

## Fichte – Vollender der kantischen Transzendentalphilosophie?

Von Alois SOLLER (München)

### *Vorbemerkung und Aufgabenstellung*

J. G. Fichte beanspruchte, Kants Transzendentalphilosophie (Trph.) fortzuführen und sie systematisch zu vollenden. Bereits zu Kants und Fichtes Lebzeiten wurde dieser Anspruch diskutiert und auch zurückgewiesen. So wünschte sich 1797 Friedrich Schlegel, daß doch bald jemand „Muße und Neigung finden möchte, einen vollständigen Beweis“ der „Behauptung“ Fichtes, daß „Kant dieselbe Frage in ihrer ganzen Ausdehnung aufgenommen, sie beantwortet und sie gerade so beantwortet habe, wie die Wissenschaftslehre es tut“ vorzulegen.<sup>1</sup>

Fichte war nur ein Interpret Kants, im Unterschied zu anderen ging er aber davon aus, daß allein er Kant hinreichend verstehe. In seiner Stellungnahme zu diesen Kritiken und Schlegels gefordertem Beweis in Abschnitt 6 der 2. Einleitung der neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797/1798) ist er aber in erster Linie bestrebt zu zeigen, daß er Kant nicht nur nach den Buchstaben, sondern nach dem Geiste seiner Arbeiten interpretiere und daß er auch die unausgesprochenen philosophischen Voraussetzungen Kants begreife. Dieses Verhältnis Fichtes zu Kant ist in der Literatur oft betont worden, bemerkenswert aber ist, daß die einschlägigen Publikationen, soweit sie mir bekannt sind, sich vornehmlich mit der Frage beschäftigen, was Fichte veranlaßte, über Kant hinauszugehen, und welche Fragen bei Kant offenblieben und insofern noch zu beantworten sind, ohne sich dabei aber näher auf Kants Erkenntnistheorie einzulassen.

Menzel und Kabitz<sup>2</sup> streifen diese Thematik, wenn sie hervorheben, daß die Ethik Kants und nicht seine Erkenntnistheorie für Fichte von zentraler Bedeutung ist. Kroner stellt hierzu fest, daß, da Kant „einen so schroffen Unterschied zwischen dem theoretischen und dem praktischen Gebrauche der Vernunft macht“, er „nicht bis zur Einsicht in die spekulative Einheit aller Vernunftkenntnis, bis zur systematischen Vollendung seiner Transzendentalphilosophie [...] kommen [konnte]“.<sup>3</sup> Nach Loewe bedurfte es „nur des energischen Entschlusses, diese in der Kantischen Philosophie mit oder ohne den Willen des Urhebers unstreitig lesbaren Gedanken sich frei entfalten und zu einem Ganzen gestalten zu lassen, und das Ergebnis konnte im wesentlichen kein anderes als die Wissenschaftslehre sein“.<sup>4</sup> War Kant also nur etwas träge und furchtsam, wie Hegel und Fichte es uns nahelegen?<sup>5</sup>

<sup>1</sup> K. W. F. Schlegel, Rezension, in: Allgemeine Literaturzeitung, Nr. 91 (22. März 1797) Jena, S. 726, Schlegel zitiert im letzten Halbsatz Fichte (vgl. J. G. Fichte-Gesamtausgabe, zit. als AA, I,3, 253).

<sup>2</sup> Alfred Menzel, Die Grundlagen der Fichteschen Wissenschaftslehre in ihrem Verhältnis zum Kantischen Kritizismus (I.-D. Kiel 1909) 79ff., 139; Willy Kabitz, Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie, in: Kantstudien VI, 158f., 183.

<sup>3</sup> Richard Kroner, Von Kant bis Hegel (Tübingen 1977) 1. Bd., 363, vgl. 401f., 519 Anm.

<sup>4</sup> J. H. Loewe, Die Philosophie Fichte's nach dem Gesamtergebnisse ihrer Entwicklung und in ihrem Verhältnis zu Kant und Spinoza (Stuttgart 1862) 14.

<sup>5</sup> Vgl. G. W. F. Hegel, Enzyklopädie, §19 Zusatz 1 (wohl in Anspielung auf A396 oder B294 von Kants Kritik der reinen Vernunft [KrV]); Phänomenologie des Geistes, Einleitung; vgl. J. G. Fichte, Die Wissenschaftslehre, 2. Vortrag im Jahre 1804, hg. von R. Lauth und J. Widmann (Hamburg 1975) (zit. als WL 04), 20f.

Daß er Fragen offenließ, wußte Kant selbst und gab dafür auch eine Begründung, die seinem „Stückwerk“ nicht einfach nur rechtfertigend nachgestellt wurde, sondern ihm als treibende Intention vorauslag und für die Antwort auf Schlegels Begehren von ausschlaggebender Bedeutung ist. Die Rede ist von der „Grenzbestimmung der reinen Vernunft“, dem „Hauptzweck des Systems“.<sup>6</sup> Fichte ignorierte diesen „Hauptzweck“. Ihm war daran gelegen, eine Philosophie aus einem Prinzip zu erstellen. Wie unbedeutend ihm Kants Grenzbestimmung war, zeigt sich darin, daß er sich meines Wissens an keiner Stelle mit ihr argumentativ auseinandersetzt.<sup>7</sup> Der mögliche Einwand, daß in Fichtes System diese Grenzbestimmung durch die Ableitung der Kategorien überflüssig wird, verkennt gerade ihre Bedeutung für die Ausformulierung des Systemgedankens. Diese Bedeutung der Grenzbestimmung herauszustellen und auf diese Weise Schlegels Einwurf zu beantworten, will die vorliegende Arbeit versuchen.

Auf die Argumentation von Autoren, die Fichte in bestimmten Arbeiten nahestehen, wie sein Zeitgenosse Schad oder in der Gegenwart Gliwitzky und Siemek<sup>8</sup>, kann hier leider nicht eingegangen werden. Sie fügen aber im Grunde Fichtes Auseinandersetzung mit Kant nichts hinzu und lassen sich gleichfalls nicht auf Kants „Hauptzweck“ der KrV ein.

Der große Unterschied zwischen den beiden Denkern dürfte sich in der Gegenüberstellung ihres jeweiligen Verständnisses von „Form“ entfalten lassen. Kants Sicht findet sich bereits in seiner Dissertation von 1770 vorgezeichnet. Im Gegensatz dazu überwindet nach Fichte wahres Philosophieren die Entgegensetzung von Form und Materie, zumindest bei der Selbsterkenntnis der subjektiven Vernunft. Daß Fichtes logische Bestimmungen aber, mit Hegel gesprochen, „mit dem Objekte, das sie flohen“<sup>9</sup> behaftet bleiben, wird sich auch im Lichte der Kantischen Position zeigen.

Bezüglich Kant wie Fichte liegen viele Einzeldarstellungen vor; um aber eindeutig zu belegen, daß Fichtes Trph. sich mit der Kants nicht vereinbaren läßt, ist es angebracht, kurz seine Jenaer Position zu skizzieren, da in ihr der Schwerpunkt seines Philosophierens noch am ehesten im Horizont des Kantischen liegt und überdies seine spätere Kritik an Kant nicht über die in seiner Jenaer Zeit vorgebrachte hinausgeht. Läßt sich bereits für seine Arbeiten bis hin zum Atheismusstreit zeigen, daß sie von Kant aus gesehen transzendent sind, dann gilt dies um so mehr für die spätere Weiterentwicklung seiner Philosophie, in der er explizit Kants Ebene verlassen will: „Vom Wir oder Ich aus gibt's keine Philosophie; es gibt nur eine über dem Ich. Demzufolge hängt die Frage über die Möglichkeit der Philosophie davon ab, ob das Ich zugrunde gehen, und die Vernunft rein zum Vorschein kommen könne.“<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Vgl. I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Vorrede, A XVII; KrV, B 823 ff.

<sup>7</sup> Fast hat man den Eindruck, daß Fichte Inhalt und Funktion dieser Grenzbestimmung überhaupt nicht richtig zur Kenntnis genommen hat: „Unbegreiflich – wo ich die Theile gar nicht in ein Ganzes ordnen kann, z. B. nach Kant, wenigstens den Worten nach, ist der menschliche Geist unbegreiflich. Nach mir nicht: Da wird alles unter das Ich geordnet, und nichts unbegreifliches übrig gelassen [...] Nichts ist unbegreiflich als Gott.“ (Vorlesungen über Platners Aphorismen, AA II, 4, 290f.); vgl. Rükeringerungen, Antworten, Fragen, in: AA II, 5, 114, 117; Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (GdgWL), AA I, 2, 416; Vorlesung über Logik und Metaphysik SS 1797, AA IV, 1, 179; WL 04, 20f.

<sup>8</sup> D. Schad, *Ob Kants Kritik Metaphysik sei?* in: *Phil. Journal*, hg. von Fichte u. Niethammer, 9. Heft (1798); J. M. W. Gliwitzky, *Die Fortentwicklung des Kantischen Freiheitsbegriffs in der Fichteschen Philosophie bis zur „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794“* (I.-D. München 1965); Marek J. Siemek, *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant* (Hamburg 1984).

<sup>9</sup> G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Einleitung (Hamburg 1967) 32.

<sup>10</sup> J. G. Fichte, WL 04, 189f., 77. Vgl. Fichtes Briefentwurf an Schelling vom 27. Dezember 1800, in: AA III, 4, 404f.; Vorlesungen über Platners Aphorismen, AA II, 4, 236.

*Fichtes Kritik an Kant und sein Verständnis  
von Transzendentalphilosophie*

Die verstreut vorgetragenen Einwände lassen sich unter einem Kritikpunkt zusammenfassen: Bei Kant fehlt die genetische Ableitung der Gesetze des Bewußtseins und Wissens. Ihre konsequente Durchführung ist nur in einer systematischen Philosophie möglich, da Vernunft System und Einheit impliziert. System setzt ein oberstes Prinzip voraus.<sup>11</sup>

Unter dieser Hinsicht bezieht sich Fichte dann auf die einzelnen „Tatsachen“ oder „Gesetze“ des Bewußtseins. Er wendet sich gegen die Annahme bestimmter Grundvermögen,<sup>12</sup> beanstandet die fehlende Ableitung der Kategorien aus einem ersten Prinzip,<sup>13</sup> die der Anschauungsformen von Raum und Zeit<sup>14</sup> und des kategorischen Imperativs,<sup>15</sup> kritisiert Kants Postulaten- und Ideenlehre,<sup>16</sup> die „Grenzbestimmung“<sup>17</sup> und die Antinomielehre.<sup>18</sup> Kritik erfährt ebenfalls Kants Verständnis der transzendentalen (trz.) Apperzeption,<sup>19</sup> sein methodisches Vorgehen,<sup>20</sup> der Begriff des „Ding an sich“<sup>21</sup> und der Umstand, daß Kant „überhaupt zu wenig über sein Philosophieren selbst philosophiert zu haben scheint“.<sup>22</sup>

In Anbetracht der vorstehenden Kritikpunkte mag man sich wundern, wie sich Fichtes Selbstverständnis – er philosophiere durchaus im Sinne Kants – sachlich rechtfertigen läßt. Wenn wir aber bedenken, daß aus seiner Sicht Kants Kritiken eine bloße Vorarbeit dar-

<sup>11</sup> Vgl. Fichtes Briefentwurf an Flatt vom November/Dezember 1793, AA III,2, 18; F. Brief an Niethammer vom 6. Dezember 1793, AA III,2, 20f.; F. Brief an Stephani vom Dezember 1793, AA III,2, 28; Entwürfe zur Recension des Aenesidemus, AA II,2, 291f., 310f.; Vorlesung über Logik und Metaphysik, AA IV,1, 193, 200, 404; Versuch einer neuen Darstellung, 1. Einl., AA I,4, 200ff. u. 229ff.; Darstellung der Wissenschaftslehre, aus den Jahren 1801/02, (zit. als WL01), AA II,6, 129; WL04, 18ff.; Wissenschaftslehre 1805, hg. von H. Gliwitzky (Hamburg 1984) 1v2, 2v4, 38r3; System der Sittenlehre, 1812, (zit. als SSL 1812), hg. von I.H. Fichte, 3. Nachlassband (NW) (Bonn 1835) 25, 51; Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder transendentale Logik, 1812, hg. von I.H. Fichte, 1. Nachlassband (Bonn 1834) 129ff. u. a. m. – Hier wie auch in den folgenden Fußnoten werden keineswegs alle Verweisstellen angeführt.

<sup>12</sup> F. Brief an Reinhard vom 15. Januar 1794, AA III,2, 40; F. Brief an Reinhold vom 28. April 1793, AA III,2, 314; Vorl. L. u. M., AA IV,1, 199f.; 1. Einl., AA I,4, 205. Greifbar wird Fichtes Sicht bereits in seiner „Theorie des Willens“ im § 2 der 2. Aufl. seiner Kritik aller Offenbarung (1793). Fichte versucht einen Zusammenhang von Rezeptivität, Spontaneität und Sinnlichkeit zu denken (AA I,1, 142). – In der polemischen Schrift gegen seinen Lehrkollegen Schmid erfährt Kants Position durch Fichte, ohne daß er sich dabei direkt auf ihn bezieht, eine sehr pointierte Kritik.

<sup>13</sup> Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre, AA I,3, 189; Grundlage des Naturrechts, AA I,3, 315f.; 1. Einl., AA I,4, 200ff.; Neue Bearbeitung der Wissenschaftslehre von 1800, AA II,5, 346; Die Wissenschaftslehre, vorgetragen im Jahre 1812, hg. von I.H. Fichte, NW2 (Bonn 1834) 391f.

<sup>14</sup> Grundriß des Eigenthümlichen [...], AA I,3, 208; GdgWL, AA I,2 335 Anm.

<sup>15</sup> Vorlesung über die Moral SS 1796, AA IV,2, 73 Anm. \*\*\*; SSL 1812, 25, 51.

<sup>16</sup> Vorlesungen über Platners Aphorismen, AA II,4, 225; WL 04, 19.

<sup>17</sup> Auf einschlägige Stellen wurde bereits in der Einleitung verwiesen.

<sup>18</sup> Eigne Meditationen über ElementarPhilosophie, AA II,3 168f.; Practische Philosophie, AA II,3, 236; GdgWL, AA I,2, 384.

<sup>19</sup> Neue Bearbeitung der Wissenschaftslehre von 1800, AA II,5, 346; Die Thatfachen des Bewußtseins, 1813, hg. von I.H. Fichte, NW1, 485; Die Wissenschaftslehre, 1813, hg. von I.H. Fichte, NW II, 42f.

<sup>20</sup> Grundriß des Eigenthümlichen, AA I,3, 144f.

<sup>21</sup> Eigne Meditationen [...], AA II,3, 173; 2. Einleitung, AA I,4, 234ff.

<sup>22</sup> Fichtes Brief an Reinhold vom 4. Juli 1797, AA III,3, 69.

stellen, er sein Verständnis von System auf Kant überträgt und er dessen „Grenzbestimmung“ als nicht substantiell ansieht, dann läßt sich sein Verhältnis zu Kant eher verstehen.

Gegenstand von Fichtes Trph. ist das natürliche Bewußtsein, das in seinen prinzipiellen Gehalten und Funktionsweisen aus ersten Grundsätzen erklärt werden soll. Was dem natürlichen Bewußtsein Datum ist, will Fichte genetisch begreifen. Die Wissenschaftslehre hat folglich nachzubilden, was im wirklichen Bewußtsein bewußt und vorbewußt am Werk ist.<sup>23</sup>

Der von Fichte beanspruchten „intellektuellen Anschauung“ kommt hierbei nur eine geringe Bedeutung zu. Wie bereits ein oberflächlicher Blick in die einzelnen Abschnitte der GdgWL, des SSL von 1798 oder in seine WL nova methodo zeigt, wird auf analytische und synthetische Weise konstruiert. Fichte bemüht in seiner Jenaer Zeit die „intellektuelle Anschauung“ nur für die Selbstbeobachtung bestimmter geistiger Akte und als Medium für die Erfahrung des sittlichen Solls. Hier einen Gegensatz zu Kant zu behaupten, wäre sachlich kaum gerechtfertigt. Was Kant unter intellektueller Anschauung versteht, leugnet auch Fichte.<sup>24</sup> Seine ersten Grundsätze in der GdgWL wie die ersten Prinzipien in der WL nova methodo, „reiner Wille“ und „ursprüngliche Begrenztheit“, sind keine in einer intellektuellen Anschauung gesehenen Größen, sondern abschließende, erste, allem Bewußtsein (onto)logisch vorhergehende Prämissen. Fichtes eigene Charakterisierungen dieser Prinzipien sind eindeutig.<sup>25</sup>

Ausgehend von der Erfahrung des Tätigseins bei einem bewußten geistigen Vollzug bestimmt Fichte dieses unbedingt Vorausgesetzte als „ruhende Tätigkeit“, als „bestimmbare Tätigkeit“; sie gilt ihm als „Begriff des Ich als Substanz“.<sup>26</sup> Dieses ruhende Tätige ist reine Potenz zum Akt, das zum wirklichen Handeln (vorbewußter und bewußter Natur) kommt, sofern es die „ursprüngliche Beschränktheit“ erfährt. Das wirkliche Handeln dient dann der Selbstbehauptung der Vernunft. Diese Konstruktion korrespondiert also nur insoweit mit dem in der intellektuellen Anschauung Gesehenen, als dieser Begriff der ruhenden Tätigkeit mit von dem inneren Sehen der vollzogenen Tätigkeit aus konzipiert ist. Zwar werden diese Größen als vom Selbstbewußtsein entworfene verstanden, sie sollen aber dennoch als das alles bestimmte Bewußtsein Konstituierende verstanden werden.<sup>27</sup> Die ruhende Tätigkeit ist nach Fichte „nicht nur bloße Kraft oder Vermögen, [...] was wir aber hier zu denken haben, soll etwas wirkliches, das Wesen des Ich konstituierendes sein“,<sup>28</sup> sie ist „Prinzip des Lebens und des Bewußtseins“.<sup>29</sup>

<sup>23</sup> Über den Begriff [...], AAI,2, 147; 149; GdgWL, AAI,2, 415 Anm.; SSL 1798, AAI,5, 35, 204, 307f.; WL nova methodo (zit. als WL nova methodo), AAIV,2, 27, 116; Rück Erinnerungen [...], AAII,5, 117, 127; u. a. m.

<sup>24</sup> Vgl. Kants Brief an M. Herz vom 21. Februar 1772, AA X,125; KrV B 72. – Bei Fichte ist das, was er in seiner Jenaer Zeit mit dem Akt der intellektuellen Anschauung meint, in der Zeit, bei Schelling (1795) dagegen nicht: „In diesem Moment schwindet für uns Zeit und Dauer dahin; nicht wir sind in der Zeit, sondern die Zeit – oder vielmehr nicht sie, sondern die reine absolute Ewigkeit ist in uns.“ (In: Briefe über Dogmatismus und Kritizismus, Schelling Werke, 1. Bd [München 1927] 243).

<sup>25</sup> GdgWL, AA I,2, 255, 282, 409; WL nova methodo, AA IV,2, 35, 38, 55f.; SSL 1798, I,5, 21, 45ff., 62ff.; u. a. m.

<sup>26</sup> WL nova methodo, AA IV,2, 38.

<sup>27</sup> Vgl. J. G. Fichte, SSL 1798, AA I,5, 45.

<sup>28</sup> SSL 1798, AA I,5, 45; ebd.: „absolute Tendenz zum absoluten“; vgl. zur Ableitung des ersten Prinzips im SSL die §§ 1 und 2. – Schopenhauer fragt gleichfalls nach dem Wesen des empirischen Wollens. Wie Fichte versucht er den „intelligiblen Charakter“ des bestimmten Wollens durch Denken zu bestimmen und faßt ihn als „Wille als Ding an sich [...] er ist Eines als das, was außer Zeit, Raum, dem principio individuatonis, d. i. der Möglichkeit der Vielheit, liegt“. (Die Welt als Wille und Vorstellung, § 23) Wie bei Fichte ist der menschliche Leib eine versinnlichte Objektivierung dieses ersten

Die für Fichtes Ableitungen leitende Prämisse ist die Annahme, daß alle Kräfte des Menschen in einem systematischen Zusammenhang stehen und Ausfluß dieser Einen Grundkraft sind. Die objektive Äußerung jener Substanz ist das Wollen, sie selbst gilt Fichte als reine Selbsttätigkeit. Hier wird Fichtes Ontologie greifbar. Wir sehen, daß er dem im Bewußtsein Erfahrbaren eine Substanz zugrunde legt, die als ein erstes Prinzip alles theoretische und praktische Vermögen des endlichen Vernunftwesens ermöglicht und trägt. Wenn wir theoretische und praktische Tätigkeit unterscheiden, trennen wir, was nach Fichte im ersten Grunde eins ist und auch in allen wirklichen Äußerungen des Menschen stets zusammenwirkt. Im Erkennen, Urteilen und Handeln strebt die Vernunft, sich zu verwirklichen.

Warum geht die „ruhende Tätigkeit“ überhaupt über zu einer bestimmten? Im Gegensatz zu der GdgWL, deren Studium man besser mit dem §5 beginnen sollte, teilt Fichte seine WL *nova methodo* nicht in eine theoretische und praktische Abhandlung auf, was auch dazu führt, daß er sein erstes Prinzip weniger mißverständlich als in der GdgWL bestimmt: „Beide [reiner] Wille und Begrenztheit sind ursprünglich.“<sup>30</sup> Das „Nicht-Ich“, der „Anstoß“ ist teilabsolut, d. h., das erste Prinzip „bestimmbare Tätigkeit“ erfährt sich als eingeschränkt. Der Grund dieser „ursprünglichen Beschränktheit“ bleibt in Fichtes Jenaer Zeit genauso im dunklen wie der Grund des „absoluten Ichs“.<sup>31</sup>

Diese unbedingte Tätigkeit belebt ihre eigene Bestimmung erst dann richtig, wenn sie sich bewußt als solche weiß und affirmiert. Hier wäre der Ort des Nachvollzugs von Fichtes Ableitung des moralischen Solls, die ich übergehe.<sup>32</sup> Da gerade für die Gegenüberstellung mit Kant Fichtes Letztbegründung von Bedeutung ist, sei sein Vorgehen noch ein wenig verdeutlicht. Fichte setzt sich sowohl vom „dogmatischen Idealismus“ wie „Realismus“ ab, in seiner „Erklärung der Vorstellung“ geht er „weder von einer absoluten Tätigkeit des Ich, noch des Nicht-Ich“, sondern von einem sich bestimmenden Bestimmsein aus; was dieses Bestimmsein bestimmt, bleibt in der rein theoretischen Philosophie „gänzlich unentschieden; und durch diese Unvollständigkeit werden wir [...] in einen praktischen Teil der Wissenschaftslehre getrieben“.<sup>33</sup> Fichtes erstes Prinzip „absolutes Ich“ steht also nicht in einer Reihe eines logisch Gefolgerten, sondern hängt von der Freiheit des Denkens ab. In seiner programmatischen Schrift über den Begriff der WL diskutiert Fichte dazu mehrere Möglichkeiten, kommt aber dabei zu keiner theoretisch begründeten Entscheidung.<sup>34</sup> Was verbürgt aber dann die Wahrheit des Erkenntgeglauten? Die

---

Prinzips. Fichte jedoch denkt diesen Willen als Vernunftprinzip, während er bei Schopenhauer nur noch blinder, irrationaler „Urtrieb“ (vgl. SSL 1798, AA I,5, 127, 136 f., 189) ist.

<sup>29</sup> GdgWL, AA I,2, 406, 410f. – Der Ansatz eines ersten Prinzips wie der eines „ursprünglichen Vernunfthandelns“ folgen zwar aus der konstruierenden Reflexion des Wissenschaftslehrers, es soll ihnen aber „etwas in unserem Geiste ursprünglich, unabhängig von unsrer Reflexion vorhandnes, entsprechen“ (I,2, 363); das aber nicht zum „empirischen Bewußtsein“ (I,2, 284) gelangen kann, nicht Gegenstand der „(innern) Erfahrung“ (I,3, 146) ist. Deshalb spricht Fichte auch oft von „aufsuchen“. Mit diesem Zugang, unbewußte Fakta zur Erklärung der bewußten Fakta anzusetzen (I,3, 146) wird Fichte mit zu einem Begründer der Lehre des Unbewußten.

<sup>30</sup> WL *nova methodo*, II,4, 159.

<sup>31</sup> Das absolute Ich ist bloße Idee und unbegreiflich, weil unbedingt, „[...] fragt man welches das beschränkende ist, so wäre man transcendent; ich bin beschränkt, ist das letzte“ (Vorl. ü. L. u. M., AA IV,1, 212; vgl. auch Fichtes Briefentwurf an Schelling vom 27. Dezember 1800, AA III,4, 405).

<sup>32</sup> Vgl. GdgWL §5; Vorl. über die Moral, AA IV,1, 16; SSL 1798 AA, I,5, 48, 61 ff.; Best. d. M., AA I,6, 254.

<sup>33</sup> GdgWL, AA I,2, 328.

<sup>34</sup> Über den Begriff der Wissenschaftslehre, AA I,2, 126, 131 ff.

bloß systematische Form leistet dies noch nicht. Zumindest ein Satz muß gewiß sein und dadurch auch den anderen Sätzen Gewißheit mitteilen. Seine Gewißheit kann nicht erst durch die Verbindung mit den anderen Sätzen entstehen, sondern muß deren Gewißheit erst begründen. Dieser erste Satz ist keines Beweises fähig, er muß folglich in sich und aus sich gewiß sein, „er ist gewiß, weil er gewiß ist.“<sup>35</sup>

Das moralische „Du sollst“ bezieht sich bei Fichte auch auf die theoretische Selbsterkenntnis. „Der wahrhaftige und vollendete Mensch soll durchaus in sich selber klar sein; denn die allseitige und durchgeführte Klarheit gehört zum Bilde und Abdrucke Gottes.“<sup>36</sup> Das absolute Wissen ist daher sittlich gefordert, und was sittlich gefordert ist, muß auch möglich sein! Die Aussage Kants, daß der Mensch „etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll“ erfährt bei Fichte also auch im Bereich der theoretischen Selbsterkenntnis seine Anwendung und legitimiert die Evidenz des ersten Satzes.

Was methodologisch sein Vorgehen bestimmt, begründet auch Fichtes erstes Prinzip. Seine Aussagen sind hierzu ebenfalls eindeutig. Keine willkürliche Voraussetzung wird ergriffen, sondern diejenige, ohne die sich der Mensch als reines, wenngleich beschränktes Vernunftwesen nicht denken läßt.<sup>37</sup> Bei Kant sei der Gegensatz von Glauben und Erkennen „nötig“, er dagegen mache gerade die übersinnliche Natur des Menschen zum Prinzip seiner Philosophie. Sie ist ihm kein bloßer „Wunsch, Hoffnung u. dergl.“, sondern eine absolut notwendige Annahme, die in dem festen Entschluß, ein moralisches Leben zu führen, enthalten ist.<sup>38</sup> Kant ist für Fichte inkonsequent, denn was für seine praktische Philo-

<sup>35</sup> Ebd. 121.

<sup>36</sup> Die Anweisung zum seligen Leben, Fichtes Werke (SW), hg. von I. H. Fichte (Berlin 1845), 5. Bd., 472 f., ebd.: Es „gehört die Anforderung, diese Wissenschaft in uns und andern zu realisieren, in das Gebiet der höhern Moralität“; vgl. WL 04, 130. – An Jacobi schreibt Fichte am 3. Mai 1810: „Da er spekulieren kann, so muß er wohl spekulieren sollen; und da dies in seinem ursprünglichen Vermögen liegt, so muß auch wohl die Entwicklung dieses Vermögens zur vollständigen Entwicklung seines Wesens gehören [...]“ (I. H. Fichte, Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel, 2. Bd. [Leipzig 1862] 183). Gerade weil wir nicht durch unsere „Natur in die Objektivität fest hineingebannt“ (ebd.) sind, kommt dieser Freiheit eine höhere Bedeutung zu.

<sup>37</sup> Den Menschen als eine in sich widersprüchliche Vielheit zu verstehen, denken wir nur an die Lehre des späten Freud, widersprüche der Vernunft. Wie ließe sich Einklang in den Menschen bringen, wenn er innerlich zerrissen wäre oder gleich nur ein „Werk und Spielzeug“ des unbekanntes Selbst. (Vgl. F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, 1. Teil, Von den Verächtern des Leibes.)

<sup>38</sup> Vorlesungen über Platners Aphorismen, AA II,4, 320; vgl.: 1. Einl., AA I,4, 194; 2. Einl., AA I,4, 219; SSL 1798, AA I,5, 42 f. insbes. d. Anm.; WL nova methodo, IV,2, 23; Brief F. an Reinhold vom 3. Mai 1799; ganz in diesem Sinne seine Gedanken in dem SSL 1812, 115 und in den Einleitungsvorlesungen in die WL 1813, NW I, 9). Explizit führt Fichte aus, daß sich kein Wissen letztlich selbst begründen könne; vgl. dazu: Die Bestimmung des Menschen, AA I,6, 257. Fichtes Darlegungen in den mehr populären Beiträgen um die Jahrhundertwende (vgl. AA I,5, 351 ff., 424; I,6, 257; II,5, 138, 146 f.) wie auch die tragende Funktion des sittlichen Solls im argumentativen Gang der WL 04 bestätigen nur noch zusätzlich Fichtes Weise der Letztbegründung. (Vgl. dazu R. Lauth, Die Verschränkung von Evidenzbegründung, gnoseologischer Wissenslehre und ontologischer Aussage im transzendentalen System, in: Kant oder Hegel? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1981, hg. von Dieter Henrich [Stuttgart 1983].) – M. J. Siemeks Gegenthese, daß „der angebliche ‚Vorrang des Ethischen‘ im scharfen Gegensatz zu jenem für die ganze W.L. so bezeichnenden Anspruch auf die absolute Wahrheit und strenge Wissenschaftlichkeit“ stehe und bloß einen „gewissen Wert für das Verständnis des Entstehungsprozesses der Fichteschen WL“ habe, verkennt Fichtes Wahrheitsbegriff und kann hier nur angeführt werden (a. a. O. 109). Siemek übergeht leider die vorstehenden Stellen, spricht aber davon, daß bestimmte „Formulierungen und Motive, die solche Mißdeutungen begünstigen, nicht selten vor[kommen]“ (ebd. 145).

sophie unabdingbare Voraussetzung ist, soll für die theoretische keine konstitutive Bedeutung haben, zumal doch auch Kant an der Einheit der Vernunft festhalte.

Aufgrund dieses Ansatzes und der leitenden Annahme, daß die subjektive Vernunft sich erkennen kann, versucht Fichte das, was bei Kant mit der „subjektiven Deduktion“ (A XVII)<sup>39</sup> angedeutet zu sein scheint, auszuführen. Aber Fichte beansprucht bekanntlich noch mehr; er leitet das gesamte praktische Vermögen und alle grundsätzlichen Befindlichkeiten ab, das Gefühl, das naturtriebhaftere Verlangen und unsere Leiblichkeit. Untersucht Kant die Bedingungen der Möglichkeit von (Erfahrungs)Urteilen, geht Fichte über diese eingeschränkte Fragestellung weit hinaus, er erhebt sich über die gesamte Erfahrung und fragt nach ihrem Grund. Seine Antwort auf Kants Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori lautet dann: „Synthesis ist nemlich wenn wir aus unseren Vorstellungen hinausgehen und etwas daranknüpfen, darthun, daß Eins ohne das andere nicht möglich ist.“<sup>40</sup> Fichtes System wird damit wesentlich zu einer konstruktiven Leistung, die von sich beansprucht, „Nachkonstruktion“ zu sein, ein Begriff, der insbesondere in der WL 04 verwendet wird.

Einige Sätze noch zu Fichtes „Ableitung“ des Raums. Das Raumbild entsteht nach Fichte mit dem Bild von den Objekten zugleich.<sup>41</sup> Leerer Raum (nur abstrahiert von wirklichem Raum denkbar) ist „Agilität überhaupt [...] Schema des Tuns [...] eine nach allen Directionen verbreitete Linie [zu] sein“,<sup>42</sup> ist Bild unseres ursprünglichen Bildens,<sup>43</sup> ist das „für sich und in sich sein der formalen Freiheit, die eine Quantitabilität ist, [...] welche sich [...] als absolut seiend voraussetzt“.<sup>44</sup> Diese Quantitabilität ist reine Bestimmbarkeit, ist die ursprüngliche Tätigkeit des absoluten Ich, sie ist „nur denkbar, und intelligibel, keineswegs aber sichtbar und anschaulich“.<sup>45</sup> Im wirklichen räumlichen Sehen ist sie mit dem Bestimmenden untrennbar verbunden, das Bild ist des „Gegensatzes der Begrenztheit und des Bildens, [...] eine Synthesis aus diesen beiden Gliedern“.<sup>46</sup> Die sinnliche Vorstellung ist Bild, in dem das darin Abgebildete selbst Produkt ist, geronnene, objektivierte Tätigkeit der schwebenden Einbildungskraft,<sup>47</sup> die der Selbstverwirklichung der endlichen Vernunft dient. Es versteht sich, daß die Einbildungskraft keinen räumlichen Ort und keine zeitliche Stelle hat, denn beides erwächst erst aus ihrem Tun.

Fichtes Ableitung der Kategorien kann hier nicht verfolgt werden.<sup>48</sup> Fichte will durch seine Nachkonstruktion des ursprünglichen Vernunfthandelns die Apriorität der Kategorien erweisen und zugleich zeigen, wie sie aus ihm entspringen.

<sup>39</sup> Alle Verweise dieser Art im fortlaufenden Text beziehen sich, soweit nichts anderes vermerkt, auf Kants KrV.

<sup>40</sup> WL nova methodo, AA IV,2, 18, vgl. 19. Bedenken wir den Gegensatz zu Kant!

<sup>41</sup> Vgl. GdgWL, AA I,2, 335 Anm.

<sup>42</sup> WL nova methodo, AA IV,2, 101.

<sup>43</sup> Transzendente Logik, NW I, 251.

<sup>44</sup> WL 01, 118; vgl. Einl. Vorl., NW I, 90.

<sup>45</sup> WL 01, 119.

<sup>46</sup> Transzendente Logik, NW I, 247f., 262.

<sup>47</sup> GdgWL, AA I,2, 367f.

<sup>48</sup> Siehe dazu die Darstellung bei R. Lauth, Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (Hamburg 1984) 21–47.

*Zu Kants philosophischem Anspruch*

In der Vorrede zur ersten Auflage der KrV lesen wir vom Hauptzweck und der Hauptfrage von Kants Untersuchung: „Was und wieviel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen“, in den „Metaphysischen Anfangsgründen [...]“ spricht Kant erneut von dem „Hauptzweck des Systems, nämlich die Grenzbestimmung der Vernunft“, und in der nicht vollendeten, etwa 1793 verfaßten „Preisschrift“ finden wir wieder, was auch in der KrV an vielen Stellen ausgesagt wird: „Der Umfang der theoretischen Erkenntnis der reinen Vernunft erstreckt sich nicht weiter als auf Gegenstände der Sinne.“<sup>49</sup> „Noumenorum non datur scientia.“<sup>50</sup> Dies gilt auch für sein „opus postumum“.<sup>51</sup>

Kant unterscheidet streng Denken vom Erkennen. Denken ist eine rein „logische Funktion“ (B 428). Denken kann ich, was ich will, sofern ich mir dabei nur nicht selbst widerspreche; im Unterschied zum Erkennen bleibt völlig offen, ob dem Gedachten überhaupt ein Objekt entspricht, ob der Denkende wahrheitlich bildet.<sup>52</sup> Fichtes Untersuchungsobjekt, das ursprüngliche Vernunft handeln, ist kein möglicher Erkenntnisgegenstand (vgl. B 265): „Wenn wir unter bloß intelligiblen Gegenständen diejenigen Dinge verstehen, die durch reine Kategorien, ohne alles Schema der Sinnlichkeit gedacht werden, so sind dergleichen unmöglich.“ (B 342) Mit den reinen Kategorien kann man Gegebenes unter einen Begriff bringen, aus ihrer Form allein läßt sich aber nichts erkennen. In ihnen wird „nur das Denken eines Objekts überhaupt, nach verschiedenen modis ausgedrückt“ (B 304 f., vgl. B 428 f.). Folglich haben sie „bloß transzendente Bedeutung, sind aber von keinem transzendentalen Gebrauch“ (B 305).

Allein der Umstand, daß ich „im Bewußtsein meiner Selbst beim bloßen Denken [...] das Wesen selbst [bin]“, gibt mir „dadurch noch nichts zum Denken“ (B 429), „ist bloß logisch und führt auf kein Objekt, sondern ist eine bloße Bestimmung des Subjekts nach der Regel der Identität“ (op. post., AA 22, 82). Wie sollte sich das Ich als Noumen, als nichtsinnliches Objekt, erkennen lassen, wenn auch alle innere Anschauung im Sinnlichen verbleibt? Selbst wenn sich in uns eine apriorische Spontaneität entdecken ließe, die unsere sonst nur sinnlich bestimmbare Existenz in eine Beziehung zu einer intelligiblen Welt brächte, so würde man „zwar ein Prinzip [!] der Bestimmung meiner Existenz, welches rein intellektuell ist, haben, aber durch welche Prädikate? Durch keine anderen, als die mir in der sinnlichen Anschauung gegeben werden müssen, und so würde ich da wiederum [...] in das Bedürfnis sinnlicher Anschauungen [geraten], um meinen Verstandesbegriffen, Substanz, Ursache usw., wodurch ich allein Erkenntnis von mir haben kann, Bedeutung zu verschaffen; jene Anschauungen können sich aber über das Feld der Erfahrung niemals hinausheifen.“ (B 431)

Ihre dem theoretischen Gebrauche analoge Anwendung auf diesem Feld führt zu keiner Erkenntnis, sondern bloß zu einer symbolischen Darstellung, „da einem Begriffe, den nur die Vernunft denken, und dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche unterlegt wird, mit welcher [Darstellung] das Verfahren der Urteilskraft demjenigen, was sie im Schematisieren beobachtet, bloß analogisch, d. i. mit ihm bloß der Regel

<sup>49</sup> Vgl. KrV, A XVII; Metaphysische [...], A XVII Anm.; Preisschrift, in: I. Kants Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik, hg. von K. Vorländer, 3. Abtlg. (Leipzig 1905) 99.

<sup>50</sup> Preisschrift, a. a. O., 99, 103; vgl. KrV B XXIV, B XXIX, B XXX, A 39, B 56, A 139, B 178, A 147, B 187, A 254 f., B 310 f., A 286, B 334, B 343, B 406; B 856 ff. u. a. m.

<sup>51</sup> AA 21, 81 ff., 207; AA 22, 24, 35, 83, 112; u. a. m.

<sup>52</sup> Vgl. KrV B 84; Preisschrift, a. a. O. 149 f.



dieses Verfahrens [...], mithin bloß der Form der Reflexion, nicht dem Inhalte nach, übereinkommt“ (Kritik der Urteilskraft, B255).

Es ist nach Kant nicht statthaft, diese Vorstellungen „auf den bloßen Kredit der ihre Geschäfte gern vollendenden spekulativen Vernunft als wirkliche und bestimmte Gegenstände einzuführen“ (B701f.). Täte man dies, führt man „hyperbolische Objekte“ ein, „so man Noumena oder reine Verstandeswesen (besser Gedankenwesen) nennt, als z. B. *Substanz*, welche aber *ohne Beharrlichkeit* in der Zeit gedacht wird, oder eine *Ursache*, die aber nicht in der Zeit wirkte usw. [das absolute Ich bei Fichte], da man ihnen denn Prädikate beilegt, die bloß dazu dienen, die Gesetzmäßigkeit der Erfahrung möglichst zu machen, und gleichwohl alle Bedingungen der Anschauung, [...] von ihnen wegnimmt, wodurch jene Begriffe wiederum alle Bedeutung verlieren“ (Prolegomena, §45).

Philosophie, sofern sie Vernunftkenntnis nach reinen Begriffen zu sein beansprucht, müßte ohne Anschauung arbeiten und dabei doch Begriffe synthetisieren. Wie aber soll das möglich sein? Kant stellt daher fest, daß die Philosophie bloß diskursive Grundsätze kennt, die also nicht unmittelbar gewiß sind, sondern eines Dritten bedürfen.<sup>53</sup> Erinnern wir uns an dieser Stelle an Fichtes Aussage, daß Synthesis eine Verknüpfungsweise ist, deren leitender Gedanke allein die Überlegung ist, daß die Einheit der Vernunft eine synthetische Verknüpfung ihrer auch gegensätzlichen Momente verlangt<sup>54</sup>, und konfrontieren wir sie mit Kants Resultat, daß die „ganze reine Vernunft [...] in ihrem bloß spekulativen Gebrauch nicht ein einziges synthetisches Urteil aus Begriffen [enthalten kann]“!<sup>55</sup>

Die Frage, inwieweit Kant mit seinen Kritiken nur eine Propädeutik, auf die noch ein von ihnen zu unterscheidendes System folgen sollte, gab, oder ob diese Kritiken bereits Teil des Systems sind oder es selbst, wurde gerade nach Kants Erklärung zu Fichte wieder diskutiert. Ganz gleich, wie man diese Frage entscheidet, Kants Lehre der Verstandes- und Vernunftbegriffe erlaubt keinen Systembegriff, wie ihn Fichte vorträgt:<sup>56</sup> Die KrV legt bereits den ganzen Umriß dieses Systems der Wissenschaft „sowohl in Ansehung ihrer Grenzen, als auch den ganzen inneren Gliederbau derselben“ (BXXII f.) fest. Nur wenn wir einzelne Sätze Kants aus ihrem Zusammenhang isolieren und ihre Aussagen programmatisch verstehen, so wenn z. B. Kant von der Vernunft als dem „Vermögen der Prinzipien“ (B356) spricht oder eine „Erkenntnis aus Prinzipien“ diejenige nennt, die das „Besondere im allgemeinen durch Begriffe“ erkennt (B357), läßt sich eine Nähe zu Fichte vermuten, aber auch hier stellt Kant unmißverständlich fest, daß der Verstand sich „synthetische Erkenntnisse aus Begriffen [...] gar nicht verschaffen [kann], und diese sind es eigentlich, welche ich schlechthin Prinzipien nenne“ (B357 f.). Der Gang zu und von einem ersten Prinzip i. S. Fichtes ist für Kant also ausgeschlossen. Seine in der KrV aufgestellten Grundsätze des reinen Verstandes sind „ihrem Ursprunge nach [...] nichts weniger als Erkenntnisse aus Begriffen. Denn sie würden auch nicht einmal a priori möglich sein, wenn wir nicht die reine Anschauung (in der Mathematik,) oder Bedingungen einer möglichen Erfahrung überhaupt herbeizögen.“ (B357)

Die erwähnte Auseinandersetzung darüber, ob Kant überhaupt ein System der Philosophie vorgelegt hat, ging m. E. in erster Linie von Erwartungen aus, die über das, was Kants Kritizismus immanent verspricht, hinausgehen. Wenn System bei Kant etwa heißt, daß nach Maßgabe der indirekten Selbsterkenntnis des reinen Verstandes den einzelnen

<sup>53</sup> Vgl. KrV B 760ff., B 179f.; Proleg., AA IV, 371.

<sup>54</sup> Vgl. GdgWL, AA I,2, 286f., 291f., 295ff., 299ff. u. a. m.

<sup>55</sup> Vgl. KrV, B 764f., 314f., B 357, B 752; op. post., AA 22, 83.

<sup>56</sup> Vgl. B 249, B 673, B 860f., B 869f.

apriorischen Größen ihr „transzendentaler Ort“ zugewiesen wird, dann bedarf es dazu keiner eigenen philosophischen Arbeit mehr. Erinnern wir uns an Kants poetisches Bild, in dem er das philosophisch gesicherte Wissen als eine „Insel [...] umgeben von einem weiten und stürmischen Ozean, [...] wo manche Nebelbank, und manches weggeschmelzende Eis neue Länder lügt“ bezeichnet. Wenn Kant das „Land des reinen Verstandes [...] durchreist, und [...] jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt“ (B 294 f.), dann hängen diese „Dinge“ freilich alle zusammen, nicht aber in einem ersten Grundsatz, sondern insofern sie alle ihren Ort im Wissen haben, das aber rein als solches, als Noumen, wie das Resultat von Kants Untersuchung beansprucht zu zeigen, nicht mehr Gegenstand der Betrachtung sein kann. Auf den auch hiergegen vorgebrachten Kritikpunkt der mangelnden „Selbstthematisierung“ wird zu Ende dieser Arbeit noch einzugehen sein.

Die Funktion der absoluten Spontaneität des Verstandes und der Vernunft in Kants theoretischer und praktischer Philosophie bietet zwar einen Anknüpfungspunkt für die Fichtesche Idee „reine Tätigkeit“, wir dürfen aber nicht die andere Bedeutung und logische Stellung dieses Gedankens bei Kant übersehen. „Das, Ich denke, drückt den Aktus aus, mein Dasein zu bestimmen. Das Dasein ist dadurch also schon gegeben [...]“ (B 157 \*), während bei Fichte der erste Aktus „Prinzip des Lebens und des Bewußtseins“ sein soll, mit Prädikaten versehen, die traditionell das Absolute auszeichnen. Zudem ist dieser Aktus nach Kant nicht mehr bestimmbar oder erkennbar, d. h., von ihm ausgehend können auch keine Reihen konstruiert werden.<sup>57</sup> Fichte spricht zwar auch von der Unbegreiflichkeit des absoluten Ich, er meint aber hier den Umstand, daß es als solches nicht noch einmal ableitbar ist, also unbedingt ist (unbedingt sein soll), es wird aber als reine Tätigkeit bestimmt, wobei er beansprucht, dessen ursprüngliche Akte in der Auseinandersetzung mit dem Nicht-Ich nachzubilden.

Gegen Kants Aussage in B 404 f.<sup>58</sup> polemisiert Fichte und spricht von einem „sonderbaren Zirkel“,<sup>59</sup> den er glaubt durchbrechen zu können, um dem trz. Subjekt innerlich zu werden und es nicht bloß als wirkend am Werk zu sehen. Aber selbst wenn man mit Fichte unterstellt, daß das Vernunftwesen Mensch sich muß erkennen können, stellt sich doch die entscheidende Frage, ob dies die Kategorien leisten können.

### *Ein erster Kritikpunkt an Fichte*

Fichtes „absolutes Ich“ als „Prinzip des Lebens und des Bewußtseins“ ist diejenige Grundkraft, deren Ausfluß – diskursiv gesprochen – alle Kräfte des Menschen sind.

Erfahrung gibt uns nach Kant niemals ein Beispiel vollkommener systematischer Einheit (vgl. B 709), wir bilden aber diese Idee der Einheit und folgen hierin einem Interesse der Vernunft. Wendet sich die Vernunft der Selbsterkenntnis zu, so bildet sie einen Vernunftbegriff, eine Idee von einer einfachen Substanz. Alle Kräfte werden als abgeleitet betrachtet von einer „einzigen Grundkraft“. Diese Idee einer absoluten Grundkraft als Vernunftseinheit ist aber nach Kant „bloß hypothetisch“, obgleich dadurch die „systematische Einheit der mancherlei Kräfte einer Substanz postuliert und ein apodiktisches Vernunftprinzip errichtet“ werden kann (vgl. B 677 ff.), das sich „in den Grundsätzen der Philosophen versteckt“ (!) (B 679).

„Sie [die Vernunftbegriffe] sind bloß problematisch gedacht, um, in Beziehung auf sie

<sup>57</sup> Vgl. B 157 f., B 412 ff., 429 f.; Prolog § 47.

<sup>58</sup> Vgl. op. post., AA 22, 82.

<sup>59</sup> J. G. Fichte, Neue Bearbeitung der WL 1800, AA II, 5, 346.

(als heuristische Fiktionen), regulative Prinzipien des systematischen Verstandesgebrauchs im Felde der Erfahrung zu gründen. Geht man davon ab, so sind es bloße Gedankendinge, deren Möglichkeit nicht erweisbar ist, und die daher auch nicht der Erklärung wirklicher Erscheinungen durch eine Hypothese zum Grunde gelegt werden können. Die Seele sieht sich als einfach *denken*, ist ganz wohl erlaubt, um nach dieser *Idee*, eine vollständige und notwendige Einheit aller Gemütskräfte, ob man sie gleich nicht in concreto einsehen kann, zum Prinzip unserer Beurteilung ihrer inneren Erscheinungen zu legen. Aber die Seele als einfache Substanz *anzunehmen* (ein transzendenter Begriff), wäre ein Satz, der nicht allein unerweislich, [...] sondern auch ganz willkürlich und blindlings gewagt sein würde, [...]. Bloß intelligible Wesen, oder bloß intelligible Eigenschaften der Dinge der Sinnenwelt, lassen sich mit keiner gegründeten Befugnis der Vernunft als Meinung annehmen, obzwar (weil man von ihrer Möglichkeit oder Unmöglichkeit keine Begriffe hat) auch durch keine vermeinte bessere Einsicht dogmatisch ableugnen.“ (B 799f., vgl. 347).

Das absolute Ich hat diese Funktion einer ersten absoluten Grundkraft.<sup>60</sup> Fichte räumt zwar ein, daß sein erster Grundsatz als unbedingter außer der Reihe des Begründbaren steht, zugleich bedient er sich aber seiner, um die wirklichen Kräfte des Menschen aus ihm abzuleiten.<sup>61</sup> Die Beweiskraft seines re- und deduktiven Gangs beruht darauf, „ob alles, was wir wissen, oder zu wissen glauben, auf ihn [den ersten Grundsatz] sich zurückführen lasse. Gelingt es uns, so haben wir durch die wirkliche Aufstellung der Wissenschaft bewiesen, daß sie möglich war, und daß es ein System des menschlichen Wissens gebe“.<sup>62</sup>

Der hier angebrachten Kritik, daß ein reduktiver Rückschluß von einem Bedingten auf seine Bedingung logisch nicht zwingend, sondern nur heuristisch ist, mag man damit begegnen, daß Re- und Deduktion ineinander verschränkt sind; dieser Gegeneinwand scheidet aber daran, daß die Bedingung nur hypothetisch ist, also nicht erwiesen. Fichte war sich dieser Probleme bewußt, auch dessen, daß sich die Frage stellt, wie wir wissen können, alle Vermögen des Menschen erfaßt zu haben.<sup>63</sup> So bedenkt er auch die Möglichkeit, daß sich Material ergeben könnte, das nicht mehr in das erste System aufgenommen werden kann, und daher ein zweites System angenommen werden müßte. Die normativ geforderte Einheit der Vernunft würde aber dadurch zerstört. Um dem ersten Prinzip zu genügen, müssen daher – wie erwähnt – alle Vermögen erfaßbar und alle aufkommenden Widersprüche synthetisch lösbar sein.

Fichte stimmt mit Kant darin überein, daß „das bloß logische Kriterium der Wahrheit [...] die *conditio sine qua non*“ ist; Kants Einwurf aber, daß das Inhaltliche damit „noch immer dem Gegenstand widersprechen“ (B 84) kann, versucht er jedoch mit der vorstehenden normativen Begründung zu unterlaufen.

Fichtes erstes Prinzip fällt damit einer gewichtigen Kritik anheim, seine Deduktionen selbst, sofern wir von dem hier erwähnten Problem der Vollständigkeit der zu erklärenden Tatsachen und der geforderten Synthetisierbarkeit der einzelnen logischen Schritte absehen, sind aber erst indirekt berührt. Ihnen wollen wir uns jetzt zuwenden und dabei unser Augenmerk darauf richten, mit welchen Begriffen Fichte hier operiert.

<sup>60</sup> Vgl. über den Begriff der Wissenschaftslehre, §7; vgl. GdgWL, AA I,2, 415 Anm., vgl. ebd. 364f.

<sup>61</sup> Vgl. Fichtes Ausführungen in den §§6ff. der GdgWL und in dem SSL von 1798. Daß alle Kräfte des Menschen in ihren mannigfaltigen Äußerungen im Grunde Eine Kraft sind, lesen wir auch in späteren Arbeiten Fichtes immer wieder.

<sup>62</sup> J. G. Fichte, Über den Begriff [...], AA I,2, 126.

<sup>63</sup> Vgl. Über den Begriff [...], §§2 und 4.

*Ein zweiter Kritikpunkt:**Transzendente Topik und Fichtes Lehre des ursprünglichen Vernunfthandelns*

Von zentraler Bedeutung in der Auseinandersetzung Kants mit der tradierten Ontologie ist der Anhang über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe, in dem Kant einschlägige Resultate zusammenfaßt. Es soll nun der Versuch gemacht werden, diese Kritik, die Kant anhand von Lehrbeispielen an Leibniz vorträgt, auf Fichte zu übertragen. Zuvor sei aber noch ein möglicher Einwand aufgenommen. Fällt die Kants Argumentation in diesem Abschnitt leitende Unterscheidung der Erkenntniskraft des reinen Verstandes, sofern sie sich selbst zuwendet, von der, die das sinnlich Gegebene bestimmen will, dadurch hinweg, daß Fichte beansprucht, die „unbekannte Wurzel“ von Sinnlichkeit und Verstand (vgl. B 29) entdeckt und die Kategorien „abgeleitet“ zu haben? Nein, denn auch Fichte unterscheidet die Sphäre des Vernunfthandelns von dem Handeln in der Sinnenwelt, nur diese versteht er als raum-zeitlich strukturiert, während absolutes Ich wie Nicht-Ich keine derartig formierten Größen sind, sondern zur Erklärung vorausgesetzt werden. Daraus folgt aber, daß unsere sinnlichen Bilder wie unsere Verstandesbestimmungen, die wir in ihnen verwenden, nicht einfach in der gleichen bestimmenden Weise auf das ursprüngliche Vernunfthandeln selbst angewandt werden können.

Welcher Erkenntniskraft sind bestimmte Begriffe und Vorstellungen zuzuordnen? Im Gegensatz zu der bloß logischen Vergleichung von Begriffen und Vorstellungen, die sich nicht um diese Frage kümmert, will die „transzendente Überlegung“ nur unter dieser Hinsicht ihre Untersuchung vornehmen. Kant versteht darunter diejenige geistige „Handlung, dadurch ich die Vergleichung der Vorstellungen überhaupt mit der Erkenntniskraft zusammenhalte, darin sie angestellt wird, und wodurch ich unterscheide, *ob sie als zum reinen Verstande oder zur sinnlichen Anschauung gehörend* untereinander verglichen werden“. (B 317) Diese trz. Überlegung ist nach Kant „eine Pflicht, von der sich niemand los-sagen kann, wenn er a priori über Dinge urteilen will“ (B 319).

Müßte also Fichte nicht zuerst prüfen, ob mit unserer Erkenntniskraft diese (nach)zu-konstruierenden Gesetze zu erfassen sind? Diese Frage läßt uns an Hegels Einleitung zur „Phänomenologie des Geistes“ denken. Hegel ist hier in seiner Kritik durchaus konsequent, denn soll Wahrheit erkannt werden, darf der um Erkenntnis sich Bemühende sich weder eines Werkzeugs noch eines Mediums bedienen. Ganz richtig stellt er fest, daß jener Zugang voraussetzt, „daß das Absolute auf einer Seite stehe, und das Erkennen auf der anderen Seite“. Aber wodurch haben wir die Gewißheit, daß dieser Hiatus nicht besteht? Legt nur die „Furcht vor der Wahrheit“ (Hegel) oder „Schwäche“ und „Trägheit“ (Fichte) Kants Position nahe? Fichte hat gegenüber Hegel, der von identitätsphilosophischen Voraussetzungen ausgeht, noch eine Begründung vorzuweisen: das sittliche Soll, das auch die Möglichkeit der Selbsterkenntnis impliziert. Hegels vorstehender Einwand zeigt nur, daß Werkzeuge das Absolute verfremden müssen, ein Gedanke, der ja Kant mit veranlaßte anzunehmen, daß unsere Begriffe zur Erkenntnis des Intelligiblen nicht geeignet sind.

Läßt sich also das Noumenale hinsichtlich seiner (onto)logischen „Qualitäten“ mit un-seren geistigen Möglichkeiten hinreichend bestimmen? Unter dieser Fragestellung sei nun Fichtes Verständnis seiner Grundsätze und des ursprünglichen Vernunfthandelns geprüft.

## a. Einerleiheit und Verschiedenheit

Fichtes oberstes Prinzip in seiner Jenaer Zeit ist ein reines Vernunftobjekt, dabei aber keine bloß regulative Idee i. S. Kants, sondern er schreibt ihm eine konstitutive Funktion zu. Fichte will nachkonstruieren, was im natürlichen Bewußtsein vorbewußt immer schon

am Werk ist: „Es ist sehr nötig (!), den Begriff der Tätigkeit sich hier ganz rein zu denken. Es kann durch denselben nichts bezeichnet werden, was nicht in dem absoluten Setzen des Ich durch sich selbst enthalten ist; nichts, was nicht unmittelbar im Satze: Ich bin, liegt. Es ist demnach klar, daß nicht nur von allen Zeitbedingungen, sondern auch von allem Objekte der Tätigkeit völlig zu abstrahieren ist.“<sup>64</sup>

Vernunfttätigkeit ist absolute Tätigkeit, letztes (Erklärungs)Prinzip alles wirklichen Seins des endlichen Vernunftwesens, wobei hier von seiner bestimmten Erscheinungsform, von angeborenen oder erworbenen individuellen Talenten und Fähigkeiten abzusehen ist. Nur das allen endlichen Vernunftwesen Gemeinsame und sie Auszeichnende verdankt sich dem ersten Prinzip. Woher aber dann das die Individuen Unterscheidende? Diese Eigenschaften sind Resultat einer „Beschränkung“: die „Verschiedenheit im Materialen“<sup>65</sup> bei den Menschen, auch im Vergleich zum Tier, und die Unterschiede in der Ausgestaltung des Leibes. „Es kann sogar eine Beschränkung geben, die nur einem Individuum zukommt, e. g. in der Gelbsucht.“<sup>66</sup>

Als Vernunftwesen sind die Menschen alle einerlei,<sup>67</sup> faktisch aber sind sie verschieden, wobei aber diese Verschiedenheit bloß akzidentieller Natur sein soll.<sup>68</sup> Diese faktische Verschiedenheit soll also einer empirischen Beschränktheit geschuldet sein, sie wird gleichsam zu einem weiteren Prinzip. Fichte bedarf seiner, da er ja keine unterschiedlichen absoluten Iche konzipieren kann.<sup>69</sup>

Wie ist dessen (onto)logische Stellung und Beziehung zum absoluten Ich? Wenn wir von unterschiedlichen Individuen sprechen, reflektiert sich darin unsere sinnliche Erfahrung; diese ist aber nach Fichte weder eine freie Konstruktion noch ein realistisch verstandenes Abbild, sondern eine Versinnlichung des ursprünglichen Vernunfthandelns, die aber in ihrer Bestimmtheit durch eine Verschiedenheit im vorausgesetzten Prinzip bedingt sein muß. Wie aber läßt sich das denken? Unter Hinsicht der ersten beiden Vergleichsbegriffe von Kants trz. Topik läßt sich zwar Fichtes Begriff des absoluten Ich nicht kritisieren, da er verlangt, es als Tätigkeit „ganz rein zu denken“; wie wir jedoch sehen, muß er ihm unausgewiesen ein weiteres Prinzip, um die individuelle Beschränktheit zu erklären, beigegeben, was dann die Frage aufwirft, in welcher Beziehung (was heißt das auf dieser Ebene?) sie zueinander stehen.

Das „Nicht-Ich“ oder die ursprüngliche Beschränktheit sind so „ursprünglich als der reine Wille selbst“, sie sind synthetisch vereinigt.<sup>70</sup> Zwar schreibt Fichte, daß dieses Verhältnis unbegreiflich ist, dennoch soll aber damit doch über das „Eine [...], das [...] allem Bewußtsein zum Grunde liegt“, das ein „einfaches“ ist,<sup>71</sup> etwas ausgesagt werden.

Diese „Synthesis beyder“ – die der durch die Einbildungskraft erzeugten vorhergeht – verkompliziert das sowieso schon dunkle Beziehungsgeflecht noch weiter und wird von Fichte auf einer (onto)logischen Ebene angesetzt, die zumindest nach Kant eine Verknüpfung oder Verbindung nicht mehr zuläßt.

<sup>64</sup> J. G. Fichte, GdgWL, AA I,2, 293.

<sup>65</sup> J. G. Fichte, Vorl. ü. Plat. Aph., AA II,4, 277f.; vgl. ebd. 122; vgl. AA I,6, 340.

<sup>66</sup> Vgl. Vorl. ü. L. u. M., AA IV,1, 354f.

<sup>67</sup> In Fichtes Spätphilosophie scheint sich hier eine andere Sicht anzubahnen. Vgl. NWI, 414f.; NWIII, 41, 45, 54.

<sup>68</sup> Es lassen sich, ebenfalls in seiner Spätphilosophie, auch Argumente für eine höhere Bedeutung dieser Unterschiede finden.

<sup>69</sup> Daß Fichte in seiner Jenaer Zeit jedem Menschen ein absolutes Ich voraussetzt, zeigt sich u. a. darin, daß für ihn die Möglichkeit der Kommunikation zwischen den Menschen „unbegreiflich“ ist.

<sup>70</sup> Vgl. J. G. Fichte, SSL 1798, AA I,5, 101f.; WL nova methodo, AA IV,2, 159f.; u. a. m.

<sup>71</sup> J. G. Fichte, SSL 1798, AA I,5, 24.

## b. Einstimmung und Widerstreit

„Wenn Realität nur durch den reinen Verstand vorgestellt wird (*realitas noumenon*), so läßt sich zwischen den Realitäten kein Widerstreit denken [...]. Dagegen kann das Reale in der Erscheinung (*realitas phaenomenon*) untereinander allerdings im Widerstreit sein und, vereint in demselben Subjekt, eines die Folge des anderen ganz oder zum Teil vernichten, wie zwei bewegende Kräfte in derselben geraden Linie ...“ (B 320f.)

Die Prinzipien absolutes Ich und Nicht-Ich stehen bei Fichte trotz dieser Synthesis in einem Widerstreit. Die GdgWL spricht hierzu in den § 4 und 5 eine eindeutige Sprache.<sup>72</sup> Dieser Widerstreit findet nicht auf der ontischen Ebene des empirischen Ich statt, dessen Selbst- und Weltwahrnehmung und -beziehung ja gerade versinnlichter Ausdruck dieses Widerstreits sein soll. Erinnern wir uns an dieser Stelle an die Tätigkeit der schwebenden Einbildungskraft, die einen Wechsel im Ich zu bewerkstelligen hat, „da es sich endlich und unendlich zugleich setzt – ein Wechsel, der gleichsam in einem Widerstreite mit sich selbst besteht [...], indem das Ich Unvereinbares vereinigen will“.<sup>73</sup> Um die Möglichkeit des Selbstbewußtseins zu erklären, baut Fichte das Ich aus entgegengesetzten Momenten auf und bedarf dann dazu der Einbildungskraft als eines synthetisierenden Vermögens. Mit Kant gesprochen, findet hier eine „Entgegensetzung der Richtungen“ (B 329) statt, eine Formulierung, wie sie von Fichte öfters verwendet wird, um die Prozesse im absoluten Ich zu beschreiben,<sup>74</sup> dies ist aber eine von Fichte angesetzte „Bedingung von welcher der transzendente Begriff von Realität gar nichts weiß“ (B 329). Begriffe von Bewegung und bewegenden Kräften haben ihren Ort in der rationalen Physik, nicht aber in der rationalen Psychologie.<sup>75</sup>

## c. Das Innere und Äußere

„[...] die innern Bestimmungen einer *substantia phaenomenon* im Raume [sind] nichts als Verhältnisse, und sie selbst ganz und gar ein Inbegriff von lauter Relationen [...] Als Objekt des reinen Verstandes muß jede Substanz dagegen innere Bestimmungen und Kräfte haben, die auf die innere Realität gehen. Allein was kann ich mir für innere Akzidenzen denken, als diejenigen, so mein innerer Sinn mir darbietet?“ (B 322) „Die Substanzen überhaupt müssen etwas Inneres haben, was also von allen äußeren Verhältnissen, folglich auch der Zusammensetzung frei ist [...] Das Innere [...] ihres Zustandes kann [...] nicht in Ort, Gestalt, Berührung oder Bewegung (welche Bestimmungen alle äußere Verhältnisse sind) bestehen ...“ (B 331)

Fichte bedient sich der Begriffe Tätigkeit, Richtung, Schweben (der Einbildungskraft), Anstoß u. a. m., um das ursprüngliche Vernunftthandeln zu beschreiben. Damit wird aber das absolute Ich wie eine *substantia phaenomenon* charakterisiert (vgl. 300f., B 314, B 333, B 342ff. u. a. m.).

Das absolute Ich ist einschließlich seiner Prozesse ein geschlossenes System. Als ein Objekt des reinen Verstandes kennt es keine äußeren Einflüsse (keinen *influxus physicus*).

<sup>72</sup> Selbst wenn man Medicus „Das sich selbst setzende Ich [...] schafft das Nicht-Ich, um sich seiner selbst bewußt zu sein“ (!) zuzustimmen hätte, würde die vorstehende Kritik dadurch nicht berührt.

<sup>73</sup> J. G. Fichte, GdgWL, AA I,2, 358ff., 368.

<sup>74</sup> Ebd. 375, 406f., 410f.

<sup>75</sup> Vgl. I. Kant, Preisschrift, 111f., 114.

Wie aber ist dann eine Kommunikation zwischen den Ichern möglich? Für Fichte ist in seinem Jener System die faktisch bestehende Möglichkeit der Wechselwirkung vernünftiger Wesen miteinander unbegreiflich.<sup>76</sup> Er greift daher zeitweilig auf eine prästabilisierte Harmonie zurück, um die Kommunikation zu erklären, denn ohne sie würde seine Interpersonaltheorie hinfällig.<sup>77</sup> Wie auf Fichte gemünzt, schreibt Kant: „Sein [Leibniz:] System der vorherbestimmten Harmonie [...] mußte auf die Erklärung der Möglichkeit der Gemeinschaft verschiedener Substanzen [...] gerichtet werden, [...] weil Substanzen [...] als vollkommen isoliert vorgestellt werden müssen.“<sup>78</sup> Diese Lösung war für Fichte unbefriedigend, denn sie bedroht die Willensfreiheit.<sup>79</sup> Mit den Worten Kants gesprochen, war er also auf „eine dritte und in alle insgesamt einfließende Ursache ihrer Zustände [um jene] einander korrespondierend zu machen“ (B 331) angewiesen. Daß Fichte dann diesen Weg tatsächlich geht, zeigt er in seiner „Bestimmung des Menschen“ an.<sup>80</sup>

#### d. Materie und Form

Materie ist das „Bestimmbare überhaupt“, Form „dessen Bestimmung“. Kant will zeigen, welcher dieser beiden Begriffe vorgängig, also bestimmend ist.

Bevor wir überhaupt beginnen, eine Sache zu bestimmen, müssen wir uns nach Kant der Priorität der Form und damit ihres dadurch vorgegebenen Zuständigkeitsbereichs bewußt sein; die Vernachlässigung dieser Überlegung und der sich daraus ergebenden Konsequenzen kommt einer Verneinung seiner kritischen Philosophie gleich: „Daß subjectiv das Princip der Formen dem des Stoffes d. i. dem des Objects d. i. der Materie vorher gehe ja selbst als Object behandelt werde macht das Princip des transz. Phil. aus.“<sup>81</sup> „Der Intellektualphilosoph konnte es nicht leiden: daß die Form vor den Dingen selbst vorhergehen und dieser ihre Möglichkeit bestimmen sollte; eine ganz richtige Zensur, wenn er annahm, daß wir die Dinge anschauen, wie sie sind ...“ (B 323)

Verglichen mit Kant kehrt sich bei Fichte das Verhältnis von Bestimmbarem und Bestimmung um. Nicht die Form geht der Materie vorher, sondern letztere ist das (onto)logisch Primäre. Reine Bestimmbarkeit nennt Fichte das Ich als Substanz. Die Qualitätskategorien stehen bei Fichte am Anfang, wie bei Hegel. Indem Fichte versucht, die formale Logik und die Verstandeskategorien aus der ursprünglichen Tätigkeit der Vernunft abzuleiten, glaubt er die Trennung von Form und Materie überwunden zu haben. Der Begriff ist also bei Fichte nie bloß Form, sondern nur abgelöste Bestimmung: „Form und Stoff sind nicht besondere Stücke; die gesamte Formheit ist der Stoff, und erst in der Analyse

<sup>76</sup> Vgl. J. G. Fichte, Vorlesungen über Platners Aphorismen, AA II,4, 329.

<sup>77</sup> Vgl. J. G. Fichte, SSL 1798, AA I,5, 205 ff.; Vorlesung über Logik und Metaphysik, AA IV,1, 374.

<sup>78</sup> I. Kant, Preisschrift, 111.

<sup>79</sup> Vgl. Fichtes Brief an Reinhold vom 18. September 1800, AA III,4, 311 f.

<sup>80</sup> Vgl. J. G. Fichte, Die Bestimmung des Menschen, AA I,6, 293 ff., 299; vgl. Fichtes Briefentwurf an Schelling vom 27. Dezember 1800, AA III,4, 406, in dem Fichte ein „System der intelligiblen Welt“ ankündigt. – „Das commercium der substanzen als phänomene im Raum macht keine Schwierigkeit – das andere ist transcendent.“ (I. Kant, AA 18, Nr. 5985, vgl. ebd. Nr. 5988); KrV, B 332 ff., B 520. – Kants kritische Gedanken in seiner Schrift „Träume eines Geistersehers“ zu Hylozoismus und zur Geisterwelt (AA 2, 356, 367 ff.) sind in diesem Zusammenhang von Interesse, sie verweisen auf Konsequenzen, die in Fichtes Tatsachen des Bewußtseins von 1810 klar zum Vorschein treten und deren logischer Status nicht mehr ausgewiesen wird.

<sup>81</sup> I. Kant, op. post., AA 21, 135.

bekommen wir einzelne Formen.“<sup>82</sup> Mit seiner Nachkonstruktion glaubt er der Selbstbewegung der Vernunft innewohnend, die sich im Laufe der durch den Anstoß initiierten reflexiven Tätigkeit in Form und Materie trennend entfaltet.

Wie sich aber gezeigt hat, kann Fichte das nur über eine Versinnlichung des Intelligiblen leisten, denn wie Kant betont, liegt der Begriff des Zusammengesetzten allen Kategorien zugrunde<sup>83</sup>, und daher bezeichnet „der transzendente Begriff einer Realität, Substanz, Kraft [...] weder eine empirische noch reine Anschauung, sondern lediglich die Synthesis der empirischen Anschauungen (die also a priori nicht gegeben werden können), und es kann also aus ihm, weil die Synthesis nicht a priori zu der Anschauung, die ihm korrespondiert, hinausgehen kann, auch kein bestimmender synthetischer Satz [...] entspringen“ (B 750).

### *Keine Annäherung an Fichte in Kants opus postumum*

Wenn als Titelentwurf im 1. Convolut, das zeitlich gesehen bekanntlich das letzte war, zu lesen ist: „Philosophie als Wissenschaftslehre in einem vollständigen System aufgestellt von“ (AA 21, 155) oder die Überschrift, die oft wiederkehrt: „Gott, die Welt, im höchsten Standpunkte der Transzendentalphilosophie und was beide in Einem System vereinigt. Der Mensch in der Welt vereinigt [...]“ (ebd. 38), so könnten diese Sätze dazu verleiten, anzunehmen, Kant näherte sich Fichte an und ringe um die Ausarbeitung eines Systems. Dies ist nicht der Fall. Kant unterscheidet auch hier stets streng zwischen theoretischer Erkenntnis und den Folgerungen aus moralisch-praktischer Vernunft. Immer wieder betont Kant, daß es die Trph. bloß mit dem Formalen zu tun hat (ebd. 78 ff., 83, 86 ff.), daß Freiheit und Gott nur eine praktische Funktion haben, die Verstandesgesetze aber eine theoretische; ihre Verknüpfung erfolge in einem „System der Selbsterkenntnis nach der Analogie [!] eines Objekts möglicher Erfahrung“ (ebd. 108). Wie auf Fichte bezogen, schreibt Kant in einer Notiz, die dem Jahre 1799 zugeordnet wird:

„Zu einer jeden Wissenschaft als System gehören Prinzipien a priori welche die Form derselben betreffen der nachher die Materie als Inbegriff der Gegenstände untergeordnet und dadurch das Erkenntnis scientificisch wird.“ Als Fußnote dazu: „Eine Wissenschaftslehre überhaupt in der man von der Materie derselben (den Objekten der Erkenntnis) abstrahiert ist die reine Logik und es ist ein vergebliches Umdrehen im Kreise mit Begriffen [!] über diese sich noch eine andere und höhere allgemeine Wissenschaftslehre zu denken welche doch selber nichts als das Scientificische der Erkenntnis überhaupt (die Form derselben) enthalten kann.“ (Ebd. 207) Diese wenigen Verweise mögen hier genügen.

### *Hat Kant „zu wenig über sein Philosophieren selbst philosophiert“? (Fichte)*

Ist Kants Kritizismus, wie uns Fichte nahelegen will, ohne seine Letztbegründung nicht fundiert, mit ihr aber unvollständig und inkonsequent? Aschenberg zählt die These der „Irreflexivität“ der Kantischen Philosophie, die besagt, daß sie gerade sich selbst nicht mehr verständlich machen könne, zu dem „klassischen Repertoire der Einwände“ und bezeichnet sie als „letztlich treffend und unabweisbar“.<sup>84</sup>

<sup>82</sup> J. G. Fichte, 2. Einl., AA I,4, 202.

<sup>83</sup> Vgl. Kants Brief an J. H. Tieftrunk vom 11. Dezember 1797, AA 12, 221.

<sup>84</sup> R. Aschenberg, Über transzendente Argumente, in: Philosophisches Jahrbuch 85 (1978) 335; vgl.



In Abgrenzung zu Hume gibt sich bekanntlich Kant nicht mit einer empirischen Ableitung der Kategorien zufrieden. Stimmt er damit bereits der Aussage Fichtes zu, daß, sofern die Kategorien „nur durch Abstraktion von [...] Objekten, also nur aus der Erfahrung geschöpft [sind]“ niemand erhärten kann, daß die „postulierten Denkgesetze wirklich Denkgesetze [...] sind“?<sup>85</sup>

Kant nimmt zwar die Verstandeskategorien als logische Funktionen der Einheit in Urteilen empirisch auf (vgl. B 378) – indem er aber aufzeigt, daß ohne sie Verbindung nicht möglich, sie durch Sinnlichkeit nicht zustandekommen kann, erweist er ihre Apriorität. „Wie kann ich aus dem empirisch Gegebenen synthetische Sätze a priori weben (texere) – Durch die Categorien denen ich sie als Formen der Zusammensetzung (compositum) unterordne. Denn ich habe einen Gegenstand vor mir den ich nicht als compositum unmittelbar anschauen sondern mir nur der composition bewußtwerden kann welche apriori vorausgesetzt [ist].“ (op. post., AA 22, 187)

Die Grundsätze des reinen Verstandes sind keine synthetischen Sätze a priori aus reinen Begriffen (wie bei Fichte), sondern bedürfen zu ihrer Formulierung bereits eines Mediums als vermittelnder Größe (vgl. B 194, B 357, B 765, B 760f. u. a. m.). Bei der Ermittlung der Kategorien wie der Grundsätze wird also das schon vorausgesetzt, was durch sie erst zustande kommt, dieser Rekurs aber ist unumgänglich. Wenn die Struktur des Urteils zeigt, daß sie nicht sinnlicher Genese sein kann, weil sie eine synthetische Verknüpfung darstellt, dann ist dieser Umweg zwar nur eine indirekte Selbsterfahrung der Vernunft, die vorstehende Kritik an Fichte sollte aber gezeigt haben, daß Fichtes direkter Weg keinesfalls mehr leistet.

Die von Fichte kritisierte Abstraktion von den Objekten gereicht Kant nicht zur Kritik, da er aufzeigt, daß Objekte nicht sinnlicher Natur sind. Im Urteil ist die synthetische Leistung offenkundig, sie ist aber auch bereits im Gedanken „Gegenstand“ konkretisiert. Der Begriff „Tisch“ stellt eine Verbindung dar, die als solche gerade nicht sinnlich gegeben ist (vgl. B 130/131). „Der Begriff des Zusammengesetzten überhaupt ist keine besondere Kategorie, sondern in allen Categorien (als synthetische Einheit der Apperception) enthalten. Das Zusammengesetzte nämlich kann, als ein solches, nicht angeschaut werden [...]“<sup>86</sup>

Nach Aschenberg dagegen handelt es sich um eine „merkwürdige Konstellation“, wenn trz. Grundsätze als Bedingung möglicher Erfahrung „nur durch Rekurs auf die Möglichkeit der Erfahrung beweisbar sein [sollen]. Der Beweis transzendentaler Grundsätze setzt den Rekurs auf eben das voraus, was durch sie erst definiert wird.“<sup>87</sup> Es ist die Gegenfrage zu stellen: Wie sonst sollen sie beweisbar sein? Gefordert ist ein Beweis, der nicht bloß ihre Apriorität belegen soll, sondern zugleich zu zeigen hat, daß sie sich in der Tat bewähren.

Wirkliche Erfahrung und das trz. Wissen erklären sich gegenseitig. Die Grundsätze des reinen Verstandes enthalten nach Kant die Ermöglichungsgründe der Urteile; sie selbst sind nicht noch einmal durch höhere Erkenntnisse begründbar (vgl. B 189). Der Grundsatz hat „die besondere Eigenschaft [...], daß er seinen Beweisgrund, nämlich Erfahrung,

M. Zahn, Einheit, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 2, 327, 334f.; J. M. W. Gliwitsky, Die Fortentwicklung [...], 29, 32f., 69; L. B. Puntel, Transzendentaler und absoluter Idealismus, in: Kant oder Hegel, Stuttgarter Hegel-Kongreß, a. a. O. 214ff. – Hegels Kritik wurde bereits angesprochen. Kant war sich der „Endlichkeit“ seines Standpunkts durchaus bewußt; daß damit aber bereits diese Endlichkeit positiv überschritten werden kann, wie gerne eingewandt wird, folgt daraus noch nicht.

<sup>85</sup> J. F. Fichte, 1. Einl., AA I, 4, 201.

<sup>86</sup> Kants Brief an J. H. Tieftrunk vom 11. Dezember 1797, AA 12, 221.

<sup>87</sup> R. Aschenberg, a. a. O. 335.

selbst zuerst möglich macht, und bei dieser immer vorausgesetzt werden muß.“<sup>88</sup> Wie Vossenkuhl schreibt, können nur dann, „wenn Kriterien der Gültigkeit den Charakter [...] unabhängiger Instanzen haben, [...] bei der Begründung die wohlbekannten Fehler der *petitio principii* und Zirkularität gemacht werden [...] Demgegenüber liegt das Merkmal der direkten, transzendentalen Begründung apriorischer Erkenntnis im Nachweis des irreduzibel synthetischen Kriteriums dieser Erkenntnis, d. h. im Nachweis der Nicht-Trennbarkeit von Kriterium und Begründung dieser Erkenntnis.“<sup>89</sup>

Wenn wir bedenken, daß Kant sich dieser Verschränkung durchaus bewußt war und jede andere Begründung ausdrücklich ablehnte, dann kann m. E. der Vorwurf „mangelnde Selbstthematisiertheit“ nicht mehr aufrechterhalten werden. Kant kommt auch nicht mit seiner Grenzbestimmung in Konflikt, wenn er die reinen Verstandeskategorien rekonstruierend einführt, wie Aschenberg und auch Mellin nahelegen.<sup>90</sup> Mellins Einwand scheint die bloß unterschiedliche logische Ebene von Erfahrungsurteil und seiner trz. Bedingung nicht genügend zu berücksichtigen. Im Grundsatz ist allein das logische Schema eines Urteils fixiert, „Zeitbestimmungen a priori nach Regeln, und diese gehen, nach der Ordnung der Kategorien, auf die Zeitreihe ...“ (B 184). In ihm wird zwar nichts Empirisches ausgesagt, aber auch nichts über das intelligible Ich. Der Grenzbestimmung wird daher bei der Ermittlung der Grundsätze und Kategorien nicht widersprochen, denn es wird nur von dem konkreten Inhalt eines Urteils abstrahiert und seine Form bedacht, in die die Zeit als konstitutives Medium mit eingeht. Diese Form zeigt uns dann auch, „daß, obgleich die Schemata der Sinnlichkeit die Kategorien allererst realisieren, sie doch selbige gleichwohl auch restringieren, d. i. auf Bedingungen einschränken, die außer dem Verstande liegen (nämlich in der Sinnlichkeit). Daher ist das Schema eigentlich nur das Phänomenon, oder der sinnliche Begriff eines Gegenstandes“ (B 185/186).

Wenn Mellin einwirft, „daß wir nur genöthigt sind, uns den transz. Idealismus, als das einzige richtige System von der Möglichkeit der Erfahrung vorzustellen, nicht aber behaupten können, daß es das wahre System von der Möglichkeit der Erfahrung an sich selbst sei“, so kann m. E. darauf nur die Antwort gegeben werden, die er selbst vorschlägt: „Unsre Erkenntnis a priori ist, der Natur unseres Erkenntnisvermögens gemäß, etwas in unserem inneren Sinn befindliches, und in so fern selbst Erscheinung [...]. Wir können daher auch von der Möglichkeit der Erfahrung, als etwas an sich, nichts wissen, sondern nur wie sinnlich erkennende Wesen sich die Möglichkeit der Erfahrung vorstellen müssen, wie Gott unsre Erfahrungserkenntnis sich vorstellt, wissen wir nicht.“<sup>91</sup>

<sup>88</sup> KrV B 765; vgl. B 196/197, B 749; Kants Brief an M. Herz vom 26. Mai 1789, AA 11, 50f.; „[...] transzendental [...] bedeutet nicht etwas, das über alle Erfahrung hinausgeht, sondern was vor ihr (a priori) zwar vorhergeht, aber doch zu nichts Mehreren bestimmt ist, als lediglich Erfahrungserkenntnis möglich zu machen“ (Prol., AA 4, 373 Anm.).

<sup>89</sup> W. Vossenkuhl, *Transzendente Argumentation und transzendente Argumente*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 89 (1982) 13.

<sup>90</sup> Brief v. G. S. A. Mellin an Kant vom 13. April 1800, AA 12, 300ff.

<sup>91</sup> Ebd. 301f. – Entsprechendes lesen wir in Kants *op. post.*: „Transz. Phil. ist das System der Ideen welche das Ganze aller Sinnesobjekte in Raum und Zeit enthalten nach den Formen der synthetischen Erkenntnis a priori nach Begriffen welche nicht im Objekt der Sinne sondern im denkenden Subjekt und zwar es sich selbst Erscheinung ist enthalten sind.“ (AA 21, 115/116, vgl. ebd. 117). Jeder darüber hinausgehende Erklärungsversuch, wie Kant in seinem Brief vom 26. Mai 1789 an M. Herz schreibt, setzt „eine andere Anschauungsart, als die uns eigen ist und einen anderen Verstand, mit dem wir unseren Verstand vergleichen könnten und deren jeder die Dinge an sich selbst bestimmt darstellte [voraus] [...] wir können aber allen Verstand nur durch unseren Verstand und so auch alle Anschauung nur durch die unsrige beurteilen“ (AA 11, 51).

## Zusammenfassung

Um sich das, was die Verstandeskategorien meinen, verständlich zu machen, bedarf es sinnlicher Schemata, ohne sie bleiben diese Begriffe nur logische Funktionen. Das Unterfangen, mit ihnen ihr eigenes Werden und das der Anschauungsformen zu erklären, muß daher zwangsläufig zu einer versinnlichenden und damit inadäquaten Sicht der trz.-logisch angesetzten Bedingungen führen. Wie wollte z. B. die Genese des räumlichen Wahrnehmens gelingen, ohne nicht schon räumliche Vorstellungen stillschweigend in das als vorgängig Angesetzte zu investieren, und sei es nur durch das Bild von Kraftvektoren?

Fichte sieht dieses Problem. So lesen wir, daß das, was er Schritt für Schritt entfaltet, „gleichsam ein einziger Schlag ist“,<sup>92</sup> daß er „nur das Wesen des Ich für das Ich, keineswegs aber das Wesen desselben an sich, als *Dinges* an sich“<sup>93</sup> suche, und da die WL zwar „alles Bewußtsein, aus einem unabhängig von allen Bewußtsein Vorhandnen [erkläre], aber [...] auch in dieser Erklärung sich nach ihren eignen Gesetzen richte, [...] wird jenes Unabhängige [...] ein Produkt ihrer eignen Denkkraft“<sup>94</sup> „Aus diesem Princip der Sonderung kommen wir nun innerlich und faktisch [...], selber als WL nie heraus; wohl aber kommen wir intelligibel heraus, in Rücksicht dessen, was an sich gültig ist, in welcher Rücksicht eben das Prinzip der Sonderung sich selber aufgibt und vernichtet.“<sup>95</sup>

Das, was sich „intelligibel“ als wahr erweist – in der Jenaer Zeit das absolute Ich, nach 1800 das Absolute selbst –, mag sich zwar als ein erstes und einheitliches Prinzip für die Rückführung der zu genetisierenden „Tatsachen“ anbieten, erkenntnistheoretisch erweist sich aber sein Erklärungswert als sehr fragwürdig, und für die Fragestellung, wie daraus die abzuleitenden „Gesetze“ und „Tatsachen“ des Bewußtseins hervorgehen, ist durch diese intelligible Bewahrheitung, die dieses gesamte Unternehmen letztlich legitimiert, *überhaupt noch nichts gewonnen*. Fichte kommt über eine diskursive Darstellung nicht hinaus, und es nimmt daher nicht wunder, daß das von ihm Konstruierte gleich einem Mal das Zeichen seiner Herkunft trägt.

Fichte weiß darum, trotzdem versucht er ständig dieses endliche Verstehen zu leugnen und zu durchbrechen, scheitert dabei aber eingeständenermaßen an der Endlichkeit des Begriffs. Fichtes Kritik an Kant und sein philosophisches Selbstverständnis, daß er erst Kants Transzendentalphilosophie begründet und vollendet habe, ist daher zurückzuweisen. Seine einschlägigen Versuche liefern uns nur noch einmal einen veranschaulichenden Nachweis für die Richtigkeit von Kants Grenzbestimmung.

<sup>92</sup> J. G. Fichte, GdgWL, AA I,2, 420.

<sup>93</sup> J. G. Fichte, SSL 1798, AA I,5, 44 f. – Auf Fichtes Kritik des Begriffs „Ding an sich“ bei Kant kann aus Raumgründen nicht eingegangen werden, vorliegender Beitrag zeigt m. E. indirekt, in welchem Spannungsverhältnis sich Fichte hier bewegt.

<sup>94</sup> J. G. Fichte, GdgWL, AA I,2, 411 f. – „Die Philosophie wird eben auch durch Vernunft zu Stande gebracht, u. die Gesetze sind dieselben, wodurch die Philosophie, als die, wodurch die Erfahrung zu Stande gebracht wird, denn sonst müßte es 2 Vermögen der Vernunft geben“ (J. G. Fichte, Vorl. ü. L. u. M., AA IV,1, 350)

<sup>95</sup> J. G. Fichte, WL 04, 35.