründung zuläßt und deshalb auch Letztbegründung negiert. Das Verfahren dieser empirischen Begründung besteht darin, jenes andere zu finden, dessen Bestimmtheit die des zufälligen Faktums einsichtig macht. Sofern diese Erklärung all das betrifft, was „auch anders seyn könne“ (424), d. h. das Bestimmte als das absolut Zufällige der Empirie (489), ist sie niemals in der Lage, das zufällige Faktum zu deduzieren. Sie muß darüber hinaus von der Begründung der Erfahrung selber unterschieden werden; einer Erfahrung, welche allerdings dem philosophischen Denken erst das gesamte Material gibt und insofern für dasselbe nicht zufällig sein kann (425). Fichtes Wissenschaftslehre erhebt nun den Anspruch, eine solche transzendente Erklärung der Erfahrung zu leisten. Darin versucht er im strengen Sinne einer transzendentallogischen Deduktion die gesamte Erfahrung (von ihrer Bestimmtheit abgesehen) „aus dem nothwendigen Handeln der Intelligenz zu erklären“ (447). Sein Ableitungsverfahren besteht darin, die vollständige Bedingungsreihe eines unmittelbaren Bewußtseinsfaktums im Ausgang von einem notwendigen Grundgesetz desselben zu bestimmen (446). Warum dieses Ableitungsverfahren, das Fichte als Aufstieg zu jeweils neuen Bedingungen in einer Bedingungsreihe kennzeich-

²¹ Daß Fichte diese „Haltlosigkeit“ des Ich als prinzipielle Grenze absoluter Selbstreflexion erkennt und deshalb die „Bestimmung des Menschen“ von dessen Bezug zum Anderen her auslegt, hat W. Schulz gezeigt (J. G. Fichte, Vernunft und Freiheit [1962] 16 ff.).

net, kein bloß formales Verfahren sein kann, das lediglich logisch implizierte Bedingungen formuliert, und zudem mit jenem vereinbar ist, das als synthetische Methode im „Dritten Grundsatz“ einen Weg der Wissenschaftslehre vorzeichnet, auf dem sie ihre kategoriale Erfahrungsstruktur gewinnt (114 f.), ist eine andere Frage. Möglicherweise wäre beides zu verbinden. Und zwar dann, wenn die Bedingungen, die sich jeweils für eine gefundene kategoriale Bedingung der Erfahrung neu einstellen, weil die frei einsetzende Reflexion immer wieder einen Bewußtseinsgegensatz hervorruft, und dadurch die Ableitung weiterführen, mit jenen „Merkmalen“ identisch wären, die in jeder, durch Reflexion auf Bewußtseinsidentität bereits erreichten Synthese noch nicht synthetisiert sind: Transzendente Bedingungen wären dann nur im Gang eines auf Bewußtseinsidentität reflektierenden und durch Bewußtseinsgegensätze angetriebenen, synthetisierenden Denkens formulierbar.

Unterstellt man einmal mit Fichte, daß eine solche Ableitung den „Inbegriff aller Bedingungen“ erreicht hat und damit die gesamte Erfahrung deduziert, so bleibt doch die faktische Erfahrung prinzipielles Kriterium dafür, ob die deduzierten philosophischen Resultate richtig sind, d. h. mit ihr übereinstimmen (446 f.), was offenbar nur in einem transzendentalen Verifikationszirkel möglich ist. Wenn insofern auch die Wissenschaftslehre fallibel ist und bestenfalls mit hoher Wahrscheinlichkeit das System des menschlichen Geistes trifft (75 ff.), dann kann sie niemals den Anspruch einlösen, Erfahrung unbedingt zu erklären. Letztbegründung ist in ihrer transzendentalen Erklärung des „Systems aller nothwendigen Vorstellungen“ nicht möglich, so daß auch hier der Grund außerhalb des Begründeten liegt (448).

Fichtes transzendente Erklärung der Erfahrung geht allerdings von einem unmittelbaren Grundsatz der Vernunft aus, in dem sich die „höchste Handlung der Intelligenz“ ausspricht (71). Und nur für diesen Grundsatz erhebt Fichte den Anspruch der unbedingten Gewißheit, den er in seiner transzendentalen Variante der Letztbegründung einzulösen versucht. Daß die im Grundsatz sich äußernde, freie Handlung der Intelligenz, wenn sie vollzogen wird, nach notwendigen Gesetzen verläuft, ermöglicht schließlich erst die fallible Deduktion der Erfahrung und mit dieser jede Erklärung einer zufälligen und bestimmten Empirie. Indem Fichte allerdings Fallibilität nur bei seiner deduktiven Erklärung der Erfahrung für möglich hält, obwohl ihre transzendente Ableitung von einem unbedingten „Ersten Grundsatz“ ihren Ausgang nehmen soll, gerät er in das Dilemma, eine prinzipielle Fehlbarkeit seines Systems bezüglich der transzendental-logischen Folgerungen anzunehmen, ohne daß sich dies auf den „Ersten Grundsatz“ und dessen Gewißheit rücküberträgt (41 ff.).

Nun ist zweifellos das Herstellen einer derartigen Letztbegründung an eine fundamentale Bedingung gebunden, nämlich an den Vollzug der Selbstreflexion. Insofern hebt sich die transzendental-logische Begründungshandlung von rein logischen Begründungen ebenso ab wie von sprachtranszendenten und irrational-

listischen Fundierungen. Wenn Fichte seine Letztbegründung nicht in einer methodischen Ordnung von Sätzen durchführen kann, weil jeder derartige Satz bereits transzendental begründet ist, dann wird die Kritik des „Münchhausen-Trilemmas“ gegenstandslos. Und doch öffnet Fichte dem Irrationalismus nicht Tür und Tor. Denn seine transzendente Letztbegründung wurzelt in einer Tat handlung des Ich, welche die rationale Struktur der Reflexivität besitzt, d. h. für das Ich ist und sich in der Sprachhandlung des „Ich bin“ öffentlich formuliert.

Wenn Fichte auch gegen derartige Kritik immun zu sein scheint, so sind seiner Theorie freilich andere Grenzen gesetzt. Fichte hat zwar rigoros die These verfochten, daß alles Bewußtsein vom Selbstbewußtsein her ausgelegt werden muß: „Das Ich ist nur insofern, inwiefern es sich seiner bewusst ist . . . man kann von seinem Selbstbewußtseyn nie abstrahiren“ (97, vgl. 527). Aber nicht nur, daß eben diese Reflexivität auch dem analysierenden Ich des Philosophen Fichte gerade fehlen muß, wenn er, um Wissenschaftslehre zu betreiben, die geistigen Handlungen des Ich objektivierend beobachtet, was die von Fichte vorausgesetzte Untrennbarkeit des Selbstbewußtseins vom Bewußtsein offenbar negiert und in die unendliche Aufgabe des Sich-identisch-Setzens führt. Fichte weiß darüber hinaus auch sehr gut, daß die Realisierung der Reflexivität, d. h. jenes Wissens, worin das Ich sich im Objekt seines Denkens als durch und für sich selber gesetzt weiß,²² die Grenze der rationalen Argumentation, der Logik, ja selbst der sprachlichen Kommunikation überschreitet. Daß ich in der intellektuellen Anschauung mich als Subjekt-Objekt-Einheit für mich setze und dies in dem Satz „Ich bin“ ausspreche; daß ich diesen Satz überhaupt verstehe und weiß, wovon die Rede ist; daß diese „Sprachhandlung“ mir eine absolute Gewißheit über mich selber verschafft, daß ich ihren Satz schließlich in allen empirischen Sätzen meines Bewußtseins mit ausspreche –, dies alles sind zugleich denk- und sprachtranszendente Sachverhalte. Das Ich der intellektuellen Anschauung entzieht sich dem begrifflich objektivierenden Denken, „weil ich eben im Denken Reflectirtes und Reflectirendes absondere“ (489), und damit der Allgemeinheit einer „öffentlichen Sprache“. Weder läßt sich begrifflich demonstrieren, daß es eine intellektuelle Anschauung gibt, noch bestimmen, was sie ist. Man kann sie keinem Menschen „durch Raisonement nachweisen“. Findet er sie nicht unmittelbar in sich, so wird er sie nie kennenlernen (429, 445, 463). Sofern der Satz „Ich bin“ das „erste“ Bewußtsein aussagt, kann er bestenfalls als eine „Handlungsanweisung“ bzw. Aufforderung an das Bewußtsein verstanden werden (445), die transzendental-logische „Sprach-Handlung“ des Sich-für-sich-Setzens zu vollziehen, wobei er einem unkorrigierbaren Miß- und Unverständnis ausgesetzt ist. Mehr als ein Appell an die freie Selbstbestimmung zur Reflexion kann er niemals sein, wodurch nicht zuletzt Fichtes Gleichsetzung von Bewußtsein und Selbstbewußtsein radikal negiert wird. Fichtes Theorie gerät mit dieser ab-

²² Vgl. dazu Hegels dritte Stufe der Erhebung der Gewißheit zur Wahrheit: „Einheit des Bewußtseins und Selbstbewußtseins, daß der Geist den Inhalt des Gegenstandes als sich selbst und sich selbst als an und für sich bestimmt anschaut“ (Enzyklopädie § 417).

soluten Privatheit der intellektuellen Anschauung freilich in eine Aporie. Denn um sie behaupten zu können, muß Fichte die „Öffentlichkeit“ von „Ich“ gerade unterstellen, wenn auch nur im angegebenen Sinne einer Aufforderung, die Sprachhandlung der intellektuellen Anschauung zu setzen.

Daß Fichte sich der Ohnmacht seiner Philosophie durchaus bewußt war, sofern sie das sich wissende Setzen des Ich einer freien Handlung des Menschen überlassen muß, hat für ihn eine pädagogische Konsequenz: Erziehung zur „Selbstthätigkeit“ ist der einzige Weg zur Verbreitung der Philosophie (507). Von dieser Erziehung hängt für Fichte denn auch die Entscheidung ab, welchem System der Philosophie man und auch er den Vorzug gibt: dem Dogmatismus, der die realistische Einstellung des natürlichen und wissenschaftlichen Bewußtseins mit ihrer Unableitbarkeit subjektunabhängiger Wirklichkeit teilt, oder dem Idealismus, der eben dieses Ansich zur „Chimäre“ erklärt, zu einem Produkt der frei handelnden Intelligenz.

Daß dieser Begriff des Idealismus zu kurz gerät, wenn er das Ding an sich rein subjektiv-idealistisch zu einem bloßen, wenn auch notwendigen Gedanken degradiert (488), hat Fichte bekanntlich nicht nur zugestanden, wenn er der natürlichen Position des Lebens und der Wissenschaft ihr Recht einräumt (455 Anm., 482 f. Anm.), sondern auch in seiner Theorie des „Anstosses“ formuliert: Die Annahme eines Dinges an sich außer dem Subjekt ist absolut notwendig, weil anders das wirkliche Bewußtsein nicht erklärt werden kann. Aber dasselbe Ding an sich tritt – für die vollzogene Reflexion – doch nur im Bewußtsein oder als bloßer Gedanke auf. Nun stellt dieser Satz allerdings wieder ein wirkliches Bewußtsein dar, das zur Annahme eines neuen Dinges an sich nötig usw. –, ein Zirkel, der zwar ins Unendliche erweitert werden, den aber das menschliche Bewußtsein auch in seiner eigenen Theorie niemals verlassen kann und dessen Anerkennung Fichtes Idealismus zu einem „kritischen“ macht, der den Realismus des Lebens und der Wissenschaft geradezu fordert (280 f.).

Die Entscheidung zwischen beiden Systemen – dem Idealismus und dem Dogmatismus – wird ausschließlich von der freien Handlung der Selbstreflexion herbeigeführt. Zwar sind beide Systeme logisch gleichwertig. Auch ist eine Widerlegung des jeweils anderen Systems möglich. Sie braucht jedoch niemals von dem betroffenen System anerkannt zu werden. Eine derartige Anerkennung wäre nämlich nur unter der Voraussetzung logisch notwendig, daß die der Freiheit bzw. dem Vernunftinteresse überlassene, geistige Handlung der Selbstreflexion vollzogen bzw. unterlassen wird. Nicht nur das, selbst die Kommunikation zum Zweck der Verständigung zwischen beiden Systemen wird durch dieses Prinzip vereitelt (426 ff.) –, eine Einsicht, deren Einheit von „Erkenntnis und Interesse“ manche mit gegenseitiger Verachtung, bösariger Unterstellung und diffamierender Verdächtigung geführte Polemik zwischen Empiristen und Transzendentalphilosophen erklärt.

Bezeichnenderweise steht auch Fichte im Entscheidungsdilemma, obwohl sein Idealismus dadurch dem Dogmatismus überlegen zu sein scheint, daß er die Logik der kontroversen Argumentation durchschaut. Denn Fichte vermag nur derart die Schwächen des Dogmatismus aufzudecken, daß er seine eigene Position (im Ausgang von der intellektuellen Anschauung) seiner Kritik unterstellt. Deshalb braucht diese Kritik vom Dogmatismus gerade nicht unter logischer Nötigung anerkannt zu werden. Fichtes Theorie steht insofern nicht über dem Entscheidungszwang. Deshalb ist auch Fichtes absolute Sicherheit der Erkenntnis im „Ersten Grundsatz“ „selbstfabriziert“²³. Nur ein im Sinne des Idealismus „entschlossener Denker“ wie Fichte gerät dann allerdings in die Aporie, daß sein „Erster Grundsatz“ als die Voraussetzung seines Systems „an sich wohl richtig“ ist, wohingegen die Erfahrungsdeduktion in der Möglichkeit des Irrtums bleibt (447 f.).

Daraus geht hervor, daß die transzendente Abstraktion, die zum „Ersten Grundsatz“ führt und ein Verfahren der Letztbegründung desselben impliziert, nur dann überhaupt durchführbar ist, wenn das Ich sich in jedem empirisch bestimmten Bewußtsein für sich selber setzt und darin eine Selbstreflexion vollzieht; wenn es sich also nicht nur in objektivierender Distanz – und sei es als Tathandlung im Unterschied zu seinem Sein als Tatsache – denkt. Die Erfüllung dieser Bedingung und damit das Verfahren der Letztbegründung ist jedoch logisch nicht zu erzwingen. Mehr noch, Fichtes Theorie des Unbedingten kann als logische Folge von objektbestimmenden Sätzen die Fehler des „Münchhausen-Trilemmas“ selber nicht vermeiden. Indem Fichte allerdings die Letztbegründung transzendental-logisch in einer freien geistigen Handlung gewährleistet sieht und damit bewußt das logische Begründungsverfahren transzendiert, kann er die Fehler des „Münchhausen-Trilemmas“ durchaus als unvermeidlich begreifen, ohne dadurch seine eigene Letztbegründung zu kritisieren: Das „Erklären“ ist als Verfahren des endlichen Denkens (281) auch für die Wissenschaftslehre unentbehrlich (424 f., 490). Sofern es unter dem Anspruch der Letztbegründung steht, wenn es die Unbedingtheit des „Ersten Grundsatzes“ erläutert, dies aber nur in logischer Fundierung vermag und insofern in die Aporie des „Münchhausen-Trilemmas“ gerät, weiß Fichte, daß seine „transzendente Erklärung“ den Erklärungszirkel ebensowenig vermeiden kann (74 ff., 92) wie eine in „denktranszendenter“, intellektueller Anschauung entspringende Evidenz, die das reflexive Wissen des sich selber absolut gewissen Ich auszeichnet (463). Aber Fichte weiß auch, daß er dieses Begründungsdilemma seiner eigenen Theorie nur deshalb einsehen kann, weil er die transzendental-logische Handlung des Sich-für-sich-selber-Setzens in allen Sätzen vollzieht.²⁴

²³ Vgl. H. Albert, Traktat über kritische Vernunft (21969) 30.

²⁴ Y. Reenpää hat neuerlich die Rolle der Anschauungsevidenz im Zusammenhang der Letztbegründung untersucht (Über das Problem der Begründung und Letztbegründung, in: Zeitschrift für philos. Forschung 28 [1974] 516 ff.). Reenpää ist der Auffassung, daß der sich in logischer Letztbegründung einstellende infinite Begründungsregreß dann vermieden werden kann, wenn

Dem ist zu entnehmen, daß man jede empirische Bewußtseinstatsache nur unter Anerkennung eines logischen Dilemmas der transzendentalen Letztbegründung unterziehen kann. Was bedeutet es nun, wenn eine derartig zirkuläre Erklärung evidente Gesetze verwendet, deren Wirklichkeit und Wissen weder aus Erfahrung noch allein aus der Reflexion auf die notwendigen Voraussetzungen derselben gewonnen werden, sondern der freien Handlung des sich für sich setzenden Ich entspringen? Am Beispiel des „Ersten Grundsatzes“ verdeutlicht: Der beliebige Satz A besitzt als Tatsache des empirischen Bewußtseins in seiner satzlogischen und semantischen Struktur nur deshalb die Identität und Realität eines Satzzeichens, weil in ihm ein Ich sich ausspricht und sich darin objektivierend verhält. Denn in dieser Sprachhandlung setzt das Ich ebenso erst für sich die Wirklichkeit des meinenden Satzzeichens und des gemeinten Sachverhaltes, wie es darin durch seinen Selbstbezug ausschließt, daß dieser Satz samt seinem Ausgesagten zugleich ein anderer bzw. nicht mit sich identisch ist. Und wie sollte beides aus Spracherfahrung begründbar sein, wenn jede Sprachhandlung ohne diese „Selbstverständlichkeit“ unmöglich wäre?²⁵ Inwieweit freilich erst alle drei Grundsätze zusammen den Satz A in seiner Struktur vollständig transzendental erklären, also etwa auch die logische Ordnung, worin er als Satz steht, ferner die in intentionaler Relation auftretende Differenz von Zeichen setzendem Ich und bezeichnetem Objekt oder den Sachverhalt, daß sich das Sprachsubjekt mit seinem Satz A zugleich in die Sphäre des Objekts versetzt, d. h. selber als Sachverhalt ausgesagt werden kann – ein Widerspruch, der für Fichte durch „Theilbarkeit des Ich“ zu beheben ist –, braucht hier weiter nicht zu interessieren. Wenn schließlich eine derartige Erklärung nur zirkulär vor sich gehen kann, so besagt dies folgendes: Das empirische Bewußtsein sowie dessen Tatsache, der Satz A – Bedingungen, von denen die transzendente Erklärung ihren Ausgang nimmt –, müssen schon im Sinne des Ich der intellektuellen Anschau-

das Begründungsverfahren auf Entitäten der Anschauung (den Elementarempfindungen) fußt, die nicht mehr erklärbar, vielmehr nur aufzeigbar sind und noch keinerlei theoretische Deutung enthalten. Diese Elementarempfindungen (z. B. des Grünen und der Laubfläche sowie des Gleichzeitigseins beider, die dem Erlebnis der laubgrünen Farbe zugrunde liegen und mittels „Zeitenthebung“ zum Begriff „laubgrün“ führen) setzt Reenpää an die Stelle der Antecedensbedingungen der Erklärung und erblickt in ihnen letzte Begründungsdaten eines Sachverhaltes, wobei ihre Existenz empirisch konstatierbar sein soll. Vgl. dagegen die Untersuchungen von A. Bohnen, Zur Kritik des modernen Empirismus, in: Theorie und Realität, hrsg. v. Albert (1972) 171 ff., und J. Hintikka, Die Intentionen der Intentionalität, in: Neue Hefte für Philosophie 8 (1975), 71 ff. Beide Verfasser machen darauf aufmerksam, daß Wahrnehmungen schon kategoriale Strukturen besitzen bzw. informationsartig sind. Demgegenüber weist W. Henke darauf hin, daß Sätze zwar niemals in einem endlichen Prüfungsverfahren verifiziert, aber auch nicht falsifiziert werden können, wie Popper vorschlägt, wenn ihre Wirklichkeitsübereinstimmung nicht durch Beobachtung von eindeutigen Einzeltatsachen, sondern durch Vergleich mit (allgemeinen) Sätzen festgestellt wird. Auch hier sei ein Falsifikationsregreß unvermeidbar (Kritik des kritischen Rationalismus [1974] 10 f.).

²⁵ Vgl. dazu Ch. Schefolds Kritik an Albert mit Hilfe der Aristotelischen Überlegung, daß ein Argument nicht als Argument zugleich etwas mit Anspruch auf Wahrheit sagen und nicht sagen kann, so daß es hierin „wirkliche Begründetheit“ aufweist (Das verfehlete Begründungsdenken, in: Philos. Jb. 82 [1975] 362 f.).

ung ausgelegt sein, d. h. die erwähnte transzendental-logische Struktur besitzen. Andernfalls würden sie weder vom Ich Fichtes ausgesprochen, noch könnten sie derart einem logischen Erklärungsverfahren unterzogen werden, daß sie darin unter transzendente Gesetze subsumiert werden. Die Anerkennung dieses Zirkels beeinträchtigt jedoch keineswegs den Wert der transzendentalen Erklärung. Denn in ihm liegt zugleich eine absolute Bestätigung der transzendental-logischen Gesetze vor, weil ohne dieselben selbst deren Theorie nicht denkbar ist. Insofern wird für Fichte die Zirkularität zum positiven Argument.²⁶ Denn es steht dem empirischen Bewußtsein im Sinne Fichtes ja gerade nicht frei, dasjenige in den Prämissen vorauszusetzen, was erst abgeleitet werden soll, nämlich das Ich der intellektuellen Anschauung samt seiner transzendentalen Gesetzmäßigkeit, weil ohne dieselbe nicht einmal irgendein Satz formulierbar ist.

IV.

Obwohl Fichtes Theorie der Letztbegründung auf der freien Handlung der „absoluten“ Reflexion beruht und insofern keine Kritik am „Münchhausen-Trilemma“ enthält, vielmehr dasselbe bestätigt, zeigt sie doch auch deutlich dessen Grenzen auf. Die Position des kritischen Rationalismus kann nämlich nicht ohne eine implizite Letztbegründung im Sinne Fichtes formuliert werden; es sei denn, kritischer Rationalismus unterläßt die Handlung der Selbstreflexion, indem er sie nur als Tatsache, d. h. objektivierend formuliert und nicht auch als „Tathandlung“ vollzieht. Dies gilt es nun im einzelnen zu erläutern.

Zunächst stellt sich ja auch für Alberts Kritizismus die Frage der Begründung jener Prinzipien, an deren Geltung die Rechtmäßigkeit seiner Kritik hängt.²⁷ Nun darf diese Begründung jedoch nicht unter dem Anspruch der Letztbegründung stehen. Andernfalls würde sie in eine der kritisierten Aporien der Letztbegründung führen; kritische Rationalität würde ihren eigenen Kriterien nicht standhalten. Dies läßt sich nach Albert derart vermeiden, daß zwar die Voraussetzung (logischer) Prinzipien für die kritisch-rationale Theorie eingestanden, eine Letztbegründung dieser Prinzipien aber nicht gefordert wird. Vielmehr soll für letztere gleichfalls Kritisierbarkeit gelten. Dadurch erhält der Kritizismus selber den Charakter einer Hypothese, er wird fallibel.²⁸

Nun ist diese Einschränkung m. E. jedoch unzureichend, um den Vorwurf der impliziten Letztbegründung zu entkräften. Und zwar nicht nur deshalb, weil

²⁶ Vgl. dagegen H. Lenk, Kritik der logischen Konstanten (1968) 200 ff.

²⁷ Daß der kritische Rationalismus eine Reihe von logischen Regeln und Konstanten gerade nicht seiner Kritik unterziehen und verwerfen kann, ohne seine Rationalität aufzugeben, hat H. Lenk gezeigt (Philosophische Logikbegründung und rationaler Kritizismus, in: Zeitschrift für philos. Forschung 24 [1970] 183 ff.).

²⁸ Vgl. dazu H. Alberts Antwort auf die Kritik an seiner Theorie im Nachwort der dritten Auflage seines Werkes (Traktat über kritische Vernunft [1975] 183 f.).

die Begründung benützter Prinzipien im eigenen Interesse des Kritizismus liegen muß; daß von deren Geltung der Wert seiner Kritik abhängt, sprengt ja keineswegs schon den Rahmen des Kritizismus, sofern diese Geltung selber dem kritischen Argument ausgesetzt bleibt. Sondern vor allem insofern, als es in einer bestimmten Hinsicht keineswegs im Belieben des kritischen Rationalismus steht, seine Prinzipien möglicher Kritik auszusetzen. Dies wird dadurch um so folgenschwerer, daß zu seinen Prinzipien offenbar nicht nur logische, sondern auch erkenntnistheoretische und ontologische gehören; z. B. die Annahme, menschliche Erkenntnis könne durch Versuch und Irrtum der Wahrheit näher kommen bzw. die Suche nach Widersprüchen führe zur Annäherung an die Wahrheit²⁹ –, Überzeugungen, die das Unternehmen des kritischen Rationalismus überhaupt erst sinnvoll erscheinen lassen, die aber auch eine bestimmte „Hintergrundtheorie“ von Wahrheit, Erkenntnis und Wirklichkeit implizieren. Derartige Prinzipien, welche die rationale Kritik ermöglichen, müssen nun in gewisser Weise unbedingt gelten, damit ein konsequenter Fallibilismus überhaupt erst möglich wird. Trifft dies zu, dann kann jedenfalls der kritische Rationalismus für solche Prinzipien die Trennung von „benützt“ bzw. „vorausgesetzt“ und „letztbegründet“ nicht geltend machen.

Wenn nun auch derartige Prinzipien nicht im Sinne eines explizit durchgeführten logischen Verfahrens absolut fundiert sind – dasselbe würde dem „Münchhausen-Trilemma“ nicht entgehen können –, so müssen sie doch jeder möglichen Kritik im Sinne transzendental-logischer Letztbegründung zugrunde liegen: Es ist nämlich für das theoretisierende Subjekt, d. h. für mich oder mein Ich unmöglich, kritische Rationalität gerade auch in ihrer Negation anders zu denken, als unter der Voraussetzung, daß Kritik ermöglichende Prinzipien überhaupt gelten. Würden letztere lediglich hypothetischen Charakter haben, dann müßte meine Kritik samt ihren konstitutiven Voraussetzungen nicht bloß als möglicherweise falsch, sondern überhaupt als sinnlos deklariert werden. Die Alternativlosigkeit dieser Prinzipien – und das heißt ihre transzendental-logische Letztbegründung –, wodurch die Grenzen des theoretischen Pluralismus nicht nur hypothetisch angegeben werden, entsteht allein durch den Vollzug der Selbstreflexion. Sie entsteht dann, wenn auf die Identität des denkenden Subjekts als eines Ich reflektiert wird, das die mögliche Falsifikation der kritisch-rationalen Theorie erwägt. Denn in diesem Fall kann die Geltung jener Prinzipien, welche den theoretischen Pluralismus ermöglichen, nicht hypothetisch sein: Es ist logisch ausgeschlossen, daß dasselbe Denken meines Ich samt seinen Prinzipien als rationale Kritik (mit deren Voraussetzungen) verworfen wird und zugleich jene Instanz ist, die diese Kritik leistet. Fichte hat solche nicht hinwegdenkbaren und alternativlosen Prinzipien in dem Sinne verstanden, daß sie aus einer transzendentalen Subjektivität des Ich entspringen, daß durch sie die Subjekt-Objekt-Relation – auch die der Theorie – allererst aufgespannt wird, daß sie die Realität und Identität eines Satzzeichens konstituieren, indem

²⁹ H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, a. a. O. 35, 43.

ein Ich etwas über einen Gegenstand aussagt, daß sie die logischen Prinzipien für alle Aussagen begründen und rationale Argumentation ermöglichen, daß sie schließlich auch die Differenz von Wissensformen fundieren, indem sie ein Wissen, dessen Wahrheit absolut gewiß ist, von einem nur bedingt gültigen trennen.

Der Vollzug der Selbstreflexion ist der methodische Ort der transzendentalen Theoriebildung des Idealismus: Die infolge Selbstreflexion alternativlosen Prinzipien des Denkens und Anschauens heißen in dieser Tradition Möglichkeitsbedingungen oder transzendentes Apriori; die Reflexion, in der sie infolge der Selbstthematisierung formuliert werden, heißt transzendente Reflexion; die Subjektivität, die als Ursprung dieser Prinzipien gedeutet wird, ist das transzendente Ich; schließlich wird diesen Prinzipien objektkonstitutive Funktion zugesprochen, weil sie alle Sachverhalte des Denkens und Anschauens in die idealisierende Subjekt-Objekt-Relation stellen.

Entscheidend ist nun, daß innerhalb der transzendentalen Theoriebildung die Selbstreflexion und die in ihr vollzogene Letztbegründung nur dann auftritt, wenn kritisch-rationale Theorie an ein „mögliches Ich denke“ gebunden wird und darin die Handlung des „Sich-für-sich-selber-Setzens“ im kritisierten und kritisierenden Denken vollzieht. Wird diese Selbstreflexion nicht durchgeführt, dann tritt allerdings nur ein „harmloser“ Fall der Selbstanwendung ein.³⁰ Dann kann kritisch-rationales Denken samt Prinzipien zugunsten eines optimaleren verworfen werden, ohne daß die Geltung von Prinzipien überhaupt, die dieser und jeder weiteren möglichen – d. h. von mir denkbaren – Kritik zugrunde liegen, logisch zugestanden werden muß, weil die nur in Selbstreflexion vorliegende Identität „meines Denkens“ nicht gegeben ist. Freilich gilt auch hier: Das Denken, sofern es seine im Ich wurzelnde Selbstidentität im Sinne einer transzendental-logischen Handlung ausspricht, kann dies nur in der Weise der Objektivierung formulieren oder bestenfalls als Aufforderung, die transzendental-logische Handlung zu setzen. Daraus resultiert die unaufhebbare, prinzipielle Verlegenheit der transzendentalen Reflexion, sofern diese von sich lediglich im objektiven Sinne einer zu vollziehenden, freien Handlung sowie einer daraus resultierenden (objektiven) Ich-Identität „meines Denkens“ sprechen kann.³¹ Weil von dieser Tathandlung Letztbegründung abhängt, jeder Satz aber, der diese Tathandlung ausspricht, immer auch objektivierend gesagt wird, d. h. als Tatsache, wie Fichte klar sieht (465), ist das transzendente Argument prinzipiell verwundbar: Als „harmlose“ Selbstanwendung bestätigt es „kritischen Rationalismus“; d. h. es ist seine eigene Negation, woraus schließlich für es die notwendige Widersprüchlichkeit oder Dialektik der transzendentalen Reflexion zwischen Meinen und Sagen resultiert. Daraus folgt für die inhalt-

³⁰ Vgl. H. Alberts Nachwort zur dritten Auflage, 193 ff., sowie: *Transzendente Träumereien* (1975) 122 f.

³¹ Vgl. dazu H. Alberts Objektivierungsvorwurf gegenüber der Kritik von K.-O. Apel, in: *Transzendente Träumereien*, a. a. O. 132 f., 146.

liche Bestimmung der transzendentalen Prinzipien, daß sie grundsätzlich dem kritischen Einwand ausgesetzt sind, sofern sie „objektiv“ auf eine jeweils historisch bedingte Gestalt des Denkens zurückgeführt werden müssen.³²

Daß kritischer Rationalismus nur haltbar ist, wenn er den Vollzug der Selbstreflexion lediglich als Tatsache deutet, bestätigt wiederum Fichtes Einsicht in die „Standpunktsituation der Philosophie“, welche durch die transzendente Theorie heraufbeschworen wird und durch gegenseitige Immunität sowie gleichzeitige Überlegenheit der transzendentalen und der nichttranszendentalen Theorie (Dogmatismus und Idealismus) gekennzeichnet ist.

Fichtes Kritik am kritischen Rationalismus läßt sich schließlich auch so verdeutlichen, daß kritische Rationalität eine Negation der transzendentalen Letztbegründung aussprechen muß. Diese Negation muß sich nun in einem Satz formulieren, der die Letztbegründung von Aussagestrukturen in „Ich bin“ bzw. „Ich bin Ich“ ablehnt. Offenbar braucht in diesem von der Kritik ausgesprochenen „Ersten Grundsatz“ nun keineswegs auch ein Vollzug der Selbstbegründung im Sinne der intellektuellen Anschauung für die Kritik vorzuliegen. Der Philosoph kann und muß das Ich objektivieren. Selbst wenn er also genötigt ist zu akzeptieren, daß alle (philosophischen) Theorien von einem Selbstbewußtsein ausgesprochen werden, ebenso wie ich weder Hand noch Fuß bewegen kann ohne das Anschauen meiner selbst in diesen Handlungen, ist das analysierende Subjekt logisch nicht genötigt, dieses Ich als Subjekt-Objekt aufzufassen, d. h. in ihm sich selber für sich zu setzen. Denn dies wird nur durch den Vollzug der „absoluten“ Reflexion erreicht. Die Wirklichkeit ihrer geistigen Handlung ist aber logisch nicht deduzierbar.³³ Die Freiheit des Subjekts setzt der Logik diese Grenze. Insofern nötigt die Negation der Theorie Fichtes durch rationale Kritik keineswegs schon zu einer Revision des „Münchhausen-Trilemmas“. Nun ist dies allerdings nur unter einer fundamentalen Voraussetzung möglich: In der Nega-

³² Daß vom rechten Verständnis der „Thathandlung“ Fichtes, sofern sich nur darin die Evidenz eines unbedingten Wissens einstellt, auch ein angemessener Zugang zur Wissenschaftlichkeit der Philosophie Hegels abhängen könnte, merkt H. F. Fulda an (Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik [1965] 167). Möglicherweise liegt im freien Vollzug der Selbstreflexion auch eine prinzipielle Schranke des Hegelverständnisses. Dies gilt m. E. auch für ein angemessenes Verständnis des Kantischen Prinzips, daß das Ich denke alle meine Vorstellungen muß begleiten können. Denn ob es sich um „meine“ Vorstellungen handelt, für die jenes Prinzip gilt, ist nur insofern gewährleistet, als ich mich darin als für mich identisch setze, d. h. den freien Vollzug der Selbstreflexion durchführe.

³³ Diese Freiheit ist es m. E. auch, welche eine bekannte antinomische Situation entschärft. So hält offenbar Wittgensteins Sinnkriterium sinnvoller Sätze im „Tractatus logico-philosophicus“ der Selbstanwendung nur dann widerspruchsfrei stand, wenn eine Trennung der Sprachebenen in Meta- und Objektsprache eingeführt wird. Nun läßt sich aber dieser Ausweg in die Dialektik eines notwendigen Widerspruchs verwandeln, wenn der freie Vollzug der Selbstreflexion einsetzt. Darin wird die bei jener Unterscheidung immer vorausgesetzte Sprachidentität geltend gemacht, und zwar insofern als es das sich identisch wissende Ich ist, in dessen Bewußtsein alle Sätze fallen, die folglich auch dessen widersprüchliche Struktur tragen.

tion des „Ich bin“ bzw. „Ich bin Ich“ als Formeln der Letztbegründung weiß sich das Subjekt der rationalen Kritik gerade nicht auch selber. Es erhebt damit den Anspruch, ein „Ich“ auszusagen, ohne sich darin zugleich setzend und wissend auf sich selber zu beziehen. Muß es aber nicht den Vollzug der Selbstidentität unterstellen, um seine Kritik überhaupt durchführen zu können?³⁴ Merkwürdigerweise könnte es jenen Anspruch fallen lassen, ohne seine Kritik aufheben zu müssen. Denn auch Fichte weiß, daß seine Letztbegründung in ihrer Evidenz und Zirkularität logisch fehlerhaft ist. Doch kann er auch den Grund dafür angeben, ohne die Frage der Rechtmäßigkeit seiner selbstkritischen Theorie nur objektivistisch zu deuten.

³⁴ Die kritische Negation des unbedingten Grundsatzes „Ich bin“ hat sich jedenfalls zu fragen, ob Kant nicht recht behält, wenn er schreibt: „Es ist offenbar: daß, wenn man sich ein denkend Wesen vorstellen will, man sich selbst an seine Stelle setzen, und also dem Objekte, welches man erwägen wollte, sein eigenes Subjekt unterschieben müsse, (welches in keiner anderen Art der Nachforschung der Fall ist)“ (Kritik der reinen Vernunft, A 353 f.). Vgl. auch Fichtes Theorie des Du, das aus einer Vereinigung des Es und Ich entsteht, indem auf Es „der in uns selbst gewordene Begriff der Ichheit übertragen, und damit synthetisch vereinigt“ wird (502). Offenbar liegt Wittgensteins Kritik der Privatsprache gleichfalls diese „Übertragungstheorie“ zugrunde. Denn die Aussage „Ich fühle Schmerzen“ kann ein anderes Subjekt nur insofern verstehen, als es darin einen Selbstbezug herstellt. Aber dann vollzieht es jenes Sich-für-sich-selber-Setzen, das die Privatheit der Sprache erzeugt – weshalb es von Wittgenstein kritisiert wird (Philosophische Untersuchungen § 293) – und das Fichte in allen Handlungen des alltäglichen Bewußtseins als intellektuelle Anschauung vollzogen weiß.