

DIE FUNKTION DER „KATEGORISCHEN HYPOTHETIZITÄT“ AM ANFANG DER PHILOSOPHIE BEI FICHTE

Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal/[ITP](#))

© Copyright Juni 2022 – Alle Inhalte dieses Dokuments sind urheberrechtlich geschützt.
Bei Verwendung muss ausdrücklich und explizit auf die Quelle hingewiesen werden.
Alle Rechte, einschließlich der Vervielfältigung, Veröffentlichung, Bearbeitung und Übersetzung, bleiben vorbehalten (Prof. Dr. Alexander Schnell).

Im Folgenden sollen Betrachtungen zum Anfang der Philosophie bei Fichte angestellt werden. Dabei wird aber nicht eine allgemeine Theorie des Anfangs der Philosophie referiert, die in der Wissenschaftslehre explizit herausgearbeitet worden wäre. Und es werden auch nicht verschiedene einzelne Anfänge untersucht, die Fichte konkret entwickelt hätte. Es soll vielmehr darzulegen versucht werden, inwiefern Fichtes Grundgedanken zur Wissenschaftslehre mit dem Problem ihres Anfangs verbunden sind.

Zum Anfang der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95), d. h. zu ihren drei Grundsätzen, wurde schon sehr viel gesagt – auch von Hegel. Das wird jedoch nur am Rande Gegenstand des hier verfolgten Versuchs sein. Ich werde mich dagegen ausführlicher auf *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* (1794/1798), auf die *Darstellung der Wissenschaftslehre von 1801/02* sowie insbesondere auf den zweiten Zyklus der *Wissenschaftslehre von 1804* beziehen. Dabei wird hoffentlich deutlich werden, dass Fichtes Grundkonzeption der Wissenschaftslehre mit der Art, wie sich in seinen Augen der Anfang des Philosophierens darbieten muss, innigst zusammenhängt.

*
* *

Der „Anfang“ ist ein Relationsbegriff. Er versteht sich nur durch das, wovon der Anfang Anfang ist. Er bezieht sich also auf ein Ziel, zumindest ist er Initialpunkt einer auszuführenden Entwicklung, einer Bewegung, eines Prozesses. Dass die Philosophie eine solche Wegbeschreibung vollzieht, haben schon Heraklit und Parmenides klar gesehen. Platon hat das dahingehend spezifiziert, dass er Philosophie an einen Auf- und einen Abstieg, einen Weg von innen nach außen und dann wieder zurück nach innen oder auch vom Dunklen ins Helle und dann wieder zurück ins Dunkle assoziiert hat.

Am anderen Ende der philosophischen Tradition, nämlich bei Levinas, genauer: in *Totalité et infini* finden wir – in Bezug auf die durch das Prisma der Frage nach dem Verhältnis der Kategorien des Selben und des Anderen betrachtete Wissens- und Gewissheitsproblematik – die Metapher des Auf- und Abstiegs wieder. Sich auf Jean Wahl beziehend, stellt Levinas aber klar, dass, wenn der erste Teil des Wegs in der Tat ein Aufstieg ist, die Problemlage sich auf dem zweiten

Teilabschnitt des Wegs verkompliziert. Der Abstieg sei nämlich nicht *nur* ein Abstieg, sondern in gewisser Weise auch ein weiterer Aufstieg. Und dabei kommt wieder eine Form des „Innen“ bzw. des „Inneren“ (immanence) und des „Außen“ (transcendence) vor. Levinas sagt: Der Abstieg vermittelt zwei Weisen des Bezugs zur „transcendence“ – eine aufsteigende („transascendance“) und eine absteigende („transdescendance“). Dies ist eine Fichte'sche Idee (ohne dass Levinas sich dabei explizit auf den Wissenschaftslehrer bezöge), auf die am Ende zurückzukommen sein wird.

Hierzu sind aber noch weitere Vorbemerkungen nötig. Bei Fichte hängt der Relationsbegriff des Anfangs mit weiteren in engem Bezug zueinanderstehenden Begriffen bzw. Begriffspaaren zusammen. Der erste Begriff ist der des „Systems“. Zum Systembegriff in der klassischen deutschen Philosophie liegt bereits eine sehr umfassende Literatur vor. Das möchte ich jetzt nicht im Einzelnen wiederaufnehmen, sondern auf einen Punkt hinweisen, der auf eine sehr eigene Position zum Systembegriff verweist und ein interessantes Licht auf Fichtes Konzeption des Anfangs der Philosophie wirft. Es geht dabei, näher ausgeführt, um die am Ende von Fichtes „Begriffsschrift“ aufgeworfene Frage, wie sich die Wissenschaftslehre als Wissenschaft zu ihrem genuinen Gegenstand verhält.

*
* *

Die Wissenschaftslehre hat einen Gehalt (Inhalt, Gegenstand) und eine Form. Der Gehalt ist das Wissen als „gewiss Gewusstes“ (in ihm sind Wissen und Gewissheit substanziell eins). Die Form ist das, was dieses Wissen systematisch darzustellen vermag. Durch sie wird das Wissen selbst in „systematische Form“ gebracht. Im § 7 der Begriffsschrift handelt Fichte vom „Gegenstand“ der Wissenschaftslehre, das heißt: Das „Wissen“ (als „gewiss Gewusstes“) wird auf seinen Gehalt unabhängig von seiner systematischen Darstellung hin befragt. Hiermit wird zum Ausdruck gebracht, dass Wissen bzw. Wissenschaft auf der einen Seite und Wissenschaftslehre auf der anderen nicht dasselbe sind – Fichte sagt: Das System des menschlichen Wissens ist von der Wissenschaftslehre selbst „unabhängig“ und sein Gehalt ist bereits vor der systematischen Darstellung des Wissens, die je nur *in der Wissenschaftslehre* geliefert wird, „vorhanden“. Worin besteht also der Gehalt des Wissens „vor“ seiner Darstellung in und dank der Wissenschaftslehre? Der transzendente Wissensvollzug selbst, also das, was die Wissenschaftslehre dann eigens systematisch darzustellen sich vorsetzt, ist dadurch ausgezeichnet, dass er aus Handlungen¹ zusammengesetzt ist, die einer gewissen

¹ Fichte unterscheidet grundsätzlich zwischen dem „Bewusstsein“ (bzw. „Denken“) einerseits und den „Handlungen“ (= den Handlungen der Intelligenz) andererseits, die dem Bewusstsein zugrunde liegen und es möglich machen. Diese Handlungen nennt Fichte in der *Grundlage* „Tathandlungen“. Wenn die Tathandlungen „gedacht“, also ins Bewusstsein erhoben werden, dann haben wir es nicht mehr mit dem „Gehalt“ (oder „Stoff“), sondern mit der „Form“ des Wissens zu tun. Die Wissenschaftslehre betrifft ausschließlich diese Form aber nicht den Stoff

Gesetzmäßigkeit unterliegen. Diese Handlungen sind *keine empirischen* Handlungen (Fichtes Rede von Handlungen des „menschlichen Geistes“ ist hierbei somit missverständlich, und es ist daher der Ausdruck aus der zweiten Auflage der *Begriffsschrift*, nämlich der der „Intelligenz“, vorzuziehen). Sie haben vielmehr einen *transzendentalen* Status – womit insbesondere zum Ausdruck gebracht wird, dass diese Handlungen sich *unterhalb des Bewusstseins* vollziehen. Und die Gesetze, denen sie unterliegen, sind *Reflexionsgesetze*. Fichte bezeichnet jene Handlungen (qua „Tathandlungen“) als das „Was“ und die Gesetze als das „Wie“, und er sieht beide als „unzertrennlich verbunden“ an. Fichte scheidet somit ganz klar zwischen dem bewussten Register des in der Wissenschaftslehre Aufgestellten und dem unbewussten Register des transzendentalen Wissens und seiner Vollzüge in und durch die Tathandlungen. Entscheidend ist nun, dass im Gegensatz zur Wissenschaftslehre, deren Form notwendig *systematisch* ist (aus Gründen, die im ersten Paragraphen der *Begriffsschrift* dargelegt wurden), die Art und Weise, wie sich jene transzendentalen Handlungen selbst vollziehen, keiner systematischen Form entsprechen muss, sondern diese sich in der Intelligenz nach allen möglichen Richtungen entfalten und dabei insbesondere auch grundlegendere Sätze chronologisch erst nach den jeweiligen Folgesätzen zum Bewusstsein kommen können usw. Das hat natürlich Auswirkungen auf den Anfang, auf die Frage, wo in der Wissenschaftslehre anzusetzen ist. Fichtes Antwort wird lauten, dass das eine gewisse Beliebigkeit hat und ein anderer Aspekt vorrangig ist, den es jetzt zu präzisieren gilt.

Was unterscheidet jedenfalls die Wissenschaftslehre von ihrem genuinen „Gegenstand“ als jenen „Tathandlungen“, d. h. den notwendigen, Gesetzen unterliegenden transzendentalen Handlungen der Intelligenz? Damit die Gesamtheit der Tathandlungen ihre systematische Form in der Wissenschaftslehre erhalten kann, ist noch etwas vonnöten, nämlich die besondere (in diesen nicht enthaltene!) (Tat)Handlung, die die gesamte Handlungsart der Intelligenz überhaupt zum *Bewusstsein* erhebt – denn wie gerade gesagt wurde, sind die Tathandlungen, die den Gehalt des Wissens ausmachen, unbewusst. Diese (Tat)Handlung muss eine Handlung der *Freiheit* sein, da die anderen (Tat)Handlungen alle notwendig sind und sie ja nicht darin enthalten ist.

Was ist nun die nähere Bedeutung der Idee, dass die (Tat)Handlung, die das Wissen in die systematische Form der Wissenschaftslehre versetzt, ein Akt der Freiheit ist?

(welcher von ihr unabhängig ist). Fichte schreibt hierzu am Ende dieses § 7: „Die Form der Wissenschaft [= die Wissenschaftslehre] eilt [...] ihrem Stoff [= den Tathandlungen] beständig vor; und das ist der oben angezeigte Grund, warum die Wissenschaft, als solche, nur Wahrscheinlichkeit hat [s. das Zitat unten]. Das Dargestellte [= der Gehalt, die Tathandlungen] und die Darstellung [= das in der Wissenschaftslehre dargestellte Gedachte, also die Tathandlungen, sofern sie ins Bewusstsein erhoben werden] sind in zwei verschiedenen Reihen. In der ersten wird nichts Unerwiesenes vorausgesetzt; für die Möglichkeit der zweiten muss notwendig vorausgesetzt werden, was sich erst später erweisen lässt“.

Zunächst präzisiert Fichte, dass diese ausgezeichnete (Tat)Handlung (qua Akt der Freiheit) sowohl eine „Abstraktion“ als auch eine „Reflexion“ ist – eine „Abstraktion“, da nur dadurch die Loslösung der den Gehalt ausmachenden „notwendigen Handlungen“ „von aller Vermischung“ mit der Empirie ermöglicht wird; und eine „Reflexion“, da hierbei ja über die Form (bzw. die Einheit von Inhalt und Form) der notwendigen Handlungen reflektiert, diese Form (bzw. die Einheit von Inhalt und Form) also ihrerseits zum Gehalt einer neuen Form des Wissens gemacht wird. Mit anderen Worten, Fichte entwickelt hier den Begriff einer „abstrahierenden Reflexion“, der im § 1 der *Grundlage* von Anfang an prominent gemacht wird. Diese „*abstrahierende Reflexion*“ ist eben nichts Anderes als die Handlung der *Freiheit*, die den *Gehalt* des Wissens (also die *notwendigen* Handlungen der Intelligenz) in die systematische *Form* der Wissenschaftslehre zu bringen vermag.

(Unbewusste) notwendige Tathandlungen + freie Tathandlung (= „abstrahierende Reflexion“)
= systematisch dargestellte Wissenschaftslehre

Hierbei stellt sich nun aber bezüglich dessen, was die Handlung der Freiheit – also diese abstrahierende Reflexion – zu leisten imstande ist, ein grundlegendes Problem, das sich in der Form zweier „*Zirkel*“ darstellt (woraus sich unmittelbar die absolut grundlegende These ergibt, dass die *Möglichkeit des Bewusstseins* nur *zirkelhaft* erläutert werden kann).

Erster Zirkel: Der erste Zirkel hat es zu großer Berühmtheit gebracht. Er besteht bekanntermaßen in der „*ursprünglichen Einsicht*“ Fichtes, so wie sie von Dieter Henrich in Bezug auf Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins dargestellt wurde. Fichte versucht dabei aufzuweisen, dass der nicht bewussten notwendigen Handlungsart der Intelligenz doch eine Art Bewusstsein zukommen muss, damit sie überhaupt ins Bewusstsein erhoben werden kann. Anders ausgedrückt: Die notwendige Handlungsart der Intelligenz soll durch die freie Handlung zum Bewusstsein kommen. Dies ist aber nur dadurch möglich, dass sie hierbei irgendwie auch erkannt wird, also ein Bewusstsein voraussetzt, dass ihre Identifikation gewährleistet. Aber genau dafür müsste sie evidenter Weise bereits bewusst sein – ein offenkundiger Zirkel.

Zweiter Zirkel: Der zweite Zirkel ist zwar weniger bekannt, dafür aber umso bedeutsamer, was das allgemeine Verständnis der Wissenschaftslehre überhaupt angeht. Er bezieht sich auf die Frage, wie (also welcher Regel gemäß) der freie Akt verfahren soll, um in der Abstraktion abzusondern, was irrelevant, und aufzunehmen, was für die Untersuchung relevant ist. Das *Fehlen jeglicher Regel* – das ja für die reflektierende *Urteilkraft* überhaupt kennzeichnend ist – ist hierbei das hervorstechende Merkmal. Gleichwohl verlaufen die (Tat)Handlungen der Intelligenz einer *Gesetzmäßigkeit* entsprechend – diese lässt sich aber nur gleichsam ex post einsehen. Der zweite Zirkel besteht somit darin, dass Reflexionsgesetze hypothetisch vorausgesetzt werden müssen und ihre Richtigkeit dadurch dargetan werden soll, dass man sie im Verlauf der

Wissenschaft auch wiederfindet – es geht also, noch anders formuliert, um den Erweis der Übereinstimmung der „vorausgesetzten“ und der „gefundenen“ Reflexionsgesetze (gleiches gilt auch für die logischen Gesetze). Für den Status der Wissenschaftslehre folgt hieraus Entscheidendes:

Wir können also in dem Beweise hinterher nicht auf die [...] fehlerhafte Art im Zirkel schließen, sondern wir schließen aus der *Übereinstimmung* auf die Richtigkeit des Systems. Dieses ist aber nur ein negativer Beweis, der bloße Wahrscheinlichkeit begründet. Stimmen die vorausgesetzten und die gefundenen Reflexionen *nicht* überein, so ist das System sicher falsch. Stimmen sie überein, so kann es richtig sein. Aber es muss nicht notwendig richtig sein; denn obgleich, wenn im menschlichen Wissen nur ein System ist, bei *richtigem Folgern* eine solche Übereinstimmung sich nur auf *eine* Art finden kann, so bleibt doch immer der Fall möglich, dass die Übereinstimmung [...] durch zwei oder mehrere Übereinstimmung bewirkende *unrichtige Folgerungen* hervorgebracht sei. [...] So die Wissenschaftslehre [...]. Es bleibt demnach, selbst bei der höchsten Einheit des Systems, welches die negative Bedingung seiner Richtigkeit ist, noch immer etwas übrig, das nie streng erwiesen, sondern nur als wahrscheinlich angenommen werden kann, nämlich, dass diese Einheit selbst nicht von ungefähr durch unrichtige Folgerung entstanden sei. [...] Ist unsere Wissenschaftslehre eine getroffene Darstellung dieses Systems, so ist sie schlechthin gewiss und infallibel, wie jenes; aber die Frage ist eben davon, ob und inwiefern unsere Darstellung getroffen sei; und hierüber können wir nie einen strengen, sondern nur einen Wahrscheinlichkeit begründenden Beweis führen. Sie hat nur unter der Bedingung und nur insofern Wahrheit, als sie getroffen ist. Wir sind nicht Gesetzgeber des menschlichen Geistes, sondern seine Historiographen; freilich nicht Zeitungsschreiber, sondern pragmatische Geschichtsschreiber.

Fichte behauptet hiermit *nicht*, dass der Inhalt der Wissenschaftslehre nur „wahrscheinlich“ ist, sondern dass das für die adäquate *Darstellung* desselben gilt – also für die wissenschaftliche Verbildlichung des Wissens. In diesem „Abstand“, in diesem „Hiatus“, liegt die tiefgründige „Kontingenz“ im Herzen der Kategorizität (Notwendigkeit) der Wissenschaftslehre.

Daraus ergibt sich eine wichtige Folge, was die Betrachtung des Anfangs der Philosophie bei Fichte betrifft. Wenn die adäquate Darstellung der Wissenschaftslehre nur „wahrscheinlich“ ist, dann ist ihr Anfang – wie das ja bereits zum Ausdruck kam – kein notwendiger. Es sind verschiedene Konfiguration des Anfangs denkbar und möglich. Und wenn man auf die verschiedenen Fassungen der Wissenschaftslehre blickt, wird ja auch sofort ersichtlich, dass Fichte sie mit jeweils verschiedenen Anfängen begonnen hat. Das heißt aber nicht, dass *irgendein* Anfang gewählt werden könne. Jene „Wahrscheinlichkeit“ ist vielmehr dahingehend ernst zu nehmen, dass damit der Status des Anfangs zu dem, was aus ihm folgt, in den Blick genommen wird. Es wurde gerade, was den „zweiten Zirkel“ anging, betont, dass dieser darin besteht, dass die Reflexionsgesetze *hypothetisch*² vorausgesetzt werden müssen und ihre Richtigkeit darin besteht, dass sie sich im weiteren Verlauf als korrekt (und das

² Siehe hierzu u. a. die ersten Absätze des § 1 der *Grundlage*.

heißt: als in der Tat notwendig bzw. *kategorisch*) erweisen. Das ist ein ganz entscheidender Zug: Erst mittels der Verlagerung auf die Ebene von Hypothesizität und Kategorizität lässt sich verständlich machen, wie „Empirizität“ und „Transzendentalität“ miteinander vermittelt werden können. Deshalb muss der richtige und korrekte Anfang der Wissenschaftslehre (und das heißt für Fichte: der Philosophie) in dem Erkennen des eigentümlichen Zusammenhangs von Hypothesizität und Kategorizität bestehen.³ Das soll nun weiter vertieft werden.

*
* *

Mit dem soeben Ausgesprochenen gelangen wir – so lautet gewissermaßen die Grundthese meiner Fichte-Auslegung ganz allgemein – ins Herz der Wissenschaftslehre hinein. Der Anfang der Philosophie bei Fichte ist unabtrennbar mit dessen Grundeinsicht verbunden. Wie lautet diese? Bevor ich die Formulierung davon gleich angebe, zunächst einige vorläufige, zugleich aber auch systematisch zentrale Bemerkungen.

Es geht Fichte, was seine Absichten im Gebiet der theoretischen Vernunft betrifft, eigentlich nur um einen einzigen Punkt. Er möchte „lediglich“ das Prinzip oder den Grundsatz des reinen, absoluten Wissens aufstellen. Dieses ist bei Kant bereits angelegt, es heißt dort „transzendente Erkenntnis“.

Ist damit angezeigt, dass es Fichte um eine rein „subjektive“ Erkenntnisbegründung geht (wie Hegel etwa sie nicht nur bei Kant, sondern auch bei Fichte selbst brandmarkt)? Die Antwort muss zweigeteilt ausfallen. Wenn man unter „subjektiv“ versteht, dass das reine Wissen, nur *im* Wissen und *durch* das Wissen, also *immanent* begründet werden kann,⁴ ohne Anleihen am „objektiv“ Gegebenen zu nehmen, dann handelt es sich in der Tat um eine „subjektive“ Erkenntnisbegründung, im Gegensatz zu jeder „objektiv-realistischen“. Sofern diese Begründung aber über die bloße Erkenntnisbegründung hinausgeht und auch eine Seins- bzw. Wahrheitslehre beinhaltet, ist die Kritik am vermeintlichen „Subjektivismus“ (im Hegel’schen Sinne) jedoch abzuweisen.

Was bedeutet es, dass die Wissenschaftslehre sowohl eine Erkenntnis- bzw. Wissenslehre als auch eine Seinslehre ist? Damit weist Fichte zunächst darauf hin, dass die Philosophie inhaltlich einen anderen Anfang hat, als dies in der abendländischen Tradition behauptet wurde. Die klassische Auffassung lautete,

³ Hiermit steht Fichte in einem deutlichen Gegensatz etwa zu Schellings Identitäts-System, das diese Eröffnung eines hypothetischen Raums klar zugunsten einer kategorischen Voraussetzung einer absoluten Identität von Subjekt und Objekt zurückweist.

⁴ Gleiches gilt dann auch für die „*Realität*“ des im Wissen Gewussten: „Die Realität, absolute Gebundenheit an sich selber durch sich selber (also eben der realistische Charakter – das was Alle wollen, wenn sie von einem Dinge reden), ist in das *Wissen selber* gesetzt, und wird vor der Hand [...] unmittelbar im Wissen *erblickt*“, GA II, 6, S. 355.

die Philosophie habe es mit der Zurückführung des Mannigfaltigen auf Einheit zu tun, wobei sowohl das Mannigfaltige als ein (empirisches) An-sich-Sein als auch die Einheit als ein (freilich jeweils unterschiedlich geartetes) An-sich-Sein aufgefasst wurde (nämlich als Idee, Ousia, Eines, Gott, Substanz, Monade etc.). Dem Entdecker der Transzendentalphilosophie – Kant – ist es zu verdanken, dass der Ausgangspunkt als höchstes Prinzip in die *Korrelation* von Denken und Sein gesetzt wurde und die Philosophie somit zur Aufgabe hat, den Einheits- und Disjunktionpunkt beider zu suchen, d. h. darzulegen, wie sowohl das Mannigfaltige auf Einheit zurückzuführen, als auch von ihm abzuleiten ist. Dabei stellt sich natürlich die grundlegende Frage, inwiefern überhaupt vom natürlichen Wissen (das mit dem Empirischen zu tun hat) zum reinen, absoluten Wissen gelangt werden kann.

Die Antwort hierauf schließt an das an, was am Ende der Begriffsschrift bereits anklang. Fichte stellt die Möglichkeitsbedingung dafür heraus, dass der „Aufstieg“ von Empirischem zu Transzendentelem erfolgen kann. Hierbei muss explizit gemacht werden, was bei Fichte implizit angelegt ist, ohne dass er das eigens ausdrücklich so formuliert hätte. Diese Möglichkeitsbedingung besteht (wie man in Anlehnung an den Phänomenologen Richir sagen könnte) in einer Art architektonischen Registerverschiebung: Damit überhaupt – auf der ontologischen Ebene – ein solcher „Aufstieg“ oder „Übergang“ stattfinden kann, ist es unmöglich, vom Empirischen selbst auszugehen, da man von Empirischem nur zu seinerseits Empirischem gelangen kann. Andererseits kann man sich aber auch nicht einfach auf die Ebene des Transzendenten erheben, weil das sonst einen dogmatischen Sprung ausmachen würde. Die architektonische Registerverschiebung besteht daher darin, überhaupt die – realistische – Perspektive des Verhältnisses von Empirischem zu Transzendentelem zu verlassen und die – genuin der Wissenschaftslehre, also dem kritischen Idealismus zukommende – Perspektive des Verhältnisses von Hypothesizität und Kategorizität einzunehmen – hierin besteht also der Anschluss an die Begriffsschrift. Und das ist auch genau der erste Schritt im § 1 der *Grundlage*.

Somit verfügen wir nun über den angemessenen Rahmen, um uns der Frage zuwenden zu können, was in dieser Erkenntnis- und Seinsbegründung genau enthalten bzw. was darin miteinander vermittelt sein muss. Die erste Antwort lautete: Sein und Denken. Damit ist aber primär nicht genau das gemeint, was seit Parmenides und bis Descartes darunter verstanden wurde. Herauszustellen, was diese Begriffe genau bedeuten, ist gerade die Aufgabe der Wissenschaftslehre. Vorausschickend kann man sagen, dass es dabei zwar auch um die Frage nach dem Zugang zum Sein im konkreten Denk- und Wissensakt geht, dass aber vor allem erwiesen werden soll, dass und wie transzendentes Ich bzw. Bewusstsein im Verhältnis zum *absoluten* Sein steht. Es geht also um die *transzendente* Beziehung von Denken (oder Bewusstsein) und Sein. – Um das vielleicht in Hegel'schen Begriffen auszudrücken: Auch Fichte will, wie Hegel in der *Phänomenologie des Geistes*, die Genese des „absoluten Wissens“

nachvollziehen (besser: eigens vollziehen). Diese Aufgabe gehört aber unbedingt zur Wissenschaftslehre selbst. D. h., wenn man diesen Vergleich zu Hegel weiterführen wollte, dann hieße das, dass der beschrittene Weg in der *Phänomenologie des Geistes* zum System der ganzen Philosophie gehört und nicht als ein von einer *Wissenschaft der Logik* abgesonderter betrachtet werden kann. –

Die Frage nach dem genuinen Inhalt der Erkenntnis- und Seinsbegründung lautet präziser: Enthalten ist darin einerseits das Sein selbst, absolutes Singulum, das lebendig und in sich geschlossen ist; und andererseits seine notwendige Äußerung im Dasein des Seins, qua Denken, Wissen, Bewusstsein, Begriff, Erscheinung.

„Sein“ bedeutet hier nicht, wie am Anfang von Hegels *Wissenschaft der Logik*, „reines Sein“. Es ist daher auch *nicht* Ausgangspunkt – also Anfang – der Wissenschaftslehre.

*
* *

Bevor das weiter erläutert werden soll, werde ich nun einen Zwischenstopp einlegen. Dieser besteht in einer kurzen Auseinandersetzung mit Fichtes Standpunkt in der *Darstellung der Wissenschaftslehre von 1801/02*. Da geschieht nämlich genau das Gegenteil: Es wird dort gewissermaßen vom Sein ausgegangen. Aber das ist der Tatsache geschuldet, dass diese Fassung der Wissenschaftslehre diejenige – und auch die einzige – ist, in der Fichte sich nicht nur ganz seriös mit Schelling auseinandersetzt, sondern weitmöglichst auf ihn zugeht. Das stellt aber, wenn man Fichtes weitere Entwicklung betrachtet, eine Ausnahme dar.

Worin besteht also der Standpunkt der *Darstellung der Wissenschaftslehre von 1801/02*? Hier wird in der Tat vom *Sein* ausgegangen. Dieses wird, damit es nicht einfach (dogmatisch) gesetzt ist, sondern einer positiven Bestimmung zugeführt werden kann, mit dem *Leben* gleichgesetzt. Dieses Leben muss wiederum als „von sich, aus sich, durch sich“ angenommen werden, was offenbar nur *durch das Denken* geschehen kann. Worum es hier aber *grundsätzlich* geht, ist kein *Gedanke* (und kann es auch gar nicht sein), sondern das *Leben* selbst. Also, so lautet die provisorische Schlussfolgerung, muss in diesem Gedanken das Denken *durch den Inhalt* „dieses einzig möglichen wahren Gedankens“ zerstört werden. – Eine der Hauptschwierigkeiten besteht dabei darin darzulegen, auf welche Weise die transzendentalen Erkenntnisbedingungen sich am realen Sein (an Wahrheit, Realität, Sein) orientieren, um zu diesem Sein hinführen zu können, ohne dabei freilich dieses Sein schlicht vorauszusetzen. –

Auch Bardili und Schelling gehen laut Fichtes Auslegung vom Sein aus. Allerdings setzen sie es als Produkt eines ihm *Äußeren*, nämlich als Produkt des Denkens. Wenn man aber Sein und Denken als einander äußerlich auffasst, dann hat man nur einen *toten* Begriff des Seins wie auch des Denkens. Für Bardili besteht das Denken in einer unaufhörlichen *Wiederholung* (des A, bzw. $A = A$).

Hieraus kann aber laut Fichte nichts entstehen oder herauskommen. Und auch für Schelling wird dem Sein erst in einem zweiten Ansatz – nach der Identitätssetzung – Leben und Bewegung zugesprochen. Dadurch aber kann die gegenseitige Durchdringung von Sein und Leben im Absoluten (und als Absolutes) nicht in ihrer *Notwendigkeit* aufgewiesen werden, was dann auch für alle weiteren ihm beigelegten Prädikate gelten wird. Diese beiden Konzeptionen eines bloß „toten“ Denkens werden somit konsequenterweise von Fichte zurückgewiesen.

Wie wird nun – Fichtes Ansicht 1801/02 nach – das Verhältnis von Sein und Leben aufgefasst, ohne dabei den gerade angesprochenen Fehler zu begehen, Sein und Denken als einander *äußerlich* anzusehen? Absolutes, Sein und Leben durchdringen sich wie gesagt innerlich. Darin besteht die absolute Identität. Nun *ist* aber auch *Bewusstsein*, das Fichte hier unmittelbar auch als „*Wir*“ bezeichnet (und nicht mit dem gerade erwähnten toten Denken verwechselt werden darf). Dies betrifft eine noch „höhere“ Identität als die anfänglich gesetzte (dieser Ausdruck einer „höheren Identität“ findet sich bei Fichte nicht). Die absolute Identität geht nämlich ihrerseits mit dem Bewusstsein bzw. mit „uns“ eine Identität (eben eine „höhere“) ein. Zwei Aspekte sind hierbei unbedingt zu beachten. 1.) Die „höhere“ Identität von Absolutem und Bewusstsein muss so verstanden werden, dass das Leben *unser* Leben und unser Leben das *absolute* Leben ist. Dabei ist beides eins – ein und dasselbe Leben. Damit wird zugleich der ganz wesentliche Gedanke Fichtes zum Ausdruck gebracht, dass *das Absolute* NUR IN UNS LEBT und zu leben vermag – also nicht außer uns oder an sich. 2.) Durch jene „höhere“ Identität wird aber auch gesagt, dass das eine und selbe Leben auch *Wir* ist bzw. sind. Fichte betont somit, dass *das Leben notwendig in die „Form des Ich“ also in die „Ichform“ eintritt*. Im Absoluten gibt es dementsprechend, um es in der Sprache der *Wissenschaftslehre von 1804/II* auszudrücken, einen Einheits- und Disjunktionpunkt von Identität des Lebens und des Seins einerseits und Ichform andererseits.

Es gilt also für Fichte in der *Darstellung*, die besagte Ichform zu untersuchen und in allen ihren Bestimmungen auseinanderzulegen. Dadurch wird sich erweisen, dass das Bewusstsein kein absolutes, sondern bloß ein *formiertes* Leben ist. In einem nächsten Schritt wird dann das formierte Leben von unserm gesamten Leben *abgezogen*. So wird dann erkannt, was an uns als reinem und absoluten Leben *übrigbleibt* (diesem reinen und absoluten Leben wird das entsprechen, was man das „*Reale*“ nennt). Hierin besteht die Wissenschaftslehre als „*Lebenslehre*“. Fichte begnügt sich aber nicht damit, seinen Ansatz lediglich dem von Schelling (und Bardili) entgegenzusetzen. Er stellt auch die Verbindung zwischen seinem und Schellings Ansatz her, indem er erläutert, welchen Platz Schellings Sein, das Fichte als „*totes Sein*“ bezeichnet, in seiner eigenen Ausarbeitung einnimmt. Das tote Sein ist *nicht* das absolute Sein. Es ist nur das letzte (und damit eben tote) Produkt einer ganzen Reihe von Produktionen des *in die Ichform eingetretenen* absoluten Lebens. Realität ist nur im als *Leben* verstandenen Sein, keinesfalls im toten Sein.

Somit erweist sich, dass die Wissenschaftslehre qua Lebenslehre (d. h. die *Darstellung* von 1801/02) vom Leben zum Sein geht – und also streng genommen letztlich doch *nicht* im Sein ihren Anfang nimmt. Der Ausgang vom Sein zum Leben, wie Schelling ihn unternimmt, ist dagegen in jedem Falle falsch und zum Scheitern verurteilt. *In der Wissenschaft* ist und lebt man das Absolute in der eignen Person; äußerlich angeschaut werden kann es nicht, weil man in der Wissenschaft(slehre) aus der soeben aufgestellten „höheren Identität“ nicht hinauszugelangen vermag.

*
* *

Soweit also Fichtes Standpunkt in 1801/02. Wenn danach (spätestens ab 1804) aber das Sein – nicht als „reines Sein“, sondern als höchstes „absolutes Sein“ – nicht (mehr) Ausgangspunkt der Wissenschaftslehre sein kann, dann muss dargelegt werden, wie zu ihm hingeführt wird und in welchem transzendentalen Verhältnis es zum transzendentalen Bewusstsein steht.

Für den Begriff des „transzendentalen Bewusstseins“ steht 1804 das „Licht“⁵. Der Begriff „Bewusstsein“ greift aber zu kurz, denn es geht dabei nicht um individuelles, menschliches Bewusstsein, sondern um die Art, wie das Absolute im absoluten Wissen sich selbst bewusst wird. Fichte stellt dennoch – im Anschluss an die Konzeption des „absoluten Ich“ aus der *Grundlage* – die Verbindung zur je „meinigen“ Bewusstseinsweise her. Es gibt daher zwei Grundarten des „Bewusstseins“ – „Licht“ und „Begriff“ – wie es auch zwei Grundarten des Seins – „absolutes Sein“ qua Leben und „totes Sein“ qua ontologische Grundlage jeglicher Realität – gibt.

Die für die *Wissenschaftslehre von 1804/II* charakteristische und grundlegende Formel lautet dann wie folgt:

Soll das lebendig seiende Licht sich äußern, so muss der Begriff (= Bewusstsein, Erscheinung) sich vernichten; um sich aber vernichten zu können, muss der Begriff zunächst gesetzt werden; zugleich mit seiner Vernichtung setzt sich ab ein unbegreifliches Sein als Träger der Realität.⁶

⁵ Im *Privatissimum für G. D.* vom Mai 1803 nennt Fichte bereits „Licht“ das „höchste substantielle Wesen des Sehens“, GA II, 6, S. 372.

⁶ Die genaue Formulierung lautet: „Soll es zur Äußerung und Realisation des absoluten Lichtes kommen, so muss der Begriff gesetzt sein, um durch das unmittelbare Licht vernichtet zu werden: denn darin eben besteht die Äußerung des reinen Lichtes; das Resultat aber, und gleichsam der tote Absatz dieser Äußerung ist das Sein an sich, welches darum, weil das reine Licht zugleich Vernichtung des Begriffes ist, ein Unbegreifliches [...], Träger aller Realität im Wissen [...]“ wird, *Wissenschaftslehre 1804/II*, IV. Vortrag, Meiner, S. 37. Und noch einmal: „Soll es zum <reinen Licht> wirklich kommen, so muss der Begriff gesetzt und vernichtet, und ein an sich unbegreifliches Sein gesetzt werden: *gesetzt*, das Licht solle sein, so ist durch diesen Satz alles das Gesagte gesetzt. Dies [...] ist wahr, und bleibt ewig wahr, und drückt das GRUNDGESETZ ALLES WISSENS aus“, *Wissenschaftslehre 1804/II*, IV. Vortrag, Meiner, S. 39.

Es spielen hier also hinein:

- Lebendiges Sein des Absoluten (qua in sich geschlossenem Singulum)
- Aus-sich-Heraustreten dieses Seins (Sein → Dasein) qua Setzung des Begriffs (bzw. Daseins)
- (Selbst-)Vernichtung des Begriffs (Daseins)
(→ Wechselseitiger Verweis von Äußerung des Seins und Selbst-Vernichtung des Begriffs)
- Absetzung des (toten) Seins

Damit ist aber das, was über den *Anfang* bei Fichte herausgestellt werden soll, das Wichtigste noch gar nicht erwähnt. Das Ganze wird nämlich eingeleitet mit dem „Soll“: „Soll das Licht oder das Sein sich äußern, so muss... etc.“. Somit kommen wir jetzt zur entscheidenden Frage: Was ist das „Soll“ bei Fichte?

Es steht für ein Verfahren, das „durch seine bloße Möglichkeit seine Rechtmäßigkeit“⁷ beweist, das eine Bedingung hervortreten lässt, durch die eine „vorher nur *mögliche* Projektion“ – d. h. eine Denk-Genetisierung – eben unter genau „*dieser* Bedingung *notwendig*“⁸ wird. Es ist, so erläutert Fichte,

bei aller erscheinenden Problematizität, gerade darum und deswegen, im Soll ein Kategorisches und Absolutes [...].⁹

Kurz: Das Soll ist gekennzeichnet nicht durch eine „problematische“, sondern durch eine „kategorische Hypothetizität“. Folgendes längere Zitat veranschaulicht das genauer:

Sagen Sie energisch und wohl überlegt: *soll* das und das sein, so ist klar, dass dadurch eine innerliche Annahme ausgesagt wird, ohne allen Grund, schlechthin von sich und aus sich, also innere reine Schöpfung, und zwar unmittelbar als solche, völlig rein dastehend; denn eben die völlige äußere Grundlosigkeit, und lediglich innere durch sich Begründetheit, und nichts Anderes, drückt ja das Soll aus, wenn es nur rein problematisch genommen wird [...]. Ferner [...]: in dem Soll ist ausgedrückt die absolute *Annahme*, ebenso unbedingt fallen gelassen, als sie unbedingt angenommen ist; soll sie nun, und wahrscheinlich mit ihr das ganze *so muss*, das an ihr hängt, nicht fallen, und mit diesem Fallen wahrscheinlich alles Wissen und alle Einsicht hinfallen; so muss es sich eben selber tragen und halten. – So gewiss wir nun dieses eingesehen haben, so gewiss hat uns das Soll eingeleuchtet, als ein, unter Bedingung, dass es sei, sich selbst schlechthin tragendes und haltendes Absolutes aus sich, von sich, durch sich, absolut *als solches*. Dies, sagen wir, ist ein Soll; und wäre es nicht genau so, so wäre es eben kein Soll; wir haben daher eine kategorische Einsicht, vom unwandelbaren, unveränderlichen inneren Wesen des Soll [...].¹⁰

⁷ *Wissenschaftslehre 1804/II*, XVII. Vortrag, S. 174.

⁸ Ebd.

⁹ *Wissenschaftslehre 1804/II*, XVI. Vortrag, Meiner, S. 168.

¹⁰ *Wissenschaftslehre 1804/II*, XVII. Vortrag, Meiner, S. 177f.

Das „Soll“ bringt also nicht nur Durch-sich-Begründetheit (problematisches „Soll“), sondern auch Sich-selbst-Tragen (kategorisches „Soll“) zum Ausdruck.

*
* *

Kommen wir zum Schluss. Diese Überlegungen zum Anfang der Philosophie bei Fichte vertreten im Endeffekt eine scheinbar relativ einfache These. Um zu vermeiden, dass das Prinzip des Wissens dogmatisch (bzw. von vornherein kategorisch) aufgestellt wird, muss ein Denkraum eröffnet werden, der stringent zu diesem kategorisch aufzustellenden Prinzip *hinzuführen* gestattet. Dabei wird ein eigentümlicher Begriff in Anspruch genommen – der der „kategorischen Hypothesizität“ –, der in Fichtes vertieften Ausführungen (auf die hier nicht mehr eingegangen werden kann) eine Rehabilitierung des ontologischen Beweises mit sich führen wird. Für all das wird der Begriff des „Solls“ eingeführt, der nicht mit dem „Sollen“ der *Grundlage* – und schon gar nicht mit Hegels Auslegung davon – verwechselt werden darf. Zu diesem Begriff lässt sich abschließend über das bereits Gesagte hinaus noch folgendes hinzufügen.

Das „Soll“ hat – zumindest 1804 – nicht weniger als drei fundamentale architektonische Funktionen. Es eröffnet die grundlegende Fragestellung der Wissenschaftslehre überhaupt (daher seine zentrale Rolle für den Anfang der Philosophie); es trägt alle wichtigen genetischen Konstruktionen innerhalb dieser Fassung der Wissenschaftslehre; und es wirft ein Licht auf die „trans-deszendente-trans-aszendente“ Verfahrensweise der Phänomenologie qua Erscheinungslehre im zweiten Teil des Textes (nach der Wahrheits- bzw. Seinslehre). Dies bedeutet, und das könnte man nun als Schlusswort festhalten, dass der Anfang der Philosophie nicht einen Punkt ausmacht, der überwunden und zurückgelassen wird, sondern dass in jedem neuen Schritt gleichsam ein neuer Anfang gewagt werden muss. In der Wissenschaftslehre wird dem Denken somit auferlegt, je neu anzufangen. Sie redet nicht einem anderen Anfang das Wort, sondern steht für ein Begriff des Systems, das zwar – wie Thomas Kisser das einmal sehr treffend formuliert hat – nach außen geschlossen, aber eben auch nach innen offen ist.