

Jörg-Peter Mittmann

Das Prinzip der Selbstgewißheit

**Fichte und die Entwicklung der
nachkantischen Grundsatzphilosophie**

Athenäum . Hain . Hanstein

zugleich:

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophie
an der Ludwig-Maximilians-Universität
zu München

vorgelegt von:
Jörg-Peter Mittmann
aus Detmold

1992

Jörg-Peter Mittmann

**Das Prinzip
der Selbstgewißheit**

Fichte und die Entwicklung der
nachkantischen Grundsatzphilosophie

Die Deutsche Bibliothek – CIP Einheitsaufnahme

Mittmann, Jörg-Peter:

Das Prinzip der Selbstgewißheit: Fichte und die Entwicklung der
nachkantischen Grundsatzphilosophie /

Jörg-Peter Mittmann. – Bodenheim : Athenäum Hain Hanstein, 1993

(Athenäums Monografien : Philosophie ; Bd. 270)

ISBN 3-8257-9251-X

NE: Athenäums Monografien / Philosophie

INHALTSVERZEICHNIS

| | Seite * |
|---|---------|
| EINLEITUNG | 1 5 |
| I EXPOSITION EINER SYSTEMIDEE: DIE ELEMENTARPHILOSOPHIE KARL LEONHARD REINHOLDS | 8 10 |
| I.1. Reinholds analytische Philosophiekonzeption und die Forderung eines höchsten Grundsatzes | 9 11 |
| I.1.1. Der Gegensatz zu Kant | 9 11 |
| I.1.2. Konsensbestreben und Bedeutungsanalyse | 13 14 |
| I.1.3. Die höchste begriffliche Gattung und die Forderung eines höchsten Grundsatzes | 19 18 |
| I.1.4. Die Grenzen des analytischen Rekurses | 21 20 |
| I.2. Das Problem der Legitimation des obersten Grundsatzes | 25 21 |
| I.2.1. Begriff und Gegenstand | 25 21 |
| I.2.2. Das Verifikationsinstrument der Reflexion auf die Tatsache des Bewußtseins | 30 24 |
| I.2.3. Die nicht-psychologische Interpretation der Tatsachenreflexion | 34 28 |
| I.2.3.1. Die transzendente Begründung | 35 28 |
| I.2.3.2. Ansatz zu einer selbstreflexiven Begründung | 37 29 |
| II HAUPTSTRÖMUNGEN DER FRÜHEN REINHOLD-KRITIK | 43 34 |
| II.1. Maimons psychologische Widerlegung des Satzes des Bewußtseins | 47 37 |
| II.2. Schulzes skeptische Reinhold-Kritik | 53 41 |
| II.2.1. Schulzes Einwände gegen den Satz des Bewußtseins | 55 42 |
| II.2.2. Die skeptische Kritik der Theorie des Vorstellungsvermögens | 57 44 |
| II.3. Jakob Sigismund Beck: Der oberste Grundsatz als Postulat | 66 50 |
| II.3.1. Becks Reinhold-Kritik und das Postulat des ursprünglichen Vorstellens | 68 51 |
| II.3.2. Exkurs: Zur Frage der Gewißheit von Postulaten | 71 54 |
| III. FICHTES WISSENSCHAFTSLEHRE VON 1794/95: Die Fundierung des Wissens im Prinzip der Selbstgewißheit | 74 55 |
| III.1. Einige Vorüberlegungen zur Fichte-Rezeption | 75 56 |
| III.1.1. Die "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" als Basis der Fichte-Interpretation | 75 56 |
| III.1.2. "Geist und Buchstabe" - Probleme eines authentischen Fichte-Verständnisses | 74 58 |
| III.1.3. Zur Interpretation von § 1 der "Grundlage" | 78 61 |
| III.2. Die Motive für Fichtes Suche nach einem obersten Grundsatz alles Wissens | 79 62 |
| III.2.1. Der oberste Grundsatz als Exposition der höchsten begrifflichen Gattung | 81 63 |
| III.2.2. Systemarchitektur nach geometrischem Vorbild? | 82 64 |
| III.2.3. Fichtes Kritik der Tatsachenreflexion und der Begriff der Tathandlung | 85 66 |
| III.2.4. Das thetische Urteil | 89 70 |
| III.2.5. Das Kernproblem in Fichtes Fundierungsprogramm | 93 72 |
| III.3. Fichtes Exposition des obersten Grundsatzes | 94 74 |
| III.3.1. Die Suche nach dem Grundsatz als abstrahierende Reflexion | 94 74 |
| III.3.1.1. Der Ausgangspunkt der Reflexion | 95 74 |
| III.3.2. Fichtes Begriff des Setzens | 98 77 |

| | | | |
|------------|---|-----|-----|
| III.3.3. | Der hypothetische Charakter der Identitätssetzung | 102 | 80 |
| III.3.4. | Exposition des Begriffs des Ich | 103 | 80 |
| III.3.4.1. | Fichtes Kritik des subjektivitätstheoretischen Dogmatismus | 105 | 82 |
| III.3.4.2. | Das Subjekt als Ich | 109 | 85 |
| III.3.5. | Auf dem Wege zur "höchsten Tatsache des Bewußtseins" | 112 | 86 |
| III.3.5.1. | Fichtes reflexive Urteilkonzeption | 114 | 88 |
| III.3.5.2. | Die notwendige Identität des Ich im Urteil | 116 | 89 |
| III.3.5.3. | Das 'Ich bin' als höchste Tatsache des Bewußtsein | 118 | 91 |
| III.4. | Das 'Ich bin' als Ausdruck der Tathandlung | 121 | 92 |
| III.4.1. | Übergang zum Aufweis der Tathandlung | 121 | 92 |
| III.4.2. | Die Selbstsetzung des Ich | 122 | 93 |
| III.4.3. | Die Tathandlung 'Ich bin' | 125 | 96 |
| III.4.4. | Das Ich als absolutes Subjekt | 128 | 98 |
| III.4.5. | Die Tathandlung als selbstverifizierende Aussage | 132 | 101 |
| III.5. | Entwicklung des obersten Grundsatzes aus der selbstverifizierenden Struktur der Tathandlung | 135 | 103 |
| III.6. | Das transzendente Ich | 142 | 108 |
| III.6.1. | Zur gegenwärtigen Diskussion des transzendentalen Ich | 151 | 116 |
| IV | SPONTANHEIT UND REFLEXION | 160 | 122 |
| | Das unbewältigte Grundproblem der Wissenschaftslehre | | |
| IV.1. | Wahrheit und Gewißheit des 'Ich bin' | 160 | 122 |
| IV.2. | Die intellektuelle Anschauung bei Kant | 165 | 126 |
| IV.2.1. | Der erkenntnistheoretische Dualismus und die Idee einer intellektuellen Anschauung | 165 | 126 |
| IV.2.2. | Zwei Typen intellektueller Anschauung | 167 | 127 |
| IV.2.3. | Selbstbewußtsein und intellektuelle Anschauung bei Kant | 170 | 129 |
| IV.2.4. | Einige Anmerkungen zu Reinholds Begriff der intellektuellen Anschauung | 178 | 135 |
| IV.3. | Die intellektuelle Anschauung bei Fichte | 181 | 137 |
| IV.3.1. | Die Funktion der intellektuellen Anschauung in den frühen Systemversuchen Fichtes | 181 | 137 |
| IV.3.2. | Die intellektuelle Anschauung in der Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797) | 183 | 139 |
| IV.3.3. | Schlußbetrachtung | 187 | 141 |
| | Literaturverzeichnis | 189 | 143 |

* Seitenzählung der Buchveröffentlichung links, des vorliegenden Textes rechts

ZUR ZITIERWEISE:

Für häufig zitierte Schriften werden im Text folgende Abkürzungen verwendet:

Werke Reinholds:

- TVV Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens
 Fun. Über das Fundament des philosophischen Wissens

Werke Fichte:

- ARez Aenesidemus Rezension; in: SW I; GA I,2
 EM Eigne Meditationen über ElementarPhilosophie (Manuskript) in: GA II,3
 BWL Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie;
 in: SW I; GA I,2
 GWL Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre in: SW I; GA I,2
 1./2.EWL Erste und Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797); in: SW I; GA I,4

(Grundsätzlich wird, wo es möglich ist, nach der Ausgabe von I.H.Fichte (= SW) zitiert. Nur bei ansonsten unveröffentlichten Texten sowie den Briefen folgt der Text der Gesamtausgabe der Bayr.Ak.d.Wissenschaften (= GA).

Werke Kants:

- K.d.r.V. Kritik der reinen Vernunft (zitiert nach der Originalausgabe A/B)
 Refl. Reflexionen zur Logik und Metaphysik in: Akademieausgabe (= AA) Bd.16 - 18

Werke sonstiger Autoren:

- Aenes. G.E.Schulze: Aenesidemus oder über die Fundamente der ... Elementarphilosophie
 P.d.G. G.W.F.Hegel: Phänomenologie des Geistes

gelegentliche Titelabkürzungen auf Stichworte, wie z.B. "Standpunkt" oder "Beyträge" werden aus dem Textzusammenhang klar.

In Zitaten hervorgehobene Worte werden durch *kursive* Schrift angezeigt, eigene Hervorhebungen durch Unterstreichung. Auslassungen und Hinzufügungen werden durch "..." bzw. eckige Klammern [] deutlich gemacht.

EINLEITUNG

"Wir haben den absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens aufzusuchen. Beweisen oder bestimmen lässt er sich nicht, wenn er absolut-erster Grundsatz seyn soll".

Diese Worte, mit denen Fichte sein systemphilosophisches Hauptwerk, die "Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre" von 1794/95 einleitet, umschreiben ein Projekt, dessen Zielsetzung sich aus dem zeitlichen Abstand zweier Jahrhunderte durch alles andere als Selbstverständlichkeit auszeichnet und von Fichte doch mit scheinbar größter Selbstverständlichkeit von Beginn seiner systematischen Versuche an verfolgt wurde. Eine Annäherung an die leitenden Motive solchen Denkens und Forschens muß daher zunächst eine Annäherung an das philosophische Umfeld sein, aus dem heraus Fichte seine Anregungen und Problemstellungen bezog und mit dem ihn bestimmte Normen von Rationalität verbanden. Der Verständigung über diese historischen Voraussetzungen, über die Genese des Ideals einer Philosophie aus einem Prinzip, dessen Realisation nur eine Episode in der fortwährenden Ent- oder Verwicklung des philosophischen Denkens jener Epoche markiert, die von Kant zu Hegel reicht, widmet sich die folgende Untersuchung.

Der Versuch, die eigentümliche *Rationalität*, die dieser "Grundsatzphilosophie" innewohnt, für sich in den Blick zu nehmen, impliziert den Verzicht auf die Behandlung einer Reihe von thematischen Aspekten, die gewöhnlich als die Substanz Fichteschen Denkens reklamiert werden. Eine Interpretation etwa vor dem Hintergrund der fraglos bewegenden Zeitumstände, die schon der frühe Fichte in den "Revolutionsschriften" von 1793 reflektiert, ein Einstimmen in das "Pathos der Freiheit", verbunden mit der vermeintlichen Einsicht in die Möglichkeit praktischer Gesetzgebung aus reiner Vernunft, all das kondensiert zu der suggestiven Formel vom Ich, das sich schlechthin selbst setzt, ist hier nicht zu gewärtigen; und das nicht etwa deshalb, weil die Relevanz solcher Überlegungen und insbesondere das Motiv der Vereinigung von Spekulation und Sittengesetz, die Fichte zum Programm erhoben hatte, infragegestellt werden soll. Vielmehr folgt diese Beschränkung dem Bedürfnis, zur Klärung der häufig untergründigen Prämissen einer Theorie beizutragen, deren Rationalität zumeist nur auf die "größeren Zusammenhänge" hin befragt wird. Im Verlauf der Untersuchung soll sich freilich zeigen, inwieweit es gerade die interne Struktur selbst, unangesehen aller gesamtsystematischen Funktion ist, die Fichtes Grundsatz als solchen auszeichnet und seine cartesianische Gewißheit in einem neuen Licht erscheinen läßt.

Eine Herausforderung ganz eigener Art ist es, die innere Logik der Wissenschaftslehre so aufzuschlüsseln, daß die Operationen Fichtes in Hinblick auf eine von historischer Beschränktheit losgelöste Theoriediskussion wenigstens soviel Transparenz gewinnen, daß eine Basis sinnvoller Kritik geschaffen wird, die es erlauben würde, seine Position überhaupt erst als mögliche Alternative zu konkurrierenden Erklärungsmodellen etwa in Hinblick auf die

Selbstgewißheit begreifen zu können¹. Verständlicherweise setzt ein solches Bestreben die Bereitschaft voraus, die sprachliche Hermetik Fichtescher Texte aufzusprengen, seine Ideen entgegen dem immer wieder geäußerten Mißtrauen in jede Ausprägung philosophischer Terminologie kommunikabel zu machen. Wer darin eine "Entzauberung" sieht, gegen die es Fichte zu verwahren gilt, wer darauf besteht, in seinem geheimnisvollen Inneren jene unbeschreiblichen Vorgänge zu finden, von denen gerade die späteren Fassungen der Wissenschaftslehre handeln, der mag hierin eine durchaus zu respektierende Offenbarung finden, sollte sich aber konsequenterweise jeder philosophischen Argumentation und Kommunikation, die diese Phänomene zum Gegenstand hat, enthalten.

Wird nun die Bereitschaft bekundet, Fichtes Positionen in einer rational kontrollierbaren Weise darzustellen oder sogar zu vertreten, so muß aufgezeigt werden, inwieweit auch seine Theoriesprache den Maßstäben des philosophischen Diskurses entsprechend explizierbar ist. Mit dem bloßen Kontinuieren fragwürdiger Metaphern und ungrammatischer Formeln ist der Sache Fichtes hingegen wenig gedient. Und gerade hierin muß eines der entscheidenden Defizite der traditionellen Fichte-Forschung gesehen werden: Was etwa ist ein Wissen, das sich selbst weiß? Was weiß ich, wenn ich mich weiß? Was heißt es gar, ein Selbstbewußtsein zu sein?² - Darf man es dem ungeneigten Leser übel nehmen, wenn er meint, sich eher vorstellen zu können, eine Fledermaus denn ein Selbstbewußtsein zu sein?

Auf der anderen Seite birgt die Neuformulierung Fichtescher Gedanken und die Rekonstruktion der Argumente natürlich das Risiko einer allzu vorschnellen Aktualisierung seiner Theorie in Hinblick auf Themen, die in ihr zwar präsent sein mögen, aber ihre Funktion nur aus einem übergreifenden Zusammenhang schöpfen, der im Zuge der Rekonstruktion den spezifischen Sachinteressen geopfert wird. Wer Fichtes Lehre etwa als einen Beitrag zu jenem Problem des Selbstbewußtseins, das in der neueren Philosophie vor allem im Anschluß an Wittgenstein formuliert wurde, instrumentalisiert³, der übersieht nur allzu leicht, daß Selbstbewußtsein, oder besser: Selbstgewißheit, für Fichte nicht so sehr ein Problem, sondern vielmehr die Lösung eines Problems, des Grundproblems der Wissenschaftslehre überhaupt, darstellt: der Ausweisung eines in und durch sich selbst gewissen

-
- 1) Es ist nicht zuletzt das Verdienst der Arbeiten Dieter Henrichs [1966/67], diesen Anspruch formuliert zu haben und seiner Einlösung nachgegangen zu sein. Indem so die rigide Überprüfung des argumentativen Potentials an die Stelle eines, vor allem im deutschen Sprachraum anzutreffenden respektvollen Nacherzählens trat, erhielt die Fichte-Forschung wertvolle Impulse.
 - 2) Diese willkürlich gewählten Beispiele sind in ihrer grammatikalischen Unsinnigkeit repräsentativ für eine bestimmte Umgangsform mit Fichte, die dessen begriffliche Verwegenheit offenbar noch zu überbieten sucht. Daß Fichte selbst z.B. einmal äußert, daß Bewußtsein etwas sei, was ein Bewußtseiender hat und nicht ist (vgl. z.B. SW I, S.457; SW II, S.424), wird dabei unterschlagen.
 - 3) Auf die Fragwürdigkeit eines solchen, in der gegenwärtigen Literatur zu Fichte allenthalben anzutreffenden Unterfangens weist Horstmann [1987] hin. Nimmt man seine berechtigtermaßen scharfe Trennung des psychologischen Themas Selbstbewußtsein von einem spezifisch philosophischen Aspekt auf, so fällt es sichtlich schwer, letzterem überhaupt noch einen angemessenen Gehalt beizulegen. Was aber bewog die Philosophen des Frühidealismus, ausgerechnet das Ich, bar aller psychologischen Konnotation, in den Mittelpunkt ihres Denkens zu stellen? - Eine Antwort auf diese Frage versucht die folgende Untersuchung im Rekurs auf die außergewöhnliche gedankliche Struktur der Selbstbeziehung zu geben.

Satzes als höchstem Prinzip der Philosophie. Eine wie auch immer geartete Aufklärung des alltäglichen Phänomens Selbstbewußtsein war für Fichte nur von marginalem Interesse, nicht so dagegen das "logische Phänomen" einer reflexiven Selbstverifikation des Satzes 'Ich bin'. Denn genau diese Eigenschaft ist es, die ihn für die Rolle des obersten Grundsatzes empfiehlt.

In der neueren Fichte-Forschung lassen sich im wesentlichen also zwei gegenläufige Tendenzen ausmachen, die jede in ihrer Weise dem anvisierten Gegenstand nicht gerecht zu werden scheint: Die eine erhält sich in der sprachlichen Befangenheit suggestiver Formulierungen und vermeintlich gesicherter Interpretamente; die andere erkaufte eine Aktualisierung Fichtescher Positionen um den Preis, die genuine Problemstellung, der sich Fichtes Ansatz verdankt, aus dem Auge zu verlieren. Dieser mißliche Befund, der natürlich nicht alle Arbeiten zu Fichte einschließt, legt den hier zu beschreitenden Weg fest. Ziel der folgenden Untersuchung wird es sein, die spezifische Problemstellung der Wissenschaftslehre in unmittelbarem Anschluß an die autorisierten Quellen, anhand einer möglichst textnahen Deutung zu entwickeln. Daher konzentriert sich die Darstellung nicht nur auf wenige Schlüsseltexte, sondern auch auf den thematischen Schwerpunkt, der die frühen Systemwürfe Reinholds, Fichtes und Becks entschieden dominiert: die Frage nach der Möglichkeit eines obersten Grundsatzes allen Wissens. Daß diese Fragestellung einen weitgehenden Verzicht auf jenen Aktualitätsanspruch involviert, der in der neueren Fichte-Literatur allenthalben präsent ist, muß dabei von vornherein ohne jede Illusion in Kauf genommen werden. Nur mit Vorsicht sei angemerkt, daß dies keinesfalls dem Ausschluß jeden systematischen Interesses gleichkommt. Vielleicht wird sich zeigen, daß die Grundsatzkonzeption Fichtes in ihrer inneren Logik durchaus Affinitäten, wenngleich anderer Art, zu neueren philosophischen Ansätzen aufweist.

Das Bestreben nach einer philosophischen Letztbegründung in einem obersten Grundsatz ist, wie schon gesagt, nicht nur für den frühen Fichte, sondern für eine bestimmte, nur kurze Zeit währende Entwicklungsphase des "Deutschen Idealismus" überhaupt kennzeichnend. Sie nimmt ihren Ausgang von Reinholds "Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens" (1789) und findet ihren Abschluß in Fichtes "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre"(1794/95). Diese Daten markieren im wesentlichen auch den hier zu behandelnden Untersuchungszeitraum, innerhalb dessen eine beträchtliche Anzahl direkt aufeinander bezogener Publikationen zum Thema der Letztbegründung von einer regen philosophischen Diskussion zeugt.

Das primär historische Ziel dieser Arbeit wird es nun sein, ein Licht zu werfen auf die eigentümliche, häufig überraschend rückgewandte Rationalität, die der frühidealistischen Systemidee zugrundeliegt und sie nicht nur entscheidend prägte, sondern auch motivierte. Dabei wird sich insbesondere die Frage stellen, ob nicht die Idee einer philosophischen Letztbegründung, die ursprünglich auf eine Stützung der Kantischen Vernunftkritik abzielte, in ihrer Ausführung doch wenigstens zu erheblichen Teilen auf einer stillschweigenden Restauration gerade desjenigen Denkens beruht, dem Kants Kritik in erster Linie galt: dem der Leibniz-Wolffschen Schule. Die mögliche Verwurzelung vor allem Reinholds und nach

ihm Fichtes in der rationalistischen Logiktradition des 18. Jahrhunderts, ein in seiner Wirkung bislang weitgehend unerschlossenes Faktum, soll wenigstens in Ansätzen, die angesichts der Grundsatz-Thematik natürlich primär die Urteilstheorie betreffen, aufgewiesen werden.

Die erste Exposition einer Grundsatzphilosophie in den Werken Reinholds zwischen 1789 und 1791 wirft eine Reihe von Fragen auf, die weniger den Inhalt als vielmehr den formalen Status seines höchsten Prinzips, das als "Satz des Bewußtseins" in die Philosophiegeschichte einging, betreffen. Erst aus dem von den Zeitgenossen, vor allem Maimon, Schulze und Beck, rasch erkannten und ausdrücklich bemängelten Legitimationsdefizit dieses Prinzips werden die Vorgaben verständlich, unter die Fichte seine Grundsatzkonzeption von Beginn an stellte. Der oberste Grundsatz, so lautete seine Einsicht, darf weder synthetischer noch analytischer Natur sein und keinesfalls durch eine Reflexion auf irgendwelche Tatsachen legitimiert werden. Ist es aber überhaupt möglich, einen Satz anzugeben, der diese Bedingungen erfüllt und zugleich als letzte Begründungsinstanz alles Wissens fungieren kann? Dies ist die zentrale Frage, der sich Fichtes Unternehmen zu stellen hat und die durch das Prinzip der Selbstgewißheit, den Satz 'Ich bin', wenigstens zum Teil auf überraschende Weise beantwortet wird.

Ein weiterer Entwicklungsstrang, der für Fichtes Grundsatzkonzeption maßgeblich werden sollte, betrifft die spezifisch transzendentalphilosophische Subjektivitätsproblematik, im weitesten Sinn also die Frage, inwieweit das Subjekt, dem die Konstitutionsbedingungen aller Erkenntnis inhärieren, selbst der Erkenntnis zugänglich ist. Dezidiert wurde diese Frage vor allem im Zusammenhang mit Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens aufgeworfen, in der Kritiker schon früh einen vermögens-theoretischen Dogmatismus realisiert zu sehen meinten, der im Widerspruch zu den Kantischen Erkenntnisrestriktionen ein Wissen von dem vorgab, was aufgrund seines notwendig bewußtseinstranszendenten Status niemals Gegenstand der Erkenntnis sein könne. Denn muß nicht einem subjektiven Vermögen, konzipiert als der reale und nicht bloß logische Grund aller Erkenntnis notwendig ein reales Dasein vor der Erkenntnis entsprechen? Und kann einer solchen Entität eine Wirkung auf unser Erkennen attestiert werden, wenn die Kategorie der Kausalität selbst zu den erkenntniskonstitutiven Funktionen zählt? Gegen derartige Wissensansprüche kann, so wandten Maimon und Schulze ein, nicht nur der Skeptiker, sondern auch der konsequente Transzendentalphilosoph berechtigten Zweifel anmelden.

Fichte versucht auch hier, den konzeptionellen Einwänden mittels seines neuartigen Fundierungsansatzes Rechnung zu tragen. So setzt er dem Vorstellungsvermögen Reinholdscher Provenienz das Modell des sich selbst setzenden, schlechthin nicht ansichseienden Ich entgegen und unterstreicht damit die notwendige theoretische Abstinenz gegenüber der Erschließung bewußtseinstranszendenten Vermögensstrukturen. Auch dieser Ansatz provoziert zahlreiche Fragen: Muß nicht etwa das bewußtseinsinterne Ich als Grund der Vorstellungen damit auch Ursache seiner selbst sein? Wie aber ließe sich eine solche, in der Objektwelt offenkundig absurde Vorstellung plausibilisieren? Verfügt das Ich überhaupt über einen ontologisch bestimmbareren Status?

Eine grundsätzliche Tendenz, die für das Gesamtschicksal der Wissenschaftslehre bezeichnend ist, macht sich hier bereits bemerkbar: Beide Problemstränge, die in Fichtes Grundsatzkonzeption zusammenlaufen, führen einen Lösungsansatz herbei, der zwar der vorgegebenen Aufgabenstellung gerecht wird, sich aber scheinbar jeder theoretischen Greifbarkeit entzieht. Ein Satz, der nichts aussagt an der Spitze der Philosophie; ein Vermögen, das sich selbst erzeugt als Realgrund der Erkenntnis - das widerspricht nur allzu offensichtlich den vertrauten Normen von Rationalität. Kein Wunder also, daß die Rezipienten der Wissenschaftslehre zunächst glauben konnten, es hier mit einer bloßen Parodie zu tun zu haben!¹ Um Fichtes Lehre eine ebenso ernsthafte, wie nachvollziehbare theoretische Richtung zu geben, bedarf es offenkundig einer nicht unerheblichen interpretatorischen Vermittlungsleistung, die insbesondere den Status des Ich zu klären hat. Dieser Umstand dürfte im übrigen den Reiz ausmachen, den Fichtes Theorie heute mehr denn je auf die philosophischen Gemüter ausübt und der seinen Ausdruck in einer stattlichen Anzahl neuerer Publikationen findet. Ohne jemals für Fichte Partei zu ergreifen, möchte auch die hier vorliegende Darstellung einen kleinen Beitrag zur Verständigung über das scheinbar Unverständliche leisten, und sei es nur, um die Erkenntnis zu fördern, daß es eben - unverständlich bleiben muß.

1) vgl. etwa die Rezension von J.S.Beck in den "Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes" vom Februar 1795

EXPOSITION EINER SYSTEMIDEE:

DIE ELEMENTARPHILOSOPHIE KARL LEONHARD REINHOLDS

Reinholds frühester eigenständiger Systementwurf gelangte in den Schriften von 1789 bis 1791¹ zur Ausführung und stellt in wesentlichen Zügen eine kritische Reaktion auf die Kant-Diskussion der Zeit dar. Standen Reinholds "Briefe über die Kantische Philosophie" von 1786/87² noch ganz im Dienste der Auslegung und Popularisierung der Kantischen Vernunftkritik, so bewogen ihn immer neue Einwände gegen deren Kernsätze nun, erstmals eine von Kants Vorgaben unabhängige Neufundierung der kritischen Philosophie vorzunehmen. Die Basis dieser Bemühung bildet eine metatheoretische Auseinandersetzung mit dem Wesen, der Kongruenz und der Widerlegbarkeit philosophischer Überzeugungen, die von der Einsicht geleitet wird, daß eine Position nur dann gegen ihre Kritiker durchsetzbar ist, wenn sie auf Prämissen rekurrieren kann, die jeder Gegner teilt. Die Suche nach solchen Prämissen, nach einem allgemeinen Grundkonsens, der alle "philosophischen Sekten" zu einigen vermag, steht von nun an im Zentrum der Bestrebungen Reinholds. Methodisch hofft er sein Ziel mithilfe eines analytisch-abstraktiven Verfahrens zu erreichen, das von konkreten Erkenntnissen ausgehend zu Prämissen immer höheren Allgemeinheitsgrades fortschreitet, welche zuletzt in ihrer Unangreifbarkeit die Basis eines umfassenden und verbindlichen wissenschaftlichen Systems der Philosophie abgeben sollen. Die Einlösung dieses systematischen Anspruchs gilt Reinhold als das entscheidende Desiderat der Kantischen Theorie.

-
- 1) Es handelt sich dabei um den "Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens" von 1789 (mit der vorab veröffentlichten programmatischen Vorrede "Über das bisherige Schicksal der kantischen Philosophie"); die (6) "Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen; Erster Band das Fundament der Elementarphilosophie betreffend" (1790); die kurz gehaltene Untersuchung "Über das Fundament des philosophischen Wissens" von 1791; sowie die für die Buchveröffentlichung revidierten "Briefe über die Kantische Philosophie" Band 1 (1790). Ungeachtet der Tatsache, daß sich Reinholds Position von Schrift zu Schrift weiterentwickelte, bleibt sein Grundansatz doch in all diesen Werken erhalten, so daß sie mit Recht als einheitliche Interpretationsgrundlage benutzt werden dürfen.
 - 2) Veröffentlicht im "Teutschen Merkur" von August 1786 bis September 1787.

I.1. REINHOLDS ANALYTISCHE PHILOSOPHIE-KONZEPTION UND DIE FORDERUNG EINES HÖCHSTEN GRUNDSATZES

I.1.1. DER GEGENSATZ ZU KANT

Schon Kant hatte seine Unterscheidung der Vernunftkritik vom künftig zu liefernden System der Transzendentalphilosophie an gewisse methodische Forderungen gebunden:

"Daß diese Kritik nicht schon selbst Transzendental-Philosophie heißt, beruht lediglich darauf, daß sie, um ein vollständiges System zu sein, auch eine ausführliche Analysis der ganzen menschlichen Erkenntnis a priori enthalten müßte"¹.

Tatsächlich hat Kant diese Analysis und mit ihr jenes ominöse philosophische System, dem seine ständigen Verweise gelten, niemals ausgeführt, und so läßt sich auch schwer entscheiden, was er darunter konkret verstanden haben mochte. Auffällig ist jedoch, daß er diesem Manko nicht annähernd die Bedeutung beimaß, die es dann in den Augen Reinholds gewann. So enthält er sich der Analysis "billig,...weil diese Zergliederung nicht zweckmäßig wäre, indem sie die Bedenklichkeit nicht hat, welche bei der Synthesis angetroffen wird". Vielmehr sei "diese Vollständigkeit der Zergliederung ... leicht zu ergänzen"². In die selbe Richtung deutet auch Kants Ankündigung in der Vorrede der K.d.r.V.:

"Ein solches System der reinen (spekulativen) Vernunft hoffe ich unter dem Titel: Metaphysik der Natur, selbst zu liefern, welches, bei noch nicht der Hälfte der Weitläufigkeit, dennoch ungleich reicheren Inhalt haben soll, als hier die Kritik...; ...denn so vollständig auch alle Prinzipien zu dem System in der Kritik vorgetragen sind, so gehört zur Ausführlichkeit des Systems selbst doch noch, daß es auch an keinen abgeleiteten Begriffen mangle, ...imgleichen, da dort die ganze Synthesis der Begriffe erschöpft wurde, so wird überdem hier gefordert, daß eben dasselbe auch in Ansehung der Analysis geschehe, welches alles leicht und mehr Unterhaltung als Arbeit ist"³.

Unmittelbar auf diese Formulierung scheint Reinhold Bezug zu nehmen, wenn er sein Projekt folgendermaßen umreißt:

"Anstatt des leichten und unterhaltsamen Herabsteigens vom Allgemeinen zum Besonderen, vom Abstracten zum Concreten, von ununtersuchten für ausgemacht angenommenen Grundsätzen zu Thatsachen, müßte er nicht nur das mühsamere und langweiligere Hinaufsteigen wählen, sondern, sollte anders etwas auf immer Entscheidendes bewirkt werden, dasselbe bis zu einer Höhe fortsetzen, die noch von keinem der tiefstinnigsten Forscher erreicht wurde. Um seine aufzufindenden Principien mit dem Wahren an allen bisherigen Systemen zu vereinigen, müßte er von Behauptungen, welche von keiner Sekte bezweifelt werden können, ausgehen"⁴.

Offensichtlich hegt Reinhold hinsichtlich der Bedeutung des analytischen Verfahrens eine der Kantischen diametral entgegengesetzte Ansicht. Die Rede ist bei ihm nicht von einer pragmatischen Frage der Präsentation, sondern von einer im Zuge seiner irenischen

1) K.d.r.V. A 13/B 27

2) K.d.r.V. A 14/B 28

3) K.d.r.V. Vorrede A XXI

4) TVV Vorrede S. 23/24

Motiven verpflichteten Theorie unverzichtbaren Vorgehensweise: Nur der Aufstieg zu allgemein akzeptierten Prämissen garantiert die "Vereinigung" der divergierenden Positionen, ohne die nichts "auf immer Entscheidendes" bewirkt werden kann¹. Der Dissens zwischen Kant und Reinhold läßt sich im übrigen nicht mit dem Hinweis ausräumen, daß jener den Systemgedanken an eine Begriffsanalyse knüpft, während es diesem um ein analytisch-regressives Begründungsverfahren geht. Im Fortgang wird sich zeigen, daß es gerade das Charakteristikum der Theorie Reinholds ist, diese Momente im Einklang mit der rationalistischen Tradition des 18. Jahrhunderts zu identifizieren. Die tatsächliche Schärfe des Gegensatzes tritt - wenn auch in vorsichtig höflicher Formulierung - in Kants Reaktion auf den "Versuch" von 1789 zutage. In einem Brief an Reinhold vom 21. September 1791 schreibt er:

"Ich gestehe es gern..., daß die aufwärts noch weiter fortgesetzte Zergliederung des Fundaments des Wissens...ein großes Verdienst um die Kritik der Vernunft sey...; allein, ich kann doch auch nicht bergen, daß sich durch die abwärts fortgesetzte Entwicklung der Folgen, aus den bisher zum Grunde gelegten Principien, die Richtigkeit derselben bestätigen...lasse"².

Dieser Hinweis verdeutlicht die unüberbrückbare Kluft, die sich zwischen den Philosophiekonzeptionen Kants und seines Nachfolgers auftut: Aus der theoretischen Perspektive des Reinholdschen Ansatzes heraus, dem es wesentlich um die Erschließung allgemeinverbindlicher Prämissen geht, kann eine "Bestätigung aus den Folgen", wie Kant sie vorschlägt (und dabei das Paradigma naturwissenschaftlicher Theorien vor Augen haben mochte), nicht zur Problembewältigung beitragen. Umgekehrt mußte es Kant als Zumutung empfinden, wenn Reinhold der Vernunftkritik mit zunehmender Entschiedenheit eine sichere Basis absprach³ und dies mit ihrem eingestandenermaßen propädeutischen Charakter entschuldigte. So wenig die Kantische Systemkonzeption auch je eine verbindliche Realisierung erfuhr, so sicher darf man davon ausgehen, daß der analytische Rekurs für

-
- 1) Engfer [1982] betont in seiner überzeugenden Monographie zur Analysis in der Philosophie die liberale Haltung des kritischen Kant gegenüber der Methodenwahl. Mit Blick auf den frühen Reinhold erweist sich die folgende Aussage jedoch als unzutreffend: "Es ist daher verständlich, daß die Unterscheidung zwischen der analytischen und der synthetischen Methode in der Nachfolge Kants gar nicht mehr als genuin methodologisches Problem, sondern bloß noch als eines der geeigneten Darstellungsweise begriffen wird und damit zur Frage der ars docendi verblaßt."(S.47). Entsprechend wäre Engfers Datierung einer "Renaissance der analytischen Methode" um 1800 zu korrigieren.
 - 2) Kant, Briefe AA XI, Bd. 2 S.276
Fast noch aussagekräftiger als diese Worte dürfte das Datum des Briefes sein: Im Juni 1789 hatte Reinhold mitgeteilt, daß er in seiner "Theorie des Vorstellungsvermögens" die *Prämissen* für Kants Theorie des Erkenntnisvermögens liefern wolle und ihn, Kant, bitte, hierzu Stellung zu nehmen. Sollte das Urteil günstig ausfallen, so war er daran interessiert, es mit Kants Erlaubnis in den Vorbericht aufzunehmen (ebd. S.58). Nach einigen freundlichen Vertröstungen stellte der Brief vom September 1791 die erste inhaltliche Reaktion Kants auf Reinholds systematisches Wirken dar!
 - 3) Die Schrift "Über das Fundament des philosophischen Wissens" beginnt mit dem Satz: "Jeder bisherigen Philosophie, selbst die *kantische*, wenn man sie als *Wissenschaft* betrachtet, nicht ausgenommen, fehlt es an nichts geringerem, als an einem Fundamente" (Fun S. 3).

Kant bei Abfassung der "Kritik der reinen Vernunft" nicht den Stellenwert eines Mittels zur Letztfundierung besaß, ihm also nicht als ein Desiderat galt, mit dem der Geltungsanspruch seiner Theorie verknüpft wäre. Der Eindruck liegt nahe, daß die analytische Ausführung des Systems für ihn eher den Status eines pflichtgemäß zu liefernden Kanons nach dem Vorbild der großen philosophischen Systeme des 18. Jahrhunderts einnahm.¹

Es hieße nun, den Ansatz Reinholds zu überspitzen und damit seine ursprüngliche Intention zu verkennen, wollte man ihm eine dezidiert kritische Perspektive gegenüber Kant abgewinnen. Das Gegenteil ist der Fall: Reinhold betrachtete es als den natürlichen Gang der Wissenschaften, daß die Prämissen erst nach der Wissenschaft selbst entdeckt werden können und die Fundierung somit das letzte Glied der wissenschaftlichen Entfaltung sein muß:

"Daß die eigentlichen Prämissen einer Wissenschaft erst nach der Wissenschaft selbst gefunden werden, ist nichts neues, sondern eine nothwendige Folge des analytischen Ganges, der den Fortschritten des menschlichen Geistes durch die Natur desselben vorgeschrieben ist."²

Aus diesem Wissenschaftsverständnis heraus wird die hybride Haltung nachvollziehbar, die Reinhold, wie später auch Fichte einnahmen, wenn sie einerseits als überzeugte Kantianer auftraten, dessen Lehre aber andererseits um nichts geringeres, als ein sicheres Fundament ergänzen zu müssen glaubten.

Die Folgen sind bekannt. Sie lieferten Stoff für jene latente Kontroverse zwischen Kant und seinen Anhängern, die schließlich in dessen berühmter "Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre" von 1799 zum offenen Ausbruch kam. Hier verwehrte er sich energisch gegen die "Anmaßung", er habe "bloß eine Propädeutik der Transcendental-Philosophie, nicht das System dieser Philosophie selbst, liefern wollen". Sein Resümee zum Kantianismus der 1790er Jahre fällt entsprechend intransigent aus: "Gott bewahre uns vor unsern Freunden, vor unsern Feinden wollen wir uns wohl selbst in Acht nehmen".

I.1.2 KONSENSBESTREBEN UND BEDEUTUNGSANALYSE

Das analytische Verfahren eines sukzessiven Aufstiegs zu immer allgemeineren und abstrakteren Prämissen, das schließlich alle divergierenden Standpunkte auf einen gemeinsamen Nenner bringen soll, führt Reinhold zu der Minimalbehauptung der Existenz von

-
- 1) In der K.d.r.V. ist die Rückbindung des Systemgedankens an die rationalistische Schulphilosophie durchaus noch präsent. So bemerkt Kant: "...im künftigen System der Metaphysik, müssen wir dereinst der strengen Methode des berühmten Wolf ... folgen" (K.d.r.V., Vorrede B XXXVI). Als deren Qualitätsmerkmal führt er nicht zuletzt die begriffsanalytische Strenge an.
 - 2) TVV Vorrede S. 67; vgl. auch Fun S. 11: "Entweder ist Philosophie als Wissenschaft unmöglich, oder die Entdeckung ihres eigentlichen und letzten Fundaments ist die *letzte*, nicht die *erste* Arbeit, in der Periode jenes analytischen Fortschreitens". Auf das neuartig historisierende Element in Reinholds Philosophie macht z.B. *Adam [1930]* S. 54 aufmerksam.

Vorstellungen: "Die Vorstellung ist das *einzig*e, über dessen Wirklichkeit *alle* Philosophen einig sind"¹. Tatsächlich wird die Faktizität gewisser mentaler Grunderscheinungen von keiner der philosophischen Parteien, die Reinhold vor Augen haben mochte, ernsthaft bestritten, da sich ihr Zugeständnis gegen jede ontologische Mutmaßung über die Realität eines Vorstellungssubjektes oder einer bewußtseinsunabhängigen Außenwelt neutral verhält.

Aber an dieser Stelle wird doch zugleich ein Problem sichtbar, das die Richtung der weiteren Überlegungen Reinholds entscheidend prägen wird: Denn es kann zunächst nicht als gesichert gelten, daß mit dem Begriff der Vorstellung von allen Seiten die selben Bedeutungsimplikationen verbunden werden. Reinhold stellt fest:

"Ungeachtet die Vorstellung von allen zugegeben wird, und jeder Philosoph einen Begriff von Vorstellung hat, so ist doch dieser Begriff nicht bey allen ebenderselbe, nicht bey allen gleich vollständig, gleich rein, gleich richtig"².

Der erstrebte Grundkonsens wird damit in Frage gestellt: Denn wer wollte garantieren, daß die erreichte Übereinstimmung nicht lediglich auf begrifflichen Mißverständnissen basiert? - Genau dies, ein Rekurs auf nur scheinbar korrespondierende Prämissen, ist die Diagnose, die Reinhold der Diskussion um die Kantische Lehre insgesamt und den ihr zugrundeliegenden Begriff der Vorstellung im Besonderen ausstellt:

"Er [Reinhold] untersuchte von neuem unter den merkwürdigsten Einwendungen der Gegner [Kants] diejenigen, von denen die Freunde des kantischen Systems am wenigsten begreifen konnten, wie der ... Sinn so ganz zu verfehlen möglich war, und er fand, daß es bloß der von Kant und seinen Prüfern verschieden gedachte Begriff von Vorstellung war, der in allen diesen Fällen das Mißverständnis unterhielt"³.

Daß gerade der Begriff der Vorstellung vielfältigen Fehldeutungen unterworfen sein kann, unterstreicht die aus Reinholds Sicht fehlgeleitete Diskussion über die Erkennbarkeit der Dinge an sich: Ist das Erkennen ein bestimmter Modus des Vorstellens, die 'cognitio' eine Unterart der 'repraesentatio', so kann das Unvorstellbare schlechthin nicht erkennbar sein. Wird nun der Begriff des Dinges an sich gerade so gefaßt, daß er das Ding außerhalb unserer Vorstellung bezeichnet, so liegt es bereits in diesem Begriff, daß sein Gegenstand mit der Vorstellbarkeit notwendig auch der Erkennbarkeit entbehren muß ⁴.

Durch einen solchen begriffsanalytischen Argumentationsgang glaubt Reinhold, zur Klärung der um die Kantische Theorie geführten Debatte ebenso beitragen zu können, wie zur Stiftung eines allgemeinen Einverständnisses unter den philosophischen Richtungen. Erst die vollständige, erschöpfende Begriffsanalyse gewährleistet ihm die Möglichkeit, sich

1) TVV S. 190

2) TVV S. 191

3) TVV Vorrede S. 63/64

4) Reinhold entwirft diesen Beweis, um "die von *Kant* erwiesene Unmöglichkeit der Erkenntnis der Dinge an sich auf einem kürzeren Wege" begrifflich zu machen: "Das Ding an sich ist nicht *Vorstellbar*; wie sollte es *Erkennbar* seyn?" (TVV S.255); vgl. auch: Fun S. 75 ; Beyträge I (IV) S. 272 und 330 ff.

mit seinen Gegnern wirklich über gemeinsam akzeptierbare Beweisgründe verständigen zu können. - Es gilt daher: *Die alle Mißverständnisse ausräumende Begriffsanalyse ist notwendige Bedingung für den realen Grundkonsens.*

Mit dem bisher erzielten Ergebnis ist die Tragweite, die Reinhold der Begriffsanalyse beimißt, jedoch erst teilweise erfaßt. Setzt für ihn nämlich, wie es an anderer Stelle heißt¹, "jeder redlich geführte Streit unter Philosophen ... ein *Mißverständnis*, entweder von der Seite des Angreifers, oder des Verteidigers, oder von beyden voraus", so läßt das den Umkehrschluß zu, daß offenbar dort, wo die Möglichkeit von Mißverständnissen ausgeräumt wurde, folglich auch jedem "redlich geführten Streit"² der Boden entzogen ist, mithin kein Raum für einen sachlichen Dissens bleibt. Das heißt aber, daß die Verständigung über die Begriffsbedeutungen mittels Analyse mitnichten nur eine notwendige, sondern vielmehr eine *hinreichende Bedingung* für den angestrebten Grundkonsens liefert!

Für Reinhold besteht also offenbar eine enge Beziehung zwischen der Unmißverständlichkeit und dem Geltungsanspruch einer Prämisse. Ist die Bedeutung eines Satzes zur vollkommenen Transparenz gebracht, so kann über seinen Wahrheitsstatus keine Uneinigkeit herrschen. Damit scheint ein Tatbestand erfüllt zu sein, den Kant allein *analytischen* Urteilen vorbehalten hatte: daß nämlich die Verifikation eines Satzes nur von den Bedeutungsimplicationen seiner Glieder abhängt. Es drängt sich somit eine Vermutung auf, deren Bestätigung das System Reinholds zumindest als Fortführung der kritischen Philosophie diskreditieren muß: Faßt Reinhold entgegen Kant alles Urteilen als eine analytische Beziehung auf?

Wird diese Frage bejaht, so ließen sich Begriffsanalyse und epistemische Fundierung, die bisher getrennt betrachtet wurden, fortan identifizieren. Denn die Suche nach den Prämissen eines Urteils könnte dann ebenso als Suche nach den im Subjektbegriff implizit enthaltenen Aussagen, also nach den Merkmalen des Subjekts beschrieben werden. Ein Urteil wäre genau dann begründet, wenn das Enthaltensein des Prädikates im Subjekt erwiesen wäre. Philosophische Letztbegründung reduzierte sich damit auf eine erschöpfende Analyse aller Grundbegriffe - ein Programm, dessen Affinität zur rationalistischen Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts den Einfluß Kants bei weitem überwiegen muß!

Inwieweit Reinhold sein Philosophiekonzept tatsächlich in dem soeben skizzierten Sinne verstanden wissen wollte, läßt sich anhand seiner Urteilstheorie sowie einiger allgemeiner Aussagen zur Systemarchitektur überprüfen:

(1) Die Unterscheidung zwischen Begriffs- und Urteilslehre wird von Reinhold fast völlig nivelliert. Er bestimmt "das Produkt der Handlung, welche urtheilen heisst" als Begriff und schreibt damit jedem Begriff eine komplexe Urteilsstruktur zu:

1) Beiträge I (V) S. 341; vgl. auch S.344/45.

2) Unter einem "redlich geführten Streit" dürfte hier eine Kontroverse zu verstehen sein, die nicht auf unkorrekten Schlüssen, rhetorischer Verschleierung oder außerphilosophischen Dogmen beruht.

"In jedem Begriffe überhaupt müssen zwey verbundene Vorstellungen vorkommen; die eine, aus welcher der Begriff entstanden ist, und der Begriff selbst [!]. Die eine vertritt die Stelle des Gegenstandes selbst, und heisst insoferne das Subjekt, oder der Gegenstand; die andere ist Vorstellung des durch die eine vorgestellten, und heißt *Prädikat*, oder ... Merkmal ..." ¹.

Sieht man von der Schwierigkeit ab, daß vom Begriff hier in zweifacher Bedeutung die Rede ist, so erlaubt ein solcher Ansatz tatsächlich, jedes Urteil als eine analytische Beziehung zu interpretieren. Dennoch wird Kants urteilstheoretische Dichotomie, die Unterscheidung analytischer und synthetischer Sätze, von Reinhold nicht einfach über Bord geworfen. Sie erfährt aber insofern eine vollständige Umdeutung, als sie für ihn nicht mehr den *erkenntnistheoretischen Status* eines Urteils betrifft, sondern die Bewußtseinsaktivität des Urteilenden kennzeichnet.

In jedem Urteilsprozeß wird eine Synthesis vollzogen: insofern ist jedes Urteil seinem Entstehen nach synthetisch. Das Resultat aber, als ein Urteil betrachtet, erscheint dem Denkenden notwendig analytisch. "Die Logik", so führt Reinhold aus, hat es "mit lauter analytischen Urtheilen zu thun", weil sie "die Urtheile nur unter derjenigen Form, unter welcher sie im Bewußtseyn vorkommen" betrachtet, "wobei es schlechterdings unmöglich wird, das Prädikat als etwas zu denken, das nicht unter die Merkmale des Subjekts gehöre". "Im logischen Urtheile wird nicht die Verknüpfung *vorgenommen*, sondern als bereits vorhanden *vorgestellt*". Zwar setzt "jede Analysis eine Synthesis voraus", aber das "synthetische Urtheil kann nie, als *ein Urtheil*, Gegenstand des Bewußtseyns werden" ².

Daß dieser Ansatz in Hinblick auf die Problemlage, der sich die Kantische Unterscheidung verdankt, völlig versagt, ist offensichtlich. Kriterien zur Abgrenzung von Logik, Metaphysik und Erfahrung lassen sich aus Reinholds Begriffen schlechterdings nicht gewinnen. Statt dessen liefern sie eine *psychologische* Beschreibung des Urteilsvorganges. Damit wird eine ganz neuartige und für das idealistische Denken überaus folgenreiche Perspektive eröffnet, auf die noch wiederholt einzugehen sein wird.

(2) Reinhold beschreibt seine Theorie des Vorstellungsvermögens, seit 1790 "Elementarphilosophie" genannt, einerseits als Neufundierung der Transzendentalphilosophie ³, als Begründung einer jeden wissenschaftlichen Philosophie überhaupt ¹,

1) TVV S. 423/24

Auf die bemerkenswerte Logik dieser Begriffsbestimmung weist bereits der Rezensent der ALZ vom 28.Jan.1791 hin ("Also wäre der Begriff selbst noch nicht der Begriff?") und erhebt den generellen Einwand, daß Reinhold Begriffs- und Urteilstheorie durchgängig verwechselt. Die mangelnde Unterscheidung von Begriff und Urteil kritisiert auch *Schwab* (*in: Philosophisches Archiv Bd. I,1; Berlin 1792 S.46*).

2) *Beyträge I (IV) S. 292/93*. Ungeachtet der Tatsache, daß die lange verbreitete Ansicht, die Logik habe auch nach Meinung Kants nur mit analytischen Urteilen zu tun (zur Kritik vgl. *Klaus Reich [19482] S.16-19*) hier ihren Ursprung haben mag, sollte die Rede vom "logischen Urteil" nicht darüber hinwegtäuschen, daß Reinhold hier die Analytizität *aller* Urteile, sofern sie Gegenstände des Bewußtseins sind, d.h. als vollzogen betrachtet werden, behauptet!
Zu Reinholds Urteilstheorie vgl. auch - obwohl in manchen Punkten abweichend - TVV § LXXI.

3) vgl. *Beyträge I (IV) S. 333*

andererseits als ein rein begriffsanalytisches Unternehmen, mit dem Ziel der völligen Aufklärung des als grundlegend erachteten Vorstellungsbegriffs. In der Theorie des Vorstellungsvermögens von 1789 will es "der Verfasser mit dem Begriffe der *bloßen Vorstellung* allein zu thun"² haben und einem Rezensenten widerspricht er in den "Beyträgen" nicht darin, daß dieser von der "Analyse des Allgemeinbegriffes *Vorstellung*" spricht, "welche", so Reinhold, "die Basis meiner Theorie ausmacht"³, wohl hingegen in dessen Einschätzung, daß diese Analyse "nicht unumgänglich nöthig" sei.

Dementsprechend wird der analytische Gang der wissenschaftlichen Philosophie von den Folgen zu den Gründen, vom Besonderen zum Allgemeinen (s.o.) zuweilen mit dem Fortschreiten der Begriffsanalyse von komplexen zu abstrakt-einfachen, von niederen zu höheren Merkmalen vermengt. So besteht die "Begründung der Philosophie als *Wissenschaft*" für Reinhold in der wiederum als "analytisches Fortschreiten" deklarierten "Zergliederung der ursprünglichen, in der Natur des menschlichen Geistes gegründeten Begriffe"⁴. Und an anderer Stelle äußert er sich zum Ziel der Analysis, der Erschließung eines obersten Grundsatzes, folgendermaßen: Wäre ein solcher auffindbar, so könnte "er doch in dieser Eigenschaft auf dem analytischen Wege (der bey der ersten Entdeckung der einzig mögliche ist) nur erst *nach* dem Begriffe der bloßen Vorstellung, und dieser erst *nach* den Begriffen von den Vorstellungen der Sinnlichkeit des Verstandes und der Vernunft *entdeckt* werden. Die Entdeckung der *Folge* muß nothwendig der Entdeckung des *Grundes* vorhergehen; die *wissenschaftlichen Prämissen* einer Erkenntnis können erst nach vorhandener Erkenntnis gesucht werden"⁵. Der Vorstellungsbegriff (genus) fungiert also offenbar als "Grund" oder "Prämisse" der besonderen Arten von Vorstellungen, so wie er seinerseits eine "Folge" des obersten Grundsatzes darstellt. Die Begriffshierarchie spiegelt so ein Grund-Folge-Verhältnis wieder, in dem jeder höhere Begriff als Merkmal zugleich Grund der unter ihm enthaltenen Arten ist. Daß 'Merkmal' und 'Prämisse' bzw. 'Grund' in Reinholds Sprachgebrauch Wechselbegriffe sind, unterstreicht auch das folgende Textbeispiel:

"Jeder [philosophische Satz] muß wenigstens durch seine Prämissen, d.h. durch die höheren Merkmale, die in seinem Subjekte zusammengefaßt sind, von dem Ersten Grundsätze ... abhängen, in welchem alle Verkettungen philosophisch bestimmter Begriffe zuletzt zusammenlaufen ..."6

Die Überprüfung am Text hat nun hinlänglich erwiesen, daß die eingangs angestellten Vermutungen zutreffen, Reinholds Systemprogramm demnach der vorkritischen analytischen Urteilstheorie weitgehend verpflichtet bleibt, sich mithin in seinen Erkenntnissen ausschließlich auf die Analyse vorgegebener Begriffe stützt. In diesem Umstand liegt der

-
- 1) Beyträge I (V) S. 364 (Fun 11, Bey 344)
 - 2) TVV Vorrede S. 65
 - 3) Beyträge I (IV) S. 259
 - 4) Fun S. 10
 - 5) Beyträge I (VI) S. 265
 - 6) Beyträge I (V) S. 359

Schlüssel zu vielen weiteren Eigentümlichkeiten der Reinholdschen Theorie, die sich für den Fortgang als außerordentlich folgenreich erweisen werden.

I.1.3. DIE HÖCHSTE BEGRIFFLICHE GATTUNG UND DIE FORDERUNG EINES OBERSTEN GRUNDSATZES

Die wohl bedeutendste Konsequenz, die Reinholds analytischer Grundansatz zeitigte, betrifft die Formulierung eines spezifischen Ideals wissenschaftlicher Architektonik - das historisch wohl wirkungsmächtigste Lehrstück der Elementarphilosophie. Aus der Koinzidenz von epistemischer Fundierung und Merkmalsanalyse folgt, daß es entsprechend der Gestalt der Begriffspyramide, an deren Spitze eine höchste Gattung steht¹, *nur einen obersten Grundsatz* der Wissenschaft geben kann. Dieser oberste Grundsatz "muß ...die *höchsten* und *allgemeinsten* Merkmale, die sich vorstellen lassen, und in soferne dasjenige, was allem Vorstellbaren gemeinschaftlich ist; folglich, die höchste vorstellbare Gattung aufstellen. Da diese nur eine *Einzig* seyn kann: so muß auch er als der die Einzig mögliche höchste Gattung bestimmende Satz, wesentlich *Einzig* seyn"².

Das Bedürfnis nach einem grundlegenden Konsens, garantierbar nur auf dem Wege einer vollständigen Begriffsanalyse, ist es also, welches die Forderung eines einzigen obersten Grundsatzes der Philosophie ursprünglich motivierte. Der Grundsatz fungiert so gewissermaßen als Kristallisationspunkt aller Begrifflichkeit überhaupt, als letzte Instanz der Bestimmung von Bedeutungsgehalten in einer Philosophie, die der gänzlich unkantischen Überzeugung anhängt, daß sich Erkenntnis allein auf die innere Verfaßtheit der Begriffe zu richten hat.

Eine weitere Konsequenz des begriffsanalytischen Theoriekonzepts besteht in der Anerkennung eines Folgerungsbegriffs, nach dem die Wahrheit der Folgen hinreichende Bedingung der Wahrheit des Grundes und umgekehrt die Wahrheit des Grundes notwendige Bedingung der Wahrheit der Folgen ist. Diese Umkehrung des gewöhnlichen Konditionals³ resultiert daraus, daß der als Folge qualifizierte niedrigere Begriff den höheren, seinen Grund, intensional impliziert. Ist dieser als Teilbegriff falsch, so muß auch jeder niedrigere Begriff, in dessen Definition er eingeht, falsch sein.

"Die Richtigkeit aller möglichen philosophischen Definitionen setzt also die Richtigkeit einer einzigen höchsten und letzten voraus, deren Merkmale keine andere Definition mehr zulassen, ...weil das *allgemeinste* Merkmal allen vorstellbaren Gegenständen nothwendig zukömmt...". So wird " ...die Richtigkeit der untergeordneten Merkmale zwar nicht durch die

-
- 1) Die Vorstellung eines einzigen "höchsten" Begriffs ist auch Kant vertraut. In der K.d.r.V. etwa wird diese Rolle dem "Begriff von einem Gegenstand überhaupt" (A 290/B 346) zugeordnet.
 - 2) Beyträge I (V) S. 357/58
 - 3) vgl. z.B. Kants Bemerkung zur Umkehrung des modus ponens (K.d.r.V. A 790/B 818)

Richtigkeit des obersten *allein* bestimmt, aber durch die *Unrichtigkeit* desselben unmöglich..."¹.

Das Schicksal der Elementarphilosophie läßt sich somit auf die Frage der Gültigkeit eines obersten Grundsatzes zuspitzen: Sie "existiert entweder gar nicht, oder sie steht auf einem *allgemeingeltenden Grundsatz* fest"².

I.1.4. DIE GRENZEN DES ANALYTISCHEN REKURSES

Soll die Begriffsanalyse zu einer epistemischen Fundierung der Theorie führen, so zeitigt Reinholds Ansatz schließlich auch die Folge, daß Begriffen nicht nur eine Richtigkeit im üblichen Sinn, sondern darüber hinaus ein *Wahrheitsstatus* zugeschrieben werden muß. Könnte es im Ausgang vom Problem der diskursiven Konsensbildung hinreichend erscheinen, übereinstimmende Intensionen *festzulegen*, die abgesehen von der formalen Forderung der Widerspruchsfreiheit willkürlich gewählten Konventionen folgen dürften, so kommt mit dem Motiv der Erkenntnisfundierung ein ungleich strengerer Bedeutungsbegriff ins Spiel: der Begriffsintension wird eine *Richtigkeit* abverlangt, deren Maßstab nicht in der konventionellen Konsensfähigkeit besteht, sondern im Wesen des Begriffsgegenstandes selbst liegt. Ein Begriff ist "bey aller Wahrheit [!] seiner übrigen Merkmale...als Begriff seines Gegenstandes...falsch", wenn im "in zahllosen Aesten und Zweigen sich ausbreitenden *Stammbaum* dieses Begriffs auch nur in einem einzigen Gliede ein wesentliches Merkmal zu viel oder zu wenig aufgenommen" wurde³.

Dem naheliegenden Einwand, hier werde ein argumentativer Sprung von der bloß nominalen zur realen Begriffsbestimmung vollzogen, kann sich die Elementarphilosophie nur entziehen, wenn es ihr gelingt, die Annahme "richtiger" Begriffe als notwendige Bedingung

1) Fun S. 93/94

2) Beyträge I (V) S. 344

3) Fun S. 7 ; Entsprechend identifiziert Reinhold auch in der Untersuchung der bloßen Vorstellung und des Vorstellungsvermögens in TVV § VI ff die Strukturaufklärung mit einer Begriffsanalyse: "Es muß also gegenwärtig die Frage beantwortet werden: worin besteht die *Vorstellung* selbst? oder was kann und muß in dem *Begriffe der Vorstellung* gedacht werden?" (S.223) "...das Vorstellungsvermögen...läßt sich seiner Beschaffenheit nach...nur allein aus dem richtigen Begriffe der *bloßen Vorstellung* ableiten" (S. 221); "...dasjenige, ... welches im Begriffe der bloßen Vorstellung wirklich gedacht wird", gehört "zu den *inneren Bedingungen* der Vorstellung, und macht diese innern Bedingungen, in wieferne sie denkbar sind, aus" (S.228, unter "inneren Bedingungen" versteht Reinhold lt. S. 230 die wesentlichen Bestandteile der Sache). Aufgehoben wird der Bezug zwischen Begriffs- und Sacherklärung dagegen in folgender Aussage: "Uns ist es hier gar nicht darum zu thun, was die Vorstellung *sey*, sondern nur darum, was in dem uns möglichen und nothwendigen Begriffe der Vorstellung gedacht werden müsse" (S.227). Die geltungstheoretische Relevanz der Begriffe unterstreicht Reinhold wiederum in den "Briefen über die Kantische Philosophie" Bd.II (1792) mit der Bemerkung, daß "es wenigstens auf dem *Gebiete der Wissenschaft*, mehr auf den *Begriff*, durch den man allein etwas von einer Sache weiß, als auf die *Sache* selbst ankäme, und daß von dem richtigen oder unrichtigen Begriff das glückliche oder unglückliche Schicksal der Sache auf dem Gebiete der Wissenschaft einzig und allein abhängt" (S.391).

der Konsensstiftung mittels Analyse auszuweisen. Tatsächlich kann gezeigt werden, daß sich Reinholds Konzept ohne diese Voraussetzung in ein schwerwiegendes Dilemma verstrickt. Denn es gilt dann:

Entweder endet der analytische Rekurs bei unauflösbaren Grundbegriffen. Dann verwehrt es die analytische Urteilstheorie, über diese irgendwelche Aussagen zu treffen, denn einfache Begriffe verfügen über keine Teilbegriffe, die von ihnen prädiert werden könnten¹. In diesem Fall ist die Verständigung unmöglich, weil es keinen analytisch-propositionalen Gehalt gibt, der ein Kriterium für den Konsens bereitstellen würde. (Der Konsens sollte ja gerade auf einer Einigung über die Begriffsintension des Satzsubjekts als Grund der Wahrheit der Prädikation beruhen!)

Oder der analytische Rückgang verwickelt sich in einen unendlichen Definitionsregreß². Dann ist der Konsens erst recht unerreichbar.

Die Verständigung mittels eines rein analytischen Rekurses von komplexen Begriffen hin zu immer abstrakteren Merkmalen ist also prinzipiell zum Scheitern verurteilt. Wenn nämlich

(a) nur ein einfacher höchster Begriff die Unhintergebarkeit des Grundsatzes garantiert, weil alle weiteren Merkmale des Begriffs zugleich als dessen Prämissen gedeutet werden müßten, und

(b) ein solcher Begriff keine Aussagen im Sinne der analytischen Urteilstheorie zuläßt, dann kann

(c) kein analytisch zu interpretierender Satz als oberster Grundsatz fungieren.

Der oberste Grundsatz muß also ein *synthetischer Satz* sein³. Seine Konsensfähigkeit kann dementsprechend auch nicht in der Analytizität des in ihm zum Ausdruck gebrachten Begriffsverhältnisses gründen, sondern bedarf einer anders-gearteten Evidenz, die nur im Rekurs auf Tatsächliches gegeben werden kann.

Damit ist gezeigt, daß Reinholds Analysekonzept eine systemfundierende Funktion aus sich selbst heraus nicht zu erfüllen vermag⁴, sondern die Richtigkeit grundlegender, durch

-
- 1) Dieses Problem hat *G.Martin [1967₂]* für die Leibnizsche Begriffstheorie aufgewiesen: Nach der analytischen Urteilstheorie "kann ein Begriff B von einem Begriff A nur dann prädiert werden, wenn er als Teilbegriff in ihm enthalten ist. Dann kann von einem [einfachen] Grundbegriff aber überhaupt nichts ausgesagt werden..." (S. 33).
 - 2) Reinhold stellt diesen Regreß ausführlich dar in: *Beyträge I (V) S. 351/52.*
 - 3) Auf den synthetischen Charakter des obersten Grundsatzes deutet *Mensen [1974] S. 124* hin. Vgl. auch *Breazeale [1982] S.793 f.*, der die Wahrheitsfähigkeit des Grundsatzes nur durch die synthetische Gestalt gesichert sieht.
 - 4) Ein Einwand gegen die Behauptung, daß es unmöglich sei, ursprünglich einfache Begriffe ohne Rekurs auf außerbegriffliche Legitimationsinstanzen als richtig auszuweisen, könnte aus der Perspektive *Lockes* erhoben werden, der bekanntlich alle einfachen Ideen als *adäquat*, als mit der Realität der Dinge übereinstimmend betrachtet ("An Essay..."Kap.XXXI, 2.). Auf diese bereits von Leibniz kritisierte Auffassung scheint Reinhold Bezug zu nehmen, wenn er ausführt, daß die unmittelbare Evidenz allein der Mathematik vorbehalten bleibt, während jede metaphysische Erklärung im begriffsanalytischen Regreß bis zu einfachen Merkmalen fortzuschreiten hat, "die

eine ursprüngliche Synthesis konstituierter Begriffsbestimmungen bereits voraussetzen muß: "Der erste Grundsatz muß seine Evidenz schon mit sich selbst in die Wissenschaft bringen, die er begründen soll"¹. Allein diese Evidenz ist es, die die Richtigkeit der im Grundsatz vollzogenen Synthesis begründet. Der Frage, worin sie nach Reinholds Ansicht besteht, soll im Folgenden ausführlich nachgegangen werden.

Die theoretischen Rahmenbedingungen, unter denen sich das Kernstück der Elementarphilosophie, der "Satz des Bewußtseins" formiert, sind jetzt hinreichend umrissen. Zu suchen ist ein Satz, der die höchste begriffliche Gattung aufstellt, seine Legitimation jedoch nicht aus einem analytischen Begriffsverhältnis bezieht, der ferner unmittelbar evident und insofern unbezweifelbar und unmißverständlich ist.

I.2. DAS PROBLEM DER LEGITIMATION DES OBERSTEN GRUNDSATZES

I.2.1. BEGRIFF UND GEGENSTAND

Die Elementarphilosophie war seit ihrem Erscheinen dem Vorwurf ausgesetzt, ein System der Begriffe und Definitionen zu sein. So urteilt etwa der Rezensent der ALZ:

"Herrn Reinholds Grundsatz hingegen ist eine Definition, und eine aus diesem Satze abgeleitete Philosophie ist den Unbequemlichkeiten aller philosophischen Theorien ausgesetzt, die von Definitionen ausgehen. Es beruhet darinn alles auf der Bestimmung der Ausdrücke, und da diese am Ende willkürlich ist, so wird das System nur dadurch aufgeführt werden können, daß in die Definition hineingelegt wird, was daraus abgeleitet werden soll"².

Und auch heute noch ist die Ansicht verbreitet, bei Reinholds oberstem Grundsatz handele es sich schlicht um die Definition des Gattungsbegriffs 'Vorstellung'³.

Natürlich ist eine solche Deutung problematisch: Wie kann ein definierbarer Begriff an der Spitze des Systems stehen, da doch gerade das Attribut der Definierbarkeit auf höhere Merkmale und damit auf weitere Prämissen verweist? Aus diesem Grund erklärt Reinhold den Begriff der Vorstellung (bzw. Vorstellbarkeit), insofern er als letztes Resultat des analytischen Abstraktionsverfahrens "keinen *höheren* [Begriff] über sich" hat, "von dem er

sich nicht weiter zergliedern lassen, aber eben darum durch sich selbst einleuchten" (Beyträge I (II) S. 130/131). Trotz dieses recht eindeutigen Befundes kann von einer Anlehnung an Locke indes keine Rede sein. Denn an anderer Stelle (Fun S.18/19) wendet sich Reinhold ausdrücklich gegen Lockes Theorem von der Adäquatheit einfacher Vorstellungen.

1) Beyträge I (II) S. 122

2) ALZ vom 28.Jan.1791 S. 206/07

3) Diesen Eindruck vermittelt etwa *Baumanns [1974] S. 29*. Von der Identifizierbarkeit des Satzes des Bewußtseins mit der Definition der Vorstellung scheint auch *Henrich [1989] (S.141 ff)* auszugehen.

abgeleitet werden könnte"¹, im Einklang mit Kant für undefinierbar². Er kann daher im Rahmen des analytischen Begründungsverfahrens der Elementarphilosophie auch nicht bewiesen werden.

Wenn Reinhold aber gleichwohl meint, eine Theorie des Vorstellungsvermögens "weder von dem vorstellenden Subjekt ..., noch von den vorgestellten Objekten sondern allein aus dem richtigen Begriff der *bloßen Vorstellung* ableiten"³ zu können, so gewinnt die bereits aufgeworfene Frage nach einer die "Richtigkeit" garantierenden Evidenz weiter an Gewicht. Weil das analytische Theoriekonzept keine Kriterien der Richtigkeit eines Begriffs aufbieten kann, dessen Undefinierbarkeit gefordert wird⁴, muß diese Evidenz im außerbegrifflichen, das heißt, im gegenständlichen Bereich gesucht werden: Der ursprüngliche Begriff der Vorstellung ist sodann richtig, insofern er seinem Gegenstand *adäquat* ist. Es ist die Annahme dieser Adäquatheit, die Reinholds Überzeugung nährt, daß die Begriffsanalyse mit den Merkmalen zugleich innere Bedingungen der Gegenstände offeriert, jenen "Schluß vom Denken aufs Sein" also sanktionieren kann, der ein Hauptangriffspunkt der frühen Reinhold-Kritik werden sollte. Die Ausgangsfrage kann nunmehr präzisiert werden: Gibt es eine Instanz, die die geforderte Adäquatheit von Begriff und Gegenstand zu garantieren vermag?

Es ist leicht zu sehen, daß Reinhold eine positive Antwort auf diese Schlüsselfrage der Elementarphilosophie nur in Auseinandersetzung mit der Kantischen Lehre gewinnen kann. Und so dürfte sein 1791 unternommener Versuch einer Abgrenzung seiner Begriffstheorie gegen diejenige Kants einer der aufschlußreichsten Texte dieser Schaffensphase sein.

Ausgehend von der dualistischen Grundprämisse, daß zwischen dem Anschaulich-Einzelnen (dem Konkreten) und dem Begrifflich-Allgemeinen (als dem notwendig Abstrakten) letztlich eine unüberbrückbare Kluft besteht, die Gegenstände also deskriptiv nicht einholbar sind, kommt Kant zu der Überzeugung, daß adäquate Begriffe außerhalb der Mathematik, die allein ihre Gegenstände a priori in der Anschauung konstruieren kann, unmöglich sind⁵. Können alle übrigen Begriffe, wobei hier nur die *a priori gegebenen* interessieren, mit denen die Philosophie ausschließlich operiert, nicht adäquat sein, so kann "ich... niemals sicher sein, daß die deutliche Vorstellung eines (noch verworren) gegebenen Begriffs ausführlich entwickelt worden". Weil die ausführliche Entwicklung für Kant aber Kriterium der Definierbarkeit ist, entbehren alle philosophischen Begriffe zwangsläufig einer

-
- 1) TVV S. 224 ; vgl. auch Fun S. 78 und 93/94.
Die Unterscheidung zwischen Vorstellung und Begriff der Vorstellung, die Reinhold in TVV aufrechterhält, fehlt in Fun gänzlich.
 - 2) vgl. Jäsche-Logik A 41/42: Die Vorstellung "...läßt sich auch durchaus nicht erklären. Denn man müßte, *was Vorstellung sei?* doch immer wiederum durch eine andre Vorstellung erklären".
 - 3) TVV S. 221
 - 4) Nochmals ist darauf zu verweisen, daß unter Zugrundelegung Lockescher Theoreme jede Diskussion um die Richtigkeit einfacher Begriffe abgeschnitten werden kann: Danach sind sie *als einfache Vorstellungen* ihren Gegenständen notwendig adäquat. Alle Falschheit würde daher lediglich auf unrechtmäßigen Merkmalsverknüpfungen beruhen.
 - 5) K.d.r.V. A 713/B 741

Definition. Folglich lassen sich aus ihnen auch keinerlei Rückschlüsse auf die Beschaffenheit der Gegenstände ableiten.

Dieser in Bezug auf die Fundierungsabsicht der Elementarphilosophie konträre Befund stützt sich nicht etwa nur auf ein vergleichsweise peripheres Lehrstück der Kantischen Methodenlehre, sondern auf zentrale Aussagen der transzendentalen Analytik zur Rationalismuskritik. Reinhold muß daher schlechterdings konzedieren: "In der Kantischen Deduktion der Verstandesbegriffe wird freylich gezeigt, daß sich durch bloße Begriffe von Gegenständen nichts wissen lasse..."¹. Wollte er dies bestreiten, so ließe sich seine Philosophie, die doch mit dem Anspruch angetreten war, die Vernunftkritik neu zu fundieren, wohl nur als ein Projekt zur Restauration der vorkritisch rationalistischen Metaphysik deklarieren. Reinhold entwindet sich dieser desaströsen Konsequenz, indem er folgendermaßen fortfährt:

"...aber von was für Gegenständen ist dort die Rede? Offenbar nicht von jedem Gegenstande einer Vorstellung, sondern...von solchen, die von allen Vorstellungen verschieden, weder bloße Vorstellungen, noch Formen derselben, - sondern *reale Objekte* sind"².

Reinhold gibt Kant nun insoweit recht, als mittels bloßer Begriffe keine Erkenntnis von *realen* Gegenständen zu erlangen sei, für diese also auch keine Realdefinitionen zur Verfügung stehen. Zugleich lenkt er den Blick aber auf einen anderen Gegenstandstyp, der sich dem Kantischen Diktum entzieht: Er hypostasiert die Bewußtseinsinhalte, die Vorstellungen und ihre Formen, selbst zu "Gegenständen der Transzendentalphilosophie"! Und allein für diesen bewußtseinsimmanenten Raum reklamiert er die Möglichkeit einer Erkenntnis aus adäquaten Begriffen.

Die Elementarphilosophie verfügt also über einen spezifischen Gegenstandsbereich, und ihre Beziehung zur Transzendentalphilosophie läßt sich mit Reinholds Worten auf die Formel bringen,

"daß diese die Wissenschaft der a priori bestimmten Merkmale *eigentlicher Objekte*; jene aber Wissenschaft der a priori bestimmten Merkmale *bloßer Vorstellungen* wäre"³.

"Die bloße Vorstellung, die Gattung mit ihren Arten ist Objekt der Elementarphilosophie"⁴.

Die thematische Orientierung der Elementarphilosophie hin auf bewußtseinsimmanente Gehalte schließt die Vereinbarkeit ihres begriffsanalytischen Erkenntnisanspruchs mit den restriktiven Rationalitätsmaßstäben der Vernunftkritik zumindest nicht aus. Reinholds

1) Fun S. 97/98

2) Fun S. 98

3) Fun S. 70 ; vgl. auch Beyträge I (IV) S. 275

4) Beyträge I (V) S. 364 ;

Zum Gegenstandscharakter der Vorstellung vgl. Beyträge I (II) S. 134: "Man versteht unter Ding in eigentlicher Bedeutung des Worts den Gegenstand einer Vorstellung in wieferne derselbe im Bewußtseyn von der bloßen Vorstellung unterschieden wird. Man nennt freylich auch die bloße Vorstellung ein Ding, aber nur ... insoferne ... Sie selbst vorgestellt, Gegenstand einer anderen Vorstellung wird".

weitergehende Behauptung, daß auch Kant selbst im Bereich der Vorstellungen und ihrer Formen "alles ... nur aus Begriffen erwiesen habe"¹, soll wohl die Übereinstimmung betonen, leistet dies aber nur um den Preis einer gewaltsamen Umdeutung des transzendentalen Beweisprogramms. Im übrigen dokumentiert sich die argumentative Unsicherheit Reinholds in einer bemerkenswerten Doppelstrategie, die ihn im Folgenden erklären läßt, daß "die Elementarphilosophie ... auch keineswegs aus *bloßen Begriffen*"² beweist, sondern vielmehr auf dem Bewußtsein gründet. Im Anschluß an eine ausführliche Rechtfertigung der Beweisführung aus Begriffen mag dieser Vermerk befremden, doch spiegelt sich darin nur abermals Reinholds Tendenz zur Psychologisierung logischer Sachverhalte wieder: Sind Begriffe Vorstellungen und sollen Vorstellungen als Gegenstände, die unter den im Sinne Kants verstandenen Oberbegriff 'Gegenstand überhaupt' fallen, thematisiert werden, so ist ein Medium zu fordern, das die *Zugänglichkeit* dieser Gegenstände garantiert. Dieses Medium ist das Bewußtsein, und insofern sich die Begriffsanalyse im Bewußtsein zuträgt, ist sie selbst gegenständlicher Natur. Unter diesem Aspekt verliert die Kantische Alternative zwischen "bloßer" Begriffsanalyse und synthetischer Erkenntnis a priori jede Bedeutung.

Die Ausgangsfrage ist jetzt - wenigstens zum Teil - beantwortet: Ist die Adäquatheit von Begriff und Gegenstand notwendige Bedingung des begriffsanalytischen Fundierungsprogramms, so lokalisiert Reinhold die eine solche Adäquatheit ermöglichende Instanz im *Bewußtsein*, dessen Inhalte er gegenständlich interpretiert. Bewußtseinsgegenstand sind alle Vorstellungen mit ihren "in der Natur des Gemüthes" bestimmten Formen, und insofern zählt auch das gesamte begriffliche Inventar der Transzendentalen Logik hinzu.

I.2.2. DAS VERIFIKATIONSINSTRUMENT DER REFLEXION AUF DIE TATSACHE DES BEWUßTSEINS

Ist dem Bedürfnis nach einer Legitimationsinstanz grundlegender Begriffe durch die Vorstellung einer Adäquation zu den "Gegenständen im Bewußtsein" auch darin genüge getan, daß nunmehr ein Kriterium der Richtigkeit formulierbar wird, so stellt sich umso dringlicher die Frage nach der Art und Weise der Verifikation von Begriffen mittels des Bewußtseins. - Sollte es am Ende eine introspektive Evidenz sein, auf die sich Reinholds System gründet?

Die eigentliche Fundierung des höchsten Begriffs, des Begriffs der Vorstellung, erlaubt es, zwei Aspekte zu unterscheiden: Zum Einen heißt es, daß dieser Begriff "unmittelbar aus dem Bewußtsein quillt"³, "unmittelbar aus dem Bewußtseyn geschöpft wird". Zum anderen

-
- 1) Fun S. 98 ; Ein Bild von Reinholds Rezeption der Transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe vermittelt die Darstellung in Beyträge I (IV) S. 304 ff - Reinhold gesteht freilich, daß ihm "dieser Theil der Kritik d.r.V. unter allen der schwerste war...".
 - 2) Fun S. 99
 - 3) vgl. z.B. Beyträge I (II) S. 159

erfährt dieser Begriff seine Bestimmung durch einen Satz, den Reinhold an die Spitze seines gesamten Systems stellt, den "Satz des Bewußtseyns":

"Im Bewußtseyn wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beyde bezogen"¹.

Heißt es, daß der Vorstellungsbegriff durch diesen Satz "bestimmt" wird, so deutet das darauf hin, daß die im Satz ausgesprochenen Prädikate dem Subjektbegriff 'Vorstellung' nach Reinholds Ansicht nicht etwa gemäß der analytischen Urteilstheorie als Merkmale inhärieren, sondern ihm *synthetisch* beigefügt werden. Der Satz des Bewußtseins erfüllt also die im vorigen Kapitel erhobene Forderung, daß der oberste Grundsatz notwendig synthetisch sein müsse. Nur ein synthetischer Satz kann zugleich eine Prädikation ausdrücken und über einen einfachen, unanalysierbaren und daher unableitbaren Subjektbegriff verfügen. Der Begriff der Vorstellung, insofern er diesem Satz zugrunde liegt, ist denn auch, wie Reinhold ausführt, "vollkommen einfach und keiner Zergliederung fähig"², daher unerklärbar und somit unhintergebar.

"In dieser Rücksicht ist keine Definition von der *Vorstellung* möglich, und der Satz des Bewußtseyns ist so wenig eine *Definition*, daß er vielmehr nur dadurch sich zum *ersten Grundsatz* aller Philosophie qualifiziert, weil er einen Begriff, von dem keine Definition möglich ist, aufstellt"³.

Reinholds psychologische Wendung der Urteilstheorie erlaubt nun aber, die synthetische Bestimmung des einfachen Vorstellungsbegriffes im Satz des Bewußtseins sogleich umzuinterpretieren: Ist dieser Satz Bewußtseinsgegebenheit, so drückt er *als Satz* eine

1) Diese Formulierung folgt: Beyträge I (III) S.167; auf die Weiterentwicklung des Grundsatzes in den Schriften von 1789 bis 1791 möchte ich hier nicht näher eingehen. Wenn auch die grundlegende Struktur erhalten bleibt, so fällt doch eine stärkere Betonung der aktiven Rolle des Subjekts ("durch das Subjekt...") in den späteren Fassungen auf. Die Formulierung in: Beyträge I (II) S.144 lautete noch: "Die Vorstellung wird im Bewußtseyn vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beyde bezogen".

Muß hier auch von einer inhaltlichen Erörterung des Satzes des Bewußtseins abgesehen werden, so sei doch angemerkt, daß das in ihm exponierte Begriffsverhältnis seine Herkunft von jener "Stufenleiter" der Vorstellungsarten nur schwer verleugnen kann, die Kant (K.d.r.V. A 320/B 376 f) in folgender Gestalt entworfen hatte: "Die Gattung ist **Vorstellung** überhaupt (repraesentatio). Unter ihr steht die Vorstellung mit Bewußtsein (perceptio). Eine **Perception**, die sich lediglich auf das Subjekt ... bezieht, ist **Empfindung** (sensatio), eine objektive Perzeption ist **Erkenntnis** (cognitio). Diese ist entweder **Anschauung** oder **Begriff** (intuitus vel conceptus)" (vgl. auch Refl.2836). Die "Zwei-Stämme-Lehre" der Vernunftkritik, die sich an die letzte Unterscheidung anschließt, wobei Anschauung und Begriff von Kant nicht als unabhängige Arten der Erkenntnis, sondern als deren gleichermaßen konstitutive Bestandteile aufgefaßt werden, möchte Reinhold nun dadurch überwinden, daß er die bewußte Vorstellung, die Perceptio, als Anknüpfungspunkt seiner Untersuchung wählt. Der Satz des Bewußtseins impliziert insofern entgegen Kant die These, daß in der Perception nicht unausgemacht bleibt, ob sie sich auf Subjekt oder Objekt bezieht, sondern daß sie sich notwendig auf *beide zugleich* beziehen muß. Diese These wird durch Reinholds Unterscheidung von Stoff und Form der Vorstellung jedoch in gewisser Weise wieder nivelliert.

2) Fun S. 78

3) Fun S. 78

Identitätsbeziehung aus. Ein *zweiter* Vorstellungsbegriff, von Reinhold der "wissenschaftliche Begriff" der Vorstellung genannt, tritt nun an die Subjektstelle, und diesem, durch den Satz des Bewußtseins *aufgestellten* Begriff inhärieren die im Satz ausgesprochenen Bestimmungen analytisch. Das hat zur Folge, daß ein und derselbe Satz zugleich als oberster (synthetischer) Grundsatz und als analytisches Urteil im Sinne einer Definition des aufgestellten komplexen Vorstellungsbegriffs dient. Dieser Definition des höchsten Gattungsbegriffs verleiht Reinhold den Titel einer "absoluten Grunderklärung"¹.

Die morphologische Ununterscheidbarkeit des obersten Grund-satzes und der von ihm abhängigen absoluten Grunderklärung dürfte die Hauptursache für die von Reinhold beklagte Mißdeutung seines Systems sein, gegen die er sich vehement zur Wehr setzt:

"Man verkennt also ... mein System ..., wenn man mir die Schuld giebt, *daß ich auf bloße Definitionen baue*. Mein Fundament ist das *Bewußtseyn*, und alles, was ich als *wissenschaftliches* Fundament aufstelle, ist ... auf das *Bewußtseyn* gegründet"².

Die Gewißheit des obersten Grundsatzes kann "durch keinen Vernunftschluß, sondern durch bloße *Reflexion* über die *Thatsache des Bewußtseyns*, das heißt, durch Vergleichung desjenigen, was im *Bewußtseyn* vorgeht"³, begründet werden.

Wie aber läßt sich Einigkeit über die Vorgänge im Bewußtsein erlangen? Sieht sich der Theoretiker hier nicht auf die Erkenntnisse der empirischen Psychologie zurückverwiesen?

Tatsächlich spricht Reinhold von der "Vergleichung", mitunter auch von der "Wahrnehmung"⁴ der Bewußtseinsinhalte. In die selbe Richtung deutet auch die schon des öfteren angesprochene Psychologisierung der Begriffs- und Urteilstheorie. Es ist daher nicht verwunderlich, daß eine zweite Hauptstoßrichtung der Kritik auf genau diesen Punkt zielen wird: Ein philosophisches System, das noch dazu mit dem Anspruch einer Neufundierung der Transzendentalphilosophie auftritt, kann unmöglich auf empirisch-introspektiven Erkenntnissen beruhen! Erfahrung bringt niemals einen *allgemeingeltenden* Grundsatz hervor und setzt eben genau die transzendentalen Strukturen voraus, deren Begründung hier ansteht.

Reinhold muß sich somit zweier Einwände erwehren, die in ihrer Gegensätzlichkeit ein getreues Abbild der inneren Spannungen seines Systems geben, eines Systems, daß scheinbar die Philosophie logifiziert, um sodann die Logik zu psychologisieren. Aber so wie der Einwand rationalistischer Restauration, scheint auch der Vorwurf einer Psychologisierung nicht die eigentliche Intention Reinholds, sondern nur die Unvollkommenheit in ihrer Darstellung zu treffen.

1) Fun S. 100

2) Fun S. 80

3) Fun S. 78

4) Beiträge I (II) S. 152 ("Wenn ich mir die *Vorstellung* durch keine andern Merkmale denke, als die *ich* im bloßen *Bewußtseyn* allein und unmittelbar *wahrnehme*..."); zum Problem der psycholog. Deutung vgl. auch S. Maimons Brief an Kant vom 20.9.1791.

Die Formulierung, daß wir vom Satz des Bewußtseins "durch bloße Reflexion über die *Thatsache des Bewußtseyns*" wissen, ist bemerkenswert zweideutig: Soll der Genitiv hier als genitivus subjectivus oder objectivus gelesen werden, d.h., soll er (a) die Tatsache, daß wir über Bewußtsein verfügen, oder (b) eine bestimmte Tatsache im Bewußtsein, auf die im Satz beschreibend Bezug genommen wird, ausdrücken? - Deutung (b) würde den Psychologisierungsvorwurf erhärten. Für sie spricht, daß Reinhold gelegentlich den Plural "Thatsachen des Bewußtseyns" verwendet. Deutung (a) dagegen wäre geeignet, den Verdacht einer empirischen Begründung von Reinholds Ansatz abzuwenden. Denn *daß* wir über Bewußtsein verfügen, ist nicht notwendigerweise eine Erfahrungserkenntnis, sondern kann unter Umständen sogar als transzendente Voraussetzung derselben ausgewiesen werden. Daß Reinhold seinen Ansatz eher im Sinne von (a) verstanden wissen will, scheint daraus hervorzugehen, daß er zuweilen im selben Kontext von der *Wirklichkeit* des Bewußtseins spricht, besonders aber daraus, daß er in einer "Erörterung meines Begriffes vom allgemeingeltenden Grundsatz der Philosophie" ausdrücklich vermerkt:

Dieser Grundsatz "muß...ein Faktum ausdrücken. Dieses Faktum ... kann ... *in keiner Erfahrung des äußeren Sinnes* ..." und "... auch nicht in einer *Erfahrung des inneren Sinnes* bestehen". "Dieses Faktum kann eben darum in nichts anderem als *Im Bewußtseyn* selbst bestehen"¹.

Mit der Zurückweisung eines introspektiven Bezugs auf das Bewußtsein entzieht sich Reinhold den Konsequenzen einer psychologischen Deutung des obersten Grundsatzes. Damit stellt sich die Frage nach dem Erkenntnisstatus des Satzes des Bewußtseins jedoch nur um so dringlicher: Auf welche nicht-empirische, aber gleichwohl auf das Bewußtsein bezogene Legitimationsbasis kann er sich stützen?

Das beharrlich geäußerte Vertrauen in die unmittelbare Evidenz des Faktums hilft hier zunächst ebensowenig weiter, wie die Zuflucht zu Metaphern, die das Bewußtsein etwa zur "ersten und reinsten Quelle" richtiger Begriffe erklären. Denn gerade die *Art* der Evidenz ist es, die zur Diskussion steht. Kann Reinhold also ein Kriterium der Richtigkeit seines obersten Grundsatzes angeben, das sich auf eine Evidenz stützt, die weder logischer, noch sinnlich-introspektiver Natur ist?

Wenn die Aussage, daß sich das Wissen von der Tatsache des Bewußtseins auf Reflexion gründet, auch letztlich unklar blieb, so scheint hierin dennoch der Schlüssel zu der von Reinhold reklamierten Evidenz des obersten Grundsatzes zu liegen. Dieser drückt nach seinen Worten die Tatsache des Bewußtseins "so weit" aus, als "sie durch bloße *Reflexion* einleuchtet"². Die bloße *Reflexion* ist es also, der sich die Evidenz des Bewußtseins erschließt.

1) Beiträge I (II) S. 143/44

2) Fun S. 87 ; Gegenbegriff zur "Reflexion" ist das "Raisonnement".

I.2.3. DIE NICHT-PSYCHOLOGISCHE INTERPRETATION DER TATSACHENREFLEXION

Der Begriff der 'Reflexion', auf den sich die Legitimationsproblematik zuzuspitzen scheint, ist in seiner Bedeutung durchaus schwankend. Schon Kant unterscheidet die logische von einer transzendentalen Reflexion. Darüberhinaus wird der Ausdruck aber auch im alltäglichen Gebrauch zur Kennzeichnung jeder Form von 'Überlegung' verwendet. Trotz dieser Diversifizierung sieht sich Reinhold offenbar nicht zu einer terminologischen Fixierung genötigt. Seine Theorie der Letztbegründung ist daher so vielgestaltig, wie der zugrundeliegende Begriff der Reflexion selbst. Entsprechend der zwei Lesarten des Ausdrucks "Tatsache des Bewußtseins" lassen sich vor allem zwei Perspektiven möglicher Argumentation anhand der Ausführungen Reinholds unterscheiden, wobei die erste der Deutung (a) korrespondiert. Sie sollen hier kurz skizziert werden.

I.2.3.1. DIE TRANSZENDENTALE BEGRÜNDUNG

Die Reflexion auf die Tatsache des Bewußtseins kann, wie oben schon angedeutet wurde, im Sinne einer transzendentalen Reflexion auf die *Bedingung der Möglichkeit von Bewußtsein* interpretiert werden. Der Satz des Bewußtseins würde danach jenes Faktum ausdrücken, das sich, weil es "weder an eine bestimmte Erfahrung noch an ein gewisses Raisonement gebunden" ist, sondern vielmehr "alle möglichen Erfahrungen und alle Gedanken, deren wir uns bewußt seyn können, begleiten können"¹ muß, als transzendente Voraussetzung allen Bewußtseins empfiehlt. Die Einlösung eines solchen Programms würde in dem Aufweis zu bestehen haben, daß wir keines Bewußtseins fähig wären, würden wir nicht über Vorstellungen verfügen, die unser Subjekt von sich und den Objekten unterscheidet und auf beide bezieht².

Der transzendente Erklärungsansatz bestimmt vor allem Reinholds Versuch, die Elementarphilosophie zur Kantischen Vernunftkritik in Beziehung zu setzen. Wird die "*Priorität* der Formen der Vorstellungen... in der Kr.d.r.V. aus der ...nur durch sie denkbaren *Möglichkeit der Erfahrung* bewiesen", so ist die Erfahrung "der eigentliche *letzte Grund*, das *Fundament*, über welchem das herrliche Lehrgebäude der Kr.d.r.V. aufgeführt ist". In Analogie dazu beweist die Elementarphilosophie die "*Priorität* der Formen der Vorstellungen ...aus der *Möglichkeit des Bewußtseyns*". Folglich ist das "*Bewußtseyn* ...der eigentliche

-
- 1) Beyträge I (II) S. 143/44 ; Unschwer ist die terminologische Anlehnung an § 16 der K.d.r.V. zu erkennen.
 - 2) Diese Deutung favorisiert G. Baum [1974]. Für ihn bildet der "Satz des Bewußtseins" gar eine aus Reinholds Sicht "klarere Fassung der transzendentalen Deduktion der Kategorien" (S.93) ! Leider sind die zur Stützung dieser These angeführten Parallelen beider Theorien kaum haltbar. Daß "die transzendente Frage Kants sowie Reinholds ...im Grunde genommen eine Frage nach der Bedingung der Möglichkeit von Bewußtsein" sei, ist ebenso fragwürdig, wie die Identifizierung der Reinholdschen Termini "Vorstellungsvermögen" und "bloße Vorstellung" mit Kants "Einbildungskraft" und "transzendentelem Schema".

letzte Grund, das Fundament, über welchem die Theorie des Vorstellungsvermögens aufgeführt ist"¹.

Die Deduktion aus der Möglichkeit von Bewußtsein soll jene aus der Möglichkeit von Erfahrung sowohl an Allgemeinheit, als auch an Überzeugungskraft übertreffen. Denn insofern die Vernunftkritik Erfahrung "als ein Faktum angenommen" hat, "von welchem *Kant* wohl voraussetzen konnte, daß es ihm eingestanden werden würde"², hängt die Validität der Deduktion davon ab, ob diese Voraussetzung tatsächlich von Seiten aller Kritiker geteilt wird. Für denjenigen hingegen, der "die Erfahrung, unter diesem [dem Kantischen] Begriff gedacht, läugnet, ...kann es keine *synthetischen Urteile a priori* geben"³. Der Begriff des Bewußtseins hat demgegenüber nicht nur den Vorzug, ein kaum konsistent bezweifelbares Faktum zu bezeichnen, sondern auch über einen eindeutigen und voraussetzungslosen Bedeutungsgehalt zu verfügen, der "ursprünglich in dem Bewußtsey, und durch dasselbe bestimmt" ist. Was Bewußtsein sei, so läßt sich dieser Standpunkt umschreiben, kann nur unmittelbar gewußt, nicht erschlossen werden. Kants Erfahrungsbegriff dagegen setzt die Bestimmung durch philosophisches Raisonement voraus, wenn er "einen durchgängig bestimmten festen gegen Vieldeutigkeit gesicherten Sinn erhalten" soll. Insofern ist er der weiteren Ableitung seiner Merkmale bedürftig und deswegen ungeeignet, in den obersten Grundsatz einzugehen.

Die hier vorgestellte "Transzendente Deduktion" aus der Möglichkeit des Bewußtseins mag eine für die Gesamtheorie Reinholds interessante Perspektive eröffnen: Zur wirklichen Ausführung gelangt dieses Projekt indes nirgends. So bleibt etwa das Bedingungsverhältnis zwischen Vorstellung, Subjekt und Objekt vollkommen unklar⁴. Zudem würde doch gerade eine Deduktion Raisonement verlangen, was Reinhold aber unter Verweis auf die Unmittelbarkeit der Reflexion ausdrücklich ausschließt. Aus diesen Gründen läßt sich auf dem hier beschrittenen Wege kein Aufschluß über die Legitimation des im Satz des Bewußtseins behaupteten Sachverhalts mittels Reflexion gewinnen.

I.2.3.2. ANSATZ ZU EINER SELBSTREFLEXIVEN BEGRÜNDUNG

Für den Satz des Bewußtseins erhebt Reinhold den Anspruch, daß er allgemein gilt, sobald er verstanden wird, und verstanden wird, "sobald er mit Reflexion gedacht wird"⁵. Interpretiert man diese Aussage als ein doppeltes Konditional, so wäre (a) das reflexive

1) Beiträge I (IV) S. 278 - 280

2) Beiträge I (IV) S. 279

3) Beiträge I (IV) S. 287

4) In einem Brief an Maimon vom 22.8.1791 (veröffentlicht in Maimons "Streifereien im Gebiete der Philosophie", 1793) erklärt Reinhold ausdrücklich: "Mir ist alles Bewußtsey ein Vorstellen, und alles Vorstellen ein Bewußtsey" (Maimon, Werke IV S. 233). Mißt man dieser Aussage Bedeutung zu, dann wird es unmöglich, ein transzendentales Bedingungsverhältnis zwischen Vorstellung und Bewußtsein anzunehmen.

5) Beiträge I (II) S. 144

Denken des Grundsatzes als Bedingung seiner Verständlichkeit und (b) das Verstehen als Bedingung seiner allgemeinen Geltung und damit seiner Gewißheit auszuweisen. Der Reflexion kommt damit die zunächst nicht näher spezifizierte Funktion zu, die Verständigung über den obersten Grundsatz zu sichern ¹.

Wird auch der Ausdruck "mit Reflexion denken" von Reinhold nicht weiter erläutert, so liegt doch die Deutung nahe, daß sich der den Satz des Bewußtseins Denkende in diesem Vollzug auf sein Denken selbst zurückwenden, das Denken zum Gegenstand einer reflexiven Einstellung machen solle. Aus der Art und Weise, wie der Satz des Bewußtseins und die in ihm enthaltenen Begriffe gedacht werden, muß demnach die Eindeutigkeit seines Sinnes resultieren.

Wie wird nun der Satz des Bewußtseins, oder der Sachverhalt, den er ausdrückt, gedacht? - Eine Besonderheit besteht sicherlich darin, daß er sich nach Reinholds Auffassung dadurch auszeichnet, daß er "entweder gar nicht gedacht werden kann, oder durch sein Gedachtwerden selbst gegen Mißverständnisse gesichert, und in soferne *allgemeingeltend* ist"². In dieser Aussage kann bereits ein erstes Ergebnis der Reflexion auf das Denken oder die Bedeutung der Worte gesehen werden: Denn es ist die *innere* Konstitution des Satzes des Bewußtseins, die bewirkt, daß er nur "entweder gar nicht, ...oder [notwendig] richtig gedacht werden" kann. Aufgrund der Einfachheit des ursprünglichen, dem Satz zugrundeliegenden Vorstellungsbegriffs können in das Satzsubjekt keine impliziten intensionalen Vorurteile eingehen, die Mißverständnisse erzeugen und damit den Konsens gefährden würden. Sich den Vorstellungsbegriff *anders* denken, müßte unmittelbar heißen, einen *anderen* Begriff zu denken³, also auch ein *anderes* Urteil auszusprechen. Der Satz des Bewußtseins ist völlig selbstgenügsam und transparent; d.h., er enthält nicht mehr, als in ihm explizit prädiert wird. Die "Merkmale, die er enthält, [werden] durchgängig durch die Handlung des Urtheilens selbst bestimmt"⁴. "Der Satz des Bewußtseins ist daher ein *durch sich selbst* durchgängig bestimmter Satz, und zwar der *einzig mögliche*"⁵.

Die Folgerung (a) vom reflexiven Denken auf das Verstehen des Grundsatzes ist damit geklärt. Die Reflexion weist aus der inneren Struktur des obersten Grundsatzes seine Unmißverständlichkeit auf. Gezeigt ist also, warum im Rahmen der Rationalität des Reinholdschen Systementwurfs gilt, daß der Satz des Bewußtseins sofern er gedacht wird, nur *richtig gedacht* werden kann. Nicht gezeigt ist dagegen bisher, daß er damit auch *als*

-
- 1) Um die Begriffsinhalte, mit denen der Grundsatz operiert, richtig aufzufassen, "bedarf es... der bloßen Reflexion über die Bedeutung der Worte, die durch ihn selbst für die Thatsache die er ausdrückt, bestimmt wird".
 - 2) Beiträge I (V) S. 357
 - 3) Manifestiert sich im Begriff der Vorstellung die höchste begriffliche Gattung, so kommt ihm die Eigenschaft zu, mit keinem von ihm verschiedenen etwas gemein zu haben. (vgl. hierzu etwa die Jäsche-Logik § 6 A 147).
 - 4) Beiträge I (V) S. 356
 - 5) Beiträge I (V) S. 354

richtig, als ein *wahrer* Satz gedacht werden muß. Diese Behauptung ist Gegenstand von Folgerung (b).

Die Folgerung von der Unmißverständlichkeit eines Satzes auf die Unstrittigkeit seines Wahrheitsgehaltes scheint zunächst auf die analytische Urteilstheorie zurückzuverweisen. Nur in ihrem Rahmen konnte Reinhold alle philosophischen Meinungsverschiedenheiten als Folge einer unausgesprochen divergierenden intensionalen Befrachtung der Begriffe deuten. Nun ist das Wahrheitskriterium der analytischen Urteilstheorie, die Identität des Prädikats mit einem Teil des Subjektbegriffs, auf den Satz des Bewußtseins nicht anwendbar, weil dieser Satz, wie ausführlich gezeigt wurde, ein ursprünglich synthetisches Verhältnis einfacher Merkmale ausdrücken muß. Jeder Versuch einer Legitimation des obersten Grundsatzes mittels Reflexion auf die Bedeutung seiner Elemente würde die Synthesis voraussetzen, die er zu erklären hat und ist daher zurückzuweisen. Aus der Unmißverständlichkeit folgt nicht die Allgemeingültigkeit qua Merkmalsidentität.

Kann die Reflexion auf das Denken, die als eine alternative Legitimationsinstanz zum logisch-analytischen und empirisch-psychologischen Erklärungsansatz ausgewiesen werden sollte, selbst wiederum nur im Rekurs auf einen der beiden plausibilisiert werden, so bietet sie eine wenig aussichtsreiche Argumentationsperspektive. Doch gibt es ein, wenn auch nur schwach ausgeprägtes Indiz dafür, daß ihr Reinhold dennoch die Fähigkeit zutraut, einen eigenständigen Entwurf der Letztbegründung zu tragen. Die folgenden Ausführungen zu dieser Idee können nicht zuletzt als eine, freilich auf Andeutungen beschränkte Antizipation desjenigen Modells angesehen werden, dessen sich Fichte später bedienen wird.

In einem einzigen Fall ist es möglich, vom "richtigen" Denken auf die Wahrheit des Gedankens zu schließen: dann nämlich, wenn der Gedanke, oder der Satz, der ihn ausdrückt, *sich selbst verifiziert*. Und in genau diese Richtung deutet die Bemerkung Reinholds, daß der Satz des Bewußtseins nicht wahr sein könne, "wenn er nicht den Realgrund seiner Wahrheit ... aus *dem Bewußtsein*, das er ausdrückt, und folglich *aus sich selbst zöge*"¹.

Der Satz des Bewußtseins bezieht den Grund seiner Wahrheit also aus sich selbst, jedoch nicht im analytischen Sinne, sondern insofern er das (oder ein) Bewußtsein ausdrückt, das sich in seinem Denken konstituiert. Er ist *Realgrund* seiner Wahrheit: d.h., er verifiziert sich selbst, indem er sich selbst durch Reflexion zum *Gegenstand* wird. Der Satz beschreibt aus dieser Sicht keine *Bewußtseinsgegebenheit*, die von ihm unabhängig wäre, sondern er konstruiert seinen Gegenstand, den Sachverhalt, den er ausdrückt, allererst im und durch das Denken. So fände auch Reinholds Wort eine Erklärung, daß der Satz des Bewußtseins seine Evidenz "durch die bloße Reflexion über das ... Faktum erhält, *das durch ihn aufgestellt wird*"², ein Faktum also, das nur ist, weil es im Satz aufgestellt wird.

1) Fun S. 86

2) Beiträge I (II) S. 149

Eine weitere Überlegung kann den hier eingeschlagenen Interpretationskurs stützen: Der Satz des Bewußtseins stellt ein Faktum auf, das er selbst in einem Begriffsverhältnis ausdrückt. Damit stellt er auch den Begriff der Vorstellung auf, der durch ihn gegen Mißverständnisse immun, also *durchgängig bestimmt* sein soll.

Die durchgängige Bestimmtheit ist ein Attribut, das Kant allen begrifflichen Vorstellungen abspricht und allein den in der Anschauung gegebenen Gegenständen, dem Einzelnen also, vorbehält. Der "durchgängig bestimmte Begriff" wäre daher aus Kantischer Perspektive als ein solcher zu verstehen, der entweder selbst gegenständlich interpretiert werden müßte, oder auf ein Individuum referiert, das er völlig adäquat beschreibt, so daß jede Fehlidentifikation unmöglich ist - eine Forderung, die mit der diskursiven Allgemeinheit des Begriffs unvereinbar ist.¹

Nach Reinholds Ansicht hingegen soll gerade der allgemeinste und abstrakteste Begriff, der Begriff der Vorstellung, und der Satz, der diesen aufstellt, durchgängig bestimmt sein. Natürlich kann mittels eines solchen Begriffs kein Gegenstand individuiert werden. Dennoch verknüpft Reinhold die durchgängige Bestimmtheit mit der Gewißheit, "daß mein Begriff alles, was sich von dem Gegenstande wissen läßt, *erschöpft*"² und erklärt dies zur Bedingung begrifflicher Adäquatheit. Wenige Sätze später heißt es hingegen: "Die absolute Grunderklärung ist vermitteltst des Satzes des Bewußtseyns durchgängig bestimmt, und *erschöpft* den ursprünglichen Begriff der Vorstellung..."³. Läßt das den Schluß zu, daß, wenn zum einen "alles was sich vom Gegenstand wissen läßt", zum anderen der "Begriff der Vorstellung" erschöpft werden soll, beide miteinander identifiziert werden, der Begriff der Vorstellung also letztlich *selbst* der durchgängig bestimmte Gegenstand ist? Wird diese, den vertrauten kantischen Dualismus von Begriff und Gegenstand außer Kraft setzende Lesart anerkannt, so ergibt sich ein weiteres Mal der bemerkenswerte Befund, daß der Satz des Bewußtseins mit seinen in und von ihm aufgestellten Elementen offenbar selbst den Gegenstand konstituieren soll, auf den er sich im Reflexionsprozeß bezieht.

Ist nun eine solche *reflexive Selbstbeziehung* geeignet, die den Satz des Bewußtseins auszeichnende Evidenz zu erklären? - Sicherlich nicht, sofern der Gegenstand des Bewußtseins unmittelbar mit dem Begriff, dem Denken identifiziert wird. Daß sich der Satz des Bewußtseins oder der Begriff der Vorstellung auf sich selbst als Gegenstand im Bewußtsein beziehen soll, bildet ein ebenso unsinniges wie unfruchtbares Wahrheitskriterium, solange nicht deutlich wird, inwiefern hierin eine Auszeichnung gegenüber beliebigen anderen (wahren oder falschen) Gedanken liegt. Eine Selbstverifikation wäre erst dann gegeben, wenn durch den Vollzug des Urteils ein Sachverhalt konstituiert würde, der von diesem Urteil selbst unterschieden ist. In dieser Weise verifiziert etwa der Gedanke 'Es gibt Gedanken' oder der Existentialsatz 'Es gibt

1) Vgl. hierzu auch die Erörterung zum Begriff der intellektuellen Anschauung bei Kant und Reinhold (Kap. IV.2.3. und IV.2.4.).

2) Fun S. 101

3) Fun S. 102

Existentialsätze' sich selbst. Analog müßte die ursprüngliche Erzeugung des Sachverhalts des Beziehens und Unterscheidens der Vorstellung von Subjekt und Objekt durch das Denken des Satzes des Bewußtseins aufgewiesen werden, wenn die Rede von der Selbstverifikation Berechtigung erlangen soll. Daß dies nicht gelingen kann, folgt schon aus der strengen Allgemeinheit des Reinholdschen Grundsatzes. Denn selbst wenn das Denken des "Satzes des Bewußtseins" im Bewußtsein genau die Konstellation hervorruft, die er als Charakter aller Bewußtseinsgegebenheiten behauptet, so ist damit nicht garantiert, daß diese Struktur wirklich *allem* Bewußtsein gemein ist.

Im übrigen läßt sich dieser zweite Deutungsversuch der reflexiven Versicherung über den Wahrheitsgehalt des Grundsatzes auch innerhalb der Reinhold-Interpretation kaum konsistent durchhalten. Die angestellten Überlegungen gehen davon aus, daß der "Satz des Bewußtseins" die in ihm beurteilte Materie durch den Vollzug des Gedankens gewissermaßen gleich mitliefert und insofern selbstgenügsam ist. Es ist aber fraglich, wie eine solche Ansicht mit den folgenden Worten Reinholds zur Deckung gebracht werden soll:

"Die *Thatsache des Bewußtseyns* war von jeher vorhanden, und mit ihr die Materie für das künftige Fundament der Elementarphilosophie. Aber nur der Satz des Bewußtseyns konnte diese unbenutzte Materie zur Materie des wirklichen Fundamentes erheben; wie ein Marmorblock, nur durch die Gestalt, die er durch den Künstler erhält, zum Stoff einer wirklichen Bildsäule wird"¹.

1) Fun S. 110

II

HAUPTSTRÖMUNGEN DER FRÜHEN REINHOLD-KRITIK

Die Exposition der Elementarphilosophie Reinholds vollzog sich in den vorangegangenen Abschnitten in folgenden gedanklichen Teilschritten:

Reinholds System, so zeigte sich, liegt eine *analytisch-regressive Methode* der Verständigung über die gemeinschaftlichen Voraussetzungen philosophischer Theorien zugrunde. Der Gefahr einer bloß scheinbaren, auf begrifflichen Mißverständnissen beruhenden Übereinstimmung dieser Voraussetzungen wird mit dem Mittel einer umfassenden *Bedeutungsanalyse* philosophischer Begrifflichkeit begegnet. *Identifiziert* Reinhold, wie gesehen, eine solche von komplexen Begriffen zu einfachen Merkmalen schreitende Analyse mit dem geltungstheoretisch motivierten analytisch-regressiven Fortgang von den Folgen zu den Gründen, so spricht sich darin die Überzeugung aus, daß die Gültigkeit philosophischer Sätze auf einer Inhärenzrelation zwischen Prädikat und Subjekt beruht. Nur unter dieser Voraussetzung kann die Begriffsanalyse als probates Mittel der Stützung eines Urteils angesehen werden.

Die hier zutagetretende *analytische Philosophiekonzeption* ist es, die die Forderung nach einem *einzigsten obersten Grundsatz* motiviert, durch den der höchste denkbare Gattungsbegriff, der Begriff der Vorstellung bzw. der Vorstellbarkeit, aufgestellt wird. Die richtige Bestimmung dieses Begriffs ist notwendige Bedingung der Richtigkeit des Gesamtsystems. Insofern nun der oberste Grundsatz den notwendig einfachen Begriff der Vorstellung ursprünglich bestimmen und nicht lediglich als einen bereits bestimmten Begriff auseinanderlegen soll, kann seine Richtigkeit nicht wiederum dem analytischen Wahrheitskriterium genügen. Reinholds oberster Grundsatz, *der Satz des Bewußtseins, ist also ein synthetischer Satz*, der folglich einer nicht-logischen Legitimation bedarf¹.

Schöpft der Satz des Bewußtseins seine evidente Gewißheit nach Reinholds Worten aus der "Reflexion über die Tatsache des Bewußtsein" selbst, so entzieht er sich wohl dem Vorwurf einer bloß logischen Gültigkeit, setzt sich dafür aber der Frage aus, wie sein Status als Tatsachenwahrheit und die Reflexion als Instrument seiner Verifikation verfaßt sein mögen. Schlechthin unverträglich mit dem Anspruch eines allgemeingeltenden Grundsatzes der Philosophie ist die Deutung der Reflexion als einer empirischen Rückwendung auf das eigene Bewußtsein, als Selbstbeobachtung mittels des inneren Sinnes. Zwei

1) Die Frage der Legitimation läßt sich keinesfalls mit dem Hinweis abtun, daß der oberste Grundsatz eben keiner Begründung fähig ist und nur durch sich selbst einleuchten kann. Zwar ist der Anspruch zu akzeptieren, daß sich ein oberster Grundsatz als solcher weder aus anderen Sätzen beweisen noch bestimmen läßt; doch es darf wenigstens Rechenschaft über den epistemischen Status, über die *Art* der Evidenz, die sich in ihm ausdrückt, verlangt werden.

Theorieoptionen, die als Gegenmodell zur empirisch-psychologischen Abstraktion des Satzinhalts aus einzelnen Bewußtseinsdaten entwickelt wurden, erfüllten indes die in sie gesetzten Erwartungen nicht: Das Konzept einer transzendentalen Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit von Bewußtsein wies zwar ebenso, wie das, einer die Vorausgegebenheit der Bewußtseinstatsache verneinenden selbstverifizierenden Reflexivität des Grundsatzes, einen Ausweg aus dem Dilemma von logischer und psychologischer Fundierung; beide Ansätze gelangen indes nirgends zu einer tragfähigen Ausführung.

Solange aus dem Fundus der häufig widersprüchlich anmutenden Aussagen Reinholds keine konsistent vertretbare Alternativkonzeption für die reflexive Vergewisserung über den Satz des Bewußtseins geschöpft werden kann, steht das ehrgeizige Projekt einer streng systematischen "Elementarphilosophie" auf den tönernen Füßen der Empirie. Es muß daher als ein Torso erscheinen, als ein Theorieansatz von mehr deklarativem denn konstruktivem Charakter.

Die Diskrepanz zwischen dem wissenschaftlichen Anspruch und der von Unklarheiten und Beweisnot geprägten Wirklichkeit der Elementarphilosophie blieb den Zeitgenossen Reinholds natürlich nicht verborgen und rief zahlreiche Kritiker auf den Plan, in deren Phalanx sich so unterschiedliche Autoren wie Salomon Maimon, Jakob Sigismund Beck und Gottlob Ernst Schulze einreihen. Sie alle kamen darin überein, daß der "Satz des Bewußtseins" die ihm zugedachte Funktion eines obersten Grundsatzes der Philosophie nicht zu erfüllen vermag. Reinholds Systemideal selbst aber, aus dem sich die bestimmte Forderung nach einem solchen Grundsatz ursprünglich herleitete, wurde von keinem der genannten Kritiker ernstlich infragegestellt. So schreibt Maimon, der vielleicht schärfste Widersacher Reinholds:

"Ihre Theorie ist meiner innigsten Überzeugung nach, das *höchste Ideal eines philosophischen Systems*, das zum Muster eines Systems überhaupt aufgestellt zu werden verdient"¹.

Und auch Schulze leitet seine kritischen Bemerkungen zur Elementarphilosophie mit dem Satz ein:

"Daß es der Philosophie bisher noch an einem obersten allgemeingeltenden Grundsatz, welcher die Gewißheit aller ihrer übrigen Sätze ... begründete, gemangelt habe, und daß dieselbe erst nach der Entdeckung und Aufstellung eines solchen Grundsatzes auf die Würde einer Wissenschaft Ansprüche machen könne; darüber bin ich mit dem Verfasser der Elementar-Philosophie vollkommen einverstanden"².

1) Maimon fährt freilich fort: "...Wenn es nicht ein Schloß in der Luft wäre..."; Brief an Reinhold, abgedruckt in den "Streifereien..." (1793), Maimon Werke Bd.IV . Die systematische Form der Theorie des Vorstellungsvermögens lobt Maimon auch in: "Obereits Widerruf für Kant..." (Magazin für Erfahrungsseelenkunde 1792 Bd.IX 3.St. S.108 Anm.; auch in: Maimon Werke Bd.III S.420 Anm.).

2) Aenes. S.41

Beck schließlich übernimmt die Forderung nach einem obersten Grundsatz der Philosophie trotz aller Kritik an Reinhold in seinem eigenen System, modifiziert sie allerdings - wie sich zeigen wird - in einem entscheidenden Punkt.

Das Ausbleiben jeglicher Kritik an Reinholds Wissenschaftsbegriff schuf in Verbindung mit dem augenscheinlichen Versagen des elementarphilosophischen Fundierungsversuches ein für spekulative Letztbegründungsversuche außerordentlich fruchtbares Klima, so daß die Folgezeit eine geschichtlich wohl einmalige Konzentration und Verengung des philosophischen Strebens auf einen einzigen Punkt erlebte: auf die Suche nach dem obersten Grundsatz alles philosophischen Wissens. - So kommt es, daß, während sich Kant in seinem Alterswerk zunehmend dem Zusammenhang der von ihm entwickelten transzendentalphilosophischen Prinzipien mit den Erkenntnissen der Einzelwissenschaften zuwandte¹, sein Appell an jüngere Zeitgenossen, den selben Weg zu beschreiten, ungehört verhallte. Statt des Abstiegs in die Sphären der angewandten Theorie, dominierte allenthalben der Aufstieg zu immer neuen, höheren, abstrakteren Grundsätzen. Es sollte wohl mehr der Erheiterung des Publikums dienen, ist aber symptomatisch für diese Tendenz, wenn sich das "Philosophische Journal" entschloß, den auf einen Artikel von Weißhuhn hin² eingesandten Grundsatzvorschlag eines Herrn von Schilling zu veröffentlichen, der da lautet: "Sein ist gut"³.

Schritt die Entwicklung der Grundsatzphilosophie auch schon bald über Reinhold, als den Initiator dieses Programms, hinaus, so wurde das von ihm formulierte Theorieideal in der Folgezeit doch zur verbindlichen Vorgabe einer jeden, den Anspruch der Wissenschaftlichkeit verfechtenden Philosophiekonzeption, ohne daß die Wurzeln dieser Norm je einer eingehenderen Untersuchung unterzogen worden wären. Wenn sich auch die frühidealistischen Systemversuche Fichtes und Schellings dieser Norm verpflichteten, so bleiben doch auch hier die Gründe ihrer Anerkennung weitgehend im Dunkeln.

-
- 1) Man denke etwa an die Suche nach dem Übergang von den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik im Opus Postumum. Gleichwohl war es neben Reinhold auch Kant, der durch verschiedentliche Andeutungen die ungelöste Aufgabe einer philosophischen Letztbegründung ins allgemeine Bewußtsein hob. So fordert er für die Vollendung einer reinen praktischen Vernunft, daß "ihre Einheit mit der spekulativen in einem gemeinschaftlichen Prinzip zugleich müsse dargestellt werden können" (GMS Vorrede A XIV). Und er hegt die Erwartung, "es vielleicht dereinst bis zur Einsicht der Einheit des ganzen Vernunftvermögens (des theoretischen sowohl als praktischen) bringen, und alles aus einem Prinzip ableiten zu können; welches das unvermeidliche Bedürfnis der menschlichen Vernunft ist, die nur in einer vollständigen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit findet" (K.p.V. A 162). Natürlich steht das Anliegen einer Vereinigung von Theorie und Praxis auch bei den nachkantischen Systementwürfen als tragendes Motiv mehr oder weniger deutlich im Hintergrund - auch wenn es hier unter dem Gesichtspunkt systemtheoretischer Erwägungen weitgehend ausgeblendet bleibt.
 - 2) "Sätze und Gegensätze zur Grundlegung eines neuen Systems der Philosophie" in: Phil. Journal Bd. II, Heft 2.
 - 3) ebd. Bd. II, Heft 3 S.235

II.1. MAIMONS PSYCHOLOGISCHE WIDERLEGUNG DES SATZES DES BEWUßTSEINS

Salomon Maimons engagierte, dabei nicht selten polemische Reinhold-Kritik läßt sich anhand des IX. Bandes des "Magazins zur Erfahrungsseelenkunde"¹, der "Streifereien im Gebiete der Philosophie"², sowie der Korrespondenz mit Kant - die freilich seit 1790 trotz eindringlicher Bitten unbeantwortet blieb³ - studieren. Manch kritische Einsicht Schulzes oder Fichtes findet sich hier vorweggenommen, ohne daß dem Außenseiter Maimon die seinem Werk gebührende Beachtung zuteil geworden wäre⁴.

In erster Linie gilt Maimons Kritik dem Satz des Bewußtseins, und insbesondere der für ihn beanspruchten Allgemeingültigkeit:

"Dieser Satz kann nicht vom Bewußtseyn überhaupt (auch einer Wahrnehmung), sondern bloß vom Bewußtseyn einer Vorstellung (einer auf eine Synthesis, als Merkmal aufs Objekt sich beziehenden Wahrnehmung) gelten. Eine bloße Wahrnehmung ... bezieht sich auf nichts außer sich selbst ..." ⁵.

-
- 1) In dem von Karl Philipp Moritz und Maimon herausgegebenen Magazin finden sich die Artikel: "Obereits Widerruf für Kant, mit Anmerkungen von S.Maimon (Bd.IX [1792], 2.Stück; S.106-143) und: "Einleitung zur neuen Revision des Magazins zur Erfahrungsseelenkunde"(Bd.IX [1792], 3.Stück; S.1-29); auch in: Maimon, Gesammelte Werke Bd.III S.418 bzw. 462. ; Zur Deutung dieser Texte vgl. besonders: *Rolf P. Horstmann*: "Maimon's Criticism of Reinhold's 'Satz des Bewußtseins'" (1970/72).
 - 2) in: Maimon, GW Bd.IV S. 1 - 295. Von Interesse ist hier ausschließlich der ebenso instruktive wie indiskrete Abdruck des philosophischen Briefwechsels ("nebst einem demselben vorangeschickten Manifest") mit Reinhold (S. 199 - 266).
 - 3) Das letzte Zeichen Kants bestand offenbar in der Übersendung der "Kritik der Urteilskraft", für die sich Maimon am 15.5.1790 bedankt. Man wird Kant jedoch wohl zugute halten müssen, daß er sich aus Unkenntnis der Schriften Reinholds seit 1790 keine kompetente Stellungnahme zu der in Maimons Briefen behandelten Reinhold-Kritik zugetraut haben dürfte.
 - 4) *Horstmann* erklärt dies in Hinblick auf die Beiträge im "Magazin" damit, daß sie "appeared in a place a little remote from the philosophical discussion" (S. 332). Die Annahme Horstmanns: "As far as I know the respective criticism of Maimon was directly considered neither by Fichte nor by other later critics of Reinhold" (ebd.), ist zumindest insofern einzuschränken, als Fichte die Philosophie Maimons natürlich *sehr genau* zur Kenntnis genommen haben muß, bildete sie doch, wie es in der Vorrede zur Begriffsschrift heißt, ein entscheidendes Motiv seiner eigenen systematischen Bemühungen. Im Jahr 1795 urteilt Fichte in einem Brief an Reinhold: "Gegen Maimons Talent ist meine Achtung grenzenlos; ich glaube fest..., daß durch ihn sogar die ganze Kantische Philosophie, so wie sie durchgängig, und auch von Ihnen verstanden worden ist, von Grund auf umgestoßen ist. Das alles hat er gethan, ohne dass es jemand merkt, und indeß man von seiner Höhe auf ihn herabsieht [vgl. hierzu den Briefwechsel Maimon - Reinhold!]. Ich denke, die künftigen Jahrhunderte werden unsrer bitterlich spotten" (in: Fichte, GA III Bd.2 S.282). Trotz des hohen Lobes geht Fichte in seinen Werken nirgends ausführlich auf den philosophischen Ansatz Maimons ein, so daß sich auch nicht mit letzter Bestimmtheit ermitteln läßt, aus welchen Quellen sich sein Urteil speist. Allerdings weichen die Beiträge im "Magazin" sachlich kaum von der Generallinie der Reinhold-Kritik in anderen Schriften, vor allem den "Streifereien" ab, so daß die Frage ihrer Kenntnisnahme, auf die Horstmann anspielt, sachlich nicht sonderlich relevant sein dürfte.
 - 5) Maimon, GW III S. 421 Anm. ; vgl.: GW IV S. 226 ff (Brief an Reinhold vom August 1791); sowie: Brief an Kant vom 20.9.1791 (in: Kant AA XI S. 273).

Es gibt also, so lautet Maimons Einwand, Phänomene im Bewußtsein, die der Satz des Bewußtseins gar nicht erfaßt, weil sie weniger komplex strukturiert sind, als er generalisierend behauptet.

So überzeugend dieser Vorwurf auch der Sache nach erscheinen mag, so befremdlich wirkt er in terminologischer Hinsicht: wird hier doch bestritten, daß z.B. Wahrnehmungen unter den Oberbegriff 'Vorstellung' fallen! "Das Wort Vorstellung hat viel Unheil in der Philosophie gestiftet" schreibt Maimon selbst in einem Brief an Kant¹. Und zumindest aus dessen Sicht wird man Maimon den Vorwurf nicht ersparen können, das "Unheil" durch seine eigenwillige Verengung des Vorstellungsbegriffs eher noch vermehrt zu haben. Die an dieser Stelle zutagetretende Sprachverwirrung wurzelt indessen in der durch Reinhold selbst initiierten theoretischen Entwicklung des Vorstellungsbegriffs.

Reinhold vertrat die Ansicht, daß das analytische Fortrücken der Vernunft über die letzten Gründe der Vernunftkritik hinaus (Fun S.72) darin bestehe, zu den dort bestimmten Arten der Vorstellungen "das Eigenthümliche der Gattung" (ebd. S.96) zu finden. Der Kritik der reinen Vernunft wird damit ein Bestimmungsdefizit diagnostiziert - "Die *Kritik* hat es mit den bloßen Eigenthümlichkeiten der verschiedenen Arten von Vorstellungen zu thun", nicht jedoch mit dem Begriff der "Vorstellung *als Vorstellung*" (ebd. S.76) -, das angesichts der vielfältigen Spezifikation des Vorstellungsbegriffs im Kantischen Werk² überraschen mag. Insbesondere fällt auf, daß der Begriff der Vorstellung, insofern ihn die Elementarphilosophie durch den Satz des Bewußtseins bestimmt³, von vornherein über einen ungleich reicheren Gehalt verfügt, als der Kantische Gattungsbegriff, der als solcher natürlich unspezifisch verfaßt ist. Denn der Bezug auf Subjekt und/oder Objekt zeichnet für Kant, wie bereits vermerkt, einen speziellen Vorstellungstypus aus: die *cognitio* (Erkenntnis) bzw. *sensatio* (Empfindung). Die spezifische Differenz der Arten in den Begriff der Gattung aufzunehmen, bedeutet nicht, wie Reinhold suggerieren möchte, nur eine konservative Erweiterung der Begriffsbestimmungen, sondern es impliziert eine weitgehende Abkehr von der Kantischen Terminologie.

Maimon stand angesichts dieses Umstands vor der Wahl, entweder den Kantischen Vorstellungsbegriff gegen seine inhaltliche Anreicherung durch die Elementarphilosophie zu verwahren und damit seine universelle Ausdehnung auf alle Bewußtseinsphänomene zu bestätigen, oder Reinholds "wissenschaftlichen Begriff der Vorstellung" zu übernehmen, ihm jedoch den Universalitätsanspruch abzuerkennen. Er entschied sich für den letzteren Weg⁴ und stieß damit nahezu zwangsläufig auf das Unverständnis Reinholds, dem 'Vorstellung'

1) Brief vom 20.9.1791 in: Kant AA XI, S. 274

2) vgl.: K.d.r.V. B 376/77 ; Refl. 2836 (Mitte der 1770er Jahre).

3) Zu Reinholds Unterscheidung des *einfachen* Begriff der Vorstellung, der im Einklang mit der Kantischen Terminologie stehen dürfte, von dem durch den Satz des Bewußtseins bestimmten *wissenschaftlichen* Vorstellungsbegriff vgl. Kap. I.2.2.

4) Für Maimon gilt: "Vorstellung ist dem Sprachgebrauch zufolge, Theildarstellung, d.h. ein (Merkmal, natürliches Zeichen) des Objekts. So ist ein Gemälde, ein theatralisches Stück u.dgl. eine Vorstellung" (GW IV S.226 Anm.). Vgl. hierzu ferner: GW IV S. 217/18 Anm.; GW III S. 471.

und 'Bewußtseinsvorkommnis' schlechterdings als Wechselbegriffe galten: "Ich verstehe nicht wie der Satz des Bewußtseyns nur vom Bewußtseyn der Vorstellung, nicht vom Bewußtseyn überhaupt gelten soll ... Mir ist alles Bewußtseyn ein Vorstellen, und alles Vorstellen ein Bewußtseyn"¹.

Daß der Satz des Bewußtseins wirklich von *allen* Vorstellungen gilt, ist die zur Disposition stehende These Reinholds, nicht dagegen die gar nicht eigens thematisierte Extensionsgleichheit von Vorstellung und Bewußtsein, gegen die sich Maimons Kritik richtet. Insofern wird der tatsächliche Mangel, den die Entwicklung des Vorstellungsbegriffs in Reinholds Satz des Bewußtseins aufweist, durch die terminologisch fehlgeleitete Argumentation Maimons eher verschleiert denn aufgedeckt². Sein Vorwurf, daß der Satz des Bewußtseins nicht auf Wahrnehmungen applizierbar und daher nicht für alle Bewußtseinsphänomene gleichermaßen gültig sei, weil die in ihm behauptete Relationalität nicht immer vorliegen müsse³, bleibt indessen - losgelöst von Maimons eigenwilligem Vorstellungsbegriff - von dieser Kritik unbenommen.

Noch ein weiterer Einwand Maimons, der nicht allein an die Adresse Reinholds, sondern ebenso gegen die Vernunftkritik selbst gerichtet werden kann, verdient Beachtung. Ein Hauptanliegen von Schulzes "Aenesidemus" antizipierend, wendet er sich strikt gegen jedes theoretische Ausgreifen über die Grenzen des Bewußtseins hinaus, wie es etwa Reinhold innerhalb seiner Theorie des *Vorstellungsvermögens* praktiziert. Eine Erkenntnis der Gründe unseres Bewußtseins widerspricht den selbstauferlegten Restriktionen der kritischen Philosophie, denen sich auch Reinhold anschließt. Vollends erweist sich die Anwendung der Kategorie der Kausalität auf die spekulative Frage der Verursachung der Vorstellung als ein illegitimes Verfahren. Maimon fragt:

"Aber was heißt das: etwas in der Vorstellung wird durch etwas von ihr und dem Gemüthe verschiedenes, oder durch etwas von ihr und dem Gegenstande verschiedenes bestimmt und hervorgebracht? Soll dieses heißen: dieses Etwas in der Vorstellung ist eine Realwirkung vom Gegenstande oder Subjekte, als ihrer Ursache? Dies kann nicht seyn, weil das Verhältnis von Ursache und Wirkung nur zwischen reellen Objekten der Erfahrung (Wahrnehmungen) statt finden kann; nicht aber zwischen diesen und den Ideen von Subjekt und Objekt überhaupt"⁴.

Mit diesem Argument greift Maimon den historisch so außer-ordentlich bedeutsamen Einwand Jacobis gegen die Annahme der Dinge an sich auf und wendet ihn auf das Erkenntnissubjekt. Jacobi hatte seiner Schrift "David Hume über den Glauben" (1787) unter

-
- 1) Brief an Maimon vom 22.8.1791 in: Maimon, GW IV S. 231 - 233.
 - 2) Die allgemeine Konfusion des Kantischen Vorstellungsbegriffs wird auch bei Fichte deutlich, wenn er in mutmaßlicher Übereinstimmung mit Kant (!) *jeder* Vorstellung die folgenden drei Momente zuspricht: Objektbezug durch sinnliche Anschauung, Subjektbezug durch intellektuelle Anschauung und Vereinigung beider durch den Begriff (2.EWL (SW I S.474).
 - 3) Vgl. den Brief an Kant vom 20.9.1791.
 - 4) Maimon GW III S. 474

dem Titel "Über den transzendentalen Idealismus" eine Kantkritik als Beilage hinzugefügt¹, in der die These verfochten wird,

"daß der Kantische Philosoph den Geist seines Systems ganz verläßt, wenn er von den Gegenständen sagt, daß sie Eindrücke auf die Sinne machen, dadurch Empfindungen erregen, und auf diese Weise Vorstellungen zuwege bringen: denn nach dem Kantischen Lehrbegriff kann der empirische Gegenstand, der immer nur Erscheinung ist, nicht außer uns vorhanden, und noch etwas anders als eine Vorstellung seyn; von dem transzendentalen Gegenstände aber wissen wir nach diesem Lehrbegriffe nicht das geringste".

- Und wir *können* von ihm nichts wissen, da die kategorial verfaßte Verstandestätigkeit allein auf Gegenstände möglicher Erfahrung beschränkt ist, die Kategorie der Kausalität mithin, die allen Beschreibungen äußerer Affektion zugrundeliegt, im transzendenten Bereich ohne Bedeutung bleiben muß, also keine Anwendung finden darf. Genau dieses Problem überträgt Maimon also gewissermaßen von den infragestehenden äußeren Objekten auf die innere Vermögenskonstitution, auf das Vorstellungsvermögen als transzendente Ursache der Bewußtseinsgegebenheiten. Damit macht er erstmals auf ein Dilemma aufmerksam, dessen Lösung für die Systemansätze der Folgezeit eine zentrale Bedeutung gewinnen sollte.

Maimons Position erschöpft sich indes nicht in einer skeptischen Erkenntnishaltung gegenüber transzendenten Ursachen, sondern ist eine generelle Absage an den Kantischen Dualismus von Dingen an sich und Erscheinungen. Weder Stoff noch Form der Vorstellung beziehen sich nach seinen Worten auf etwas außerhalb der Vorstellung, von dem sie herrühren. Die Annahme der Dinge an sich, eine, wie Maimon es nennt, "fingirte Idee", beruht lediglich auf der "transzendenten Neigung der Einbildungskraft, eine jede Wahrnehmung auf ein Etwas überhaupt zu beziehen"².

An die Stelle dualistischer Erklärungsmodelle tritt nun ein an der Leibniz-Wolffschen Schule orientiertes Bestreben nach Zurückführung der Gegensatzpaare: Begriff und Gegenstand (Anschauung), rezeptive Sinnlichkeit und spontaner Verstand etc. auf eine gemeinsame Wurzel³. Diesen Einheitsgesichtspunkt glaubt Maimon in einem, freilich höchst spekulativen, "zum wenigsten als Idee" angenommenen Vermögen, dem "unendlichen Verstand" realisiert zu finden, einem Verstand, "bei dem die Formen zugleich selbst Objekte des Denkens sind", der die Beziehungen und Verhältnisse der Dinge spontan aus sich heraus hervorbringt⁴.

1) Jacobi, Werke Bd. II.S.301 f

2) Maimon GW III S. 472

3) Vgl. hierzu Maimons "Versuch über die Transzendentalphilosophie" (Berlin, 1790). "Wie kann nämlich der Verstand etwas was nicht in seiner Macht ist (die gegebenen Objekte) dennoch seiner Macht (den Regeln) unterwerfen? Nach dem Kantischen Sytem, daß nämlich Sinnlichkeit und Verstand zwei ganz verschiedene Quellen unserer Erkenntnis sind, ist, wie ich gezeigt habe, diese Frage unauflöslich; hingegen nach dem Leibniz-Wolffischen System, fließen beide aus einerlei Erkenntnisquelle" (S. 63).

4) Diese Idee, die nahezu deckungsgleich mit der eines "intellectus archetypus", eines intuitiven Verstandes ist, die Kant im Zuge seiner Kritiken wiederholt entwickelt, aber allein einem

Zumindest in dem Bemühen, die Grenze zwischen Denken und Sein zu überwinden, wird eine Parallele zu den etwa zeitgleichen Versuchen Reinholds sichtbar, der mittels der Etablierung eines genuinen Typs von Bewußtseinsobjekten eine Übereinstimmung von Begriff und Gegenstand erzielen wollte. Auch wenn Maimons Raisonement mitunter ein gewisses Maß an Systematizität vermissen läßt, darf der Einfluß seiner Ideen zur Überwindung des philosophischen Dualismus insbesondere auf Fichte nicht unterschätzt werden.

II.2. SCHULZES SKEPTISCHE REINHOLD-KRITIK

Den wohl umfänglichsten Versuch einer kritischen Prüfung jener Schriften, in denen Reinhold von 1789 bis 1791 die Elementarphilosophie entworfen und fortgebildet hatte, unternahm Gottlob Ernst Schulze. Er gab seiner 1792 anonym veröffentlichten Abhandlung den beziehungsreichen Titel: "Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie". Aenesidemus, der griechische Skeptiker und Schüler Pyrrhons verkörpert hier weniger antikes Gedankengut als vielmehr die neuzeitlich skeptischen Lehren Humes, die er gegen die "Anmaßungen der Vernunftkritik", vertreten durch seinen Widerpart Hermias, verteidigt. Schulze wendet sich in der Gestalt des Aenesidemus also nicht nur gegen Reinhold, sondern gegen die gesamte kritische Philosophie, sofern diese den Skeptizismus widerlegen zu können glaubt. Dabei läßt er zumindest Hermias die Überzeugung aussprechen, daß der Kantische Kritizismus in Reinholds Werken seine Fortsetzung und eigentliche Vollendung gefunden habe¹. Eine solche, den Einheitsgesichtspunkt wie die Stringenz der Weiterführung betonende Deutung der kritischen Philosophie trug sicherlich dazu bei, daß Schulzes Rezipienten, allen voran Fichte, wenig Sensibilität für die terminologischen und inhaltlichen Differenzen zwischen Kant und Reinhold entwickelten.

Schulzes Einwände gegen die Darstellung der Elementarphilosophie in den "Beyträgen"² gruppieren sich um zwei Kernthesen:

göttlichen Wesen vorbehalten wissen will, verweist zugleich auf Elemente in Fichtes Konzeption der Wissenschaftslehre voraus.

- 1) vgl. Aenes. S.5 ff : Hermias sucht in Reinholds Schriften "die letzten Gründe und Prinzipien der ganzen kritischen Philosophie" (...die er in den "Briefen" "freylich noch nicht" findet). Die "Beyträge" erscheinen ihm als "Sieg der kritischen Philosophie über den Skepticismus". Dort wird "aufs deutlichste und genaueste erörtert", was "Kanten in der Kritik der reinen Vernunft angedeutet" hat (S.6). Identifizierend ist später von der "Kantisch-Reinholdischen Philosophie" die Rede (S.12). Aenesidemus dagegen scheint Bedenken zu tragen gegen eine Geschichtsauffassung, nach der "erst durch die Elementar-Philosophie ... die höchsten und allgemeingiltigen Grundsätze geliefert worden seyen, auf welchen die kritische Philosophie unerschütterlich feststehe ..." (S.16). Er hält es zumindest für möglich, daß die Kantische Philosophie eine Widerlegung Reinholds unbeschadet überstehen könne (S.15/16).
- 2) Zwar bezieht Schulze seine Kritik der Sache nach auf sämtliche Werke Reinholds der Jahre 1789 bis 1791, doch knüpft er sie primär an die "Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie" [Beyträge I (III)], deren Text er nahezu vollständig seinen Ausführungen voranstellt. Seine Kritik gewinnt dadurch eine außerordentlich Textnähe, die das Verständnis der Bezüge erleichtert.

(1) Der Satz des Bewußtseins erfüllt nicht die Erfordernisse für einen obersten Grundsatzes aller Philosophie.

(2) Reinhold verfällt dem Dogmatismus, indem er vom Denken auf die reale Beschaffenheit der Dinge schließt.

Sind auch die meisten der im Aenesidemus vorgebrachten Argumente nicht neu¹, so finden sich hier doch die wichtigsten Richtungen der Reinhold-Kritik in einer instruktiven Zusammenschau dargestellt.

II.2.1 SCHULZES EINWÄNDE GEGEN DEN SATZ DES BEWUßTSEINS

Den Satz des Bewußtseins lehnt Schulze als obersten Grundsatz der Philosophie hauptsächlich aus drei Gründen ab:

Zum einen ist er hinsichtlich seiner Form, d.h. *als Satz*, als Ausdruck eines *Gedankens*, dem Prinzip alles Denkbaren, dem **Satz des Widerspruchs** unterworfen. Dabei ist es gleichgültig, ob der Satz des Bewußtseins möglicherweise eine Bedingung formuliert, die dem Widerspruchsprinzip vorausgeht. Die Überlegung Reinholds, nach der der Satz des Widerspruchs vom Begriff des Dinges als des Denkbaren Gebrauch macht, der seinerseits nur im Rekurs auf den höheren Begriff der Vorstellbarkeit, wie er im Satz des Bewußtseins exponiert wird, bestimmbar ist, wird von Schulze sogar anerkannt. Entscheidend ist jedoch, daß der Satz des Bewußtseins zwar mit dem Begriff der Vorstellung operiert, selbst aber nicht eine bloße Vorstellung, sondern einen *Gedanken* darstellt und insofern dem Widerspruchsprinzip gehorchen muß.

Zweitens ist der Satz des Bewußtseins auch keineswegs ein "durchgängig durch sich selbst bestimmter Satz, der nur entweder gar nicht oder richtig gedacht werden kann", wie Reinhold behauptet hatte. Ein Blick auf die in ihm enthaltenen und keineswegs unmißverständlichen Termini 'unterscheiden' und 'beziehen' genügt, um diesen Befund bestätigt zu sehen. Bedarf der Satz jedoch einer weiteren Bestimmung seiner Merkmale, so setzt er nach Maßgabe des von Reinhold verfolgten analytischen Begründungskonzepts einen höheren Grundsatz voraus, der diese Bestimmung leistet.

Drittens schließlich bestreitet Schulze, daß der Satz des Bewußtseins allgemeingeltend und an keine bestimmte Erfahrung gebunden sei. Er untermauert diesen Einwand durch Erfahrungsbeispiele, in denen gemäß seiner Interpretation nicht alle von Reinhold für jede Vorstellung reklamierten Elemente anzutreffen seien. Diese wiederum von Maimon entwickelte Argumentationslinie repräsentiert das gewöhnliche Verfahren der Entkräftung empirischer Generalisierungen, und ihm muß sich Reinholds Fundierungsversuch notgedrungen aussetzen, sofern der Rede von der "Reflexion über die Tatsache des

1) Siehe etwa die zeitlich vorhergehenden Schriften Maimons. Mit einigem Recht konnte daher W. Kabitz [1902] (S.56) die Schrift als "mehr scharfsinnig als tief, auch nicht durchaus originell" beurteilen.

Bewußtseins" kein nicht-empirischer Sinn verliehen werden kann. Gleichgültig also, ob der Satz des Bewußtseins auf *keiner bestimmten* Erfahrung beruht oder die Gegenbeispiele Schulzes überzeugen: daß er *überhaupt* auf Erfahrung gründen soll, disqualifiziert ihn bereits als obersten Grundsatz allen Wissens.

Der Erfahrungscharakter der Bewußtseinsreflexion ist indessen nicht so eindeutig aus Reinholds Äußerungen zu entnehmen, wie Schulzes Kritik nahelegen möchte. Wenngleich alle alternativen Interpretationsversuche letztlich scheiterten, darf es doch nicht als ausgemacht gelten, daß der Satz des Bewußtseins als ein *synthetischer Satz*, wie Schulze ganz richtig erkennt¹, schon eo ipso empirischer Natur sein muß und durch Abstraktion des Gemeinschaftlichen aller oder mancher Bewußtseinsäußerungen gewonnen wird. Daß "die ganze Elementar-Philosophie ... auf ein Faktum und auf die Entwicklung desselben"² gründet, ist unbestreitbar, nicht hingegen, daß dieses Faktum ein "Gegenstand der Erfahrung" sei.

Man wird Schulze daher wohl mit Recht anlasten dürfen, er habe seine Kritik von vornherein gegen die schwächste Interpretation der Elementarphilosophie gerichtet, gegen jene Deutungsvariante, nach der sie mit allen Unsicherheiten einer empirisch fundierten Theorie behaftet ist, deren oberster Grundsatz, der Satz des Bewußtseins, als Tatsachenwahrheit weder unmißverständlich und allgemeingeltend, noch zeitlos notwendig sein kann. Die zentrale Frage, wie die letzte Legitimationsinstanz der Elementarphilosophie, die "Reflexion auf die Tatsache des Bewußtseins" zu interpretieren sei, ob eine empirisch psychologische Deutung, wie von Schulze verfolgt, ihr tatsächlich angemessen ist, wird schließlich auch für die Bewertung der zweiten Gruppe von Einwänden, die der Verwahrung des Skeptizismus gegen dogmatische Ansprüche der Elementarphilosophie dienen sollen, von Bedeutung sein.

II.2.2. DIE SKEPTISCHE KRITIK DER THEORIE DES VORSTELLUNGSVERMÖGENS

Im Ausgang von Reinholds Konsensbestreben, das alle philosophischen Parteien und mithin auch die des Skeptizismus einen sollte, mag es überraschen, seinen Entwurf nun mit skeptischen Einwänden konfrontiert zu sehen. Läßt die minimale Anfangsbehauptung, daß es Vorstellungen im allgemeinsten - also nicht etwa Maimonschen - Sinne gebe, denn überhaupt noch Raum für einen sachlichen Dissens? - Schulzes Kritik zielt denn auch erwartungsgemäß in eine andere Richtung. Die Existenz von Vorstellungen in uns wird von

-
- 1) Schulze erweckt ein wenig den Eindruck, als berichtige er Reinhold, wenn er vermerkt: "Der Satz des Bewußtseins ist erstlich ein synthetischer Satz, dessen Prädikat vom Subjekte (Bewußtseyn) etwas aussagt, so in diesem nicht schon als Merkmal und Bestandteil gedacht wird"(Aenes. S. 56). Dies würde auf ein Mißverständnis hindeuten, denn Reinhold selbst ist, wie ausführlich gezeigt wurde, schlechterdings genötigt, diesem Satz einen synthetischen Status zuzuschreiben.
 - 2) Aenes. S. 57

ihm sogar ausdrücklich zur Prämisse seiner Untersuchung erklärt¹. Er behauptet hingegen, daß Reinhold im Laufe seiner Ausführungen den selbstgesteckten Rahmen eines reinen Repräsentationalismus ohne Berechtigung verläßt und von den Wesensmerkmalen der Begriffe, vom Denken also, auf die Natur der realen Gegenstände schließt.

Die Herleitung von Aussagen über die Beschaffenheit der Gegenstände aus den "richtigen" Begriffen derselben betrifft nun tatsächlich einen Wesenszug der Elementarphilosophie. Doch will Reinhold dieses Verfahren, wie gezeigt wurde, auf einen beistimmten Gegenstandstyp beschränkt wissen: auf solche Gegenstände nämlich, die als Gegebenheiten im Bewußtsein selbst Vorstellungen sind. Von der Beschaffenheit *realer Objekte* hingegen, also Gegenständen, die von allen Vorstellungen verschieden sind, erlaubt die Elementarphilosophie so wenig eine rein begriffliche Erkenntnis ohne korrespondierende Anschauung, wie die Kantische Vernunftkritik.

Bis hierher also scheint die Elementarphilosophie dem Vorwurf, ihre selbstgesteckten Grenzen überschreitend dem Dogmatismus zu verfallen, keinen Angriffspunkt zu bieten. Nun richtet Schulze seine Anschuldigungen jedoch gegen die Behauptung einer Entität, von der er mit Recht annehmen konnte, daß sie *mehr* sein müsse, als ein bloßer Bewußtseinsgegenstand in dem von Reinhold geprägten Sinne: gegen das allem Bewußtsein als Ursache zugrundeliegende *Vorstellungsvermögen*². Erschöpft sich die Annahme eines solchen Vermögens nicht, wie Schulze ausführt, in dem leeren Gedanken, daß jedwedes Wesen nur vermöge eines Vermögens so ist, wie es ist, also in einer Projektion, durch die das zu erklärende Faktum nicht "im geringsten begreiflicher gemacht wird"³, so bedarf sie einer Rechtfertigung, die, weil das Vorstellungsvermögen als Ursache aller Vorstellungen nicht selbst Vorstellung sein kann (wiewohl man von ihm eine Vorstellung haben kann), dem Existenzbeweis für einen außerbewußten Gegenstand gleichkommt.

Grundlage der gesamten Elementarphilosophie ist die "Reflexion über die Tatsache des Bewußtseins". Sie steckt den Verifikationsrahmen ab für die innerhalb der Theorie formulierbaren Aussagen. Wenn es ein Vorstellungsvermögen, oder allgemeiner: einen objektiven Grund, eine Ursache aller Vorstellungen und damit allen Bewußtseins geben soll, dann kann dieser Grund nicht bewußtseinsimmanent, nicht durch Reflexion aufgewiesen

-
- 1) "Ich lege aber folgende Sätze als bereits ausgemacht und giltig der Censur der Elementar-Philosophie zum Grunde:
 1) Es giebt Vorstellungen in uns, an welchen sowohl mancherley Unterschiede von einander vorkommen, als auch gewisse Merkmale angetroffen werden, in Ansehung welcher sie mit einander übereinstimmen.
 [2] Der Probestein alles Wahren ist die allgemeine Logik..."; Aenes. S. 34.
 - 2) Das Vorstellungsvermögen kann wohl Gegenstand einer Vorstellung sein, jedoch nicht Gegenstand, der selbst eine Vorstellung ist.
 - 3) Diese Verwendung des Vermögens- oder Kraftbegriffs führt nach Schulzes Worten lediglich zu Scheinerklärungen der Fakten, hinter denen sich tatsächlich nicht mehr als das Bekenntnis "der menschlichen Unwissenheit" verbirgt. Solche Erklärungen "sind im Grunde nichts weiter..., als eine bloße Wiederholung der Erscheinung und der Thatsache selbst", und so macht auch die Annahme eines Vorstellungsvermögens "das Daseyn und die Natur der Vorstellungen in uns um nichts begreiflicher" (Aenes. S. 81/82).

werden. Denn die allgemeinen Konstitutionsbedingungen aller Vorstellungen müssen von dem durch sie bedingten kategorial verschieden sein.

Um nun die Behauptung eines Vorstellungsvermögens gleichwohl aufrechterhalten zu können, greift Reinhold an diesem Punkt auf das dem Kritiker wenig probat erscheinende Mittel einer Ableitung aus dem Begriff der Vorstellung zurück: "Wer aber eine Vorstellung zugiebt, muß auch ein Vorstellungsvermögen zugeben, das heißt dasjenige, ohne welches sich keine Vorstellung denken läßt"¹. In diesem, den von Kant kritisierten Paralogismen nahestehenden Argument sieht Schulze den Schritt zurück zu einem vorkritisch metaphysischen Dogmatismus vollzogen:

"Von einem Freunde der kritischen Philosophie, die das *Denken* vom *Seyn* unterschieden wissen will, war ein solcher Beweis für das objektive Daseyn des Vorstellungsvermögens...kaum zu erwarten. In demselben wird aber wirklich von der *Beschaffenheit der Vorstellungen* und *Gedanken in uns*, auf die Beschaffenheit der Sache außer uns und an sich geschlossen"².

Es ist also allein die *Undenkbarkeit* der (unzweifelhaft wirklichen) Vorstellungen ohne ein entsprechendes "äußeres" Vermögen, die den Schluß auf die *Existenz* desselben sanktionieren soll, einen Schluß, der für Schulze auf einer Verwechslung der subjektiv logischen mit der objektiv realen Möglichkeit beruht³.

In Hinblick auf den weniger ontologisch als funktional bestimmten Vermögensbegriff der Elementarphilosophie, der zunächst nicht mehr als die Summe der Bedingungen der Vorstellung ausdrücken will⁴, wird verständlich, daß Schulzes Kritik bei den Zeitgenossen auf regen Widerspruch stieß⁵. Eher schon scheint seine Bemerkung, daß ein nur aufgrund seiner Wirkungen behauptetes Vermögen nichts weiter als ein Bekenntnis "der menschlichen Unwissenheit" sei (s.o.), der Intention Reinholds gerecht zu werden. Trotz alledem aber bleiben Reinholds Ansichten über das Vorstellungsvermögen, "wodurch die bloße Vorstellung...möglich ist, und was in der Ursache der Vorstellung, d.h. in demjenigen, welches den Grund der Wirklichkeit einer Vorstellung enthält, vor aller Vorstellung

1) TVV S. 190

2) Aenes. S. 76

3) vgl. Aenes. S. 146; ebenso S. 145: "Daraus nämlich, daß etwas nothwendig zu *unserem Vorstellen* und *Denken* eines Gegenstandes gehört, oder daß wir es uns nur auf eine einzige Art als wirklich und möglich vorzustellen fähig sind, folgt ganz und gar nicht, weder daß es zum realen Daseyn des Gegenstandes gehöre, noch auch daß es an sich nur auf diese einzige Art wirklich und möglich sey".

4) Vgl. TVV S. 195 und 202. Reinhold unterscheidet zudem zwischen den inneren und äußeren Bedingungen der Vorstellung.

5) Fichte etwa spottet über den Skeptiker, der, "so wie das Wort: Vorstellungsvermögen, sein Ohr trifft, sich dabey nichts anderes denken kann, als irgend ein (rundes, oder vierecktes?) Ding, das *unabhängig von seinem Vorstellen* als Ding an sich...existirt" (AREz. SW I S.11). Und selbst Maimon nimmt in seinem "Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens. Nebst angehängten Briefen des Philalethes an Aenesidemus" (1794) Reinholds Annahme eines Vorstellungsvermögens gegen Schulze in Schutz (S. 335).

vorhanden seyn muß"¹, so vage, daß Schulzes Deutung dieses Vermögens als eines vorstellungsunabhängigen, objektiv wirklichen Sachverhalts, eines Dinges an sich nur schwerlich abzuweisen sein dürfte.

Mit vollem Recht erregen schließlich Reinholds weiterreichende Behauptungen über die Herkunft der Vorstellungen den Argwohn des Skeptikers: Daß es überhaupt eine *Verursachung* der Vorstellungen gebe, erklärt Schulze in Abwandlung jenes zentralen Arguments, das schon Jacobi und später Maimon gegen Kant vorgebracht hatten², für eine unstatthafte Anwendung der Kategorie der Kausalität auf Gegenstände außerhalb aller Vorstellung und Erfahrung³. In besonderem Maße aber erweist sich die Lehre von der Abkunft der Form der Vorstellung aus der Spontaneität des Subjekts, sowie der Vorstellungsmaterie aus einer Affektion durch äußere Objekte als skepsisanfällig⁴. Hier wird offenkundig der repräsentationalistische Rahmen verlassen und, wie anknüpfend an die Reinhold-Kritik Schulzes Ernst Cassirer in neuerer Zeit vermerkte, eine Unterscheidung und Zuordnung getroffen, die "methodisch einen Übergriff in ein völlig anderes Gebiet" darstellt⁵.

Freilich hegt Schulze selbst einigen Zweifel, ob die von ihm geäußerte Kritik die Theorie Reinholds wirklich trifft. Seine Unentschiedenheit rührt aus einer tiefen Unklarheit über die wirkliche Zielsetzung der Elementarphilosophie: Will sie überhaupt Aussagen über die Beschaffenheit der Vorstellungen, des Vorstellungsvermögens u.s.w. außerhalb unseres Denkens treffen, oder "besteht der ganze Endzweck ... nur darin, zu zeigen, wie wir uns die Bestimmung des Erkenntnisvermögens *denken müssen*"?⁶ - Schulze gesteht, daß er "hierüber nicht völlig zu entscheiden wage"⁷. Denn einerseits betont Reinhold wiederholt, daß es ihm nicht um die Erkenntnis der Vorstellungen, des Vorstellungsvermögens u.s.w. *an*

1) Beiträge I (III) S. 175/76

2) Vgl. Kap. II.1.

Auf eine gewisse Affinität der Argumente Schulzes zu Jacobis Kantkritik weist auch *G.Baum [1979]* S. 355 hin. Ob freilich das Urteil, daß der Aenesidemus "in diesem Punkt an Jacobi anknüpft", historisch gerechtfertigt ist, kann hier nicht entschieden werden.

3) "Indem aber die Elementar-Philosophie die wirklichen Vorstellungen aus einem Vorstellungsvermögen, als aus etwas objektiv Wirklichem ableitet, und dieses für die Ursache von ihnen erklärt, widerspricht sie auch ihren eigenen Grundsätzen und den Resultaten der Vernunftkritik. Nach der Vernunftkritik ist nämlich der Gebrauch der Kategorien lediglich auf empirische Anschauungen einzuschränken" (Aenes. S. 79).

4) vgl. Aenes. S. 141 ff. und besonders S. 214 ff.

5) E. Cassirer: Das Erkenntnisproblem Bd. 3, S. 48/49

Bezogen auf § XVIII des "Versuchs", wonach z.B. der Stoff der Vorstellung nicht durch das Vermögen des Subjektes entstanden, sondern demselben nur gegeben sein kann, gelangt Cassirer zu folgendem Urteil: "Die Gesamtentwicklung der Elementarphilosophie aber setzt sich über diese kritische Warnung und Grenzsetzung [die Ausschaltung transzendenter Ursachen] hinweg: die Frage nach den Momenten, in denen die Vorstellung besteht, wird wieder durch das Problem, wie sie entsteht abgelöst". Damit vollzieht sich nach Cassirers Meinung ein Bruch im System, der "Reinhold selbst völlig verborgen geblieben zu sein" scheint.

6) Aenes. S. 149

7) Aenes. S. 170 Anm.

sich gehe¹, andererseits ist es wenig glaubhaft, das umfassende Fundierungsprogramm der Elementarphilosophie, die "beabsichtigte große Reformazion der ganzen Philosophie" zwecks Stiftung von ewigem "Frieden im Gebiete der Weltweisheit"² in einer analytischen Aufklärung philosophischer Begriffe erschöpft zu sehen.

Zwar würde eine solche Philosophiekonzeption, die, wie Schulze unverholen spottet, "mit dem vollkommensten Rechte auf Originalität Ansprüche" machen dürfe, indem "bisher ...in der Philosophie immer nach reeller Einsicht gestrebt" wurde³, den Skeptiker zufriedenstellen, weil sie in wesentlichen Punkten "mit den Resultaten des Skepticismus übereinzustimmen" scheint, doch müßte es ihr im eigentlichen Sinne an *Wahrheit* mangeln. Denn Wahrheit konstituiert sich in einem *Verhältnis* der Vorstellungen zu Dingen außer denselben. "Giebt es kein solches Verhältniß an unsern Vorstellungen, oder giebt es überall nichts außer unsern Vorstellungen, worauf sie sich beziehen könnten, so kann denselben auch durchaus nicht Wahrheit beygelegt werden"⁴.

Indem Schulze das zur Wahrheit erforderliche Vorstellungsrelat generell außerhalb aller Vorstellung, das heißt für Reinhold und ihn: im Bereich der Dinge an sich ansiedelt, entfernt sich sein Wahrheitsbegriff fraglos von dem der kritischen Philosophie, aus deren Sicht es ungereimt erscheinen muß, etwas in den Vergleich einzubeziehen, was nicht vorgestellt wird. Für sie bedeutet die Adäquation von Denken und Sein stets die Relation zu einem *vorgestellten* Sein, einem *anschaulich* gegebenen Sein.

Nun lassen sich Reinholds Thesen in Bezug auf die Gründe der Vorstellung sicherlich nicht anschaulich verifizieren. Die Bewußtseinsreflexion, sofern sie als ein Akt innerer Anschauung und damit als das hier allein in Frage kommende Verifikationsinstrument gedeutet wird, ermöglicht keinen Zugang zu dem, was nicht *im* sondern *vor* allem Bewußtsein und allem Vorstellen liegt. Und in der Tat zeigte sich, daß Reinhold das Vorstellungsvermögen als dasjenige bestimmt, "welches den Grund der Wirklichkeit einer Vorstellung enthält", als etwas, was "vor aller Vorstellung vorhanden seyn muß"⁵.

Also gibt es in Hinblick auf Reinholds bewußtseinstranszendente Aussagen keine Alternative zu einer Beurteilung gemäß dem - ansonsten ausgesprochen dogmatischen - Wahrheitsbegriff Schulzes: Entweder entspricht dem Gedanken eines Vorstellungsvermögens ein nicht vorgestelltes Sein oder er ist vollkommen selbstgenügsam, dann aber nicht "wahr" im Sinne irgendeiner Korrespondenz.⁶

1) vgl. z.B.: TVV S. 204 und 227; Beyträge I (II) S. 145

2) Aenes. S. 150

3) Aenes. S. 150

4) Aenes. S. 172 Anm.

5) S.o. (Beyträge I (III) S.175/76)

6) *Jürgen Stolzenberg* ("Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung"; 1986 S.17-24) unternahm jüngst den vielversprechenden Versuch, die Kontroverse zwischen Reinhold und Schulze auf *divergierende wahrheitstheoretische Prämissen* zurückzuführen. Indem das Wahrheitskriterium Schulzes, die Übereinstimmung von Denken und objektivem Dasein, "von der kritischen Philosophie selber abgewiesen worden ist" und Reinhold dementsprechend "nicht den Anspruch

Reinhold selbst hat freilich niemals einen rein analytischen Geltungsanspruch, die "Wahrheit" des Denkens ohne Bezug auf außerlogisches Sein¹ verfochten. Nicht die Analyse gibt letztlich zu erkennen, welcher Begriff richtig, welcher aus ihm abgeleitete Satz wahr ist. Denn die Analyse kann nur reproduzieren, was eine Synthesis zuvor schon in den Begriff hineingelegt hat. Will Reinhold dem schon vom Rezensenten der ALZ erhobenen Einwand entgehen, die analytischen Erkenntnisse seines Systems basierten lediglich auf definitorischer Willkür, so muß er gerade den objektiv legitimierten Charakter der Synthesis hervorheben. Die Zergliederung elementarphilosophischer Grundbegriffe setzt also nicht nur "ein Verknüpftseyn" ihrer "Merkmale" voraus - "der Begriff der Vorstellung, den die Wissenschaft des Vorstellungsvermögens *analytisch* bestimmen soll, muß zu diesem Behufe schon *synthetisch* bestimmt seyn" -, sondern "ein bestimmtes, nothwendiges, richtiges Verknüpftseyn derselben", das allein aus der Tatsache des Bewußtseins geschöpft werden kann².

Schulze und Reinhold stimmen also trotz aller Differenzen darin überein, daß eine rein analytische Theorie kein über die Befolgung logischer Grundregeln hinausreichendes Kriterium der Richtigkeit von Merkmalsverbindungen formulieren kann. Eine Elementarphilosophie, die sich in einem System begrifflich analytischer Aussagen erschöpft, ist demnach letztlich ebenso haltlos, wie eine solche, die mittels unzulässiger Paralogismen vom Denken auf ein notwendig bewußtseinstranszendentes Dasein schließt. Einzig die Reflexion über die Tatsache des Bewußtseins ist ein legitimes Mittel der Begründung elementarphilosophischer Erkenntnis.

erheben" kann, "das objektive Dasein des Vorstellungsvermögens an sich bewiesen zu haben" (S.19), treffe "keiner der bisher vorgestellten Einwände Schulzes ... das Selbstverständnis Reinholds" (S.21). Hieran ist sicher richtig und betonenswert, daß Schulzes Wahrheitsbegriff tatsächlich "dogmatisch-realistisch" (S.19) genannt werden darf. Darüberhinaus gereicht es dem Skeptiker auch kaum zur Ehre, den Behauptungen seines Gegners von vornherein einen solch präventiv realistischen Sinn zu unterstellen, wie das hier geschieht. - Allein, bezüglich der Annahme des Vorstellungsvermögens, gegen die sich Schulzes Kritik vornehmlich richtet, steht kein anderes Relat zur Verfügung als ein "objektives Dasein an sich", wie Stolzenberg es nennt, weil der Grund der Vorstellungen nicht selbst in der Vorstellung, in einer empirischen Erscheinung, gegeben ist. "Ding an sich" aber ist für Reinhold und Schulze gleichermaßen alles Sein außerhalb der Vorstellung. Also rekuriert die Theorie des V.V., wenn sie die Ursachen der Vorstellungen untersucht, durchaus auf ein Sein *an sich*.

Auf den Nachweis, daß sowohl Reinhold als auch Kant an diesem Punkt ihres Systems tatsächlich Urteile fällen, deren Verifikation eine Übereinstimmung des Denkens mit bewußtseinstranszendenten Objekten behauptet, verwendet Schulze im übrigen große Teile seiner Schrift. Hierin liegt also keine von außen an die Elementarphilosophie herangetragene wahrheitstheoretische *Prämisse*, sondern eine anhand Reinholdscher Texte erarbeitete Kernthese der Dogmatismuskritik.

Wie auch immer man also über die vieldiskutierte Frage, ob die Annahme von Dingen an sich auf dem Boden der Vernunftkritik plausibilisiert werden kann oder einen berechtigten Ansatzpunkt skeptischer Widerlegungen bietet, denken mag: Man muß Schulze doch zumindest konzedieren, daß seine Kritik nicht allein auf einer möglicherweise unausgesprochenen Differenz wahrheitstheoretischer Prämissen beruht.

- 1) Dies gilt mit der Einschränkung, daß die Bestimmungen der Logik ihrerseits eine Hypostasierung erfahren, so daß Reinholds Grenzziehung zwischen begrifflich logischem Denken und außerlogischem Sein im Medium des Bewußtseins nur noch schwer nachvollzogen werden kann (s.u.).
- 2) Fun S. 77

Hier verschwimmen nun allerdings sehr zur Verwirrung Schulzes die Grenzen, die Reinhold zwischen Denken und Sein, Analyse und Synthese, Logik und Psychologie zu ziehen beabsichtigt: Denn Begriffe gehören ihrerseits zum Inventar des Bewußtseins und sind der Reflexion zugänglich. Damit wird jedoch die in der Bewußtseinsreflexion angelegte Erkenntnisrestriktion entwertet: Denn jeder logisch mögliche Gedanke oder Begriff kann als Tatsache des Bewußtseins auftreten und erfährt so eine Legitimation. Hinsichtlich der Folgen entspricht diese Perspektive also der des begriffsanalytischen Philosophiekonzepts: Gleichgültig ob das Auftreten von Begriffen im Bewußtsein ontologisch interpretiert wird oder nicht, erlauben es beide nicht, ein sicheres *Kriterium* zur Unterscheidung "richtiger" von bloß willkürlichen Merkmalsverbindungen und damit wahrer von falschen analytischen Urteilen anzugeben.

Schulzes Unsicherheit zeitigt also keine Folgen für die abschließende Bewertung der Elementarphilosophie: Innerhalb der Sphäre des Denkens kann sie nach eigenem Bekunden keinen Wahrheitsanspruch verfechten. Also bedarf ihre Erkenntnis eines Realitätsbezuges. Ihr genuines Instrument der Verifikation, die "Reflexion über die Tatsache des Bewußtseins"¹ restringiert den der Erkenntnis zugänglichen Realitätsbereich auf bewußtseinsimmanent ausweisbare Sachverhalte. Weil die Gründe des Bewußtseins außerhalb dieses Bereiches liegen, muß sich die Elementarphilosophie ihrer Erforschung enthalten. Indem sie dies nicht tut, verfällt sie dem Dogmatismus.

Eine Schlüsselstelle dieser Argumentation, aber auch einen naheliegender Ansatzpunkt der Kritik, stellt die erneute Identifikation der Bewußtseinsreflexion mit einem Akt der Introspektion dar. Ließe sich dartun, daß diese nicht den Intentionen Reinholds entspricht, daß vielmehr eine tragfähige Alternativinterpretation, etwa im Sinne eines transzendentalen Beweisprogrammes, möglich ist, dann würde die Erkenntnisrestriktion auf Bewußtseinstatsachen hinfällig. Damit würden sich auch der theoretischen Legitimation des angenommenen Vorstellungsvermögens neue Perspektiven eröffnen.

1) Die "Reflexion über die Tatsache des Bewußtseins" ist also, was immer diese Formel genau besagt, die Grundlage allen Geltungsanspruches der Elementarphilosophie. Nun versucht ihr *Stolzenberg [1986]* S. 21 ff in seinem Bemühen, die Reinhold-Schulze-Kontroverse auf eine wahrheitstheoretische Divergenz zurückzuführen, darüberhinaus noch einen weiteren überaus interessanten Aspekt abzugewinnen: Reinhold wolle sie als Wahrheitskriterium verstanden wissen, was "unmißverständlich" aus seiner Erörterung des obersten Grundsatzes (in: *Beyträge I (II)* S.144) hervorgehe. Nach diesem, bereits im Rahmen der Überlegungen zur selbstverifizierenden Struktur des Grundsatzes behandelten Passus, gilt der Satz des Bewusstseins allgemein, sobald er verstanden wird, und er wird verstanden, sobald er mit Reflexion gedacht wird, weil die von ihm behauptete Handlung im Bewußtsein durch Reflexion über dasselbe von jedem als wirklich anerkannt wird. Nun wird dieser Sachverhalt nach Reinholds Überzeugung ausschließlich im Falle des Satzes des Bewußtseins angetroffen, und dies zeichnet ihn als den einzigen durchgängig durch sich selbst bestimmten Satz aus. Stolzenbergs Vorschlag zeitigt also die mißliche Konsequenz, daß nur ein *einzig*er Satz der Elementarphilosophie dem selbstgestellten Wahrheitskriterium genügen könnte. Tatsächlich scheint die Bewußtseinsreflexion wohl weniger als Alternative zu einem Wahrheitskriterium, wie es Schulze verwendet, konzipiert zu sein, sondern vielmehr den Zugang zu einem spezifischen Gegenstandsbereich zu ermöglichen: In diesem Sinne ist sie ein Instrument der Verifikation von Aussagen über Bewußtseinsgegenstände. Und für diese Aussagen gilt das übliche Wahrheitskriterium.

II.3. JAKOB SIGISMUND BECK: DER OBERSTE GRUNDSATZ ALS POSTULAT

Bevor nun die Brücke von Reinholds Elementarphilosophie und ihrer Kritik in den Arbeiten Maimons und Schulzes zu Fichtes früher Wissenschaftslehre geschlagen werden soll, ist es vielleicht nützlich, einen kurzen Blick auf jene Philosophie zu werfen, von der Fichte urteilte, sie sei "das zweckmässigste Geschenk, das dem Zeitalter gemacht werden konnte" und zudem "die beste Vorbereitung" für das Studium der Wissenschaftslehre¹: die sogenannte "Standpunkt-Philosophie" Becks.

Jakob Sigismund Becks philosophische Arbeiten wurden durch einen Auftrag initiiert, den ihm sein ehemaliger Lehrer Kant im Jahre 1791 erteilte. Aus dessen kritischen Hauptwerken, die mit dem Erscheinen der "Kritik der Urteilskraft" im Jahr 1790 vollständig vorlagen, sollte er "einen nach seiner eigenen Manier abgefaßten und mit der Originalität seiner eigenen Denkungsart zusammenschmelzenden Auszug"² erstellen. Beck ging bereitwillig auf dieses Ansinnen ein, und in der Folgezeit entspann sich zwischen ihm und Kant eine rege und für die Kantexegese überaus instruktive Korrespondenz.

Wenngleich Becks großangelegter, in drei Bänden unter dem Titel "Erläuternder Auszug aus den critischen Schriften des Herrn Prof. Kant"³ erscheinender Kommentar ein ungleich präziseres und weniger von populären Ansichten geleitetes Kantverständnis dokumentiert, als die Arbeiten Reinholds, wurde beiden doch zuletzt ein ähnliches Schicksal zuteil. Auch Beck, der die Kantkritik seiner Zeit aufmerksam verfolgte, sah sich schließlich vor die Entscheidung gestellt, entweder dem Buchstaben der Kritik strikt zu folgen, oder die ihm freigestellte "Originalität" auszuschöpfen, um die Kantische Philosophie durch eine argumentative Modifikation gegen Einwände und Mißverständnisse besser in Schutz nehmen zu können.

Und auch er scheint, indem er sich für eine selbständige Fortentwicklung der Transzendentalphilosophie entschied, das Vertrauen Kants verspielt zu haben. Tatsächlich aber fanden seine innovativen Ideen trotz relativ kühler Aufnahme schließlich doch Eingang in die Kantische Gedankenwelt. Wenn es einen philosophischen Autor gibt, dessen Einfluß im Alterswerk Kants greifbar wird, so ist dies nicht so sehr Reinhold oder Fichte, sondern in erster Linie Beck⁴.

1) 1. Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797) SW I, S. 444 Anm.

2) Brief Kants vom 27.9.1791 AA XI S. 277

3) Der dritte Band, der die eigentliche "Standpunkt"-Lehre enthält, erschien 1796.

4) Zum Verhältnis zwischen Kant und Beck vgl.: Gretchen Krönig: "Das Problem der Selbstsetzung in seiner Entwicklung von Kant bis Fichte mit besonderer Berücksichtigung von J.S.Beck" (Hamburg, 1927).

II.3.1. BECKS REINHOLD-KRITIK UND DAS POSTULAT DES URSPRÜNGLICHEN VORSTELLENS

Der eigenständige Ansatz Becks gelangt erst im 1796 erschienenen dritten Band des "Erläuternden Auszugs" als "Einzig-möglicher Standpunkt, aus welchem die critische Philosophie beurtheilt werden muß" zur vollen Entfaltung. Die Vernunftkritik, so darf man diesem Titel entnehmen, wird von Beck also keineswegs als ein aus sich selbst heraus zugängliches, hinreichend bestimmtes und damit gegen Fehldeutungen abgesichertes System begriffen. Nur die Einnahme eines bestimmten Standpunktes, der hier zum ersten Mal entwickelt wird, erlaubt es, "in den Geist der Critik einzudringen" und ihr eine plausible Deutung abzugewinnen. Ein Denker, der diesen Standpunkt gewiß verfehlt hat, ist nach Becks Überzeugung Reinhold, dessen Theorie des Vorstellungsvermögens er einer kritischen Prüfung unterzieht¹.

Die Reinhold-Kritik Becks zeichnet sich weniger durch Originalität als durch Gründlichkeit aus. Sie bestätigt in ihren Resultaten die schon von Maimon und Schulze erhobenen Einwände. Besondere Beachtung wird auch hier der Frage zuteil, wie die Annahme von Dingen an sich, die als Realgrund unserer Vorstellungen fungieren sollen, zu rechtfertigen sei. Im Gegensatz zu Maimon und Schulze richtet sich der hieran anknüpfende Dogmatismusvorwurf Becks allerdings allein gegen Reinhold. Kant dagegen habe die Annahme von Dingen an sich lediglich zu didaktischen Zwecken aufrechterhalten, gleichsam als Vermittlungsinstanz zwischen Spekulation und "natürlicher Denkart":

"Allein es scheint, daß die Critik diese Sprache des Realismus annehme, lediglich um der Verständlichkeit willen". "Im Verfolge lehrt sie ganz deutlich, daß der Verstand einen Gegenstand an sich selbst bloß als transzendentes Objekt denke, wovon völlig unbekannt ist, ob es in uns, oder außer uns anzutreffen sey, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder, wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben würde"².

Diese sicherlich problembehaftete Deutung der Kantischen Theorieintention resultiert augenscheinlich mehr aus dem Bemühen, der Transzendentalphilosophie Resistenz zu verleihen gegenüber dem unter Zeitgenossen verbreiteten Dogmatismus-Vorwurf, als aus einem Streben nach Authentizität. Macht man sich die Perspektive Becks zu eigen, so muß die Elementarphilosophie als ein dogmatischer Rückfall hinter die Resultate der Vernunftkritik erscheinen, insofern sie die Existenz der Dinge an sich mit Nachdruck behauptet³ und ihren Erklärungen der spontanen und rezeptiven Erzeugung unserer Vorstellungen zugrundelegt.

Wichtiger als Becks Kritik des dogmatischen Charakters der Elementarphilosophie sind seine Aussagen zur Problematik eines obersten Grundsatzes der Philosophie. Unter

1) Vgl. Standpunkt 1.Abs. § 10 und 11 (S. 58 - 119).

2) Vgl. ebd. 1. Abs.§ 4 (S. 30/31).

3) "Die Dinge an sich können so wenig geläugnet werden als die vorstellbaren Gegenstände selbst. Sie sind diese Gegenstände selbst, in wie fern dieselben nicht vorstellbar sind. Sie sind dasjenige Etwas, welches dem bloßen Stoffe einer Vorstellung außer der Vorstellung zum Grunde liegen muß" (Reinhold, TVV S. 248/49 [von Beck zitiert]).

ausdrücklicher Berufung auf Schulze, der den notwendigen Anspruch der Philosophie auf einen obersten Grundsatz bekräftigt hatte, erkennt Beck an: "Was also den Vorwurf [i.S.v. Vorsatz] betrifft, einen obersten Grundsatz der Philosophie zu suchen, so ist wohl kein Tadel desselben zu besorgen"¹. Reinholds "Satz des Bewußtseins" aber, sofern er auf einer *Tatsache* gründet, läßt nicht erkennen, "woher es nicht mehr solcher durch sich selbst gewisser Sätze geben sollte, indem doch nicht abzusehen ist, woher nicht mehr Thatsachen gefunden werden sollten"². Becks Kritik entzündet sich also nicht an Reinholds Behauptung der Allgemeingültigkeit, sondern der *Singularität* des Satzes des Bewußtseins, die ihn als obersten Grundsatz der Philosophie auszeichnen soll.

In der Folge stellt nun Beck seine eigene Konzeption der philosophischen Letztbegründung vor, die tatsächlich in einem wesentlichen Punkt der etwa zeitgleich entwickelten Position Fichtes entspricht³, und so dessen rege Anteilnahme erklärt. Ihm ist die "Standpunkt-Philosophie" zwar nicht Hinführung zu seinem eigenen System, aber "sie zerstört das mächtigste Hindernis" auf dem Weg zu demselben.⁴

Wenn der oberste Grundsatz eine Tatsachenwahrheit ausdrückt, "wenn ein solcher Satz eine Verbindung irgend welcher Begriffe ist", dann muß "man doch nothwendig dieser Verknüpfung wegen Rechenschaft" ablegen können, d.h., eine weiterführende Begründung anschließen⁵. Also kann ein oberster Grundsatz keine Verknüpfung ausdrücken, kein synthetischer Satz sein. Ebenso wenig kommt, wengleich von Beck nicht eigens thematisiert, der Status eines analytischen Urteils in Betracht. So bleibt nur die Möglichkeit, daß der oberste Grundsatz *gar nichts aussagt*, keinem Gegenstand Prädikate beilegt. Zu den Typen von Sätzen, die in diesem Sinne nicht assertorisch sind, zählen die Postulate. Und dementsprechend konzipiert Beck den obersten Grundsatz nun als *Postulat*: Denn man muß bemerken, "daß der höchste Grundsatz der Philosophie durchaus keine andere Form haben müsse als die eines Postulats"⁶. Jede Aussage über Etwas setzt schon die

1) Vgl. Standpunkt 2. Abs. § 1 (S. 122)

2) Vgl. ebd. 1. Abs. § 11 (S. 101)

3) Die Charakterisierung Becks als eines im Zuge der Entwicklung des deutschen Idealismus "Zurückgebliebenen" (vgl. *Erdmann [1931]*, 3.Abt. Bd.1 S.539) besteht in der Forschungsliteratur, sicherlich mit einiger Berechtigung, unverändert fort. Ob Becks eigener Theorieansatz freilich unter dem Einfluß der Ideen Fichtes stand, ist fraglich. Immerhin skizziert er die wesentlichen Details des Projekts einer "Standpunkt-Philosophie" schon in einem Brief an Kant vom 17.6.1794, also zu einem Zeitpunkt, da ihm Fichtes Wissenschaftslehre kaum mehr, als in den Umrissen, die die Aenesidemus-Rezension zeichnet, bekannt sein konnte (zum Inhalt des Briefes s.u.).

4) 1. EWL (SW I, S. 444 Anm.)

5) Ebd. 2. Abs. § 1 (S. 120/21)

6) Ebd. S. 124;

Entsprechend heißt es in dem Brief an Kant vom 17.6.1794: "Diese Erzeugung der synthetischen Einheit des Bewußtseyns [wodurch sich der Verstand ursprünglich ein Objekt macht] habe ich mich gewöhnt, die ursprüngliche Beylegung zu nennen. Sie ist die Handlung, unter andern, die der Geometer postulirt, wenn er seine Geometrie von dem Satze anfängt: sich den Raum vorzustellen... . So wie ich die Sache ansehe, so ist auch das Postulat: durch ursprüngliche

Konstatierbarkeit des Tatsächlichen, der prädikativ zu bestimmenden Objekte voraus. Die unhinterfragte Inanspruchnahme dieser Prämisse kennzeichne auch Reinholds Versuch einer Fundierung der Philosophie aus der *Tatsache* des Bewußtseins¹. Eine transzendente Fragestellung muß aber die ursprüngliche Konstituierung alles Objektiven mit einbeziehen. Und dies kann schlechterdings nur in Form eines Postulates nach dem Vorbild und in bewußter Anlehnung an die Methode der Geometrie geschehen. Wie der Geometer anfänglich fordert, sich den Raum vorzustellen, ohne damit einen bestimmten Begriff des Raumes zu verbinden, d.h., ihn sich *ursprünglich* vorzustellen, so geht allem Verstandesgebrauch das Postulat voraus: "*sich ein Objekt ursprünglich vorzustellen*"². Auf die Frage, wie dies zu geschehen habe und was damit gemeint sei, muß sich Beck jede Antwort versagen. Denn jede Antwort müßte von einer Prädikation ("Beylegung") Gebrauch machen und damit wieder ein Etwas voraussetzen, von dem prädiziert werden kann.

II.3.2. EXKURS: ZUR FRAGE DER GEWIßHEIT VON POSTULATEN

So überzeugend der Ansatz Becks auch den Schwierigkeiten begegnet, die einem Legitimationsverfahren mittels des Begriffs der Tatsachenreflexion notwendig anhaften, so fraglich bleibt es doch, ob ein Postulat wirklich geeignet ist, das von Reinhold intendierte Ableitungsprogramm zu beschließen³. Dieses Programm wird getragen von der unmittelbaren Gewißheit eines obersten Grundsatzes. Läßt sich aber - und dies ist die entscheidende Frage - überhaupt sinnvoll von der *Gewißheit* eines Postulates reden? Ist die Aufforderung, "sich ein Objekt ursprünglich vorzustellen" in irgendeiner Hinsicht als möglicherweise "wahres" Wissen zu qualifizieren?

Aus heutigem Begriffsverständnis heraus wären diese Fragen zweifellos zu verneinen. Und damit wäre zugleich das Urteil gesprochen über den Versuch, ein deduktives System in einem Postulat zu fundieren. Doch in der philosophischen Diskussion des ausgehenden 18. Jahrhunderts ist diese Auffassung keineswegs Allgemeingut. Vielmehr wird der Postulat-Begriff äußerst komplex, und vielfältig verwendet, was etwa in Kants Sprachgebrauch in Kontexten der praktischen sowohl als der theoretischen Philosophie zum Ausdruck kommt.

Beylegung sich ein Objekt vorstellen, das höchste Princip der gesammten Philosophie..." (Kant, Briefe AA XI S. 490).

- 1) Vgl. Ebd. 1. Abs. § 11 (S. 105): Die Elementarphilosophie sagt, "dieses Bewußtseyn ist eine Thatsache. Wie war es nun wohl möglich, daß dem scharfsinnigen Verfasser bey einer solchen Berufung die Bemerkung entging, daß vor allen Dingen dasjenige, was ursprünglich Thatsache sey, dargestellt werden müsse?" Der Schluß der Frage wird hier interpretiert im Sinne von: 'was es ursprünglich heiße, eine Tatsache zu sein'. Eine Deutung im Sinne der Suche nach einer anderen, ursprünglicheren Tatsache ist vor dem Hintergrund der theoretischen Intention Becks wenig plausibel.
- 2) Ebd. S. 124
- 3) Hier und im Folgenden soll nicht behauptet werden, daß Beck mit der Formulierung eines obersten Grundsatzes tatsächlich die Absicht verbindet, ein deduktives System im Sinne Reinholds zu errichten. Die Fragestellung beschränkt sich vielmehr darauf, ob ein Postulat der Reorganisation des elementarphilosophischen Systems überhaupt dienen könne.

In einer Reflexion aus der zweiten Hälfte der 1770er Jahre schließt er sich beispielsweise der Position Meiers an und erklärt das Postulat als praktischen unmittelbar gewissen Satz¹. In der Kritik der reinen Vernunft hingegen distanziert er sich ausdrücklich davon, "daß Postulieren so viel heißen solle, als einen Satz für unmittelbar gewiß, ohne Rechtfertigung, oder Beweis ausgeben"². Doch diese Kritik richtet sich genau besehen nur gegen die Unmittelbarkeit, nicht aber gegen die prinzipielle Befähigung des Postulates zur Gewißheit.

Ohne den Postulat-Begriff Kants, oder gar seine philosophiegeschichtlichen Wurzeln bis hin zu Aristoteles näher verfolgen zu wollen, darf festgestellt werden, daß die Vernunftkritik sowohl theoretischen wie praktischen Postulaten durchaus den Status der Gewißheit zuerkennt³. Im Sinne der "praktischen Erkenntnis" kann ein Postulat auch, wie Kant sagt, "gewußt" werden. Wird das Postulat als Forderung gefaßt, so kann man natürlich vom Bestehen einer Forderung wissen. Daß sich dieses Wissen nun aber selbst in einem Postulat ausdrücken soll, muß dagegen befremden.

In Anlehnung an den mathematischen Gebrauch, von dem sowohl Kant als auch Beck ausgehen, läßt sich, wenn man deren Geometrie-Verständnis zugrundelegt, in Hinblick auf die Gewißheit ungefähr folgendes sagen: Das Postulat enthält die Behauptung der Möglichkeit einer Handlung, die a) so beschaffen ist, daß auf keine Weise ein Beweis dieser Möglichkeit gegeben werden kann und b) die Möglichkeit dieser Handlung zugleich Voraussetzung weiterer Erkenntnis ist. In diesem Sinne wäre der problematische Satz: "Es ist möglich, sich ein Objekt ursprünglich vorzustellen" gewiß, weil er gemäß der These Becks die Voraussetzung aller Prädikation enthält. Und er bedarf keines Beweises, weil mit der Handlung ineins der Gegenstand und der Begriff des Gegenstandes hervorgebracht werden. Gleichwohl formuliert weder Beck noch Fichte, der die Fundierung in einem Postulat 1798 übernimmt⁴, seinen Grundsatz als problematisches Urteil, sondern als Handlungsanweisung. Und so bleibt die Frage des Gewißheitsstatus offen, ohne daß sie von beiden jemals thematisiert worden wäre.

-
- 1) Refl. 3133 (vgl. auch Jäsche-Logik § 38);
In Meiers "Auszug aus der Vernunftlehre" behandeln die §§ 315-18 das Thema. Ausdrücklich wird vermerkt, daß sich leere Urteile, Grundurteile und Heischurteile (=Postulate) aufgrund ihrer Unerweislichkeit und völligen Gewißheit als erste "Anfänge aller Demonstrationen aus der Vernunft" (§ 318) qualifizieren.
 - 2) K.d.r.V. A 233/ B 285
 - 3) vgl. hierzu z.B. K.d.r.V. A 633/34 / B 661/62: ("Wenn nun entweder, daß etwas sei, oder geschehen solle, ungezweifelt gewiß...ist...")
 - 4) In Krauses Nachschrift zur "Wissenschaftslehre nova methodo" lautet Fichtes Postulat etwa: "Man denke sich den Begriff des Ich, und denke dabei an sich selbst" (S.28).

III

FICHTES WISSENSCHAFTSLEHRE VON 1794/95: DIE FUNDIERUNG DES WISSENS IM PRINZIP DER SELBSTGEWISßHEIT

Die im historischen Vorfeld angelegten Formationsbedingungen der frühen Wissenschaftslehre Fichtes sind nunmehr so weit erschlossen, daß der Versuch unternommen werden kann, die Fragestellung, der sich Fichte in seiner Theoriebildung konfrontiert sah, zum Ausgangspunkt einer problemorientierten Darstellung seines originären Grundlegungsansatzes zu machen. Im Zentrum der folgenden Auseinandersetzung werden daher jene Themen stehen, die schon in den vorangegangenen Kapiteln breiten Raum einnahmen und sich gleich einem roten Faden durch die kritischen Stellungnahmen Maimons, Schulzes und Becks zum Projekt der Elementarphilosophie ziehen. Sie betreffen die für das Gelingen einer wissenschaftlich-systematischen Philosophiekonzeption als substantiell angesehenen Fragen nach der Möglichkeit und Gestalt eines obersten, absolut voraussetzungslosen Prinzips alles Wissens, sowie nach einer dogmatismusfreien Vermögenskonzeption. Die Herausforderung, der sich Fichte stellte, lautet also: Lassen die Einwände, die das Scheitern des elementarphilosophischen Letztbegründungsversuchs herbeiführten, noch Raum für eine anders geartete Grundsatzkonzeption, die sich ihrer erwehren kann? - Besteht die Möglichkeit, den zweifellos berechtigten Einwänden des Skeptikers gegen theoretische Aussagen über ein vorstellungstranzendenten Erkenntnisvermögen ein Vermögensmodell entgegenzustellen, das jedem Dogmatismusverdacht den Boden entzieht?

Fichtes philosophisches Schaffen geht von der Überzeugung aus, eine sichere Antwort auf diese Fragen gefunden zu haben. Diese Antwort kommt zuerst in den Schriften der Jahre 1794/95 zur Darstellung, deren prominenteste und umfangreichste die "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" ist.

III.1. EINIGE VORÜBERLEGUNGEN ZUR FICHTE-REZEPTION

III.1.1. DIE "GRUNDLAGE DER GESAMTEN WISSENSCHAFTSLEHRE" ALS BASIS DER FICHTE-INTERPRETATION

Fichtes Bemühen um die Entwicklung eines Systems, das den soeben skizzierten Herausforderungen Genüge tun und die Philosophie ein für allemal in den Stand strenger Wissenschaftlichkeit versetzen sollte, erstreckt sich über eine Zeitspanne von zwei Jahrzehnten. Von 1793 bis zu seinem Tod arbeitete er kontinuierlich an der Ausformung dieser "Wissenschaft der Wissenschaft überhaupt", "welche alle möglichen Wissenschaften zu begründen hat"¹ und die er seit 1794 mit den Namen "Wissenschaftslehre" (WL) versah. Trotz dieser anhaltenden Beschäftigung, dem ständigen Bestreben sowohl um die Bewältigung der seinem Systemansatz inhärierenden Probleme, als auch um eine optimale Darstellungsform, entschloß sich Fichte *nur ein einziges Mal* - und auch da nur unter Vorbehalt -, seine Ergebnisse einer breiteren Öffentlichkeit vorzulegen.

Dieser Umstand wäre nicht sonderlich problematisch, würde es sich bei der *einzigsten*, zu Fichtes Lebzeiten veröffentlichten Fassung der WL nicht zugleich um die *erste* handeln: die "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" von 1794/95. Und auch diese einzige, für die Nachwelt bestimmte Gesamtdarstellung des Fichteschen Systems steht, wie es der Untertitel verrät, unter dem Vorbehalt, "als Handschrift für meine Zuhörer", also für das Auditorium von Fichtes Vorlesungen in Jena konzipiert worden zu sein², wo der Autor dem Verständnis "durch den mündlichen Vortrag nachhelfen konnte"³. So haftet also auch dieser von Fichte durch den Druck autorisierten Version der WL ein eher esoterischer Charakter an, der manche Undurchsichtigkeit in der gedanklichen Exposition entschuldigen mag. Doch trotz aller Fährnisse im Zusammenhang seiner Entstehung und trotz seiner eingeschränkten Bestimmung für ein Publikum, das über zusätzliche Informationsquellen verfügte, war es dieses Werk, das für lange Zeit als authentischer und umfassender Ausdruck des philosophischen Systems Fichtes galt und als solcher weite Verbreitung fand.

1) BWL (SW I, S. 46/47)

2) Am 8. Januar 1794 erfuhr Fichte von seiner Berufung als Philosophieprofessor nach Jena, wo er zum kommenden Sommersemester die Nachfolge Reinholds antreten sollte. Zwischen seiner Entscheidung, den Ruf anzunehmen und dem Vorlesungsbeginn im Mai blieb ihm so nur wenig Zeit, sich für die bevorstehende Lehrtätigkeit zu präparieren. Unter Zeitdruck also verfaßte er für seine künftigen Studenten zunächst die einleitende Programmschrift "Über den Begriff der Wissenschaftslehre" und begann danach mit der Niederschrift der "Grundlage", die dann im Verlauf des Semesters dem jeweiligen Arbeitsstand entsprechend bogenweise erschien. Mit diesem ungewöhnlichen Modus einer sukzessiven Veröffentlichung benahm sich Fichte natürlich der Möglichkeit, das Werk nach der Fertigstellung, die sich bis ins folgende Jahr hinauszögerte, noch einmal abschließend zu redigieren. Vielleicht ist dieser Umstand verantwortlich für die augenscheinliche Inkonsistenz, die sich zwischen der Grundlegung in den §§ 1-3 und der Ableitung der praktischen Vernunft in den späteren Teilen auftut (vgl. hierzu *Neuhouser [1990] S.51/52*).

3) GWL Vorrede (SW I S.87). Die Vorrede beginnt bereits mit dem entschuldigenden Hinweis, daß das Buch "nicht eigentlich für das Publikum bestimmt war" (ebd. S. 86).

Daß auch Fichte selbst, ungeachtet aller gelegentlichen Revisionsbestrebungen, diese erste Darstellung seines Systems über viele Jahre wenigstens im Kern für verbindlich erachtete, belegen zwei Neuauflagen bis zum Jahre 1802, die, anders als etwa die zweite Auflage der "Kritik der reinen Vernunft", nur in marginalen Anmerkungen zum Vokabular von der ursprünglichen Fassung abweichen¹. All jene Interpreten, die diese Kontinuität bestreiten und in den weiteren Ausarbeitungen zur Wissenschaftslehre, die parallel zu diesen Neuauflagen erfolgten, bereits eine inhaltlich systematische Revision der anfänglichen Lehre erblicken wollen² - und dafür sachlich kaum von der Hand zu weisende Argumente vorbringen können, müssen sich zumindest fragen lassen, wie sie eine solch gedankenlose Inkonsequenz im Umgang mit den Mitteln der Publikation, die willentliche Weiterverbreitung einer Schrift, die hinter dem neuerrungenen Erkenntnishorizont ihres Verfassers zurückbleibt, mit Fichtes rigidem Anspruch auf wissenschaftliche Seriosität vereinbaren wollen.

Der WL von 1794/95 muß also aus zunächst formalen Gründen, das wollen diese kurzen Überlegungen zeigen, eine gewisse Priorität eingeräumt werden gegenüber allen weiteren Entwürfen, die Fichte über die Jahrhundertwende hinaus zur philosophischen Grundlegung entwickelte. Will man Fichte in seiner wissenschaftlichen Tätigkeit keine grobe Leichtfertigkeit unterstellen, so müssen sich alle weiteren Systemversuche mit dieser Urfassung entweder sachlich in Einklang bringen lassen, oder ihre theoretische Defizienz gegenüber der "Grundlage", die Fichte veranlaßte, dieser weiterhin den Vorzug zu geben, muß dargetan werden. Diese Aufgabenstellung wird in der Fichte-Forschung leider zumeist vernachlässigt. Zu sehr dominiert hier die Vorstellung von einem sachlichen Fortschritt in der Reihe der von Fichte gebotenen Entwürfe, so daß die Frage, ob seiner Veröffentlichungspraxis möglicherweise eine interpretatorische Aussagekraft zukommt, in den Hintergrund tritt.

Die "Grundlage", und insbesondere ihr erstes Kapitel, kann abgesehen von ihrer Auszeichnung als einzige gedruckte Fassung der WL zugleich als das vielleicht prominenteste Zeugnis für die transzendente Begründungsfunktion der Selbstgewißheit in der Philosophie des deutschen Idealismus überhaupt gelten und muß somit natürlich im Zentrum einer Untersuchung stehen, die einen Beitrag zur Aufklärung dieser Funktion leisten möchte. Eine möglichst textnahe Interpretation des nur wenige Seiten füllenden § 1 der "Grundlage" wird daher den Rahmen bilden, in dem Fichtes ursprünglicher Systemansatz einer Begründung der Philosophie aus unmittelbarer Selbstgewißheit, zur Darstellung kommen soll.

-
- 1) Für das konstante Festhalten Fichtes an dem Wesenskern seines ursprünglichen Systemansatzes spricht auch eine Bemerkung, die sich in einem Briefentwurf an Jacob (4. März 1799) findet: "Daß man meine W.L. nicht verstand, daß man sie, wenn man glaubt, daß ich gegenwärtig *andere* Behauptungen vortrage, noch nicht versteht, glaube ich freilich".
 - 2) Spätestens Fichtes Aufzeichnungen zur WL von 1801 scheinen den Eindruck einer inhaltlichen und methodologischen Zäsur nur noch schwer vermeiden zu können (vgl. *Cassirer [1920/1974]* Bd.3 S.174; *Janke [1970]* S.207 ff). - Einen gewissen Widerspruch zwischen Fichtes noch 1806 unterstrichenem Anspruch auf Konstanz der WL und der fortlaufenden Revision derselben sieht im übrigen auch *Schrader [1989]* (S.199 ff).

III.1.2. "GEIST UND BUCHSTABE" - PROBLEME EINES AUTHENTISCHEN FICHTE-VERSTÄNDNISSES

Es wurde schon darauf hingewiesen, daß Fichtes "Grundlage" in ihrer Bestimmung für ein spezielles Publikum von der Pflicht entbunden war, durch den reinen Textbestand die vollkommene Verständlichkeit ihrer Darlegungen garantieren zu müssen. Aber nicht nur durch diesen mißlichen Umstand scheinen die Aussichten einer textgetreuen Interpretation beeinträchtigt. Vielmehr steht dem Verfechter dieses Ideals im Umgang mit philosophischen Texten das Verdikt entgegen, daß es - sonderbar genug - mit der von Fichte selbst intendierten Rezeptionseinstellung kollidiert. Denn es ist gerade die methodische Grundüberzeugung, daß allein der Rekurs auf den Buchstaben die Garantie der Authentizität gewährt, die Fichte gleich in doppelter Hinsicht manifest in Frage stellt. Einerseits äußert er Zweifel, ob seine sprachliche Darstellungskraft die Komplexität jener systematischen Idee, der sich die WL von 1794/95 verdankt, überhaupt zu erfassen vermag. Andererseits macht er diese Not zur Tugend und würdigt die sprachlich terminologische Vollkommenheit geradezu zum *Hindernis* auf dem Wege einer wahren Verständigung über den im System waltenden Geist herab. Diese ebenso bedenkliche wie widersprüchliche Grundeinstellung kommt bereits in der Vorrede der "Grundlage" zum Ausdruck:

"Die Darstellung erkläre ich selbst für höchst unvollkommen, und mangelhaft, teils weil sie für meine Zuhörer, wo ich durch den mündlichen Vortrag nachhelfen konnte, in einzelnen Bogen ... erscheinen mußte; teils weil ich eine feste Terminologie - das bequemste Mittel für Buchstäbler jedes System seines Geistes zu berauben, und es in ein trocknes Geripp zu verwandeln - so viel wie möglich zu vermeiden suchte. Ich werde dieser Maxime, auch bei künftigen Bearbeitungen des Systems, bis zur endlichen vollendeten Darstellung desselben, treu bleiben"¹.

Nimmt man die zweite Hälfte dieser sichtlich ambivalenten Stellungnahme Fichtes beim Wort, so bleibt wenig Raum für eine wissenschaftliche Behandlung der Authentizitätsfrage. Eine Terminologie ohne jegliche Konstanz muß zwangsläufig interpretatorischer Willkür Tür und Tor öffnen oder den Forscher in Anbetracht der Hermetik einer buchstäblich nicht vermittelbaren Lehre respektvoll zurückschrecken lassen².

Der erste Satzteil hingegen, in dem Fichte den Darstellungsmangel als Defizit anerkennt, verschließt seine Schrift noch keineswegs einer textnahen Interpretation. Er lenkt die Aufmerksamkeit nur darauf, daß der Problemstand, von dem aus hier operiert wird, in seiner Komplexität möglicherweise derart übermächtig ist, daß Fichtes begriffliches Distinktionsvermögen ihn nicht oder, angesichts der äußeren Beeinträchtigungen im Schaffensprozeß, *noch* nicht in der gebotenen Eindeutigkeit zu fassen vermochte. Unter diesen Umständen

-
- 1) GWL, Vorrede (SW I S. 87); In einem Brief vom September 1795 läßt Fichte gar an Obereit ausrichten, "daß noch nicht Ein Buchstabe meines Systems so dargestellt sey, wie er *bleiben* solle".
 - 2) In der Wissenschaftslehre von 1804 geht Fichte sogar so weit, das authentische Verständnis seiner Philosophie jedem abzusprechen, der nicht *bei ihm selbst gehört* hat. Denn ein *schriftliches* Zeugnis sei prinzipiell ungeeignet, seine Ideen zu vermitteln (vgl. SW X, S.193 f).

kann sich der Interpret nicht darauf beschränken, Chiffren durch eindeutige Bedeutungszuordnung zu entschlüsseln, sondern er muß in seine Überlegungen immer die prinzipielle Möglichkeit mit einbeziehen, daß der intendierte Sinn z.B. durch versteckte Homonymien oder verfehlte Konnotationen verschleiert wird, so daß seine Erschließung weitere konzeptuelle Differenzierungen nötig macht. Eine solche Zugangsweise hat natürlich nur dann Aussicht auf Erfolg, wenn dem zu interpretierenden Text eine terminologisch konstante Organisation zumindest als *Zielvorstellung* unterlegt werden darf und nicht von vornherein der exakte Buchstabe zum Widersacher des wahren Geistes erklärt wird.

Nun machen die ersten Kapitel der "Grundlage" in der Tat nicht den Eindruck, als wollte ihr Verfasser dem Anspruch einer sich in der äußeren Form manifestierenden Exaktheit bewußt entsagen. Ganz im Gegenteil zeugen Gliederung und Diktion von einem für das 18. Jahrhundert ungewöhnlich rigorosen Streben nach größtmöglicher Klarheit und Transparenz der Darstellung. Sowohl das auf wenige Grundterme eingeschränkte Vokabular, zuweilen durchsetzt mit Variablen, als auch die explizite Untergliederung und fortlaufende Numerierung der einzelnen Argumentationsschritte verweisen stilistisch nicht zuletzt auf logisch-mathematische Vorbilder. Gerade diese bewußte Anlehnung an die Darstellungsformen exakter Wissenschaften aber läßt Fichtes verächtliche Haltung gegenüber der Buchstabentreue vollends unglaublich und vor allem wenig hilfreich erscheinen.

Andererseits kann kaum bestritten werden, daß Fichte die Deutlichkeit seiner ersten Systemdarlegung zu Recht eher skeptisch beurteilte. Denn mit der bemerkenswerten Transparenz der äußeren Form geht in seltener Weise eine ebensolche Dunkelheit des Inhalts einher, so daß die Verständigung über eine gültige Textdeutung größte Mühe bereitet. Von dieser Schwierigkeit legt die nun schon fast 200-jährige Rezeptionsgeschichte dieses Herzstückes der Fichteschen Philosophie ein beredtes Zeugnis ab. So hält sich der Bestand an gesicherten und als verbindlich empfundenen Auskünften über die Gründe und Motive, die die Darstellung geleitet haben mögen, sowie über die Validität der Argumente Fichtes, nach wie vor in einem bescheidenen Rahmen. Die Bandbreite der bisherigen Deutungsversuche des ersten Grundsatzkapitels reicht immerhin von der Einschätzung, es handele sich hierbei um eine Theorie des Absoluten im Sinne einer philosophischen Gotteslehre, bis hin zu der Feststellung, Fichte entfalte in § 1 seine originäre Theorie des menschlichen Selbstbewußtseins.¹

Selbst wenn - und das entspricht keineswegs der in der Literatur vorherrschenden Tendenz - zugestanden wird, daß am Anfang der "Grundlage" zunächst primär die ganz dem Erkenntnisinteresse der Zeit verhaftete Aufgabe gestellt und möglicherweise auch befriedigend gelöst wird, einen obersten Grundsatz allen Wissens aufzuweisen, der in bewußter Entgegensetzung zu Reinholds Legitimationskonzept keine "Tatsache des Bewußtseins" zum Gegenstand hat, sondern eine Tathandlung ausdrücken soll (was damit gemeint ist, soll im folgenden zur Deutlichkeit gebracht werden), so wird man im Blick auf die

1) Eine kritische Darstellung dieser interpretatorischen Hauptlinien in ihrer historischen Entwicklung liefert *Karen Gloy* ("Die drei Grundsätze aus Fichtes 'Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre' von 1794" [1984]).

Fichte-Forschung konstatieren müssen, daß noch nicht einmal hinsichtlich der textlichen Lokalisierung dieses offenbar so entscheidenden Grundsatzes allgemeines Einverständnis herrscht. Mehr noch, die meisten Autoren scheinen nicht einmal das *Bedürfnis* zu empfinden, eine exakte sprachliche Fixierung des höchsten Prinzips vorzunehmen. - Wie aber sollen Sätze von solch heterogener Form, wie die Identitätsaussage 'Ich = Ich', in der schon Hegel das "Prinzip des Fichteschen Systems" auszumachen glaubte¹, und die schlichte Existenzbehauptung 'Ich bin (...schlechthin, weil ich bin und was ich bin)', gleichermaßen als Ausdruck der gesuchten Tathandlung und damit als oberster Grundsatz fungieren können? Ist der Satz "Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Sein" wirklich nur, wie Adolf Schurr suggerieren möchte², eine "Abkürzung" des zuvor genannten Kandidaten, oder manifestiert sich in ihm nicht vielmehr ein in diesem Zusammenhang nicht unbedeutender Perspektivenwechsel?³ - Fragen wie diese, die zweifellos dem zentralen Erkenntnisanspruch Fichtes in § 1 Rechnung tragen, fanden in der bisherigen Fichte-Forschung augenscheinlich also kaum Beachtung. Es *gibt* bislang keine Verständigung darüber, welches die gültige Fassung des obersten Grundsatzes sei, und inwieweit verschiedene Formulierungen den gleichen Status beanspruchen dürfen.⁴

-
- 1) in: "Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie" (1801); Werke II S.11 . Dieser Fassung des obersten Grundsatzes folgten in neuerer Zeit etwa *Ebbinghaus [1943]* (S.10) und *Janke [1970]* (S. 84 ff).
 - 2) in: "Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel"; [1974] S.26. Der Satz 'Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Sein' wird indes nicht nur von Schurr als oberster Grundsatz apostrophiert. Man vergleiche etwa die entsprechenden Ausführungen bei *Erdmann [19312]* (S.60), *Wundt [1927]* (S.106), *Drechsler [1955]* (S.41), *Fuchs [1973]* (S.13), *Böhmer [1979]* (S.64) und *Jalloh [1988]* (S.129). Diese Liste ließe sich nahezu beliebig erweitern, so daß die Option für den Grundsatz 'Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Sein' als beinahe durchgängiges Charakteristikum der Fichte-Literatur gelten darf - womit nicht ausgeschlossen werden soll, daß die angegebenen Autoren in 'Ich = Ich' oder 'Ich bin' womöglich völlig gleichberechtigte Formulierungen des selben Grundprinzips erkennen würden !
 - 3) Auf die Differenz zwischen Tathandlung und "Erzählung von dieser Tathandlung" weist *Schrader [1972]* (S.55) hin. Eine Problematisierung erfährt der Perspektivenwechsel zwischen Sätzen in der ersten Person ("Ich bin...") und der dritten Person ("Das Ich setzt...") schließlich auch bei *Lütterfelds [1989]* (S.107).
 - 4) Angesichts der genannten Schwierigkeiten ist in der neueren Fichte-Literatur die Tendenz zu bemerken, die "Grundlage" von 1794 gänzlich zu übergehen und statt dessen einer Reihe von umliegenden Inedita vermehrte Aufmerksamkeit zu schenken. So hilfreich und produktiv eine Verbreiterung der Quellenbasis um Skizzen und Entwürfe auch immer sein mag: Niemals sollte aus ihnen eine Interpretation vorbei an den eigentlichen Hauptwerken eines Autors entwickelt werden. Während dieses Verfahren z.B. bei *Stolzenberg [1986]* insofern eine gewisse Rechtfertigung erfährt, als das Thema seiner Untersuchung, die intellektuelle Anschauung, in der "Grundlage" nicht expressis verbis auftritt, muß es befremden, wenn *Koch* in einer umfangreichen Arbeit über "Fichtes Theorie des Selbstbewußtseins" [1989] zu § 1 nicht viel mehr beizutragen weiß, als einen Verweis auf den Kommentar von P. Baumanns (s.u.) !

III.1.3. ZUR INTERPRETATION VON § 1 DER "GRUNDLAGE"

Trotz der bisher zum Ausdruck gebrachten zum Teil sicherlich entmutigenden Umstände wird es Ziel der folgenden Textanalyse sein, das argumentative Vorgehen Fichtes, das letztlich zu dem die Tathandlung ausdrückenden Grundsatz führt, möglichst in allen Einzelheiten nachzuzeichnen. Begleitend wird dabei die bisher wohl einzige kritische Gesamtinterpretation des § 1 hinzugezogen, die sich der Form eines fortlaufenden Kommentars annähert. Vorgelegt wurde sie 1974 von Peter Baumanns¹. Zu beachten ist freilich, daß der Verfasser sein Projekt von vornherein unter einem kritischen, ja destruktiven Gesichtspunkt formuliert: Er will zeigen, daß § 1 "für eine rein transzendentalphilosophische Betrachtungsweise ... den Eindruck abstrusester Willkür, Unverständlichkeit und Widersprüchlichkeit hervorrufen" muß und nur aus "ethisch-anthropologischer" Sichtweise ein adaequater Systemansatz im Sinne Fichtes gefunden werden kann².

Der Text, anhand dessen die Position Fichtes zur philosophischen Letztbegründung nun exemplarisch dargestellt werden soll, der erste Paragraph der GWL umfaßt, wie schon bemerkt wurde, nur wenige Seiten. Er läßt sich in vier Abschnitte untergliedern:

Beginnend mit einführenden Bemerkungen zur Aufgabenstellung und zum methodischen Vorgehen, widmet sich der folgende Teil, der den eigentlichen Kern der Untersuchung repräsentiert, dem Aufweis des höchsten Prinzips in zehn Schritten. Diese sind wiederum in zwei Komplexe untergliedert, gleichsam zwei Etappen, in denen der gesuchte Grundsatz zunächst als höchste Tatsache des Bewußtseins (Abschnitt 1-5) ausgewiesen wird, um sodann seine entscheidende Modifikation zum Ausdruck der einzig möglichen *Tathandlung*, was immer das zunächst heißen möge, zu erfahren (Abschnitt 6-10)³. Abschließend folgt neben einem kurzen Resümee die Ableitung der Kategorie der Realität, sowie eine historische Gegenüberstellung des erzielten Resultats mit einigen prominenten Exponaten neuzeitlicher Systemphilosophie.

Die folgende Interpretation wird sich auf die ersten drei Teile, die in unmittelbarem Zusammenhang mit der Konzeption eines obersten Grundsatzes stehen, beschränken. Die Ableitung der Realitätskategorie ist, wie das gesamte Deduktionskonzept der WL, mit ganz eigenen Problemen behaftet, deren Analyse mehr Raum beanspruchen würde, als ihr hier eingeräumt werden kann. Das selbe gilt für Fichtes Vergleich seiner Resultate mit den Philosophiekonzeptionen von Descartes, Leibniz und Spinoza, in dem sich wenigstens zum

-
- 1) in: Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs ; Bonn 1974 S. 139 - 213; Diese Darstellung hat insofern nicht an Aktualität verloren, als der Verfasser in einem neueren Werk ("J.G.Fichte - Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie", 1990) zu erkennen gibt, daß er an den Thesen von 1974 weiterhin festhält (vgl. bes. S. 62-68, die eine stark geraffte Interpretation von § 1 der GWL enthalten).
 - 2) ebd. S.139
 - 3) Diese überaus wichtige Zweiteilung des Argumentationsgangs findet bei *Baumanns* keine Berücksichtigung, was zwangsläufig, wie sich zeigen wird, gewisse Fehleinschätzungen bezüglich der Funktion von Abschnitt 1 - 5 herbeiführen muß. Vgl. hierzu Baumanns Gliederungsvorschlag (ebd. S.139).

Teil ein sehr individuelles Verständnis dieser Denker kundtut, das immer noch einer näheren Erklärung harret.

III.2. DIE MOTIVE FÜR FICHTES SUCHE NACH EINEM OBERSTEN GRUNDSATZ ALLES WISSENS

Fichte leitet den § 1 der "Grundlage" mit jenen Sätzen ein, die aufgrund ihrer Signifikanz in Hinblick auf Voraussetzungen, Verfahren und Ziele seiner Theorie bereits in der Einleitung zitiert wurden:

"Wir haben den absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens *aufzusuchen. Beweisen*, oder *bestimmen* läßt er sich nicht, wenn er absolut-erster Grundsatz sein soll. Er soll diejenige *Tathandlung* ausdrücken, die unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewußtseins nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewußtsein zum Grunde liegt, und allein es möglich macht".

Aus diesen deklarativen Einleitungssätzen läßt sich die tiefe Verwurzelung Fichtes in der von Reinhold entfachten Systemdiskussion bereits ebenso ermessen, wie sein entschiedenes Hinausschreiten über den gedanklichen Horizont der Elementarphilosophie.

Offensichtlich folgt Fichte Reinhold und seinen Kritikern in der Einschätzung, daß die Erhebung der Philosophie in den Rang einer exakten Wissenschaft an die Auffindung eines **letzten und höchsten Grundsatzes** gebunden sei. In einem Briefentwurf aus der Zeit, da die Idee einer Wissenschaftslehre gerade feste Konturen anzunehmen begann, also aus den letzten Monaten des Jahres 1793 bemerkt Fichte: "Ich habe mich überzeugt, daß nur durch Entwicklung aus einem einzigen Grundsatz Philosophie Wissenschaft werden kann"¹. In der Aufdeckung dieser strukturellen Notwendigkeit erblickt er das "unsterbliche Verdienst"² Reinholds, wengleich er dem obersten Prinzip der Elementarphilosophie, dem Satz des Bewußtseins, nicht folgen mag³. Weil Fichte gleichwohl glaubt, "daß es einen solchen Grundsatz giebt, daß er aber *als solcher* noch nicht aufgestellt ist"⁴, nimmt er folgerichtig die Suche nach ihm, dem unbe-weisbaren "absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens" in der "Grundlage" von Neuem auf. Was aber, so möchte man fragen, bewog Fichte zu der Annahme, daß ein solcher Grundsatz für eine Philosophie als Wissenschaft unumgänglich nötig sei? Welche Gründe führten ihn zu dieser so bestimmt vorgetragenen Überzeugung?

III.2.1. DER OBERSTE GRUNDSATZ ALS EXPOSITION DER HÖCHSTEN BEGRIFFLICHEN GATTUNG

-
- 1) Brief (Entwurf) an J.F.Flatt von Ende 1793
 - 2) Aenesidemus-Rezension [AREz] (SW I, S. 20)
 - 3) Brief an Reinhold 1.3.1794
 - 4) Brief (Entwurf) an J.F.Flatt von Ende 1793

Nicht nur hinsichtlich der Verknüpfung des Wissenschaftsanspruchs mit der Ausweisung eines obersten Grundsatzes folgt Fichte den Vorgaben Reinholds, sondern auch hinsichtlich der **Begründung dieses Gebotes**. Zumindest in jener Schrift, mit der Fichte erstmals in die Debatte um eine philosophische Letztbegründung eingegriffen hatte, der Rezension des Aenesidemus (1793/94), vertritt er die Auffassung, daß die notwendige Singularität des obersten Grundsatzes daher rührt, daß mit ihm der höchste Begriff aufgestellt und bestimmt wird. Fichte kritisiert zwar auch in diesem Punkt die Lehrinhalte der Theorie Reinholds, die den im Satz des Bewußtseins aufgestellten Begriff der Vorstellung für den höchsten aller Begriffe ausgibt, aber er folgert daraus, daß es mit einem höheren Grundsatz eben auch einen höheren Begriff geben müsse¹. Damit bleibt die Bindung des höchsten Grundsatzes an eine höchste begriffliche Gattung offensichtlich erhalten.

Nun hatte Reinhold erklärt, daß der höchste, und daher vollkommen einfache Begriff der Vorstellung als solcher nicht definiert werden könne². Denn die Definierbarkeit setzt voraus, daß der Begriff über differente Merkmale verfügt, was jedoch dem Charakter der Einfachheit und damit der Unableitbarkeit aus noch allgemeineren Gründen widersprechen würde. Nimmt man an, daß auch Fichte den obersten Grundsatz allen Wissens mit einem allgemeinsten höchsten Begriff in Verbindung bringt, so wird die prima facie verblüffende Aussage verständlich, daß sich dieser Satz nicht nur nicht *beweisen*, sondern nicht einmal *bestimmen* läßt. Denn folgt man Reinhold, so wird der höchste Begriff im obersten Grundsatz nicht als ein schon bestimmter aufgestellt, sondern dem Satz selbst fällt die Aufgabe zu, ihn allererst zu bestimmen.

III.2.2. SYSTEMARCHITEKTUR NACH GEOMETRISCHEM VORBILD?

1) Aenesidemus "gesteht fürs erste zu, daß es der Philosophie bisher an einem obersten allgemeingeltenden Grundsatz gemangelt habe, und daß sie nur nach Aufstellung eines solchen zum Range einer Wissenschaft sich werde erheben können; ferner scheint es auch ihm unläugbar, daß dieser Grundsatz kein anderer seyn könne, als derjenige, welcher den höchsten aller Begriffe, den der Vorstellung und des Vorstellbaren, festsetze, und bestimme. So innig auch hier der Skeptiker und der Elementar-Philosoph übereinstimmen; so zweifelhaft bleibt es dem Rec. ob die Philosophie selbst bey ihrer Einmütigkeit über den zweyten Punkt gewinnen möge, wenn sich etwa in der Zukunft zeigen sollte, daß dasjenige, was sich gegen den Satz des Bewußtseyns, als *ersten* Satz der gesammten Philosophie, mit Grunde erinnern läßt, auf die Vermuthung führe, daß es für die gesammte, nicht etwa bloß für die theoretische, Philosophie noch einen *höhern Begriff* geben müsse, als den der Vorstellung" (SW I, S.4/5).

In der Aenesidemus-Rezension beläßt es Fichte bei diesen Andeutungen und schweigt sich über den aufzufindenden höchsten Begriff aus. Da aber der Satz 'Ich bin' schon hier als der "unmittelbar gewisseste" (SW I, S. 20) apostrophiert wird, wäre der Begriff des Ich, so ungereimt das auch erscheinen mag, ein naheliegender Kandidat. Als höchster Begriff wird das Ich dann auch tatsächlich in § 8 der nur kurze Zeit später erschienenen Schrift "Über den Begriff der Wissenschaftslehre" (GA I,2 S. 150; dieser § fehlt in SW I) vorgestellt (vgl. hierzu auch GWL, SW I S.119/120).

2) Vgl. die Ausführungen in Kap.I.2.1., sowie Reinhold, Fun S. 78

Gewiß beruht Fichtes Systemkonzeption und die Forderung eines obersten Grundsatzes nicht allein auf formalen begriffstheoretischen Erwägungen. Das Bedürfnis nach einer Vereinigung von theoretischem und praktischem Vernunftvermögen im Anschluß an Kant (vgl. Kap. II) markiert das eigentliche Ziel dieses Strebens. Aber auch die theorieimmanente Begründung dieser Ausrichtung hin auf einen höchsten Punkt erfährt eine weitere Untermauerung. In der Begriffsschrift entwickelt Fichte einen Systembegriff, der die Vorgaben Reinholds noch insofern radikalisiert, als er die Forderung enthält, daß alle Sätze eines Systems den selben Gewißheitsstatus aufweisen müssen, also entweder sämtlich gewiß oder gleichermaßen unausgemacht sein sollen. Nun erschöpft sich das Wesen der Wissenschaftlichkeit für Fichte nicht in der Systematizität¹. Um mehr als ein bloßes Luftschloß zu sein, bedarf der Wissenskörper vielmehr eines Anknüpfungspunktes, der außerhalb der Wissenschaft selbst liegen muß. Mindestens ein Satz muß seine Gewißheit von außen in die Wissenschaft hineinbringen, und von ihm müssen sich die übrigen ableiten lassen. So schöpfte auch Reinholds "Satz des Bewußtseins" seine Gewißheit nicht aus dem Zusammenhang des analytischen Rekurses, sondern aus der Bewußtseinsreflexion. Sollen nun alle Sätze einer Wissenschaft über den gleichen Gewißheitsstatus verfügen und hierdurch miteinander "verbunden" sein, so ist es ausgeschlossen, daß in eine Wissenschaft *mehrere* unabhängig gewisse Sätze eingehen. Daher muß Fichte fordern, "daß in einer Wissenschaft nur ein Satz seyn kann, der vor der Verbindung vorher gewiß und ausgemacht ist"². Gäbe es mehrere solcher Sätze, dann wäre das eben ein Indiz dafür, daß wir es mit mehreren, zu Unrecht verquickten Wissenschaften zu tun haben.

Es hat nun den Anschein, daß in Fichtes Systemkonzeption neben den genannten Überlegungen noch eine weitere eingeht, die sich auf ein Paradigma wissenschaftlicher Architektonik und Exaktheit berufen kann, dem Reinhold kaum Beachtung geschenkt hatte: das Ideal einer geometrischen Methode, wie sie schon im Zusammenhang mit Beck zur Sprache kam. In zahlreichen Briefen, die um den Jahreswechsel 1793/94 datiert sind, kündigt Fichte an, die Philosophie werde es schon bald "der Geometrie an Evidenz" gleich tun³ und werde wie diese den Anspruch einer für alle Zeiten allgemeingültigen Wissenschaft erheben dürfen⁴. Aussagen dieser Art haben die neuere Fichte-Forschung, und in besonderem Maße J.Widmann⁵, zu umfassenden Strukturvergleichen zwischen der WL und der euklidischen Geometrie inspiriert. Wurde der Horizont der Fichteschen

-
- 1) Wenn Jalloh [1988] S.55 ff etwas monoton darauf insistiert, daß die Systematizität gemäß der Begriffsschrift überhaupt nicht zum Wesen der Wissenschaft gehört, so ist das sicherlich insoweit richtig, als Fichtes Wissenschaftsbegriff auch die Möglichkeit einschließt, daß eine Wissenschaft nur aus *einem* Satz besteht. Für alle Wissenskomplexe ist die Systematizität gleichwohl essentiell, als nur sie garantiert, das verschiedene Gewißheiten *eine* Wissenschaft ausmachen.
 - 2) BWL (SW I, S. 41)
 - 3) Brief an Stephani vom Dezember 1793
 - 4) vgl. Brief an Reinhard vom 15. Januar 1794
 - 5) J.Widmann: Die Grundstruktur des transzendentalen Wissens (1977)

Systemidee durch die Rückführung auf die konzeptionelle Ausrichtung Reinholds und die systemtheoretischen Erwägungen der Begriffsschrift demnach allzu vorschnell eingeeignet?

So sehr Fichtes briefliche Äußerungen auch eine Anlehnung an geometrische Vorbilder nahezulegen scheinen: Eine solche Gegenüberstellung erweist sich als ein müßiges Unternehmen, wenn sie die prinzipielle Kritik *Kants* an der Einführung der mathematischen Methode in die Philosophie¹ außer Acht läßt. Daß Fichte die Ansichten *Kants* in dieser Frage nicht nur zur Kenntnis nahm, sondern auch teilte, macht wiederum eine Briefstelle deutlich:

"- Aber die Philosophie kann nicht, wie die Geometrie und die Mathematik, überhaupt ihre Begriffe in der *Anschauung konstruieren*? - Recht wohl; und es wäre sehr schlimm, wenn sie dies könnte; denn dann hätten wir keine Philosophie, sondern Mathematik: - Aber sie kann und soll sie aus einem einzigen Grundsatz, den jeder zugeben muß - durch *Denken deduzieren*. Die Form der Deduktion ist die gleiche, wie sie in der Mathematik gilt, nämlich die von der allgemeinen Logik vorgeschriebene"².

Also nicht durch *Konstruktion* in der Anschauung, sondern durch *Deduktion*, und damit nach einer Methode, die der allgemeinen Logik zuzurechnen ist³, will Fichte die Philosophie in den Rang einer strengen Wissenschaft erheben. Dementsprechend stellt sich die Forderung nach einem obersten Grundsatz auch nicht als Konsequenz eines spezifisch geometrischen Verfahrens dar, sondern sie ist vielmehr als Folge eines hiermit bis zu einem gewissen Grade sogar in Konkurrenz stehenden logisch-deduktiven Strukturmodells anzusehen. Demgegenüber markiert die Rede von der "geometrischen Evidenz" zunächst wohl mehr einen ebenso allgemeinen wie unverbindlichen Topos neuzeitlicher Philosophie-tradition zur Kennzeichnung unverrückbarer Gewißheit, als daß sie als Indiz für eine grundlegende Ausrichtung der Wissenschaftslehre an der geometrischen *Methode* zu werten wäre⁴.

Dieser negative Befund wird im übrigen auch dadurch bestätigt, daß die Forderung nach einem einzigen höchsten Grundsatz in keinem Bezug zu jener Schrift steht, die von alters her das Idealbild eines geometrischen Theorieaufbaus verkörperte: den Euklidischen

-
- 1) K.d.r.V. A 712/ B 740 ff. Abschnitt: Die Disziplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche.
 - 2) Brief an F.V.Reinhard vom 15.1.1794
Bemerkenswerterweise führt *Widmann* diese Briefstelle nicht als *Kritik*, sondern als *Präzisierung* der Übertragung geometrischer Methodik auf die Philosophie an! Kein Wort verwendet er auf die Methodenkritik *Kants*, die Fichte hier ohne Zweifel präsent war - der Passus kann geradezu als Zwiegespräch zwischen Kant und Fichte gelesen werden !
 - 3) Daß der Konstruktionsbegriff für Fichte gleichwohl eine große Rolle spielt, ist gänzlich unbestritten. Hier geht es allein um die Relevanz geometrischer Vorbilder für die Annahme eines obersten Grundsatzes.
 - 4) So verliert sich denn auch *Widmanns* "Vergleichung" von Geometrie und Wissenschaftslehre in der Konstatierung einer Summe von zum Teil trivialen, zum Teil schlicht falschen Strukturparallelen. So behauptet *Widmann* beispielsweise: "Wie die 'Elemente' beginnen alle Wissenschaftslehren mit *Definitionen*, mit sprachlichen Festlegungen und Abgrenzungen, die die Aufgabe haben, in die Terminologie einzuführen" (S.23). Dies dürfte man in der Tat von *jeder* wissenschaftlichen Arbeit erwarten - *nur*: Gerade Fichte ist es, der, wie schon bemerkt, seine Abneigung gegen jede Art verfestigter Terminologie besonders deutlich kundtut !

"Elementen", die bekanntlich mit einer charakteristischen Vielzahl von Definitionen, Postulaten und Axiomen operieren. Nicht in hierarchischer Subordination, sondern in Koordination stellt auch Spinoza, dessen "Ethik" den wohl prägnantesten Versuch einer Neugestaltung der Philosophie "in more geometrico" darstellt, acht Definitionen und sieben Grundsätze an den Anfang seines Lehrgebäudes.

Wie ungeeignet der Hinweis auf die Parallele zur Geometrie auch aus der Sicht der Zeitgenossen gewesen sein würde, um die Gestalt von Fichtes Systemansatz zu erklären, macht letztlich der folgende Umstand deutlich. In seiner Rezension von Fichtes "Begriff der Wissenschaftslehre" führt Beck die Geometrie geradezu als *Gegenargument* gegen die These eines obersten Grundsatzes auf, wie sie in der Begriffsschrift entwickelt wurde:

"Jede Wissenschaft muss einen Grundsatz haben. Sie kann aber auch nicht mehr als Einen Grundsatz haben, weil sie sonst nicht Eine, sondern mehrere Wissenschaften ausmachen würde. (Was mag der Verfasser nun wohl von der Geometrie urtheilen? Da dieser Wissenschaft bekanntlich mehrere Grundsätze vorgesetzt werden, so wird wahrscheinlich Herr F. der Meinung seyn, dass alle diese Sätze einem einzigen *gleich* sind, oder vielleicht auch, dass diese Wissenschaft ein unwissenschaftlich zusammengestückeltes Ding sey"¹.

III.2.3. FICHTES KRITIK DER TATSACHENREFLEXION UND DER BEGRIFF DER TATHANDLUNG

Bleibt das Wissenschaftsideal des frühen Fichtes in wesentlichen Elementen den Ansprüchen Reinholds weit mehr als jeder anderen tradierten Systemkonzeption verbunden, so impliziert dies eine grundsätzliche Anerkennung der in der Elementarphilosophie formulierten Problem- und Zielvorgaben, nicht aber ein Einverständnis mit dem dort verwirklichten Fundierungsprogramm. Fichte reiht sich vielmehr in die Linie der Reinhold-Kritiker ein, mit dem signifikanten Unterschied allerdings, daß seine Kritik von Beginn an konstruktiven Zielen dient, sich zugleich aber durch Radikalität auszeichnet. Diese Kritik kommt im dritten Satz des Eingangszitats aufs äußerste komprimiert in der Formel von der *Tathandlung*, die der oberste Grundsatz auszudrücken habe, zur Geltung. Diese Wortschöpfung Fichtes ist eine direkte Reaktion auf die Legitimationsproblematik, der sich Reinholds "Satz des Bewußtseins" ausgesetzt sah, und die in der Rede von der "Reflexion über die Tatsache des Bewußtseins" eine nur unzureichende Lösung gefunden hatte.

Reinholds Philosophiekonzeption erwies sich als analytisch in jenem doppelten Sinne, daß sie zugleich von den Folgen zu den Gründen und vom Besonderen zum Allgemeinen, von komplexen zu einfachen Begriffen fortschreitet. Doch läßt sich, wie ausführlich gezeigt wurde, im Rahmen dieses Theoriemodells keine Legitimation für den letzten Grund allen Wissens, den "Satz des Bewußtseins" ableiten. Dieser muß als oberster Grundsatz vielmehr über einen notwendig *synthetischen* Charakter verfügen, wenngleich sich Reinhold dazu niemals eindeutig äußert. Das Fehlen einer expliziten Statusbestimmung mag den

1) in: Annalen der Philosophie und des phil. Geistes, 9. Februar 1795 Sp.131

marginalen aber dennoch erstaunlichen Umstand erklären, daß Fichte meinen konnte, Reinhold behaupte "bekannter Maassen, dieser Satz sey ein bloss analytischer"!¹

Indem nun das analytische Wahrheitskriterium der Subjekt-Prädikat-Identität für den "Satz des Bewußtseins" fortfällt, mußte Reinhold nach einer andersgearteten Verifikationsinstanz Ausschau halten, die er in der unmittelbaren Konstatierbarkeit einer (oder der) Tatsache des Bewußtseins gefunden zu haben glaubte. Dieser Ansatz erwies sich insofern als problematisch, als die reflexive Zugangsform zu diesem Faktum den Eindruck eines empirisch-introspektiven Verfahrens der Abstraktion einer Gesetzmäßigkeit aus den einzelnen Bewußtseinsdaten nahelegte, das in keiner Weise geeignet wäre, dem obersten Grundsatz den Charakter strenger Allgemeinheit und Notwendigkeit zu sichern. Auf diese Schwäche der Theorie Reinholds richtete sich das Hauptaugenmerk der Kritik Maimons und Schulzes, die folglich dem Satz des Bewußtseins gerade das Prädikat der Allgemeingültigkeit abstritten.

Fichte machte sich diese Kritik, wengleich scheinbar nur widerstrebend, zu eigen:

"Der Satz des Bewusstseyns, an die Spitze der gesamten Philosophie gestellt, gründet sich demnach auf empirische Selbstbeobachtung, und sagt allerdings eine Abstraction aus. Freylich fühlt jeder, der diesen Satz wohl versteht, einen innern Widerstand, demselben bloss empirische Gültigkeit beyzumessen. Das Gegentheil desselben läßt sich auch nicht einmal denken"².

Es ist nicht der Inhalt dieses Satzes, den Fichte bestreitet. Sogar die von Reinhold behauptete Allgemeingültigkeit erkennt er letztlich im Gegensatz zu Maimon und Schulze an. Einspruch erhebt Fichte vielmehr ausschließlich gegen die Art und Weise der Herleitung und Vergewisserung des im Satz des Bewußtseins behaupteten Sachverhaltes durch Reflexion über eine Tatsache.

Die Radikalität der Fichteschen Kritik an der Tatsachenreflexion äußert sich nun darin, daß sie nicht etwa gegen Reinholds ohnehin schillernden Begriff der Reflexion, sondern gegen den scheinbar unkontroversen Umstand gerichtet ist, daß der Satz des Bewußtseins auf eine *Tatsache* zu referieren habe. Mit der Annahme einer solchen, der Reflexion vorausliegenden und von ihr unabhängigen Tatsache³, war die Frage nach der Weise der Vermittlung eines Erkenntniszugangs verbunden. Gibt es keine nicht-empirische Verifikation eines Tatsachenwissens, ist also das genuine Verifikationsinstrument einer *jeden* Tatsachenwahrheit⁴ in der sinnlichen Erfahrbarkeit zu suchen - eine Konnotation, gegen die

1) Vgl. ARez. (SW I, S. 6)

Die Fichte-Gesamtausgabe der "Bayrischen Akademie der Wissenschaften", ansonsten geflissentlich um die - nicht immer treffsichere - Stiftung von Textbezügen bemüht, übergeht diese Stelle denn auch kommentarlos...

2) ARez SW I, S. 8)

3) Vgl. die überaus wichtige Passage aus Fun.S.110 (s. Kap. I.2.3.2.)!

4) Keinesfalls darf der Begriff "Tatsachenwahrheit" hier im Leibniz'schen Sinne verstanden, und mit der Vernunftwahrheit kontrastiert werden. Damit würde die Brisanz der Gleichsetzung von Tatsachenwissen und Empirie aus dem Blick geraten. Die Hypostasierung aller Bewußtseinsinhalte führt vielmehr dazu, daß für Fichte selbst Denkgesetze, wie der logische

Reinhold den Begriff der Tatsachenreflexion zwar explizit verwahrt, der er aber keine wirkliche Alternative entgegenzusetzen vermag -, so bleibt Fichte keine andere Wahl, als *mit der Empirizität zugleich den Tatsachenbezug des obersten Grundsatzes zu leugnen*. Das Legitimationsverfahren Reinholds für den Satz des Bewußtseins erscheint ihm aus diesem Grund schon im Ansatz verfehlt:

"Die erste unrichtige Voraussetzung, welche seine Aufstellung zum Grundsatz aller Philosophie veranlaßte, war wohl die, daß man von einer Thatsache ausgehen müsse. Allerdings müssen wir einen realen, nicht bloß formalen Grundsatz haben; aber ein solcher muß nicht eben eine Thatsache, er kann auch eine Thathandlung ausdrücken".¹

Einer die Schwächen des Reinholdschen Ansatzes ausräumenden Neufundierung mittels des Begriffs der Tathandlung eröffnet dieser abschließende Befund prinzipiell zwei Wege: (a) Der Satz des Bewußtseins könnte selbst zum Ausdruck einer Tathandlung uminterpretiert werden; oder: (b) Er gründet in seiner Gewißheit auf einem höheren, die Tathandlung ausdrückenden Grundsatz.

Zweifellos wird im Satz des Bewußtseins ein allgemeiner Bewußtseinsprozeß, die Handlung des Unterscheidens und Beziehens der Vorstellung von bzw. auf Subjekt und Objekt beschrieben, und Reinhold betont auch gelegentlich diesen prozessualen Charakter². Doch trifft dies schon die Intention, die Fichte zu der Kontrastierung von Tatsache und Tathandlung bewog? - Offenbar nicht; denn es besteht kein Grund zu der Annahme, daß sich die Reflexion auf ein Handeln dem Empirizitätsverdacht leichter entzieht, als Reinholds Tatsachenreflexion³. Und so läßt Fichte denn auch keinen Zweifel daran, daß ihm der Satz des Bewußtseins nicht als geeigneter Kandidat für den Ausdruck einer Tathandlung und mithin für den obersten Grundsatz der WL erscheint: sein Status sei vielmehr der eines Lehrsatzes, "der auf einem andern Grundsatz sich gründet"⁴.

Auch in den etwa zeitgleich mit der Aenesidemus-Rezension niedergeschriebenen "Eignen Meditationen über Elementar-Philosophie"⁵ äußert sich Fichte entsprechend, indem

Satz der Identität (s.u.) als "Tatsachen des Bewußtseins" empirisch gegeben sind (vgl. ARez (SW I, S. 7/8).

- 1) ARez (SW I, S.8)
- 2) Vgl. z.B. Beyträge I S. 144/45 und 167.
- 3) Es wäre daher auch verfehlt, in Reinholds Grundsatz, weil in ihm eine Bewußtseinshandlung beschrieben wird, eine "Brücke hin zu Fichtes Tathandlung" (*Mensen [1974] S.124*) sehen zu wollen.
- 4) ARez (SW I, S. 8)
- 5) Die "Eignen Meditationen" dokumentieren die Auseinandersetzung Fichtes mit Reinhold vor dem Hintergrund der kritischen Einwände Maimons und Schulzes gegen die Elementarphilosophie. Sie sind ein tagebuchartiges Skizzenheft und ermöglichen daher manchen Einblick in die gedankliche Entwicklung Fichtes im Vorfeld der Wissenschaftslehre. Gerade dieser Entwicklungscharakter zwingt jedoch auch zur Vorsicht: Positionsbestimmungen lassen sich aus den, im ständigen Wandel begriffenen und daher natürlich nicht in sich konsistenten Denkversuchen kaum gewinnen. Vor allem in ihren ausgedehnten Formalisierungen - allesamt Lehrstücke für die problematischen Konsequenzen, die eine logische Verwechslung des kopulativen Seins mit der Identitätsrelation zeitigen - bleibt diese Schrift zumeist dunkel.

er den im Satz des Bewußtseins behaupteten Sachverhalt als das höchste zu Bewußtsein gelangende Faktum, also zwar als einen besonders exponierten Gegenstand, aber eindeutig nicht als Tathandlung bestimmt¹. Ungeachtet des Umstandes also, daß sich der Satz des Bewußtseins auf ein Handeln und nicht auf ein starres Sein bezieht, drückt sich in ihm nach Fichtes Meinung keine Tathandlung aus, und er läßt sich durch keine Umdeutung, wie in (a) angenommen, als oberster Grundsatz aufrechterhalten.

Offensichtlich erschöpft sich die Rolle der Tathandlung also nicht in der Bezugnahme auf Handlungsprozesse. Was Fichte freilich genau mit dieser, für seine Abgrenzung zu Reinhold so bedeutenden Begriffsschöpfung verbindet, bleibt in dem Entwicklungsstadium der Wissenschaftslehre, das sich aus dem Text der Aenesidemus-Rezension nur erst in Umrissen erschließen läßt, noch eingestandenermaßen obskur, so daß sich der Leser einem Wink Fichtes zufolge auf spätere Erklärungen vertrösten möge.

Erst in § 1 der "Grundlage" von 1794/95 gelangt das Konzept der Tathandlung zur vollen Entfaltung. Die Tathandlung zeichnet sich gemäß dem bereits eingangs zitierten Passus dadurch aus, daß sie (a) "unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewußtseins nicht vorkommt, noch vorkommen kann" - dies ist eine klare Absage an jede empirisch-introspektive Interpretation des obersten Grundsatzes. Die Tathandlung liegt vielmehr (b) "allem Bewußtsein zum Grunde" und macht es allein möglich - hier wird der transzendente Aspekt hervorgehoben, durch den der Tathandlung Priorität gegenüber jedem Bewußtsein zukommt: Die Tathandlung *konstituiert* Bewußtsein, aber eben darum *ist* sie nicht selbst im Bewußtsein gegeben. Fichte deutet ferner an, daß es "sich aus der ganzen Wissenschaftslehre ergeben müsse", daß (c) nur eine einzige Tathandlung möglich sei² - Darin drückt sich die Entsprechung zu der Forderung eines einzigen obersten Grundsatzes aus.

1) "Die ersten u. höchsten Facta selbst gelangen nicht zum Bewußtseyn; das höchste, was zum Bewußtseyn gelangt, ist wohl das Reinholdsche" EM (GA II, 3 S. 25 Anm.).

2) GWL (SW I, S. 96)

III.2.4. DAS THETISCHE URTEIL

Welche Konsequenzen lassen sich nun aus den bisher gewonnenen Bestimmungen für den die Tathandlung ausdrückenden Grundsatz ableiten?

Zunächst gilt es, nochmals auf die bemerkenswerte Übereinstimmung Fichtes mit Beck hinzuweisen, die sich darin äußert, daß beide angesichts des Scheiterns des Reinholdschen Fundierungsprogramms die Einschätzung teilen, daß der oberste Grundsatz nicht das Bestehen eines Sachverhaltes konstatieren dürfe. In ihm wird also vom Satzsubjekt *nichts ausgesagt*, dem Subjekt kein Prädikat zu- oder abgesprochen. Während Beck infolgedessen seinen Grundsatz des "ursprünglichen Vorstellens" als Postulat konzipiert, scheint Fichte insofern einen anderen Weg beschreiten zu wollen, als er in seinem Entwurf zumindest an der *Form* der Assertion festhält, den obersten Grundsatz also ursprünglich nicht in Gestalt einer *Sollensbestimmung*, einer der Geometrie analogen *Handlungsanweisung* im Sinne Becks formuliert, sondern den propositional behauptenden und damit prinzipiell wahrheitsdefiniten Charakter wahr.¹

Soll sich im obersten Grundsatz keine Subjekt-Prädikat-Relation manifestieren, so entzieht er sich damit der auf kategorische Aussagen bezogenen Kantischen Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen. Der Idee der Tathandlung entsprechend, sucht Fichte daher einen genuinen Urteilstypus zu etablieren: das **thetische Urteil**. "Ein thetisches Urteil aber würde ein solches sein, in welchem etwas keinem andern gleich und keinem andern entgegengesetzt, sondern bloß sich selbst gleich gesetzt würde", ein Urteil, in dem vom Satzsubjekt "gar nichts ausgesagt wird sondern die Stelle des Prädikats" für die mögliche Bestimmung des Subjekts "ins Unendliche leergelassen wird"². Das thetische Urteil enthält also keine Verknüpfung des Subjekts mit einem "andern", dem Prädikat. Es behauptet nur ein Sein des Subjekts (Mit-sich-identisch-Sein), jedoch kein So-Sein, erhebt also den Anspruch einer Assertion, ohne vom Satzsubjekt etwas auszusagen.

Der Begriff des "thetischen Urteils" ist im übrigen keine Neuschöpfung Fichtes. Daß er Kant zumindest geläufig war, bezeugt eine Metaphysik-Reflexion vom Beginn der 1770er Jahre, in der es heißt:

-
- 1) Der Zusammenhang von oberstem Grundsatz und Postulat ist allerdings auch bei Fichte von Anfang an präsent, etwa in EM (GA II, 3 S.27 Anm., S.28 und 50). Auch in der GWL erfährt das Grundprinzip im Zuge der praktischen WL bekanntlich eine Umdeutung hin zu einer Sollensbestimmung. Später wird der Postulatcharakter des obersten Grundsatzes auch in den Einleitungen in die Wissenschaftslehre von 1797 und besonders der WL nova methodo (1798/99), in der der Einfluß Becks voll zur Geltung kommt, betont (vgl. § 1 der Krause-Nachschrift und Kap. II.3.2.). Es bleibt dabei jedoch manches unklar, etwa, ob Fichte den Grundsatz als Postulat verstanden wissen möchte, oder ob die Aufstellung desselben postuliert wird.
 - 2) GWL (SW I, S. 116)

"Alle Sätze praedicieren per thesin (möglich, wirklich, nothwendig) oder per synthesin oder analysin. Thetische Sätze haben kein praedicat und können nur in Anschauungen erkannt werden..."¹.

Wenngleich Fichtes Konzeption des thetischen Urteils wohl kaum unter dem Einfluß Kants gestanden haben dürfte, stimmen beide doch darin überein, daß dieser Urteilstyp die logisch adäquate Darstellungsform einer Erkenntnis liefert, die keinen Sachverhalt konstatiert, in der mithin ein Subjektbegriff zwar aufgestellt, aber weder synthetisch bestimmt, noch analytisch zergliedert wird.

Insofern Kant zwischen realen und nicht-realigen Prädikaten unterscheidet, ist es ihm möglich, den scheinbaren Widerspruch zwischen prädicierender Funktion und Prädikatlosigkeit im Satz auszuräumen. Das thetische Urteil verfügt also über die allgemeine Form: $S \text{ ist } P_m$, wobei P_m die Stelle eines modalen, die Erkenntnis des Satzsubjekts nicht real erweiternden Pseudoprädikats einnimmt. Eine solche Modalaussage erweitert weder den Subjektbegriff, noch bringt sie ein in ihm enthaltenes Merkmal zur Darstellung. Insofern ist der Satz weder analytisch noch synthetisch. Natürlich darf hier nicht der auf Urteile und den "Wert der Copula" bezogene Modalitätsbegriff der K.d.r.V. unterlegt werden. Denn da auch analytische und synthetische Sätze einer modalen Bestimmung fähig sind, kann in der Modalität der Aussage gewiß kein Spezifikum thetischen Prädizierens gesehen werden².

In diesem Zusammenhang haftet der Position Fichtes eine entschiedene Unklarheit an, insofern er einerseits die Leerstelle des Prädikats, also die Unvollständigkeit des Gedankens, betont - diesen Sachverhalt zudem für das Wesen des "unendlichen Urteils" bei Kant ausgibt!³ - andererseits aber anerkennt, daß sich mit dem Fortfall des Prädikats die Bedeutung der Kopula 'ist' verschiebt: "Sein, ohne Prädikat gesetzt, drückt etwas ganz anders aus, als Sein mit einem Prädikate"⁴. Was "Sein ohne Prädikat" ausdrückt, wird in der Folge an einem Beispiel erläutert:

"Man nehme an, A bedeute einen in zwei gerade Linien eingeschloßnen Raum, so bleibt jener erstere Satz [A ist A] immer richtig; obgleich der Satz: A ist, offenbar falsch wäre".

Hieran wird deutlich, daß das thetische Urteil für Fichte ganz analog zu Kant zunächst die Zuschreibung eines Modalprädikats bedeutet, wobei der Gebrauch eine Einengung auf die Wirklichkeitsbehauptung erfährt: 'A ist' darf also nicht als elliptischer Ausdruck 'A ist...' gelesen werden, sondern es bedeutet soviel wie: 'A ist wirklich', 'A existiert' oder auch: 'Es

-
- 1) Refl. 4279
 - 2) Der Sache nach ist ein Anknüpfungspunkt in der K.d.r.V. wohl am ehesten im Begriff der bloßen Position gegeben. Mit der Aussage "*Gott ist ...* setze ich kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten, und zwar den *Gegenstand* in Beziehung auf meinen *Begriff*. Beide müssen genau einerlei enthalten..." (A 599/B 627).
 - 3) Ganz in diesem Sinne heißt es noch bei Schelling (System des transzendentalen Idealismus): "der Satz: *Ich bin*, dagegen ist ein unendlicher Satz, weil es ein Satz ist, der kein *wirkliches* Prädikat hat, der aber deswegen die Position einer Unendlichkeit *möglicher* Prädikate ist." (SW III, S. 367)
 - 4) GWL (SW I, S. 93) vgl. auch hierzu wiederum K.d.r.V. A 598/B 626.

gibt ein A'. Die Prädikation weist also keine Unvollständigkeit auf, die Prädikatstelle bleibt nicht frei, aber der Subjektbegriff erfährt andererseits durch diese nicht-reale Prädikation auch keine synthetische Erweiterung und Bestimmung. Ihm wird also nichts gleich- oder entgegengesetzt.

Die formale Typologisierung des thetischen Urteils als einer bloßen Position wird von Fichte freilich Zug um Zug aufgeweicht, wenn er in der Folge einige Facetten ins Spiel bringt, die mit der *logischen* Form des Urteils nichts zu tun haben. Zunächst bindet er den thetische Urteilsstatus an einen bestimmten Subjektbegriff ("Der Gegenstand solcher Urteile ist das absolute Ich"; SW I, S.112), was schon wenig später wieder relativiert wird ("wenn sie auch nicht allemal wirklich das Ich zum logischen Subjekt hätten", S.116). Dann nennt Fichte Beispiele thetischer Urteile ("Der Mensch ist frei", "A ist schön"), die keiner bisherigen Bestimmung genügen. - Was bleibt, ist am Ende nur noch die minimale Gemeinsamkeit dieser Sätze, theoretisch unbegründbar zu sein. Daß der oberste Grundsatz ein thetischer Satz sein müsse, wäre unter diesem Gesichtspunkt nicht mehr als eine Binsenweisheit.¹

III.2.5. WISSEN UND WISSENSKORRELAT - DAS KERNPROBLEM IN FICHTES FUNDIERUNGSANSATZ

Fichtes Konzeption des obersten Grundsatzes im Rekurs auf den Begriff der Tathandlung und des thetischen Urteils wirft nun eine Reihe schwieriger Fragen auf, die für das Verständnis des Grundlegungsversuches wie auch des gesamten Systems von 1794/95 eine zentrale Bedeutung aufweisen und daher die Fichte-Forschung bis zum heutigen Tage stets aufs Neue beschäftigt haben.

Der "absolut-erste, schlechthin unbedingte Grundsatz alles menschlichen Wissens" soll offenbar selbst ein Wissen ausdrücken. Folgt man Fichtes Ausführungen in § 7 der Begriffsschrift, dann setzt alles Wissen und somit jeder Satz der WL etwas voraus, *wovon* man weiß. Diese verfügt also wie alle Wissenschaften über einen Gegenstandsbereich, von dem sie ein Wissen vermittelt.

"Das Object der Wissenschaftslehre ist nach allem das System des menschlichen Wissens. Dieses ist unabhängig von der Wissenschaft desselben vorhanden".²

Bezogen auf die Frage der Letztbegründung birgt diese an Reinhold angelehnte Bestimmung einige Schwierigkeiten: Soll der oberste Grundsatz, wie es hieß, alles Wissen

-
- 1) Nicht einmal diese Minimalbedeutung bleibt freilich erhalten, wenn *Lütterfelds [1989] S.598/99* im Rückgriff auf einen Text (2.EWL), in dem vom thetischen Urteil gar nicht die Rede ist, alle "egologischen Handlungs-Sätze", darunter auch Selbstzuschreibungen körperlicher Bewegungen, für thetisch erklärt. Demnach wären selbst Urteile, die öffentlicher Korrigierbarkeit unterliegen ("Ich gehe") als thetisch zu qualifizieren !
 - 2) BWL (SW I, S. 70); An anderer Stelle heißt es dagegen, daß die notwendigen Handlungen der Intelligenz, also offenbar die Formen des Verstandesgebrauchs Gegenstand der WL seien (ebd. S. 72).

begründen, so kann er nicht selbst außerhalb der Kette dieser Gewißheiten stehen und sie zum Gegenstand haben. Entsprechend erklärt Fichte die WL auch zur *conditio sine qua non* alles Wissens¹. Ist das System des Wissens andererseits aber *Gegenstand* der WL und wird in ihr nur "abgebildet" (S. 55), dann kann sie keine Begründung liefern. Ihr kommt so bestenfalls die Rolle einer "pragmatischen Historiographie" (S. 77) zu, die sich jedem Grundlegungsanspruch versagen muß. Zielt die WL dagegen darauf ab, nicht das System des tatsächlichen Wissens, sondern die im menschlichen Geist angelegten *Konstitutionsbedingungen* desselben zu ermitteln, so kann sie nur Bedingungen der Möglichkeit bestimmter Objekterkenntnis formulieren, die viel zu schwach sind, um den zu Beginn der Begriffsschrift umrissenen Gewißheitstransfer zu garantieren². Wie auch immer die WL also Wissen begründet, ob transzendental, und nur seiner Möglichkeit nach, oder im Sinne einer materialen Ableitbarkeit: in keinem Fall lassen sich ihr spezifischer Objektbezug und der Fundierungsanspruch zur Deckung bringen.

Die Frage nach dem Wissensstatus des obersten Grundsatzes kann mit den in der Begriffsschrift bereitgestellten Mitteln also kaum beantwortet werden. Wenn gilt, daß der Grundsatz keine Tatsache des Bewußtseins ausdrücken darf, wenn aber sowohl die notwendigen Handlungen der Intelligenz, als auch alle Wissensinhalte im Bewußtsein gegeben sind, dann kann er sie nicht zum Gegenstand haben, ohne sich der selben Legitimationsproblematik auszusetzen, die Fichte Reinhold konstatiert hatte. *Wovon* aber wird in ihm gewußt, wenn er, um sich von einem Tatsachenwissen Reinholdscher Prägung abzugrenzen, doch zugleich keinen vorliegenden Sachverhalt konstatieren darf? - Anders gefragt: Wie kann ein *realer* Grundsatz³ als eine Wahrheit beanspruchende Proposition gleichwohl jeden Bezug auf eine ihm vorausliegende Realität negieren? - Welchen Wahrheitskriterien unterliegt ein solcher Satz, und wie wird er praktisch verifiziert?

Erst in Fichtes Antwort auf diese Fragen wird die eigentliche systematische Bedeutung der Tathandlung vollständig sichtbar werden. Es wird sich zeigen, daß die Abstinenz gegenüber einer Letztbegründung im Rekurs auf tatsächlich gegebene Sachverhalte genau dann nicht den Verzicht auf jeglichen Wirklichkeitsbezug impliziert, wenn es gelingt, einen Grundsatz aufzuweisen, der sich auf eine Realität bezieht, die *in ihm* und nur *durch ihn* selbst Bestand erhält. Auf diese Weise ließe sich vielleicht auch die Widersprüchlichkeit der Begriffsschrift ein Stück weit ausräumen. Wie Fichte dieses vorerst nur vage in Aussicht genommene Programm ausführt, soll nun anhand von § 1 der "Grundlage" weiterverfolgt werden.

-
- 1) Ebd. S. 69; vgl. auch ebd. S. 47: Vermittelst der WL ist ihr Grundsatz zugleich Prinzip aller Wissenschaften und alles Wissens.
 - 2) Vollkommen unklar ist in diesem Zusammenhang, daß Fichte (ebd. S. 69) nicht etwa den Gegenstand der WL, also eben diese Konstitutionsbedingungen, sondern die WL selbst zur Naturanlage erklärt.
 - 3) s.o. ARez (SW I, S. 8)

III.3. ZUR EXPOSITION DES OBERSTEN GRUNDSATZES

III.3.1. DIE SUCHE NACH DEM GRUNDSATZ ALS ABSTRAHIERENDE REFLEXION

Nachdem die Aufgabenstellung des ersten Grundsatzkapitels ansatzweise erörtert und auf ihre historischen Bezüge hingewiesen wurde, fragt es sich nun, auf welchem methodischen Wege Fichte das gesteckte Ziel zu erreichen hofft. Es dürfte nach den bisherigen Ausführungen wenig überraschen, wenn sich auch in diesem Punkt eine weitgehende Übereinstimmung mit Reinhold zeigen wird. Fichte beschreibt die Suche nach dem Grundsatz, die er gegen ein eigentliches Begründungsverfahren abgegrenzt wissen will¹, als "abstrahierende Reflexion". Sie nimmt ihren Ausgang von einem beliebigen, allgemein für wahr gehaltenen Satz, der sodann dem Abstraktionsprozeß solange unterworfen wird, "bis dasjenige, was sich schlechthin selbst nicht wegdenken und wovon sich weiter nichts absondern läßt, rein zurückbleibt"².

Das Verfahren, dessen sich Fichte hier bedient, weist also eine weitgehende Übereinstimmung auf mit demjenigen eines regressiv analytischen Fortschreitens von besonderen konsensfähigen Sätzen zu deren allgemeinen und unzergliederbar einfachen Gründen, wie es Reinhold formuliert hatte. Nur der begriffsanalytische Aspekt, der in der Aenesidemus-Rezension als entscheidendes Motiv für die Suche nach einem den "Satz des Bewußtseins" übersteigenden höheren Grundsatz nachgewiesen werden konnte, scheint für Fichte nunmehr etwas in den Hintergrund getreten zu sein.³

III.3.1.1. DER AUSGANGSPUNKT DER REFLEXION

Am Anfang der abstrahierenden Reflexion steht die freie Entscheidung, "von irgendeinem Satz" auszugehen, "den uns jeder ohne Widerrede zugibt". Doch schon die Wahl, die Fichte daraufhin trifft, scheint geeignet, dem Interpretieren einige Rätsel aufzugeben: Denn einerseits heißt es, daß eine "Tatsache des empirischen Bewußtseins" aufgestellt werden soll, andererseits fällt Fichtes Wahl auf den Satz 'A ist A' bzw. 'A = A', der bereits in der Begriffsschrift, deren sechstes Kapitel den hier zu beschreibenden Argumentationsgang in

-
- 1) "Der Grundsatz läßt sich nicht nur als bloßer Satz, er läßt sich auch als Grundsatz alles Wissens nicht erweisen. Es kommt alles auf den Versuch an. Finden wir einen Satz, der die inneren Bedingungen des Grundsatzes alles menschlichen Wissens hat, so versuchen wir, ob er auch die äußeren habe" (BWL SW I, S. 54).
 - 2) GWL (SW I, S. 92)
 - 3) Erst in § 3 der GWL finden sich Ausführungen zur Frage der höchsten begrifflichen Gattung (SW I, S.118/19). Als höchster Begriff wird in diesem Zusammenhang der der Realität genannt. Zugleich bemerkt Fichte aber auch, daß vom Begriff des Ich aus offenbar kein weiteres "Heraufsteigen" möglich ist, er in keinem höheren Begriff mit einem anderen übereinkommt.

knapper Form antizipiert, als ein "ohne Zweifel ... logisch richtiger Satz"¹ charakterisiert worden war.

Die Ungereimtheit, die zwischen logischer und empirischer Bestimmung des Satzes 'A ist A' besteht, läßt sich indes wiederum im Rekurs auf das durch Reinhold nachhaltig veränderte Logikverständnis aufklären. "Die Logik", so hatte dieser ausgeführt, betrachte "die Urtheile nur unter derjenigen Form, unter welcher sie im Bewußtseyn vorkommen". Damit eröffnete er der Logik eine neuartige Perspektive: die einer Wissenschaft von der Bewußtseinsforschung des Denkens, einer Wissenschaft, deren Objekte sich in Form von Bewußtseinsdaten, wie Begriffen und Sätzen, dem inneren Sinn erschließen. Nun fanden sich bereits einige Indizien dafür, daß Fichte genau dieses psychologisierende Logikverständnis von Reinhold übernimmt, und aus ihm heraus alles, was Tatsache des Bewußtseins ist, gerade aufgrund dieses Tatsachencharakters, für einen Gegenstand empirischer Erkenntnis erachtet. Diese Indizien lassen sich noch vermehren.

Schon in den "Eigenen Meditationen" gibt Fichte die Bereitschaft zu erkennen, der Reinholdschen Hypostasierung der Denkbestimmungen zu Gegenständen einer inneren Anschauung zu folgen. So heißt es hier etwa: "Die Logik ist selbst etwas im menschl. Geiste"². Und wenig später bemerkt Fichte in Hinblick auf den gegen Reinhold erhobenen Paralogismusvorwurf ("Daraus, daß er sich etwas denken könne, schließe er, etwas müsse seyn"): "Dieses Etwas von dem die Rede ist, sind doch nur *Thatsachen unsers Geistes*. Diese denkt Rhd."³. Nun ist natürlich zu fragen, in welcher Weise wir zu diesen "Tatsachen des Geistes" in eine Erkenntnisrelation treten können. Die Antwort findet sich in der Aenesidemus-Rezension:

"Ist nemlich alles, was im Gemüthe zu entdecken ist, ein Vorstellen, alle Vorstellung aber unläugbar eine *empirische* Bestimmung des Gemüths: so wird das Vorstellen selbst, mit allen seinen Bedingungen, nur durch Vorstellung desselben, mithin *empirisch*, dem Bewußtseyn gegeben; und alle Reflexion über das Bewußtsein hat empirische Vorstellungen zum Objecte"⁴

Es besteht also, das zeigen diese Textbelege, kein Grund zu der Mutmaßung, am Anfang der Reflexion müsse ein im üblichen Sinne *empirischer* Satz stehen⁵. Unangesehen seines

1) BWL (SW I, S. 69)

2) EM (GA II,3 S.22)

3) EM (GA II 3, S. 23 Anm. 2)

4) ARz (SW I, S. 7/8); Dies führt schließlich dazu, daß Fichte selbst Sätze, deren Gegenteil "sich auch nicht einmal denken" läßt (ebd.) für empirisch erachten kann.

5) Dieses Mißverständnis findet etwa Eingang in die Untersuchung von *Lütterfelds [1989]*, wenn er logische und empirische Tatsachen kontrastiert und fordert, daß die Bewußtseinstatsachen, von denen Fichte ausgeht, "sich auf empirische Sachverhalte" beziehen müssen (S.410). Aber auch *Baumanns [1974]* scheint den Sinn des empirischen Tatsachencharakters zu verfehlen, wenn er dem Satz 'A ist A' damit die "Anerkennung...durch das empirisch feststellbare gewöhnliche Bewußtsein (die öffentliche Meinung)" zugesprochen sehen möchte (S.149). Die Problematik dieser Deutung wird sich an späterer Stelle offenbaren.

epistemischen Status ist für Fichte vielmehr jeder Satz als Gedanke eine Tatsache im Gemüt und damit ein Gegenstand des empirischen Bewußtseins.

In einer anderen Hinsicht erweist sich der Ausgangssatz der Reflexion: 'A ist A' nun allerdings tatsächlich als problembehaftet. Fichte interpretiert die Kopula 'ist' als Identitätsrelation, so daß der Satz "soviel als A = A" bedeuten soll. Auch dieser Schritt belegt die tiefe Verwurzelung des frühen Fichte in den gedanklichen Bahnen der von Reinhold kritiklos aktualisierten rationalistischen Schule, deren analytische Urteilstheorie die Nivellierung von Identität und prädikativem Sein sanktioniert: Jede wahre Assertion drückt nach dieser Lehre eine zumindest virtuelle Identitätsrelation zwischen dem Subjekt oder einem Merkmal desselben und dem Prädikat aus¹, so daß die allgemeine Formel aller bejahenden Urteile lauten müßte: A est A oder: AB est A². Der Satz also, den Fichte scheinbar willkürlich an den Anfang der Reflexion stellt, drückt nicht nur eine logische Wahrheit aus, sondern fungiert für den, der die Prämissen einer analytischen Urteilstheorie akzeptiert, geradezu als Grundmuster aller Prädikation überhaupt.

Das sinnfälligste Problem, das mit einem solchen Urteilsverständnis aus Sicht der Logik verbunden ist, besteht nun darin, daß sich die Identitätsrelation gegenüber der prädikativen Verbindung durch drei Eigenschaften auszeichnet: sie ist *reflexiv*, *symmetrisch* und *transitiv*. Mithin verlangt es wenig logisches Gespür, sich die absurden Folgen, die aus der Gleichsetzung beider Relationstypen entspringen können, vor Augen zu führen³. Natürlich wäre es möglich und auch durchaus legitim, Fichte mit dem Hinweis in Schutz zu nehmen, daß bei ihm von der Identität *gerade nicht* im üblichen Sinne die Rede sei, daß sein Identitätsbegriff vielmehr Asymmetrie und Intransitivität einschließe. Dann müßte allerdings

-
- 1) So analysiert Fichte den Satz 'Gold ist ein Körper' folgendermaßen: In diesem Satz "ist dasjenige, wovon man etwas weiss, das Gold und der Körper; das, was man von ihnen weiss, ist, dass sie *in einer gewissen Rücksicht gleich seyen...*" (BWL SW I, S. 49).
 - 2) Auch beim vorkritischen Kant ("Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral"; 1764) finden sich dementsprechend Aussagen wie die folgende: "Der Satz also, der das Wesen einer jeden Bejahung ausdrückt, und mithin die oberste Formel aller bejahenden Urteile enthält, heißt: Einem jeden Subjekte kommt ein Prädikat zu, welches ihm identisch ist. Dieses ist der *Satz der Identität*" (§ 3). Vgl. auch: Nova Dilucidatio (1755) Prop.II.
 - 3) Gewöhnlich illustriert der Logiker diesen Umstand durch Ableitungen nach dem folgenden Muster:

Fichte ist eine Mensch.
Der Kaiser von China ist ein Mensch.

also: Fichte ist der Kaiser von China.

Die Berechtigung für diese *reductio ad absurdum* liefert Fichte gleich explizit mit, indem er bemerkt: Wenn Subjekt und Prädikat "in einer gewissen Rücksicht gleich seyen", so kann "eins statt des anderen gesetzt werden"(BWL S. 49).

darüber gewacht werden, daß sich Fichte dieser negierten Eigenschaften der Identität nicht an anderer Stelle auf versteckte Weise bedient.¹

Vorläufig sind solche kritischen Erwägungen jedoch nur von geringer Bedeutung, denn es gilt zunächst nur, einen im Sinne der rationalen Normen, die sich Fichte darboten, unzweifelhaft gewissen Satz aufzustellen. Dieser Status aber kommt dem logischen Satz der Identität in den Formulierungen 'A ist A' und 'A = A' gleichermaßen uneingeschränkt zu. - Nun ist der Satz 'A = A' als logische Wahrheit, als ein Grundaxiom der Logik, keines Beweises fähig noch bedürftig. Wer diesen Satz behauptet, der behauptet ihn schlechthin, oder, wie sich Fichte hier erstmalig ausdrückt: der **setzt** ihn schlechthin.

III.3.2. FICHTES BEGRIFF DES SETZENS

Der Begriff des Setzens ist im Kontext der GWL zweifellos von zentraler Bedeutung. Gleichwohl wird er von Fichte nirgends eigens definiert. Dieses Bestimmungsdefizit spiegelt sich auch in der Fichte-Literatur wider. Die natürliche Ambiguität des Begriffs, einerseits einen Behauptungsakt, andererseits eine Gegenstände hervorbringende Tätigkeit zu bezeichnen²geht, wie z.B. Tugendhat vermutet, auch in Fichtes Theorie ein. Gerade die Setzung im Sinne einer creatio ex nihilo ist seiner Meinung nach in Hinblick auf Fichtes Zielsetzung unverzichtbar³. Sind Fichtes Resultate am Ende womöglich sogar durch geschickte Ausbeute dieser begrifflichen Mehrdeutigkeit erschlichen?

Zunächst muß bemerkt werden, daß Fichte den Begriff des Setzens im vorliegenden Kontext in einer Weise einführt, in der seine Bedeutung eindeutig auf die eines **Behauptungsaktes** abzielt. Wer die Gewißheit eines Satzes p behauptet, der setzt, daß p. Und wer behauptet, daß p *grundlos* gewiß sei, der setzt *schlechthin*, daß p. Gesetzt wird

-
- 1) Eine umfangreiche kritische Erörterung des Ausgangssatzes 'A ist A' bzw. 'A = A' liefert *Baumanns [1974]* in Form einer ambitionierten "philosophischen Urteilslehre" (S.151-161). Seiner eigenwilligen Interpretation der Identität ist jedoch nur schwer zu folgen. Er stellt fest: "Der Satz A = A ist ein sinnwidriger Satz, weil eine Gleichheit mit sich selbst dem Begriff der Gleichheit widerspricht, sofern diesem Begriff gemäß nur Unterscheidbares gleich sein kann". Da das "sofern" des Nachsatzes, wie der Kontext zeigt, keine einschränkende, sondern explikative Bedeutung hat, muß man annehmen, daß Baumanns generell die Reflexivität der Gleichheitsbeziehung infragestellen möchte. Ob eine Revision dieser Tragweite erfolgversprechende Aussichten bietet, ist hier nicht zu entscheiden. Sie zum Ausgang einer Fichte-Kritik zu nehmen, erscheint angesichts der Tatsache, daß Fichte hier nur eine allgemein verbreitete Überzeugung teilt, wenig sinnvoll.
 - 2) Vgl. *Karen Gloy [1984]* (S.297), die im Zusammenhang der Daseinshervorbringung etwa auf die Redewendung: "Kinder in die Welt setzen" verweist (vgl. auch Begriffe wie z.B. "Tonsetzer"). Eine Option für eine der beiden Konnotationen in Hinblick auf Fichte findet sich bei Gloy indessen nicht.
 - 3) *Tugendhat [1979]* S. 63. Er kann seine Einschätzung zumindest in Beziehung auf die Sekundärliteratur anhand eines Beispiels von *Henrich [1967]* S.18/19 abstützen: Für Henrich bedeutet 'Setzen', "Daß etwas schlechthin ohne vorgängigen Bestand hervortritt und daß es im Hervortreten in Beziehung zum Wissen kommt".

also, so muß man Fichte hier interpretieren, ein *Sachverhalt*, ein *propositionaler Gehalt*, und kein *Gegenstand*¹. Dies unterstreichen die Eigenschaften des Gesetzten: es verfügt über einen Gewißheitsstatus und ist potentiell begründbar. Der damit erzielten Begriffsklärung widerspricht die Rede vom "Setzen des A" (wobei 'A' für einen Gegenstand steht), die erstmals in Abschnitt 3 b) auftritt, nur bedingt. Mit Recht kann Fichte hier von einer verkürzten Redeweise Gebrauch machen, da aus dem Vorhergehenden bereits deutlich wurde, daß es um die Frage geht, inwiefern die *Existenz* von A gesetzt werden kann und darf.²

Die natürliche Ambiguität des Begriffs 'Setzen' soll durch diese Art der Einführung offenbar gerade vermieden werden: Das Setzen ist wesentlich eine behauptende Tätigkeit, sein Produkt eine Proposition. Wäre das Setzen ein Produzieren, so müßte die Formulierung: "Das Ich setzt sich selbst, und es ist, vermöge dieses bloßen Setzens" ob der Überflüssigkeit des Nachsatzes befremden. Darauf, daß die Behauptung *selbst* für Fichte schließlich wiederum einen bestimmten Gegenstandstyp repräsentiert, wird freilich noch einzugehen sein.

Wird Tugendhats implizite Kritik damit auch zurückgewiesen, so ist ihm wenigstens zugute zu halten, ein begriffliches Problem klar erkannt und aufgeworfen zu haben. Das ist für die Fichte-Forschung im Allgemeinen durchaus nicht selbstverständlich, wie gerade das Beispiel des Begriffs 'Setzen' zeigt. So bemerkt etwa Janke mit einiger Bestimmtheit, jedoch ohne irgendwelche Belege anzuführen: "Setzen heißt, etwas als seiend vorstellen"³. Diese Worterklärung trägt zwar grundsätzlich der propositionalen Verfaßtheit des Setzungsaktes Rechnung, erweist sich aber möglicherweise als zu weit: den "in zwei gerade Linien eingeschlossenen Raum" kann sich Fichte offenbar als seiend vorstellen, ohne doch sein Sein zu setzen. Versteht Janke "als *seiend* vorstellen" im Sinne der Existenz, was völlig unbestimmt bleibt, so wäre dies mit Fichtes Worten kaum vereinbar. Zudem würde es natürlich eine Verkürzung des Sinngehalts bedeuten, wenn vom Setzen nur im Zusammenhang von Existenzannahmen die Rede sein könnte.

Im Unterschied zu Janke interpretiert Jacobs - ohne andere Deutungen auch nur zur Kenntnis zu nehmen - das Setzen als "Wissen und Wollen"⁴, eine Charakterisierung, die, obgleich sie den praktischen Aspekt mit einbezieht, zu eng bleibt. So läßt sich etwa das

1) Vgl. auch die Korrelation Setzen und Urteilen in Abschnitt 3 a). Spricht Fichte auch gelegentlich vom Setzen von Gegenständen, so doch zumeist im Modus des "Setzen als" (vgl. z.B. EM S.89 und 92).

2) Wenngleich er gerade den Unterschied zwischen Sätzen und Setzungen hervorheben möchte, betont auch *Krug* in seinem "Allgemeinen Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften" [1833²] den propositionalen Charakter des Gesetzten: "Das Setzen logisch genommen, bedeutet nichts andres als ein Denken mit der Bestimmung, daß das Gedachte so sei, wie man es denkt, daß z.B. der Kreis rund, mithin nicht eckig sei. Hierauf bezieht sich auch der Grundsatz ... der Einstimmung, den man überhaupt das Princip der These [!] (positio) nennen könnte." (Bd.3 S.577)

3) *Janke [1970]* S. 71

4) *Jacobs [1970/1979]* S. XII

hypothetische Setzen im Vorderglied eines Konditionals nur schwerlich als ein (hypothetisches) Wissen interpretieren. Im Verlauf der weiteren Untersuchung wird sich erweisen, was hier nur als These formuliert werden kann: daß nämlich eine Deutung des Setzens als eines Wissens gerade das eigentliche Kernproblem von Fichtes erstem Systemansatz, das ihm selbst keineswegs verborgen blieb und alle folgenden Korrekturversuche motivierte, verdeckt.

Weniger bestimmt als die vorangegangenen Autoren - deren Position wiederum ignorierend - äußert sich Baumanns zur Bedeutung des "Setzens" bei Fichte. Für ihn ist die Begriffsbedeutung in Abweichung vom traditionellen Sprachgebrauch gerade nicht die des "affirmativen Behauptens (ponere) im Gegensatz zum 'Aufheben' (tollere)"¹, sondern, wenn überhaupt, nur im Rekurs auf hoch komplexe Begriffe, wie "Tathandlung" oder "intellektuelle Anschauung" zu erklären. Eine solche Klärung hält Baumanns aber offenbar für wenig aussichtsreich. Er beruft sich bei seiner Ablehnung der traditionellen Bedeutungskonnotation auf eine Briefstelle, nach der Fichte vermerkt, das "Setzen" sei "kein *Denken*, kein *Anschauen*, kein *Empfinden*, kein *Begehren*, kein *Fühlen* u.s.f.", sondern "*die gesammte Tätigkeit* des menschlichen Geistes, die keinen Namen hat..."². Gegen diese Argumentation von Baumanns erheben sich unabhängig voneinander zwei Einwände:

Zum Einen liegen die von Fichte angeführten Erkenntnis- oder Bewußtseinsarten nicht auf einer begrifflichen Ebene mit dem Behaupten, sondern sie geben, wenigstens zum Teil, potentielle Gründe an, auf die sich Behauptungen stützen können. Insofern muß mit dem negativen Verweis auf Denken, Anschauen etc. der im weitesten Sinne behauptende Charakter der gesamten geistigen Tätigkeit überhaupt nicht in Abrede gestellt werden.³

Und zum Anderen: In der wiedergegebenen Briefstelle ist genau besehen nicht vom *Setzen*, sondern von *jenem ursprünglichen Setzen* die Rede, also von jener fundamentalen Setzungstätigkeit des Ich (Selbstsetzung, Setzung des Nicht-Ichs etc.), die Fichte im Verlauf seiner Theorie entwickelt. Daß Begriffe theorieintern fortentwickelt und aufgrund bestimmter Umstände⁴ modifiziert werden, stützt aber nicht die Ansicht, der Autor weiche von

-
- 1) *Baumanns [1974] S. 143* - Bemerkenswerterweise scheint Baumanns schon wenige Seiten später (162) die Begriffe 'Setzung' und 'Behauptung' für austauschbar zu halten !
 - 2) Brief an Reinhold vom 2.Juli 1795
 - 3) Die genannten Bewußtseinsarten haben dies gemein, daß sie sämtlich propositionale Einstellungen sind oder implizieren (z.B. Ich denke, daß p). Insofern begründen sie Spezialfälle des Setzens als der übergreifenden Grundtätigkeit des menschlichen Geistes. Vielleicht ließe sich das Setzen daher in erster Annäherung als der Gattungsbegriff aller propositionalen Einstellungen, aller Ausdrucksweisen eines Der-Fall-Seins bestimmen, der freilich - wie man sieht - auch durch den Terminus 'Behaupten' oder 'Annehmen' nur unzureichend umschrieben wäre. Eine klare Option für die (pro-)positionale Deutung findet sich bei *Becker [1985]*, der freilich in den Fehler verfällt, Fichtes Erklärung des Schlechthin-Setzens für eine des Setzens zu nehmen (S.38).
 - 4) Ein solcher Umstand ist für Fichte etwa dadurch gegeben, daß dem Ich in § 1 Absolutheit qua Unbeschränktheit zugeschrieben werden soll. Nun bezeichnet "jedes mögliche Prädicat des Ich ... eine Einschränkung desselben... Durch das Prädicat (z.B. ich stelle vor, ich strebe u.s.f.) wird diese Thätigkeit in eine begrenzte Sphäre eingeschlossen" (SW I, S.140/41). Insofern muß es

vornherein von der üblichen Wortbedeutung ab. Gerade das Fehlen jeglicher Explikation kann im hier betrachteten Fall als Indiz dafür gewertet werden, daß sich Fichte zunächst durchaus an den gewöhnlichen Sprachgebrauch anschließen möchte.

III.3.3. DER HYPOTHETISCHE CHARAKTER DER IDENTITÄTSSETZUNG

In § 1, Abschnitt 2 erfährt der zuvor exponierte Sinn des Schlechthin-Setzens des Satzes 'A = A' eine Präzisierung. Gesetzt wird "*nicht*, daß A sei. Der Satz: A ist A ist gar nicht gleichbedeutend dem: A *ist*, oder *es ist ein A*. (*Sein*, ohne Prädikat gesetzt, drückt etwas ganz anders aus, als Sein mit einem Prädikate...)". Fichte vernachlässigt zwar die Unterscheidung zwischen kopulativem Sein und Identität, will beide aber deutlich von einer dritten Seinsbedeutung geschieden wissen: der der Existenz. Selbstverständlich kann nicht für jede Einsetzungsinstanz des logisch wahren Satzes 'A ist A' zugleich gelten: 'A existiert'. Dieser Sachverhalt wird durch das Beispiel eines in zwei gerade Linien eingeschlossenen Raumes illustriert. Obwohl gemäß der euklidischen Geometrie unmöglich, behält selbst für diesen Gegenstand die Aussage der Selbstidentität Gültigkeit.

Um die Beziehung zwischen der Existenz eines bestimmten A und der Wahrheit des Satzes 'A ist A' näher zu verdeutlichen, formt Fichte diesen zu der ebenfalls logisch wahren Hypothese um: *wenn A sei, so sei A*". Anhand dieses Urteils wird unmittelbar ersichtlich, daß es nicht der für A einzusetzende *Gehalt*¹, sondern allein die *Form* der Aussage, also 'wenn p, dann p' ist, die für jede Einsetzung von p die unbedingte Gewißheit garantiert und daher schlechthin gesetzt wird. Diese reine Aussageform, unangesehen aller möglichen Inhalte, nennt Fichte nun "vorläufig = X".

III.3.4. EXPOSITION DES BEGRIFFS DES ICH

Mögen die Operationen der ersten beiden Abschnitte von § 1 zumindest im Rahmen des Logikverständnisses Fichtes allgemein nachvollziehbar, bisweilen vielleicht sogar trivial erscheinen, so nimmt die Darstellung im dritten Abschnitt eine überraschende Wendung. Nicht nur wird hier ohne jede vorbereitende Bestimmung derjenige Begriff eingeführt, der

Fichte wichtig erscheinen, mit der Tätigkeitsbeschreibung "Setzen" gerade keine Einschränkung zu verbinden.

- 1) Fichtes Ausdrucksweise ist an dieser Stelle mißverständlich. Wenn er ausführt: "Mithin ist davon, ob überhaupt A sei, oder nicht, gar nicht die Frage", so könnte damit der Eindruck erweckt werden, Fichte wolle von jeder möglichen Einsetzungsinstanz von A abstrahieren. Richtig aber ist - und das wird in der Folge klar -, daß nur von jeder *bestimmten* Einsetzungsinstanz abstrahiert werden soll. Gewußt wird in dem Satz stets von einem Gegenstand, den A vertritt, aber eben nur "von irgendeinem Gegenstande, welcher es auch sein möge". - Entsprechend äußert sich auch *Baumanns [1974]*: "Es trifft nicht zu, daß im Identitätssatz die Existenz von 'einem A' fraglich bleibt; es ist aber richtig, daß in diesem Satz der Gedanke an *ein bestimmtes A* nicht impliziert ist"(S. 163/64).

von nun an im Zentrum der Untersuchung stehen wird: der Begriff des Ich, sondern dieser wird sogleich in eine ominöse und ebenfalls zunächst unerklärte Metapher eingekleidet: Fichte konstatiert nun nämlich, daß jenes X, die mit beliebigem Inhalt schlechthin gesetzte Aussageform, als Gesetz "*im* Ich, und *durch* das Ich gesetzt" sei. Das Ich - was auch immer sich hinter dieser Substantivierung des Personalpronomens verbergen mag - wird also einerseits als *Medium* oder *Sphäre*, worin etwas Bestand hat oder geschieht, andererseits als das *Handlungssubjekt* im Akt des Setzens des schlechthin gewissen X eingeführt.¹

Wenigstens für diese Doppelfunktion des Ich als Akteur und Medium reicht Fichte eine Erklärung nach: Es ist Handlungssubjekt, "...denn das Ich ist es, welches im obigen Satz urteilt". Dem Setzen des für jede Einsetzung A Gewißheit garantierenden X als einem urteilenden Behaupten wird also das Ich als das für den Behauptungsvollzug strukturell notwendige Handlungssubjekt zugeordnet. Das Ich ist es, **durch** welches geurteilt, gesetzt wird. - Zugleich ist das Ich aber auch Medium, insofern X als ein Gesetz "dem Ich gegeben" ist. Bedenkt man nämlich, daß sich die bisherige Untersuchung im Raum des empirischen Bewußtseins bewegt, in dem X ebenso wie jede andere Gedankenbestimmung als Tatsache vorgefunden wird, so deutet die Rede vom Gesetzsein von X im Ich darauf hin, daß mit 'Ich' hier möglicherweise ganz einfach der *Inbegriff des empirischen Bewußtseins* bezeichnet werden soll. Ich, der Urteilende, finde das schlechthin Gesetzte **in** mir vor, es ist für mich, ich schreibe es mir zu². Ich behaupte nicht nur: "Wenn A sei, so sei A", sondern ich identifiziere dieses Urteil als ein zum Grundbestand meines Wissens gehörendes. Es ist mir, dem Urteilenden, in meinem Bewußtsein gegeben, und da ich es grundlos als Behauptung aufstelle, ist es mir nicht durch äußere Gründe, wie etwa im Fall der empirischen Bedingungen, die zur Verifikation von Sätzen wie 'A existiert' führen, sondern allein durch mich selbst gegeben.³

Mit der erbrachten Erklärung ist freilich noch nicht viel gewonnen in Hinblick auf die dringliche Frage, was Fichte bewogen haben mag, jene im Urteilsprozeß agierende Instanz, wie auch das Bewußtseinsmedium, in dem das Urteil "gegeben" ist, mit dem Terminus "Ich" zu belegen. Sicher weckt die Einführung des Ich die Assoziation eines mentalen Vermögens. Wäre es daher nicht naheliegend, anzunehmen, daß Fichte die Absicht verfolgt, das Ich,

-
- 1) Nur am Rande sei erwähnt, daß dieses Operieren mit zwei Funktionen des Ich natürlich an das doppelte Auftreten des Subjektbegriffs in Reinholds "Satz des Bewußtseins" erinnert.
 - 2) *Im* Ich und *für* das Ich zu sein, bedeutet für Fichte offenbar das selbe (vgl. SW I, S.283). Ferner gilt: "im Ich ist nichts, ohne daß es sich dasselbe zuschreibt" (Brief an Reinhold vom 29.8.1795, in: GA III,2 S.385).
 - 3) *Baumanns [1974]* wendet sich gegen Fichtes "Folgerung...von absoluter Gewißheit auf Ich-Ursprünglichkeit"(S. 166). Absolut gewiß sei ihm etwa der Sachverhalt des Todes seiner Urgroßeltern, den er gleichwohl nicht für selbstgegeben erachten möchte. Trotzdem trage dieses Beispiel Fichtes Orientierung an einer Tatsache des empirischen Bewußtseins, also am gewöhnlichen Fürwahrhalten Rechnung, wäre also ein Fall absoluter Gewißheit. - An dieser Stelle zeigt sich weniger eine Schwäche in Fichtes Folgerungen, als vielmehr, daß Baumanns' Deutung der Rede von der "Tatsache des Bewußtseins" als "gewöhnlichem Fürwahrhalten" nicht trägt. Fichtes "abstrahierende Reflexion" nimmt ihren Ausgang von einem Satz, der dem empirischen Bewußtsein zugehört und trotzdem *ohne allen weiteren Grund* gewiß ist. Will Baumanns das letztere Attribut für sein Wissen vom Tod seiner Urgroßeltern vielleicht auch in Anspruch nehmen ?

analog der Vernunft etwa¹ als dem Vermögen der Ideen, oder dem Verstand als demjenigen des diskursiven Denkens, als ein Vermögen des Setzens - denn allein als Setzen wurde die Tätigkeit des Ich bisher beschrieben - zu etablieren?

Sollte der Rede vom "Ich" womöglich tatsächlich eine in diesem Sinn dezidierte Subjektivitätstheoretische Position zugrundeliegen, so muß die unvermittelte und zunächst kaum nachvollziehbare Einführung des Terminus nur umso mehr befremden. Sucht man nach einer Erklärung für Fichtes Nachlässigkeit, so ist die plausibelste Deutung wohl die, daß er sich im Rahmen der WL bestimmter Voraussetzungen bedienen zu können glaubte, die er bereits in deren Vorfeld thematisiert hatte und von deren befriedigender Klärung er überzeugt war. Es ist also zu sehen, inwieweit Fichtes Vorarbeiten zur WL tatsächlich Anhaltspunkte dafür bieten, die Einführung des Ich als Ausdruck einer subjektivitätstheoretischen Grundposition zu verstehen.

III.3.4.1. FICHTES KRITIK DES SUBJEKTIVITÄTSTHEORETISCHEN DOGMATISMUS

Neben der Frage nach dem absolut-ersten Grundsatz allen Wissens bildet das Problem einer Legitimationsgrundlage vermögenstheoretischer Erkenntnis ein zweites zentrales Motiv in Fichtes frühen Arbeiten zur theoretischen Philosophie. Im Kontext der Aenesidemus-Rezension setzt er sich ausführlich mit Schulzes, in ähnlicher Form wie zuvor schon von Maimon vorgetragener Kritik an Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens auseinander. Hatte Schulze versucht, die Aussagen der Elementarphilosophie hinsichtlich der Beschaffenheit unseres Vorstellungsvermögens für die bloß erschlichenen Resultate eines unerlaubt paralogistischen Schließens auszugeben, eines Verfahrens also, nach dem aus der Denknöwendigkeit bestimmter logischer Implikationen des Subjektbegriffs Annahmen über die tatsächliche Beschaffenheit des Subjekts hergeleitet werden², so nimmt Fichte die Elementarphilosophie vehement gegen alle derartigen Anfechtungen in Schutz. Er hält Schulze entgegen, daß es *gerade nicht* die Intention Reinholds gewesen sei, seiner rein repräsentationalistisch verfaßten Theorie ein vorstellungstranzendenten, und deshalb epistemisch uneinholbares Erkenntnisvermögen "an sich" als Realgrund allen Vorstellens und Denkens zugrundezulegen. Vielmehr geht der Vorwurf, Reinhold bediene sich einer illegitim paralogistischen Methode, wenn er daraus, "daß er sich etwas denken könne", folgere, "etwas müsse seyn"³, von falschen Voraussetzungen aus. Denn:

-
- 1) In einer frühen Phase der Entwicklung der Wissenschaftslehre scheint Fichte tatsächlich erwogen zu haben, das Ich mit der Vernunft zu identifizieren. In den Entwürfen zur Aenesidemus-Rezension findet sich die Formulierung: "Das Ich ist die Vernunft" (Fichte GA, Nachlaßband 2; S. 287). Vgl. hierzu auch *Wundt [1929]* S. 272.
 - 2) Vgl. Kap. II.2.2.
 - 3) EM (GA II,3 S. 23 Anm. 2) - Wie schon *Kabitz [1902]* S. 62 Anm.2 erkannte, referiert Fichte in der hier zitierten Passage (S. 23 Anm.2) die Position Schulzes und nicht diejenige Maimons, wie er gleichwohl fälschlicherweise schreibt ("Diese Betrachtungen entblößen auch den falschen Schein der Beschuldigungen Maimons gegen Rhd."). Der Verweis auf Maimons "Streifereien" im

"Dieses Etwas von dem hier die Rede ist, sind doch nur Thatsachen unsers Geistes. Diese denkt Rhd. Wie stimmen nun seine *Gedanken* mit dem *Handeln* des Geistes überein; wie läßt sich eine solche Übereinstimmung zeigen? Das ist eigentlich die Frage: denn nicht das Ding an sich, sondern das Vorstellen des Dinges ist Gegenstand seiner Philosophie. - Vom Dinge außer diesem Vorstellen ist nicht die Rede".

Diese Anmerkung, die bereits als Indiz für Fichtes Tendenz zur Psychologisierung der Logik im Anschluß an Reinhold herangezogen wurde, verdeutlicht eine grundlegende Argumentationslinie: Sprengt die Elementarphilosophie im Bereich der "Thatsachen unsers Geistes" - sehr zur Verwirrung Schulzes¹ - die festgefügtten Grenzen zwischen Denken und Sein, indem die Denkinhalte selbst zu Gegenständen innerer Erfahrung hypostasiert werden, so wird dem Paralogismus-Vorwurf der Boden entzogen. Fichte bestreitet nicht, daß Reinhold vom Denken aufs Sein schließt, aber dieser Schluß ist ihm gänzlich unbedenklich, denn das in Rede stehende Sein *ist* eben selbst nur ein Denken. Eine dogmatische Erkenntnis vorstellungsunabhängiger, also transzendenter Entitäten, hat dagegen nach Fichtes Überzeugung niemals in Reinholds Absicht gelegen.

Die entschiedene Parteinahme Fichtes im Streit um den von Schulze monierten vermögentheoretischen Dogmatismus der Elementarphilosophie erfährt in der Aenesidemus-Rezension eine weitere Bekräftigung. Hier spitzt Fichte, polemische Töne nicht scheuend, die Kontroverse dahingehend zu, daß es gerade der Skeptiker selbst sei, der sich des Reinhold zur Last gelegten Dogmatismus überführe, indem er seine Interpretation der Theorie des Vorstellungsvermögens auf die Projektion haltloser ontologischer Implikationen gründe:

Aenesidemus wirft "die Frage auf, wie denn wohl die Elementar-Philosophie zu der überschwenglichen Kenntniss der *objectiven Existenz* eines solchen Etwas, wie das V.V. [Vorstellungsvermögen] seyn solle, kommen möge; und kann sich nicht satt verwundern über die...von Reinhold, als einem kritischen Philosophen, gemachte Folgerung: 'wer eine Vorstellung zugebe, gebe zugleich ein Vorstellungs-Vermögen zu.' Rec. ...würde sich nicht weniger über den Skeptiker verwundern, dem noch vor kurzem nichts ausgemacht war, als dass es verschiedene Vorstellungen in uns gebe, und der jetzt, so wie das Wort: 'Vorstellungs-Vermögen', sein Ohr trifft, sich dabey nichts Anderes denken kann, als irgend ein (rundes, oder vierecktes?) Ding, das *unabhängig von seinem Vorstellen* als Ding an sich, und zwar als *vorstellendes* Ding existirt... - **Das V.V. existirt für das V.V. und durch das V.V.**; diess ist der nothwendige Zirkel, in welchem jeder endliche, und das heisst, jeder uns denkbare, Verstand eingeschlossen ist. Wer über diesen Zirkel hinaus will, versteht sich selbst nicht, und weiss nicht, was er will. Rec. überhebt durch diesen einzigen Grundsatz sich der Anführung alles dessen, was A. darüber noch weiter sagt"².

kritischen Apparat der Fichte-Gesamtausgabe geht jedenfalls ins Leere und verdient keine Beachtung.

1) siehe wiederum Kap.II.2.2.

2) ARez (SW I, S. 11)

Ähnlich kraß äußert sich Fichte in dieser Frage auch später, am deutlichsten wohl in der Polemik gegen Schmid (1795/96). Von den Vermögen an sich heißt es dort, daß sie sich "denn auch wohl, wenn die Wissenschaft nur gut vorrückt, wie sie jetzt zur allgemeinen Erbauung wirklich thut, unter dem Messer des Anatomen finden und in Weingeist werden aufbewahrt werden, so daß unsre Nachkommen einander ein Stück gut conservirten Verstand, und ein halbes Dutzend Kategorien, auf der Post zuschicken?" (GA I,3 S.260)

Es ist bezeichnend für den Gesamtcharakter der Aenesidemus-Rezension, daß Fichtes Interesse an einer auf die Ressourcen der Elementarphilosophie beschränkten Inschutznahme Reinholds allmählich hinter dem Bestreben zurücktritt, einen eigenständigen Ansatz von größerer Tragweite zu konzipieren, der die Einsicht in die generelle Inkonsistenz eines jeden vermögenstheoretischen Dogmatismus von vornherein mit einbezieht. In diesem Sinne formuliert er jenen entscheidenden Satz, in dem sich weniger der authentische Standpunkt Reinholds, als vielmehr eine Kernthese der im Entstehen begriffenen Wissenschaftslehre manifestiert: Das Vorstellungsvermögen (V.V.) ist *für* und *durch* sich selbst. Das heißt: Das V.V. ist sich selbst Vorstellungsinhalt und, weil es *durch* sich hervorgebracht wird, das V.V. aber nur mit der Hervorbringung von Vorstellungen befaßt sein kann: es ist *wesentlich* Vorgestelltes. So wie keine Vorstellung ohne V.V. möglich ist, so ist umgekehrt auch kein V.V. möglich, ohne vorgestellt zu sein. Mit dieser Konzeption wird jeder das Bewußtsein transzendierenden vermögenstheoretischen Spekulation eine Absage erteilt. Die Frage nach den transzendenten Gründen allen Vorstellens und Wissens, sowie nach der Beschaffenheit eines ansichseienden Vermögens ist nicht nur illegitim, sondern *sinnlos*. Wer sie stellt, der "versteht sich selbst nicht, und weiß nicht, was er will".¹

Gibt es überhaupt einen theoretischen Zugang zum V.V. als dem Grund der Vorstellungen, so nur im Medium des Vorstellens. Wird aber das V.V. – eingestandenermaßen zirkulär - in den Modus der Vorstellung oder des Gedankens gesetzt, so kann seine Begründungsfunktion primär nur logischer Natur sein. Erst unter der Voraussetzung jener Hypostasierung aller Vorstellungen, die Fichte von Reinhold übernimmt, wird es plausibel, einem Gedanken den Status zuzubilligen, nicht nur logischer-, sondern zugleich *Realgrund* anderer Gedanken zu sein. Entsprechend erklärt Fichte, auf das subjektive Erkenntnisvermögen werde, inwiefern es als Grund "gewisser Denkformen" ausgewiesen wird, "nicht der Satz des Real-, sondern bloß der des logischen Grundes ... angewendet, der aber, in so fern das Gemüth *bloß Intelligenz* ist"² und - wie es an anderer Stelle heißt - "das dadurch begründete *nur als Gedanke existirt*,... zugleich der Real- oder Existentialgrund dieses Gedankens"³ sei.

Unter dem Gesichtspunkt einer Inschutznahme Reinholds gegen den Dogmatismus-Vorwurf Schulzes vermögen die wiedergegebenen Ausführungen Fichtes nur wenig zu überzeugen. Denn allzu offensichtlich orientiert sich die elementarphilosophische Konzeption des Vorstellungsvermögens an gerade dem Gedanken, dem Fichtes Kritik in erster Linie gilt: dem Gedanken einer vorstellungstranszendenten Realität, die als "Grund der Wirklichkeit einer Vorstellung ... vor aller Vorstellung vorhanden seyn muß"⁴. Weit mehr Aufmerksamkeit verdient der Text der Aenesidemus-Rezension dagegen in Hinblick auf die Bestimmung der

1) Vor diesem Hintergrund wird das ganze Ausmaß der Inkonsistenz deutlich, das sich zwischen der Rede von der "Intelligenz an sich" in § 7 der Begriffsschrift (s. Kap.III.2.5.) und Fichtes hier wiedergegebener Vermögenstheorie auftut.

2) ebd. S. 16

3) ebd. S. 13

4) Beiträge S. 175 ff

Motive, die Fichtes Gestaltung eines eigenen Theorieansatzes geleitet und diesen Ansatz von vornherein geprägt haben.

III.3.4.2. DAS SUBJEKT ALS ICH

Wie auch immer man also letztlich über den Erfolg von Fichtes Eintreten für Reinhold urteilen mag: zu konstatieren bleibt zweifellos ein in Auseinandersetzung mit den Einwüfen Schulzes entwickeltes Problembewußtsein hinsichtlich der Skepsisanfälligkeit einer jeden, über den repräsentationalistischen Bereich hinausgreifenden Theorie subjektiver Vermögen. Demgemäß bezieht Fichte in seine systematischen Überlegungen von vornherein eine skeptisresistente Vermögenskonzeption mit ein. Sie entlastet ihn von dem gegen Reinhold erhobenen Verdacht einer Subreption erfahrungstranszendenter Erkenntnis durch eine die Kantischen Verstandesrestriktionen außer Acht lassende Anwendung der Kausalitätskategorie auf Wirkungen einer ansichseienden Wirklichkeit äußerer Dinge oder innerer Vermögen.

In Bezug auf die Ausgangsfrage macht Fichtes Haltung in der Kontroverse um die vermögenstheoretische Konzeption der Elementarphilosophie also in erster Linie deutlich, daß ihm an einer Restauration traditioneller Theoriemodelle und deren Bereicherung um die Annahme einer zusätzlichen Vermögensfunktion, der eines "setzenden Ich", gewiß nicht gelegen war. Vielmehr ist die Einführung des Ichs in unmittelbarem Zusammenhang mit der These vom Durch- und Fürsichsein des Vorstellungsvermögens zu sehen, mit der Fichte den restriktiven Zweck verfolgt, all jene Implikationen des traditionellen Vermögensbegriffs auszuschließen, die auf transzendente Konstitutionsbedingungen hindeuteten. Die anfängliche Vermutung, nach der sich in Fichtes Ich-Begriff die Einnahme einer spezifischen vermögenstheoretischen Grundposition widerspiegelt, läßt sich nun präzisieren:

Die Formel vom "Ich", abgeleitet aus dem Personalpronomen der 1. Person, ist in Anlehnung an dessen selbstzuschreibende Funktion¹ so zu deuten, daß mit ihr auf ein Vermögen verwiesen werden soll, das nur und genau insoweit Realität hat, als es wissensimmanent zur Geltung kommt. Nichts kann dem Ich angehören, was ich mir nicht wissend zuschreiben könnte: das Ich ist wesentlich Gewußtes, Selbstbewußtsein, also ein Fürsichsein²; die Vorstellung eines objektiv realen, wissensunabhängigen "Ich an sich"

1) "denn nichts kommt dem Ich zu, als insofern es sich dasselbe zuschreibt" GWL (SW I) S.229 ; vgl. auch den Brief an Reinhold vom 29.8.1795

2) So hält Fichte auch die Kritik Schulzes an der Annahme eines verursachenden Vermögen aus dem Grunde für verfehlt, weil dieser "die absolute Existenz, und Autonomie des Ich - wir wissen nicht wie, und für wen - *an sich* gültig machen will; da sie doch nur *für das Ich selbst* gelten soll" (ARez SW I, S. 16). - Natürlich ist dieser Vorwurf schon deshalb ungerechtfertigt, weil Schulze das Vermögen an sich, dessen Annahme er Reinhold unterstellt, genau wie dieser nicht als **Ich** konzipiert.

Es darf hier nicht unerwähnt bleiben, daß Fichte schließlich 1797 den Begriff des Ich an sich - widerstrebend - in sein System aufnimmt, ihn aber scharf gegen den des Dinges an sich abgrenzt (1.EWL SW I, S.427/28).

hingegen wäre geradezu absurd. Denn was für mich nicht ist, was nicht Gegenstand meiner Selbstzuschreibung ist, das kann niemals Ich sein.¹

In diesem Sinne manifestiert sich in der Rede vom Ich die These von der Unhintergebarkeit des Bewußtseins: Eine jede Frage nach den Gründen meines Vorstellens und Wissens, die, wollte man eine Iteration vermeiden, nicht selbst wiederum Vorstellungen sein dürften, ist illegitim und sinnlos. Jener Zirkel, den Fichte konstatiert, wenn er erklärt, daß das Vorstellungsvermögen für und durch das Vorstellungsvermögen, mithin der Grund des Wissens nur wissensimmanent, also selbst als ein Wissen und nicht ein Sein an sich thematisierbar ist, kann schlechthin nicht überwunden werden.

III.3.5. AUF DEM WEGE ZUR "HÖCHSTEN TATSACHE DES BEWUßTSEINS"

Fichtes Konzeption des Ich, soweit sie sich im Rekurs auf die vermögenstheoretische Kontroverse im Vorfeld der WL von 1794/95 verdeutlichen ließ, sieht also in Anlehnung an das Vorstellungsvermögen Reinholdscher Provenienz ein allgemein umgreifendes Vermögen mentaler Leistungen vor, dem es aber, im Gegensatz zu allen Modellen traditioneller Theorien des Mentalen, wesentlich ist, **für sich** zu sein. Für sich ist das V.V. Ich. Alle selbstzuschreibbaren Bewußtseinstatsachen sind im Ich und für das Ich, dessen Produkte sie zugleich sind: Sie sind also, wie Fichte sagt, "dem Ich durch das Ich selbst gegeben". Das Ich ist es, das urteilt, denkt, fühlt, etc., daß p, und das zugleich auf dieses sein geistiges Handeln als eine Bewußtseinstatsache reflektieren kann.

In diesem Sinne also ist X, die Form der logisch wahren Aussage: "Wenn A sei, so sei A", im Ich und durch das Ich gesetzt. Fichte führt seine Argumentation in Absatz 3 nun folgendermaßen fort:

1) Es sollte hier dem Eindruck entgegengetreten werden, daß die gegebene Erklärung des Substantivs 'Ich' ein Spezifikum der Theorie Fichtes darstellt. Das Besondere seiner Position muß vielmehr allein in der Weise seiner Applikation auf die Vermögenstheorie erblickt werden. Wohl kaum ein Denker vor ihm, am wenigsten Kant, gibt Anlaß zu der Vermutung, daß er das Ich als einen Gegenstand, der der Selbstreflexion vorausliegt und in dieser als solcher, als der Gegenstand Ich, ergriffen wird, verstanden wissen wollte. Das Ich ist nicht das mit sich selbst zu identifizierende *Relat*, sondern das *Produkt* der Selbstbeziehung.

Die von *D.Henrich* in seinen frühen Arbeiten entwickelte und der neuzeitlichen Philosophie vor Fichte attestierte Zirkularität einer "Reflexionstheorie des Ich", die die Selbstbeziehung aus einer Identität des Ich als Wissendem und Gewußtem erklärt und damit das Ich der Selbstbeziehung bereits in jedem ihrer Glieder voraussetzt, ist wohl schwer auf eine solide historische Grundlage zu stellen. Wenn Reflexion Selbstbeziehung heißt (*Henrich [1967] S.13*), so setzt sie weder voraus, daß ihr "Subjekt wirklich Ich sei" (*S.12*), noch, daß die Beziehung sich als Gleichung 'Ich = Ich' darstellen läßt. Einen überzeugenden Beweis dafür, daß z.B. Kants Ich-Begriff auf einer solchen zirkulären Reflexionsstruktur basiert, mußte Henrich seinerzeit schuldig bleiben. Eher lassen sich seine der Sache nach überzeugenden Einwände gegen Positionen erheben, wie sie etwa ein Zeitgenosse, Wolfgang Cramer, vertreten hatte ("Die Monade" [1954]): Dieser meinte in Umkehrung des Fichteschen Standpunkts: "Nur weil das Ich Ich ist, weiß es sich auch als Ich" (*S.98*, vgl. hierzu auch *Pothast [1971] S.34 ff.*)

"Ob, und wie A überhaupt gesetzt sei, wissen wir nicht; aber da X einen Zusammenhang zwischen einem unbekanntem Setzen des A, und einem, unter der Bedingung jenes Setzens, absoluten Setzen desselben A bezeichnen soll, so ist, *wenigstens insofern jener Zusammenhang gesetzt wird, A in dem Ich, und durch das Ich gesetzt, so wie X.*"

Erneut wird hier betont, daß mit dem Gesetzsein von X im Ich keinesfalls auch die Existenz von A - genauer müßte es wohl zunächst heißen: eines bestimmten A - behauptet wird. Fichte konstatiert lediglich, daß unter der Bedingung seines Gesetzseins im Vorderatz jedes A im Nachsatz absolut gesetzt sei: Wenn es eine größte Primzahl gibt, dann gibt es eine größte Primzahl. Wir müssen nicht wissen, ob es sie gibt oder nicht, wir müssen ihre Existenz nicht mit Sicherheit behaupten können. Trotzdem können wir jederzeit sagen - und dies ist wiederum trivial, denn es beruht allein auf der durch X garantierten logischen Wahrheit ('Wenn p, dann p') -, daß es sie gibt, wenn es sie gibt. Wer dem logischen Gesetz der Form X zustimmt, der muß auch dem Satz "Wenn es eine größte Primzahl gibt, dann gibt es eine größte Primzahl" beipflichten. In diesem Sinne ist ein jedes A, sowie es in den Zusammenhang der Form X eingebracht wird, ebenso im Ich gesetzt, wie X selbst.

Nun ist X seinerseits "nur in Beziehung auf ein A möglich". Denn als reine Form der Relation bedarf es der Existenz möglicher Relata. Es ist daher zu fordern, daß, sofern X im Ich gesetzt ist, dem nach X urteilenden Ich *wenigstens eine* Einsetzungsinstanz für A zur Verfügung steht. Fichte kann daher folgern: "nun ist X im Ich *wirklich* gesetzt: mithin muß auch A im Ich gesetzt sein". So, wie einerseits das Gesetzsein eines bestimmten A vom Eintritt in den Zusammenhang X abhängt, basiert also umgekehrt das Gesetzsein von X auf dem Vorhandensein eines beliebigen A. **1**

Der Abschnitt 3 beendende Absatz c) dient der Rekapitulation des vorhergehenden Gedankengangs, fungiert aber zugleich als Überleitung zu dem fraglos ebenso entscheidenden wie dunklen Argumentationsschritt des 4. Abschnittes. Doch auch diese Überleitung selbst vermag schon einige Irritation auszulösen: Zunächst scheint Fichte die Form des hypothetischen Urteils, aus der X entwickelt worden war, wieder aufgeben zu wollen, indem er dem vermittelst X im Ich zweifach gesetzten A nunmehr den logischen Status von Subjekt und Prädikat zuordnet. Kurz darauf affirmiert er die hypothetische Form jedoch erneut, indem er das schlechthin gesetzte Urteil auf folgende, höchst befremdliche Weise reformuliert: "Wenn A *im Ich* gesetzt ist, so *ist es gesetzt*; oder - so *ist es*."

-
- 1) Angesichts der argumentativen Zielsetzung in Abschnitt 3b) stellt *Baumanns [1974]* sicherlich zu Recht die Frage, "ob es zur Feststellung der faktischen Existenz des Symbol-A's des Umweges über 'X' wirklich bedurfte" (S. 167; die mißverständliche Rede von der "Existenz des Symbol-A's" tangiert diese Fragestellung nicht). Die Interdependenz zwischen der Relation und den Relata ließe sich ebenso aus dem Ausgangssatz "A ist A" entwickeln. Auch dieser Satz ist wahr für jedes mögliche A und offensichtlich sinnlos, wenn überhaupt kein A möglich ist - "no identity without entity", wie *Tugendhat [1979]* einmal in Abwandlung eines Quine-Zitats formulierte (S. 73). - Fichtes Insistieren auf der hypothetischen Darstellungsform gemäß X dürfte indessen vermutlich primär didaktischen Zwecken dienen. Die hypothetische Form unterstreicht die existentielle Bedingtheit jeder möglichen Einsetzungsinstanz für A und bereitet so darauf vor, dem exzeptionellen Stellenwert jener **einen** Einsetzungsinstanz von A, die sich dieser Bedingtheit entzieht, die rechte Bedeutung beizumessen.

III.3.5.1. FICHTES REFLEXIVE URTEILSKONZEPTION

Ein erster Schritt zur Entwirrung der logisch verschlungenen Operationen Fichtes ließe sich vielleicht auf die Vermutung gründen, daß in der Vermengung kategorischer und hypothetischer Urteilsformen möglicherweise eine spezifische Auffassung vom Wesen des Urteils überhaupt zum Ausdruck kommt. Meint Fichte vielleicht, daß nicht nur das im kategorischen Urteil Subjekt und Prädikat verbindende kopulative Sein als Identitätsbeziehung interpretiert werden müsse, sondern daß jedes kategorische Urteil 'A = A' oder 'A = B' über eine untergründig hypothetische Form 'Wenn A ist, dann ist A bzw. dann ist B' verfügt? Ist also das Subjekt des kategorischen Urteils immer zugleich Antecedens, das Prädikat zugleich Konsequens eines hypothetischen Urteils?¹

Tatsächlich liefert die GWL Indizien für eine zweifellos originelle Urteilstheorie Fichtes, durch die die Annahme vom hypothetischen Charakter aller Sätze eine gewisse Stützung erfährt. Greift man an dieser Stelle vor auf eine Anmerkung zu Abschnitt 7, die sich mit "der logischen Form jedes Satzes" befaßt, so läßt sich Fichtes Urteilstheorie folgendermaßen umreißen: Ein Urteil kommt dadurch zustande, daß das Ich, der Urteilende, einen Gegenstand oder Begriff thematisiert, von dem etwas ausgesagt werden soll. Dieser Gegenstand oder Begriff wird an Subjektstelle zunächst hypothetisch (als existierend) gesetzt. Nun erfolgt ein Perspektivenwechsel: Der Urteilende macht das zuvor gesetzte Subjekt zum Gegenstand seiner reflexiven Betrachtung, er "findet" es als bestimmten Gedanken in seinem Bewußtsein vor und kann die auf diese Weise gegebenen Bestimmungen vom zuvor gesetzten Gegenstand präzisieren. Das daraus resultierende Urteil ist wahr, wenn das ausgesagte Prädikat wirklich dem gesetzten Subjekt oder einem Teilbegriff desselben entspricht, zwischen beiden also eine Identitätsrelation konstatiert werden kann. So ließe sich beispielsweise das einfache kategorische Urteil: "3 ist eine Primzahl" folgendermaßen analysieren: In der Subjektstelle des Urteils wird die Zahl 3 mit allen ihren Eigenschaften als existierend gesetzt. Nun wird der gesetzte Gegenstand zur Grundlage der Aussage "Es existiert eine Primzahl" gemacht, denn diese Eigenschaft war mit der Zahl 3 neben vielen anderen gesetzt worden. Sie kann nun, wie man angesichts der introspektivistischen Züge dieser Urteilslehre vielleicht zu sagen neigt, an dem Satzsubjekt

1) Leider ist das Verhältnis Fichtes zu den Lehren der rationalistischen Logik bisher gänzlich unerforscht. So kann auch hier nur angedeutet werden, daß die Idee der Zurückführung der kategorischen auf die hypothetische Urteilsform möglicherweise auf Leibniz zurückgeht. So finden sich in den "Opusculs et Fragments inédits de Leibniz" (hrsg. von L. Couturat; Paris 1903) Sätze wie: "Vera autem propositio est cujus praedicatum continetur in subjecto, vel generalius cujus consequens continetur in antecedente" (S.401, vgl. auch S.518). - Ähnlich äußert sich *Wolff* (Lateinische Logik, § 226): "Propositiones categoricae aequivalent hypotheticis & ad eas reduci possunt".

als Bewußtseinsgegenstand "wahrgenommen" werden¹. Es gilt also die strikte Implikation: "Wenn die Zahl 3 existiert, dann existiert eine Primzahl".

Sieht man von einer Bewertung dieses, den Reinholdschen Ansatz fortführenden psychologischen Erklärungsversuchs für den Urteilsvollzug ab, so lassen sich aus ihm doch wertvolle Aufschlüsse über das Vorgehen Fichtes in Abschnitt 3c) und 4 gewinnen. Denn es wurde deutlich, daß jedem Urteil, insofern es unter der Bedingung der Subjektsetzung steht, tatsächlich jene hypothetische Form zukommt, durch die Fichte die Subjekt-Prädikat-Beziehung charakterisiert: Nur wenn das Subjekt gesetzt wird, kann es reflektiert und das Prädikat von ihm ausgesagt werden. Wenn, um zu Fichtes Beispiel zurückzukehren, A im Ich gesetzt wird, ich also behaupte: 'A existiert', so *ist* A für das Ich, denn das Ich findet das Gesetzte in sich vor. Der Satz "Wenn A *im Ich* gesetzt ist, so *ist es*" darf also nicht als Sanktionierung irgendeines Schlusses auf die äußere Realität verstanden werden: "Wenn im Ich gesetzt wird, daß es eine größte Primzahl gibt, so gibt es eine größte Primzahl". Vielmehr sind gemäß Fichtes Urteilsverständnis für das in der Prädikatstelle reflektierende Ich Sein und Gesetzsein nicht unterschieden, denn es richtet seine Bewußtseinsreflexion allein auf das zuvor in der Subjektstelle Gesetzte, das ihm insofern Gegenstand ist. Für das urteilende Ich *existiert* demnach also A allein aufgrund seines Gesetzseins im Ich: Ohne Subjektsetzung keine Prädikation.

III.3.5.2. DIE IDENTITÄT DES ICH IM URTEIL

Aus dieser Perspektive gewinnt auch der Grundgedanke des 4. Abschnitts an Einsichtigkeit. Wenn das Satzsubjekt im Ich gesetzt sein soll und die gültige Prädikation eine Identität des Prädikats mit dem Subjekt oder einem Merkmal desselben behauptet (gemäß der analytischen Urteilstheorie), dann ist dies nur dann möglich, wenn zumindest das Ich selbst in Subjekt- und Prädikatstelle identisch, d.h., das ursprünglich in sich setzende Ich zugleich dasjenige ist, in dem das Gesetzte gegeben ist². Niemals kann zwischen A *Subjekt* und A *Prädikat* eine Identität mittels Reflexion konstatiert werden, wenn der zu reflektierende Gegenstand gar nicht im Bewußtsein des Reflektierenden, sondern in einer anderen Sphäre, in einem "anderen Ich"³ gesetzt wurde. Die Möglichkeit eines jeden assertorischen Satzes

-
- 1) Entsprechend bestimmt Fichte in einer Anmerkung zu Abschnitt 5, die er allerdings erst der dritten Auflage (1802) hinzufügte, die Reflexion des Urteilenden auf das in der Subjektstelle gesetzte als ein Anschauen.
 - 2) In § 6 der Begriffsschrift erklärt Fichte, daß "aller Gehalt also, worauf er [der Satz 'A = A'] anwendbar seyn soll, ... im Ich liegen und *unter ihm enthalten seyn*" muß. Dabei indiziert der Passus "unter ihm enthalten seyn" offenbar ein im § 1 der "Grundlage" unerwähntes begriffliches Subsumtionsverhältnis zwischen jedem A und dem Ich. Jeder Gehalt von A hat die diskursive Eigenschaft, im Ich gesetzt zu sein. Und diese Eigenschaft wäre, da sie allen A zukommt, als die höchste anzusehen. Wäre nun das Ich selbst in Subjekt- und Prädikatstelle nicht identisch, so könnte zwischen dem A in Subjekt- und dem in Prädikatstelle keinerlei Gemeinsamkeit bestehen, insofern sie schon hinsichtlich des höchsten begrifflichen Merkmals differieren müßten.
 - 3) Zur Problematik eines solchen Sprachgebrauchs vgl. Kap.III.6.

ruht also letztlich auf der Bedingung, "daß im Ich, - es sei nun insbesondere setzend, oder urteilend, oder was es auch sei - etwas sei, das sich stets gleich, stets Ein und ebendasselbe sei", so daß gilt: "Ich = Ich; Ich bin Ich".¹

Von dem nunmehr gewonnenen Satz der Selbstidentität des Ich sagt Fichte, er sei dem schlechthin Gesetzten X gleichbedeutend - eine Aussage, die unter formalen Gesichtspunkten Verwunderung auslösen muß: Scheint doch mit dem Ich ein bestimmter Gehalt gesetzt zu sein, der über den rein formalen Charakter von X hinausweist. Nun muß aber das Ich als Inbegriff aller möglichen Einsetzungsinstanzen von A angesehen werden, insofern jedes A im Ich gesetzt ist. Deshalb kommt ihm eine Doppelfunktion zu: Es ist selbst eine Einsetzungsinstanz von A und markiert zugleich die kollektiv synthetische Einheit aller möglichen Einsetzungen. Das Ich gibt also als Gegenstand der Aussageform X einen Gehalt, aber dieser Gehalt repräsentiert nur den Definitionsbereich der Variablen überhaupt. Insofern sagt der Satz 'Ich bin Ich' nicht mehr aus als die abstrakte Aussageform X.

1) *Baumanns [1974]* deutet das Argument des Abschnitts 4, nach dem die Identität des Ich Bedingung der Identität von A in Subjekt- und Prädikatstelle ist, in erster Linie als Identität des reflektierenden Ich *in seiner Tätigkeit*. "Soll es [das A in Subjekt- und Prädikatstelle] aber in der Tat für das Ich gleich sein..., so muß auch das Ich für sich und mit sich gleich sein. Das Gleichbleiben desjenigen, was für das Ich ist, setzt das Gleichbleiben dessen voraus, für das es gleichbleibend ist..." (S.170). Dieser Interpretation ist im Detail nur schwer zu folgen, weil sie die Untersuchungsebene der Abschnitte 1 - 5, das empirische Bewußtsein, in dem das Ich als Tatsache notwendig angenommen werden muß, verläßt und das entscheidende Argument in der Identität des setzende und reflektierende Ich sucht, das als aktives Prinzip jedoch erst in Abs. 6 - 10 zur Geltung kommt. - Als weitaus problematischer erweist sich allerdings die Kritik, die *Stolzenberg [1986]* an Baumanns übt. Er meint nämlich, Baumanns verfehle "die Pointe der Argumentation des vierten Abschnitts deswegen, weil nicht die Gleichheit von A, sondern sein Gesetzsein durch X der Ausgangspunkt des Gedankengangs ist"(S. 147 Anm.). "Durch X" wird A gesetzt, denn X ist die "Funktion des 'schlechthin Setzens'"(S. 146 Anm.). Stolzenberg sieht also offenbar keinen Unterschied zwischen einem "schlechthin Gesetzten" (X) und der Funktion des "schlechthin Setzens". Dafür besteht für ihn aber ein Unterschied zwischen der Gleichheit von A und dem schlechthin gesetzten X, so, als ob letzteres unabhängig von dieser Gleichheit auch nur die mindeste Bedeutung hätte! Bei Baumanns meint Stolzenberg darüberhinaus eine Orientierung "an Kants Theorie der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption als dem Bewußtsein der Identität des Subjekts des Bewußtseins"(S. 147 Anm.) zu erkennen. Vermutlich trifft er in diesem Punkt, ohne es freilich zu wollen, mit der Intention Baumanns' auch diejenige Fichtes ziemlich genau: sagt Fichte doch am Ende von § 1, daß Kant auf seinen Grundsatz "gedeutet" habe "in seiner Deduction der Kategorien". Auch der folgende Text aus § 2 weckt Assoziationen an die Einheit der Apperzeption: "...so wäre hier [Fichte diskutiert den Satz '-A = -A'] der gleiche Zusammenhang (=X) schlechthin gesetzt, wie oben; und es wäre gar kein vom Satze A = A abgeleiteter, und durch ihn bewiesener Satz, sondern es wäre dieser Satz selbst... (Und so steht denn auch wirklich die Form dieses Satzes, insofern er bloßer logischer Satz ist, unter der höchsten Form, der *Förmlichkeit* überhaupt, der *Einheit des Bewußtseins*.)".

III.3.5.3. DAS 'ICH BIN' ALS HÖCHSTE TATSACHE DES BEWUßTSEINS

In Abschnitt 5 beschließt Fichte die erste Ableitungssequenz mit einem Argument, das den Sonderstatus des Ich gegenüber jeder anderen Einsetzungsinstanz für A in formallogisch wahren Sätzen der Form X unterstreicht: Während er zuvor die Unzulässigkeit des Schlusses von 'A = A' oder 'Wenn A ist, so ist A' auf 'A existiert' stets aufs Neue betont hatte, möchte er nun zeigen, daß dieser Schluß für den einzigartigen Fall der Einsetzung von 'Ich', Gültigkeit erlangt. Wenn nämlich:

- (1) jedes mögliche A im Ich gesetzt sein muß,
- (2) X nur in Beziehung auf ein beliebiges A möglich ist,
- (3) X im Bewußtsein tatsächlich gesetzt ist,

so folgt daraus, daß mit dem Gesetzsein von X auch das Ich als Inbegriff möglicher Einsetzungen für A im Bewußtsein notwendigerweise konstatierbar sein muß. Der Satz 'Ich bin Ich' läßt sich daher legitimerweise umformen zu: **'Ich bin'**.¹

Wäre das Ich nicht, so wäre auch kein A. Denn jedes mögliche A soll im Ich gesetzt sein. Dieses also muß "vor allem Setzen im Ich vorher ... selbst gesetzt sein". Gibt es aber kein A, das als möglicher Gehalt in die Beziehung X eintreten könnte, so bliebe X funktionslos und leer, d.h., ohne mögliche Relata wäre auch die Relation X unmöglich. Insofern ist die Existenz des Ich Bedingung der Möglichkeit des wirklich gesetzten X. In Hinblick auf die Gewißheitsfrage bedeutet das: Niemand, der den Satz 'A = A' akzeptiert, kann konsistent bezweifeln, daß gilt: 'Ich bin'.

Die Gewißheit des Satzes 'Ich bin' gründet sich also auf die Überlegung, daß eine ebenfalls notwendig gewisse Tatsache des empirischen Bewußtseins seine Gültigkeit voraussetzt. Insofern hat auch dieser Satz selbst "keine andre Gültigkeit, als die einer Tatsache". Angesichts der Legitimationsproblematik einer elementarphilosophischen "Tatsachenreflexion", unter deren Eindruck Fichte sein Grundsatzprogramm entwirft, bedarf es daher wohl kaum der Feststellung, daß das bisher erzielte Resultat, obgleich es als "Erklärungsgrund *aller* Tatsachen des empirischen Bewußtseins" fungieren soll, nur vorläufigen Charakter haben kann. Es ist nicht hinreichend zum Zwecke einer philosophischen Letztbegründung, sich des Ich als des Mediums aller mentalen Vorgänge, als des Inbegriffs aller selbstzuschreibbaren Zustände mittels Reflexion zu versichern. Denn diese Reflexion bleibt nach Fichtes Überzeugung stets ein empirischer Akt.²

-
- 1) Fichte spricht in diesem Zusammenhang oft von der *Gleichheit* von Sätzen: gleich sind etwa 'Ich bin Ich', 'Ich bin' und X. Dies mag die Nachlässigkeit erklären, mit der in der Fichte-Literatur allenthalben der oberste Grundsatz fixiert wird (vgl. Kap. III.1.2.). Man sollte jedoch bedenken, daß Fichte häufig auch dann von "Gleichheit" spricht, wenn es um den *Gewißheitsstatus* bestimmter Sätze geht, so etwa in der Begriffsschrift (bes. § 2). Und auch im Kontext der GWL machen die verschiedenen Gleichsetzungen nur unter dem Aspekt der *Geltungsgleichheit* Sinn.
 - 2) Ein grundlegender Mangel der Interpretation von *Baumanns [1974]* besteht in der Nivellierung der Differenz zwischen dem Aufweis des "Ich bin" als Tatsache des Bewußtseins und als

Die Suche nach dem höchsten Grundsatz allen Wissens hat daher über das 'Ich bin' als konstatierenden Ausdruck eines empirischen Datums hinauszugehen. Dabei gibt Fichte allerdings schon früh zu erkennen, daß es der selbe Satz 'Ich bin' sein wird, der sich im Verlauf der Untersuchung als Ausdruck der gesuchten Tathandlung auszeichnen wird.

III.4. DAS 'ICH BIN ALS AUSDRUCK DER TATHANDLUNG

III.4.1. ÜBERGANG ZUM AUFWEIS DER TATHANDLUNG

Es hat sich gezeigt, daß das schlechthin gesetzte X, mit dem die Argumentation der Abschnitte 1 - 5 vor allem operiert, nicht nur die Form irgendeines anfangs beliebig gewählten schlechthin gewissen Satzes, sondern - gemäß der skizzierten Urteilstheorie Fichtes - ein wesentliches Formelement aller Urteile überhaupt repräsentiert. Dementsprechend erwies sich auch die Gegebenheit des Ich, dargestellt in dem schlechthin gewissen Satz 'Ich bin', nicht nur als Bedingung von X, sondern damit zugleich als generelle Bedingung der Möglichkeit der Einheit im Urteil und insofern allen Urteilens überhaupt. Ohne die Vorausgegebenheit des Ich als Inbegriff aller möglichen gesetzten Gehalte für A und seiner Identität in der Subjekt- und Prädikatstelle wäre jedes Urteil inhaltsleer und ohne Einheit.

Nun ist aber das Urteil nicht nur als eine Gegebenheit im Bewußtsein, im Ich, zu betrachten, sondern es ist zugleich ein Produkt, nach dessen Urheberschaft mit Recht gefragt werden darf. Diese Frage beantwortet Fichte schon in Abschnitt 3a) mit dem Hinweis, daß es wiederum das Ich sei, dem die aktive Rolle des Setzens zukommt: Gesetz wird "*im* Ich, und *durch* das Ich". Das Ich wird somit gleichermaßen als Gesetztes (denn: "vor allem Setzen im Ich [muß] vorher das Ich selbst gesetzt" sein) und als ursächliches Vermögen alles Setzens thematisiert. - Insofern das Ich aber Realgrund des Setzens sein soll, wäre zu verlangen, daß es sich, entsprechend der Forderung, daß Grund und Begründetes nicht zusammenfallen dürfen, von allem Gesetzten abzuheben hätte. Muß es daher nicht als ein hoffnungslos zirkuläres Unterfangen erscheinen, wollte sich Fichte dennoch anschicken, das Ich zugleich als Grund und Inbegriff des Begründeten, als setzende Instanz und als ein Gesetztes, kurz: als Ursache seiner eigenen Existenz, auszuweisen?

Die Abwendung eines derartigen begründungstheoretischen Zirkels führt indessen die vom Standpunkt der Wissenschaftslehre noch weit unzuträglichere Konsequenz mit sich, ein präepistemisch-transzendentes, verursachendes Vermögen als letztbegründende Instanz

Ausdruck der Tathandlung. Das Ignorieren dieser Differenz verstellt den Blick für die Aufgaben, aber auch Grenzen der Abschnitte 1 - 5 und führt zu unberechtigten Erwartungen. Natürlich kann die Tathandlung oder das absolute Subjekt nicht auf dem "Wege einer transzendentalen Erfahrungs-Analyse" *aufgezeigt* werden (S. 167)! - Und daß der Aufweis der Tathandlung in Abschnitt 4 noch nicht gelingen konnte, ist kein Anlaß zur Klage (S.170/71). Die "Absolutheit" des "Ich bin Ich" oder "Ich bin" schließlich wird ebensowenig in Abschnitt 5 sichergestellt (S.172), wie in Abs. 6 "als erwiesen vorausgesetzt" (S.173).

annehmen zu müssen. Und angesichts dieser wenig verlockenden Alternative optiert Fichte für den zirkulären Lösungsansatz, für die Begründung des Wissens und Setzens in einem Vermögen, das selbst zugleich wesentlich Gewußtes, Gesetztes ist: im Ich. Dem Aufweis der eigentümlich zirkulären Struktur des Ich, Grund seiner selbst und insofern von äußeren Gründen losgelöst, absolut, zu sein, widmen sich die Abschnitte 6 bis 10, in denen Fichtes Exposition des obersten Grundsatzes allen Wissens ihren Abschluß findet.

III.4.2. DIE SELBSTSETZUNG DES ICH

Während in den bisherigen Ausführungen der Satz 'A = A' ebenso, wie die seine Wahrheit für beliebige A sichernde Aussageform X, damit zugleich auch der Satz 'Ich bin', dessen Gültigkeit als Bedingung der Möglichkeit von X ausgewiesen wurde, zunächst nur unter dem Gesichtspunkt der Gegebenheit im empirischen Bewußtsein, der Vorfindbarkeit unter den Grundüberzeugungen des Urteilenden thematisiert wurde, richtet Fichte seine Aufmerksamkeit nunmehr auf den Tätigkeitsaspekt im Urteil. So beginnt Abschnitt 6a) mit der Feststellung: "Durch den Satz $A = A$ wird *geurteilt*". Verallgemeinernd läßt sich "laut des empirischen Bewußtseins" darüberhinaus konstatieren, daß *alles* Urteilen ein Handeln ist, und zwar, wie Fichte fortfährt, "ein Handeln des menschlichen Geistes; denn es hat alle Bedingungen der Handlung im empirischen Selbstbewußtsein, welche zum Behuf der Reflexion als bekannt und ausgemacht, vorausgesetzt werden müssen". - Bedingung der Urteilshandlung ist das Gegebensein des Ich, in dem alle möglichen Gehalte A sowie die grundlegende Urteilsform X gesetzt sind, und das zudem aufgrund der reflexiven Urteilkonzeption Fichtes notwendig als in Subjekt- und Prädikatstelle identisch angenommen werden muß. Insofern ist das Urteilen im Bewußtsein nicht erfahrbar als die Handlung einer Instanz, die vom Ich oder - wie es hier heißt - vom menschlichen Geist unterschieden ist. Weil der Urteilshandlung keine äußeren Bedingungen zugrundeliegen, so läßt sich Fichtes Hinweis deuten, kann sie allein der Spontaneität des Geistes zugeschrieben werden. Sie ist autonomer Vollzug des Subjekts und nicht durch die Außenwelt vorgegeben.¹

1) Für die Annahme, daß Fichte hier tatsächlich den Gedanken der Autonomie des urteilenden Subjekts in Anschlag bringen möchte, sprechen seine urteilstheoretischen Ausführungen im Rahmen der "Vorlesungen über Logik und Metaphysik" vom Sommer 1797. Hier wird die Urteilshandlung insbesondere im Kontrast zum Begreifen als eine von äußeren Bedingungen losgelöste Tätigkeit beschrieben: "Urtheilen heißt: ein Verhältniß zwischen verschiedenen Begriffen setzen; es wird also gesetzt, daß man schon Begriffe habe, u. diese mit Freiheit zusammen halte. 1) Alles Urtheilen geschieht mit Freiheit selbst der Materie des Urtheils nach; dieses wird durch den Gegensatz deutlich; das Begreifen ist auch ein Act der Freiheit, aber diese findet nur statt der Form nach, das mannigfaltige, das begriffen wird, wird angesehen als unabhängig, in der Anschauung vereinigt; ich bin genöthigt gerade diese Merkmale zu vereinigen..." (GA IV, 1 S. 276). - Insofern, so ließe sich diese Aussage auf den Text der "Grundlage" zurückwenden, hat die Handlung des Begreifens *nicht* "alle Bedingungen der Handlung im empirischen Selbstbewußtsein".

Jedem Urteil und somit jedem urteilenden Handeln liegt, das erbrachte die bisherige Untersuchung, die hypothetische Form: 'Wenn A ist, so ist A' zugrunde, deren Wahrheitsgehalt durch den rein logischen Zusammenhang X gesichert wird, der sich wiederum in bestimmter Hinsicht auf den Satz 'Ich bin' zurückführen läßt. Ohne die Existenz eines einigen Ich bleibt auch alles Urteilen ohne Einheit und Gehalt. Jeder Urteilshandlung und - wie Fichte hier nur beiläufig bemerkt - jedem Handeln des menschlichen Geistes überhaupt, liegt also das schlechthin gesetzte "X = Ich bin" zugrunde. Wie auch immer geurteilt wird, stets basiert die Handlung auf jener Struktur des Setzens und Reflektierens, die nach Fichtes Ansicht das Urteil auszeichnet. Und weil dieses Setzen und Reflektieren im Ich geschieht, ist mit jedem Satz implizit oder explizit auch das Ich selbst gesetzt. In diesem Sinne enthält also auch die Behauptung: "3 ist eine Primzahl" implizit qua Behauptung nicht nur den formalen Kern 'Wenn A ist, dann ist A', damit also auch 'Ich bin Ich', sondern die Aussage "Ich bin", und diese wird ineins mit dem Urteil gesetzt. Mit der Aufstellung eines beliebigen Satzes *ist* also das Ich nicht nur als notwendige Bedingung alles Setzens und Reflektierens gesetzt, sondern es *wird* durch den Vollzug der Behauptung gesetzt. Dieses Setzen ist nicht nur "Grund eines gewissen Handelns des menschlichen Geistes"¹, nämlich der Urteilstätigkeit, sondern "sein reiner Charakter; der reine Charakter der Tätigkeit an sich". Gleichgültig welche besonderen empirischen Verhältnisse das Urteil bestimmen, welcher Gegenstand in der Subjektstelle gesetzt und sodann reflektiert wird, immer wird mit ihm zugleich das Ich selbst gesetzt. "Also das Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Tätigkeit desselben".

Diese Selbstsetzung des Ich wäre nun von geringer theoretischer Tragweite, wenn nicht an dieser Stelle wiederum der Kerngedanke des 5. Abschnitts zur Geltung käme: Weil die Existenz eines einigen Ich Bedingung der Möglichkeit alles Urteilens, alles Setzens überhaupt ist, folgt aus der Setzung des Ich unmittelbar die Existenz desselben. Die Behauptung 'Ich bin' ist also notwendig wahr, sofern sie nur aufgestellt wird; sie ist schlechthin gesetzt. Fichte kann somit fortfahren:

"Das Ich *setzt sich selbst*, und es *ist*, vermöge dieses bloßen Setzens durch sich selbst."

Für sich genommen läßt diese Aussage zwei Deutungen zu:

(1) Das Ich existiert notwendigerweise, wann immer es sich setzt. Der Satz 'Ich bin' genießt den Status absoluter Gewißheit, weil die Referenz von 'ich' für alle Verwendungsfälle garantiert ist. Denn die Selbstsetzung 'Ich bin' ist selbst ein Urteil und setzt somit das voraus, was es behauptet, nämlich daß ich bin.

1) Es gilt zu beachten, daß Fichte an dieser Stelle nicht vom Ich als Grund eines Handelns, des Urteilens, spricht, sondern diesen Grund im schlechthin Gesetzten X = Ich bin ansiedelt. Dieser kleine Unterschied hat zur Folge, daß der potentiell schillernde Begriff 'Grund' hier nicht im Sinne von 'Ursache' verstanden werden kann, wenngleich Fichte natürlich meint, daß die Urteilshandlung ursächlich vom Ich - aber eben nicht von der Behauptung 'Ich bin', was ganz ungereimt wäre - ausgeht. Gemeint ist auch nicht ein Grund-Folge Verhältnis, zumal dann der Übergang vom Grund zum reinen Charakter unklar bleiben müßte. Am ehesten kommt eine Deutung im Sinne des bestimmenden Grundes, des Erkenntnisgrundes (qua Merkmal) in Betracht: Das Denken 'Ich bin' ist in allem Denken anzutreffen und insofern das Gemeinschaftliche alles Denkens.

(2) Das Ich existiert *vermöge dieses bloßen Setzens* in dem engeren Sinne, daß das Setzen Grund der Existenz des Ich ist. Das heißt: Das Ich würde nicht existieren, würde es sich nicht selbst setzen. Die Setzungstätigkeit ist nicht nur hinreichende, sondern auch *notwendige* Bedingung der Existenz des Ich.

Daß Fichte tatsächlich die engere Verknüpfung von Setzen und Sein im Sinne von (2) vor Augen hat, wird in der Folge deutlich. Denn es soll nun umgekehrt ebenso gelten:

"Das Ich *ist*, und es *setzt* sein Sein, vermöge seines bloßen Seins". - Das hat zunächst den trivialen Sinn: "was nicht *ist*, kann nichts setzen" (SW I, S.251). Es heißt aber auch, daß das Ich sich nicht kraft irgendeiner Disposition¹, sondern *aufgrund seines bloßen Seins* setzt. Nun kann dasjenige, was eine Handlung allein schon aufgrund seines Seins vollzieht, nicht sein, ohne diese Handlung zu vollziehen. Also gilt: Das Ich ist *nur*, sofern es sein Sein setzt. Sein und Gesetzsein sind in Bezug auf das Ich untrennbar verbunden: das Ich existiert *genau dann*, wenn es sich selbst setzt. Damit ist der entscheidende Schritt zum Aufweis der gesuchten Tathandlung vollzogen.

1) Gebraucht Fichte hier auch den Ausdruck 'vermöge', so doch bezogen auf eine aktuelle Ursächlichkeit (vgl.: "das Ich ist vermöge dieses bloßen Setzens").

III.4.3. DIE TATHANDLUNG 'ICH BIN'

Das 'Ich bin', das zunächst als höchste Tatsache des empirischen Bewußtseins in Anspruch genommen worden war, hat nun eine Uminterpretation erfahren, indem die Frage nach dem Ich als Subjekt der Bewußtseinserfahrung, von der in den Abschnitten 1 - 5 vorerst abstrahiert worden war, in den Vordergrund rückt. Dieses Ich-Subjekt, so kann nun festgestellt werden, verfügt über einen bemerkenswerten ontologischen Status: Seine Existenz ist keine Tatsache im üblichen Sinne, denn sie besteht gar nicht, sofern sie nicht thematisiert wird. Das Ich existiert nur dann, wenn es handelt und durch eben dieses Handeln seine Existenz setzt. Und indem es nur handelt, setzt es seine Existenz, weil dieses Setzen allem Handeln des Ich zugrundeliegt¹. Das Handelnde ist in diesem Prozeß zugleich Produkt seiner Handlung, das Ich ist "das Tätige, und das, was durch die Tätigkeit hervorgebracht wird". Würde ich nicht setzen, daß ich bin, so wäre ich nicht. Die Handlung des Setzens und das Handlungsprodukt, die tatsächliche Existenz des Ich, sind also untrennbar ineinander verschränkt. Aus diesem Grund ist das 'Ich bin' ursprünglich nicht Ausdruck einer für sich bestehenden Tatsache, sondern es drückt eine **Tathandlung** aus. Denn, so Fichte, Handlung und Tat² sind hier "Eins und ebendasselbe".

Eine Tathandlung liegt also genau dann vor, wenn eine Setzung erfolgt, deren Gegenstand existiert, *weil* diese Setzung erfolgt. Oder anders gesagt: Eine Tathandlung liegt vor, wenn ein Sachverhalt behauptet wird, der nur und genau deshalb besteht, *weil* er behauptet wird. Der Satz, der diesen Sachverhalt behauptet, ist also wahr, ohne sich konstatierend auf eine vorgegebene Tatsache zu beziehen. Seine Wahrheit kann daher allein, wie noch näher zu erklären sein wird, in der Übereinstimmung von Behauptungsakt und Behauptungsgehalt bestehen. In diese Richtung deutet bereits die dunkle Bemerkung Fichtes in der Begriffsschrift, daß der oberste Grundsatz nicht nur "in sich selbst, und um sein[er] selbst willen, und durch sich selbst gewiss seyn" müsse, sondern daß seine Gewißheit allein darauf beruhen soll, daß "er sich selbst gleich ist"³.

-
- 1) Diese Bemerkung weist den Abschnitten 1 - 5 ihre systematische Funktion zu: Wäre das 'Ich bin' nicht als Grundlage allen Urteilens ausgewiesen, so müßte sich Fichte der unangenehmen Frage stellen: Ist es nicht möglich, daß ein Subjekt denkt und, da alles Denken die Ich-Existenz voraussetzt, ein Ich ist, ohne jemals den Gedanken 'Ich bin' gefaßt zu haben ?
 - 2) Wenn im gewöhnlichen Sprachgebrauch zwischen den Begriffen 'Handlung' und 'Tat' kaum eine Bedeutungsdivergenz zu konstatieren bleibt, so muß die Gleichsetzung beider wenig spektakulär erscheinen. Weil es nun sicherlich nicht die Intention Fichtes war, in Gestalt der Rede von der 'Tathandlung' einen Pleonasmus zu konstruieren, damit gewissermaßen die Heftigkeit der Aktion unterstreichend, wie man mit *Koch [1989]* (S. 132 Anm.) - ganz unphilosophisch freilich - vermuten kann, ist es geboten, die differierenden Bedeutungsmomente zu betonen. Eine interpretatorisch plausible Annahme könnte sein, daß mit 'Tat' die vollendete Handlung, "l'acte accompli", wie *Guerrault* übersetzt, gemeint ist, oder das Wort 'Tat' als Abspaltung von 'Tatsache' diesen längeren Ausdruck vertritt (in diesem Sinne erklärt *Neuhouser [1990]* (S. 106) den Terminus 'Tathandlung' und übersetzt ihn mit "fact-act"). Beides läuft darauf hinaus, daß in der Tathandlung eine Tatsache und eine Handlung (die Setzung dieser Tatsache) thematisiert und gleichgesetzt werden.
 - 3) BWL (SW I S. 48) vgl. auch hierzu wiederum die schon mehrfach zitierte Anmerkung in den "Eignen Meditationen" (GA II,3 S. 23), in der Fichte im Blick auf Reinhold die grundlegende Frage

Betrachtet man das sich selbst setzende Ich unter dem Gesichtspunkt der Suche nach einem grundlegenden mentalen Vermögen, so ist mit ihm eine Funktion aufgewiesen, die zugleich Resultat der Ausübung ihrer selbst ist. In diesem Umstand manifestiert sich wiederum jenes zirkuläre Grundprinzip der Wissenschaftslehre, das schon in der Aenesidemus-Rezension in Gestalt des Durch- und Fürsichseins des Vorstellungsvermögens nachgewiesen werden konnte und in dem die radikale Absage an jede dogmatisch spekulative Theorie wissenstranszendenter Erkenntnisvermögen ihren adäquaten Ausdruck findet. Das Ich ist, anders als Reinholds Vorstellungsvermögen, kein Vermögen an sich, das jenseits der Produkte seines Funktionierens Bestand hätte. Nur bei einem solchen ansichseienden Vermögen aber ließe sich die stets nur negativ zu beantwortende Frage stellen: Kann ich vermöge meines Vermögens mein Vermögen erkennen? Solche aporetischen Überlegungen schließt Fichtes Ansatz prinzipiell aus. Das Ich existiert nur ausschließlich in diesem seinen Erkenntwerden. Es bleibt damit kein Raum für eine weitere vermögenstheoretische Hinterfragung.

Natürlich haftet der Idee einer spontanen Selbsterzeugung des Ich, sofern es als ein Gegenstand verstanden wird, auf den man im üblichen Sinne referieren kann, ein gehöriges Maß an Verwegenheit an. Gleich das Vermögen der Selbsterzeugung nicht in mancher Hinsicht jener sonderbaren Fähigkeit Münchhausenscher Provenienz, sich am eigenen Schopfe aus dem Sumpf zu ziehen? - Zumindest muß Fichtes Konstruktion doch wohl im höchsten Maße spekulativ, wenn nicht gar verstiegen erscheinen. Und es stände dem kritischen Philosophen in der Nachfolge Kants nicht eben gut zu Gesicht, sich eines Prinzips zu bedienen, das seine Herkunft aus dem Gedanken der "creatio ex nihilo", einem Relikt der metaphysischen Gotteslehre also, nur schwer verleugnen kann¹. Eine Plausibilisierung der Idee der Tathandlung scheint daher um so dringender geboten. Und sie dürfte nur möglich sein, wenn es gelingt, den Sonderstatus des Ich gegenüber allen anderen Erkenntnisobjekten herauszustreichen, und so die Selbstsetzung vom Nimbus einer vernunftübersteigenden Schöpfungstat zu befreien. Dieses Ziel verfolgt Fichte in den verbleibenden Abschnitten des ersten Grundsatzkapitels, die nicht mehr als eine Erläuterung des in Abschnitt 6 erreichten Resultats darstellen. Von besonderem Gewicht ist dabei die Exposition des Ich als absolutem Subjekt, die im Zentrum des 7.Abschnitts steht.

der Philosophie folgendermaßen zu bestimmen sucht: "Wie stimmen nun seine Gedanken mit dem Handeln des Geistes überein ... ?" Nicht um eine Übereinstimmung der Gedanken mit Dingen außer denselben, sondern um die Entsprechung des gedanklichen Gehaltes mit der Exposition desselben im Handlungsvollzug geht es für Fichte. Und diese Übereinstimmung ist in dem Urteil 'Ich bin' gesichert.

1) Vgl. *Tugendhat* [1979] S.63

III.4.4. DAS ICH ALS ABSOLUTES SUBJEKT

Das Ich zeichnet sich gemäß den Ausführungen des 6.Abschnitts dadurch aus, daß es notwendig existiert, wann immer es sich als existierend setzt. So hat auch der Satz "Ich bin Ich" im Gegensatz zu der Formel 'A ist A' nicht nur die hypothetische Bedeutung: 'Wenn das Ich in der Subjektstelle als seiend gesetzt wird, so existiert das Ich', sondern in ihm wird ausgesagt: "das *Ich* sei, weil es sich gesetzt habe"¹. Das heißt: Weil ich mich setze, weil ich behaupte: "Ich bin", existiere ich. Erkenntnis und Existenz schließen sich beim Ich also wechselseitig ein. Das Ich "setzt sich durch sein bloßes Sein, und *ist* durch sein bloßes Gesetzsein". Außerhalb dieser Erkenntnisrelation läßt sich dem Ich keinerlei Realität zuordnen. Es erfüllt weder die Konstanzbedingungen objektiven Daseins, noch läßt es die für Objektivität in gleicher Weise konstitutive modale Differenzierung zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit, Sein und bloßem Gedachtsein zu. Denn das Ich ist niemals denkbar und möglich, ohne eo ipso wirklich zu sein.

Fichte schließt also jede gegenständliche Konnotation aus dem Begriff des Ich aus: Dem Ich ist keinerlei Realität, keinerlei Bestand außerhalb der Erkenntnisrelation zu eigen, es ist **absolutes Subjekt** im Sinne strikter Nicht-Objektivität. Erst mit dieser abschließenden Erklärung wird auch die Bedeutung vollends sichtbar, die die Verwendung des Terminus 'Ich' in § 1 der Wissenschaftslehre leitet:

"Und dies macht es denn völlig klar, in welchem Sinne wir hier das Wort Ich brauchen... . *Dasjenige, dessen Sein (Wesen) bloß darin besteht, daß es sich als seiend, setzt* ist das Ich, als absolutes Subjekt. So wie es sich setzt, ist es; und so wie es ist, setzt es sich; und das Ich ist demnach für das Ich schlechthin, und notwendig. Was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich".

Mit der Ent-Objektivierung des Ich in Gestalt eines absoluten Subjekts verliert der Gedanke der Selbstsetzung den Anschein des Absurden. Denn das sich selbst setzende Ich *ist eben wesentlich Gesetztes*. Mittels 'ich' wird auf keine erkenntnisunabhängige Realität referiert, sondern nur allein auf das Urteilssubjekt, den Behauptenden als solchen. Ohne das Urteil 'Ich bin' aufzustellen, *ist* das Ich nicht. Und das Setzen des Urteils ist zugleich Existenzgrund dessen, was wesentlich als im Urteil gesetztes existiert. Das Ich muß aber darum noch nicht mit dem Setzen identifiziert werden. Der Schluß vom wesentlichen Gesetzsein auf das Setzen als alleiniges Ich-Wesen ist, wenn man dann noch Setzen mit Wissen identifiziert, der Grund für die Substantialisierung des Wissens zu einem Pseudo-Subjekt, dem selbst wieder ein Wissen zugeschrieben werden kann. Daraus speist sich die grammatikalisch unzuträgliche Rede vom "Wissen, das sich selbst weiß", die sich in der Fichte-Literatur so großer Beliebtheit erfreut.

Im Urteil 'Ich bin' als Ausdruck einer Tathandlung wird, um diesen wichtigen Punkt noch einmal zu wiederholen, nicht konstatierend Bezug genommen auf ein Substrat des Bewußtseins. Die Frage, was ich war, ehe ich zum Selbstbewußtsein kam, also ehe ich

1) Vgl. hierzu auch BWL § 6 (SW I S. 69): "Die Logik also sagt: *Wenn A ist, ist A; die Wissenschaftslehre: Weil A (dieses bestimmte A = Ich) ist, ist A*".

setzte, daß ich bin, beantwortet Fichte ganz lapidar: "*ich* war gar nicht; denn ich war nicht Ich. Das Ich ist nur ... insofern es sich seiner bewußt ist"(aber nicht: es *ist* dieses Bewußtsein !)¹. Erst durch einen Akt der Reflexion entsteht dem absoluten Ich jenes Ich-Objekt, das es dann als Substrat des Bewußtseins hypostasiert und auf das sich die nach Fichtes Worten "völlig unstatthafte" Frage nach einer Existenz außerhalb der Wissensrelation bezieht.

Die Abschnitte 8 und 9 befassen sich mit einer weiteren Klärung der Konzeption des Ich als absolutem Subjekt:

"8. Ist das Ich nur insofern es sich setzt, so ist es auch nur *für* das setzende, und setzt nur für das seiende [Ich]".

Dies folgt unmittelbar aus der Definition des Ich als absolutem Subjekt: Wenn dasjenige, dessen Sein bloß darin besteht, daß es sich selbst als seiend setzt, eben darum *Ich* (absolutes Subjekt) ist, so ist *jedes*, das sich selbst setzt, *Ich*. Für ein Etwas, das sich nicht selbst setzt und daher *nicht* Ich ist, existiert somit auch kein Ich, weil dessen Sein allein darin besteht, daß es sich *selbst* setzt. Für ein Wesen also, das für sich nicht ist, das über kein Selbstbewußtsein verfügt und somit nicht 'Ich' genannt werden kann, existiert kein Ich. Und ein jedes, für das das Ich existiert, das also über die Möglichkeit verfügt, sich selbst etwas zuzuschreiben, ist eben darum *notwendig* Ich. Damit wird die Möglichkeit der Existenz des Ich für ein Wesen ohne Selbstbewußtsein ebenso ausgeschlossen, wie dessen Nicht-Existenz für das Ich selbst. "*Ich bin nur für Mich; aber für mich bin ich notwendig*".

In dem ausschließlichen Fürsichsein des Ich liegt der eigentliche Ursprung der immer wieder bemängelten Hermetik der Wissenschaftslehre. Fichte selbst verteidigte sein System in der Folgezeit häufig mit dem Argument, daß die Kernidee der Selbstsetzung nur dem einsichtig werden könne, der bereit sei, den beschriebenen Akt auch wirklich zu vollziehen und sich damit allererst in den Stand des Ich zu versetzen. Besonders ausführlich wird dieser Gedanke, der sich wie ein roter Faden durch Fichtes Schriften zur Verteidigung der Wissenschaftslehre zieht, in der "Vergleichung des von Hrn. Prof. Schmid aufgestellten Systems mit dem der Wissenschaftslehre" (1796) entwickelt. Vom "Lehrling der Wissenschaftslehre", so heißt es hier etwa, wird "ein inneres Handeln gefodert, jenes zugleich 'Subject und Object sein' wird von ihm gefodert, so daß er diese Identität in sich selbst finde"². Dieses Subjekt-Objekt, das Ich, kann dem Denker eben nicht "von dem

1) Das Wort 'ich' kommt in Fichtes Aussage in doppelter Bedeutung vor: Einmal referiert es auf etwas, von dem wir nur erfahren, daß es nicht Ich war, obgleich wir nur unter der Bezeichnung 'Ich' Zugang zu ihm haben. Darin liegt kein Widerspruch, insofern es auch vorkommen kann, daß ich mich auf eine Person nur mittels einer Kennzeichnung beziehen kann, die auf sie gar nicht zutrifft (z.B. 'Die Frau, die gerade eine Mozart-Arie singt' kann auch dann gelungen referieren, wenn die Musik von Rossini stammt). Andererseits bezeichnet 'ich' *wesentlich* ein sich seiner selbst bewußtes Wesen, das daher nur Ich *ist*, insofern es dieses Bewußtsein hat. Ein völlig unbekanntes Wesen wird also Ich, wie ein Marmorblock zur Statue wird. Und Fichtes Theorie verbietet nur, über dieses vorgängige Wesen irgendwelche theoretischen Aussagen zu fällen, ohne freilich seine Existenz leugnen zu müssen.

2) Vergleichung (GA I,3 S. 254), siehe hierzu auch Kap. IV.1.

Wissenschaftslehrer" als Objekt gegeben werden. Ja, dieses Objekt ist nicht mehr, als eine bloße Erdichtung, und er "fragt jetzt mit Recht nach dem Grunde dieser Erdichtung". Will die Wissenschaftslehre den Gedanken der Selbstsetzung zu ihrem Fundament machen, so muß sie mit einer Forderung einsetzen: "Sie fodert jeden auf zu bemerken, was er überhaupt und schlechthin nothwendig ... thue, wenn er sich sagt: Ich"¹.

Wenn nun, wie Fichte in Abschnitt 9 fortfährt, in Hinblick auf das Ich Selbstsetzung und Sein völlig gleich sind, das Ich genau dann ist, wenn es setzt: Ich bin, dann lassen sich Sein und Selbstsetzung in jedem Kontext gegeneinander austauschen. So wird aus dem Satz: "Ich bin, weil ich mich gesetzt habe" durch Substitution: "Ich bin ..., weil ich bin". Diese Umformung macht noch einmal mit der gebotenen Deutlichkeit sichtbar, daß die Gewißheit des Satzes 'Ich bin' nur in ihm selbst gründen kann, er insofern der Rolle des obersten Grundsatzes gerecht wird. Beim Ich als absolutem Subjekt muß die Frage nach weiteren Gründen notgedrungen abbrechen.

Schließlich gilt, insofern setzendes und seiendes Ich völlig gleich sein sollen, natürlich auch: "Das Ich ist dasjenige, als was es sich setzt, und es setzt sich als *dasjenige*, was es ist." Denn die einzige Bestimmung des Ich ist, dasjenige zu sein, das nur ist, sofern es sich als seiend setzt. Wird gefragt, wer oder was ich bin, so kann die Antwort nur lauten: Ich bin - Ich.

Die Entwicklung der Tathandlung ist damit abgeschlossen und wird in Abschnitt 10 in der folgenden Formel zusammengefaßt:

"Ich bin schlechthin, d.i. ich bin schlechthin, weil ich bin; und bin schlechthin, was ich bin; beides für das Ich".

Dabei ist zu unterscheiden zwischen dem ersten Satzteil: "Ich bin [schlechthin]", in dem der eigentliche Vollzug der Tathandlung zum Ausdruck kommt, und der näheren Erläuterung (der erbrachten *Entwicklung*) dieses Vollzugs im zweiten Teil der Formel.

Will man den Vorgang, der sich in der Setzung des 'Ich bin' manifestiert, aus der Perspektive des Theoretikers beschreiben, so erhält man das, was Fichte die "Erzählung von dieser Tathandlung" nennt:

"Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Sein"

Diese Aussage macht oberflächlich betrachtet den Eindruck einer Vorgangsbeschreibung, in der dem Ich eine bestimmte Aktivität synthetisch zugesprochen wird. Tatsächlich aber gründet sie ebenso in der Bedeutung des Ich als absolutem Subjekt und muß insofern als analytisch angesehen werden. Dementsprechend steht sie unter dem Satz des Widerspruchs: Wenn das Ich sein eigenes Sein *nicht* ursprünglich schlechthin setzt, dann ist das Ich nicht Ich. Freilich ist die Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile in einer Theorie, die auch das Denken zum Stoff einer spezifischen Bewußtseinserfahrung erklärt,

1) ebd. S. 253

von geringer Aussagekraft. Doch es steht zweifelsohne außer Frage, daß sich in der angegebenen "Erzählung" von der Tathandlung kein *thetisches* Urteil manifestiert. Aber nur für thetische Urteile will Fichte jene Voraussetzungslosigkeit gelten lassen, die einen Grundsatz auszeichnen soll. Dagegen verfügen analytische ("antithetische") und synthetische Urteile seiner Ansicht nach stets über einen Unterscheidungs- oder Beziehungsgrund als dem Grund ihrer Richtigkeit¹. Dieser Umstand kann als ein erstes Indiz dafür gewertet werden, daß der "Erzählung" von der Tathandlung keinesfalls die Funktion eines Grundsatzes zukommt.

Wie läßt sich nun aber das Verhältnis zwischen dem Ausdruck der Tathandlung und der "Erzählung" von ihr genauer bestimmen? Welche Bedeutung verbindet Fichte mit der den Grundsatz charakterisierenden Formel "Ausdruck einer Tathandlung"?

III.4.5. DIE TATHANDLUNG ALS SELBSTVERIFIZIERENDE AUSSAGE

Es wurde bereits an früherer Stelle auf das Bedürfnis hingewiesen, dem obersten Grundsatz allen Wissens gleich jedem anderen Wissen eine Realität zuzuordnen, von der in ihm gewußt wird und im Verhältnis zu der ihm Wahrheit zukommt². Nun scheint aber Fichtes Konzeption des 'Ich bin' als Ausdruck einer Tathandlung gerade diesen Bezug auf ein dem Wissen vorausliegendes und im Wissen thematisiertes Sein auszuschließen. Denn nur mit der Preisgabe des Tatsachenbezugs im Sinne Reinholds glaubte Fichte, den unverzichtbaren Status der Nicht-Empirizität für seinen höchsten Grundsatz sichern zu können. Wie aber, so muß gefragt werden, lassen sich die beiden für Fichtes Grundsatzkonzeption gleichermaßen substantiellen Vorgaben, Wissensanspruch und Verzicht auf ein intendiertes Korrelat des Wissens, miteinander vereinbaren? - Sicherlich wäre es im Sinne des von Fichte für nötig befundenen Verzichts auf jegliche vorgegebene Wirklichkeit zu kurz gegriffen, dem Grundsatz die Funktion zuzuweisen, statt einer Tatsache nun eine Tathandlung beschreibend auszudrücken, darzustellen oder von ihr zu "erzählen".³

An dieser Stelle kommt vielmehr jene Vermutung zum Tragen, die anfangs nur angedeutet werden konnte und durch Fichtes Ableitung und Entwicklung der Tathandlung als einer Selbstsetzung des absoluten Subjekts ihre Bestätigung gefunden hat: Das Ich als absolutes Subjekt ist wesentlich Gesetztes. Setzen aber heißt, einen Sachverhalt

1) vgl. GWL § 3 (SW I, S. 116)

2) vgl. Kap. III.2.5.

3) vgl. Lütterfelds [1989] S. 387: "Im ersten Paragraphen seiner 'Wissenschaftslehre' (1794) leitet Fichte die Absicht, 'den absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens *aufzusuchen*' (I 91). Als Satz hat er die Funktion, etwas auszudrücken, darzustellen, ja, von etwas zu erzählen (I 91, 96, 98). Worauf er sich dabei bezieht, ist keine Bewußtseinstatsache und keinerlei empirischer Bewußtseinsinhalt, sondern ... die 'Thathandlung'." (An späterer Stelle (S. 389) schreibt Lütterfelds allerdings: "Deshalb ist es schließlich auch nicht zufällig, daß Fichte den fraglichen Grundsatz - gleichsam expressiv - als 'Ausdruck einer Thathandlung auffaßt')."

behaupten. Also ist die Behauptung 'Ich bin' alleiniger Grund der Tatsache, daß ich, das absolute Subjekt, bin. In der Behauptung 'Ich bin', der Setzung meiner Existenz, vollzieht sich die Tathandlung, findet sie ihre Verkörperung. Das 'Ich bin' berichtet also nicht von etwas, nämlich der Tathandlung, sondern in ihm *kommt die Tathandlung zum Ausdruck*. Die Behauptung 'Ich bin' *ist* die Tathandlung und *bezieht* sich nicht auf sie. Gerade dadurch aber beweist sie ihre Eignung zum höchsten Grundsatz und muß insofern strikt unterschieden werden von jener *Beschreibung* derselben ("Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Sein"), die Fichte als "Erzählung" apostrophiert.

Die Beschreibung der Tathandlung als der Realisierung von etwas, was zugleich in ihr ausgedrückt wird, erinnert unmittelbar an die Struktur performativer Sätze. Auch die Sprechhandlung "Ich danke dir" hat die Eigenschaft, nicht von einer Handlung zu "erzählen". Vielmehr verkörpert sie diese Handlung selbst. Insofern besteht hier eine Parallele, die geeignet ist, den Status eines Satzes als "Ausdruck der Tathandlung" zu verdeutlichen. Der markante Unterschied zu Fichtes Konzeption besteht freilich darin, daß einer solchen Sprechhandlung weder Wahrheit noch Gewißheit zugesprochen werden kann. Insofern erweist sich dieses Modell für den Zweck einer Letztbegründung als ungeeignet.

Vom performativen Akt unterscheidet sich die Tathandlung also darin, daß durch den Vollzug der Behauptung 'Ich bin' das Ich existiert, weshalb wiederum die Behauptung Wahrheit erlangt. Die Handlung meines Selbstsetzens, der Behauptungsakt, und die daraus resultierende Tatsache, daß ich bin, der Behauptungsgehalt, stehen so miteinander im Einklang. Das sich anbahnende Dilemma zwischen dem Verzicht auf eine vorausgegebene Wirklichkeit und dem Wahrheitsanspruch der Proposition wird mithin dadurch aufgelöst, daß sich im Behauptungsakt 'Ich bin' selbst eine Realität manifestiert, die derjenigen entspricht, die in ihm ausgesagt wird. Nur in diesem einen Fall, d.h., wenn die ursprüngliche Setzung im thetischen Urteil und die Konstatierung dieser Setzung übereinstimmen, lassen sich Voraussetzungslosigkeit und Wahrheitsanspruch vereinbaren. Der oberste Grundsatz verfügt demnach notwendig über eine spezifische logische Struktur: Er *referiert* wohl auf einen bestimmten Sachverhalt, aber dieser Sachverhalt besteht allein durch und in ihm selbst, er referiert also in einem noch näher zu bestimmenden Sinne auf sich *selbst*. Und mit dieser spezifischen Form von *Selbstreferenz* geht unmittelbar seine *Selbstverifikation* einher.¹

1) Im Falle einer selbstreferentiellen und selbstverifizierenden Satzstruktur besteht also dasjenige, wovon im Satz ein Wissen behauptet wird, in jenem Behaupten eines Wissens selbst. In der Begriffsschrift bezeichnet Fichte diese Momente als Form und Gehalt des Satzes: "Dasjenige, von dem man etwas weiss, heisse indes der Gehalt, und das, was man davon weiss, die Form des Satzes"(BWL;SW I, S.49). Beides, Form und Gehalt, sind integrale Bestandteile eines jeden Satzes. Soll nun der oberste Grundsatz durch sich selbst gewiß sein, so folgt daraus für Fichte zwangsläufig, "dass der Gehalt desselben seine Form, und umgekehrt die Form desselben seinen Gehalt bestimme. Diese Form kann nur zu jenem Gehalte, und dieser Gehalt kann nur zu jener Form passen"(ebd.). Die enge Wechselbeziehung, die Fichte hinsichtlich des höchsten Grundsatzes zwischen dem, was er hier abweichend von der gewöhnlichen Ausdrucksweise als Form und Gehalt des Satzes bestimmt, für erforderlich hält, läßt sich kaum anders, als durch die beschriebene selbstbezügliche Struktur desselben realisieren.

Diese Überlegungen zur formalen Struktur des obersten Grundsatzes als Ausdruck einer Tathandlung bieten nun nicht nur die Aussicht, das Verhältnis zwischen der Aussage und ihrem Gegenstand näher zu bestimmen, sondern sie eröffnen darüberhinaus die Möglichkeit, Fichtes Grundsatzkonzeption unabhängig von jenen dubiosen Zusatzprämissen eines psychologisierenden Logikverständnisses, die in § 1 der "Grundlage" Anwendung finden, darzustellen. Einem solchen Weg der Verständigung soll im Folgenden ein Stück weit nachgegangen und auf ihm eine selbständige Entwicklung des obersten Grundsatzes skizziert werden.

III.5. ENTWICKLUNG DES OBERSTEN GRUNDSATZES AUS DER SELBSTVERIFIZIERENDEN STRUKTUR DER TATHANDLUNG

Das vorige Kapitel hat gezeigt, daß Fichtes Grundsatzkonzeption, soll sie einerseits keine vorausliegende Realität implizieren, andererseits aber den Wahrheitsanspruch konservieren, nur in Form eines selbstverifizierenden Satzes zu realisieren ist. Das heißt, daß der Grundsatz einen Gedanken ausdrücken muß, dessen Inhalt durch eben diesen Vorgang des Ausdrückens des Gedankens bewahrheitet wird.

Nun ist mit einer solchen vorläufigen Bestimmung die Struktur der Tathandlung in ihrer von Fichte betonten Singularität sicherlich noch nicht hinreichend erfaßt. Denn offensichtlich gibt es, wie die Logik zeigt, eine Vielzahl selbstreferentieller und selbstverifizierender Sätze. Ein recht unbedarftes Anfangsbeispiel könnte etwa lauten:

"Dies ist ein Satz".

Offensichtlich wird hier zugleich eine Urteilshandlung vollzogen und in ihr eine Behauptung aufgestellt, die mittels des deiktischen Ausdruckes "dies" metasprachlich auf die Urteilsrealisation selbst zurückverweist und anhand ihrer verifiziert wird. Wenn dieser Satz offenkundig dennoch wenig Eignung beweist, als Ausdruck der gesuchten Tathandlung zu fungieren, dann sind dafür folgende Gründe ausschlaggebend:

(1) Der aufgestellte Satz entspricht nicht der Struktur eines thetischen Urteils. In ihm wird kein Subjekt simpliciter gesetzt, sondern es wird von ihm prädiziert, 'ein Satz zu sein'. Formal handelt es sich daher entweder um ein synthetisches Urteil oder aber um eine ostensive Definition.

(2) Soll sich der Satz reflexiv selbst bewahrheiten, so setzt er doch zumindest eine Kenntnis dessen voraus, was es heißt: ein Satz zu sein. Insofern ist ihm der Status eines Grundsatzes abzusprechen, denn der Grund seiner Selbstverifikation manifestiert sich gerade in der Definition des Begriffs 'Satz', die in ihn eingeht. Warum "dies ein Satz ist", verlangt also eine Erklärung, die etwa in der kriteriologischen Angabe abstrakterer Merkmale (sprachliche Äußerung, spezifische Zeichenfolge, etc.), die als Erkenntnisgrund der Prädikation dienen, bestehen könnte. Auch diese Teilbegriffe bleiben solange hinterfragbar, bis die Analyse zu

schlechthin einfachen und daher unzergliederbaren und undefinierbaren Merkmalen vorgerückt ist.

Erfüllt der angegebene Beispielsatz nicht die Bedingungen eines obersten Grundsatzes im Sinne Fichtes, so scheinen die Gründe seiner Zurückweisung auf eine prinzipielle Schwierigkeit zu verweisen: Ist die Struktur eines explizit selbstbezüglichen Satzes überhaupt mit der Forderung eines thetischen Grundsatzes vereinbar?

Der explizite Selbstbezug wird allgemein durch deiktische Ausdrücke wie 'dies' oder 'hier' gestiftet. Kann aber ein solcher Ausdruck überhaupt die Subjektstelle eines thetischen Urteils einnehmen? Das heißt: Kann mittels Demonstrativa wie 'dies' oder 'hier' ein Aussagesubjekt wenigstens derart determiniert werden, daß die Behauptung seiner Wirklichkeit, seiner Existenz einen hinreichend bestimmten Sinn erlangen würde? - Offensichtlich ist das nur schwer vorstellbar, denn Sätze wie 'Dieses hier ist wirklich' oder 'Es gibt dies' erscheinen im höchsten Maße unterbestimmt und erklärungsbedürftig.¹

Die Eindeutigkeit eines deiktischen Gegenstandsbezuges ist also nicht nur abhängig vom situativen Kontext seines Vollzugs, sondern ebenso von der Bereitschaft des Urteilenden, ihn durch die Angabe diskursiver Merkmale zu flankieren. Denn die rein deiktische Bezugnahme mittels 'dies' muß die Frage evozieren: 'Dieses was?' Selbst wenn der Verwendungskontext, wie im vorliegenden Fall, auf den isolierten Behauptungsvollzug selbst restringiert bliebe, wäre immer noch ungeklärt, ob sich 'dies' auf die Behauptung als solche bezöge, oder möglicherweise auf ihre physikalische Realisation, auf die Gestalt einer stimmlichen Lautfolge oder von Zeichen auf dem Papier, womöglich gar auf das die Laute hervorbringende Organ oder das beschriebene Papier selbst. Erst eine diskursive Fortbestimmung der deiktischen Bezugnahme garantiert die referentielle Eindeutigkeit des Satzsubjekts.

Dem damit gegebenen Befund würde etwa der folgende Ausdruck Rechnung tragen:

'Dieser Satz ist (existiert)'.

Hier wird die Form des thetischen Urteils gewahrt, und zugleich ist die Eindeutigkeit des Gegenstandsbezuges sichergestellt. Dagegen bleibt der Einwand (2) unausgeräumt: Der Satz verifiziert sich nur selbst, *eben weil er ein Satz ist*, weil er als Gegenstand unter den Allgemeinbegriff 'Satz' fällt. Seine Gewißheit setzt also bereits ein Wissen hinsichtlich der Subsumierbarkeit eines konkreten Einzelnen ('Dieser Satz ist') unter ein Allgemeines (den Begriff 'Satz') voraus. Verallgemeinernd läßt sich konstatieren: Wann immer das Satzsubjekt S des thetischen Urteils 'S ist' diskursiv bestimmt ist, steht dessen Selbstverifikation unter der Bedingung der Subsumierbarkeit von 'S ist' unter S.

1) Hier kann nur auf die formale Bestimmung des thetischen Urteils als einer Existenzbehauptung rekurriert werden (siehe Kap. III.2.4.), da alle inhaltlichen Anreicherungen keine brauchbaren Abgrenzungskriterien an die Hand gaben.

Damit gerät die Suche nach einem obersten Grundsatz allen Wissens in eine mißliche Lage: An die Subjektstelle des sich selbst verifizierenden thetischen Urteils kann aufgrund der referentiellen Unbestimmtheit kein deiktischer Ausdruck wie 'dies' oder 'hier' treten. Aber ebensowenig kommt die Stiftung eines eindeutigen und expliziten Selbstbezugs mittels diskursiver Bestimmungen in Betracht, denn die Subsumtion der Urteilsrealisation als Gegenstand unter den Subjektbegriff bedarf einer vorgängigen Erklärung, die jedoch dem Charakter eines ersten Grundsatzes zuwiderläuft.

Nun sind nicht alle selbstverifizierenden Sätze zugleich *explizit* selbstbezüglich. Dies gilt zum Beispiel nicht für den Satz:

"Es gibt Existenzsätze".

Hier wird eine Existenzbehauptung im Rekurs auf ihre eigene Realisation verifiziert, ohne daß auf den Behauptungsvollzug ausdrücklich Bezug genommen würde. Auch dieser Satz trägt natürlich nicht zur Lösung des Problems bei. Zwar erfüllt er die formalen Bedingungen eines thetischen Urteils, insofern er lediglich die Wirklichkeit eines Gegenstandes behauptet, doch auch gegen ihn erhebt sich Einwand (2), wonach seine Gewißheit bereits Kenntnis von der Bedeutung des Begriffs 'Existenzsatz' voraussetzt.

Dennoch bleibt zu sehen, ob vielleicht doch ein Fall impliziten Selbstbezugs aufweisbar ist, der neben der Forderung nach referentieller Eindeutigkeit auch die nach begrifflicher Unhinterfragbarkeit erfüllt.

Die Suche nach dem höchsten Grundsatz allen Wissens spitzt sich also nunmehr auf die Frage zu: Gibt es einen thetischen, implizit selbstbezüglichen Satz, dessen Selbstverifikation kein begriffliches Subsumtionsverhältnis zugrundeliegt, der also schlechthin unhinterfragbar ist? Mit anderen Worten: Gibt es einen Satz, der ein Sein behauptet, das sich nicht nur in ihm selbst manifestiert, sondern das zudem ohne begriffliche Voraussetzungen als sich in ihm manifestierend identifiziert wird?

Wenn nun der Selbstbezug des Satzes 'S ist' mittels des ihn als Gegenstand bezeichnenden Subjekts S nicht als Subsumtionsverhältnis charakterisiert werden soll, heißt das, daß der Gegenstand 'S ist' nicht als *ein* Fall von S, als *ein* Satz, der unter dem Allgemeinbegriff S oder einer in S eingehenden diskursiven Zusatzbestimmung (wie etwa beim begrifflich konkretisierten deiktischen Bezug durch 'dieser Satz') steht, betrachtet werden darf. Vielmehr referiert S ausschließlich auf den Gegenstand 'S ist', so daß es nicht nur durch diesen als *einer* möglichen Instanziierung von S realisiert wird, sondern nur deshalb allein existiert, weil behauptet wird: 'S ist'. Es gilt also in diesem Falle nicht nur die schwächere Variante der Selbstverifikation, die der Selbsterfüllung:

Immer wenn behauptet wird: 'S ist', dann existiert S,

sondern die wesentlich stärkere:

Immer und *nur dann*, wenn behauptet wird: 'S ist', existiert S .

Der Subjektausdruck S soll also auf seinen Gegenstand, die Urteilsrealisation 'S ist' in einer Weise Bezug nehmen, die es ausschließt, daß S existiert, ohne daß behauptet wird: 'S ist'. Die Existenz von S hängt demnach ebenso wesentlich vom Vollzug der Behauptung ab, wie umgekehrt die Wahrheit der Behauptung von der Existenz von S.

Der propositionale Gehalt von 'S ist' steht damit in einer wesentlichen Beziehung zur Form des Behauptens schlechthin. Daher hat sich die Frage nach dem Subjekt des thetischen Urteils auf dasjenige zu richten, was zum formalen Grundcharakter des Behauptens selbst gehört. Nun ist keine Behauptung möglich, in der nicht *jemand* (der Proponent) *etwas* (einen propositionalen Gehalt) behauptet. Von diesen beiden Momenten kann schlechthin in keiner Behauptung, in keinem mit Geltungsanspruch auftretenden Urteil abstrahiert werden. Es liegt nun nahe, gerade diese beiden Grundkonstituenten allen Behauptens derart aufeinander zu beziehen, daß die Existenz des Proponenten zum propositionalen Gehalt des thetischen Urteils gemacht wird. Sodann läßt sich das folgende implizit selbstbezügliche und selbstverifizierende Urteil formulieren:

'Der Proponent dieser Behauptung ist'.

Will man dies in Fichtes eigenen Worten ausdrücken, so lautet die Formel folgendermaßen:

'Das Denkende in diesem Denken ist'¹,

wobei aufgrund früherer Aussagen vorausgesetzt werden kann, daß Sätze, Propositionen, für Fichte Gedanken sind.²

Natürlich kann sich auch dieser Lösungsvorschlag nicht dem Einwand (2) entziehen, doch er gibt den Blick frei auf einen entscheidenden Gesichtspunkt: Es besteht nämlich die Möglichkeit, den Urteilsproponenten in einer einzigartigen deiktischen (also nicht diskursiven) und gleichwohl eindeutigen Weise zu identifizieren. Denn jeder Proponent x, der behauptet: 'x ist', behauptet damit, daß *er* (selbst) ist. Aus oratio obliqua in oratio recta übertragen stellt er also das gesuchte implizit selbstbezügliche, selbstverifizierende und nunmehr durch keinerlei Begriffsbestimmungen bedingte thetische Urteil auf:

'Ich bin'

-
- 1) vgl. 2. EWL (SW I, S.475 und 503)
Zu einem in manchen Punkten vergleichbaren Resultat gelangt *Kemmerling [1987]* (S.165) in Bezug auf Descartes' cogito ergo sum, das er folgendermaßen reformuliert: "Der Denker dieses Gedankenvorkommnisses existiert" (Die Betonung von *Gedankenvorkommnissen* kann im Zusammenhang mit Fichte, dem alles Denken Gegenstand des Bewußtseins und insofern Einzelnes ist, entfallen). Ähnlich wie *Holenstein [1982]* sieht auch Kemmerling die spezifische Auszeichnung des Cogito in der Selbstreferentialität.
 - 2) EM (GA II, 3) S. 23: "Jeder Satz ist also ein Gedanke".

Damit ist die Entwicklung des obersten Grundsatzes im Ausgang von den Vorgaben, die Fichte an den Anfang seiner systematischen Überlegungen gestellt hatte, abgeschlossen¹. Der Satz 'Ich bin' bezieht sich auf keine vorausgesetzte, in ihm nur deskriptiv erfaßte Wirklichkeit und ist dennoch wahrheitsfähig. Denn er verifiziert sich selbst in seiner impliziten Selbstbezüglichkeit². Zugleich setzt seine Verifikation keine diskursiven Bestimmungen voraus: Warum der, dessen Existenz behauptet wird, wirklich der Proponent der Behauptung ist, warum ich ich bin, kann aufgrund der Indexikalität von 'ich' offenbar nicht in gleicher Weise zum Gegenstand einer sinnvollen Frage werden, wie z.B., warum dies ein Satz ist.

Dennoch gibt es hinsichtlich der Verwendungsweise von 'ich' im Grundsatz 'Ich bin' einen gewissen Klärungsbedarf. Das absolute Subjekt war charakterisiert worden als eines, das nur und genau dann existiert, wenn es sich als seiend setzt. Entsprechendes gilt für den 'ich'-Gebrauch im selbstverifizierenden Urteil der Tathandlung: Der Proponent ist eben nur, sofern er behauptet. Und sofern er nur überhaupt etwas behauptet, behauptet er damit zugleich 'ich bin', denn dies war von Fichte als die "höchste Tatsache des empirischen Bewußtseins" bestimmt worden, die allen Behauptungshandlungen zugrundeliegen soll. Aus diesem Befund wird man aber nicht ohne weiteres den Satz folgern wollen:

"Ich bin nur, weil ich meine Existenz behaupte".

Offensichtlich ist es nötig, die Verwendungsweise von 'ich', die etwa auch in Fichtes scheinbar ebenso merkwürdige Diktum 'Ich bin nur für mich' eingeht, in einem entscheidenden Punkt zu spezifizieren, um den Gedanken der Selbstsetzung einsichtig zu machen. Schließlich wollte auch Fichte die Exposition des absoluten Subjekts im Sinne einer Erklärung des eigentümlichen Gebrauchs, den er von dem Wort 'ich' macht, verstanden wissen. Diesem Gebrauch und seinen möglichen Fehldeutungen soll im folgenden Kapitel nachgegangen werden. Dabei wird Fichtes Ich-Begriff insbesondere mit Aspekten heutiger Selbstbewußtseinstheorien konfrontiert.

-
- 1) Natürlich betrifft diese Ableitung nur die *inneren* Eigenschaften, die ihn als Prinzip geeignet erscheinen lassen, nicht aber die äußeren. Die Frage, ob und wie sich auf den Satz 'Ich bin' ein System gründen lasse, bleibt damit unbeantwortet.
 - 2) Die Einsicht in die selbstverifizierende Struktur von 'Ich bin', verstanden als 'Das Denkende in diesem Denken existiert', macht für Fichte den Umweg über ein 'Cogito ergo sum' unnötig. Daher kann es für ihn heißen: "sum, ergo sum" (GWL, SW I, S.100). Auch in diesem Punkt kommt *Kemmerling [1987]* in seiner - sehr freien - Descartes-Interpretation zum selben Ergebnis: "'Cogito ergo sum' und 'Ich existiere' sind gemäß dieser reflexiven Deutung ein und dasselbe".

III.6. DAS TRANSZENDENTALE ICH

In der 2. Einleitung in die Wissenschaftslehre von 1797 setzt sich Fichte, genötigt durch die Kritik, die die "Grundlage" inzwischen erfahren hatte, mit der Frage auseinander, was man sich unter dem Begriff des Ich anderes als "unsere liebe Person, im Gegensatz mit anderen Personen"¹ denken könne. Dabei unterscheidet er von der Funktion, mittels 'ich' eine bestimmte Person unter ihresgleichen herauszuheben jene Verwendungsweise, in der dem Ich die gesamte Objektwelt entgegengestellt wird. An den Kritiker richtet er die rhetorische Frage: "Indem ich mich als das Vorstellende vom Vorgestellten unterscheide, unterscheide ich mich dann bloss von anderen Personen, oder unterscheide ich mich von allem Vorgestellten, als solchem?"²

Selbst im gewöhnlichen Sprachgebrauch versucht Fichte die Differenz zwischen, wie er es nennt, "Ichheit und Individualität" aufzuzeigen. Wenn jemand auf die Frage 'Wer ist da?' unter der Voraussetzung, daß der Fragende die Stimme des Befragten kennt, antwortet: 'Ich bin es', so gibt er sich als eine bestimmte Person zu erkennen. Wenn er dagegen in eine Situation kommt, da ihm ein anderer ungewollt Schmerzen zufügt (in Fichtes Beispiel ist es der Schneider bei der Anprobe) und es aufgrund der Umstände eindeutig ist, wem die Schmerzen zugefügt werden, dann beabsichtigt er mit dem Ausruf: "Höre, das bin *ich*, du triffst *mich*"³ nicht die Mitteilung, daß es diese bestimmte Person ist, der Schmerz zugefügt wird, sondern daß überhaupt ein lebendiges, reaktionsfähiges Wesen verletzt wird.

Die augenscheinliche Schwäche der von Fichte angeführten Beispiele liegt darin, daß die Verwendung von 'ich' in beiden Fällen für das Gelingen der Mitteilung nicht konstitutiv ist. Im ersten Fall könnte die Antwort 'Hier ist niemand' den Fragenden, der meine Stimme kennt, ebenso, wie jede andere sprachliche Äußerung oder das schlichte Absingen einer Kennmelodie befriedigen. Würde dagegen die Voraussetzung der rein stimmlichen Erkennung fortfallen, so ließe sich mit Tugendhat sagen: "'Ich' ist gar keine und nicht etwa nur eine unzureichende Antwort auf die Frage, wer ich bin"⁴. Im zweiten Fall wird mit 'das bin ich', sofern diese Äußerung auf einer Schmerzempfindung beruht⁵, nicht mehr mitgeteilt, als durch jeden anderen sprachlichen oder nichtsprachlichen Ausdruck von Schmerz. Und es ist natürlich ein Individuum, das dieses Schmerzverhalten äußert. Daß ich mich mittels des Gebrauchs von 'ich' als ein sensible Wesen überhaupt im Unterschied zur Objektwelt zu

1) 2. EWL (SW I, S. 501)

2) ebd. S. 503

3) ebd. S. 504

4) *Tugendhat [1979]* S. 83; Tugendhat denkt hier an den analogen Fall eines Telefondialogs der Form: "Wer spricht da?" - "Ich".

5) Es wird sich im Folgenden zeigen, daß in Fichtes Beispiel zwischen dem Fall einer bloßen Beobachtung z.B. des Einstichs in den eigenen Körper und dem einer unmittelbaren Schmerzempfindung unterschieden werden muß.

erkennen gebe, muß daher zumindest ein wenig umständlich und gekünstelt erscheinen, wenn nicht gar belustigen.¹

Trotz der Unzulänglichkeit dieser Fallbeispiele bleibt festzuhalten, daß Fichte zwischen einem individuell identifizierenden und einem individuell nicht-identifizierenden 'ich'-Gebrauch unterscheiden möchte. Berücksichtigt wird dabei allerdings allein die Identifikation *für andere*, nicht diejenige, die im Fall der Selbstzuschreibung von Zuständen zur Geltung kommt. So kann Fichtes Nadelstich-Opfer in eine sehr unübersichtliche Situation kommen, vielleicht wird er als Komparse mit mehreren Kollegen in ein Bärenfell eingenäht, in der seine Schmerzäußerung für den außenstehenden Beobachter eine Identifizierung der Person möglich macht, die gerade einen Stich verspürt. Natürlich kann sich der Beobachter in seiner Identifikation irren, indem er die Äußerung beispielsweise einer anderen Person zuschreibt. Aber kann sich auch das "Opfer" täuschen? - Sicherlich kann es sich erweisen, daß der vermeintliche Nadelstich in Wirklichkeit erstes Anzeichen einer Nervenkrankheit ist. Dann bleibt aber immer noch das Schmerzgefühl. Vielleicht ist aber auch hier ein Irrtum möglich - zumindest wenn man glaubt, daß der Schmerz ein für sich bestehender Gegenstand einer Wahrnehmung ist². Wie dem auch sei, in einem Punkt kann sich der Sprecher nicht irren: nämlich darin, wer es ist, der die Empfindung hat. In dieser Hinsicht unterscheiden sich Sätze wie 'Ich habe Schmerzen' grundlegend von solchen wie 'Ich blute'. Denn nicht nur könnte sich im letzteren Fall das vermeintliche Blut als eine ganz andere Flüssigkeit erweisen, sondern es könnte, was viel wichtiger ist, auch der Wunde eines *anderen* entfließen sein. Die Aussage ist also nicht irrtumsimmun bezüglich der Identität des Urteilssubjekts. Ganz anders verhält es sich im Fall der Schmerzzuschreibung: "Die Frage 'Bist du sicher, daß *du* es bist, der Schmerzen hat?' wäre unsinnig". Wittgenstein, der hier zitiert wird³, sah sich - das sei nur am Rande vermerkt - durch diesen kategorialen Unterschied veranlaßt, zwischen einem Objekt- und Subjektgebrauch von 'ich' zu unterscheiden. Der Subjektgebrauch von 'ich' liegt immer dann vor, wenn Aussagen wie 'Ich weiß, daß ich es bin, der p' sinnlos sind, das Subjekt sich also nicht identifizierend auf sich selbst bezieht. Indem Wittgenstein gelegentlich sogar noch einen Schritt weiter ging und

-
- 1) Zumindest in der heutigen Umgangssprache könnte dieser Ausdrucksweise ein leicht humoristischer Zug unterstellt werden, indem ihr gerade die Funktion beigelegt wird, die Fichte ausschließen möchte: die Identifizierung meiner als einer Person unter anthropomorph aufgefaßten Gegenständen ("Die Nadel stach mich, nicht sie, die Hose"). Ob Fichtes Beispiel im Rahmen einer "Philosophie der normalen Sprache" des 18. Jahrhunderts eine wohlwollendere Interpretation verdient, vermag ich nicht zu beurteilen.
 - 2) *Shoemaker [1968]* (S.557) betont die Möglichkeit, daß Wahrnehmungssätze in der ersten Person hinsichtlich des Wahrgenommenen (in unserem Fall der Nadelstich) korrigierbar sind, nicht jedoch bezüglich des subjektiven Erlebens ("I feel pain"). Gegen diese Position läßt sich einwenden, daß die Klassifikation eines bestimmten Erlebnisses ("Ist es wirklich Schmerz?") nicht immer eindeutig ist und auf jeden Fall Sprachkompetenz verlangt. *Ellis [1976]* meint sogar, daß, weil unsere Selbstzuschreibung von Erlebnissen keiner Korrektur von Außen unterliegt, die Möglichkeit, diese Fähigkeit einzuüben, entfällt. Warum sollen dann Urteile über die eigenen inneren Zustände zuverlässiger sein, als gewöhnliche Wahrnehmungssätze, die öffentlicher Kontrolle unterliegen? (S.120/21) - Auf die ebenso umfängliche wie verwickelte Diskussion zum Thema "Avowals" und Inkorrigibilität soll hier nicht näher eingegangen werden.
 - 3) *Wittgenstein*, Das Blaue Buch, S.107

jegliche Referenzfunktion des nicht selbstidentifizierenden Subjektgebrauchs von 'ich' infragegestellt¹, löste er eine philosophische Diskussion aus, die bis in die Gegenwart reicht. Ein näheres Eingehen auf diese Debatte verbietet sich hier nicht nur deshalb, weil es fraglos den Rahmen der Untersuchung sprengen würde, sondern es würde zudem, wie sich gleich zeigen wird, nur wenig zur Klärung dessen beitragen, was Fichtes nicht-individuellen 'ich'-Gebrauch auszeichnet.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß Subjekt- und Objektgebrauch in einer Hinsicht übereinstimmen: In beiden Fällen wird mittels 'ich' ein Gegenstand als identifizierbare Person benannt. So bemerkt Shoemaker:

"...in all first-person statements ... the word 'I' serves the function of identifying for the audience the subject to which the predicate of the statement must apply if the statement is to be true"².

Der Satz 'Ich habe Schmerzen' impliziert nicht nur die quantifizierende Aussage 'Es gibt jemand, der Schmerzen hat', sondern offenbar auch ein Wahrheitskriterium der folgenden Art: Der von X geäußerte Satz 'Ich habe Schmerzen' ist wahr genau dann, wenn es zutrifft, daß X Schmerzen hat. Dies läßt sich zu der nahezu durchgängig akzeptierten Regel (R) verallgemeinern:

Wenn X Behauptungen mit 'ich' als Subjekt macht, dann sind diese Behauptungen wahr genau dann, wenn die behauptend gebrauchten Prädikate auf X zutreffen.³

Gewöhnlich als Argumente für eine referentielle Funktion von 'ich' herangezogen, sollen diese Überlegungen hier nur unterstreichen, daß mit 'ich' sowohl im Subjekt-, als auch im Objektgebrauch eine Person unter möglichen anderen herausgegriffen und als Individuum entweder für sich selbst oder für andere identifiziert wird. Fichtes überindividuelle Verwendung von 'ich' wird von Wittgensteins Unterscheidung und der darauf gründenden neueren Diskussion also gar nicht berührt. Vielmehr herrscht bei den zitierten Autoren die scheinbar keiner argumentativen Stützung bedürftige Meinung vor, daß aller sinnvolle 'ich'-Gebrauch eine individuell identifizierbare Person zum Gegenstand hat, sich also in der Unterscheidung von Subjekt- und Objektgebrauch erschöpft. Gibt es also überhaupt eine Rechtfertigung für die Annahme, daß in dem die Tathandlung ausdrückenden thetischen Urteil 'Ich bin' in sinnvoller Weise von einem 'ich'-Gebrauch gesprochen werden kann, der

-
- 1) Im Anschluß an den zuvor zitierten Satz heißt es u.a.: "Die Aussage 'Ich habe Schmerzen' ist ebensowenig eine Aussage über eine bestimmte Person, wie es ein Stöhnen ist" (wobei 'es' sich auf 'Aussage über...' bezieht; vgl. Ph.U. 404). In den Lectures 1930-33 (S.13/14) verweist Wittgenstein billigend auf den Vorschlag Lichtenbergs, das Cartesische 'Ich denke' durch 'Es denkt' (in Analogie zu 'Es regnet') zu ersetzen.
 - 2) Shoemaker [1968] S.555 ; vgl. auch Tugendhat [1979], der freilich den Begriff der Identifikation etwas undurchsichtig gebraucht: Soll Identifikation darin bestehen, daß ein Sprecher den Gegenstand, von dem er etwas aussagen will, unter allen Gegenständen heraushebt (S.76), dann ist nicht zu sehen, warum eine solche Identifikation mittels Indikatoren wie 'ich' unter keinen Umständen möglich sein soll (S.83).
 - 3) Vgl. hierzu z.B.: Mackie [1980] S.51; Anscombe [1975; dt.1981] S.231; Tugendhat [1979] S. 88/89. Tugendhat spricht in diesem Zusammenhang von der veritativen Symmetrie von 'ich'- und 'er'-Sätzen.

weder auf eine Identifikation noch auf ein durch die Äußerung identifizierbares Etwas abhebt? - Bevor diese Frage erwogen werden soll, ist es erst einmal nötig, sich die Konsequenzen eines nicht-personalen 'ich'-Gebrauchs vor Augen zu führen, um den Grad seiner Abweichung von gewohnten Normen und Intuitionen ermessen zu können.

Fichte umschreibt die Bedeutung von 'ich', die in den Grundsatz 'Ich bin' eingeht, mittels der Formel 'das Denkende in diesem Denken'. Diese Kennzeichnung verweist aufgrund des in ihr enthaltenen indexikalischen Bezugs auf den jeweils gedachten Gedanken. Sie referiert nicht auf das Individuum, die Person, die ihn denkt, sondern erschöpft sich in der bloßen Attribution: Dasjenige, *was immer es sei*, das diesen Gedanken denkt, existiert¹. Bewußt wählt Fichte das Neutrum ("das Denkende"), um jede personale Konnotation auszuschließen². Die Kennzeichnung kann so in verschiedenen Fällen des Denkens auch nicht verschiedene, unterscheidbare Denksubjekte individuieren, bezieht sich also in einem noch näher zu bestimmenden Sinne nur auf *ein und dasselbe*, nämlich *diesen Denker* unangesehen seiner bestimmten persönlichen Identität. Das derart Bezeichnete belegt Fichte in unmittelbarer Abfolge mit Charakterisierungen wie "Ichheit", "Intelligenz" und "Geistigkeit überhaupt"³. Eine diesbezügliche Referenz, wenn man es denn so nennen will, müßte auch dann noch als garantiert angesehen werden, wenn der Verwender von 'ich' über keinerlei Information verfügte, die ihn für sich als denkendes Individuum in dieser Welt auswies⁴, oder wenn er beispielsweise Anlaß zu der Überzeugung hätte, sein Denken sei

-
- 1) Zur Unterscheidung von attributiver und referentieller Funktion von Beschreibungen vgl. *Donellan [1966] S.285*.
 - 2) Die Charakterisierung des Verhältnisses zwischen 'ich' und der Kennzeichnung 'das Denkende in diesem Denken' erweist sich als schwierig. *Castañeda [1967]* wendet sich gegen einen Vorschlag Reichenbachs, nach dem 'ich' soviel bedeutet als 'the person who utters this token'. Castañedas Argument lautet: "A statement formulated through a normal use of the sentence 'I am uttering nothing' is contingent: if a person utters this sentence he falsifies the corresponding statement, but surely the statement *might*, even in such a case, have been true. On the other hand, the statements formulated by 'The person uttering this token is uttering nothing' are self-contradictory: even if no one asserts them, they simply cannot be true"(S.87). Gegen Reichenbachs Vorschlag ist dieser Einwand sicherlich berechtigt, insofern er 'ich' personal gebraucht und der Umstand, daß eine Person eine Äußerung vornimmt, natürlich selbst dann kontingent ist, wenn es durch die Behauptungsäußerung verifiziert wird. Im Falle des nicht-personalen 'ich'-Gebrauchs stellt sich die Lage anders da: Wenn 'ich' nicht mehr bedeutet als 'das Denkende in diesem Denken', dann ist ihm das Denken wesentlich und der Satz 'Ich denke/äußere nichts' wird selbstwidersprüchlich. Ähnlich wie Castañeda bestreitet auch *Kemmerling [1987]* die Synonymie von 'ich' mit einer Kennzeichnung, konstatiert aber eine Gleichheit des kognitiven Gehalts (S.159 ff). Damit versucht er dem Umstand Rechnung zu tragen, daß Descartes nicht beweisen wollte, was, sondern daß ich bin. Für Fichte ist diese Unterscheidung bedeutungslos, weil der Gehalt von 'ich' in nicht mehr bestehen kann, als das Denkende in diesem Denken und insofern das zu sein, was nur existiert sofern gedacht, gesetzt wird. In Hinblick auf Fichtes Gebrauch des Wortes 'ich' stellen die genannten Argumente also keinen Grund dar, von einer Gleichsetzung mit der Kennzeichnung 'das Denkende in diesem Denken' abzugehen.
 - 3) siehe 2.EWL (SW I) S.503/504
 - 4) Einer solchen Situation versucht *Anscombe [1975; dt.1981]* in dem Bild einer Person nahezukommen, die in einem dunklen Tank lauwarmen Wassers treibt und am ganzen Körper betäubt ist. Daß 'ich' in einem solchen Zustand "sensorischer Deprivation" sinnvoll verwendet

in Wirklichkeit die Tätigkeit eines allumfassenden Geistes. Gegen alle derartigen Anmutungen verhält sich Fichtes nicht-personaler Ich-Begriff indifferent: er bezeichnet nur rein funktional den Denkenden oder Behauptenden als ein *x*, *x* behauptet, daß *p*¹. Das so verstandene Ich ist, wie es in § 1 der "Grundlage" heißt, eben nur das, als was es sich setzt und setzt sich nur als das, was es ist. Über das Ich kann daher nur die leere Auskunft gegeben werden: Es ist schlechthin, was es ist. Aus diesem Grund lassen sich auch keine Unterscheidungskriterien formulieren, die die Identifikation verschiedener Proponenten, verschiedener "Iche" ermöglichen würden.²

Wie wichtig die Annahme dieses nicht-individuellen 'ich'-Gebrauchs für das Verständnis der "Grundlage" ist, läßt sich anhand der Deutung von § 1 Abschnitt 8 verdeutlichen³. Was ist mit der These gemeint, die Fichte hier vorträgt: "*Ich bin nur für Mich*"? Heißt es: Der Autor der Wissenschaftslehre existiert nur für sich selbst? - Dieser Satz, indem er aus der 'er'-Perspektive formuliert ist, hebt sich selbst auf. Oder bedeutet es: Mein Ich existiert nur für mich? - Damit würde eine Sphäre strikter Privatheit abgegrenzt, zu der jedem anderen Ich der Zutritt verwehrt bliebe. Die Summe meiner mir selbst zugeschriebenen Zustände und Eigenschaften, meiner Verständigung über mich selbst, bliebe anderen prinzipiell unzugänglich⁴. - Um dem wahren Sinn auf die Spur zu kommen, wäre zunächst zu fragen, was Fichte durch das "nur für Mich" eigentlich ausschließen wollte: Offenbar nicht diese oder jene Person, sondern alles was nicht Ich ist. Das Ich ist nur für das Ich, weil genau dasjenige Ich ist, welches sich selbst als existierend setzt und für welches aufgrund dieser Setzung das Ich existiert. Was nicht Ich ist, sich also nicht setzt, für das ist kein Ich, weil das Ich eben nur ist, sofern eines sich setzt und eo ipso Ich ist.

Berücksichtigt man auch hier Fichtes Gleichsetzung von 'Ich' und 'das Denkende in diesem Denken' so kann die Grundidee von Abschnitt 8 folgendermaßen reformuliert werden: Wenn das Denkende in diesem Denken nur ist, sofern es denkt (und damit immer

werden kann ohne auf einen in der Sinnenwelt identifizierbaren Gegenstand zu referieren, beruht indes wohl eher auf der nicht ausgeschlossenen Erinnerungsfähigkeit an frühere Zustände, wie schon die Bemerkung "Ich will das nicht noch einmal geschehen lassen!" zeigt (S.234). Obwohl Anscombe an anderer Stelle (S.236/37) auch den 'ich'-Gebrauch im Zustand der Amnesie behandelt, bringt sie beide Überlegungen doch nicht zusammen. Für diese Trennung könnte es durchaus gute Gründe geben, die allerdings keine Erwähnung finden.

- 1) Zur funktionalen Deutung vgl. *Holensteins [1982]* These der metasprachlich rückbezüglichen Verwendung von 'ich': "Auf was mit 'ich' verwiesen wird, ist das Subjekt der Äußerung, in der 'ich' vorkommt" (S.328) "...mit dem Wort 'ich' [wird] jemand nicht material qua Körper oder qua Geist, sonder[n] funktional qua Sprecher anvisiert"(S.329). Im Rahmen der Fichte-Interpretation kann natürlich nicht von einer "Sprecher-Funktion" i.e.S. die Rede sein, da das Vorliegen einer realen kommunikativen Situation hier keine Rolle spielt.
- 2) Vielleicht ist es diese Überlegung, die Fichte in einem Brief an Niethammer (6.12.1793) zu der Bemerkung veranlaßte: "Die reine Philosophie weiß nur von Einem Ich" (GA III,2 S.20).
- 3) vgl. Kap. III.4.4.
- 4) Daß Fichte eine solche Form des Solipsismus nicht vertritt, zeigt folgende Briefstelle: "Ich selbst kann mich nicht denken, ohne vernünftige Wesen außer mir zu anzunehmen"... "im Ich ist nichts, ohne daß es sich dasselbe zuschreibt"... "ich kann [das Prädikat] C. mir nicht zuschreiben, ohne es Wesen außer mir zuzuschreiben" (Brief an Reinhold, 29.8.1795).

auch denkt: 'Ich bin'), so ist es auch nur für das Denkende dieses Denkens. Nicht verschiedene "Iche", verschiedene Individuen in ihrem Verhältnis zueinander, sondern das eine Ich, das Denkende dieses Denkens, unangesehen aller personalen Konnotationen, und nur im Gegensatz zu dem betrachtet, was nicht Ich ist, weil es den Gedanken 'Ich bin' nicht denkt, steht so im Mittelpunkt der Argumentation. Der Satz "Ich bin nur für Mich" läßt also, je nach der Verwendungsweise von 'ich' sehr unterschiedliche Deutungen zu und erlangt erst dann eine gewisse Plausibilität, wenn der 'ich'-Gebrauch von jeder individuell identifizierenden Funktion entbunden wird.¹

Auch die folgenden, nur in Ansätzen vorgetragenen Überlegungen mögen den Kontrast zwischen personalem und nicht-individuellem Gebrauch von 'ich' unterstreichen: Als Charakteristikum des personalen 'ich'-Gebrauchs wurde einerseits die Vorstellung einer gegenständlichen Referenz, für die die Quantifizierbarkeit der Aussage mit 'ich' an Subjektstelle als Indiz gelten kann, und, im Zusammenhang damit, andererseits die Geltung der Regel (R) in Anspruch genommen. Sehen wir, wie sich hierzu der nicht-personale 'ich'-Gebrauch verhält!

Shoemaker argumentierte, daß der Satz 'Ich habe Schmerzen' im Widerspruch zu 'Niemand hat Schmerzen' steht. Also referiert 'ich' und zeigt an, daß die Menge der schmerz-habenden Objekte nicht leer ist. Wendet man das auf den nicht-individuellen 'ich'-Gebrauch an, so ergibt sich die Schwierigkeit, daß völlig unklar bleibt, *worüber* hier quantifiziert werden soll. Denn das Ich ist gerade ein solches, dessen Existenz wesentlich an die Setzung derselben gebunden ist und außer ihr kein Sein hat. Das völlig unbestimmte x, das Denkende, ist zudem zwar in allen Denkakten präsent, aber eben darum scheint es als ununterscheidbares Gedankensubjekt keinen Objektbereich möglicher Quantifikation konstituieren zu können.²

Die Annahme der Regel (R) bzw. der veritativen Symmetrie impliziert die These, daß aller 'ich'-Gebrauch durch objektivierende Beschreibungen substituierbar ist, ohne daß sich der Wahrheitswert des Satzes ändert. Gegen diese These wurde von Seiten der epistemischen Logik Widerspruch erhoben³. Es lassen sich nämlich, so lautet die Argumentation einiger Autoren, Wissenskontexte angeben, in denen 'ich' oder das indirekte Reflexiv 'er/sie/es' als *essentielle Indikatoren* fungieren, d.h. als solche, die nicht durch indexfreie Beschreibungen ersetzbar sind. Gewöhnlich wird dies am Beispiel der Glaubenskontexte illustriert. Nehmen wir einmal folgendes an:

-
- 1) Es ist interessant, daß Fichte die Grundthese von § 1 Abs.8 der "Grundlage", die ihren Ursprung in der Erkenntnis der Aenesidemus-Rezension hat: "Das V.V. [Vorstellungsvermögen] existiert *für* das V.V. und *durch* das V.V.", schon bald folgendermaßen variiert: "Überhaupt, welches ist denn der Inhalt der Wissenschaftslehre in zwei Worten? Dieser: die Vernunft ist absolut selbständig; sie ist nur für sich; aber für sie ist auch nur sie" (2.EWL; SW I, S.474).
 - 2) Sagt man, aus 'Ich habe S' folgt: 'Jemand hat S', dann ist damit gemeint: 'Es gibt Menschen, die ...'. In Fichtes Worten gesprochen würde dann der Begriff 'Mensch' über dem des 'Ich' stehen. Das Ich aber ist gerade als dasjenige bestimmt, dem nicht gleich- und entgegengesetzt werden kann, das keine höhere Gattung über sich hat (GWL SW I § 3).
 - 3) vgl. z.B. *Castañeda [1966], [1967] u.ö.; Perry [1979]*.

- (A) Der Autor der Wissenschaftslehre glaubt: Ich bin der Vollender der Kantischen Philosophie,

dann müßte eine Umformulierung in die 3.Person lauten:

- (A') Der Autor der Wissenschaftslehre glaubt, daß er* der Vollender der Kantischen Philosophie ist.

Ist damit auch eine Transformation geglückt, so tritt in ihr das Wort er* ¹ doch in einer Weise auf, die keine Analyse in Termen objektiver Beschreibung möglich macht. So würde etwa die folgende Umformung den Satzsinne verändern:

- (B) Der Autor der Wissenschaftslehre glaubt, daß der Autor der Wissenschaftslehre der Vollender der Kantischen Philosophie ist.

Denn es ist durchaus möglich, daß der Verfasser der Wissenschaftslehre etwas von sich glaubt, ohne zu wissen, daß er der Verfasser der Wissenschaftslehre ist. Dann wäre (B) falsch, (A') aber nach wie vor wahr². Auch wenn Castañeda meint, daß die hier beschriebene Unanalysierbarkeit von 'ich' dem Kantischen Gedanken eines transzendenten Ich zugrundeliegt, ist damit in Hinblick auf Fichtes Ich-Begriff, der fraglos an den Kantischen anknüpft, noch nicht viel gewonnen. Denn der nicht-personale Aspekt kommt in dieser Argumentation natürlich nicht zum Tragen.

Die entscheidende Frage, an der sich personaler und nicht-personaler 'ich'-Gebrauch scheiden, ist die nach dem Wahrheitsstatus des Satzes 'Ich bin'. Wird 'ich' personal interpretiert, dann handelt es sich um eine *kontingente* Existenzaussage, denn keiner Person wird man die Notwendigkeit ihrer Existenz zubilligen wollen. Entsprechend genügt der Satz:

- (C) Es ist möglich, daß ich nicht existiere,

-
- 1) Die Notation 'er*' ist ebenso wie die Struktur des Beispiels von *Castañeda [1966]* übernommen und bezeichnet das Selbstbewußtsein indizierende indirekte Reflexiv (vgl.: 'er selbst'). Castañeda spricht in diesem Zusammenhang auch von 'Quasi-Indikatoren': "I call *quasi-indicators* the expressions which in *oratio obliqua* represent uses, perhaps only implicit, of indicators" ([1967] S.85).
 - 2) Dieser Sachverhalt dürfte sich allerdings kaum als Argument für eine gänzliche Bestreitung der veritativen Symmetrie eignen, wie *Heckmann [1982]* offenbar glaubt. Die Regel (R) versagt eben nur dann, wenn das zugeschriebene Prädikat (z.B. 'glaubt, daß er* ein Philosoph ist') seinerseits indexikalische Ausdrücke enthält, die sich mit dem kognitiven Präfix, dem sie untergeordnet sind, ändern müßten. Heckmann scheint darüberhinaus zu übersehen, daß Quasiindikatoren gemäß der Theorie Castañedas nur in *oratio obliqua*-Klauseln auftreten (vgl. sein Bspl. 'du* hast Schmerzen', S. 51).

dem Prinzip der veritativen Symmetrie. Er ist wahr genau dann, wenn auch der Satz 'Es ist möglich, daß er nicht existiert' wahr ist.

Legt man nun aber Fichtes Formel vom 'Denkenden in diesem Denken' zugrunde und betont nochmals, daß diese Formel nicht auf ein Individuum, sondern allein auf das, was in ihr beschrieben wird referiert, dann wird (C) falsch¹. Entsprechend verliert die veritative Symmetrie hier ihre Gültigkeit: (C) ist falsch, obwohl jede Transformation in einen objektiv beschreibenden Satz wahr ist².

Sofern also mit 'ich' keinerlei deskriptive Zusatzbestimmungen verbunden werden, die über jenen Minimalgehalt hinausgehen, der durch den Mechanismus der Selbstverifikation abgesichert ist, wechselt der modale Status des Satzes 'Ich bin'. Eine Plausibilisierung der nicht-personalen Verwendungsweise von 'ich' wird daher eng zusammenhängen mit der Frage, ob die Behauptung der notwendigen Wahrheit von 'Ich bin' haltbar ist. Mag Fichtes Ich-Theorie auch manche kontraintuitiven Folgen zeitigen, so scheint sie hier die Intuition auf ihrer Seite zu haben. Ist es wirklich nur die Übermacht einer cartesianischen Tradition, die mir die Möglichkeit meiner Nicht-Existenz unvorstellbar erscheinen läßt?

Die hier skizzierten Überlegungen dürften zumindest soviel gezeigt haben: Den nicht-personaler 'ich'-Gebrauch trennt eine tiefe Kluft von dem, was im Rahmen gewöhnlicher Semantik unter 'ich' im Subjekt- oder Objektgebrauch verstanden wird. Gleichwohl lassen sich Kontexte angeben, in denen eine solche Verwendungsweise nicht nur sinnvoll, sondern zur Aufrechterhaltung gewisser Intuitionen unabdingbar erscheint. Wird 'ich' in dem beschriebenen individuell nicht-identifizierenden und nicht *salva veritate* substituierbaren Sinne gebraucht, so soll fortan von einer **transzendentalen Verwendungsweise** die Rede sein. Mit dieser Benennung soll dem Umstand Rechnung getragen werden, daß das so gebrauchte 'ich' einerseits auf kein empirisches Objekt, kein bestimmtes geistiges oder körperliches Wesen bezogen ist und ihm andererseits von Fichte eine konstitutive Funktion in Hinblick auf die Möglichkeit schlechthin aller propositionalen Gehalte zugeschrieben wird, wobei das Vorliegen einer solchen Funktion daraus ersichtlich wird, daß von dem Gedanken 'Ich bin' in keinem Denken abstrahiert werden kann³. Genau diese transzendente Verwendungsweise von 'ich' ist es, die der Konzeption des absoluten Ich zugrundeliegt und ihr allein Sinn verleiht.

-
- 1) Innerhalb einer Semantik möglicher Welten bereitet dieser Sachverhalt Schwierigkeiten, die vielleicht sogar unbehebbar sind, insofern sie ein Substrat voraussetzen muß, daß über Welten hinweg identifiziert werden kann. 'Das Denkende in diesem Denken' referiert aber nicht auf ein solches Substrat, und entsprechend lassen sich z.B. keine Aussagen über eine mögliche Welt formulieren, in der nicht gedacht wird, folglich also auch kein Denkendes existieren *kann*.
 - 2) Würde die Unmöglichkeit meiner Nicht-Existenz allein auf einer "existentiellen Inkonsistenz" performativer Art beruhen, wie *Hintikka [1962]* meint, so wäre keine Abweichung vom Prinzip veritativer Symmetrie gegeben. Dem Satz 'Fichte sagt: "Fichte existiert nicht"' käme dann der gleiche Status zu wie 'Ich existiere nicht'. Vgl. hierzu *Vendler [1984]* S.116. *Kemmerling [1987]* S.154 wendet sich ebenfalls gegen die performative Selbstverifikation, hält aber an der personalen Interpretation des 'ich' fest, so daß auch für ihn das 'Ich bin' kontingent bleibt.
 - 3) vgl. 2.EWL (SW I; S.500/501)

Manifestiert sich im Gebrauch von 'ich' dergestalt ein Bewußtsein des Denkenden von sich als dem Denkenden des jeweiligen Gedankens, so kann diesem analog der Titel eines **transzendentalen Selbstbewußtseins** beigelegt werden. Es ist dasjenige Bewußtsein, das sich auf keinen vorgegebenen Gegenstand, auf kein "daseiendes Selbst" als Individuum bezieht, sondern dessen Gegenstand allein im Vollzug der Behauptung, in der es seinen Ausdruck findet, Bestand hat.¹

III.6.1. ZUR GEGENWÄRTIGEN DISKUSSION DES TRANSZENDENTALEN ICH

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß die Frage nach einer transzendentalen, also nicht individuell identifizierenden Bedeutung von 'ich' in der neueren Literatur zur Selbstbewußtseinsproblematik zumeist ausgeklammert bleibt. Dennoch wird ihr zumindest von einigen Autoren ein gewisser Stellenwert zuerkannt. Wenn es hier auch unmöglich ist, neuere Theorien des Selbstbewußtseins in ihrem begrifflichen Rahmen adäquat darzustellen, so soll doch wenigstens ein Blick auf ihre Resultate geworfen werden.

Zu den jüngeren Repräsentanten einer Theorie des transzendentalen Ich zählt etwa Zeno Vendler². Er gelangt in seiner Untersuchung des 'ich'-Gebrauchs, wenngleich auf anderen Wegen und unter anderen Voraussetzungen, zu nahezu den selben Resultaten hinsichtlich der Typologie einer transzendentalen Verwendungsweise von 'ich'. Ausgehend von der These Kripkes, daß wahre Identitätssätze notwendig wahr sind³, konstatiert er die Unmöglichkeit einer Identität zwischen ihm, Zeno Vendler, und z.B. Hannibal. Auf der anderen Seite kann er sich, wenngleich gilt, daß "the impossible cannot be imagined"⁴, sehr wohl vorstellen, Hannibal zu sein. "I regard 'the transference of this consciousness of mine to other things'... as the manifestation of an absolutely basic, and specifically human ability"⁵. Aus dem Gesagten folgt nun für Vendler: "I could be somebody else, but Zeno Vendler could not"⁶, also ein Verstoß gegen die veritative Symmetrie zwischen Sätzen mit 'ich' und personaler Identifikation. Alle Aussagen, die "counterfactual assumptions ... destroying the essence of that individual" enthalten - eine Folge der Theorie Kripkes, auf die hier nicht näher eingegangen werden soll - , also z.B., 'Ich könnte im 3.Jahrhundert v.Chr. gelebt, könnte bei Cannae gekämpft haben' bestätigen diese Differenz zwischen 'ich'-Gebrauch und der Verwendung von starren Designatoren. Also muß für das Ich, da es zu keinem möglichen Wesensgehalt in Widerspruch tritt, gelten: "the 'I'... has no content and no

-
- 1) Daß die Annahme eines solchen Bewußtseins im Rahmen der Theorie Fichtes besondere Schwierigkeiten erzeugt, wird sich im Verlauf von Kap. IV zeigen.
 - 2) vgl. *Zeno Vendler [1977] und [1984]*.
 - 3) vgl. *Kripke [1972; dt. 1981] S.125/26*
 - 4) *Vendler [1977] S.112*
 - 5) ebd. S.111
 - 6) ebd. S.114

essence; it is a mere frame in which any picture fits; it is the bare form of consciousness"¹. Das so verfaßte Ich nennt auch Vendler "transcendental"(ebd.) und erkennt ebenfalls an, daß das 'Ich bin' nur unter Voraussetzung dieser transzendentalen 'ich'-Bedeutung vom kontingent wahren Satz ("if my parents had not met, I would not exist") zu einem Urteil wird, dem strikte Notwendigkeit zukommt. In Bezug auf "the thinking, conscious thing as such, whatever its individual 'mode'... may be", also das unbestimmte transzendente Ich, ist "nonexistence ... indeed unthinkable" (ebd.).

In einem Aufsatz unter dem Titel "The Transcendental 'I'"² geht Mackie auf die Position Vendlers teils zustimmend, teils kritisierend ein. Er pflichtet ihm darin bei, daß in den von Vendler entworfenen Verwendungskontexten von 'ich' tatsächlich keine Referenz auf eine bestimmte Person erfolgt. Aber er meint zugleich, "that the argument does not show that 'I' is never used to refer to a thing (or person or human being)"(S.54). Vielmehr wird - entgegen Strawson - eine Ambiguität des 'Ich'-Begriffs angenommen, so daß das Subjekt *meiner* gegenwärtigen Erfahrungen in einer Bedeutungshinsicht - der transzendentalen - bei Cannae hätte kämpfen können, in einer anderen - der persönlich referierenden - nicht. Diese verschiedenartigen Bedeutungskonnotationen hängen nach Mackies Überzeugung in einem "co-conscious system" (S.52) zusammen und lassen sich nicht ohne weiteres isolieren. Das führt zur Ablehnung von Vendlers Erklärung des Ich als reiner, leerer Form des Bewußtseins: "When I imagine my being at Cannae, it is *my* being at Cannae that I imagine, not that of a bare form of consciousness"(S.54). Mackies Kritik richtet sich also nicht gegen einige zumindest höchst unklare Voraussetzungen in Vendlers Ansatz, wie etwa, daß man sich das Unmögliche nicht vorstellen kann, sondern fragt danach, was es eigentlich heißt, sich vorzustellen, ein anderer zu sein. Mackie sagt nicht, daß in diese Vorstellung Elemente meines gegenwärtigen Seins eingehen müssen, auch nicht, daß ich mir nur die Summe der Eigenschaften des anderer zuschreibe (damit würde gegen die freilich ebenfalls angreifbare Prämisse Kripkes verstoßen, daß ich z.B. nicht 200 v.Chr. gelebt haben könnte). Er besteht nur darauf, daß die Vorstellung ein anderer zu sein ihren Ausgang von einem *realen Subjekt* nimmt. Ob Mackie mit dieser Gratwanderung Vendlers Argument wirklich trifft oder ob beide nicht vielmehr zumindest darin übereinstimmen, daß es *neben anderen Verwendungsweisen* auch einen transzendentalen Gebrauch von 'ich' gibt, muß vor allem angesichts jüngerer Äußerungen Vendlers³ überaus fraglich erscheinen.

Ganz eindeutig wird die These von der Ausschließlichkeit einer nicht-referierenden 'ich'-Bedeutung dagegen von Anscombe⁴ vertreten, gegen die Mackies Kritik daher weit überzeugender wirkt. Anscombe folgert daraus, daß sich jemand auch in dem bereits beschriebenen Zustand totaler sensorischer Deprivation noch mittels 'ich' auf sich selbst beziehen kann, daß die Bedeutung von 'ich' von jeder objektivierbaren Referenz losgelöst die eines cartesianischen Ego sein müsse. Das aber kommt ihrer Ansicht nach einer

1) ebd. S.117

2) *J.L.Mackie [1980]*

3) Siehe bes. *Vendler [1984]* S.106

4) "The First Person" [1975; dt. 1981]

reductio ad absurdum gleich. Denn woher weiß ich - so lautet die frappante Frage, die sie im Anschluß an Strawson aufwirft¹ -, "daß 'ich' nicht zehn Denker zusammen im Gleichklang denkend ist?" Die Absurdität, in der sich eine Bestimmung des Referenzobjekts als cartesianisches Ego verfängt, bestärkt sie in der Überzeugung, daß 'ich' *überhaupt nicht referiert*.²

Sieht man von dem bereits zuvor geäußerten Einwand ab, daß die Annahme eines Zustands sensorischer Deprivation die Frage des Erinnerungsvermögens außer acht läßt, so findet hier die Kritik Mackies ihren adäquaten Gegenstand: Das Vorliegen von Kontexten, in denen 'ich' nicht auf eine Person referiert, kann in der Tat noch nicht als Rechtfertigung für die Bestreitung jeglicher referentieller Funktion gelten. Vielmehr sollte sie dazu Anlaß geben, die unterschiedlichen Verwendungsweisen genauer zu bestimmen und gegeneinander abzugrenzen.

Wie ist nun aber Anscombes reductio ad absurdum und die daraus resultierende Zurückweisung der referentiellen Funktion von 'ich' in nicht individuell identifizierenden Kontexten zu bewerten? Zunächst einmal erscheint es aus Sicht des Vertreters einer transzendentalen Ich-Theorie nicht zwingend, daß sich ein solcher 'ich'-Gebrauch, wenn er denn referiert, auf ein cartesianisches Ego, eine res cogitans mit all ihren möglicherweise unerwünschten ontologischen Implikationen beziehen muß. Der daran geknüpften Befürchtung tritt Anscombe allerdings mit einer, in ihrer Authentizität unter Umständen angreifbaren, aber in Hinblick auf das Infragestehende neutralen Interpretation entgegen: Die Essenz der res cogitans sei nichts anderes als das Denken - Fichte würde sagen: das Denkende -, das diesen Gedanken denkt. Andererseits gibt sie nun wiederum zu erkennen, daß sie unter der res cogitans offenbar doch ein Referenzobjekt in Analogie zu den Gegenständen der Sinnenwelt verstehen will. Denn sie attestiert die Schwierigkeit einer Identifikation *desselben* referentiellen Gegenstandes in verschiedenen 'ich'-Gedanken. Damit bringt sie aber eine Frage ein, die in Hinblick auf den transzendentalen Gebrauch von 'ich', der nur das Denkende in diesem Denken thematisiert, ohne jede Bedeutung ist. Hier genau liegt die Bruchstelle zwischen dem paralogistischen Schluß auf das numerisch identische Bewußtseinssubstrat einer res cogitans und der transzendentalen Auffassung von einer, man könnte sagen: funktionalen Identität des Ich³. Wenn 'ich' in der transzendentalen Verwendungsweise referiert, dann referiert es nur auf dasjenige, was durch den jeweiligen

1) vgl. Strawson [1966, dt.1981] S.145

2) Dieser Überzeugung zeigen sich in allerdings wenig selbständigen Arbeiten auch Malcolm [1979], Kenny [1979] und Noonan [1979] verpflichtet.

3) So lautet die Diagnose von Falk [1988] (S.107): "Die cartesianische Problematik kommt erst dann auf, wenn die (scheinbare) epistemische Möglichkeit, mich als denkend zu thematisieren ohne Bezug auf (bzw. implizite Voraussetzung von) sonstige (materielle) Eigenschaften meiner selbst, zum Anlaß genommen wird, eine qua denkend existierende Entität als den wahren Referenten von 'ich' zu postulieren". - Warum aber ist die Möglichkeit, mich als denkend zu thematisieren eine scheinbare? Nur deshalb, so Falk (ebd. Anm.9), weil ich mich in der Bezugnahme auf mein Denken nicht als mich zu individuieren vermag. Genau das aber, der Verzicht auf jegliche individuierende Funktion, kommt in der transzendentalen Bezugnahme zum Ausdruck.

Denkakt und in diesem Denken existiert. Eine numerische Identität des Ich in verschiedenen 'ich'-Gedanken ist daher ausgeschlossen. Gleichwohl gibt es umgekehrt auch keinerlei Unterscheidungskriterien bezüglich des transzendentalen Ich. In einem trivialen Sinne ließe sich daher eine Identität dergestalt konstatieren, daß jedem Gedanken ein unbestimmtes und daher ununterscheidbares x , das Denkende in diesem Denken, zugrundeliegt.¹

Damit ist natürlich eine Frage angeschnitten, die zu zahlreichen Spekulationen Anlaß geben mag. Bezieht sich der transzendente 'ich'-Gebrauch immer nur auf das Denkende in diesem Denken, so ist dieses Ich ein recht ephemeres Etwas, kein Substrat, das sich in verschiedenen Gedanken als identisch erweisen könnte², sondern dessen Sein allein an den jeweiligen Gedanken, in dem es sich realisiert, gebunden bleibt. Andererseits folgt hieraus nicht, daß es so viele "Iche" wie Gedankenvorkommnisse gibt. Denn dies würde wiederum die Individuierbarkeit des Ich verlangen, die aber, da 'ich' immer nur das jeweils Denkende bezeichnet, nicht gegeben ist. Ein Ich unterscheidet sich vom anderen so wenig, wie ein Jetzt von einem anderen³. So wie es beim Jetzt sinnlos ist zu fragen, ob jetzt, da es Nacht ist, wirklich gleichermaßen jetzt ist, wie zuvor, als es Tag war, so auch beim Ich. Das Denkende von p und das Denkende von q fallen zwar unter einen gemeinsamen Begriff, den Begriff des Denkenden, aber diese analytische Einheit darf natürlich nicht für eine numerische Identität genommen werden. Die Einheit des Ich in verschiedenen 'ich'-Gedanken impliziert wie die des Jetzt allein die Gleichheit der semantischen Funktion.

Nun bezieht sich 'ich' aber auf dasjenige, was allein aufgrund der Verwendung von 'ich' zumindest in dem Sinne existiert, daß die Behauptung 'Ich bin' notwendig wahr ist: das Ich als absolutes Subjekt, "dessen Sein (Wesen) bloß darin besteht, daß es sich selbst als seiend setzt". Wenn 'ich' aber gewissermaßen auf seine eigene Verwendung und die sich darin ausdrückende Funktion eines Denkenden als solchen referiert, dann liegt es nicht fern, die Einheit des Bezeichnenden für die Einheit des Bezeichneten zu nehmen. Die "Ichheit", von der Fichte spricht, wäre dann nicht nur die Abstraktion vom einzelnen transzendentalen 'ich'-Gebrauch, die analytische Einheit des Gleichen im Verschiedenen, sondern, da es hier gar nichts zu abstrahieren gibt, das *Wesen* des Ich in nicht mehr, als der Setzung seiner

-
- 1) Dieser Identitätssinn ist natürlich nicht zu verwechseln mit jener Einheit der Apperzeption, deren Nicht-Trivialität *conditio sine qua non* des Projekts einer Kategorienduktion im Kantischen Sinne ist!
Gibt es aber auch dann noch einen Sinn, in dem die Identität meiner selbst in verschiedenen 'ich'-Gedanken problematisiert werden kann, wenn die veritative Symmetrie außer Kraft gesetzt ist, wenn also nicht gemäß der Regel (R) angenommen werden kann: Der Satz 'Ich, der ich denke, daß p , bin derselbe, wie ich, der ich denke, daß q ' ist wahr genau dann, wenn gilt: 'X, der denkt, daß p , denkt auch, daß q '?
 - 2) Vgl. Castañeda's Rede von den "I-guises" in: *Castañeda [1987]: "An I-guise is ... a rather thin individual which is the proprietary subject of a given experience, and vanishes when the experience vanishes" (S.135).*
 - 3) *Vendler [1984]*, der ebenfalls die Analogie von 'ich' und 'jetzt' bemüht, bemerkt in diesem Zusammenhang: "how many 'now's are there? If you say, as many as there are moments of history, you are trivially right, but basically wrong. Indeed, any moment of time is now at that moment. But this answer falls short of doing justice to the actual now: the unique moment of our present experience"(S.112).

Existenz besteht, dessen genuines Referenzobjekt. Der Auffassung von - bildlich gesprochen - einer Vielzahl isolierter Ich-Punkte stände somit die Idee einer kollektiv-synthetischen Einheit des Ich-Raumes gegenüber.

Diese Überlegung macht den Weg frei zu einer ebenso fragwürdigen wie historisch bedeutsamen Interpretation der Referenz des transzendental verwandten 'ich'. Läßt sich die Gleichheit der selbstverifizierenden Struktur in allen 'ich'-Gedanken und, da das 'Ich bin' für Fichte ja "höchste Tatsache des Bewußtseins" ist, in allen Gedanken überhaupt, nicht vielleicht als Indiz für ein in allem Denken identisches Referenzobjekt von 'ich' ansehen? Ist das absolute Subjekt also, einem absoluten Raum oder einer absoluten Zeit vergleichbar, als Inbegriff aller nicht physischen sondern gedanklichen Realität, als "Geistigkeit überhaupt" in dem Sinne aufzufassen, daß ihm alle Gedankenbestimmungen inhärieren? Vielleicht, so scheint es, wird es gerade diese Hypostasierung sein, die schließlich als Vehikel des Übergangs vom hier behandelten höchsten und unbedingten Wissen zur Idee des Absoluten dienen wird... - Dieser Übergang markiert freilich schon den Beginn einer neuen Entwicklungsphase des idealistischen Denkens und muß in einer Untersuchung, die sich auf die Fundierung des Wissens in einem obersten Grundsatz beschränkt, unberücksichtigt bleiben.

Vollends schwierig würde es zudem, einen solchen Sinn von Referenz zu den zuvor diskutierten modernen Positionen in Beziehung zu setzen. Die Eigenschaft des transzendentalen Ich, Vereinigungspunkt von Denken und Sein, Bezeichnendem und Bezeichnetem, allgemeinstem Begriff und individuellem Gegenstand zu sein, die in diesen Ausführungen immer wieder anklingt, liegt offensichtlich fern aller theoretischen Erwägungen neuerer Zeit. Ob und wie der transzendente 'ich'-Gebrauch über eine Referenzfunktion verfügt, kann daher nur schwer rational nachvollziehbar erschlossen werden.

Abschließend muß noch ein Einwand zur Sprache kommen, dem sich jede transzendente 'ich'-Konzeption aus bedeutungstheoretischer Sicht ausgesetzt sieht: Kann man Kontexte, wie den des 'Ich bin' überhaupt zur Stützung für eine bestimmte Verwendungsweise des Wortes 'ich' einsetzen? "Rührt die Verständlichkeit von 'ich' in solchen Kontexten nicht daher, daß es auch die gewöhnlichen Kontexte gibt, in denen 'ich' sich auf eine körperliche Person bezieht? Was sollte der Ausdruck 'ich' in einer solipsistischen Welt für eine Funktion haben, in der es nichts und niemanden gibt, von dem ich mich unterscheiden kann?"¹ Diese Fragen scheinen zweifellos berechtigt zu sein und sie bieten Anlaß dazu, die Theorie des transzendentalen 'ich'-Gebrauchs in einer bestimmten Hinsicht zu präzisieren.

1) *Bieri [1981]* S.203 erhebt diesen Einwand gegen Anscombe; doch trifft er unter bestimmten Voraussetzungen ebenso den hier vorgestellten transzendentalen 'ich'-Gebrauch. Bieri findet die Annahme eines 'transzendentalen Ich' im übrigen merkwürdig (S.204)
Strawson [1959] betont ebenfalls, daß der Begriff der Person gegenüber dem des "reinen Ego" primär sei, ohne diesen freilich zu leugnen. Warum sich 'ich' dann aber *niemals* auf das reine Subjekt beziehen soll, bleibt unklar.

Fichtes Entwicklung des obersten Grundsatzes allen Wissens ist das Resultat einer abstrahierenden Reflexion, also eines regressiven Verfahrens im Ausgang von einem für schlechthin gewiß erachteten Satz. Es geht hier also nicht um das sukzessive "Wegzweifeln" der Realität, wie es Descartes in seinem Zweifelsexperiment praktiziert, sondern um den Aufweis der Bedingungen der Möglichkeit dessen, was schon zu Beginn als gewiß anerkannt wird. Fichtes Position muß also keine These hinsichtlich der "Autarkie" der transzendentalen 'ich'-Bedeutung implizieren. Folgerichtig muß einer entsprechenden Gebrauchsweise für ihn auch keine epistemische Priorität zukommen, sondern sie ist vielmehr das Produkt höchster und *letzter* philosophischer Abstraktion:

"Je mehreres ein bestimmtes Individuum sich wegdenken kann, desto mehr nähert sein empirisches Selbstbewusstseyn sich dem reinen; - von dem Kinde an, das zum ersten Male seine Wiege verlässt, und sie dadurch von sich selbst unterscheiden lernt, bis zum populären Philosophen, der noch materielle Ideen-Bilder annimmt, und nach dem Sitze der Seele fragt, und bis zum transcendentalen Philosophen, der wenigstens die Regel, ein reines Ich zu denken, sich denkt und sie erweist"¹.

Die Bedeutung des transzendentalen 'ich' ist für Fichte dementsprechend allein im Kontrast zu allem übrigen Denken und damit nur auf der Basis vorgängigen Denkens formulierbar: Es bezeichnet das, wovon ich nicht abstrahieren kann, das, was schon darum existiert, weil ich es denke. Das 'Ich bin', dieser sich auf sich selbst als Handlung beziehende und daher selbstverifizierende Satz, dieses "Zurückgehen in sich selbst" umfaßt nicht nur das, was sich sachlich vom Ich präzisieren läßt, sondern in ihm ist auch bereits alles über die Bedeutung von 'ich' gesagt².

-
- 1) GWL (SW I) S.244/45
Zur komplexen Verbundenheit des ursprünglichen 'ich'-Gebrauchs mit dem von 'du' und 'er' vgl. die Vorlesungsnachschrift über Logik und Metaphysik (1797) S. 321 f.
 - 2) vgl. bes.SW I S.462, auch: S.523

IV

**SPONTANITÄT UND REFLEXION
DAS UNBEWÄLTIGTE GRUNDPROBLEM EINER WISSENSFUNDIERUNG IN
DER TATHANDLUNG**

IV.1. WAHRHEIT UND GEWISßHEIT DES 'ICH BIN'

Aus den bisherigen Ausführungen ergab sich, daß der Satz 'Ich bin', sofern 'ich' im transzendentalen Sinne verwendet wird, eine reflexiv selbstverifizierende Struktur aufweist, die ihn gegenüber allen anderen Propositionen auszeichnet. Wer behauptet: "Ich bin", der behauptet etwas, was eben darum wahr ist, *weil* er es behauptet. Das geforderte Strukturmerkmal eines obersten Grundsatzes, die Erhaltung der Wahrheitsfähigkeit unter Ausschaltung jeden Bezugs auf eine vorausliegende Realität, scheint also erfüllt. An dieser Stelle drängt sich aber eine Frage auf, die im Rekurs auf die Konzeption des selbstverifizierenden Satzes noch keineswegs beantwortet ist und vielleicht sogar schlechthin nicht beantwortet werden kann: Der Grundsatz alles Wissens soll offenbar nicht nur eine Wahrheit, sondern selbst auch ein *Wissen* ausdrücken. Das Wissen, das sich in diesem Satz ausspricht, muß aber notwendig ein *Wissen von etwas*¹ sein. Wovon aber weiß der, der schlechthin setzt: "Ich bin", wenn das Korrelat seines Wissens gerade das sein soll, was nur existiert, weil er die Behauptungshandlung vollzieht?

Dieser Schwierigkeit glaubte Fichte nicht anders, als durch eine Differenzierung des ursprünglichen Aktes der Selbstsetzung begegnen zu können. Findet dieses Verfahren in der "Grundlage" noch kaum Berücksichtigung, so tritt es in der "Vergleichung"² von 1796 bereits klar hervor:

"Das Verfahren der Wissenschaftslehre ist folgendes: Sie fodert jeden auf zu bemerken, ...was er nothwendig thue, wenn er sich sagt: Ich. Sie postulirt: jeder der nur die gefoderte Handlung wirklich vornehme, werde finden, *daß er sich selbst setze*, oder, welches manchem klärer ist, *daß er Subject und Object zugleich sei*"³.

Sieht man einmal von den gravierenden Mängeln dieser Beschreibung ab - wer "Ich" sagt, setzt damit noch gar nichts; ein Postulat soll eine Handlungsanweisung geben und nicht die daraus abgeleitete Erkenntnis determinieren -, dann wird der Akt der Selbstsetzung hier in

-
- 1) Vgl. BWL (SW I) S.49: "Kein Satz ist ohne Gehalt oder ohne Form möglich. Es muss etwas seyn, wovon man weiss, und etwas, das man davon weiss. Der erste Satz der Wissenschaftslehre muss demnach beides ... haben".
 - 2) "Vergleichung des vom Hrn. Prof.Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre" (in: SW II S.421 ff; ursprünglich erschienen im "Philosophischen Journal" Heft 12).
 - 3) ebd. (SW II) S.441 f

ein zunächst spontanes "Sagen" und ein reflexives "bemerken" oder "finden" aufgespalten. Gefunden wird eine Identität zwischen dem Subjekt des Sagens und dem Objekt, dem Gesagten. "Belebt" wird diese an sich "tote und unverständliche Redensart" aber erst durch eine "innere in sich selbst hervorgebrachte Anschauung". Vieles spricht für die Annahme, daß Fichte hier die selbe Anschauung meint, die er bereits in der Vorrede der "Grundlage" zur unabdingbaren Voraussetzung für das Verständnis der Wissenschaftslehre erklärt hatte¹. Nun ist der Ausdruck "in sich selbst hervorgebrachte Anschauung" im Kontext des zuvor Dargelegten schillernd: Sollte hier wirklich die Hervorbringung der Anschauung, also die spontane Erzeugung dessen, was zuvor als Gegebenes bemerkt oder gefunden wurde, gemeint sein? Oder denkt Fichte an die Anschauung des geforderten Hervorbringens im Sinne einer Reflexion auf den Akt des "Ich"-Sagens und die damit verbundene Subjekt-Objekt-Identität? Kurz: Ist die Anschauung Selbstkonstruktion oder Gewährwerden dieses Konstruierens? - Da aus dem Textumfeld dieses "kurzen Abrisses des Systems" keine letzte Klärung zu erwarten ist, soll die Frage anhand späterer Darstellungen des selben Sachverhalts weiterverfolgt werden.

In der "Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre" von 1797 findet sich die folgende Parallelstelle:

"Das erste Postulat: Denke dich, konstruiere den Begriff deiner selbst; und bemerke, wie du das machst"².

Wieder wird ein spontaner Akt von einem reflexiven Bemerkten desselben geschieden. Die gefundene Tätigkeit charakterisiert Fichte an dieser Stelle als ein in sich selbst Zurückgehen der Intelligenz. Zwei Handlungen sind also in Anschlag gebracht: (1) Das ursprünglich "blinde" Denken seiner selbst: "Ich" oder besser: "Ich bin", und (2) das Erfassen der reflexiven Selbstbezüglichkeit dieser Handlung, in der "das Denkende und das Gedachte dasselbe" (S.462) sind. (2) wird von Fichte als ein "Handeln auf ein Handeln" beschrieben. Und erst durch diesen Akt, der sich auf die durch (1) gegebene Handlung zurückwendet, sie zum "Gegenstande" (S.458) hat, wird das Ich ursprünglich für sich selbst. In den Worten der "Grundlage" heißt das: Das Ich setzt sich selbst (das spontane "Ich bin"), und es ist (als Gegenstand der Reflexion) vermöge dieses bloßen Setzens durch sich selbst³. Wenn die "Grundlage" Anlaß zu der Vermutung gab, Setzen und Seinsgewißheit ließen sich identifizieren, so ist Fichte nun offenbar überzeugt: Wenn das Ich von seiner Existenz weiß, dann offenbar nicht im Setzen derselben, sondern erst durch den Akt der Reflexion, indem es durch seine setzende Selbsttätigkeit "sich affiziere" (S.462).

1) vgl.GWL (SW I) S.88

2) 2.EWL (SW I) S.458 ;

Wenn hier auch der Begriff des Postulats eine glücklichere Anwendung findet, so erfüllt doch das "Ich"-Denken den Sinn des Setzens ebensowenig, wie das "Ich"-Sagen.

3) Daß Sein und Für sich sein in Bezug auf das Ich gleichbedeutend sind, wurde hinreichend erörtert.

Im Verlauf der hier begonnenen Verfahrensbeschreibung, die zumindest Fichte für "sehr leicht" und "sehr natürlich" (S.461) befand, spielt nun der Begriff der Anschauung erneut eine zentrale Rolle. Zunächst wird die Anschauung für jenes in sich selbst Zurückgehen in Anspruch genommen, das der Reflektierende im Denken seiner selbst gewahrt. Also nicht in diesem Gewahren selbst, wie man annehmen könnte, wird die Anschauung zunächst lokalisiert, sondern in der ursprünglich spontanen Tätigkeit des Ich! Und folglich kann diese Anschauung nicht als ein Wissen, als ein Selbstbewußtsein gekennzeichnet werden, weil das Wissenskorrelat erst im Vollzug der Tätigkeit selbst entsteht, das Ich also nicht weiß, daß seine Tätigkeit ein Zurückgehen in sich ist. Jenes "Zurückgehen in sich selbst ... ist kein Begreifen", sondern "eine bloße Anschauung. - Es ist sonach auch kein Bewußtsein, nicht einmal ein Selbstbewußtsein".¹

Das Motiv der Bewußtlosigkeit des ursprünglichen Handelns prägt im übrigen auch die Darstellung in der Nachschrift zu Fichtes Vorlesung über Logik und Metaphysik, die hier begleitend herangezogen werden soll, da sie ebenfalls aus dem Jahr 1797 stammt². In Bezug auf das ursprüngliche Handeln des Ich wird hier bemerkt:

Das Ich kann "in diesem Handeln sich des Handelns nicht bew[ußt] werden; dies ist nur möglich im Gegensatz des Behandelten ... Dieses Handeln nun in welchem u deßen das Ich sich nicht bew[ußt] wird, heißt Anschauung [sic!] ... In dem Handeln selbst kann mir dieses Ich nicht vorkommen ... Sonach müste das Ich[,] damit nur gesagt werden könnte[,] das Ich handele, auf sein Handeln *reflectiren* u. gerade durch dieses reflectiren wird dieses Handeln dem Ich ein bestimmtes, ein Quantum, weil nur auf das beschränkte reflectirt werden kann ... also mein Handeln ist nothw[endig] ein bestimmtes Handeln, ...weil ich darum wissen soll i e weil ich nur von dem beschränkten wissen kann".

Die Anschauung ist demnach als reine Aktivität aufzufassen, die nicht auf etwas ihr vorausliegendes Bezug nimmt und somit kein Wissen konstituieren kann. Denn Wissen ist Reflexion auf bestimmt Gegebenes und daher Begreifbares. Die Möglichkeit der Einheit von ursprünglichem Setzen und Wissen wird damit aufs Neue bestritten.

Indem nun Fichte im weiteren Verlauf der Ausführungen in der 2.Einleitung noch eine weitere Perspektive gegenüber dem ursprünglichen Akt der Selbstsetzung einnimmt, die objektivierende Sicht des Philosophen, dem das Ich schon ist, sich selbst gesetzt *hat*³, wird ein zweiter Sinn von Anschauung exponiert, der zunächst vollkommen auf das Selbstgewahren des Ich, Handlung (2), hinauszulaufen scheint: "Er [der Philosoph] kann den angegebenen Akt des Ich nur in sich selbst anschauen, und um ihn anschauen zu können, muß er ihn vollziehen"⁴. Genau genommen ist hier die Rede von der Durchführung eines

-
- 1) SW I S.459. Die von Fichte hier gezogene Schlußfolgerung ist insofern bemerkenswert, als die Anschauung gerade zuvor als "Klasse der Modifikationen des Bewußtseins" (ebd.) eingeführt worden war ! - Zu einer möglichen Quelle dieser Ungereimtheit in der Philosophie Kants s.u. Anm. 11.
 - 2) s.GA IV,1 bes. S.250/51
 - 3) Dies ist genau die Perspektive, aus der in der "Grundlage" von der Tathandlung "erzählt" wird: "Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Seyn" (SW I, S.98).
 - 4) ebd. S. 459/60; Bereits früher (S.454) war davon die Rede, daß der Philosoph nicht einen toten Begriff, sondern ein "Lebendiges und Tätiges" zum Gegenstande seines Denkens macht, dem er

Experiments (s.Anm.), das der Philosoph nicht im Reagenzglas oder im Rattenkäfig, sondern in seinem Inneren anstellt und dem er durch das freie, spontane Denken seiner selbst den notwendigen Anstoß gibt. Es ist nur trivial, daß es für ihn, so er diesen ersten Anstoß unterläßt, auch nichts anzuschauen gibt. Der Philosoph verhält sich in seinem Anschauen also leidend gegen den durch ihn initiierten Akt. "Dieses dem Philosophen angemutete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Aktes, wodurch ihm das Ich entsteht" benennt Fichte nun folgeschwer als "**intellektuelle Anschauung**" (S.463). Sie ist diejenige Anschauung, die auf ein Handeln geht (S.472), "das unmittelbare Bewußtsein; daß ich handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiß, weil ich es tue" (S.463).

Diese Formulierung suggeriert, daß die intellektuelle Anschauung vielleicht gerade das Instrumentarium an die Hand geben könnte, mit dem die Trennung von spontanem Setzen und Reflexion auf ein Gesetztes, die "unvermeidliche Aktdifferenz der Selbstreflexion", wie Baumanns sagt¹, die Differenz von Wissen und Wissensgrund, in der Henrich zurecht das Motiv für Fichtes fortwährende Revisionen seiner Theorie vermutet hat², zu überwinden ist. Aber was heißt es, daß ich "etwas weiß, weil ich es tue"? Ist die Idee eines "unmittelbaren Handlungswissens"³ qua intellektueller Anschauung wirklich mehr als eine ad hoc-Hypothese, mit der Fichte einer Verlegenheit ausweichen will, der sich seine Theorie schlechterdings nicht entziehen kann?

Ebensoviele Fragen wie Erwartungen knüpfen sich so an die Exposition des Begriffs der intellektuellen Anschauung: Welchen Beitrag vermag sie zur Lösung der Ausgangsproblematik, der Einheit von ursprünglichem Setzen und Wissen wirklich zu leisten? Durch welche Spezifika setzt sie sich von ihrem Gegenteil, der sinnlichen Anschauung ab? Und schließlich: Wie verhält sich Fichtes Terminologie in diesem Punkt zu der seiner Vorgänger Kant und Reinhold, die vom Begriff der intellektuellen Anschauung ebenfalls Gebrauch machten?

Um mit der letzten Frage zu beginnen, soll zu ihrer Beantwortung ein kurzer Aufriß der Theorie der intellektuellen Anschauung vornehmlich in Hinblick auf Kant gegeben werden.

bloß zusieht. "Sein Geschäft in der Sache ist nichts weiter, als daß er jenes Lebendige in zweckmäßige Tätigkeit versetze, dieser Tätigkeit desselben zusehe, sie auffasse, und als Eins begreife. Er stellt ein Experiment [!] an". Und dieses Experiment läuft vor seinem inneren Auge "in der Zeit" (S.461) ab.

- 1) *Baumanns [1974]* S.37: "Man könnte diese Unmöglichkeit einer Reflexion auf die Aktuosität uno actu - im Hinblick auf ihre Bedeutung für die Ich-Theorie Fichtes - das Gesetz der unvermeidlichen Aktdifferenz der Selbstreflexion nennen". Ausführlich sondiert *Pothast [1971]* die Möglichkeit, mittels intellektueller Anschauung den ursprünglichen Setzungsvollzug und die Reflexion zu vereinigen (s.S. 69 ff). Wenn seine Darstellung auch durch die sinnlose Annahme, daß das Reflektierende ein Wissen sei, ein Wissen, das sich selbst weiß, belastet wird, sind die Argumente gegen eine solche Aufhebung der Aktdifferenz durchaus treffend.
- 2) vgl. *Henrich [1967]*
- 3) Diesen sprechakt-theoretisch eingeführten Begriff appliziert *Becker [1985]* auf Fichtes Theorie (S.43 f). Ähnlich verwendet ihn *Øfsti [1988]* S.249 in Hinblick auf das Kantische 'Ich denke'. Wie mithilfe eines "unmittelbaren Handlungswissens" das Problem der Aktdifferenz überwunden werden kann, ist schwer zusehen. Vielmehr scheint dieser Begriff in seiner Vagheit nur die Fragwürdigkeit eines solchen Überwindungsversuchs zu reflektieren.

IV.2. DIE INTELLEKTUELLE ANSCHAUUNG BEI KANT

IV.2.1. DER ERKENNTNISTHEORETISCHE DUALISMUS UND DIE IDEE EINER INTELLEKTUELLEN ANSCHAUUNG

Der systematische Standort der intellektuellen Anschauung bei Kant findet sich an jenem Punkt, da gemäß seiner dualistischen Grundintuition Begriff und Anschauung unterschieden und auf verschiedene Erkenntnisvermögen bezogen werden. In einem allmählich vollzogenen Abstoßungsprozeß von der rationalistischen Schullogik seiner Zeit, nach der alle Vorstellungen mehr oder weniger deutliche Begriffe sind¹, gelangt Kant schließlich zu folgender scharfer Kontrastierung:

Begriffe sind allgemeine, abstrakte und mittelbar (als Prädikate) auf Objekte bezogene Erkenntnisse (Kognitionen);

Anschaungen sind einzelne, konkrete (durchgängig bestimmte) und unmittelbar auf Gegenstände bezogene Erkenntnisse².

Der Hiatus zwischen Begriff und Anschauung ist unüberwindlich, das Einzelne nicht durch fortgesetzte begriffliche Spezifikation deskriptiv einholbar. Definitiv verfügt jeder Begriff über eine Sphäre unter ihm enthaltener Gegenstände, so daß man sich mit keinem Begriff in einer gegen Fehlidentifikation immunen Weise auf Einzelnes beziehen kann³. Diese Unmöglichkeit, das sei noch einmal betont, ist rein *logischer* Natur.

Der logischen Spezifikation läßt Kant eine "metaphysische" folgen, gemäß der Begriffe dem spontanen Vermögen des Verstandes entspringen, während Anschauungen durch die Rezeptivität der Sinne gegeben sind. Wenn Kant bemerkt: "Unsere Natur bringt es so mit sich, daß die Anschauung niemals anders als sinnlich sein kann ..." ⁴, dann wird deutlich,

1) vgl. zu diesem Prozeß die Reflexionen Kants zu Meiers "Auszug aus der Vernunftlehre" von 1752 (insbesondere Meier: § 249 und 255; Kant: z.B. Refl. 2843 und 2836).

2) Der Gattungsbegriff "Erkenntnis" (cognitio), unter den Begriff und Anschauung fallen, ist insofern zweideutig, als in der kritischen Philosophie bekanntermaßen die Ansicht vertreten wird, daß Begriff und Anschauung nur gemeinsam eine Erkenntnis konstituieren, sich also nicht wie Arten zur Gattung, sondern wie Teile zum Ganzen verhalten (vgl. K.d.r.V. A 50/B 74). Erst im Zusammenhang mit Kants Lehre der zwei Erkenntnisquellen (s.u.) wird die These der Verbundenheit einsichtig. Denn indem sich die (empirische) Anschauung mittels Empfindung (sensatio) auf Gegenstände bezieht, bezieht sie sich eben gerade nicht auf Gegenstände *als* Gegenstände, erfüllt also die Definition der cognitio nur unvollkommen.

3) vgl. Kants "Gesetz der Spezifikation" (in. K.d.r.V. A 655/56 / B 683/84)

4) K.d.r.V. A 51/B 75

Es ist schwer, eine Argumentation für diese so grundlegende Annahme der kritischen Philosophie auszumachen. Mögliche Anknüpfungspunkte bieten jedoch (1) das Phänomen der Unterscheidbarkeit von Gegenständen trotz deskriptiver Gleichheit (das Problem der "inkongruenten Gegenstücke", mit dem sich Kant intensiv auseinandersetzte, und das in der K.d.r.V. der Kritik an Leibniz' "principium identitatis indiscernibilium" zugrunde liegt), und (2) die Unterscheidbarkeit des denkbar Möglichen vom Wirklichen, wie sie etwa in der Kritik des

daß er diese Zurechnung zu verschiedenen Erkenntnisquellen als ein *kontingentes*, in der Konstitution der menschlichen Vermögenkräfte begründetes Faktum verstanden wissen wollte. Anschauung bedeutet also nicht etwa eo ipso ein Wahrnehmen oder gar Sehen¹.

Um die Kontingenz dieser Zuordnung zu unterstreichen, entwickelt Kant das Alternativmodell eines anschauenden, intuitiven Verstandes, der durch seine Spontaneität konkrete, durchgängig bestimmte Einzelvorstellungen erzeugt, dem also das Einzelne, der Gegenstand, nicht sinnlich gegeben ist, sondern durch sein Vorstellen allererst erzeugt wird². Diese nicht-sinnliche, intellektuelle Anschauung³ ist also eine solche, "durch die selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird"⁴, durch die also etwas existiert, *weil* oder *indem* ich es denke. Mit dieser Bestimmung ist für Kant das Kapitel "intellektuelle Anschauung" aber auch schon abgeschlossen. Sie bleibt unserem diskursiven Verstand verwehrt und wir können uns bestenfalls vorstellen, daß ein "Urwesen" ihrer mächtig ist⁵.

IV.2.2. ZWEI TYPEN INTELLEKTUELLER ANSCHAUUNG

Das nur periphere Interesse Kants an einer Theorie der intellektuellen Anschauung mag einen gewissen Zwiespalt in seinen Aussagen erklären. Während der konsequente Begriff der intellektuellen Anschauung, wie eben dargelegt, der eines spontanen, denkenden Hervorbringens des Einzelnen und somit eines nicht einmal *intentionalen* Aktes ist, da er sich auf nichts Gegebenes beziehen kann⁶, findet sich bei Kant mitunter auch eine Bestimmung, die gerade den *Typus ihres Bezugsobjekts* zum spezifischen Kennzeichen der intellektuellen Anschauung macht. Die folgenden, dem Kapitel "Phaenomena und Noumena" der "Kritik der reinen Vernunft" entnommenen Textstellen mögen das verdeutlichen: "Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, so fern es ... Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung [ist], so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die

ontologischen Gottesbeweises präsent ist. In beiden Fällen scheint mit dem Verzicht auf den Dualismus von sinnlicher Anschauung und intellektuellem Begreifen ein offensichtliches Erklärungsdefizit verbunden zu sein.

- 1) Daher finden sich bei Kant selten Aussagen wie diese: "Das Wort Anschauung (intuitus) geht aufs Sehen" (Opus postumum; AA XXII S.97).
- 2) Interessanterweise thematisiert Kant das konträre Gegenstück, ein ebenfalls die dualistische Grundintuition konterkarierendes rezeptives Vermögen der Begriffe nicht !
- 3) Es ist eine Frage der Kant-Exegese, die hier nicht zu interessieren braucht, ob jede nicht-sinnliche Anschauung darum bereits als intellektuell gelten muß.
- 4) K.d.r.V. B 72
- 5) Vgl. daher zum Beispiel Kants Metaphysik-Reflexionen zum Thema "Intellectus Dei".
- 6) *Pothast [1971]* (S.71) will diese Konsequenz aus dem Zusammengehen von spontaner Verstandeshandlung und Modus der Anschauung nicht gelten lassen: "Denn auch Kants intellektuelle Anschauung läßt sich nicht denken, ohne wenigstens ein Moment von der Art der Rezeptivität zu enthalten, sonst könnte sie gar nicht von dem in ihr Hervorgebrachten wissen". Läßt man einmal die Frage beiseite, ob überhaupt eine Anschauung etwas wissen können soll, so ist hier eine entscheidende Problematik getroffen: Ist die Spontaneität des Hervorbringens zugleich als Wissen zu charakterisieren oder geht sie diesem voraus und ist insofern nicht einmal intentionales Bewußtsein?

intellektuelle" (B 307). "Denn wenn uns die Sinne etwas bloß vorstellen, wie es erscheint, so muß dieses Etwas doch auch an sich selbst ein Ding, und ein Gegenstand einer nicht sinnlichen Anschauung, d.i. des Verstandes sein" (A 249). Entsprechende Passagen finden sich auch an anderer Stelle, etwa in den "Prolegomena":

"Intelligibel aber heißen Gegenstände, sofern sie bloß durch den Verstand vorgestellt werden können und auf die keine unserer sinnlichen Anschauungen gehen kann. Da aber doch jedem Gegenstand irgendeine mögliche Anschauung entsprechen muß, so würde man sich einen Verstand denken müssen, der unmittelbar Dinge anschaute" (§ 34 Anm.).

Auch in der historischen Bezugnahme auf Platon ist dieser Sinn der intellektuellen Anschauung präsent: Die Intellektualphilosophen, deren "vornehmster" Platon war,

"verlangten, daß die wahren Gegenstände bloß intelligibel wären, und behaupteten eine Anschauung durch den von keinen Sinnen begleiteten und ihrer Meinung nach nur verwirrten reinen Verstand".

In allen hier aufgeführten Äußerungen ist die Vorstellung einer ontologischen Unabhängigkeit des Angeschauten, der intelligiblen Welt, vom Vollzug der Anschauung leitend. Ein ganz anderes Bild scheinen dagegen die folgenden Textbelege zu vermitteln. In der Dissertation "De mundi ..." von 1770 etwa charakterisiert Kant die göttliche Erkenntnis so:

"Divinus autem intuitus, qui obiectorum est principium, non principium, cum sit independens, est archetypus et propterea perfecte intellectualis" (§ 10).

Vor allem in der 2.Fassung der Transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe dominiert der Spontaneitätsaspekt deutlich: Hier ist von einem Verstand die Rede, der - wie etwa der göttliche - "nicht gegebene Gegenstände sich vorstellte, sondern durch dessen Vorstellung die Gegenstände selbst zugleich gegeben, oder hervorgebracht würden" (B 145), mit anderen Worten: "durch dessen Vorstellung zugleich die Objekte dieser Vorstellung existierten" (B 139). Auch an anderen Orten betont Kant immer wieder den Unterschied der intellektuellen Anschauung von der sinnlichen, der darin bestehe, daß sie "eine solche ist, durch die selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird"¹.

Die für Kant etwas ungewöhnliche terminologische Nachlässigkeit, die in der Koexistenz zweier unterschiedlicher Typologisierungen der intellektuellen Anschauung zum Ausdruck kommt, dürfte ihren Grund, wie schon erwähnt, in dem Umstand haben, daß der intellektuellen Anschauung im Rahmen der Vernunftkritik keinerlei erkenntniskonstitutive Funktion zugewiesen wird. Diese ablehnende Haltung behielt Kant auch späterhin bei und verschärfte sie noch angesichts des extensiven Gebrauchs, den seine Nachfolger vom Begriff der intellektuellen Anschauung machten. 1796, also ein Jahr vor Fichtes Einleitungen in die Wissenschaftslehre, veröffentlichte er sogar einen kurzen, etwas polemischen Traktat zu diesem Thema: "Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie". Es ist also überhaupt keine Frage, daß die strikte Leugnung der Realität einer intellektuellen

1) B 72; Die Belege für die Konzeption der intellektuellen Anschauung als reiner Spontaneität ohne intentionale Ausrichtung auf ein vorausliegendes Sein ließen sich allein aus den Hauptwerken Kants (vgl. bes. die "Kritik der Urteilskraft") nahezu beliebig vermehren.

Anschauung zu den festen Grundüberzeugungen Kants gehörte. Um so mehr muß es daher befremden, daß gerade seine Parteigänger diese Erkenntnisform rasch hoffähig machten, ohne sich zunächst sonderlich um das Verdikt ihres Lehrers zu kümmern. Erst Kants an Offensichtlichkeit nicht zu überbietende Distanzierung von 1796 nötigte sie zu einem reflektierteren Umgang mit dem Begriff der intellektuellen Anschauung und zur Revision ihrer bisherigen Selbstverortung im Verhältnis zu Kant. In diesem Sinne versucht auch Fichte, seine Terminologie gegen die der Vernunftkritik abzugrenzen, sie zugleich aber auch auf jene zu beziehen. Im Zuge dieses Bemühens, auf das später noch einzugehen sein wird, findet sich der bedeutsame Hinweis, daß die intellektuelle Anschauung, von der die Wissenschaftslehre spricht, trotz aller gegenteiligen Beteuerungen Kants in der Vernunftkritik selbst nachweisbar sei - und zwar in Gestalt der reinen Apperzeption¹. Im Anschluß an Fichte muß also der Frage nachgegangen werden, ob Kants Philosophie vielleicht tatsächlich an entscheidender Stelle, bei der Behandlung des transzendentalen Selbstbewußtseins, auf Beschreibungen zurückgreift, die eine Affinität zu diesem so kategorisch abgewehrten Erkenntnisprinzip aufweisen.

IV.2.3. SELBSTBEWUßTSEIN UND INTELLEKTUELLE ANSCHAUUNG BEI KANT

Fragt man nach dem formalen oder epistemischen Status der Vorstellung 'Ich', die das Selbstbewußtsein der reinen Apperzeption, auf die Fichte hinwies, ausdrückt, so fällt eine solche Statusbestimmung im Rahmen des von Kant vorgegebenen Spezifikationsmusters, der formalen Dualität von Begriff und Anschauung nun in der Tat schwer. Zunächst soll das Ich eine mit Spontaneität hervorgebrachte, also nicht sinnlich rezeptiv gegebene Vorstellung sein. Das Ich, so wäre zu folgern, ist also keine Anschauung sondern Begriff². Aber auch diese Zuordnung läßt sich nicht aufrecht erhalten: "die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich" ist eine solche, "von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet" (B 404). Somit bleibt festzuhalten: "dieses Ich ist sowenig Anschauung, als Begriff von irgendeinem Gegenstand, sondern die bloße Form des Bewußtseins" (A 382). Gegen diese Bestimmung ist nun wiederum einzuwenden, daß das Ich doch offenbar Vorstellung von Etwas, dem transzendentalen Subjekt der Gedanken = x sein soll, "welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird" (B 404)³.

1) 2.EWL (SW I) S.472

2) Zur Negation des Anschauungscharakters vgl.K.d.r.V. B 278; A 350; A 382. Die Zuordnung zu den Begriffen könnte dadurch gestützt werden, daß das Ich in der Einleitung des Paralogismenkapitels (A 341f/B 399f) überraschenderweise als Kategorie charakterisiert wird.

3) Einer der entschiedensten Verfechter der Interpretation des 'Ich denke' als Form des Bewußtseins ist *Heidegger* ("Sein und Zeit"; 1927/1979₁₅ S. 319). Er meint: "Daher ist das Subjektum 'Bewußtsein an sich' und keine Vorstellung [!], vielmehr die 'Form' derselben. Das will sagen: das Ich denke ist kein Vorgestelltes, sondern die formale Struktur des Vorstellens als solchen ...". Zurecht hält *Pothast [1971]* (S.13) dieser Deutung entgegen: "... das Ich denke [ist]

Kants formale Bestimmung der Vorstellung 'Ich' mündet also letztlich in einer aporetischen Lage: 'Ich' soll sich auf einen Gegenstand im weitesten Sinne beziehen, ohne doch einer der beiden Arten objektbezogener Vorstellungen anzugehören. Wegen des geforderten Objektbezugs scheidet die Bestimmung als Form des Bewußtseins aus. Und auch ein weiterer Ausweg, den Kant in den Prolegomena einzuschlagen versucht, indem er das Ich als "Gefühl eines Daseins" bestimmt¹, scheint mehr Probleme aufzuwerfen denn zu lösen. Die Klassifikation scheitert letztlich an folgender Merkmalskonstellation: Die Vorstellung 'Ich' vereint in sich die anschaulichen Komponenten der Einzelheit und Unmittelbarkeit des Objektbezugs mit folgenden ausschließlich begrifflichen Charakteren: sie ist vollkommen einfach und inhaltsleer², und bei alledem ein Produkt spontaner Verstandestätigkeit.

Angesichts dieses eher unbefriedigenden Resultats scheint es geboten, einen Blick auf den "Gegenstand" zu werfen, auf den sich die Vorstellung 'Ich' beziehen soll. Denn vielleicht liegt der Grund aller Bestimmungsschwierigkeiten im Charakter desselben, des "transzendenten Subjekts" begründet. Was also ist das transzendente Subjekt, und welcher Art ist die Erkenntnis, die von ihm zu erlangen ist?

Um zunächst mit dem zweiten Teil der Frage zu beginnen, so sieht Kant im Fall der transzendenten Selbsterkenntnis keine Veranlassung, von seiner dualistischen Grundkonzeption der Objekterkenntnis überhaupt abzugehen³. Demnach würde eine Anschauung erfordert, durch die der Gegenstand gegeben und ein Begriff, durch den er gedacht wird. Eine Anschauung seiner selbst ist nun aber nach Kants Überzeugung nur auf einem Weg zu erlangen: durch die Affektion des inneren Sinnes. Dieses auf die mentalen Erlebnisse gerichtete Introspektionsvermögen offeriert jedoch allein eine empirische Selbsterkenntnis, eine Erkenntnis also, die den restriktiven Bedingungen der Erfahrung unterliegt. Das hat die, wie Kant einräumt, scheinbar paradoxe Folge, daß der innere Sinn "sogar uns selbst, nur wie wir uns erscheinen, nicht wie wir an uns selbst sind, dem Bewußtsein darstelle"⁴.

Eine Erkenntnis des transzendenten Subjekts als des Subjekts der Erfahrung läßt sich aus der Erfahrung selbst also nicht ableiten, weil damit gerade jene Konstitutionsbedingungen von Objektivität, die als Eigenschaften des Subjekts ausgewiesen werden

die 'allgemeine Vorstellung des Selbstbewußtseins' (A 343)..., also doch wohl eine Vorstellung und nicht nur eine Form von solchen".

- 1) "Wäre die Vorstellung der Apperzeption, das Ich, ein Begriff, wodurch irgendetwas gedacht würde, so würde es auch als Prädikat von anderen Dingen gebraucht werden können oder solche Prädikate in sich enthalten. Nun ist es nichts mehr als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff und nur Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung ... steht" (Prolog. § 46 Anm.).
- 2) Dies ist natürlich kein Merkmal aller Begriffe, wohl aber potentielle Eigenschaft einer höchsten begrifflichen Gattung: der eines "Etwas überhaupt" vgl. K.d.r.V. A 355: Ich "bedeutet ein Etwas überhaupt (transzendentes Subjekt), dessen Vorstellung allerdings einfach sein muß, eben darum, weil man gar nichts an ihm bestimmt, wie denn gewiß nichts einfacher vorgestellt werden kann, als durch den Begriff von einem bloßen Etwas" (zum Begriff von Etwas als höchster Gattung vgl. Jäsche-Logik § 6).
- 3) vgl. B 406/407
- 4) K.d.r.V. B 152/53

sollen, zur Erkenntnis vorausgesetzt würden. Dies betrifft sowohl die reinen Anschauungsformen, im Fall des inneren Sinnes die der Zeit, als auch die kategorialen Synthesisfunktionen des Verstandes, so daß gilt:

"Das Subjekt der Kategorien kann also dadurch, daß es diese denkt, nicht von sich selbst als einem Objekte der Kategorien einen Begriff bekommen; denn, um diese zu denken, muß es sein reines Selbstbewußtsein, welches doch hat erklärt werden sollen, zum Grunde legen. Ebenso kann das Subjekt, in welchem die Vorstellung der Zeit ursprünglich ihren Grund hat, ihr eigen Dasein in der Zeit dadurch nicht bestimmen"¹.

Weil er, wie hier zum Ausdruck kommt, jede reflexive Selbsterfassung des subjektiven Vermögens, jedes Wissen von der Beschaffenheit der Erkenntniswerkzeuge durch Gebrauch derselben ausschließt, gelangt Kant zu der Diagnose, daß wir uns um "dieses Ich, oder Er, oder Es", das transzendente Subjekt, sowie wir es zu erkennen versuchen, "in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgendetwas von ihm zu urteilen"(B 404). Das einzige Urteil, das diesem Zirkel entgeht, bezieht sich auf die Konstatierung der eigenen *Existenz*. "... ich existiere als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewußt ist" (B 159), und dieses Selbstbewußtsein der transzendentalen Synthesisfunktion der Apperzeption ist ein Bewußtsein "...nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur daß ich bin" (B 157).

Wenn das Bewußtsein der Existenz eines transzendentalen Subjekts, wie Kant fortfährt, "ein *Denken*, nicht ein *Anschauen*" sein soll, dann ist diese Wendung insofern ungewöhnlich, als im Rahmen seiner Theorie gerade die Beziehbarkeit auf eine Wahrnehmung als letzter Garant des Daseins gelten muß², eine Daseinsversicherung aufgrund bloßen Denkens hingegen ausgeschlossen wird. Und tatsächlich ordnet Kant dem bloßen Existenzbewußtsein eines denkenden Vermögens auch gelegentlich den Status einer Wahrnehmung³, ja, wie sich zeigte, sogar den eines Gefühls⁴ zu. Andererseits aber beharrt er auf der Kennzeichnung des Ich denke als Akt der Spontaneität. Die verwirrende Vielfalt dieser Befunde unterstreicht nur abermals den exzeptionellen Status des sich gegen jede kategoriale Einordnung widersetzenen transzendentalen Subjekts. Wenn auch die Frage nach der epistemischen Existenzversicherung nicht eindeutig beantwortet werden kann, so liegt es nahe, die Gründe dieses Scheiterns dem eigentümlichen ontologischen Status des Ich zuzuschreiben.

Einen ersten Hinweis, der zur Aufklärung dieses Status herangezogen werden kann, gibt Kant im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Descartes, vor allem in der 2.Fassung des Paralogismenkapitels. Hier konstatiert er, daß das 'Ich denke' den Satz 'Ich bin' "in sich

1) K.d.r.V. B 422

2) so z.B. im Kontext der Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises (A 601/B 629).

3) vgl. K.d.r.V. A 343/B 401; B 422 Anm. - Hier ist sogar von einer Wahrnehmung, einer unbestimmten empirischen Anschauung (!) , die gleichwohl aller Erfahrung vorhergeht, also gewissermaßen einer "Wahrnehmung a priori" die Rede !

4) s.o. (Prol. § 46 Anm.)

enthält" und sogar "mit ihm identisch ist" (B 422 Anm.)¹. Erlaubt diese Gleichsetzung den Schluß, daß ich *immer* und - wenn Identität im Spiel ist - auch *nur* dann existiere, wenn ich denke, so muß die Existenz des in Rede stehenden Ich, des transzendentalen Subjekts also, als notwendige Folge des Denkens angesehen werden. Dieser Umstand verleiht der Annahme einer Existenzversicherung allein durch das Denken und ohne Rekurs auf die Anschauung eine gewisse Plausibilität. Denn wenn die Existenz des Ich wesentlich mit dem Denken verknüpft ist, so wird sie allein durch das Denken als solches unmittelbar angezeigt.

Es dokumentiert die unbestreitbare Dunkelheit des hier behandelten Anmerkungs-textes, daß Kant nun, da ein erster Schritt zum Verständnis der Existenzgewißheit durch bloßes Denken getan ist, fortfährt, indem er die Vorstellung 'Ich denke' zum Ausdruck jener bereits beschriebenen unbestimmten empirischen Anschauung oder Wahrnehmung, die aller Erfahrung vorhergeht, deklariert. Diese wird dann allerdings folgendermaßen beschrieben:

"Eine unbestimmte Wahrnehmung bedeutet hier nur etwas Reales, das gegeben worden, und zwar nur zum Denken überhaupt, also nicht als Erscheinung, auch nicht als Sache an sich selbst (Noumenon) sondern als etwas, was in der Tat existiert, und in dem Satze, ich denke, als ein solches bezeichnet wird".

Das transzendente Ich ist als etwas unbestreitbar Reales demnach weder Erscheinung im Sinne des empirischen Selbstbewußtseins, noch Ding an sich, sondern es existiert tatsächlich. Nur: Ist es denn die *Existenz*, die den hier intendierten Status gegen den der Erscheinung oder des Dinges an sich abgrenzt? - Offenbar macht die naheliegende Lesart, die den Worten "in der Tat" nur die rhetorische Funktion einer betonten Affirmation der Existenz beilegt, wenig Sinn. Der Satzzusammenhang legt vielmehr die Erwartung nahe, daß Kant mit dem "etwas, was in der Tat existiert" auf einen spezifischen Modus der Existenz, als eine Alternative zu den zuvor genannten, abzielen möchte. Was aber läßt sich, wenn man den Text unter diesem Gesichtspunkt auswertet, mit der Tat, in der das Ich existieren soll, verbinden? Offensichtlich nur der rein intellektuelle Akt der Vorstellung Ich, der "zum Denken überhaupt gehört", wie es im darauffolgenden, in explikativer Absicht formulierten Satz ("Denn...") heißt. Das 'Ich denke' selbst also muß als ein Akt der Selbsttätigkeit angesehen werden, durch und in dem das Ich existiert. Und es existiert *nur* in dieser Tat.

Eine Stützung erfährt diese prima facie sicherlich ein wenig kühn anmutende Deutung², die im Grunde nichts geringeres als die vollständige Antizipation des Modells der Tathandlung in der Vernunftkritik behauptet, durch die folgenden Bemerkungen Kants:

"Das, Ich denke; drückt den Aktus aus, mein Dasein zu bestimmen. Das Dasein ist dadurch also schon gegeben" (B 157 Anm.);

"Freilich ist die Vorstellung: ich bin, die das Bewußtsein ausdrückt, welches alles Denken begleiten kann, das, was unmittelbar die Existenz eines Subjekts in sich schließt..."(B 277).

-
- 1) vgl. A 355: "... der vermeintliche kartesianische Schluß, cogito ergo sum, [ist] in der Tat tautologisch ..., indem das cogito (sum cogitans) die Wirklichkeit unmittelbar aussagt".
 - 2) Sie wird vertreten etwa von Thiele [1876] (S.144 ff), dessen Monographie zu Kants Theorie der intellektuellen Anschauung trotz aller zeitbedingten Schwächen immer noch das wichtigste Exponat zu diesem Forschungsgegenstand sein dürfte.

Wichtig ist, daß in keiner dieser Äußerungen der Eindruck vermittelt wird, das Ich sei etwas, was *unabhängig* vom Vorstellungsakt existiert. Vielmehr ist es *durch* ihn gegeben, und er schließt die Existenz des Subjekts *unmittelbar* in sich ein. Die Gleichsetzung von Denken und Sein im Falle des transzendentalen Ich erfährt damit eine deutliche Bestätigung. Der spontane Verstandesakt 'Ich denke'¹ ist mit dem 'Ich bin' identisch, weil er die "Tat" ausdrückt, in der und durch die das Ich existiert.

Der ontologische Sonderstatus des transzendentalen Subjekts, die direkte Abhängigkeit seiner Existenz vom Vollzug des Denkaktes, eröffnet eine Perspektive, aus der die zuvor beschriebenen Schwierigkeiten wenigstens zum Teil aufgeklärt werden können. Wenngleich die Vorstellung 'Ich denke' Produkt der Verstandestätigkeit ist, liegt in ihr kein Begreifen vor. Denn *unmittelbar* und nicht vermittels allgemeiner Klassifikationsmerkmale wird hier auf Einzelnes Bezug genommen. Weil aber das Einzelne, das Ich, in diesem besonderen Denkakt allererst zum Dasein kommt, muß erst recht jede Form sinnlicher Rezeptivität ausgeschlossen werden. Kants Verweis auf eine innere Wahrnehmung kann im Rahmen der vorgestellten Interpretation daher nur entweder als schlechthin unerklärliche Hypothese abgetan oder im Sinne eines bloßen Möglichkeitsgrundes der apperzeptiven Funktion (ohne irgendeine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgibt, würde der Aktus, Ich denke, doch nicht stattfinden) verstanden werden.

Wenn nun die intellektuelle Anschauung als die spontane Vorstellung des Einzelnen, durch die etwas existiert, weil oder indem ich es denke, bestimmt wurde, so wird der Grad ihrer Applizierbarkeit auf das 'Ich denke' ersichtlich. Das Existenzbewußtsein der transzendentalen Selbsterkenntnis könnte in seiner Verknüpfung der unmittelbaren Bezugnahme auf Einzelnes mit einer spontanen Hervorbringung desselben geradezu als ein paradigmatischer Fall intellektueller Anschauung erscheinen. Nur im folgenden Punkt läßt sich eine gewisse Diskrepanz nicht ausräumen: Während zum Charakter der Anschauung die durchgängige Bestimmtheit gerechnet werden muß, handelt es sich beim Ich nach Kants fortwährendem Bekunden um eine vollkommen einfache und inhaltsleere Vorstellung. Damit ist und bleibt der Ausweg, das transzendente Selbstbewußtsein als intellektuelle Anschauung zu deuten verschlossen.

Es ist hier nicht der Ort, diesen kurzen Aufriß, der keineswegs alle Facetten eines so fundamentalen Problems, wie es die Rechtfertigung des Kantischen Dualismus oder die Möglichkeit seiner Überwindung mithilfe einer intellektuellen Anschauung aufwirft, beleuchten konnte, mit einer Bewertung zu beschließen. Dennoch möchte man nach den Gründen fragen, die Kant veranlaßten, an der Einfachheit der Vorstellung 'Ich' festzuhalten. Ist es nicht ein Indiz dafür, daß mit dieser Frage das letzte Fundament theoretischen

1) Hier muß angemerkt werden, daß Kant das 'Ich denke' im angegebenen Kontext (B 422) zunächst als empirischen Satz apostrophiert hatte, dies aber später dahingehend korrigiert, daß nur lediglich "ohne irgendeine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgibt, ... der Aktus, Ich denke, doch nicht stattfinden [würde], und das Empirische ... nur die Bedingung der Anwendung ... des reinen intellektuellen Vermögens" sei. Vgl. hierzu auch die Parallelstelle in A 354.

Argumentierens innerhalb der Vernunftkritik erreicht ist, wenn sich mögliche Antworten offenbar beständig im Kreis zu bewegen scheinen? Denn: Nur durch die Eigenschaft der Eigenschaftslosigkeit qualifiziert sich das 'Ich denke' dazu, schlechthin alle Denkinhalte begleiten zu können und die Verbindung des sinnlich gegebenen Mannigfaltigen ursprünglich zu ermöglichen¹. Aber gerade wegen der Einfachheit der Vorstellung 'Ich' ist es umgekehrt nötig, zur Erkenntnis ein sinnlich gegebenes, unverbundenes Mannigfaltiges anzunehmen, das nicht bereits durch das Selbstbewußtsein gegeben ist.

Die Einfachheit des transzendentalen Selbstbewußtseins, durch welches "nichts Mannigfaltiges gegeben ist" (B 138) erweist sich hier als der Punkt, an dem die gesamte Lehre von den notwendigen Verstandesformen, wie sie Kant in der transzendentalen Analytik entwickelt, aus den Angeln gehoben werden kann. Es ist daher nicht verwunderlich, daß Kant gerade anlässlich des zentralen Schritts dieser Entwicklung, der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, immer wieder den Blick auf ein Selbstbewußtsein aus intellektueller Anschauung schweifen läßt. Für ein hierzu befähigtes Erkenntnisvermögen, so stellt er fest, hätten die Synthesisfunktionen, deren der diskursive menschliche Verstand bedarf, um das gegebene Mannigfaltige zur Einheit zu bringen, "gar keine Bedeutung" (B 145). Auf der Grundannahme, daß das Selbstbewußtsein 'Ich denke' vollkommen einfach ist, ruht also das gesamte Unternehmen der Kantischen Kategorienduktion.

Eine ganz andere Frage zur Einfachheit der Vorstellung 'Ich' sollte nicht unberührt bleiben: Wenn, wie gesagt wurde, die durchgängige Bestimmtheit der Einzelvorstellung eine eindeutige, gegen Fehlidentifikation abgesicherte Bezugnahme auf das Vorgestellte garantieren soll, müßte genau hier der Defekt einer einfachen Vorstellung zutage treten. Aber ist denn im Fall der Vorstellung 'Ich' die Möglichkeit einer solchen Fehlidentifikation überhaupt vorgesehen? Oder anders gefragt: Gibt es am Vorstellungsobjekt, jenem "Ding, welches denkt", dem transzendentalen Subjekt (= x) überhaupt irgendeine potentiell erkennbare Mannigfaltigkeit, von der im Vorstellen abstrahiert werden könnte, oder ist nicht vielmehr das "Ding" selbst in diesem Grenzfall einfach verfaßt?

Kants theoretische Zurückweisung des Gedankens einer intellektuellen Anschauung läßt also, das sollten diese abschließenden Überlegungen zeigen, durchaus Fragen offen, deren Beantwortung möglicherweise weitreichende Folgen für die transzendentalphilosophische Systemkonzeption zeitigt. Hier konnten nachfolgende Denker den willkommenen Anknüpfungspunkt zur Reorganisation der kritischen Lehre finden und sich dabei nahezu in Übereinstimmung mit Kant wähnen, dessen Konzeption des transzendentalen Selbstbewußtseins der Überwindung des Dualismus von Denken und Sein zum Greifen nahe schien. Aus diesem Grunde wurde die intellektuelle Anschauung zum Schlüsselbegriff in der theoretischen Entwicklung der idealistischen Philosophie nach Kant.

1) Dasjenige, was zur Erklärung der Möglichkeit von Verbindung herangezogen wird, kann natürlich nicht bereits Verbindung in sich enthalten, muß also einfach sein.

IV.2.4. EINIGE ANMERKUNGEN ZU REINHOLDS BEGRIFF DER INTELLEKTUELLEN ANSCHAUUNG

Auch in Hinblick auf die Integration der intellektuellen Anschauung in das Theoriegefüge der Transzendentalphilosophie war es Reinhold, von dem die Entwicklung ihren Ausgang nahm, indem er ihr in den "Beyträgen" von 1790 erstmals eine konstitutive Funktion zuerkannte¹. Folgendermaßen unterscheidet er die intellektuelle von der sinnlichen Anschauung: Während der Stoff der letzteren "seiner objektiven Beschaffenheit nach ... durch blosses Afficiertwerden bestimmt ist", ist er bei der intellektuellen Anschauung "durchs blosse Vorstellungsvermögen bestimmt"². Zieht man auch den folgenden Satz hinzu: "Auch nennt man diejenige Vorstellung Intellektuell, bey welcher nicht die Vorstellung durch den Gegenstand, sondern der Gegenstand durch die Vorstellung bestimmt ist"³, so mag sich der Eindruck verfestigen, Reinhold versuche in der Tat genau jene Erkenntnisform zu etablieren, die zuvor als unmittelbare und spontane Vorstellung des Einzelnen "intellektuelle Anschauung" genannt worden war.

Betrachtet man die wenigen Bemerkungen Reinholds zur intellektuellen Anschauung allerdings etwas genauer, so zeichnet sich ein eher disparates Bild ab. Im Anhang der "Beyträge" erörtert er durchaus selbstkritisch die ihm mittlerweile bewußt gewordenen Schwächen des "Versuchs" von 1789. Eine Korrektur erfährt so etwa der Begriff der Erkenntnis, die er zuvor als vorstellende Bezugnahme auf einen bestimmten Gegenstand beschrieben hatte. Weil auch Vorstellungen selbst, ebenso wie der Vorstellende, wiederum Gegenstand von Vorstellungen sein können, erscheint es Reinhold nötig, seinen Erkenntnisbegriff dahingehend zu präzisieren, daß ihr Gegenstand ein solcher sei, der "weder Vorstellung noch das Subjekt ist"⁴. Reinhold fährt nun fort: "Zu der in diesem Sinne gedachten Erkenntniss ist Anschauung und Begriff schlechterdings unentbehrlich; bey der Erkenntniss *a posteriori* sinnliche, bey der *a priori* intellektuelle Anschauung" (S.395). Die Funktion der letzteren besteht also darin, die apriorische Erkenntnis eines Gegenstandes, der "vom Subjekt und der Vorstellung unterschieden" ist, zu ermöglichen.

Welcher Art ist nun der spezifische Gegenstand der intellektuellen Anschauung? - Dieser Erkenntnistyp, so Reinhold, "bezieht sich auf ein Objekt, das ... nur als die *a priori* bestimmte und soferne dem Subjekt eigenthümliche Form der Vorstellung vorgestellt werden kann" (S.249). Also auf die Erkenntnis konstituierenden Funktionen des Subjekts, wenngleich nicht auf dieses selbst, scheint sich die hier beschriebene intellektuelle Anschauung zu richten. Der Spontaneitätsaspekt beschränkt sich demgegenüber offenbar allein darauf, diese "Formen des Vorstellungsvermögens", die nur "ihrer bestimmten Möglichkeit nach dem

-
- 1) Auf die Frage, ob er damit der Sache nach dasselbe bezeichnet, was bereits im "Versuch" von 1789 als "Vorstellung *a priori*" zur Sprache kam, wie *Stolzenberg [1986]* (S.41 ff) meint, soll hier nicht näher eingegangen werden.
 - 2) *Beyträge I (III)* S. 243/45 (§ XXXVIII und XXXIX)
 - 3) ebd. S.245 ; vgl. hierzu die Bestimmung in Kants "De mundi..." § 10 (s.o.) !
 - 4) *Beyträge I (Anhang)* S.393 (vgl. auch S.395)

Subjekte gegeben" sind (S.245), als Funktionen ursprünglich zu aktivieren ("dadurch, dass es seine Receptivität diesen Formen gemäss afficiere"), so daß sie in den Modus "wirklicher Gegenstände" versetzt werden. "Die *blossen Formen* des Vorstellungsvermögens, als etwas Wirkliches betrachtet, haben in soferne ihre Wirklichkeit der Vorstellung zu danken" (S.246). Reinhold will also nur sagen, daß die intellektuelle Anschauung keine Form zum Gegenstand haben kann, der kein rezeptiv erworbener Gehalt korrespondiert, dessen Form sie ist. Das heißt aber nicht, daß die Vorstellung im Sinne eines spontanen Hervorbringens Grund der Wirklichkeit ihres Objekts sei.

Besonders dunkel bleiben Reinholds Ausführungen dort, wo die intellektuelle Anschauung, die "nur eine innere Anschauung seyn" kann, gegen jene des inneren Sinnes abgegrenzt wird. Der Stoff der intellektuellen Anschauung sei zwar, wie anfangs bemerkt, entgegen dem der sinnlichen Anschauung nicht durch "Afficiertwerden", sondern "im blossen Vorstellungsvermögen" bestimmt¹, gleichwohl soll er in beiden Fällen durch die Affektion *gegeben* sein. Damit ist zunächst nicht mehr gemeint als oben beschrieben: Gegeben ist durch die Affektion nicht nur ein sinnliches Mannigfaltiges, sondern es werden zugleich auch die Funktionen der Einheit unter diesem Mannigfaltigen (wie Kant sagen würde), die ihrer Möglichkeit nach bereits in der Natur des Vorstellungsvermögens angelegt sind, aktualisiert. Und diese Formelemente, nicht das durch sie Geformte, werden hypostasiert zu Gegenständen einer intellektuellen Anschauung.

Was aber unterscheidet diese gegebenen Gegenstände, denen zudem Mannigfaltigkeit zugeschrieben wird, von Objekten innerer Wahrnehmung, etwa einer konstanten Freude oder Traurigkeit, wie sie alle Affektion unter gewissen Umständen in mir auszulösen vermag? - Offenbar nur der Status apriorischer Allgemeinheit und Notwendigkeit ihres Auftretens in allen Vorstellungskontexten. Ohne auf den Verdacht der Zirkularität einzugehen, in den sich diese Konzeption bei der Legitimierung apriorischer Erkenntnis verwickeln muß, sei in Hinblick auf die Typologie intellektueller Anschauung nur soviel gesagt: Was Reinhold hier mit diesem Namen belegt, scheint tatsächlich nichts anderes zu sein, als eine innere, rezeptive Anschauung, von der lediglich ad hoc der Charakter der Empirizität abgestreift werden soll. "Intellektuelle Anschauung" bedeutet somit eher eine - vermeintliche - Anschauung des Intellektuellen, denn eine Anschauung durch den Intellekt. Und sie dient offenkundig dem Zweck, die subjektiven Konstitutionsbedingungen der Erfahrung, die Kant nur auf dem Wege der Deduktion erschließen zu können glaubte, unmittelbar in den Blick zu nehmen. Zwischen Kants Begriff der intellektuellen Anschauung

1) Beiträge I (III) S.249 ; vgl. auch S.243: "Durchs Afficiertwerden wird *nur* das Vorhandenseyn, und *nicht* die objektive Beschaffenheit des Stoffes bestimmt, wenn zwar die Anschauung durch ein Afficiertwerden von Innen entsteht, aber diess Afficiertwerden den Stoff nur liefert, nicht ihn selbst ausmacht, und dieser Stoff seiner objektiven Beschaffenheit nach in der Form des bloßen Vorstellungsvermögens bestimmt ist. Der Grund, dass ein solcher Stoff in einer Anschauung *vorkommt*; liegt zwar im Afficiertseyn von Innen; dass er aber unter dieser und keiner andern Beschaffenheit vorkommt, liegt nicht im Afficiertseyn, sondern in dem vor allem Afficiertseyn vorhandenen Vorstellungsvermögen."

und dem, was Reinhold darunter versteht, läßt sich so kaum mehr als eine zufällige Homonymie konstatieren.

IV.3. DIE INTELLEKTUELLE ANSCHAUUNG BEI FICHTE

IV.3.1. ZUR ROLLE DER INTELLEKTUELLEN ANSCHAUUNG IN DEN FRÜHEN SYSTEMVERSUCHEN

Fichte konnte, das haben die vorangegangenen Kapitel gezeigt, auf mindestens drei sehr unterschiedliche Modelle intellektueller Anschauung zurückgreifen:

- (1) Kants Begriff einer Anschauung des Intelligiblen,
- (2) Kants Begriff einer spontanen Erzeugung des Einzelnen durch ein produktives Verstandesvermögen,
- (3) Reinholds Konzeption einer inneren Anschauung der hypostasierten Formen der Vorstellung.

Tatsächlich lassen sich in der Entwicklung der Wissenschaftslehre Einflüsse aller drei Konzeptionen nachweisen, wobei es Fichte leider versäumte, sie gegeneinander abzugrenzen. Ganz im Anschluß an Reinhold notiert er etwa in den "Eigenen Meditationen":

"- Es gehört demnach zur ElementarPhilosophie zweierlei: Richtige Beobachtung; richtiges Verstehen dieser Beobachtung.- ad. 1. Was soll beobachtet werden.- Beobachten ist empirisch.- Giebt es nicht auch reine intellectuelle Anschauungen. Die Formen des Vorstellungsvermögens ... werden *rein intellektuell* angeschaut.- Aber diese intellectuelle Anschauung gründet zum Theil doch erst wieder auf vorhergegangene Aeüßerung der Spontaneität, des Denkens: ist nicht richtig gedacht worden, so wird auch die Anschauung unrichtig ausfallen"¹.

Überdeutlich kommt in diesen Worten die Vorstellung zum Ausdruck, intellektuelles Anschauen sei ein rezeptives Gewahrwerden des tätigen Intellekts, das nur zur Vermeidung des Eindrucks von Empirizität zu einer nicht-sinnlichen Beobachtungsweise erklärt wird. Doch schon im weiteren Verlauf des Manuskripts gewinnt der Aspekt der Spontaneität für Fichte zunehmende Bedeutung. Folgende Stelle etwa verdeutlicht den Konflikt zwischen spontaner und rezeptiver Konzeption, dem sich Fichte bei der Bestimmung des Ich ausgesetzt sah:

"- Das sich *selbst darstellende* Ich wird *intellektuell angeschaut*, d.h. das Angeschaute ist zugleich die Anschauung. Es ist kein Leiden da: eine Handlung wird angeschaut, u. diese Handlung ist die Anschauung".

1) EM (GA II,3) S. 24; Insofern die intellektuelle Anschauung die *Form* des Vorstellens thematisiert, muß es natürlich befremden, daß ein "falsches" Denken eine falsche Anschauung nach sich ziehen soll, so als ob es notwendig einen Formverstoß implizieren müßte !

Die Anschauung bezieht sich demnach auf ein Handeln, *das sie selbst ist*, mithin auf keine ihr vorausgehende Realität. Erstmals nimmt hier jene Selbstreflexivität Konturen an, die in der Idee der Tathandlung zur vollen Ausprägung gelangen sollte. Gleichwohl scheint Fichte noch zu schwanken, welchen Status er dieser Selbstbezugnahme beilegen soll:

"Bin ich dieser Handlung als Handlung mir bewußt? - Keineswegs - Es giebt also keine *Anschauung* des spontanen Ich, u. dieses wird bloß *gedacht*"¹.

Beherrschend wird die spontane Konzeption der intellektuellen Anschauung in der Aenesidemus-Rezension. Und sicherlich nicht zufällig fällt in diesen Zusammenhang auch das erste Auftreten des Terminus "Tathandlung". Beide dienen der Beschreibung desjenigen Setzungsaktes, aufgrund dessen das Ich, als absolutes Subjekt, existiert. "Das absolute Subject, das Ich, wird nicht durch empirische Anschauung gegeben, sondern durch intellektuelle gesetzt"². Das Ich läßt sich also "durch intellektuelle Anschauung, durch das *Ich bin realisieren*"³. Zwar verzichtet Fichte darauf, diese Realisierung durch das 'Ich bin' explizit als Tathandlung auszuweisen - er möchte sich die Bestimmung dieses Begriffs für eine spätere Gelegenheit vorbehalten (s.o.) -, doch der Sache nach erfüllt die intellektuelle Anschauung hier genau die Funktion, die in § 1 der "Grundlage" als Selbstsetzung im Akte der Tathandlung auftritt. Folgende Formulierung mag hierfür als Beleg dienen: Das Ich ist "in der intellektuellen Anschauung ..., *weil* es ist, und ..., *was* es ist" und "in sofern *sich selbst setzend*"⁴. Die Idee einer intellektuellen und daher spontanen Anschauung wird hier offensichtlich identifiziert mit der ursprünglichen Selbstsetzung im 'Ich bin', das *eben nicht* als Konstatierung einer Gegebenheit mißverstanden werden darf, sondern den Gegenstand, durch den es als Satz Wahrheit erlangt, durch sich selbst allererst erzeugt.

Es ist viel darüber spekuliert worden, warum Fichte den Begriff der intellektuellen Anschauung ausgerechnet in seinem Hauptwerk, der "Grundlage", gänzlich übergeht⁵. Diese Frage und kann hier natürlich nicht letztgültig beantwortet werden, doch bietet sich nach dem zuvor Gesagten folgende vorläufige Erklärung an: Zum Einen mußte die

-
- 1) ebd. S.144 ; vgl. auch: "Der *Begriff* vom thätigen Ich ist notwendig da: aber muß denn diesem Begriffe eine Anschauung correspondiren? Ein Begriff ohne Anschauung ist leer, sagt Kant ... Aber; das Ich, als solches wird überhaupt nicht angeschaut (empirisch) sondern bloß *gedacht*. Es schaut an: aber wird nicht angeschaut".
 - 2) ARez (SW I) S.10
 - 3) ebd. S.16
 - 4) ebd. S.22
 - 5) vgl. z.B. *Tilliette [1967]*, *Hohler [1975]* und *Philonenko [1981]*. Dafür daß der intellektuellen Anschauung auch in der "Grundlage" eine gewisse Präsenz zukommt, konnte bereits das Wort von der Freiheit der innern Anschauung" in der Vorrede als Indiz gelten. Der spontanen intellektuellen Anschauung entspricht hier im übrigen die Konzeption der produktiven Einbildungskraft. Wie eng Fichte das Verhältnis beider ansah, macht folgende Bemerkung deutlich: "Das produzierende Vermögen ist immer Einbildungskraft; also jenes Setzen des Angeschauten geschieht durch die Einbildungskraft, und ist selbst ein Anschauen (ein Hinschauen [in aktiver Bedeutung] eines unbestimmten Etwas)" GWL (SW I) S.230. Freilich wurde der explikative Klammerschluss am Schluß dieses Zitats erst der zweiten Auflage beigelegt.

Ambiguität dieses aus zwei so unterschiedlichen Ressourcen gespeisten Begriffs Fichte bedenklich stimmen. Da er aber zum anderen relativ problemlos durch das Konzept der Selbstsetzung ersetzbar schien, konnte seine Verabschiedung um so leichter fallen. Ob Fichtes Schritt auch durch Kants negatives Verdikt über die intellektuelle Anschauung beeinflusst war¹, läßt sich den Quellen nicht entnehmen. Wie sehr im übrigen die spätere Wiederaufnahme der intellektuellen Anschauung die genannten Gründe für ihren vorübergehenden Dispens bestätigen, indem das Problem der Ambiguität erneut in aller Schärfe hervortritt, wird sich im folgenden erweisen.

IV.3.2. DIE INTELLEKTUELLE ANSCHAUUNG IN DER ZWEITEN EINLEITUNG IN DIE WISSENSCHAFTSLEHRE (1797)

Ausgangspunkt des nunmehr abgeschlossenen Rückblicks auf die Funktion der intellektuellen Anschauung war die Selbstanschauung des Philosophen, die Fichte in der "Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre" von 1797 mit diesem Terminus belegt hatte. Dessen Beobachtung des selbstinitiierten "inneren Experiments"² geschieht in der Zeit³ und bezieht sich auf ein "Faktum des Bewußtseins". Faßt man die bisherigen Resultate zusammen, so ist klar: Diese "dem Philosophen angemutete intellektuelle Anschauung" ist in der Tat eine Zumutung: sie soll verstanden werden als eine nicht-sinnliche Anschauung, die gleichwohl unter der Form des inneren Sinnes, der Zeit, steht und sich rezeptiv auf Bewußtseinsgegebenheiten bezieht! Befragt man Fichte danach, worin sich dieser Anschauungstyp von dem des inneren Sinnes unterscheidet, so lautet die wenig befriedigende Antwort, daß die intellektuelle Anschauung "nicht auf ein Sein, sondern auf ein Handeln" geht (S.472). Also das intendierte Objekt, die "Tatsache des Bewußtseins", dient hier zur Spezifikation verschiedener Anschauungstypen.

Ganz richtig erkennt nun Fichte, daß sein Begriff der intellektuellen Anschauung von demjenigen Kants stark divergiert, daß "in beiden Systemen mit demselben Worte ganz verschiedene Begriffe ausgedrückt werden" (S.471). *Wie* er aber diese Differenz bestimmt, zeugt von einer erstaunlichen Fehleinschätzung der Kantischen Konzeption:

"In der Kantischen Terminologie geht alle Anschauung auf ein Sein, (ein Gesetzseyn, ein Beharren); intellectuelle Anschauung wäre sonach das unmittelbare Bewußtsein eines

-
- 1) Diesen äußeren, also nicht sachbezogenen Grund vermutet etwa *Stolzenberg [1986] S.165.*
 - 2) Durch den Charakter des "Selbstversuchs" bleibt das Moment der Spontaneität natürlich erhalten. So heißt es etwa in Krauses Vorlesungsnachschrift der "Wissenschaftslehre nova methodo" von 1798/99 (GA IV,2): "Der Philosoph ist nicht ein bloßer Beobachter, sondern er macht EXPERIMENTE mit der Natur des Bewusstseins" (S.26).
 - 3) Vgl. 2.EWL (SW I S.460/61). Nachdem Fichte hier zunächst fragt: "Wie will denn der Philosoph dieser nur subjektiven Handlung ihre Objektivität, wie will er denn dem, das doch offenbar nur empirisch ist, und in eine Zeit fällt ... seine Ursprünglichkeit zusichern?", stünde eine Abstreitung des empirischen Charakters zu erwarten. Statt dessen erfährt die Zeitlichkeit der Anschauung eine Affirmation: "In diesem Akte nun, der für den Philosophen ... willkürlich ist und in der Zeit ... sieht der Philosoph sich selbst zu."

nicht-sinnlichen Seins; das unmittelbare Bewußtsein des Dinges an sich, und zwar durch das bloße Denken; also ein Erschaffen des Dinges an sich, durch den Begriff".

Augenscheinlich bezieht sich Fichte hier zunächst auf die Begriffsexposition des "Phaenomena/Noumena-Kapitels" der "Kritik der reinen Vernunft"¹, wo die intellektuelle Anschauung tatsächlich als der den Dingen an sich korrespondierende Erkenntnistyp vorgestellt wird (s.o.). Die terminologische Diskrepanz etwa gegenüber der Verwendungsweise in der Transzendentalen Deduktion könnte durchaus Anlaß zu sinnvoller Kritik geben. Statt diesen Weg einzuschlagen, springt Fichte im selben Satz kommentarlos zum Gedanken der spontanen Hervorbringung hinüber ("also ein Erschaffen des Dinges an sich, durch den Begriff...") und konstatiert so eine Anschauung, die auf ein beharrliches *Sein* geht, das offensichtlich noch gar nicht *da ist*, da es doch erst im Anschauen erschaffen werden soll. So betrachtet ist die "intellektuelle Anschauung im Kantischen Sinne" in der Tat "ein Unding"! - Fichte ermangelt es offenbar an jeglicher Einsicht in den spezifischen Charakter einer Anschauung, deren Gegenstand in ontologischer Abhängigkeit vom Vollzug dieser Vorstellungshandlung steht. Die Frage, ob das faktische Korrelat der intellektuellen Anschauung ein Sein oder ein Handeln ist, mit der er die Differenz seiner Terminologie von der Kants zu illustrieren versucht, greift also zu kurz: Nicht die Art ihres Gegenstandes qualifiziert eine Anschauung als intellektuell, sondern der Umstand ihrer Nicht-Intentionalität.²

Fichtes intellektuell anschauernder Philosoph bezieht sich demnach auf ein Handeln, das gerade nicht, wie es in den "Eignen Meditationen" hieß, dieses Anschauen selbst ist. Zwar ist er selbst es, der frei und spontan handelt, das geforderte "Experiment" anstellt, aber, so suggeriert der Text, im Handeln mag er getrost seinen Blick von dem Geschehen abwenden ohne es damit ungeschehen zu machen. Handlung und Anschauung derselben bleiben ontologisch unabhängig, die intellektuelle Anschauung ist nicht eine ursprüngliche Selbstsetzung im Sinne der Tathandlung.

Auch wenn Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung, wie er sich hier darstellt, wenig oder nichts mit der gleichnamigen, von Kant geleugneten Erkenntnisart gemein hat, bleibt doch die Frage nach der Realität derselben. Sie glaubt Fichte "durch einen Schluß aus den offenbaren Tatsachen des Bewußtseins" (S.464) beweisen zu können. Daß wir Vorstellungen überhaupt absichtsvoll und frei hervorbringen können, unser Inneres nicht lediglich als "der ruhende Schauplatz, auf welchem Vorstellungen durch Vorstellungen abgelöst" werden, erscheint, sondern die einen als Realgrund der anderen angenommen werden können³, ist aus der rein sinnlichen Introspektion, die sich gegenüber ihren Gegenständen, den Vorstellungen, bloß leidend verhält, nicht erklärbar. Also muß, wenn die

-
- 1) Darauf deutet auch der folgende Satz hin: "Das Kantische System mag nach seinem genommenen Gange nötig haben, auf diese Weise das Ding an sich von sich abzuhalten."
 - 2) Dieser Hinweis korrespondiert der Kritik an der Auffassung der Tathandlung als Wissen von einem Handeln in Kap. III.2.3.
 - 3) "Ich setze mir vor, das oder das Bestimmte zu denken, und der begehrte Gedanke erfolgt ... In der ersten Vorstellung liegt der *Realgrund* der zweiten" (S.465).

Annahme spontanen Vorstellens nicht aufgegeben werden soll, "und ich kann diese Annahme nicht aufgeben, ohne mich selbst aufzugeben", das Ich als "das tätige Prinzip" absichtsvollen Handelns verstanden werden. Das aber ist, folgt man Fichte, nur durch die Interpretation des Ich als eines intellektuell Anschauenden möglich, dessen Vorstellen Realgrund des Gegenstandes der Vorstellung ist. Das heißt aber in diesem Fall: Nur wenn das Ich intellektuell anschaut, wird verständlich, daß der Erfolg eines Gedankens (als Vorstellungsgegenstand) unmittelbare Konsequenz des vorgestellten Vorsatzes, diesen Gedanken zu fassen, ist. Vermutlich in diesem Sinne findet der Philosoph, dem zuvor noch angemutet wurde, intellektuell anzuschauen, nun die intellektuelle Anschauung als Faktum des Bewußtseins vor. Wieder einmal wechselt die intellektuelle Anschauung so die Seiten. Vom Reflexionsakt des "zuschauenden" Philosophen wird sie zum ursprünglichen Selbstsetzungsakt des Ich. Und deutlicher denn anderswo identifiziert sie Fichte hier mit dem Konzept der Tathandlung: "Sonach findet der Philosoph diese intellektuelle Anschauung als Faktum des Bewußtseins; (für ihn ist es Tatsache; für das ursprüngliche Ich Tathandlung)..." (S.465).

IV.3.3. SCHLUßBETRACHTUNG

Wie auch immer man zu der Konsistenz der Fichteschen Ausführungen in der "Zweiten Einleitung" stehen mag: sicher ist, daß der Umgang mit dem Begriff der intellektuellen Anschauung nicht die erhoffte Klärung der Frage bringt, wie spontaner Setzungsakt und reflexives Wissen ineins zu denken sind. Vielmehr wird mittels beständigen Changierens der Wortbedeutung nur die Problemlage verwischt. Ging der Anstoß zu Fichtes Theoriebildung von der Einsicht aus, daß die philosophische Letztbegründung nicht auf dem Wege einer Reinholdschen Tatsachenreflexion zu erlangen ist, so sieht er sich nun auf genau diese Position zurückgeworfen. Denn er kann ein Wissen oder Bewußtsein nicht dem sich selbst setzenden Ich, sondern nur dem Philosophen zuschreiben, dessen "intellektuelle Anschauung" nichts anderes, als eine "Reflexion auf die Tatsache des Bewußtseins" ist. Weiß das Ich von seiner Existenz, so nur im Sinne der objektgerichteten empirischen Konstatierung 'Ich bin'. Daß diese Konstatierung selbst Grund seiner Existenz ist, in ihr mithin eine Tathandlung zum Ausdruck kommt, weiß hingegen nicht das Ich sondern allein der reflektierende Philosoph, dem aber darum die Selbstsetzung Tatsache des Bewußtseins ist. Welche Perspektive man auch einnimmt, immer bleiben spontane Selbstsetzung und reflexive Selbstgewißheit getrennt.

Die Frage der Vereinbarkeit von Spontaneität und Reflexion als Momente einer höchsten Wissensstruktur bleibt in der gesamten Fortentwicklung der Wissenschaftslehre präsent, ohne daß Fichte je zu einer dauerhaften Lösung gefunden hätte. Auf dem Wege seiner ständig neuen Explikationsversuche finden sich immer dunklere, immer bizarrere Modelle und Metaphern, die alle nur dem einen Zweck dienen, das zu verbinden, was schlechthin nicht zu verbinden ist. Schon in Krauses Vorlesungsnachschrift von 1798/99 etwa wird die Selbstsetzung als die Tat eines Auges charakterisiert, das durch sein Machen hindurch das

Gemachte sieht¹. Von hier ist es nicht weit bis zu jener dubiosen Formel von der "Thätigkeit, der ein Auge eingesetzt ist", in der Henrich weniger einen Rückzug "in die spekulative Poesie", als vielmehr den Versuch sehen möchte, "eine fortgeschrittene Einsicht mitzuteilen, die mit den Wörtern der Sprache nicht zu formulieren ist, welche die Völker und ihre Philosophen bisher ausgebildet haben"².

Eine Klärung erfährt Fichtes Position in den Vorträgen zur Wissenschaftslehre seit 1801 insofern, als er mit dem Begriff des "absoluten Wissens" explizit jede Intentionalität verabschiedet und damit die Konsequenz zieht, die im Kantischen Begriff der intellektuellen Anschauung angelegt war. Das absolute Wissen nämlich

"ist nicht ein Wissen von Etwas, noch ist es ein Wissen von Nichts... ; es ist nicht einmal ein Wissen von sich selbst; denn es ist überhaupt kein Wissen *von* [!] - noch ist es *ein* Wissen (quantitativ und in der Relation), sondern es ist *das* Wissen (absolut qualitativ)"³.

Der Begriff der intellektuellen Anschauung, als dessen Synonym die Rede vom "absoluten Wissen" gelten kann, wird nun ebenfalls eindeutig als der eines "absoluten Selbsterzeugens" gefaßt⁴. Entsprechend forscht Fichte auch im Vortrag der Wissenschaftslehre von 1804 dem reinen Wissen, dem "Wissen an sich, also Wissen durchaus von keinem Objekt"⁵ nach, einem Wissen, das in gänzlicher Abstraktion von aller Objektivität "doch noch übrig" bleiben soll.⁶

So sehr der Verzicht auf versteckt mehrdeutige Begriffe der Klarheit der Sache dient, so unverhüllt gibt er doch zugleich die tiefe Problematik des Fichteschen Ansatzes zu erkennen. Welcher Art ein Wissen sein soll, das nach Abstraktion von aller Intentionalität, allem Wissen von Etwas noch übrig bleibt, entzieht sich jedem theoretischen Zugang. Hier, so scheint es, sind die Grenzen sinnvollen Kommunizierens erreicht, und es bleibt bestenfalls der Appell an die Intuition, verbunden mit dem Glauben, "daß man ins Schwarze trifft, wenn man ins Blaue redet"⁷.

-
- 1) GA IV,2 S.201 ; vgl. auch S.38: "Das Ich ist sich selbst sezend (ein sich selbst sezendes Auge)".
 - 2) Henrich [1967] S.25/26
 - 3) Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801 (SW II) S.14.
 - 4) ebd. S.38
 - 5) in: SW X S.96
 - 6) ebd. S.107
 - 7) Robert Musil: Der Mann ohne Eigenschaften 2.Buch, 23 (Ausg. Reinbek bei Hamburg 1978/1981 S.883)

LITERATURVERZEICHNIS:**A.QUELLENTEXTE**

- Jakob Sigismund Beck: Erläuternder Auszug aus den critischen Schriften des Herrn Prof. Kant. Dritter Band, welcher den Standpunkt darstellt, aus welchem die critische Philosophie zu beurtheilen ist; Riga 1796 ND Frankfurt a.M. 1975
- Johann Gottlieb Fichte: Sämmtliche Werke in 8 Bänden (sowie Nachgelassene Werke in 3 Bänden); hrsg. von Immanuel Hermann Fichte; Berlin 1845/46 (Nachlaß Bonn 1834/35); ND Berlin 1971

Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hrsg. v.R.Lauth u.a.; Stuttgart-Bad Cannstatt 1964 ff
- Georg Wilh.Friedr.Hegel: Werke in 20 Bänden hrsg. v. E.Moldenhauer/K.M.Michel; Frankfurt a.M. 1969 ff
- Friedrich Heinrich Jacobi: Werke, Leipzig 1812-25 ND Darmstadt 1968
- Immanuel Kant: Kant's gesammelte Schriften; hrsg. von der (Königlich) Preußischen Akademie der Wissenschaften; Berlin 1900 ff
- John Locke: An essay concerning human understanding (1689) (dt.: Versuch über den menschlichen Verstand; übers. v. C.Winckler; Hamburg ⁴1981)
- Salomon Maimon: Gesammelte Werke; ND Hildesheim 1965 ff
- Karl Leonhard Reinhold: Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens; Prag und Jena 1789 ND Darmstadt 1963

Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Bd. 1, Das Fundament der Elementarphilosophie betreffend; Jena 1790

Ueber das Fundament des philosophischen Wissens; Jena 1791 ND Hamburg 1978

Briefe über die Kantische Philosophie; Zweite vermehrte Auflage; Leipzig 1790/92; ND Leipzig 1923
- Gottlob Ernst Schulze: Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie; o.O. 1792, ND Berlin 1911
- Johann Aug.Heinr.Ulrich: Institutiones Logicae et Metaphysicae; Jena 1785

B.SEKUNDÄRLITERATUR ZU DEN BEHANDELTEN QUELLEN

- Herbert Adam: Carl Leonhard Reinholds philosophischer Systemwechsel; Heidelberg 1930
- Franz Bader: Die Mehrdeutigkeit der drei Grundsätze in Fichtes 'Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre' von 1794/95
in: Hammacher/Mues (Hrsg.): Erneuerung der Transzendentalphilosophie in Anschluß an Kant und Fichte ; Stuttgart 1979, S. 11-41
- Claus Baldus: Partitives und Distriktives Setzen. Eine symbolische Konstruktion der Thetik in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794/95; Hamburg 1982
- Günther Baum: Aenesidemus oder der Satz vom Grunde
in: Z.f.ph.Forschung 33 (1979) S. 352-370

K.L.Reinholds Elementarphilosophie und die Idee des Transzendentalen Idealismus; in: R.Lauth (Hrsg.): "Philosophie aus einem Prinzip". Karl Leonhard Reinhold; Bonn 1974 S.86-107
- Peter Baumanns: Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel; Stuttgart-Bad Cannstatt 1972

Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs. Mit einem Kommentar zu § 1 der "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" Bonn 1974

Transzendente Deduktion der Kategorien bei Kant und Fichte
in: Hammacher/Mues (Hrsg.): Erneuerung der Transzendentalphilosophie in Anschluß an Kant und Fichte ; Stuttgart 1979, S. 42-75

J.G.Fichte: kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie; Freiburg/München 1990
- Wolfgang Becker: Das Selbstverhältnis des sprachlich Handelnden.

Sprachpragmatische Überlegungen zum Handlungsbegriff bei Fichte;
in: Zeitschrift für philosophische Forschung 39 (1985) S. 35-59
- Eberhard Braun: Die Transzendente Selbstreflexion des Wissens. Gegenstand und Methode der Wissenschaftslehre J.G.Fichtes (Diss.) Tübingen 1972
- Daniel Breazeale: Fichte's Aenesidemus Review and the Transformation of German Idealism; in: Review of Metaphysics 34 (March 1981) S. 545-568

Between Kant and Fichte: Karl Leonhard Reinhold's "Elementary Philosophy"; in: Review of Metaphysics 35 (June 1982) S.785-821

How to make an Idealist: Fichte's "Refutation of Dogmatism" and the Problem of the Starting Point of the Wissenschaftslehre; in: Philosophical Forum 19 1987/88
- Ernst Cassirer: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Band 3; ND Darmstadt 1974
- Ulrich Claesges: Geschichte des Selbstbewußtseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794-95 ; Den Haag 1974
- Julius Drechsler: Fichtes Lehre vom Bild; Stuttgart 1955

-
- Herbert Edelmann: Der Begriff des Ich. Zum Problem des Selbstbewußtseins in Fichtes Wissenschaftslehre; (Diss.) Köln 1971
- Joh. Eduard Erdmann: Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neuern Philosophie. 3.Abt.: Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant Bd.1 und 2;ND Stuttgart 1931
- Erich Fuchs: Wirklichkeit als Aufgabe; (Diss.) München 1973
- Martial Gueroult: L'evolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte; 2 Bände. Paris 1930 (ND Hildesheim 1982)
- Johann M.W.Gliwitzky: Die Fortentwicklung des Kantischen Freiheitsbegriffes in der Fichteschen Philosophie bis zur "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" von 1794; (Diss.) München 1963
- Karen Gloy: Die drei Grundsätze aus Fichtes "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" von 1794; in: Philosophisches Jahrbuch 91 (1984) S.289-307
- Dieter Henrich: Fichtes 'Ich'. - Vortrag am College de France vom Frühjahr 1966; in: Selbstverhältnisse; Stuttgart 1982
Fichtes ursprüngliche Einsicht; Frankfurt a.M.1967
Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion; Heidelberg 1976
Die Anfänge der Theorie des Subjekts (1789); in: Zwischenbetrachtungen; hrsg. von A.Honneth u.a. Frankfurt 1989
- Thomas P.Hohler: Intellectuell Intuition and the Beginning of Fichte's Philosophy: A new Interpretation; in: Tijdschrift voor Filosofie 37 (1975) S.52 - 73
Imagination and Reflection: Intersubjectivity in Fichte's Grundlage of 1794; The Hague/Boston/London 1982
- Rolf-Peter Horstmann: Maimon's Criticism of Reinhold's "Satz des Bewußtseins"; in: Proceedings of the Third International Kant-Congress 1970 Dordrecht 1972 S.330-338
Gibt es ein philosophisches Problem des Selbstbewußtseins? in: Cramer u.a.: Theorie der Subjektivität; Frankfurt a.M. 1987
"Kant hat die Resultate gegeben...". Zur Aneignung der Kritik der Urteilskraft durch Fichte und Schelling (Manuskript)
- Wilhelm G. Jacobs: Einleitung zur "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre"; Hamburg 1970
- Wolfgang Janke: Fichte. Sein und Reflexion; Berlin 1970
- Ch. Maarjou Jalloh: Fichte's Kant-Interpretation and the Doctrine of Science; Washington D.C. 1988
- Willy Kabitz: Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie.
Mit bisher ungedruckten Stücken aus Fichtes Nachlaß; Berlin 1902
- Reinhard F. Koch: Fichtes Theorie des Selbstbewußtseins; (Diss. Bonn 1988); Würzburg 1989

-
- Gretchen Krönig: Das Problem der Selbstsetzung in seiner Entwicklung von Kant bis Fichte mit besonderer Berücksichtigung von J.S.Beck; (Diss.) Hamburg 1927
- Richard Kroner: Von Kant bis Hegel; 2 Bde. Tübingen 1921
- John Lachs: Is there an Absolute Self?
in: Philosophical Forum 19, 1987/88 S. 169-181
- Wilhelm Lütterfelds: Fichte und Wittgenstein. Der thetische Satz ; Stuttgart 1989
- Bernhard Mensen: Reinhold zur Frage des ersten Grundsatzes der Philosophie;
in: R.Lauth (Hrsg): "Philosophie aus einem Prinzip". Karl Leonhard Reinhold; Bonn 1974 S.108-128
- Hans-Jürgen Müller: Subjektivität als symbolisches und schematisches Bild des Absoluten. Theorie der Subjektivität und Religionsphilosophie in der Wissenschaftslehre Fichtes; Königstein/Ts 1980
- Frederick Neuhouser: Fichte's Theory of Subjectivity; Cambridge 1990
- Alexis Philonenko: Die intellektuelle Anschauung bei Fichte
in: Hammacher (Hrsg.): Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes; Hamburg 1981, S. 91-106
- Robert P. Pippin: Fichte's Contribution in: Philosophical Forum 19, 1987/88 S. 74-96
- Ulrich Pothast: Über einige Fragen der Selbstbeziehung; Frankfurt a.M. 1971
In assertorischen Sätzen wahrnehmen und in praktischen Sätzen überlegen, wie zu reagieren ist;
in: Philosophische Rundschau 28 (1981) S.26-42
- Hans Radermacher: Fichtes Begriff des Absoluten; Frankfurt a.M. 1970
- Tom Rockmore: Fichte's Epistemology and Contemporary Philosophy
in: Philosophical Forum 19, 1987/88 S.156-168
- Stanley Rosen: Freedom and Spontaneity in Fichte
in: Philosophical Forum 19, 1987/88 S.140-155
- Wolfgang H. Schrader: Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J.G.Fichtes; Stuttgart-Bad Cannstatt 1972
Philosophie als System - Reinhold und Fichte;
in: Hammacher/Mues (Hrsg.): Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte; Stuttgart-Bad Cannstatt 1979 S.331-344
Überlegungen zur sprachanalytischen und transzendentalphilosophischen Ich-Theorie; in: Hammacher (Hrsg.): Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes; Hamburg 1981 S.120-127
- Adolf Schurr: Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel; Stuttgart-Bad Cannstatt 1974
- Walter Schulz: Das Problem der absoluten Reflexion; Frankfurt a.M. 1963
- Jürgen Stolzenberg: Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02; Stuttgart 1986

- Günther Thiele: Kant's intellektuelle Anschauung als Grundbegriff seines Criticismus; Halle/Saale 1876
- Xavier Tilliette: Etudes Fichteennes; in: Archives de philosophie 30 1967
- Joachim Widmann: Die Grundstruktur des transzendentalen Wissens nach Joh.Gottl.Fichtes Wissenschaftslehre 18042; Hamburg 1977
- Walter E. Wright: Fichte and Philosophical Method
in: Philosophical Forum 19, 1987/88 S. 65-73
- Max Wundt: J.G.Fichte; Stuttgart 1927
Fichte-Forschungen; Stuttgart 1929
- Manfred Zahn: Fichtes Kant-Bild; in: Hammacher/Mues (Hrsg.): Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte; Stuttgart-Bad Cannstatt 1979 S.479-505
- Bruno Zimmermann: Freiheit und Reflexion. Untersuchungen zum Problem des Anfangs des Philosophierens bei Joh.G.Fichte; (Diss.) Köln 1969

C. SONSTIGE LITERATUR

- G.E.M.Anscombe: The First Person; in: S.Guttenplan (Hrsg.): Mind and Language; Oxford 1975 (dt.: in: P.Bieri (Hrsg.): Analytische Philosophie des Geistes; Königstein/Ts. 1981 S.222-242)
- Reinhold Aschenberg: Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie; Stuttgart 1982
- Peter Bieri: Generelle Einführung und Kapiteleinführungen zu: Analytische Philosophie des Geistes; Königstein/Ts. 1981
- Hector N. Castañeda: 'He': A Study in the Logic of Self-consciousness;
in: Ratio 8 (1966) S.130-157
Indicators and Quasi-Indicators;
in: American Philosophical Quarterly, Vol.4 1967 S.85-100
- Hans-Jürgen Engfer: Philosophie als Analysis; Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert; Stuttgart 1982
- Hans-Peter Falk: Neuere analytische Literatur zur Theorie des Selbstbewußtseins;
in: Philosophische Rundschau 32 (1985) S.117-134
Person und Subjekt; in: Neue Hefte für Philosophie 27/28 (1988)
- Gottlob Frege: Der Gedanke; in: Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus² 1918/19 S.58-77
- Heinz-D. Heckmann: Zur Ontologie der ersten Person: Theorien des intentionalen Selbstbezugs; in: Grazer Philosophische Studien 15 (1982) S.43-67
- Jaakko Hintikka: Cogito, ergo sum: Inference or Performance?
in: The Philosophical Review 61 (1962) S.3-32
mit Unto Remes: The Method of Analysis. Its Geometrical Origin and its General Significance; Dordrecht/Boston 1974

-
- Elmar Holenstein: Die eigenartige Grammatik des Wortes 'ich';
in: Zeitschrift für philosophische Forschung 36 (1982) S.327-343
- Andreas Kemmerling: Eine reflexive Deutung des Cogito;
in: K.Cramer u.a.: Theorie der Subjektivität; Frankfurt a.M.1987 S.141-166
- Anthony Kenny: The First Person;
in: C.Diamond/J.Teichman (Hrsg.): Intention and Intentionality;
Hassocks 1979 S.3-14
- Anton Friedrich Koch: Bezugnahme auf Einzelnes und Selbstbezug (Manuskript)
- Saul A. Kripke: Naming and Necessity; Dordrecht/Boston 1972
(dt.: Name und Notwendigkeit; Frankfurt a.M. 1981)
- J.L.Mackie: The Transcendental 'I'
in: Z.van Straaten (Hrsg.): Philosophical Subjects; Oxford 1980 S.48-61
- Norman Malcolm: Whether 'I' is a Referring Expression;
in: C.Diamond/J.Teichman (Hrsg.): Intention and Intentionality;
Hassocks 1979
- Gottfried Martin: Leibniz. Logik und Metaphysik; Berlin 1967
- Harald Noonan: Identity and the First Person;
in: C.Diamond/J.Teichman (Hrsg.): Intention and Intentionality;
Hassocks 1979 S.55-70
- John Perry: The Problem of the Essential Indexical;
in: Nous 13 (1979) S.3-21
- Heinrich Scholz: Über das Cogito, ergo sum;
in: Kant-Studien 36 (1931) S.126-147
- Sydney Shoemaker: Self-Reference and Self-Awareness;
in: The Journal of Philosophy 65 (1968) S.555-567
- Peter F. Strawson: Individuals; London 1959
(dt.: Einzelding und logisches Subjekt; Stuttgart 1972)
The Bounds of Sense; London 1966
- Ernst Tugendhat: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung.
Sprachanalytische Interpretationen; Frankfurt a.M. 1979
- Zeno Vendler: A Note to the Paralogisms;
in G.Ryle (Hrsg.): Contemporary Aspects of Philosophy; 1977 S.111-121
The Matter of Mind; Oxford 1984
- Ludwig Wittgenstein: Werkausgabe in 8 Bänden; Frankfurt a.M. 1984