

Eliane ESCOUBAS & Bernhard WALDENFELS (Eds/Hrsg)

**Phénoménologie française
et phénoménologie allemande**

**Deutsche und Französische
Phänomenologie**

CAHIERS DE PHILOSOPHIE

DE PARIS XII-VAL DE MARNE

N° 4

L'Harmattan
5-7, rue de l'Ecole-Polytechnique
75005 Paris – FRANCE

Dokumente Verlag
Postfach 1340
77603 Offenburg – DEUTSCHLAND

© L'Harmattan, 2000
ISBN : 2-7475-0093-4

Sommaire/Inhalt

| | |
|------------------------------|----|
| Avant-Propos / Vorwort | 11 |
|------------------------------|----|

I - L'héritage de Husserl et de Heidegger

Das Erbe Husserls und Heideggers

| | |
|---|-----|
| Klaus HELD : Le chemin de Heidegger vers les « choses mêmes » | 17 |
| Jacques TAMINIAUX : De l'héritage heideggerien | 39 |
| Peter TRAWNY : Die unscheinbare Differenz. Heideggers Grundlegung einer Ethik der Sprache | 65 |
| Marc RICHIR : Métaphysique et phénoménologie : Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique | 103 |
| Alexander SCHNELL : Husserl und Fichte. Überlegungen zur transzendental-spezifischen Argumentation im transzendentalen Idealismus | 129 |
| François-David SEBBAH : Une réduction excessive : où en est la phénoménologie française ? | 155 |
| Dominique JANICAUD : Phénoménologie ou métaphysique ? | 175 |
| Entretien de D. JANICAUD avec F. DASTUR et E. ESCOUBAS | 185 |

**Cet ouvrage est publié avec le soutien financier du
Conseil Scientifique de l'Université de Paris XII
(France) et de la Fondation Fritz Thyssen
(Allemagne).**

**Die Veröffentlichung dieses Werkes wurde unterstützt
vom Conseil Scientifique de l'Université de Paris XII
(France) und von der Fritz Thyssen Stiftung
(Deutschland)**

MARC RICHIR

suivre et le comprendre doit inéluctablement suivre les traces qu'il a laissés, quitte à découvrir d'autres voies d'accès, au long de son cheminement propre, dans l'épaisseur des "choses mêmes".

Husserl und Fichte.

Überlegungen zur transzendental-spezifischen Argumentation im transzendentalen Idealismus.

Alexander Schnell

„Die Frage nach der Möglichkeit der Philosophie fällt selbst in die Philosophie hinein. Die Philosophie beantwortet die Frage nach ihrer eignen Möglichkeit. Sonach läßt sich die Möglichkeit der Philosophie nur in einem Zirkel beweisen, oder sie bedarf keines Beweises.“

J. G. F., *WL Nova Methodo* (1798/99), AA IV, 2, S. 19.

„So müssen wir den Kreisgang vollziehen. Das ist kein Notbehelf und kein Mangel. Diesen Weg zu betreten, ist die Stärke, und auf diesem Weg zu bleiben, ist das Fest des Denkens (...).“

M. H., *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935/36), S. 8.

Von einigen skizzenhaften Anfängen abgesehen¹, verfügen wir bis heute nicht über eine grundlegende Studie über die recht

(1) Für weiterführende Studien das Verhältnis Husserls zu Fichte betreffend, siehe: Boehm, Rudolf: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, Den Haag, Band I: *Husserl-Studien*, 1968; Band II: *Studien zur Phänomenologie der Epoché*, 1981. – González, Manuel Riobó: «Phenomenological convergences between Fichte and Husserl», in *Analecta Husserliana*, vol. XXXVI, 1991, S. 269-281. – Hammacher, Klaus: „Fichtes und Husserls transzendente Begründung der Intersubjektivität und die anthropologische Fragestellung“, in *Archivio di*

komplexe Beziehung zwischen der Phänomenologie – sowohl husserlscher als auch heideggerscher Prägung – und dem

Filosofia, LIV, 1986 (n° 1-3), S. 669-684. – Hyppolite, Jean: « L'idée fichtéenne de la Doctrine de la Science et le projet husserlien », in *Husserl et la Pensée Moderne. Husserl und das Denken der Neuzeit*, *Phaenomenologica* 2, Den Haag, 1959, S. 173-182. – Jalloh, Chernor M.: « Interpretation and the Transcendental Turn: Kant, Fichte and Husserl », in *Idealistic Studies*, vol. XXII/n° 2, Mai 1992, S. 122-129. – Janke, Wolfgang: *Vom Bilde des Absoluten: Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, Berlin, New York, 1993. – Mohanty, J. N.: « Fichte's "Science of Knowledge" and Husserl's Phenomenology », in *The Philosophical Quarterly (India)*, vol. XXV, n° 2, Juli 1952, S. 113-121. – Pentzopoulou-Valalas, Thérèse: « Fichte et Husserl. A la recherche de l'intentionnalité », in *Fichte-Studien*, Band 1, 1990, S. 153-166; « Phenomenology and Teleology: Husserl and Fichte », in *Analecta Husserliana*, Band XXXIV, 1991, S. 409-426; « Fichte et Husserl. Une lecture parallèle », in *Fichte im 20. Jahrhundert*, Tagung der Internationalen J. G.-Fichte-Gesellschaft vom 26. 9. – 1. 10. 1994 in Jena, *Fichte-Studien*, Band 13, Wolfgang H. Schrader (Hsg.), Rodopi, Amsterdam, 1997, S. 65-76; « Du formel au transcendantal: Remarques sur l'itinéraire de Husserl et de Fichte », in *Transzendental Logik, Fichte-Studien*, Band 15, Wolfgang H. Schrader (Hsg.), Rodopi, Amsterdam, 1999, S. 71-82. – Richir, Marc: *Le rien et son apparence. Fondements pour la phénoménologie*, Bruxelles, 1979. – Rockmore, Tom: « Fichte, Husserl, and Philosophical Science », in *International Philosophical Quarterly*, 19, 1979, S. 15-27. – Seeböhm, Thomas M.: « Fichte's and Husserl's critique of Kant's transcendental deduction », in *Husserl Studies*, 2, 1985, S. 53-74. – Siemek, Marek J.: „Husserl und die Erbe der Transzendentalphilosophie“, in *Fichte-Studien*, Band 1, 1990, S. 145-152; „Fichtes und Husserls Konzept der Transzendentalphilosophie“, in *Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen*, Wolfgang Högbe (Hsg.), Frankfurt a. M., 1995, S. 96-113. – Tietjen, Hartmut: *Fichte und Husserl. Letztbegründung, Subjektivität und praktische Vernunft im transzendentalen Idealismus*, Frankfurt a. M., 1980; siehe dazu Schuhmann, Karl: „Rezension von Hartmut Tietjens: *Fichte und Husserl. Letztbegründung, Subjektivität und praktische Vernunft im transzendentalen Idealismus*“, in *Philosophische Rundschau*, 28/1981 (Heft 3/4), S. 259-266. – Zöller, Günter: « An Eye for an I: Fichte's Transcendental Experiment in Figuring the Self: Subject, Absolute, and Others in Classical German Philosophy », David E. Klemm, Günter Zöller (Hsg.), Albany: SUNY University of New York Press, 1997.

außergewöhnlichen, und im Grunde genommen noch immer ziemlich unbekanntes Werk Fichtes, so wie Iso Kern etwa eine solche Arbeit, Husserl und Kant² betreffend, auf beispielhafte Weise vorgelegt hat. Was kann das Ziel von Überlegungen sein, die das Verhältnis Fichtes zur Phänomenologie ausleuchten möchten? Handelt es sich hier nicht um zwei grundlegend verschiedene philosophische Standpunkte und Zielsetzungen, zwischen einerseits diesem System, das die Einheit des Wissens von einem Grundsatz oder einigen Grundsätzen abzuleiten sich anheischig macht – eine Einheit, die zumal „absolut“ sein soll: Behauptet Fichte doch im zweiten Vortrag der Wissenschaftslehre von 1804, drei Jahre vor dem Erscheinen der *Phänomenologie des Geistes*, daß die Aufgabe der Philosophie auch als „Darstellung des Absoluten“³ formuliert werden könne – und andererseits dieser unendlichen Forschungsarbeit, die sich „lokalen“ Problemstellungen widmet und wo sich die Einheit des Ganzen auf ewig der Einsicht zu entziehen scheint, wo sich das Absolute also nur als *telos* einer stetig sich fortentwickelnden „Wissenschaft“ erweist⁴. In Wirklichkeit ist dieser Gegensatz nur ein scheinbarer, für den sich letzten Endes Hegels *Vorlesungen zur Philosophiegeschichte* und vor allem seine *Differenzschrift* verantwortlich zeigen. Man könnte nämlich in der Tat eine Studie wie die hier vorliegende ausschließlich der Aufzählung all

(2) Iso Kern: *Husserl und Kant*, *Phaenomenologica* 16, Den Haag, 1964.

(3) *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*, Hamburg, Meiner, 1986, S. 8.

(4) In den *Vorlesungen über die Idee der Phänomenologie* (1907) äußert sich Husserl über das Verhältnis zwischen der Phänomenologie und dem Absoluten. Die Phänomenologie als Fundamentalwissenschaft begründet die Metaphysik als „Wissenschaft vom Seienden in absolutem Sinn“ (*Husserliana III*, S. 23) und wird ihrerseits begründet vermittelt der Reduktion, welche sich rein auf die „Sphäre der absoluten Gegebenheit“ zu beschränken hat (*ibid.*, S. 14 (s. a. S. 10)). In den *Ideen I* ist das absolut Gegebene dann selbst als absolutes Sein ausgesprochen (siehe Rudolf Boehm: „Zum Begriff des "Absoluten" bei Husserl“, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band XIII-2, 1959, S. 214-242).

derjenigen Parallelen widmen, die zwischen dem Denken Fichtes und demjenigen Husserls – nicht selten in beinahe identischen Formulierungen übrigens – bestehen. Ohne auch nur im entferntesten auf Vollständigkeit abzielen, möchten wir diesbezüglich schon einmal die folgenden vier Thesen aufstellen, die die Nähe beider Standpunkte aus transzendentalphilosophischer Sicht darlegen:

1. Zunächst ist hervorzuheben, daß das Motiv der Reduktion und der Epoché, welche die Methode der Transzendentalphilosophie Husserls charakterisieren, zumindest *implizit* bereits bei Fichte anzutreffen ist. Bei aller Behutsamkeit hinsichtlich einer solchen Hypothese, erscheint es – auch für das Verständnis des Denkens Fichtes – als sehr fruchtbar, diesbezüglich Fichte mit Husserl zu lesen. Es kann nämlich gezeigt werden, daß das, was Husserl als Epoché bezeichnet, genau dem entspricht, was Fichte in der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre* „Abstrahieren vom Sein“⁵ nennt: Die Frage nach dem Grund des Seins, eine grundlegende Frage der Wissenschaftslehre, fragt nach dem, was sich außerhalb des Seins, auf einem anderen *Seinsboden*, befindet – und dies macht eine Einklammerung, ein „Abstrahieren“ dieses Seins nötig. Genau so wie durch die Epoché die „erfahrene Welt“ und „alles, was in dergleichen Erlebnissen als Gemeintes im Geltungsbewußtsein“⁶ ist, erhalten bleibt, ist auch dieses Abstrahieren kein *Verneinen* des Seins. Wenn Fichte betont, daß es nicht etwa ein „Nicht-Sein“ denkt, wodurch der Begriff des Seins nur negiert, „nicht aber von ihm abstrahiert“ würde, sondern es „sich den Begriff des Seyns überhaupt gar nicht, weder positiv, noch negativ“⁷ denkt, so nimmt er genau dieses Einklammern oder dieses Schwebenlassen vorweg, von dem

(5) *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), Berlin, SW I, S. 456.

(6) *I. Cartesianische Meditation*, § 8, *Husserliana I*, S. 60.

(7) *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), S. 456.

Husserl spricht. Dem *Sonnenklaren Bericht*⁸ zufolge ist dieses Abstrahieren ein wesentlicher methodologischer Bestandteil, der „über Leben und Tod“ des Eingangs in die Wissenschaftslehre entscheidet. Eine Bemerkung in der *Grundlage*⁹ bestätigt genau dies und klärt uns darüber hinaus noch über einen weiteren inhaltlich entscheidenden Aspekt auf, wenn Fichte nämlich am Ende der Deduktion der Vorstellung schreibt, daß das Abstraktionsvermögen als Bedingung der Möglichkeit der „Tätigkeit, die überhaupt ein Objekt bestimmt“ fungiert. Dieses Vermögen muß selbst auf zirkelhafte Weise möglich sein, wenn das Selbstbewußtsein und das Bewußtsein einer Vorstellung es sind.

Diese Parallele beschränkt sich aber nicht bloß auf die Enthaltung der Seinssetzung, sondern sie läßt sich sogar bis auf die *Zurückführung* auf die Instanz der – in husserlschen Begriffen – transzendentalen Subjektivität, als Quelle aller Konstitutionsleistungen der Bewußtseinsakte, fortsetzen. Wir verweisen hier diesbezüglich auf die Rolle der „Zurückführung“ in der *Wissenschaftslehre*¹⁰ von 1804, die in der „continuirlichen Einsicht des Philosophen selber“, die Vermittlung zwischen dem Mannigfaltigen der Erfahrung und seinem Seinsgrund betreffend, besteht.

2. In diesem Zusammenhang muß die Gleichwertigkeit zwischen der von Fichte geforderten Eliminierung des „Seins“ und der Außerkraftsetzung – dank der Epoché – des natürlichen An-sich-Seins der Welt unterstrichen werden. So charakterisiert Fichte zum Beispiel in seinen *Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre*¹¹ von 1813 einen gewissen Modus der

(8) *Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum, über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie* (1801), Berlin, SW II, S. 382.

(9) Cf. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/1795), Hamburg, Meiner, 1997, S. 162 (SW I, S. 243).

(10) *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*, S. 7f.

(11) *Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre* (1813), Berlin, SW IX, S. 11f.

Seinssetzung als vom „natürlichen Menschen“ vollzogen. Er nennt an gleicher Stelle etwas weiter unten den „Sinn, für den ein absolutes *Sein* ist, und in dem, zufolge desselben es ist“, den „natürlichen“ Sinn – was uns durchaus an die Beschreibung der „natürlichen Einstellung“ erinnert. Fichte fährt fort : „Wer in dem (...) natürlichen Sinne eingekerkert ist, der glaubt, und kann nicht anders glauben, als daß er die Dinge unmittelbar *wahrnehme*; wem aber der neue Sinn (...) aufgegangen ist, dem wird klar, daß unsere Aussage : es seien Dinge, durchaus keine *Wahrnehmung* ist, sondern ein *Schluß*“ dessen „Prämissen“ „nur dem *neuen* Sinne sichtbar werden“¹². Die Aufgabe der Wissenschaftslehre wird dann darin bestehen, diese sich nicht bewußt vollziehenden Schlüsse offen zu legen. (Diese Einklammerung des Seins, des An-sich-Seins, resultiert übrigens in gleicher Weise aus der Kritik des „Dings an sich“ in der Aenesidemus-Rezension wie aus jener der „absoluten Realität“ im § 55 der *Ideen I*¹³).

Es ist insofern nur ganz konsequent, wenn Fichte wie Husserl den „natürlichen Sinn“ (die „natürliche Einstellung“) vom „höheren“ (philosophischen) Sinn (oder Einstellung) markant unterscheidet. Im *Sonnenklaren Bericht*¹⁴ benutzt Fichte für diese Unterscheidung noch einen anderen Ausdruck : Er unterscheidet hier den „unmittelbaren“ vom „mittelbaren“ Standpunkt. So wie Husserl charakterisiert er die „natürliche Einstellung“ als das Verständnis ihres eigenen Sinnes nicht erfassend. Er begrenzt

(12) *Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre* (1813), S. 16.

(13) „Eine absolute Realität gilt genau so viel wie ein rundes Viereck“: Die Verabsolutierung des realen Seins ist ein „Widersinn“, der Gedanke eines absoluten Seins der Dinge und Realitäten ist somit *wider den Sinn* des Seins der Dinge und Realitäten. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913), *Husserliana III/I*, S. 134f. Der Begriff einer „absoluten Realität“ ist ein „Unbegriff“. Vgl. auch in der *Recension des Aenesidemus* (1792) : „Der Gedanke von einem Dinge, das *an sich*, und unabhängig von einem Vorstellungsvermögen, Existenz und gewisse Beschaffenheiten haben soll“ ist „eine Grille, ein Traum, ein *Nicht-Gedanke*“, SW I, S. 17.

(14) *Sonnenklarer Bericht*, S. 358.

somit das Feld dieser Einstellung, indem er ihren „dogmatischen Hang“¹⁵ brandmarkt.

3. Eine andere interessante und wichtige Parallele betrifft ferner den Status des Ich oder des Ego bei beiden Denkern. Husserl schreibt im § 26 der *Krisis*, d. h. dort, wo er den Begriff des „Transzendentalen“ definiert, daß dieser „das Motiv des Rückfragens nach der letzten Quelle aller Erkenntnisbildungen, des Sichbesinnens des Erkennenden auf sich selbst und sein erkennendes Leben [...]“ darstelle. „Radikal sich auswirkend, ist es das Motiv einer rein aus dieser Quelle begründeten, also letztbegründeten Universalphilosophie. Diese Quelle hat den Titel *Ich-selbst* mit meinem gesamten wirklichen und vermöglichen Erkenntnisleben [...]“¹⁶. Dieser Ich-Begriff entspricht genau jenem der Wissenschaftslehre, insofern er dort als transzendentes Prinzip des Wissens verstanden werden muß. Und in der Tat stellt Fichte seinerseits am Ende der Deduktion der Vorstellung in der *Grundlage* heraus, daß das, was die Vermittlung zwischen (den endlichen) Ich und Nicht-Ich garantiert und vollzieht, das „Ich oder Subjekt“¹⁷ ist. Dieses „Subjekt“ ist in seinem „Streben“, seiner „*Triebhaftigkeit*“ charakterisiert; es ist einerseits als „unendliches“ Grund aller Erfahrungskonstitution, andererseits ist es aber gerade als solches nicht greifbar (was doch das Ziel ist) und muß sich somit verendlichen. – Diese Vermittlung kann auch über das Verhältnis zwischen dem eidetischen Apriori und der Faktizität Aufschluß geben. Hierzu wäre auf den Zusammenhang zwischen diesem fichteschen *Streben* und der Konstitution des transzendentalen Bewußtseins in ihrer zeitlichen Dimension¹⁸ zu verweisen : Es

(15) *Grundlage*, S. 94 (SW I, S. 174).

(16) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana VI*, S. 100f.

(17) *Grundlage*, S. 163 (SW I, S. 244).

(18) Vgl. Françoise Dastur : « Le temps et l'autre chez Husserl et Heidegger », in : *Alter. Revue de Phénoménologie*, n° 1, 1993, p. 385-401.

fehlen uns die „Namen“, bzw. „wir haben keine Benennung“, um diese zu charakterisieren (vgl. Husserl, *Husserliana* X, § 36, S. 75 ; Fichte, *Grundlage*, S. 187 (SW I, S. 269), was darauf hindeutet, daß in dem Verhältnis zwischen faktischer Individualität (Endlichkeit) und „ewig“ seiendem Apriori (Unendlichkeit) jeweils Konstitutionsleistungen fungieren, die mit naturkausalen Mitteln nicht faßbar sind und in diesem Sinne ein Forschungsfeld eröffnen, das Fichte und Husserl noch traditionsgemäß „Subjektivität“ nennen.

4. Der Bezug zwischen formaler und transzendentaler Logik, ein Problem, das beide Denker von früh auf beschäftigt und seine am weitesten fortgeschrittene Bearbeitung in wichtigen Spätwerken erfahren hat¹⁹, ist schließlich ein weiterer wesentlicher Punkt, durch den sich Husserls und Fichtes Geistesverwandtschaft nachweisen läßt. Wir wollen aber an dieser Stelle lediglich festhalten, daß eine vermutete naheliegende Ähnlichkeit beider Denkansätze vor allzu voreiligen Schlußfolgerungen sehr sorgfältig untersucht werden muß. Obwohl eine Zurückführung der formal-logischen Grundsätze auf transzendente Gesetze und Prinzipien zwar als ein gemeinsamer Nenner beider Entwürfe bezeichnet werden kann, darf eine grundsätzliche Verschiedenheit zwischen ihnen nicht übersehen werden: Während Husserl in einer transzendentalen Logik das „in seinen konstituierenden Intentionalitäten“ „subjektive Korrelat“ jedes „objektiv Logischen“²⁰ aufzusuchen verlangt, beansprucht Fichte implizit – wie gezeigt werden könnte – sehr früh bereits (und zwar in den ersten drei Paragraphen der *Grundlage* sowie in der „Grundlage des theoretischen Wissens“ desselben Werkes 1794), eine *Realisierung* der Fundierung der formalen in der transzendentalen Logik vollzogen zu haben. Eine

(19) E. Husserl: *Formale und transzendente Logik* (1929), *Husserliana* XVII ; J. G. Fichte: *Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder Transzendente Logik* (1812), Hamburg, Meiner, 1982.

(20) *Formale und transzendente Logik*, *Husserliana* XVII, S. 38.

solche Realisierung beschreibt hier jedoch kein *Korrelationsverhältnis*, sondern *deduziert* transzendente Prinzipien der – als „Bewußtseinstatsachen“ aufgefaßten – Grundsätze der formalen Logik, wobei sich mit den ersteren ein transzendentes Forschungsfeld auftut, welches laut Fichte einer den letzteren gegenüber qualitativ anderen, höheren, Stufe zuzurechnen ist.

Wir beschränken uns hinsichtlich der ersten vier Thesen auf diese skizzenhafte Form, wodurch hier auf eine weitere Vertiefung verzichtet werden muß. Was uns dagegen in der Folge eingehender interessieren wird – sozusagen als fünfte „These“ – ist die Erklärung des „transzendentalen Prinzips“, welches die in einem nicht falsch zu verstehenden (nämlich *transzendentalen*) Sinne bewußtseinsmäßigen Bedingungen der Erfahrungserkenntnis zu begründen sucht. Dieses Prinzip ist von einer absolut grundlegenden Bedeutung nicht nur für die Phänomenologie Husserls (zumindest der statischen Phänomenologie der „Konstitution“) sondern auch für die „Hermeneutik des Daseins“ Heideggers. Wir werden nun versuchen, diese Erklärung anhand der Interpretation eines Aspektes der Wissenschaftslehre von 1794/1795 zu liefern, sobald wir die diesem zugrunde liegende „transzendente Argumentation“ der *Kritik der reinen Vernunft*, die jegliche Möglichkeit eines transzendental-bewußtseinsmäßigen Verhältnis zur Welt begründet, entwickelt haben.

Diese Lektüre der Wissenschaftslehre ist sowohl „vor“ als auch „nach“ Husserls Transzendentalismus angesetzt. „Vor“ Husserl, der Fichtes Philosophie erst spät entdeckt hat (ganz wie Heidegger übrigens), insofern, als seine, Husserls, Analysen oft ein interessantes Licht auf gewisse Gedankengänge Fichtes zu werfen imstande sind – unsere Thesen zu Anfang wollten dies schon einmal teilweise andeuten ; aber auch „nach“ Husserl, der, obwohl er nur schlecht mit den theoretischen Schriften Fichtes

vertraut²¹ und dessen theoretischer Philosophie überhaupt nur in der *Bestimmung des Menschen* begegnet war, seit den Jahren während des ersten Weltkrieges eine gewisse Nähe zu den „Intuitionen“²² der Philosophie des sogenannten „Deutschen Idealismus“²³ durchaus anerkannt hat. Wir möchten nun zeigen, daß eine Vertrautheit mit der Philosophie Fichtes sehr nützlich sein kann für ein Verständnis der Grundhandlung des „transzendentalen Idealismus“, die bei Husserl – aus welchen Gründen auch immer – vielleicht nicht explizit genug herausgearbeitet wurde. Unsere Lektüre wird somit darin bestehen, zu versuchen, anhand der *Grundlage* der Wissenschaftslehre von 1794/95, einige Zusätze zu einem anderen Verständnis der Wohlbegründetheit und der Triftigkeit des transzendentalen (kritischen) Idealismus²³ zu liefern.

Worin bestehen nun diese Zusätze? In seiner Sichtweise der Transzendentalphilosophie Kants, die offenbar von Oscar Ewalds Buch *Kants Methodologie in ihren Grundzügen* (1906) her stammt²⁴, wirft Husserl der kantischen transzendental-logischen Vorgehensweise „von oben“ (das heißt nicht von den empirischen Gegebenheiten, sondern von der formalen Logik ausgehend) vor, daß sie einer ihr vorgängigen

(21) Vgl. Hartmut Tietjen: *Fichte und Husserl. Letztbegründung, Subjektivität und praktische Vernunft im transzendentalen Idealismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1980, S. 28f.

(22) Vgl. den Brief Husserls an Paul Natorp vom 29. Juni 1918, dessen Original im Husserl-Archiv in Löwen aufbewahrt wird (*R I Natorp*) und der von R. Boehm in dem Artikel « Husserl et l'idéalisme classique » in *Revue philosophique de Louvain*, 57, 1959, S. 354, zitiert wird.

(23) Daß Husserl seine Philosophie ebenso in der Tradition des transzendentalen Idealismus einordnet (womit hier eine – gewisse Differenzen in der Ausführung nicht ausschließende – gemeinsame Grundhandlung gemeint ist), belegt u. a. folgende Stelle der *IV. Cartesianischen Meditation*: „Nur wer den tiefsten Sinn der intentionalen Methode oder den der transzendentalen Reduktion oder gar beider mißverstehen, kann Phänomenologie und transzendentalen Idealismus trennen wollen“, *Husserliana I*, S. 119.

(24) Vgl. Iso Kern: *Husserl und Kant*, S. 158f.

phänomenologischen Analyse bedarf, die die transzendental-phänomenologischen Korrelationen zu untersuchen habe. In diesem Sinne fehle eine Beschreibung der Bewußtseinsprozesse, welche die den ontologischen und wissenschaftstheoretischen Gesetzen zugrundeliegenden Idealisierungen konstituieren²⁵. Nun könnte man aber auch genau umgekehrt fragen, worauf sich denn die „objektive Gültigkeit“ dieser konstituierenden Bewußtseinsleistungen überhaupt gründet. Fichtes Grundabsicht besteht nun tatsächlich in der Fundierung dieser Leistungen des Bewußtseins und der des Bewußtseins selbst, ohne der reflexionstheoretischen Aporien, wie sie Dieter Henrich und seine Schüler herausgearbeitet haben, zum Opfer zu fallen. (Wobei einige dieser Schüler unseres Erachtens fälschlicherweise behaupten, daß Husserl – und teilweise sogar Fichte! – die „Reflexionstheorie“ gerade nicht überwunden hätte). Es wird zu zeigen sein, daß diese Fundierung sich der von Kant nicht ausgeschöpften Konsequenzen seiner Grundeinsicht der transzendentalen Kategorien-Deduktion bedient.

Diese Lektüre spricht somit im gewissen Sinne eine Idee aus, die bereits Rudolf Boehm formuliert hatte. Aber sie macht es sich weder zur Aufgabe, das Verhältnis zwischen dem „transzendentalen Absoluten“ (dem absoluten Bewußtsein) und dem „letzten Absoluten“ (Gott) zu analysieren, noch beschreibt sie die Konstitution des Zeitbewußtseins, so wie Husserl im § 81 der *Ideen* auf die „phänomenologische Zeit“ und das „Zeitbewußtsein“ als dem „letzten und wahrhaft Absoluten“, und in den *Vorlesungen* von 1905 auf den „absoluten zeitkonstituierenden Bewußtseinsfluß“ (§ 34) verweist. Unsere Absicht geht vielmehr dahin, zu verstehen, inwiefern die Welt auf das Bewußtsein als „aktuelles“ angewiesen ist. Was bedeutet in der Tat: „Wäre nicht das absolute Bewußtsein, nichts vermöchte zu sein?“, bzw.: „Nichts ist ohne das absolute Bewußtsein,

(25) Z. Bsp. Ms. transcr. B IV 1, S. 170 (1908?) sowie Ms. orig. A I 36, S. 163b (1919 oder 1920), zitiert von I. Kern, *ibid.*, S. 159.

wiewohl nichts ist mit dem absoluten Bewußtsein²⁶? Fichtes Wissenschaftslehre von 1794/95 kann als Antwort auf diese Fragen verstanden werden – unter der Voraussetzung, daß man sich nicht von der hegelschen Lesart Fichtes blenden läßt oder auch, als anderes Extrem, von einer positivistischen Lesart, die in Fichtes „Idealismus“ einen „Produktionsidealismus“ sieht, der das „Bewußtsein“ an der Quelle der Sachhaltigkeit (realitas) aller Wirklichkeit vermutet; eine Verblendung, die im übrigen der Grund für die oben bereits erwähnte Tatsache ist, daß Fichtes Philosophie oft den gleichen Mißverständnissen unterliegt wie jene Husserls.

Der Punkt, der uns hier interessiert, betrifft – von einer anderen Perspektive aus betrachtet – Husserls und vor allem Fichtes Antwort auf die Widersprüchlichkeit dessen, was Husserl den „transzendentalen Realismus“²⁷ nennt, d. h. des Standpunktes, wonach eine reale, denkende Substanz (als ein Teil der Welt verdinglicht) als *denkende* gleichwohl die Grundlage bildet für die reale, transzendente Welt – ein Standpunkt, der es umgekehrt als völlig selbstverständlich ansieht, daß das reale Sein als solches der denkenden Substanz gegeben ist, nur eben in der Weise der *Idee* (oder der Vorstellung) (Bergson hatte dieses Problem auf eine bemerkenswerte Weise in *Materie und Gedächtnis* aufgeworfen). Das – par excellence transzendente – Problem besteht aber genau hierin: Wie kann ein reales Sein dem Bewußtsein gegeben sein, ihm erscheinen, zur „Vorstellung“ werden²⁸? Der Aspekt, um den es hier geht, ist so grundlegend,

(26) R. Boehm: „Zum Begriff des „Absoluten“ bei Husserl“, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band XIII-2, 1959, S. 238.

(27) Vgl. *I. Cartesianische Meditation*, § 10, *Husserliana I*, S. 63.

(28) Husserl wirft diesen Gedanken in den Kapiteln II und III der *phänomenologischen Fundamentalbetrachtung* in den *Ideen I* auf, wo Husserl zum Beispiel im § 49 zeigt, daß die absolute Gegebenheit des realen Seins gleichgeordnete Seinsarten der Realität und des Erlebnisses voraussetzt, was jedoch seiner Ansicht nach absurd ist (siehe S. 116 (§ 50), S. 96 (§ 42) usw.).

daß er fast trivial erscheinen mag: Es handelt sich um das Problem der Möglichkeit des Bewußthabens einer Andersartigkeit, eines Seienden, das sozusagen „von außen“ kommt. Es gilt aufzuklären, wie im „intentionalen Erlebnis“, „dessen wesentlicher deskriptiver Charakter (...) die bezügliche Intention ist“, diese Intention, die „nach ihrer spezifischen Besonderung (...) das diesen Gegenstand Vorstellen oder das ihn Beurteilen usw. voll und allein“²⁹ ausmacht, die Beziehung zu eben diesem Gegenstande sichert und ermöglicht. Von einem empiristischen Standpunkt aus betrachtet, lassen es die *Logischen Untersuchungen* unausgemacht, wie nicht so sehr die Möglichkeit der *Erfüllung* einer Bedeutungsintention, als das *Meinen* selbst zu verstehen ist (der heideggersche *Verstehenswurf*, der das Existieren des Daseins mit dem *Sinn* als dem Boden jeglichen Verstehens zeitlich miteinander vermittelt, kann als eine Antwort auf diese Frage interpretiert werden): Denn wie ist es in der Tat zu verstehen, daß das Erscheinen eines Äußeren, eines absolut Anderen, der Akt eines Ego sei? Wie kann der Sinn des „von außen“ Kommenden in der Subjektivität verwurzelt sein? Husserl hat selbstverständlich dieses Problem, das innig mit dem Status der transzendentalen Reduktion verbunden ist, gesehen. (Und die Schwierigkeiten dieses Problems beherrschen die an Eugen Fink überantwortete Ausarbeitung der *VI. Cartesianischen Meditation*). Er hat im besonderen gesehen, daß der Sensualismus unfähig ist zu erklären, wie eine mechanisch-physische Bewegung eine Vorstellung hervorrufen kann. Insofern erweist sich die Bedeutungsintention, das Meinen, in gewisser Weise als eine transzendente Handlung. Und ihre *Möglichkeit* verlangt gerade nach dem Vollzug der „transzendentalen Wende“ – vermittelt der methodologischen Werkzeuge der Epoché und der Reduktion, die jede unterschwellige psychologisierende Bedeutung der konstitutiven Funktionen der Subjektivität ausschalten.

(29) *V. Logische Untersuchung*, *Husserliana XIX*, S. 386.

Es soll uns hier also um die transzendente Argumentationsweise selbst, von einer phänomenologischen Perspektive aus betrachtet, gehen. Es handelt sich dabei insbesondere darum, das „transzendente Apriori“ als *Fundament* (daher die phänomenologische „*Fundamental*“-Betrachtung in den *Ideen I*) des Verständnisses unserer Beziehung zur Welt anzusehen, indem die konstitutive Leistung der transzendentalen Subjektivität begriffen werden muß. Das Entscheidende besteht darin, zu sehen, daß der Seinssinn nicht aus einem idealistischen Konstrukt resultiert, sondern in einer „Sinnauflösung“ in der Subjektivität selbst zu suchen ist – und dies mit Hilfe einer Vorgehensweise, die es erlaubt, die Synthesis zu denken, ohne lediglich, um es in fichteschen Begriffen auszudrücken, eine „*synthesis post factum*“ zu vollziehen.

Was ist nun aber unter dem „transzendentalen Akt“ oder unter der „transzendentalen Handlung“ zu verstehen? Die Transzendentalphilosophie kann auf zwei Weisen aufgefaßt werden, wenn man von der berühmten Formulierung ausgeht, mit der Kant den Transzendentalismus charakterisiert. Laut dieser Formulierung „erkennen wir von den Dingen nur das a priori, was wir selbst in sie legen“³⁰. Wie ist dieses Zeitwort „legen“ aufzufassen?

- 1) Einerseits kann es bedeuten, in der Wirklichkeit das zu finden (und wiederzufinden), was der „Geist“ in sie hineingelegt hat; dieser Standpunkt erstreckt sich von einem ersten Ansatz im Transzendentalismus Kants zur hegelschen Philosophie des Geistes und vielleicht bis zur Daseinsphilosophie von Heidegger; so erklärt Heidegger, zum Beispiel, wie die Welt dem Dasein als In-der-Welt-Sein ontologisch-strukturell zugehörig ist. Dieser Standpunkt gesteht der Subjektivität eine radikale Synthetizität zu: Indem man sich zur Welt verhält, entfaltet man eine

(30) *Kritik der reinen Vernunft*, Zweite Vorrede (1787), B XVIII.

Dimension, die immer schon in der Subjektivität impliziert, „enthalten“ ist. Eine konsequente Realisierung dieses Standpunktes führt zur Verneinung des „Dinges an sich“ und zum absoluten Idealismus (oder zum absoluten Subjektivismus).

- 2) Andererseits kann das aber auch heißen, die Subjektivität als absolute *Reflexivität* (und *nur* als Reflexivität ohne irgendein „Produktionsmoment“) zu begreifen. „Reflexion“ meint hier, daß die Sinnhaftigkeit nur in einer *Zirkularität* zugänglich ist. Das bedeutet nicht, daß dem An-sich-Sein eine autonome Eigenständigkeit zuerkannt wird, sondern erklärt, *wie* der Denktakt (die Tathandlung, der Bewußtseinsakt) einen Sinn „konstituiert“. Diese Bewegung charakterisiert Fichtes sowie Husserls Denken (zunächst und vor allem in der unhintergehbaren Vermittlung des Wirklichen durch das Für-sich-Sein).

Wenn man nun die *Kategorien-Deduktionen* betrachtet, wird bei Kant, von dem in dieser Überlegung zum Status des Transzendentalen zunächst kurz auszugehen ist, ein gewisses Zögern deutlich, was den Begriff der Synthetizität der transzendentalen Apperzeption (als des „höchsten Punktes“ der Transzendental-Philosophie³¹) angeht. Man könnte zeigen, daß und wie Kants Standpunkt sich zwischen der ersten und der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* entwickelt: Jene synthetische Dimension, die der ersten Auflage zufolge aus dem Vollzug jeder Synthesis-Handlung resultiert, welche insofern das Bewußtsein konstituiert, wird in der zweiten Auflage in die „Struktur“ des *Ich denke* selbst hineingenommen. Diese Verschiebung ist in der Bedeutung der transzendentalen Handlung impliziert. Letztere Handlung muß als eine *Unterschiebung* (Kant sagt auch „Subreption“³²) verstanden werden.

(31) *Kritik der reinen Vernunft*, B 134.

(32) *Kritik der reinen Vernunft*, A 792, B 820.

Welches ist die transzendente Handlung oder die transzendente Argumentation in der *Kritik der reinen Vernunft*? Dies ist jene transzendental-idealistische Argumentation, die erweist, auf welche Art die Synthesen des Mannigfaltigen (als Formen des Denkens) mittels der Einheit und Identität der Apperzeption möglich sind. Es handelt sich hier um das bekannte Argument der Paragraphen 20 und 21 der zweiten Auflage der *Kritik*, das, kurz gesagt, darin besteht, daß das, was die Erfahrung *möglich macht* zugleich durch diese *begrenzt* ist³³. Man bemerkt in der Tat, daß hier bei der Auffassung, wonach die subjektiven Erfahrungsbedingungen insofern objektive Gültigkeit haben, als „sie die Gründe der Möglichkeit sind, überhaupt ein Objekt in der Erfahrung zu erkennen“³⁴, eine wesentliche *Zirkelhaftigkeit*³⁵ besteht – und unsere fünfte „These“ macht es sich nun zur Aufgabe, die Art und den Status dieser Zirkelhaftigkeit zu bestimmen.

Wir möchten hierfür zunächst an die besondere Bedeutung der transzendentalen Argumentation für das Verständnis des kantischen Transzendentalismus' erinnern. Diese Argumentation verweist nicht lediglich auf einen Inhalt, sondern begründet auch eine *spezifische Methode*. Der Inhalt entspricht dem Abriß der Kategorien-Deduktion, die Kant in der *Ersten Vorrede* zur *Kritik der reinen Vernunft* liefert. Der Abschnitt in A XVI/XVII und, ausgeführt, in A 92/93 faßt den Gegenstand der Deduktion

(33) Das Entscheidende hierbei ist, die „Ermöglichung durch Begrenzung“ in ihrer grundlegenden Bedeutung für die transzendente Argumentation zu sehen und zu würdigen.

(34) *Kritik der reinen Vernunft*, A 125/126.

(35) Es muß betont werden, daß diese Zirkelhaftigkeit nicht jener entspricht, die Fichte zu Anfang der *Grundlage* (im § 1) herausstellt und die die Gesetze der allgemeinen Logik – d. h. jene der Reflexion und der Abstraktion – voraussetzt und deren Gültigkeit aber erst im weiteren Verlauf der Wissenschaftslehre erwiesen wird (unter der Voraussetzung, daß sie richtig und wahr sind). In der Tat hat ihre Anwendung keinen Einfluß auf die Gültigkeit des Beweises, da von ihnen direkt nichts abgeleitet wird. Vgl. *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, SW I, S. 79.

zusammen – und zwar als Rechtfertigung von Geltungsansprüchen, der *quid juris*-Frage gemäß. Das Argument, das Kant anführt, berührt den Status der Erfahrung. Was ist also die Zirkelhaftigkeit, auf die nun Fichte unsere besondere Aufmerksamkeit lenkt (nach Maimon, der angemerkt hatte³⁶, daß Kant das *Faktum* der Erfahrung (durch synthetische Sätze a priori ermöglicht) voraussetzt, um von dort aus die Gültigkeit dieser Sätze zu „beweisen“ – es handelt sich hier also in der Tat um einen Zirkel, weil die Synthetizität a priori durch ein *Faktum* bewiesen wird, das seinerseits, um gültig zu sein, diese Synthetizität voraussetzt)? Jene Zirkelhaftigkeit wird an der Stelle sichtbar, wo Kant, der entsprechenden Anzeige in der *Ersten Vorrede*³⁷ gemäß, das Prinzip der objektiven Deduktion umreißt³⁸: „Nun enthält aber *alle Erfahrung* außer der Anschauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen *Begriff* von einem Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird, oder erscheint (...)“ (hervorgehoben von uns). Das Gegebensein *de facto* der Erfahrung rechtfertigt es, Kategorien – als Bedingungen der Möglichkeit, daß Gegenstände, die den Anschauungen entsprechen, *gedacht* werden können – anzunehmen. Aber dieses Gegebensein selbst wird nirgends begründet. Das „*Faktum* der Erfahrung“ ist für Kant eine absolute *Gegebenheit*, die selbst nicht wieder begründet ist – und sie muß ein solches *Faktum* sein, wenn man die objektive Gültigkeit der Kategorien erweisen will, d. h. die Möglichkeit, daß diese sich auf Anschauungen beziehen können. Daher der Zirkel: Einerseits erkennt Kant das Sein der Erfahrung an – die objektive Gültigkeit der Kategorien ist daran aufgehängt. Und andererseits sind sie die Bedingungen (oder die Prinzipien) der Möglichkeit

(36) Vgl. *Streifereien im Gebiete der Philosophie* (1793), in: *Gesammelte Werke*, Band 4, 1970, S. 73.

(37) *Vorrede* zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, A XVII.

(38) Siehe den ersten Absatz des § 14 der zweiten Kategorien-Deduktion (B 126).

der Erfahrung *selbst*³⁹. Die Aufgabe der Wissenschaftslehre wird es sein, dieses Faktum der Erfahrung zu begründen.

Nun scheint es hierbei, daß die Erfahrung lediglich gesetzt ist ; man sieht nicht unmittelbar ein, inwiefern Kant uns hier eine Erweiterung der Erkenntnis vermittelt. Die *Disziplin der reinen Vernunft* in der *Transzendentalen Methodenlehre* gibt uns darüber Aufschluß – sowohl bezüglich des Inhalts als auch der Methode. Das Kapitel über „Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihrer Beweise“ erklärt den Begriff eines transzendentalen Beweises⁴⁰ : Bei einem solchen ist es stets erforderlich, sich der objektiven Gültigkeit der Begriffe zu versichern. Um dies tun zu können, benötigt man einen *Leitfaden*, da der Begriff an sich selbst einem solchen Ziele nicht genügt. Das bedeutet, daß wir es im Falle der Kategorien-Deduktion mit einem transzendentalen Beweise zu tun haben, bei dem der Begriff die Erfahrung ist und der Leitfaden – ebenfalls die Erfahrung. Der Kern des kantischen Transzendentalismus liegt hierin : Vermittels einer Art Verinnerlichung, dadurch, daß man sich der Anwendbarkeitsbedingungen der Begriffe versichern muß – eine „Verinnerlichung“, die Fichte „Genesis“ nennen wird – liefert uns die *Transzendentalen Methodenlehre* den letzten Grund der kopernikanischen Revolution⁴¹.

(39) Siehe z. B. A 94/B 126, A 111, B 161, B 168 usw.

(40) Dies betrifft den *Inhalt* eines transzendentalen Beweises laut Kant.

(41) Dies birgt gewisse Folgen, was die *Methode* der kantischen Transzendentalphilosophie angeht, in sich. Wenn oben von „Beweisen“ die Rede war, so ist es notwendig, diese nicht mit den „Demonstrationen“, derer die Mathematik fähig ist, zu vermengen. In der Philosophie gibt es keine solche Demonstrationen (im Gegensatz zu dem, was Wolff in seinem *Discursus praeliminaris zur Philosophia rationalis sive logica, methodo scientifica pertractata* (1740) behauptet), denn jede Demonstration ist *anschaulich* : „Die Demonstrationen gehen in der Anschauung des Gegenstandes fort“ (A 735, B 763). In der Philosophie gibt es nur „akroamatische (diskursive)“ Beweise (d. h., die sich „nur durch lauter Worte führen lassen“). Es gibt somit Beweise in der (transzendentalen) Philosophie – jene, die wir dargelegt haben. Diese Tatsache ist für das Verständnis des

Anmerkung :

- Was bei der kantischen transzendentalen Argumentation die Erfahrung möglich macht, ist zugleich durch diese beschränkt. Die Unendlichkeit (die Spontaneität) – die aber auch eine Endlichkeit ist, da die Regelmäßigkeit des Verstandes *bestimmt* ist – ist somit durch die Endlichkeit (die Begrenzung) eingeschränkt.
- Bei Heidegger findet man genau die umgekehrte Zirkelhaftigkeit : Unsere faktische Abhängigkeit von der Gebundenheit an einen Bewandnishorizont, d. h. die Endlichkeit der Welt, die uns darüber hinaus als an-sich-seiend erscheint, begrenzt nicht unser Verhältnis zum Zuhandenen, *sondern macht es allererst möglich*. Dies liegt darin begründet, daß es erst diese Bindung an die uns umgebende Welt ist, die das Wirken und die Entfaltung des Daseins in seinem alltäglichen Umgang sichert. Die Endlichkeit (die Begrenztheit) macht also insofern eine gewisse Unendlichkeit (Freiheit) möglich, dies jedoch in einem eingegrenzten Felde – jenem der Möglichkeiten, dank derer das Dasein zu handeln befähigt ist.

Wir haben hier also zwei Zirkularitäten :

- Die die Endlichkeit möglich machende „endliche“ Unendlichkeit wird durch die Endlichkeit beschränkt (Kant).
- Die Endlichkeit macht eine durch die Endlichkeit beschränkte Unendlichkeit möglich (Heidegger).

Transzendentalismus' insofern wesentlich, als die Kategorien-Deduktion somit keine Demonstration ist.

Fichte wird die synthetische Einheit dieser beiden Zirkularitäten in der „Einheit des Real- und des Idealgrundes“⁴² der Bestimmung des Ichs denken.

Kommen wir aber nun noch einmal auf Kants transzendente Argumentation zurück. Humphrey Palmer hat auf die logische Inkonsistenz dieser kantischen Beweisstruktur aufmerksam gemacht⁴³ und sie als „transcendental fallacy“ bezeichnet. Eine formallogische Analyse dieses Arguments könnte hingegen erweisen, daß diese Inkonsistenz nur eine scheinbare ist, da die „Erfahrung“ in beiden logischen Halbkreisen (als Bedingendes und als Bedingtes) nicht im gleichen Sinne zu verstehen ist. Das entscheidende liegt jedoch viel tiefer und betrifft die Relevanz der logischen Konsistenz für dieses Argument: Denn die Zirkelhaftigkeit setzt die logischen Gesetze nicht voraus, sondern macht den Zugang zum Gegenstande allererst möglich – womit wir hier den Kernpunkt der husserlschen Kritik des „transzendentalen Realismus“ getroffen hätten. In der Tat, das Problem, das wir oben angeschnitten haben, und zwar wie es möglich ist, sich etwas außer uns bewußt zu werden, liegt jeglicher logischen Betrachtungsweise zugrunde. Diese Frage wird bei Fichte nun so beantwortet, daß er das „Transzendenz“-Verhältnis in einer verschiedene Modalitäten umfassenden Zirkelhaftigkeit fundiert. Das Problem stellt sich für ihn zunächst in der Form der Aufgabe, „die Entgegengesetzten, Ich und [das ihm gegenüber „transzendente“] Nicht-Ich, zu vereinigen“⁴⁴, das heißt es geht, seiner genetischen⁴⁵ Vorgehensweise gemäß,

(42) *Grundlage*, S. 94-96 (SW I, S. 174-176); S. 101 (SW I, S. 181); S. 145/146 (SW I, S. 226/227).

(43) Humphrey Palmer: «The Transcendental Fallacy», in *Kantstudien*, 74, 1983, S. 387-404. Siehe auch ders. *Presupposition & Transcendental Inference*, London, Sydney, 1985.

(44) *Grundlage*, S. 137 (SW I, S. 218).

(45) Die „Genesis“ spielt sowohl bei Fichte als auch bei Husserl eine zentrale Rolle. Es geht der philosophischen Reflexion darum, jedes Faktum auf seine Genesis zurückzuführen. Husserl im besonderen zufolge ist der

darum, die Synthese zu finden, die es erlaubt, die vorgängige Einheit, von der aus die betreffenden Elemente sich scheiden, zu denken. Diese Einheit wird durch die *Einbildungskraft* hervorgebracht. Der zweite Teil der *Grundlage* legt dar, daß ein Ich, das sich *als* sich selbst setzend setzt (siehe den ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre), nur möglich ist unter der Voraussetzung, daß es *sich selbst beschränkt* durch etwas, das sich ihm gegenüberstellt (das Nicht-Ich) – was nichts anderes ist als der Satz, von dem der Teil, der von der Grundlage des theoretischen Wissens handelte, ausging. Diese „Handlung“, die den beeindruckendsten und schönsten Ausdruck überhaupt der Freiheit darstellt, ist nun selber auch in einer Zirkelhaftigkeit fundiert, die sich in verschiedenartiger Weise äußert. In der Tat, was erlaubt es Fichte zu behaupten: „Nicht nur die geforderte Wechselwirkung [zwischen dem Subjekt und dem Objekt] ist

Zugang zum reinen Apriori nur durch eine „Befreiung vom Faktum“ möglich (selbst wenn dies auch nur auf dem *Grunde* eines solchen Faktums geschehen kann). Das eidetische Apriori ist durch die Ausschaltung der „natürlichen Einstellung“ zugänglich, die als Grund jeglichen Bezugs zur Faktizität fungiert.

Ferner geht die genetische Erkenntnis nicht auf die faktische oder historische Kausalität, sondern nur auf die „intelligible“ Kausalität des Gesetzes (siehe Fichtes Werke (Medicus), Band VI, Leipzig, 1912, S. 211; vgl. auch Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785)), und genauso begründet auch die Theorie der Intentionalität eine im Vergleich zur natürlichen Kausalität andere Kausalität – jene der „in der transzendentalen Subjektivität verlaufenden Korrelationsbeziehung zwischen konstituierendem Bewußtsein und darin konstituierter Welt“, *Formale und transzendente Logik*, *Husserliana XVII*, § 99, S. 259.

Es darf hier allerdings nicht übersehen werden, daß sich der Begriff der „Genesis“ bei Fichte und Husserl insofern unterscheidet, als er bei Fichte noch nicht die Stiftung, die Sedimentierung und die Habitualitäten beinhaltet. In diesem wesentlichen Punkte geht der husserlsche Begriff über den fichteschen Ansatz hinaus. Zum Begriff der Genesis bei Husserl, siehe „Statische und genetische phänomenologische Methode“, *Husserliana XI*, S. 336-345; IV. *Cartesianische Meditation*, § 37-39, *Husserliana I*, S. 109ff; *Formale und transzendente Logik*, *Husserliana XVII*, S. 257 u. Beilage II, § 2, S. 316ff.

möglich, sondern auch das, was durch das aufgestellte Postulat gefordert wird, ist ohne eine solche Wechselwirkung gar nicht denkbar. Das, was vorher bloß problematisch galt, hat jetzt apodiktische Gewißheit⁴⁶? (Diese Bewegung der Genesis, diese „systematische Deduktion“ hat nämlich im Zuge der Entwicklung der Wissenschaftslehre „das Denkbare in einen immer engeren Zirkel gebracht“⁴⁷, der sich als „ein ursprünglich in unserm Geiste vorkommendes Faktum“⁴⁸ erwiesen hat. Die Tatsache, daß es sich hier um ein „Faktum“ handelt und daß die Wissenschaftslehre dessen Genesis aufgefunden hat, ist für Fichte der Beweis ihrer Wahrheit).

Bevor wir diese Frage beantworten können, muß darauf hingewiesen werden, daß eine lineare Ableitung es niemals erlaubt, in der Form einer „Demonstration“ zu beweisen, wie wir durch ein Äußeres affiziert werden können (was uns sogleich an Kants Präzisierung in Bezug auf die Unmöglichkeit, in der Philosophie Demonstrationen zu vollziehen, erinnert). Fichte wird sogar so weit gehen zu behaupten, daß das Synthesis-Vermögen *unfähig* ist, die entgegengesetzten Begriffe als einen zu denken. Was not tut, ist also eine andere Argumentations- oder Beweisform – die transzendente. Wenn Fichte also aufdeckt, daß es unmöglich ist, die Entgegengesetzten als Eines zu denken, so ist diese Entdeckung nicht der Todesstoß, den diese der Möglichkeit einer Theorie des menschlichen Wissens versetzte, sondern vielmehr die Voraussetzung einer Realisierung dieses Wissens: Eine solche Theorie kann in der Tat *nur unter der Bedingung des Daseins dieser Entgegengesetzten* aufgestellt werden. „Das Vorausgesetzte läßt sich nur durch das Gefundene, und das Gefundene läßt sich nur durch das Vorausgesetzte erklären“⁴⁹.

(46) *Grundlage*, S. 138 (SW I, S. 218).

(47) *Grundlage*, S. 138 (SW I, S. 219).

(48) *Grundlage*, S. 139 (SW I, S. 219).

(49) *Grundlage*, S. 145 (SW I, S. 226).

Diese Zirkelhaftigkeit ist nicht nur eine gedachte, sondern sie wird *angeschaut*: Und sie muß angeschaut sein, „denn es gibt keine andre Realität, als die vermittelt der Anschauung, und kann keine andre geben“⁵⁰. Diese Einheit ist, wie oben erwähnt, der *Einbildungskraft* zu verdanken. Sie war bereits still im § 4 der *Grundlage*⁵¹ am Werk, wo Fichte gezeigt hat, daß die reale Aktivität des Nicht-Ich (das Affizieren des Ich durch das Nicht-Ich) identisch ist mit der idealen Aktivität des Ich (der Übergang vom An-sich ins Für-sich) – hier wird also die anfangs geforderte Möglichkeit der Vorstellung erklärt. Mit anderen Worten, das reale Bestimmt-Sein und die ideale Selbstbestimmung sind eine und dieselbe Aktivität. Die „Natur“ des Ich liefert uns hierfür die Erklärung: Das Ich *ist* nur, sofern es sich selbst vorstellt und es *stellt sich selbst vor*, nur sofern es *ist*⁵². Dies bedeutet, daß das Sein und das Sich-Setzen für das Ich ursprünglich identisch sind. „Das Ich ist bestimmt, sofern es sich als bestimmt *setzt*, und es *setzt* sich als bestimmt, sofern es bestimmt *ist*“⁵³. Uranfänglich ist die synthetische Einheit von realem Bestimmt-Sein und idealem Sich-Bestimmen. „Keines unter allen den genannten Momenten ist der Grund des andern; sondern sie sind alle Eins und Ebendasselbe“⁵⁴.

Durch diese Rolle der Einbildungskraft wird auch erklärt, wie wir in der „natürlichen Einstellung“ ein An-sich-Sein annehmen, das der Ursprung der Gegebenheit, für die Reflexion, eines Dinges sein soll, welches dem Reflexionsvermögen äußerlich ist. Was Husserl eine apperzeptiv-appäsentierende „Leistung“ der transzendental-fungierenden anonymen Subjektivität nennen wird, ist für Fichte das „Produktionsvermögen der

(50) *Grundlage*, S. 146 (SW I, S. 226). Siehe in diesem Zusammenhang das „Prinzip aller Prinzipien“ der *Ideen*, § 24, S. 52 und § 78, S. 185.

(51) *Grundlage*, S. 97 (SW I, S. 177).

(52) Siehe zu dieser Analyse: Ingeborg Schüßler: *Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre*, Frankfurt am Main, 1972, S. 27.

(53) *Ibid.*

(54) *Grundlage*, S. 97 (SW I, S. 177).

Einbildungskraft", ein Vermögen, welches dem natürlichen Bewußtsein verborgen bleibt.

Diese Einheit der idealen und realen Aktivität wird von Fichte in das Ich hineingenommen, was sich in zwei unterschiedlichen „Richtungen“ der Aktivität ausdrückt – und dies vorbewußt (weil es keinen Unterschied, keine Trennung gibt, die zum Bewußtwerden nötig sind); umgekehrt – und hier begegnen wir dem transzendentalen Zirkel in einer weiteren Modalität –, wenn das Bewußtsein möglich sein soll, so muß ein „Anstoß“ vorausgesetzt werden, der die unendliche Aktivität des Ich auf sie selbst zurückwirft: Ein Zirkel begrenzt uns. „Immerfort, wenn wir etwas setzen in uns als außer uns, so müßten wir etwas anderes dahinter suchen, als nicht abhängig von uns und so fort“⁵⁵. Wer sich diesem Gesetz nicht bewußt wird, ist transzendenter Idealist; wer aber glaubt, daß Dinge ohne unsere Vorstellungen da sein können, ist dogmatischer Realist. Die zentripetale Richtung charakterisiert das reflektierende Ich. Das Ich, das reflektiert wird, verfolgt eine zentrifugale Richtung. Durch die Kategorie der Quantität, die zusammen mit dem dritten Grundsatz der Wissenschaftslehre gesetzt wird, unterstreicht Fichte ihr Identisch-Sein (das Ich als reflektiertes muß ein Quantum sein, und die sich unendlich ausbreitende Aktivität ist auch ein Quantum, welches sich unendlich ausbreitet und die Unendlichkeit ausfüllt): „Demnach sind zentripetale und zentrifugale Richtung der Tätigkeit beide auf die gleiche Art im Wesen des Ich gegründet; sie sind beide Eins und ebendasselbe“, da ihr Unterschied nur vom Reflexionsstandpunkt herrührt; Fichte fügt dem hinzu: „Alle zentripetale Kraft in der Körperwelt ist bloßes Produkt der Einbildungskraft des Ich, nach einem Gesetze der Vernunft, Einheit in die Mannigfaltigkeit zu bringen“⁵⁶.

(55) *Wissenschaftslehre Nova methodo*, Meiner, Hamburg, S. 75.

(56) *Grundlage*, S. 192 (SW I, S. 274). Diese in der theoretischen Philosophie nicht tiefergehend begründbare Modalität der Zirkelhaftigkeit findet bei Fichte den in diesem Rahmen nicht weiter auszuführenden

Es ist schließlich zu betonen – die Lehre des „Anstosses“ verweist bereits in diese Richtung –, daß diese Zirkelhaftigkeit überhaupt die Sphäre des lediglich Theoretischen transzendiert: „Handeln ist nur unter der Bedingung der Erkenntnis vom Objekte möglich, letzteres aber ist nur möglich unter der Bedingung des Handelns; von der Einsicht in diesen Zirkel hängt die Einsicht in den kritischen Idealismus ab“⁵⁷, und daß insofern das grundlegende Verständnis dieses „Kreisganges“ sich erst in der *praktischen* Philosophie eröffnet (siehe z. B. *Grundlage*, S. 77, S. 98 – SW I, S. 156, S. 178).

Fichte zeigt somit, daß die Zirkelhaftigkeit der „transzendentalen Subreption“, die durch die transzendente Einbildungskraft verwirklicht wird, die Vermittlung zwischen Ich und Nicht-Ich erklärt. Sie geht dem Bewußtseinsakt voraus und macht ihn möglich. Sie fundiert einerseits das Gegebensein einer Andersartigkeit für das Bewußtsein (wenn auch nur in *formaler* Hinsicht) und klärt uns andererseits über die Möglichkeit einer Koinzidenz zwischen dem Akte des Meinens und dem, was in ihm erscheint, auf – mit anderen Worten, sie liefert uns einen Beitrag zur Genesis des Bewußtseinsaktes.

konsequentesten Ausdruck dort, wo er die allgemeine Bedeutung der gegenseitigen Bestimmung zwischen dem „Wechsel“ und der „unabhängigen Tätigkeit“ erläutert; siehe *Grundlage*, S. 91 (SW I, S. 170/171).

(57) *Wissenschaftslehre Nova methodo*, S. 138.