

Transzendentalphilosophie oder absolute Metaphysik? Grundsätzliche Fragen an Fichtes Spätphilosophie

Christoph Asmuth (Berlin)

Die vorkritische Metaphysik hatte – dies sei in grober Schematisierung gesagt¹ – das Seiende als Seiendes und seinen Grund, nämlich Gott, zu ihrem Thema.² Die kritische Philosophie Kants prüfte die Möglichkeit metaphysischer Sätze mit dem Resultat, daß sich weder über Gott noch über das Ich noch über das Sein rein rationale Aussagen mit wissenschaftlichem Anspruch treffen lassen. Das Verstandes- und Vernunftvermögen endlicher Wesen gelte nicht für Dinge an sich, sondern einzig für Erscheinungen, die selbst ausschließlich in Raum und Zeit angeschaut werden können. Kants Transzendentalphilosophie entwickelte dazu eine Theorie, die – in kritischer Absicht – eine explizit nicht-transzendente Begründung der Erkenntnis versuchte: Der Rückgang auf Möglichkeitsbedingungen, die per se kein substantielles Substrat zulassen, macht den Verzicht auf ontologische oder theologische Prinzipien einsichtig. Die Welt als ganze und die Existenz Gottes scheiden daher als positiver Gegenstand der

1 Die Begriffe *Transzendentalphilosophie* und *Metaphysik* sind weder historisch noch systematisch klar bestimmbar. Unter einer heuristischen Perspektive sei es aber ohne große Umschweife gestattet, eine schematische Einordnung zu präsentieren.

2 Vgl. zur Komplexität des begrifflichen Terrains: Burkhard Mojsisch/Orrin F. Summerell, *Metaphysik. Namen, Darstellungen, Deutungen*, in: *Die Philosophie in ihren Disziplinen. Eine Einführung*. Bochumer Ringvorlesung Wintersemester 1999/2000 (Bochumer Studien zur Philosophie; 35), Amsterdam 2002, 89–118.

Wissenschaft aus; Schließlich verliert auch das Ich, bei Descartes noch letzte metaphysische Bastion im Gang des methodischen Zweifels, seine substantielle Bedeutung als Seele. Die transzendente Apperzeption ist nur noch die oberste Bedingung allen Verstandesgebrauchs, keineswegs läßt sich aber aus ihr auf eine immaterielle, immortale, inkorruptible und personale Seele schließen, an der die Vorstellungen wechselten wie Akzidentien an einer aristotelischen Substanz.

Der Ansatz Fichtes bildet in vielen Hinsichten eine Verlängerung der Kantischen Transzendentalphilosophie. Hier wäre im einzelnen viel zu sagen, nämlich über den historischen Anknüpfungspunkt und die Art, in der Fichte das Kantische Programm weiterentwickelt.³ Insgesamt ist es offenkundig, daß Fichtes Jenaer Programm die Transzendentalphilosophie Kants fortschreiben will, wenn auch unter einer charakteristischen Perspektive. Aber Fichtes spätere und späte Philosophie, beginnend etwa mit dem Jahr 1800, hat manche Zweifel geweckt. Im Kontext der sich überbietenden Systementwürfe des ersten Jahrzehnts des 19. Jahrhunderts könnte es scheinen, als handle es sich bei Fichtes Wissenschaftslehre um einen Beitrag zur Entwicklung einer *absoluten Metaphysik*. Auf diese Weise ließe sich von den Theorien Fichtes, Schellings und Hegels als von einer dreifachen Vollendung eines gemeinsamen Projektes der nachkantischen Philosophie sprechen.⁴ So hätte jeder Denker für sich in je eigener Ausprägung eine Gestalt der Vollendung eines Problembestandes herbeigeführt, der in der Philosophie Kants, besser: in der neuzeitlichen Aufklärung wurzelte. Vollendung meint hier dreierlei: Vollendung als höchste Aufgipfelung eines Lösungsansatzes in letztgültiger Präsentation, Vollendung als beendende Beantwortung einer Grundfrage, Vollendung als Ende einer ganzen Denkbewegung.

³ Wilhelm Metz, *Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*. (Spekulation und Erfahrung; II, 21), Stuttgart-Bad Cannstatt 1991; Armin Wildfeuer, *Praktische Vernunft und System. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur ursprünglichen Kant-Rezeption Johann Gottlieb Fichtes* (Spekulation und Erfahrung; II, 40), Stuttgart-Bad Cannstatt 1999; Christoph Asmuth, »Von der Kritik zur Metaphysik. Der transzendentalphilosophische Wendepunkt Kants und dessen Wende bei Fichte«, in: *Umbrüche. Historische Wendepunkte der Philosophie von der Antike bis zur Neuzeit*. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 70. Geburtstag, hg. von Klaus Kuhnert und Burkhard Mojsisch, Amsterdam/Philadelphia 2001, 167–187.

⁴ Vgl. zur Diskussion um die *Vollendung*: Walter Schulz, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Stuttgart 1955; Pfullingen ²1975; Wolfgang Janke, »Von der dreifachen Vollendung des deutschen Idealismus und der unvollendeten metaphysischen Wahrheit«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 39 (1991), 304–320; ders.: *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*. Berlin/New York 1993, 1–26.

Die Versuchung ist groß, in den jeweiligen Ausprägungen der Spätphilosophien diese Vollendung zu entdecken, insbesondere jedoch in den umfangreichen nicht von den Autoren selbst zum Druck autorisierten Texten. Es liegt dem die Vorstellung zugrunde, als sei die letzte Wort gewordene Gestalt eines Denkers zugleich auch von letztgültiger philosophischer Relevanz. Für alle drei »Vollender« scheint allerdings Vorsicht angebracht: Sklerotische Tendenzen lassen sich – bei aller bestehenden philosophischen Dignität – wohl kaum übersehen, und was Fichte insbesondere betrifft, so läßt der literarische Zustand der Texte seiner Spätphilosophie ohnehin nur bedingte Aussagen über die Entwicklung seines Philosophierens zu: – Anlaß zur Mystifizierung und zugleich Anlaß für weitreichende interpretatorische Projekte.

Bei Schelling zeigt sich zuerst der Versuch, den transzendentalen Vorbehalt Kants in einem Akt unmittelbarer Erhebung zu transzendieren, ohne jedoch die Resultate der Vernunftkritik rückgängig zu machen. Das Unbedingte als hypostasiertes Objekt eines totalisierten Vernunftschlusses wird zu einem nicht-objektivierbaren, gleichzeitig aber grundlegenden Prinzip einer alle Subjekt-Objektivität umfassenden Philosophie umgedeutet. Damit ist der kritische Vorbehalt in ein Positivum verwandelt, in ein absolutes Gesetz, das selbst durch nichts gesetzt, durch das vielmehr alles gesetzt ist, was gesetzt ist: absolute Autonomie. Gefordert ist dazu die Erhebung zu einem reinen oder absoluten Wissen, das als Akt nichts anderes sein kann als eine intellektuelle Anschauung, die alle Reflexion von sich abweist.

Für Hegel schließlich wird der Akt der Erhebung selbst nun nicht mehr zu einem unmittelbaren Einssein mit dem Absoluten, sondern muß durch immanente Negativität hervorgebracht werden. Das absolute Wissen ist ihm wie Schelling zwar zunächst das Unmittelbare, aber zugleich auch Resultat eines vermittelnden Prozesses.⁵ Damit ist – so könnte man ungeschützt formulieren – Kants Programm einer Beschränkung der Vernunft, das auf die Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis rekurrierte, einer Theorie gewichen, in der die Selbstbeschränkung der Vernunft *selbst beschränkt*, d. h. nur in ihrer regionalen Gültigkeit ausgewiesen ist. So wird zwar bei Hegel die Endlichkeit der Vernunft überwunden, in der

⁵ Vgl. dazu Christoph Asmuth, »Anfang und Form der Philosophie. Überlegungen zu Fichte, Schelling und Hegel«, in: *Schelling: Zwischen Fichte und Hegel*, hg. von Christoph Asmuth, Alfred Denker und Michael Vater, Amsterdam 2000, 403–417.

Überwindung aber festgehalten und erhalten. Die Reflexion bleibt, aber bloß als ein Moment des Verstandes.

Beide, Schelling und Hegel, entwickeln eine absolute Metaphysik, deren Charakteristikum in der Negation der Endlichkeit besteht. Dazu wird der transzendente Vorbehalt Kants zurückgewiesen. Gleichzeitig behalten beide – und zwar in je unterschiedlicher Weise – die kritische Tendenz der Kantischen Transzendentalphilosophie bei: Sie wollen nicht zurück zur alten rationalen Metaphysik, sondern über sie und durch sie hindurch zu einer neuen, absoluten Metaphysik fortschreiten. Die voraussetzungslose Duplizität von Denken und Sein ist für sie apriorisch vermittelt in einem Absoluten. Subjekt und Objekt, Immanenz und Emanenz, Idealismus und Realismus, Rationalismus und Empirismus bleiben in ihrer Einseitigkeit bloße Momente, bloße Aspekte, bloße Tendenzen des Einen reichhaltigen Absoluten. Es wird damit zum Erbe sowohl der theologischen wie der philosophischen Rede von Gott und Sein, allerdings säkular gewendet in die welthaltige und welthaltende Vernunft selbst.

Im folgenden soll die These vorgetragen und erläutert werden, daß Fichte dem Theorieaufbau Schellings (und Hegels) explizit nicht folgt und daß seine Philosophie aus diesem Grunde Transzendentalphilosophie bleibt.

1. Fragen an die Spätphilosophie Fichtes

1.1. Der Gottesbegriff

Im sog. Grundsatz der WL 1804² bestimmt Fichte das Absolute oder *Gott* in siebenfacher Weise als *Sein, Leben, Einheit, Immanenz, Vernunft, Wir, Ich*.⁶ Damit stellt sich die Frage, was Fichtes Gottesbegriff ausmacht. Einer der Einleitungssätze zu den *Principien der Gottes-, Sitten- und Rechtslehre* (1805) kann erklären, was Fichte mit dem Gottesbegriff bezweckt: »Gott, Göttliches – sich nicht an die Personifikation gestoßen: wir hoffen durch unsre Ansicht diese ganz wegzubringen. – . bedeutet bei uns, was es im ächten Christenthum, und überhaupt bei allen sich selbst verstehenden Menschen, die diesen Begriff dachten, von jeher bedeutet

6 Vgl. Christoph Asmuth, *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800–1806*. Stuttgart 1999, 244–253.

hat, das absolute, (...).«⁷ Das Absolute ist Gott.⁸ Bedenkenswert ist, daß man an dieser Textstelle nicht etwa umgekehrt liest: Gott ist das Absolute!

In der Tat scheint es primär eine Frage der Terminologie zu sein, ob Fichte vom Absoluten und seiner Erscheinung oder von Gott und der Welt spricht. »Die Hauptschwierigkeit bei der letzten Benennung [Gott; Ch. A.], die nie entscheidend gelöst worden, wie dieses Wesen durchaus in sich geschlossen, und vollendet, scheinbar aus sich heraus gehen, u. Ursache einer Welt seyn könne, und wie diese Welt in gewisser Rücksicht als ausser Gott, und er ausser ihr erscheine, die denn doch in andrer Rücksicht der That, u. Wahrheit nach mit Gott ganz dasselbe seyn muß.«⁹ Die Hauptaufgabe der Wissenschaftslehre ist es daher, Identität und Differenz des Absoluten und seiner Erscheinung aufzuzeigen oder »die Einheit, u. Verschiedenheit Gottes u. der Welt.«¹⁰ Dabei ist für Fichte »Gott« nur in absoluter Immanenz möglich: »Jene haben nur einen *formalen* Gott, der auswendige: der eigentliche reale Gott ist in uns selber.«¹¹ Darin zeigt sich zugleich die innere Kongruenz von Gottesbegriff und dem Begriff des Ich aus der frühen Wissenschaftslehre: »(...) *alle Realität ist in das Ich gesetzt* (...)«¹². Fichte entwickelt also weder einen theologischen noch einen transzendenten Gottesbegriff. Gott bedeutet für ihn vielmehr den Inbegriff der Realität, reine immanente Aktualität, die sich wesentlich in der sittlichen Durchdringung und Durchdrungenheit der Wissenschaftslehre ausfaltet und ihren Niederschlag findet im gelebten und lebendigen Leben.

1.2 Der Ichbegriff

Schwierig und seit den Anfängen kontrovers diskutiert ist Fichtes Ich-Begriff. Bereits mit der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* beginnt die wechselvolle Karriere dieses Terminus in der Wissenstheorie Fichtes. Eine Interpretation unter dem Hinblick auf die Ich-Lehre Fichtes hat ein zentrales Problem zu lösen: Fichtes Rede vom Ich verändert sich nach 1800 grundlegend. Was vormals als Prinzip der Philosophie zu gelten hat, wird später zu einem nachgeordneten Terminus, ja, an vielen Stellen gebraucht ihn Fichte pejorativ. Das Ich gilt ihm dann als das, was

7 *Principien*, GA II/7, 378.

8 Vgl.: *Principien*, GA II/7, 380.

9 *Principien*, GA II/7, 378.

10 *Principien*, GA II/7, 394.

11 *WL 1805*, GA II/9, 227; vgl. auch: *Principien*, GA II/7, 403.

12 *GWL*, GA I/2, 291.

überwunden werden muß zugunsten des Absoluten oder Gottes. Andererseits – und das macht die Sache entschieden unübersichtlich – betont Fichte überall, er habe seine Lehre in den Grundzügen nicht verändert; es handle sich auch in späteren Schriften, so Fichte explizit,¹³ um denselben einen Gedanken, den er bereits in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* ausgefaltet habe.

Will man nicht Fichtes dezidierte Selbsteinschätzung relativieren oder ignorieren, bleibt nur die Annahme, Fichte habe seine Terminologie stark verändert: Das vormalige Ich als Prinzip der Philosophie sei nun unter den Begriffen *Gott* oder *Absolutes* wiederzufinden, von dem er das schlechte Ich des Individuums und das für die Prinzipienfunktion untaugliche Ich der transzendentalen Apperzeption abhebt.

Das Ich entgeht daher dem häufig vorgetragenen Zirkel einwand. Die Reflexion ist bei Fichte keineswegs eine leere Verdopplung. Vielmehr verändert sich das Ich durch die Reflexion. Es reichert sich im Prozeß der Reflexion an, gewinnt an Gehalt, ohne dabei sich selbst zu verlassen. Schließlich ist auf die grundlegende Differenz von Ich und Selbstbewußtsein hinzuweisen. Selbstbewußtsein, das zeigt sich in der Spätphilosophie noch viel deutlicher als in der *Grundlage*, ist ein nachrangiges Epiphänomen, ebenso wie das Bewußtsein. Dies ist gerade dasjenige, was durch die Theorie des Ich erklärt und in seiner Struktur aufgehellt werden soll, aber keineswegs der Ausgangspunkt. Bekanntlich betont Fichte selbst bereits in der *Grundlage*, daß das Ich als Prinzip in keinem empirischen Bewußtsein explizit vorkommt, eben weil es in allem Bewußtsein als dessen Prinzip bereits liegt.

1.3 Der Seinsbegriff

Nicht anders stellt sich Fichtes Position zum Seinsbegriff dar. Es sei zu »brandmarken mit dem rechten Namen *Materialismus*, was ein Seyn zugeibt, u. sezt; ob dies nun auch ein Gott seyn soll. Denn dies ist ohne dies ein leerer Schattenbegriff,«¹⁴ bemerkt Fichte in der Königsberger WL.

¹³ Vgl. *AzSL*, GA I/9, 47.

¹⁴ *WL 1807*, GA II/10, 113. Diese Textstelle referiert die Kritik Fichtes an Spinoza: Der Vorwurf Fichtes an Spinoza lautet, Spinoza habe ein totes Sein als Absolutes an die Spitze seines Systems gesetzt. Es mangle diesem Absoluten an dem mit dem realen Moment versöhnten Idealen, das aus dem starren, beharrenden und damit toten Sein, ein lebendiges, sich auf sich selbst beziehendes Absolutes mache. Dies erst könne die Transzendentalphilosophie erreichen. (Vgl. *WL 1804*², GA II/8, 116).

von 1807. Das Sein bildet nicht etwa die Voraussetzung alles Denkens und Lebens; es ist nicht das unverfügbar Andere, keine geheimnisvolle ursprüngliche Verborgene, in deren Durchsichtigmachung die menschliche Existenz erst ihre unverbrüchliche Authentizität zu finden hoffen dürfte. Das Sein bildet nicht die Voraussetzung, es sei denn, das Sein sei bereits voraus *gesetzt*, d. h. Folge einer Setzung, die selbst wiederum durchschaut und durchdacht werden muß. Innerhalb der Spätphilosophie Fichtes rückt der Seinsbegriff in eine doppelte Funktion. Einerseits bildet er – gemeinsam und in eins mit dem Gottes- und Ichbegriff – eine grundsätzliche, jedoch schwebende Kennzeichnung des Absoluten, ganz Fichtes Einsicht gemäß, nach welcher der Begriff selbst sich an sich selbst für unvermögend erkennen muß, das An-sich der Sache, hier des Absoluten, zu repräsentieren. Es kommt nur zu einem »Schattenbegriff«. Andererseits zielt der Seinsbegriff auf das schlechte Sein. Fichte kritisiert damit nicht die Sinnenwelt, diskreditiert nicht die Empirie, sondern vielmehr den Blick des Betrachters, in dessen Hinschauen sich die an sich lebendige, d. h. einzig der Intelligibilität zugängliche Welt des Sittlichen zu einem bloß vorhandenen Etwas verwandelt. Das Sein disqualifiziert sich dadurch, daß es *ist*, für die Stelle des Absoluten. Sein hat einen Gegensatz: – nämlich das Nicht-Sein, mit dem das Sein behaftet ist, insofern es *ist*.

Ein weiterer Gegensatz des Seins ist der Begriff. Gegensatz heißt für Fichte aber substantielles Uneins-Sein: Das unterschiedslose Eine, die absolute Realität, jenes Singulum lebendigen Seins des Grundsatzes der *Wissenschaftslehre 1804*², jenes absolute Ich, wird durch das Mannigfaltige nicht berührt. Das Mannigfaltige ist gegenüber dem einen lebendigen Sein absolutes Nichtsein.¹⁵ Nun ist es für Fichte nicht das Sein, das den Gegensatz zum Begriff ausmacht, sondern es ist der Begriff selbst, der, indem er sich als Begriff weiß, sich das Sein entgegengesetzt. Beide Seinsbegriffe sind daher miteinander verbunden. Der Begriff verwandelt das absolute, lebendige und organische Sein in das tote Sein, den toten Absatz, in eine stehende, substante Welt.

Weder Gott noch Ich noch Sein sind also Begriffe, mit denen Fichte eine extramentale Realität kennzeichnet. Sie scheiden aus als Begriffe für das existentiell vorgeordnete Unvordenkliche oder geheimnisvoll Verborgene. Sie sind für ihn nicht das opake Refugium Gottes, das einzig einer mystischen Versenkung zugänglich wäre, sondern »sonnenklare« Transparenz.

¹⁵ Vgl. *WL 1804-II*, GA II/8, 234.

Grundsätzlich ließe sich das analog auch für den Begriff ›Leben‹ zeigen.¹⁶ Fichte kennzeichnet damit nichts, was vor dem Wissen liegt oder etwa über oder unter ihm, sondern in ihm als lebendige Quelle der Realität. Wie für Sein und Gott gilt auch für das Leben: Sie sind Begriffe, welche die ursprüngliche Unmittelbarkeit in ihrer Einheit charakterisieren, daher prinzipiell dem Denken, d. h. der philosophischen Nachkonstruktion, zugänglich. Aufgrund ihres Inhalts, ursprüngliche Unmittelbarkeit in Einheit, lassen sie sich allerdings nicht *als solche* denken: Der Begriffscharakter ist dem Begriffsinhalt prinzipiell unangemessen, eine Überlegung, um die Fichtes Spätphilosophie immer wieder kreist. Diesen Gedanken überträgt Fichte schließlich auf den des Absoluten selbst: »Absolut ist selbst ein relativer Begriff, nur denkbar im Gegensatz mit dem *relativen*; (...). Wem die Absolutheit beigelegt wird, dem wird sie gerade dadurch genommen.«¹⁷

2. Fichtes Weiterentwicklung der Transzendentalphilosophie in den späten Manuskripten

Das kritische Geschäft der Vernunft beruht auf der revolutionären Einsicht Kants, daß es zur Sicherung der Allgemeinheit, Valenz und Evidenz des Wissens nicht notwendig ist, auf eine göttliche, transzendente oder substantielle Vernünftigkeit zu rekurrieren, die dem endlichen Bewußtsein von Außen gegeben oder aus seiner Körperlichkeit, seiner physischen Natur, geschlossen sein müßte. Seine Überlegungen entwickeln ein Konstrukt aus Möglichkeitsbedingungen, die in jeder wirklichen Erkenntnis faktisch sind, selbst aber über kein ontisches Substrat verfügen. Damit ist zugleich die Reduktion auf die bloße Körperlichkeit des Erkennens weder ausgeschlossen noch eingeschlossen, denn seine Theorie ist in einer Sphäre bloßer Möglichkeitsbedingungen angesiedelt, damit gerade nicht belanglos für körpergebundene Erkenntnisprozesse, sondern im Gegenteil: in

¹⁶ Ansätze dazu in: Annette Sell, »Aspekte des Lebens. Fichtes Wissenschaftslehre von 1804 und Hegels Phänomenologie des Geistes von 1807«, in: *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie J. G. Fichtes*, hg. von Christoph Asmuth, Amsterdam/Philadelphia 1997, 79–94; dies., »Plotin und Fichte – zwei Lebensbegriffe«, in: *Platonismus im Idealismus. Die Platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie*, hg. von Burkhard Mojsisch und Orrin F. Summerell, München/Leipzig 2003, 77–90.

¹⁷ *WL 1805*, GA II/9, 195. – Vgl. auch *WL 1805*, GA II/9, 189. – Vgl. dazu: Wolfgang Janke, *Johann Gottlieb Fichtes ›Wissenschaftslehre 1805‹. Methodisch-systematischer und philosophiegeschichtlicher Kommentar*, Darmstadt 1999.

höherem Maße, weil in höchstem Maße allgemein und objektiv, gültig für alle möglichen Erkenntnisse.

Fichte entwickelt zwei Modelle transzendentalphilosophischer Argumentation, die über Kant hinausweisen, und zwar in ihrer genetischen Potenz, nicht in ihrem inhaltlichen Umfang. Das erste läßt sich als *transzendentalphilosophische Reflexion* beschreiben, das zweite als *transzendentalphilosophische Problematizität*.

2.1. Transzendentalphilosophische Reflexion

Fichte beschreibt die transzendentalphilosophische Reflexion ganz dezidiert in der Wissenschaftslehre 1805, und zwar als »*Kunst des transscendentalen Denkens*«. Der Gedanke erkennt im Denken einen Inhalt, vermag aber, wenn auch nicht zugleich, den Gedanken dieses Inhalts zu denken. Fichte bezeichnet das als Reflex. Im alltäglichen Vernunftgebrauch ergibt sich daraus eine schlechte Unendlichkeit, die sich durch ihre Insuffizienz selbst ankündigt: Sie verliert den Inhalt in seiner Unmittelbarkeit und bleibt statisch bei dem Immer-Selben stehen, das sie in unendlichen Schleifen umkreist. Die transzendentalphilosophische Reflexion unterscheidet sich vom Reflex durch das sich vermittelt seines Denkens und seines Durchdenkens dieses Denkens selbst bewegende Subjekt. Und die perennierende Möglichkeit der Reflexion bleibt zurück als Reflexibilität.¹⁹

Der Träger der Argumentation ist zunächst das empirische Ich, mein Ich, dann das *Wir* der Wissenschaftslehre. Es ist das Subjekt der Argumentation und damit die Triebkraft der Wissenschaftslehre. Seine Funktion ist klar: Das *Wir* ist die sich bewegende Nahtstelle zwischen *Mir*, dem jeweiligen Hörer oder Leser der Wissenschaftslehre, und ihren Inhalten. Das *Wir* enthält das jeweilige Argument: *Wir haben es gedacht und waren uns unseres Denkens bewußt, also ...* Da die Reflexion auf das Denken des Gedankens reflektiert, muß der Gedanke gedacht sein, wenn weiter gedacht werden soll. Wird der Gedanke nicht gedacht, ist die Reflexion auf das Denken des Gedankens leer, das Argument daher insuffizient oder schlechterdings fehlend. Dazu braucht das Denken, sei dieses empirisch oder bereits transzendental, den Gedanken des Seins oder

¹⁸ Vgl. zum folgenden *WL 1805*, GA II/9, 230–232.

¹⁹ Vgl. dazu die Terminologie der Manuskripte der Jahre 1811/1812, insbesondere der *TL-I*.

Absoluten als eines ersten und notwendigen Gedankens. An diesem absoluten Gehalt und an der Reflexion auf diesen absoluten Gehalt und an der Reflexion auf das Denken dieses absoluten Gehalts realisiert sich die Wissenschaftslehre als ein Prozeß der Selbstversicherung des Absoluten im endlichen Bewußtsein, das sich in diesem Prozeß als unendliches, als vernünftiges, als transzendentales Bewußtsein begreift, letztlich, d. h. bei Fichte »in der Wurzel«, begreift als identisch mit dem Absoluten. Ein Exempel der transzendentalen Reflexion findet sich in der Wissenschaftslehre 1804², bei der sich das Subjekt der Wissenschaftslehre durch transzendentalphilosophische Reflexion in das unmittelbare, unvermittelte Absolute vermittelt, allerdings nur, um sich in seiner dadurch erreichten Selbstgewißheit wieder zu restituieren.

Die transzendente Reflexion hat die Tendenz, alle eingeschränkten Bewußtseinsinhalte auf ihre zugrundeliegenden Bedingungen hin zu prüfen. Durch die permanente Koppelung alles Gewußten an einen grundlegenden Bewußtseinsakt als Möglichkeitsbedingung entsteht ein hoher Grad an Gewißheit. Denke ich einen Gehalt, so versichere ich mich im Denken dieses Gedankens seiner Bedingungen. Letztlich ist dadurch selbst der absolute Gehalt – vermittelt eines absoluten Denkaktes – mit dem endlichen Bewußtsein eines empirischen Ich verbunden. Und umgekehrt: Es ist sichergestellt, daß selbst das Wissen des Absoluten in einem absoluten Wissen nicht verschieden sein kann von allen empirischen Wissensakten, sondern vielmehr in allen Wissensakten als dessen oberste Möglichkeits- und Realitätsbedingung stets – implizit – enthalten ist.

2.2. Transzendente Problematizität

Beginnend mit den drei Fassungen der Wissenschaftslehre im Jahr 1804 entwickelt Fichte eine weitere transzendentalphilosophische Argumentationsform. Fichte bezeichnet sie als Problematizität. In der WL 1804¹ heißt es formelhaft: »Problematizität = Subjectivität = Standpunct der W.L.«²⁰. Ziel und innere Tendenz der Wissenschaftslehre sind es, aus dieser Problematizität hinaus zu gehen zur Notwendigkeit und Objektivität des wirklichen Wissens. »(...) die WL werde daher durch ihr eignes, in seiner Möglichkeit begriffenes Seyn, genöthigt seyn, aus sich selber zu einem Nothwendigen herauszugehen.«²¹

20 WL 1804-I, GA II/7, 192.

21 WL 1804-I, GA II/7, 192f.

Als Standpunkt der Wissenschaftslehre bewegt sich die Problematizität in einem Bereich logischer Möglichkeit. Im Unterschied aber von formallogischer Möglichkeit handelt es sich bei der Wissenschaftslehre um transzendentallogische Möglichkeit. Ihre Begriffe enthalten nicht nur keinen inneren Widerspruch, sondern sind darüber hinaus angelegt auf mögliche Erkenntnis.

Das zeigt sich paradigmatisch an der Wissenschaftslehre 1804². Durch transzendente Reflexion hat sich das Subjekt der Wissenschaftslehre in seinem Vollzug in das Absolute, jenes grundsätzliche Sein-Leben-Vernunft-Ich-Singulum, vermittelt, eine absolut realistische Gedankenbewegung. Trotzdem aber bleibt die ganze Untersuchung problematisch. Das zeigt sich bereits an der Aufforderung zur Konstruktion dieses Absoluten. Müssen *Wir* als Subjekt der Wissenschaftslehre erst aufgefordert werden, so können *Wir* das Aufgegebene auch unterlassen. Die *Notwendigkeit* der Konstruktion des Seins ist selbst problematisch. Die Konstruktion des Seins steht unter der Bedingung: *Soll das Sein konstruiert werden, so muß ...* Charakteristisch für die von Fichte vorgetragene Gedankenbewegung der *Problematizität* ist, daß einerseits gilt: *Soll das Sein konstruiert werden, so ist es ein in sich geschlossenes Singulum lebendigen Seins. Das ist die in Rede stehende Problematizität. Ist aber das Sein andererseits ein in sich geschlossenes Singulum lebendigen Seins, so ist die Problematizität in ihm begründet. »Ist Construction des Seins, so ist sie in ihm selber absolut begründet; (...).«²²*

Das *Soll ...*, *so muß ...* wird zum prägenden Charakter des zweiten Teils der Wissenschaftslehre 1804². Es ist das von Fichte sogenannte *problematische Soll*. Es ist schon im ersten Teil, allerdings implizit, anwesend, kongruiert es doch mit der transzendentalen Reflexion: »Soll es zu dieser eben erlangten Einsicht kommen, so muß ec.«²³ Der Gang der transzendentalen Reflexion erscheint in einer nachträglichen Betrachtung selbst als ein Grenzfall der Problematizität. Allerdings war es die Tendenz des ersten Teils, die Aktivität des Subjekts zugunsten des Vollzugsmoments zu eliminieren. Erst der zweite Teil, die *Phänomenologie*, restituiert das problematische Soll und macht es zum wesentlichen *Movens* der Argumentation: »Jetzt aber im Herabsteigen haben wir uns nun eben an dieses vernachlässigte Soll zu halten, das ja die fortdauernde innere Seele

22 WL 1804-II, GA II/8, 262/263.

23 WL 1804-II, GA II/8, 264/265.

aller der Idealismen abgab, die während des Aufsteigens fortwährend sich ausschieden.«²⁴

Die Formel *soll...*, *so muß ...* erzeugt die Verbindung des transzendentalen Wissens mit dem wirklichen. Sie garantiert, daß nicht etwa die Sphäre des transzendentalen Gedankens abgesondert existiert. Vielmehr liegt das transendentale Wissen im wirklichen. Es ist das, was in jedem Wissen implizit zugrunde liegt. Bereits in der *Grundlage* von 1794/95 war Fichte der Überzeugung, daß nur das in allem Wissen Liegende durch Reflexion und Abstraktion zum philosophischen Bewußtsein erhoben werden müsse, und zwar als dessen nicht ontologisches, sondern transendentales Prinzipienwissen. In den *Principien der Gottes-, Sitten- und Rechtslehre* erklärt Fichte, daß das problematische Soll sich auf das Dasein oder Erscheinen Gottes bezieht: »Es soll schlechthin zum Daseyn Gottes kommen, so wie er in sich ist.– Ich sage nicht, es ist, ist nicht, sondern *soll*. Da die Form des Daseyns Wissen: es kann zu diesem Daseyn nur in seiner Form kommen, (...), also nur im Wissen.–. Drum ist das Wissen da, und alle seine Beziehungen, u. Bestimmungen sind da lediglich um jenes Willen, u. sind daraus als aus dem UrPrincip vollständig zu erklären u. abzuleiten.«²⁵ Es könnte sich hier um einen Fall einer deduktiven Metaphysik handeln: Am Anfang steht Gott als absolutes Prinzip. Daraus folgt das Dasein Gottes oder seine Erscheinung, die sich wiederum als Prinzip des Wissens erweist, und aller seiner weiteren Bestimmungen. Was aber aus dieser affirmativen Metaphysik Transzendentalphilosophie macht, ist das problematische Soll: »Ich sage nicht, es ist, ist nicht, sondern *soll*.« Im problematischen Soll ist eben nicht von einer metaphysisch vorausgesetzten Existenz die Rede, sondern von den Möglichkeitsbedingungen des Wissens überhaupt, zu denen auch Gott als schlechthinige oder absolute Realität, aber auch sein Dasein zu zählen ist.

Ähnlich entwickelt sich der Gedankengang in der Wissenschaftslehre 1811. Das Verfahren der Wissenschaftslehre ist auch hier problematisch: Sie fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit des Wissens; die Antworten sind deshalb ein theoretisches Konstrukt ohne ontischen oder substantiellen Status. Gleichwohl müssen die von der Wissenschaftslehre abgeleiteten Möglichkeitsbedingungen in allem wirklichen Wissen gegeben sein. Die Wissenschaftslehre ist daher – so Fichte explizit – keine Seinslehre, keine Ontologie, keine Kosmologie, keine Metaphysik.

²⁴ *WL 1804-II*, GA II/8, 264/265.

²⁵ *Principien*, GA II/7, 437.

Der problematische Charakter der Wissenschaftslehre spricht sich grammatisch in der Form aus: Wenn Wissen ist, dann notwendig unter genau diesen Bestimmungen. Fichte nennt diese Methode auch hier Problematizität, und es läßt sich das alte *Soll ...*, *so muß ...* wiedererkennen. Erst in der unmittelbaren Anschauung, d. h. dem wirkliche Wissen in seinem unmittelbaren Vollzug, verwandelt sich die Problematizität in Kategorizität.²⁶

3. Schluß

Die Wissenschaftslehre bleibt – so Fichte – nichts anderes als das, was sie auch schon 1794/95 war: eine Untersuchung über die transendentale Apperzeption,²⁷ d. h. eine Lehre vom Wissen und seinen Prinzipien. Die Spätphilosophie zeichnet sich insbesondere als Transzendentalphilosophie aus durch:

- die Apriorizität der Grundbegriffe;
- den Primat der transzendentalen Apperzeption und der transzendentalen Einheit;
- die Immanenz des Wissens;
- die transendentale Freiheit;
- den Rekurs auf die Möglichkeitsbedingungen des Wissens;
- und schließlich durch die beiden transzendentalen Argumentationsweisen: transendentale Reflexion und transendentale Problematizität.

Die transendentale Reflexion fungiert dabei – achtet man auf den strukturellen Aufbau der Wissenschaftslehre – als ein realistisches Argument: Die Reflexion auf das subjektive Moment führt zu einer Depotenzierung. Das Denkende vernichtet sich selbst vor der Absolutheit seines absoluten Gehalts. Dadurch gewinnt die Wissenschaftslehre allererst ihren eigentlichen Ausgangspunkt; transendentale Reflexion als spezifische Form der Abstraktion bildet – wie schon 1794/95 so auch in der Spätphilosophie – die einzige Propädeutik und Erhebung zur Wissenschaftslehre. Die transendentale Problematizität ist strenggenommen der eigentümliche Modus, in dem die Wissenschaftslehre prozediert. Sie dient nicht nur dazu, die

²⁶ Vgl. *WL 1811*, GA II/12, 145.

²⁷ Vgl. *WL 1811*, GA II/12, 208.

Unabtrennbarkeit des transzendentalen vom wirklichen Wissen argumentativ aufzuweisen, sondern zugleich dazu, die unauflösbare Synthesis des Praktischen und des Theoretischen zu demonstrieren. Das problematische Soll ist die Zauberformel, durch die sich im endlichen Wissen das Absolute aufzeigen läßt, nicht als sein Anderes, sondern als sein Eigenes, nicht in geheimnisvoller Verborgenheit, sondern in vollständiger Transparenz, nicht als substanties Sein, sondern als lebendiger Gedanke.

Schelling jedenfalls reichte die bloße Evidenz eines in sich gewissen Absoluten und des aus ihm begründbaren eben so evidenten Wissens nicht aus. Er wollte, wie auch später Hegel, ein System, das die Fülle der kulturellen Phänomene in ihrem Wesen erfaßt und darstellt. Sie entschieden sich dabei gegen den Weg Fichtes und für eine absolute Metaphysik.