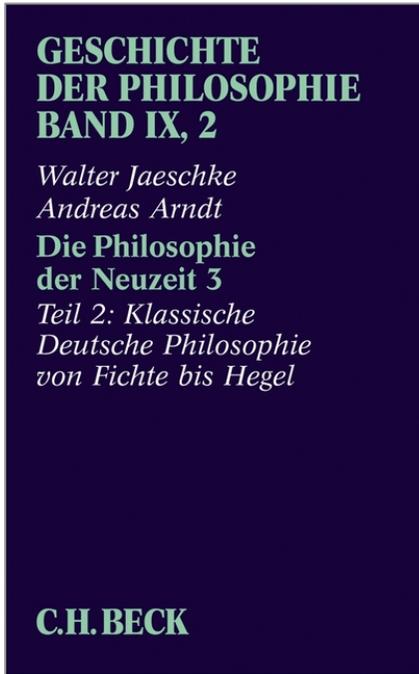


Unverkäufliche Leseprobe



Walter Jaeschke, Andreas Arndt
Geschichte der Philosophie Bd. IX, 2:
Die Philosophie der Neuzeit 3
Zweiter Teil: Klassische Deutsche
Philosophie von Fichte bis Hegel

320 Seiten, Broschiert
ISBN: 978-3-406-55134-5

Weitere Informationen finden Sie hier:
<http://www.chbeck.de/17259>

I. Problemlage und Tendenzen

Kants Werk bildet eine tiefe Zäsur in der Geschichte der deutschen Philosophie – schon für seine Zeitgenossen. Sein Werk prägt die Philosophie zunächst des auf die „Kritik der reinen Vernunft“ (1781) folgenden halben Jahrhunderts bis zu Hegels Tod (1831), also die Philosophien insbesondere Fichtes, Schellings und Hegels, die sich in ein insgesamt affirmatives, wenn auch mehrfach kritisches und zuweilen sogar polemisches Verhältnis zu Kant setzen, aber auch noch diejenigen Entwürfe, die sich damals ausdrücklich gegen die Transzendentalphilosophie stellen. Unbestritten ist die dominierende Stellung Kants selbst noch in der Philosophiegeschichte der Mitte des 19. Jahrhunderts: Sie stellt die gesamte Epoche nicht etwa unter den Titel „Deutscher Idealismus“, der sich erst zu einer Zeit einbürgert, als man von dieser Philosophie nicht mehr viel gewußt hat,¹ sondern – mit geringer sprachlicher Varianz – unter den Titel „Kant und die durch ihn geprägte Periode“.

Doch die Dominanz des Kritizismus erschöpft die Problemlage dieser Epoche noch nicht. Zumindest eine weitere Voraussetzung ist zu nennen: die Einführung der Philosophie Spinozas in den transzendentalphilosophisch dominierten Horizont. 1785 berichtet Friedrich Heinrich Jacobi in seinen Briefen „Ueber die Lehre des Spinoza“, Lessing habe sich in einem Gespräch im Sommer 1780 zur Philosophie des als Pantheisten und Atheisten verschrieenen Spinoza bekannt.² An der Frage nach Lessings wirklichem oder nur angeblichem Spinozismus hat der „Spinoza-“ oder „Pantheismusstreit“ sich entzündet; seine philosophische Bedeutung liegt jedoch in der Frage, ob der Verstand oder die Vernunft – wie Jacobi hier behauptet – denn wirklich auf den Standpunkt Spinozas und damit nicht allein zu einem Freiheit leugnenden Fatalismus, sondern zum Gedanken der (absoluten) Substanz statt des transzendentalen Ich und des persönlichen Gottes getrieben werde.

Anders als Kant teilt Fichte seit 1794 diese Charakterisierung des Systems des Spinoza als einer konsequenten Vernunftphilosophie – und anders als Jacobi, der sich bei seiner Einführung des Spinozismus in die zeitgenössische Diskussion (1785) noch nicht ausführlich mit der Transzendentalphilosophie auseinandersetzt, stellt er dem Spinozismus die Transzendentalphilosophie als eine argumentativ ebenso geschlossene Philosophie entgegen: „Ich bemerke noch, daß man, wenn man das *Ich bin* überschreitet, nothwendig auf den Spinozismus kommen muß! [...] und daß es nur zwei völlig consequente Systeme giebt; das Kritische, welches diese Grenze anerkennt, und das Spinozische, welches sie überspringt.“ (GA I/2, 264) Damit ist die Problemlage

gegenüber Jacobis „Spinoza-Briefen“ entscheidend verändert: Seine Alternative eines Vernunftsystems und eines „Sprunges“ in den „Glauben“ (den Jacobi keineswegs im engeren Sinne religiös deutet, wie immer wieder behauptet wird) wird ersetzt durch die Alternative zweier „völlig consequenter Systeme“ – obschon Fichte das eine von ihnen als inakzeptabel ablehnt.

Die anschließenden Auseinandersetzungen um Kritizismus und Spinozismus sowie um ihre Vermittlung bilden jedoch nur einen und zudem einen späten der Problemkreise, die für die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant zentrale Bedeutung erlangt haben. Zuvor schon eröffnet sich ein anderer Problemkreis, dem für diese Epoche ein zumindest nicht minder großes Gewicht zukommt: der Streit um „Idealismus und Realismus“. Fraglos kann man schon damals das Thema „Idealismus“ weit zurückverfolgen, und bereits in der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ erweitert es sich zum Thema „Idealismus und Realismus“ – durch Kants im Wortsinne merkwürdige Verschränkung des transzendentalen Idealismus mit empirischem Realismus einerseits und des transzendentalen Realismus mit empirischem Idealismus andererseits. Schon darin deutet sich die fundamentale Intention an, „Idealismus“ und „Realismus“ in ein produktives Verhältnis zueinander zu setzen – wenn auch unter der Dominanz des „transzendentalen“ oder – seit den „Prolegomena“ – „kritischen Idealismus“.³ Dennoch ist es – wiederum – Jacobi gewesen, der diese Debatte eigentlich eröffnet hat – mit seinem Werk „David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus“.⁴ Es ist im April 1787 erschienen, wenige Monate vor der Neuauflage der „Kritik der reinen Vernunft“, in der Kant seine Auseinandersetzung mit dem Problem des Idealismus, die er in Auflage A im Rahmen der Widerlegung des vierten Paralogismus der rationalen Seelenlehre geführt hat, durch das brisante Kapitel mit dem lakonischen Titel „Widerlegung des Idealismus“ ersetzt. Diese beiden Texte Jacobis und Kants lassen das Jahr 1787 zum Geburtsjahr des Streits um „Idealismus und Realismus“ werden, der seitdem zum Problembestand der Klassischen Deutschen Philosophie gehört. Und auch wenn Hegel diesen Streit schon bald für einen „unvernünftigen Streit“ erklärt, über den „eigentlich nichts vernünftiges zu sagen“ sei (GW 6, 291 sqq.), so ist doch seine letzte Publikation die Rezension eines Buches mit dem Titel „Der Idealrealismus“.⁵

Aber auch mit diesem doppelten Gegensatzpaar – mit dem Gegensatz der Traditionen und der erkenntnistheoretischen Grundlegung – ist der Problemhorizont noch nicht abgesteckt, innerhalb dessen sich die Weiterbildung der Klassischen Deutschen Philosophie nach Kant vollzieht. Als geschichtswirksam erweisen sich neben dem Grundgedanken noch zwei weitere Begriffe der Transzendentalphilosophie, deren einer eng mit ihrem Gehalt verbunden ist: der Begriff der Freiheit. Der zweite steht in eher indirekter Verknüpfung mit dem Begriff des Transzendentalen: die Forderung, die Philosophie zur Wissenschaft zu erheben, ihr endlich Wissenschaftsform

und -charakter zu verleihen. Dieser Anspruch auf Explikation der Philosophie in Wissenschaftsform und deshalb in Systemform bildet ein wichtiges *Movens* der Weiterbildung der Philosophie ‚nach Kant‘ – im zeitlichen wie auch im genealogischen Sinne. Der gegenwärtigen Rezeption erscheint die damalige Insistenz, das Wissen in ein „System“ zu bringen, zwar häufig als ein dem kritischen Impetus Kants zumindest fremdes Moment, wenn nicht gar als Rückfall hinter das Kantische Leitwort „Kritik“. Doch ist es eben Kant, der seiner Nachfolgeneration den Systemgedanken als Programm vorgibt. Er führt ja aus, daß das Eigentümliche der Vernunft „das *Systematische* der Erkenntnis sei, d. i. der Zusammenhang derselben aus einem Prinzip“ – und er zielt auf eine „vollständige Einheit der Verstandeserkenntnis“ als „ein nach notwendigen Gesetzen zusammenhängendes System“, also auf die „Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee“, ja auf ein „vollständiges System der reinen Vernunft“. Und diese durch die Vernunft hervorgebrachte „systematische Einheit“ erhebe die „gemeine Erkenntnis allererst zur Wissenschaft“ (KrV B 673, 860, 736). Der Systemanspruch der Philosophie folgt somit – schon für Kant – aus ihrem Wissenschaftsanspruch: Wäre die Philosophie nicht „System“, so wäre sie auch nicht „Wissenschaft“; daß sie aber „Wissenschaft“ zu sein habe, ist ihr seit alters und insbesondere seit dem Rationalismus der frühen Neuzeit selbstverständlich. Und er folgt ebenso aus dem Gedanken der Einheit der Vernunft: „da es doch, objectiv betrachtet, nur Eine menschliche Vernunft geben kann: so kann es auch nicht viel Philosophien geben, d. i. es ist nur Ein wahres System derselben aus Principien möglich“ (AA VI, 207).

Die Weiterbildung der Philosophie nach Kant vollzieht sich deshalb als Suche nach der Systemform, in der die Philosophie als Wissenschaft zu explizieren sei – als Suche nicht bloß nach einer Ordnung, sondern nach einem Fundament des Wissens, nach ‚Begründung‘ aus Prinzipien oder gar aus *einem* Prinzip oder Satz sowie nach einem Verfahren, um aus einem ersten Grundsatz weitere Sätze zu gewinnen und den Bau des Systems sicher aufzuführen. Für Kants Nachfolger ist „System“ ein Fundierungszusammenhang, der die Ableitung von Folgesätzen aus einem ersten Grundsatz oder Prinzip ermöglicht.

Dieser Überzeugung steht allerdings eine mit der „Kritik der reinen Vernunft“ etwa gleichzeitige, und wenn auch nicht gleich starke, so doch sehr beharrliche Tendenz entgegen: die Kritik, die – abermals – Jacobi seit 1785 an diesem Systemverlangen der Philosophie übt – mit kritischem Blick zunächst auf Spinoza, später auf die Transzendentalphilosophie insbesondere Fichtes. Seine Kritik an der Systemform der Philosophie und der ihr eigentümlichen Methode des beweisenden Ableitens folgt aus seiner Überzeugung: „Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus.“ (JWA I, 123) Jacobi teilt zwar die Ansicht, daß eine Philosophie, die Wissenschaftscharakter beansprucht, notwendig des Verfahrens der Demonstration und der Systemform

bedürfe – nur wertet er eben dies als Einwand gegen eine Verstandes- oder Vernunftphilosophie. Alle Wissenschaft gehe unvermeidlich auf Demonstration aus, und Demonstration setze Notwendigkeit voraus – ob nun die Notwendigkeit mathematischer Relationen oder kausalbestimmter Abläufe. Sie schließe deshalb die Leugnung von Freiheit ein und führe in Fatalismus und Atheismus.

Damit ist ein weiterer Leitbegriff genannt: Freiheit. Er ist jedoch keineswegs Jacobi eigen, sondern er ist – wiewohl in unterschiedlicher Schattierung – der Leitgedanke, den die Anhänger sowohl des Systemgedankens als auch der Systemkritik teilen. Wohl keine Epoche der Philosophie stellt den Freiheitsgedanken so sehr in den Mittelpunkt wie die Klassische Deutsche Philosophie. So stellt sich dieser Generation die weitere Aufgabe, „System“ und „Freiheit“ zusammenzudenken. Sie wird von denen, die an Kant anknüpfen, jeweils unterschiedlich gelöst, auch mit wechselnder Akzentsetzung auf dem ersten bzw. dem zweiten Moment, und diese Differenzen bilden den Stoff der nachkantischen Auseinandersetzungen. Unstrittig ist hingegen, daß die Philosophie als „System“ durchzuführen sei und daß sie die Explikation von Freiheit zu leisten – „System und Freiheit“ in *einem* Zusammenhang zu denken habe.

II. Transzendentalphilosophie als Wissenschaftslehre

1. Von der „Kritik der Vernunft“ zum „System der Vernunft“

Bereits in seiner ersten Etappe (1789–1793) verläuft der Weg von der „Kritik“ zum „System der reinen Vernunft“ über die Ausbildung gegensätzlicher Positionen. Er beginnt im engsten Umkreis der Philosophie Kants, mit Carl Leonhard Reinhold,⁶ der noch 1786/87 mit „Briefen über die Kantische Philosophie“ im „Teutschen Merkur“ als einer der einflußreichsten Propagatoren Kants hervorgetreten ist. Doch schon zwei Jahre später gewinnt er durch Auseinandersetzungen zwischen Freunden und Gegnern der kritischen Philosophie die Überzeugung, es sei erforderlich, sie auf eine neue, verlässliche Grundlage zu stellen – durch Erarbeitung eines eigenen Ansatzes, der sich zwar der Verpflichtung dem „Lehrer“ Kant gegenüber bewußt ist, aber gleichwohl beansprucht, im „Geiste“ Kants über dessen „Buchstaben“ hinauszugehen und Kants kritisches Werk auf ein sicheres Fundament zu stellen: auf die „Fundamentallehre“ zu seiner „künftigen Elementarphilosophie“.

Doch der vermeintlich unumstößliche „Grundsatz“, der „Satz des Bewußtseyns“, den er dort zur dauerhaften Begründung der Philosophie in mehreren Variationen aufstellt, wird nur kurz darauf von Gottlob Ernst Schulze – unter dem Pseudonym des antiken Skeptikers Aenesidemus – vernichtend kritisiert: Entgegen Reinholds Behauptung sei der „Satz des Bewußtseyns“ „kein absolut erster Grundsatz“, sondern dem Satz des Widerspruchs untergeordnet; er sei kein „durchgängig durch sich selbst bestimmter Satz“ – schon deshalb nicht, weil die von Reinhold behauptete Handlung des Unterscheidens und Beziehens durch den Wortlaut dieses Satzes keineswegs prägnant angegeben werde; und er sei „weder ein allgemeingeltender Satz, noch drückt er ein Faktum aus, das an keine bestimmte Erfahrung und an kein gewisses Raisonement gebunden wäre“ – und weitere Argumente schließen sich an diesen Kern der Kritik an.⁷

Schulzes unerbittliche Kritik untergräbt den hohen Anspruch der „Elementarphilosophie“ auf Wissenschaftlichkeit vollständig und nachhaltig – und insofern erreicht sie ihr Ziel. Doch aus dem Nachweis, daß der „Satz des Bewußtseyns“ die ihm von Reinhold zugewiesene Grundlegungsfunktion nicht erfüllen könne, folgt nicht schon das Scheitern des Programms, die Philosophie aus *einem* Prinzip zu entwerfen und sie dadurch zur Wissenschaft zu erheben. Vielmehr bekräftigt Schulze dieses Programm sogar – so

wohl durch ausdrückliche Bestätigung des Zusammenhangs zwischen dem *einen* Grundsatz und der Wissenschaftsform der Philosophie als auch durch seinen Perfektibilitätsglauben, der die Einlösung eines derartigen Programms der Zukunft anheimstellt. In dieser Perspektive läßt es sich sogar als vordringliche Aufgabe der Weiterbildung der Philosophie formulieren, Reinholds Programm der Begründung der Philosophie auf einen absolutersten Grundsatz nunmehr mit besseren Argumenten zu realisieren. Schulzes Kritik löst den von Kant ererbten Gedanken Reinholds, die Philosophie als ein „System der reinen Vernunft“ aus *einem* Prinzip herzuleiten, nur von der Gestalt ab, die er in der Elementarphilosophie gefunden hat. Die Tendenz jedoch, die sich schon bei Reinhold andeutet – die Verschiebung der Fundierungsfunktion vom Vorstellungs- zum Bewußtseinsbegriff und weiter zum Begriff des Ich –, hat Schulze nicht gesehen, und er hat ihr auch nicht durch Argumente vorgebeugt.

Seine Kritik an Reinhold hat mehrere Repliken herausgefordert; für die Weiterbildung der nachkantischen Philosophie entscheidend geworden ist die „Aenesidemus-Rezension“, die Johann Gottlieb Fichte⁸ vom November 1793 bis Mitte Januar 1794 ausgearbeitet und am 11./12. Februar 1794 in der „Allgemeinen Literatur-Zeitung“ veröffentlicht hat (GA I/2, 41–67). In ihr greift Fichte die Argumente Schulzes gegen Reinhold auf, und er verstärkt sie sogar noch, aber er wendet sich doch nicht minder pointiert gegen Schulzes Kritik und erweist ihre Unzulänglichkeit sehr nachdrücklich. Das Proprium seiner Rezension liegt in der Sicherheit des Urteils, mit der er – aus der doppelten Frontstellung gegen Reinhold und gegen Schulze wie auch gegen die gelegentlich „innige“ Übereinstimmung beider (GA I/2, 42) – sein eigenes Konzept einer Grundlegung der Philosophie aus dem Ich gewinnt.

Zu Beginn der Rezension würdigt Fichte den kritischen Stachel des Skeptizismus, der „von jeher“ die forschende Vernunft genötigt habe, ihre vorschnell eingenommenen Ruheplätze zu verlassen. Es sei „nichts wünschenswürdiger, als daß der Scepticismus sein Werk krönen“ und seine Waffen gegen Reinhold richten werde, der nach Ansicht vieler „Liebhaber der kritischen Philosophie, die Begründung der Philosophie als Wissenschaft entweder schon vollendet, oder doch am vorzüglichsten vorbereitet hat“ (GA I/2, 41). Auch in mehreren Briefen und späteren Schriften spricht Fichte offen und anerkennend aus, Aenesidemus-Schulze habe ihn gleichsam aus einem „dogmatischen Schlummer“ geweckt: Aenesidemus „hat mich eine geraume Zeit verwirrt, *Reinhold* bei mir gestürzt, *Kant* mir verdächtig gemacht, und mein ganzes System von Grund aus umgestürzt. Unter freiem Himmel wohnen geht nicht! Es half also Nichts; es mußte wieder angebaut werden.“⁹

Die Konstruktion dieses Neubaus wird geleitet durch die Einsicht in die Mängel der Elementarphilosophie, die Schulze aufgedeckt hat, aber auch in ihre Stärken, an denen sein Angriff abgeprallt ist. Deshalb räumt Fichte beiden ein partielles Recht ein, dessen Begrenztheit dazu nötig, einen höheren

Standpunkt zu gewinnen. Die Vermutung, es müsse für die gesamte und nicht allein für die theoretische Philosophie einen tieferen Grund geben als den „Satz des Bewußtseyns“ und einen höheren Begriff als den der Vorstellung, wird auf diesem Wege zur Gewißheit erhoben: Das von der Elementarphilosophie gelehrt „Unterscheiden“ der Begriffe des Subjekts und Objekts von der Vorstellung, das selber aber keine Vorstellung sei, müsse gedacht werden als eine „nothwendig zu denkende Handlungsweise des Gemüths, um eine Vorstellung hervor zubringen“. Vorstellung sei somit „nicht der höchste Begriff aller in unserm Gemüthe zu denkenden Handlungen“, wie auch Objekt und Subjekt nicht erst durch die Beziehung der Vorstellung auf sie vorhanden, sondern ihr voraus zu denken seien, um die Beziehung überhaupt zu konstituieren. Man werde sich deshalb weder des absoluten Subjekts – als „des vorstellenden, das nicht vorgestellt würde“ – bewußt, noch des absoluten Objekts – als „eines Dinges an sich, unabhängig von aller Vorstellung“ oder als eines empirisch-gegebenen: „Das absolute Subject, das Ich, wird nicht durch empirische Anschauung gegeben, sondern durch intellectuelle gesetzt; und das absolute Object, das Nicht-Ich, ist das ihm entgegengesetzte.“

Fichtes Kritik trifft sich mit Aenesidemus-Schulzes Kritik an Reinhold, nicht jedoch an Kant. In ihr nämlich enthülle Schulzes Skeptizismus sich als ein „sehr anmaßender Dogmatismus“, der sich trotz alles skeptischen Aufspreizens letztlich nicht vom Rückgriff auf die Welt der Dinge an sich löse. Entschieden radikaler als dieser sich so nennende Skeptizismus und tatsächliche Dogmatismus sei das kritische System, das „die absolute Unmöglichkeit eines solchen Fortschreitens [sc. zur Welt der Dinge an sich] darthut, und zeigt, daß der Gedanke von einem Dinge, das *an sich*, und unabhängig von irgend einem Vorstellungsvermögen, Existenz, und gewisse Beschaffenheiten haben soll, eine Grille, ein Traum, ein Nicht-Gedanke ist“ (GA I/2, 49–57) – allerdings ein Traum, gegen den auch Kant und Reinhold „sich noch lange nicht laut und stark genug erklärt haben; und der die gemeinschaftliche Quelle aller skeptischen so wohl als dogmatischen Einwendungen gewesen ist, die sich gegen die kritische Philosophie erhoben haben.“ Diese Einsicht in die Zusammengehörigkeit der Annahme von Dingen an sich selbst und Skeptizismus hat Fichte sich im Kontext seiner Rezension erarbeitet: „So lange man den Gedanken von einem Zusammenhange unserer Erkenntniß mit einem Dinge an sich, das, von ihr gänzlich unabhängig, Realität haben soll, übrig läßt, wird der Skeptiker immer gewonnenes Spiel haben.“ Um dies zu verhindern und „die Nichtigkeit eines solchen Gedankens recht handgreiflich darzuthun“ (GA III/2, 39), sieht Fichte sich durch Aenesidemus zu einer vorsichtigen Distanzierung nicht allein von Reinhold, sondern auch von Kant gedrängt. Denn Kant habe den Gedanken „von einer Beschaffenheit der Dinge für ein andres V[orstellungs]V[ermögen], als das menschliche“, durch seine „oft wiederholte Unterscheidung zwischen den Dingen,

wie sie uns erscheinen, und den Dingen, wie sie an sich sind, [...] gewissermaßen autorisirt“ – wenn auch nicht so dogmatisiert wie Schulze. Dessen vermeintlich skeptischer Gedanke sei vielmehr ein Ungedanke: „*man denkt allemal sich selbst, als Intelligenz, die das Ding zu erkennen strebt, mit hinzu.*“ Und so gelangt Fichte hier zur Einsicht, „daß das unmittelbar gewisste: *Ich bin*, auch nur *für* das Ich gelte; daß alles Nicht-Ich nur fürs Ich *sey*“ und „daß ein Ding an sich, insofern es ein Nicht-Ich seyn soll, das keinem Ich entgegengesetzt ist, sich selbst widerspreche, und daß das Ding wirklich und an sich so beschaffen sey, wie es von jedem denkbaren intelligenten Ich [...] gedacht werden müsse“ (GA I/2, 62).

In der Auseinandersetzung mit Schulze findet Fichte zu der Einsicht, die seinen Ansatz für das Jahrzehnt von 1794 bis 1804 prägt und auch noch das letzte Jahrzehnt seines Lebens präformiert: daß die Philosophie als „Wissenschaft“ und somit als „System“ auszuführen sei; daß dieses System durch einen Grundsatz, ein „Prinzip“, seinen letzten Halt und seine Festigkeit zu empfangen habe und die Philosophie auf diesem Wege zu einer der Geometrie vergleichbaren Evidenz zu erheben sei (cf. GA III/2, 18) – und daß dieses letzte Prinzip kein anderes als das Ich sei. Fichte ersetzt nun den Rekurs auf eine „Thatsache des Bewußtseyns“ durch den Begriff der „*Thathandlung*“, durch die das Ich in intellektueller Anschauung sich selber setzt – wenn auch zunächst nur im Modus einer Behauptung (GA I/2, 46). Damit hat sich die sowohl in Reinholds „Elementarphilosophie“ wie auch in Carl Immanuel Diez’ Kritik an ihr erkennbare Tendenz zu einer Grundlegung der Philosophie aus dem Ich bei Fichte Anfang Dezember 1793 durchgesetzt (GA II/3, 12 sq.).

Die „Aenesidemus-Rezension“ berechtigt jedoch nicht zur Annahme, Fichte habe die Implikationen dieser neuen Grundlegungsform bereits vollständig im Blick gehabt. Zumindest spricht er einen der Begriffe, die in der Folge für ihn zentral werden, in der „Aenesidemus-Rezension“ nicht programmatisch aus: den Begriff der Freiheit. In den Schlußpartien der Rezension, in der Auseinandersetzung mit Schulzes Kritik an Kants Ethiktheologie, gelangt er jedoch zu einer Neubestimmung des Begriffs der praktischen Vernunft, indem er an Hand der Differenz zwischen dem Ich der intellektuellen Anschauung und dem Ich des empirischen Bewußtseins Grundsätze herausarbeitet, die „*Kants Darstellung selbst zum Grunde liegen müssen, unerachtet er sie nirgends bestimmt aufgestellt hat*“ (GA I/2, 65). In einem Brief aus der Zeit seiner Arbeit an der Rezension spricht Fichte diesen Gedanken bereits deutlich aus: Aus seiner neu gewonnenen Perspektive kämen ihm „die neuern Streitigkeiten über die Freiheit sehr komisch vor“, und es erscheine geradezu „drollig, wenn Reinhold die Vorstellung zum Generischen desjenigen machen will, was in der menschlichen Seele vorgeht. Wer das thut, kann nichts von Freiheit, vom praktischen Imperativ wissen, wenn er consequent ist; er muß empirischer Fatalist werden!“ (GA III/2, 28)

Mit dem „Satz des Bewußtseyns“ also hat Reinhold nicht allein einen unzureichenden Grundsatz aufgestellt – er hat ihn zudem aus dem falschen Bereich der Philosophie entlehnt. Zwar ist die „Elementarphilosophie“ auch für Reinhold als gemeinsames Fundament der Unterscheidung von theoretischer und praktischer Philosophie vorgelagert – doch dies ändert nichts an dem Umstand, daß der „Satz des Bewußtseyns“ ein Satz der theoretischen Philosophie ist. Wäre jedoch das Prinzip aller Philosophie ein theoretischer Satz, so wäre Freiheit etwas Abgeleitetes – und dies widerspräche eben dem Begriff der Freiheit. Im Brief an Reinhold vom April 1795 spricht Fichte dies prägnant aus: Bei Kant stünden theoretisches Wissen, Wille und Gefühl bloß nebeneinander, ohne Unterordnung unter ein höheres Prinzip – und entgegen Kant sei er mit Reinhold darin einig, daß diese Vermögen um der Einheit der Philosophie willen zu koordinieren seien. Doch widerspricht er Reinhold in der näheren Bestimmung des Prinzips. Denn wenn der Grundsatz – wie bei Reinhold – der theoretischen Philosophie angehöre, dann seien Gefühl und Begehrungsvermögen von der Erkenntnis abgeleitet; wenn er aber umgekehrt ein Satz der praktischen Philosophie sei, so sei das Erkenntnisvermögen ein Abgeleitetes. Das Fundament der Philosophie könne aber nicht in einem der Teilbereiche liegen, in denen die Vermögen ihren Ort haben – und deshalb schließt Fichte: „Ich subordinire sie dem Princip der Subjektivität überhaupt.“ (GA III/2, 314 sq.)

Fichtes Neuorientierung im Gefolge seiner „Aenesidemus-Rezension“ erhellte auch aus dem Manuskript, das er „auf Veranlassung der [Aenesidemus-]Rezension“ (GA II/3, 8) wohl ab Ende Oktober 1793 niederschreibt, um sich eine eigene Grundlegungskonzeption zu erarbeiten. Er stellt es – im Anschluß an und in Abgrenzung von Reinholds Entwurf – unter den Titel „Eigne Meditationen über ElementarPhilosophie“ (GA II/3, 21–177). Doch bereits nach der erneuten Überschrift „Zur Elementar Philosophie selbst“ führt Fichte einen „Satz des Ich“ ein und erwägt dessen Verhältnis zum „Satz des Bewußtseyns“. Danach gebraucht er auf derselben Seite nur noch drei Mal das Wort „ElementarPhilosophie“ – dann verschwindet dieser durch Schulzes Kritik diskreditierte Titel, und an Stelle der Orientierung an Reinhold erarbeitet Fichte sich ein subjektivitätstheoretisches Grundlegungskonzept. Fast provokativ formuliert er diesen Wechsel von der Elementarphilosophie zur Subjektivitätstheorie in seiner programmatischen Bemerkung: „Der Satz des Bewußtseyns ist: *Ich* verknüpfe mit meinem Ich ein *Nicht Ich*.“ (GA II/3, 139) Dieser Satz weist auf die „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ des Folgejahres voraus. Wegen dieses Konzeptionswandels führt der von Fichte zu Beginn seines Manuskripts notierte Titel eigentlich in die Irre; er täuscht eine Orientierung an Reinholds Konzeption vor, die nach den drei ersten Seiten des Manuskripts nicht mehr gegeben ist. Doch erst nach dessen Abschluß findet er für seine neue Philosophie auch den neuen Titel. Da es ihm darum geht, die Philosophie zur Wissenschaft zu erheben, gibt er ihr den für sein gesamtes

späteres Werk charakteristischen Namen der „Wissenschaftslehre“ (nicht bloßen *Liebhaberei des Wissens* oder der Philosophie)“ (GA III/2, 72).

2. Einladung zur Wissenschaftslehre

Fichtes Wortschöpfung ‚Wissenschaftslehre‘ unterstreicht, daß die Entwicklung der nachkantischen Philosophie nicht primär durch eine Orientierung an den Begriffen ‚Selbstbewußtsein‘, ‚Subjektivität‘ oder ‚Ich‘ gesteuert werde. Sie erhält ihre Bewegung und ihre Richtung durch das Interesse, die Philosophie zum Range einer der Geometrie an Evidenz vergleichbaren Wissenschaft zu erheben und sie eben damit erstmals und dauerhaft dem Parteienstreit zu entziehen. Seine Programmschrift „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre“¹⁰ verleiht diesem Interesse den klassischen, auch später nicht mehr überbotenen Ausdruck. Sie ist noch in Zürich verfaßt, im März/April 1794, im unmittelbaren Anschluß an die „Eigenen Meditationen über Elementarphilosophie“ und die „Practische Philosophie“, in denen Fichte im Grundzug Klarheit über sein System gewinnt, und parallel zu den Vorlesungen, die er dort im Hause Johann Kaspar Lavaters hält (GA III/2, 71).

In der Vorrede zu seiner Einladungsschrift reflektiert er auf die komplexen geschichtlichen Bedingungen, unter denen damals die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft steht: Nachdem zuvor Kant die „streitenden Ansprüche der verschiedenen dogmatischen Systeme“ befriedigt habe, müsse die neue Philosophie nun sowohl die „streitenden Ansprüche“ der Anhänger des dogmatischen und des kritischen Systems vereinigen als auch die „gar sehr gegründeten Anforderungen der Skeptiker an die kritische Philosophie“ vollkommen befriedigen. Die letztere werde ebenso durch den „genialischen Geist“ Kants wie den „systematischen Geist *Reinholds*“ repräsentiert, die skeptische Kritik durch Aenesidemus und Salomon Maimon.¹¹ Die mißliche Vielfalt, ja Gegnerschaft dieser Ansätze gilt Fichte – stärker noch als Kant – als Indiz der Notwendigkeit des internen Fortschritts der Philosophie: „daß jede Stufe, die die Wissenschaft je bestiegen hat, erst bestiegen seyn mußte, ehe sie eine höhere betreten konnte“. Aus dieser Einsicht zieht er jedoch keine relativistischen Konsequenzen – im Gegenteil: Nach den wichtigen „Vorschriften“ sei nun die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft an der Zeit. Denn darüber, *daß* die Philosophie eine Wissenschaft sei, bestehe Einigkeit; die Wurzel des Streits liege allein in der Uneinigkeit darüber, *wie* der Begriff der Wissenschaft zu fassen sei – und dies verbindlich zu klären ist die Aufgabe seiner Einladungsschrift (GA I/2, 109–112).

Als konstitutiv für ‚Wissenschaft‘ hebt Fichte zweierlei hervor: die Gewißheit ihrer Sätze und die systematische Form. Beide Elemente seien jedoch

nicht gleichrangig: Der Zweck der Wissenschaft bestehe in der Gewißheit des Gehalts, die sogar „aus einem einzigen an sich gewissen Satze bestehen“ könne; die Systemform hingegen sei „nicht Zweck der Wissenschaft“, sondern „das zufällige, nur unter der Bedingung, daß die Wissenschaft aus mehreren Sätzen bestehen solle, anwendbare Mittel zur Erreichung ihres Zwecks“. Doch trotz seines Zieles, der Philosophie eine der Geometrie vergleichbare Evidenz zu sichern, greift er nicht auf deren Wissenschaftsform zurück – auf eine vorausgesetzte Pluralität von Definitionen, Axiomen und Postulaten und die Ableitung weiterer Lehr- und Folgesätze aus ihnen. Statt dessen orientiert er sich an dem Systembegriff, den Reinhold vorgegeben und Aenesidemus-Schulze durchaus bestätigt hat: Soweit ‚Wissenschaft‘ aus mehr als einem gewissen Satze bestehe, liege ihr Proprium in der systematischen Verbindung mehrerer Sätze, die ihre Gewißheit durch die Ableitung von jeweils *einem* Grundsatz empfangen. Die Verwirklichung dieser sehr ambitionierten Systemform steht unter der doppelten Bedingung der Gewißheit des jeweiligen Grundsatzes und der Möglichkeit einer stringenten Ableitung weiterer Sätze aus ihm. Die Lösung beider Aufgaben verweist Fichte in eine „Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt“ – also in die „Wissenschaftslehre“, als eine zunächst problematische Wissenschaft, deren Möglichkeit allein durch ihre Wirklichkeit erwiesen werde.

Als Wissenschaft von der Wissenschaft ist die Wissenschaftslehre selber Wissenschaft; sie steht somit ebenfalls unter den genannten Bedingungen, deren Klärung ihre Aufgabe ist, und sogar in exponierter Form: Sie muß den Begriff der Wissenschaft entwerfen; als Wissenschaft selber systematische Form haben und diese durch sich selber begründen. Ihr Grundsatz muß Gehalt und Form haben, und zwar so, daß er durch sich selber – also diese durch jenen und jener durch diese – bestimmt werde; sie muß zugleich allen möglichen übrigen Wissenschaften die Form geben und zugleich damit ihr Verhältnis zur Pluralität der durch sie begründeten Wissenschaften klären. Und sie muß letztlich die Frage beantworten, „ob unser gesamtes Wissen einen festen Grund habe, oder ob es, so innig unter sich verkettet auch die einzelnen Theile desselben seyn mögen, doch zuletzt auf Nichts beruhe“ – ähnlich dem Weltall, das nach der indischen Mythologie von einem Elephanten getragen werde, der auf einer Schildkröte stehe, die aber letztlich nur eine Chiffre sei, um den unendlichen Regreß der Begründungen abzuschließen –, oder ob gar eine Mehrheit von Grundsätzen anzunehmen sei. Doch ein System fordere stets eine Verbindung seiner Sätze „durch die Eine und gleiche Gewißheit“; mehrere Grundsätze hingegen hätten eine eigene, „von den übrigen Sätzen unabhängige Gewißheit“; sie bildeten somit nicht ein einziges System, sondern eine Vielheit von Wissenschaften.

Den Gegenstand der Wissenschaftslehre bildet „das System des menschlichen Wissens überhaupt“; sie ist aber nur seine wissenschaftliche Exposition, nicht seine Genese. Es ist ihr vorgegeben in den unabhängig nicht allein

von der Wissenschaftslehre, sondern vom Wissen überhaupt vorhandenen Handlungen des menschlichen Geistes. Ihre Aufgabe besteht darin, diese systematische Verfassung des menschlichen Geistes allererst ins Bewußtsein zu heben und sie in Form der Wissenschaft zu erfassen. Den Begriff dieser ursprünglichen „Handlungen des menschlichen Geistes“ führt Fichte eher beiläufig ein – nicht, wie zu erwarten wäre, im ausdrücklichen Rückgriff auf den Begriff der „Thathandlung“. Diese „Handlungen“ sind ein Letztes im „System des menschlichen Geistes“; in ihnen „liegt nun der ganze Stoff einer möglichen Wissenschaftslehre“. Sie entspringen nicht einer freien Entscheidung; sie bilden wohl ein hierarchisch strukturiertes System, doch kommen sie in unserem Geiste nicht in ihrer systematischen Folge vor. Das System der notwendigen Handlungen aber ist das schlechthin vorhandene, vorausgesetzte „System des menschlichen Geistes“; es „ist absolut gewiß und infallibel“; es bildet die Struktur des Bewußtseins, doch fällt es nicht notwendig, nicht einmal primär ins Bewußtsein, doch kann es bewußt gemacht, in die „Vorstellung“ erhoben werden.

Diejenige Handlung aber, die das System der notwendigen Handlungen in seiner Vollständigkeit ins Bewußtsein erhebt, ist selbst keine notwendige, sondern die freie Handlung, welche die notwendigen Handlungen durch einen Akt der Reflexion in systematisch geordneter Form aufstellt und in die Form des Wissens erhebt. Dies aber geschieht nicht etwa durch einen einzelnen, einmaligen Akt. Vielmehr ist die gesamte „Geschichte der Philosophie“ nichts als eine Sequenz fortschreitender, zunehmend erfolgreicher Versuche, das, was allem Bewußtsein zu Grunde liegt, durch Freiheit ins Bewußtsein zu heben: Der menschliche Geist komme erst „durch blindes Herumtappen zur Dämmerung, und geht erst aus dieser zum hellen Tage über.“ Alle Philosophen „haben durch Reflexion die nothwendige Handlungsart des menschlichen Geistes von den zufälligen Bedingungen derselben absondern wollen; alle haben sie wirklich, nur mehr oder weniger rein, und mehr oder weniger vollständig, abgesondert; im Ganzen aber ist die philosophirende Urtheilskraft immer weiter vorgerückt und ihrem Ziele näher gekommen“ (GA I/2, 140–143, 146).

Die Wissenschaftslehre steht deshalb unter der Bedingung der Übereinstimmung mit dem vorausgesetzten „System des menschlichen Wissens“. Die Philosophen, die dieses „System“ aufstellen, sind somit „nicht Gesetzgeber des menschlichen Geistes, sondern seine Historiographen; freilich nicht Zeitungsschreiber, sondern pragmatische Geschichtsschreiber“ (GA I/2, 147). Sie müssen dieses System finden, nicht *erfinden*. Die freie Handlung seiner Nachzeichnung steht somit im Kontext einer „Geschichte der Vernunft“ – aber sie entwirft auch selbst eine „Geschichte der Vernunft“ – oder eine „Geschichte des Selbstbewußtseyns“, wie Schelling sechs Jahre später formulieren wird.¹² Doch andererseits ist das vom Historiographen des menschlichen Geistes Vorausgesetzte nicht einfach vorhanden; es muß erst ins Bewußtsein

gehoben werden, und zwar durch das Bewußtsein selbst. Hierzu bedarf es keiner bloßen Beschreibung eines Vorgefundenen, sondern seiner systematischen Explikation. Die pragmatische Geschichtsschreibung des menschlichen Geistes nimmt deshalb die Form einer transzendentalphilosophischen Rekonstruktion der notwendigen Handlungen des Bewußtseins an: Die Historie des menschlichen Geistes *ist* seine Wissenschaft. Die Wissenschaftslehre begründet das System des Wissens durch die Aufstellung des absolutersten Grundsatzes sowie durch die Ableitung einer Reihe weiterer Sätze, die ihrerseits die einzelnen Wissenschaften – einschließlich der für Fichte stets inferioren Logik – begründen, und sie verbürgt die Vollständigkeit dieses Systems, indem sie durch einen negativen Beweis zeigt, daß kein Satz zuviel aufgenommen sei, und durch einen positiven Beweis, daß der vorausgesetzte Grundsatz erschöpft sei und sich aus ihm kein weiterer Satz ableiten lasse – einen Beweis, den Fichte aus der Kreisstruktur des Systems, also aus der Rückkehr in sich zu führen beabsichtigt.

Doch obgleich er an die Begründungs- und Beweisstruktur der Wissenschaftslehre diesen hohen Anspruch stellt, ist er sich der Bedingtheit seines Unternehmens wohlbewußt – entschieden besser, als seine Kritiker ihm zu unterstellen pflegen. Eine gravierende Unsicherheit resultiert aus dem für das Unternehmen unvermeidlichen Zirkel: Auch wenn die im Gang der Wissenschaftslehre von der Reflexion aufgefundenen Gesetze mit den hypothetisch als Regel des Verfahrens ihrer Auffindung vorausgesetzten übereinstimmen, so seien sie „doch selbst das Resultat von ihrer vorherigen Anwendung“. Der Erweis der Richtigkeit des Systems auf Grund der Übereinstimmung des Vorausgesetzten und Aufgefundenen sei „ein negativer Beweis, der bloße Wahrscheinlichkeit begründet.“ Und „selbst bei der höchsten Einheit des Systems“ bleibe „noch immer etwas übrig, das nie streng erwiesen, sondern nur als wahrscheinlich angenommen werden kann“ (GA I/2, 144 sq.). Zu dieser methodologischen Kautele wie auch zur bereits berührten geschichtlichen tritt eine anthropologische hinzu: Der Mensch sei nicht bloß ein denkendes, sondern auch ein fühlendes Wesen, und seinem Gefühl komme eine eigentümlich-indirekte Korrektivfunktion zu: Etwaige Irrtümer in der Wissenschaftslehre würden durch bloßes Folgern perpetuiert, „wenn nicht oft das Gefühl durch Verursachung einer neuen Verirrung von der geraden Bahn des Raisonnements die alten Verirrungen berichtigte, und ihn nicht wieder dahin zurückleitete, wohin er durch richtige Folgerung nie wieder zurückgekommen wäre.“ Durch diesen dreifachen Vorbehalt sichert Fichte die Fortdauer der erwünschten Perfektibilität der philosophierenden Urteilskraft – vermutlich nicht ohne Rückblick auf Aenesidemus-Schulze, der gegen die petrifizierenden Tendenzen eines Grundlegungsprogramms Reinholdischer Provenienz die Anerkennung dieser Perfektibilität eingeklagt hatte.¹³ Fichte pariert diese Forderung zunächst, indem er der Wissenschaftslehre systematische Abgeschlossenheit und den einzelnen Wissenschaften unend-

liche Perfektibilität zuspricht: „Man“ – nämlich Aenesidemus-Schulze – habe somit „von einer erschöpfenden Wissenschaftslehre keine Gefahr für die ins Unendliche fortgehende Perfektibilität des menschlichen Geistes zu besorgen“ (GA I/2, 137). Schließlich aber spricht Fichte auch der Wissenschaftslehre selbst aus den drei genannten Gründen solche Perfektibilität zu – und damit eröffnet er zugleich die Perspektive auf die zwei Jahrzehnte seiner ununterbrochenen Arbeit an ihrer Vervollkommnung.

[...]