

# BEGRIFF UND KONKRETION

Beiträge zur Gegenwart der klassischen deutschen Philosophie

---

Band 9

## Die Rolle von Anschauung und Begriff bei Johann Gottlieb Fichte

Mit Kant über Kant hinaus

Herausgegeben von

Violetta L. Waibel



Duncker & Humblot · Berlin

VIOLETTA L. WAIBEL (HRSG.)

Die Rolle von Anschauung und  
Begriff bei Johann Gottlieb Fichte

# BEGRIFF UND KONKRETION

Beiträge zur Gegenwart der klassischen deutschen Philosophie

---

Herausgegeben von  
Thomas Sören Hoffmann, Hagen  
Martín Zubiria, Mendoza

Wissenschaftlicher Beirat:

Mario Jorge de Carvalho (Lissabon), Héctor Alberto Ferreiro (Buenos Aires),  
Lore Hühn (Freiburg i.Br.), Marco Ivaldo (Neapel), Walter Jaeschke (Bochum),  
Wolfgang Kersting (Kiel), Jean-François Kervégan (Paris), Hiroshi Kimura (Kobe),  
Theodoros Penolidis (Thessaloniki), Violetta L. Waibel (Wien)

Band 9

# Die Rolle von Anschauung und Begriff bei Johann Gottlieb Fichte

Mit Kant über Kant hinaus

Herausgegeben von

Violetta L. Waibel

Unter Mitwirkung von

Jacinto Rivera de Rosales Chacón



Duncker & Humblot · Berlin

Gedruckt mit Förderung der Universität Wien,  
Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in  
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen  
Wiedergabe und der Übersetzung, für sämtliche Beiträge vorbehalten

© 2021 Duncker & Humblot GmbH, Berlin

Satz: 3w+p GmbH, Ochsenfurt-Hohstadt

Druck: CPI buchbücher.de GmbH, Birkach

Printed in Germany

ISSN 2198-8099

ISBN 978-3-428-18352-4 (Print)

ISBN 978-3-428-58352-2 (E-Book)

Gedruckt auf alterungsbeständigem (säurefreiem) Papier  
entsprechend ISO 9706 ☺

Internet: <http://www.duncker-humblot.de>

## Vorwort

2014 hat sich das Todesjahr von Johann Gottlieb Fichte zum 200. Mal ge­jährt. Dieses Datum und die Aussicht darauf, dass in Wien im September 2015 der 12. Internationale Kant-Kongress zum Thema Natur und Freiheit durchgeführt werden sollte und dann auch wurde, waren Anlass, im Vorfeld dieses Kongresses über das Verhältnis von Johann Gottlieb Fichte zu Immanuel Kant in einem Kolloquium nach­zudenken, das am 5. und 6. Dezember 2014 an der Fakultät für Philosophie und Bil­dungswissenschaft der Universität Wien stattgefunden hat.

Kant ist es, dem Fichte zahlreiche philosophische Impulse verdankte und dessen Systematik er dennoch schon mit der Ausarbeitung der ersten Wissenschaftslehre hinter sich ließ. Gleichwohl gibt es wenige Denker, denen sich Fichte so häufig und mit so großer Wertschätzung zuwendet. Und dennoch ist ihm Kant derjenige, über dessen Theorie er von Beginn an hinauswollte und hinausging.

Violetta L. Waibel, Professorin am Institut für Philosophie der Universität Wien und wissenschaftliche Organisatorin des Kant-Kongresses 2015 in Wien, Christian Danz, Professor an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien und Jacinto Rivera de Rosales, Professor an der Universidad Nacional de Educación a Distancia in Madrid sowie von 2012 bis 2018 Präsident der Internationalen Fichte-Gesellschaft, haben gemeinsam dazu eingeladen, die systematische Rolle von An­schauung und Begriff bei Fichte und die Weise, wie er in dieser Frage von Kant aus­gehend über Kant hinausgeht, zu untersuchen. Dieses Thema ist in den frühen Wis­enschaftslehren ebenso virulent wie in den späten. Zwar bezieht sich Fichte in die­sem Theoriekontext eher selten explizit auf Kant, wohl aber ist es eine Frage, die zu einer längst fälligen Untersuchung einlädt und als ein Forschungsdesiderat ange­sehen werden kann.

Aus den Beiträgen des Kolloquiums ist nun der vorliegende Band entstanden, der dankenswerterweise in die Reihe „Begriff und Konkre­tion“ im Verlag Duncker & Humblot aufgenommen wurde.

Für die Finanzierung des Kolloquiums im Dezember 2014 sei der Fakultät für Phi­losophie und Bildungswissenschaft sowie der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien sehr herzlich gedankt.

Für die sorgfältige und umsichtige Redaktion der Beiträge danken wir Sophie Steiger, Gabriele Geml und Andreas Wintersperger sehr herzlich. Für die Förderung des Drucks dieses Bandes ist der Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft der Universität Wien sehr herzlich zu danken. Wir haben uns sehr gefreut, dass Tho­mas Sören Hoffmann den Band in die Reihe Begriff und Konkrektion aufgenommen

hat. Dem Lektor im Verlag Duncker & Humblot, Frank Schlöffel, sei für umsichtigen Rat im Prozess der Drucklegung gedankt.

Wien und Madrid, im Februar 2021

*Violetta L. Waibel und  
Jacinto Rivera de Rosales Chacón*

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	5
<i>Günter Zöller</i>	
Non plus ultra. Der kritische Kant und der frühe Fichte über Anschauung und Begriff .....	9
<i>Carla De Pascale</i>	
Über die Bedeutung des Begriffs und das Vermögen der Synthesis beim frühen Fichte .....	27
<i>Violetta L. Waibel</i>	
Schweben der Einbildungskraft, Anschauung überhaupt, Begriff. Fichtes frühe Wissenschaftslehre – <i>Grundlage</i> und <i>Grundriß</i> (1794/95) und ein Exzerpt von Kants <i>Kritik der reinen Vernunft</i> (1787) .....	51
<i>Jacinto Rivera de Rosales Chacón</i>	
Von Kant zu Fichte: Die Verschiebung der Affektion und die Idealität der Anschauung .....	91
<i>M. Jorge de Carvalho</i>	
Mit Kant gegen Kant. Fichtes Anschauungsbegriff in der <i>Wissenschaftslehre nova methodo</i> .....	113
<i>Andreas Schmidt</i>	
Grund und Begriff in Fichtes <i>Wissenschaftslehre nova methodo</i> .....	145
<i>Christian Danz</i>	
Denken und Anschauung. Anmerkungen zu Fichtes Anschauungsbegriff in der <i>Darstellung der Wissenschaftslehre</i> von 1801/02 .....	157
<i>Theodoros Penolidis</i>	
Der Begriff der Anschauung in der klassischen neuzeitlichen Philosophie seit Descartes .....	171
<i>Max Gottschlich</i>	
Anschauung und Begriff in formaler und transzendentaler Logik .....	199
Siglen-Verzeichnis .....	241
Personenregister .....	245





# Non plus ultra

## Der kritische Kant und der frühe Fichte über Anschauung und Begriff

Von Günter Zöllner

„Gedanken ohne Inhalt sind leer,  
Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“<sup>1</sup>

Der vorliegende Beitrag behandelt die Rolle von Anschauung und Begriff bei Fichte mit einem Fokus auf Kant, der hinter die im ursprünglichen Tagungstitel vorgegebene Wendung „Mit Kant über Kant hinaus“ ein Fragezeichen, wenn nicht gar ein Negationszeichen setzen möchte<sup>2</sup>. Zweihundert Jahre nach Fichtes frühem Tod soll es nicht darum gehen, Fichte gegenüber Kant, den er um nicht einmal ein Jahrzehnt überlebt hat, herauszustellen oder gar ihn über Kant zu stellen. Vielmehr soll Fichtes Denken verortet werden in dem durch Kant abgesteckten Horizont eines kritischen Philosophierens, das von Anfang an die Ambition aufs Ganze (*System*) und die Intention auf Selbständigkeit und Selbsttätigkeit (*Freiheit*) intrinsisch verbindet und dies durchweg im Hinblick auf die Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen der verfügbaren kognitiven und konativen Ressourcen tut. Dementsprechend umfasst die Kritik an Vorgegebenem und Vorgedachtem, bei Kant wie Fichte, immer auch Selbstkritik – so wie die normative Ausrichtung auf Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung stets zusammengeht mit Selbstbegrenzung und Selbstbeschränkung. Wer wie Fichte von Kant seinen Ausgang nimmt und diesen Anfangsgrund im Blick hält, geht mit Kant über das frühere Defiziente und Falsche hinaus, deshalb aber nicht auch schon – oder vielmehr deshalb gerade nicht – über Kant hinaus, im Hinblick auf den vielmehr die legendäre Grenzmarkierung der antiken Welt gelten dürfte: *non plus ultra*.

Das historisch-systematische Unterfangen, Fichtes Philosophieren in den Horizont der Kantischen Kritik einzuholen, soll aber auch das umgekehrte Unternehmen umfassen, Kants Nähe zu Fichte herauszustellen, indem jene Momente und Motive

---

<sup>1</sup> Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* [= KrV], hg. v. Jens Timmermann, mit einer Bibliographie von Heiner Klemme. Hamburg 2010, zitiert nach der Paginierung der ersten Originalausgabe aus dem Jahre 1781 (Ausgabe A) und nach der zweiten Originalausgabe aus dem Jahre 1787 (Ausgabe B), hier: A 51, B 75.

<sup>2</sup> Die Druckfassung des vorliegenden Beitrags entstand im Rahmen meiner Gastprofessuren an der Venice International University und der Università Ca' Foscari Venezia im Frühjahr 2015. Der Beitrag ist Teil eines größeren Projekts zur systematischen Erschließung der philosophischen Leistung Kants und Fichtes, auf dessen Einzelpublikationen deshalb laufend verwiesen wird.

herausgearbeitet werden, die Kant vorgibt und die Fichte aufnimmt bei dem Versuch, Kant mit durchaus Kantischen Mitteln zu ergänzen und zu vervollständigen. Zu diesem Zweck der wechselseitigen Annäherung und Angleichung von Kant und Fichte exponiert ein erster Abschnitt das innovatorische Potential von Kants Anschauungsbegriff, während ein zweiter Abschnitt den korrelierten Begriffsbegriff Kants, in dessen beiden Grundformen als Verstandesbegriff und Vernunftbegriff, behandelt. Ein dritter Abschnitt gilt der Funktion und Bedeutung der intellektuellen Anschauung bei Fichte.

Über das spezielle Tagungs- und Bandthema des Verhältnisses von Anschauung und Begriff bei Kant und Fichte hinaus möchte der Beitrag für eine philosophische Auseinandersetzung mit Fichte werben, die dessen Denken in ein engeres systematisches Verhältnis zu Kant setzt, von dem Fichtes Philosophieren nicht so sehr wegführt – geschweige denn, dass es über ihn hinausführte –, als dass sie sich weiterhin, durchweg und bis zuletzt in dessen doktrinalem und methodischem Umkreis einer kritischen Transzendentalphilosophie-cum-Moralphilosophie bewegt. Die Forschung hat inzwischen das Verhältnis Fichtes zu seinen unmittelbaren Anregern, darunter vor allem Aenesidemus-Schulze, Maimon und Reinhold, gründlich eruiert und auch die historischen und systematischen Beziehungen Fichtes zu seinen einflussreichen Nachfolgern extensiv erkundet und intensiv erhellt. Doch ist und bleibt Kant in der Fichte-Forschung eher der cursorisch behandelte Ausgangspunkt für dessen Denken, als dass er als der bleibende Bezugspunkt und maßgebliche Gedankenhorizont für Fichte erkannt und anerkannt wäre.

Wenig anders verhalten sich die Dinge allerdings auch mit der Forschung zu Schelling und Hegel, die immer noch im Bann von deren Philosophiegeschichtsschreibung steht und die deshalb Kant unter die überwundenen Vorgänger und zurückgelassenen Wegbereiter rechnet. Zwar ist in die Einschätzung der drei Hauptvertreter des sogenannten Deutschen Idealismus inzwischen zunehmend deren Auffassung als zueinander alternativer und insofern untereinander gleichberechtigter Exponenten einer philosophischen Gesamtbewegung getreten, die über doktrinale Differenzen und methodische Modifikationen hinweg im Projekt der Vereinbarung von System und Freiheit übereinstimmen<sup>3</sup>. Doch bleibt in der Regel bei einer solchen komparativen und integrativen Perspektive auf die kollektive Leistung von Fichte, Schelling und Hegel, Kant außen vor und kommt nicht als äquivalenter Beiträger zum systematischen Projekt einer Philosophie von System und Freiheit in Betracht.

Die faktische Voraussetzung für eine veränderte Denkungsart über Kants Verhältnis zu den Vertretern des Deutschen Idealismus im Allgemeinen und zu Fichte im Besonderen ist allerdings eine erweiterte Kenntnis und vertiefte Vertrautheit mit

---

<sup>3</sup> Im Hinblick auf Schelling geht die These von der systematischen Ebenbürtigkeit der Vertreter des Deutschen Idealismus zurück auf Walter Schulz: *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart 1955. Für die analoge Auffassung Fichtes siehe Wolfgang Janke: *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre*, Amsterdam 2009.

Kants Werk in seiner immensen Ausdehnung und seinem ambitiösen Anspruch, die auf Seiten der Idealismus-Forschung oft weiterhin fehlt. Umgekehrt braucht es dafür auch eine Horizonterweiterung auf Seiten der Kant-Forschung im Hinblick auf die Fortführung von Kants Werk und Anliegen durch seine idealistischen Nachfolger. Die dafür erforderliche multiple Qualifikation haben allerdings stets nur wenige philosophisch Forschende in ihren Arbeiten zu Kant und dem Deutschen Idealismus besessen und produktiv einzusetzen vermocht – im zwanzigsten Jahrhundert waren dies vor allen Heinz Heimsoeth, in dessen erster Hälfte, und Dieter Henrich, in dessen zweiter Hälfte. Soll die klassische deutsche Philosophie auch in Zukunft in die gegenwärtige Philosophie wirken, braucht es wieder mehr gezielte Ausbildung und fortgeführte Forschung von solcher Art und solchem Kaliber: historisch informiert, systematisch orientiert und komparativ dimensioniert.

## I. Sinnliche Anschauung

Kant darf als der Entdecker – oder je nach Ansicht auch als der Erfinder – der sinnlichen Anschauung gelten. Vor Kant war es der Verstand in weiterer Bedeutung (*intellectus*), dem die Befähigung zum unmittelbar-direkten Erfassen (*intelligere*) zugesprochen wurde. Das Anschauen oder Erschauen dessen, was der Fall sein sollte, gründete so gerade nicht in Wahrnehmung durch die Sinne (*aisthesis*), sondern in der Gewahrung durch den Verstand und seine intellektuelle Erkenntnisleistung (*noesis*). Die exklusive Zuweisung der Anschauung an den Verstand ging einher mit der Einschätzung der bloß sinnlichen Wahrnehmung als defizitär, ihrem Erkenntnismodus wie ihrem Erkenntnisgegenstand nach. Sinnliche Wahrnehmung galt als epistemisch unzuverlässig und ontologisch minderwertig. Gegenstand von sinnlicher Wahrnehmung war das Einzelne im Aspekt seiner selektiven Präsentation durch ein sinnliches Medium. Um ein Ganzes als solches zu vergegenwärtigen, bedurfte es des Verstandes und seines unvermittelten, rein gedanklichen Zugriffs.

Beinhaltete die klassische, auf Platon und Aristoteles zurückgehende und im mittelalterlichen philosophischen Denken fortwirkende, Auffassung vom anschauenden Intellekt dessen grundsätzliche Absetzung von der sinnlichen Wahrnehmung, so war die neuzeitliche Entwicklung der Erkenntnislehre von Überlegungen geprägt, die Verstand und Sinne und damit auch (intellektuelle) Anschauung und (sinnliche) Wahrnehmung in ein engeres Verhältnis von Kontinuität und Kooperation setzten. Maßgeblich war dabei der Rekurs auf einen den beiden Erkenntnismodi vorgelagerten Gattungsbegriff von Erkenntnis (*cognitio*) und speziell dessen generelles Vehikel, die Vorstellung (*idea, repraesentatio*), die der gezielten Internalisierung des Erkenntnisvorgangs im modernen Denken entsprang: aus einem realen Transmigrationsprozess, der Ausflussbilder der Dinge (*species*) involvierte, wurde eine intentionale Repräsentationsrelation, der zufolge die Dinge durch intramentale Vertreter vorgestellt werden. Als Vorstellungen *in mir (in me)* waren alle solche Repräsentanten gleich real (*realitas subjectiva*), sie unterschieden sich aber ihrem sachlichen Vor-

stellungsgehalt nach (*esse objectivum, realitas objectiva*), je nachdem ob sie Fiktives oder Wirkliches vorstellten, oder solches von minderem oder höherem Realgehalt<sup>4</sup>.

Zusätzlich zum variablen Realgehalt unterschied die frühmoderne Erkenntnislehre an den Vorstellungen deren Gewissheitsgrad, der mit optischen Metaphern gekennzeichnet wurde<sup>5</sup>. Vorstellungen, deren kognitive Kapazität zur Identifikation eines Gegenstandes zureichten, galten als klar (*clarus*), solche, die dies nicht vermochten, als dunkel (*obscurus*). War bei klaren Vorstellungen auch deren Aufbau aus Teilvorstellungen erkennbar, handelte es sich um deutliche Vorstellungen (*distinctus*), wenn nicht, galt die unanalysierte Gesamtvorstellung als verworren (*confusus*). Im Prinzip war aber auch eine dunkle Vorstellung der Aufhellung zur Klarheit fähig, so wie auch eine verworrene Vorstellung der Aufklärung zur Deutlichkeit. Wo das Erkenntnisideal klar-deutlicher Vorstellung faktisch nicht erreichbar schien, blieb als Ausweg der Rekurs auf einen überlegenen, unendlichen Intellekt und dessen adäquate Erkenntnis. In der rationalistischen Erkenntnislehre war so die sinnliche Wahrnehmung zwar ein defizienter Erkenntnismodus, galt aber zugleich als innig verwandt mit den vollkommeneren Erkenntnisstufen und als grundsätzlich auch in diese verwandelbar.

Eine effektive Trennung sinnlicher von intellektuellen Vorstellungsmodi gelangte in die rationalistische Epistemologie durch die Auffassung von der Eigenwertigkeit sinnlicher Erkenntnis in der neu etablierten Disziplin der (erkenntnis-)theoretischen Ästhetik<sup>6</sup>. Doch auch hier blieb die sinnliche Erkenntnis normativ bezogen auf die rein rationale Erkenntnisform, deren rational-kognitive Perfektion, Wahrheit, ihr äquivalentes Gegenstück in der sensual-kognitiven Perfektion, Schönheit, haben sollte (*analogon rationis*). Anders lagen die Dinge allerdings in der empiristischen Erkenntnislehre, die mit der umgekehrten Unterordnung des Intellekts unter die Sinne die Vernunft zum Handlanger der Leidenschaften (*slave of the passions*) und den Verstand zum Dienstleister der Sinne machte. Mit dem empiristischen Ansatz in der Erkenntnislehre ging so eine Verselbständigung der sinnlichen Wahrnehmung (*perception*) einher, die überdies den Intellekt vom selbständigen, rein intellektuellen Erkenntnisvermögen zum nachgeordneten Sachbearbeiter der Sinnesdokumente machte.

In Kants ausgereifter Erkenntnislehre, die nach dem markanten Zwischenschritt der Inaugural-Dissertation (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770) mit der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) vorliegt, wird das kontroverse Verhältnis von sensuellen und intellektuellen Erkenntnisformen und -modi originell

---

<sup>4</sup> Der klassische Text für die moderne repräsentationelle Epistemologie sind Descartes' *Meditationes de prima philosophia*, besonders *Meditatio tertia*.

<sup>5</sup> Siehe dazu Günter Zöllner: „Gewissheit“, in: Armin G. Wildfeuer/Petra Kolmer (Hg.): *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, 3 Bde., Freiburg i.Br./München 2011, Bd. II, 1036–1050.

<sup>6</sup> Das Hauptwerk für diesen Entwicklungsschritt ist die *Aesthetica* von Gottlieb Alexander Baumgarten (1750).

rekonzipiert. Kant teilt weder die rationalistische Auffassung von der patenten oder latenten Vernünftigkeit aller Erkenntnis noch die empiristische Einschätzung vom Primat der Sinne und der Servilität der Vernunft. Gegen die rationalistische Intellektualisierung der Erkenntnis vertritt Kant die Eigenursprünglichkeit sinnlicher Erkenntnis als epistemischer Leistung *sui generis*. Gegen die empiristische Reduktion von Erkenntnis auf Sinnesdaten und deren intellektuelle Auswertung macht er geltend, dass sinnliche Erkenntnis sich nicht in Datendotation erschöpft und intellektuelle Erkenntnis nicht in Datenmanipulation aufgeht.

Im Zentrum von Kants revolutionärer Epistemologie steht die innovative Zusammenführung von Sinnlichkeit und Anschauung. Hatte die Tradition das Anschauen mit dem Verstand verbunden und effektiv auch darauf eingeschränkt, so wird beim kritischen Kant die Anschauung zum spezifisch sinnlichen Erkenntnismodus. Im Gegenzug entzieht Kants kritische Erkenntnislehre dem (endlichen) Verstand die Befähigung zur anschaulichen, unmittelbar-direkten Gewärtigung von Gegenständen und überantwortet dem Intellekt die indirekt-vermittelte Gegenstandserkenntnis durch diskursive Begriffe. Die revolutionäre Überweisung der Anschauung als Befähigung zum unmittelbar-direkten kognitiven Gegenstandsbezug vom Intellekt an die Sinne beinhaltet eine epistemologische Umwertung der Sinnlichkeit vom bloßen Datenlieferanten zum Erkenntnisleister.

Die doppelte, korrelierte Neueinschätzung der Sinnlichkeit als anschaulich strukturiert und der Anschauung als sinnlich verfasst wird von Kant begründet mit der Formfunktion der sinnlichen Anschauung für alles in solcher Anschauungsform und ihr gemäß Angeschauten. Statt bloßer sinnlicher Gegebenheiten (*data*) liefert die anschauende Sinnlichkeit der sinnlichen Anschauung eine proto- oder prästrukturierte Erkenntnis, die dann der weiteren Bearbeitung mit den Mitteln des diskursiven Verstandes ebenso fähig wie bedürftig ist. Mit der generellen Charakteristik der Formprinzipien aller Anschauung vertritt Kant so die formal-sinnliche Grundbestimmtheit alles Angeschauten oder aller Anschauungsgegenstände als solcher, noch diesseits ihrer Fortbestimmung mit begrifflichen Mitteln.

Als Gestaltungsprinzipien der Sinnlichkeit macht Kant, schon in der Inaugural-Dissertation und in fortentwickelter Form in der *Kritik der reinen Vernunft*, Raum und Zeit aus. Mit der Zuweisung von Raum und Zeit an die Erkenntnisart der Sinnlichkeit und an deren Erkenntnismodus der Anschauung ist zum Einen die auf Aristoteles zurückgehende Einreihung von Raum und Zeit (*pou, pote*) unter die Denkformen von Gegenständlichkeit (*Kategorien*) aufgegeben. Zum Anderen entfernt das Revirement von Raum und Zeit die Gegenstände der so formierten Anschauung auch vom Gegenstands- und Geltungsbereich des Denkens. Die Verselbständigung von Anschauung und Begriff, genauer: von sinnlicher Anschauung und diskursivem Begriff, zu je eigenen Erkenntnisleistungen („Erkenntnis“) konfrontiert Kant aber mit Folgeproblemen der Vermittlung, Verbindung und Verknüpfung der nunmehr generisch verschiedenen, ursprünglich getrennten und operativ isolierten Erkenntnismodalitäten. Dabei erweisen sich gerade die Formprinzipien der Sinnlichkeit – und ins-

besondere die Zeit qua Form der Selbstanschauung (*innerer Sinn*<sup>7</sup>) – als geeigneter Ansatzpunkt für die Vermittlung von sinnlicher Anschauung und diskursivem Begriff.

Der methodologisch-architektonischen Innovation eines sinnlich-anschaulichen Erkenntnismodus erteilt Kant kognitive Konkretion durch die Doppelcharakteristik von Raum und Zeit als selber anschaulich verfasst („reine Anschauung“<sup>8</sup>) und als Strukturprinzip von aller anderen Anschauung („Formen der Anschauung“<sup>9</sup>). Ihren anschaulichen Grundcharakter teilen Raum und Zeit so allem in ihnen und ihnen gemäß Angeschauten mit. Die allgemeine Anschaulichkeit von Raum und Zeit besteht näherhin, nach Kants systematischer Einschätzung („Erörterung“<sup>10</sup>), in ihrer eigentümlichen Befähigung („Fähigkeit“<sup>11</sup>), ein Ganzes vorzustellen, das nicht aus präliminaren Teilen resultiert, sondern das seine Teile – bestimmte Räume, bestimmte Zeiten, wie sie in reinen und empirischen Anschauungen je vorkommen – virtuell *in* sich enthält und solcherart präfiguriert. Anders als bei Begriffen, die als allgemeine Vorstellungen (*conceptus communis*, Universalie<sup>12</sup>) an potentiell unendlich vielen Gegenständen, die sie *unter* sich enthalten, als identische Teilverstellungen vorkommen, sind Raum und Zeit als nicht-begriffliche Grundvorstellungen das, was in und an den Gegenständen, sofern sie sinnlich gegeben sind, vorkommt und was darum nicht von der Art eines Allgemeinen ist, sondern von der eines Einzelnen, dabei aber alles – alles Sinnliche – Umfassenden. Doch sind Raum und Zeit als umfassende Inbegriffe auch nicht quasi-dingliche Absoluta, die separat von Subjektivität vorlägen, sondern allgemein-subjektive Formen, und zwar Formen des Anschauens und ineins damit Formen des so Angeschauten.

Mit der Einführung reiner sinnlicher Anschauung, verbunden mit deren Formfunktion für nicht-reine sinnliche Anschauung („empirische Anschauung“<sup>13</sup>), bringt Kants Transzendentalphilosophie in ihrer Einsatzgestalt als Transzendente Ästhetik einen Erkenntnismodus ins Spiel, der weder dem sinnlich Gegebenen noch dem begrifflich Gedachten angeglichene werden kann. Anders als das sinnlich Gegebene geht die reine Anschauung nicht auf das Einzelne in seiner sinnlichen Unmittelbarkeit, sondern auf ein Umfassendes, in dem das Einzelne allererst als solches vorkommen kann. Und anders als das begrifflich Gedachte, geht die reine Anschauung nicht auf ein Allgemeines – ein allen seiner Art Gemeinsames –, sondern auf ein Umfassendes – ein Ganzes noch diesseits der in ihm auftretenden Einzelteile. Historisch ist Kants reine Anschauung eine aus Newtons realistischer Raumauffassung und Leibniz’ idealistischer Raumdeutung komponierte Konzeption, die Absolutheit als

<sup>7</sup> Vgl. Kant: KrV, A 33 f./B 49 ff. sowie B 68 f.

<sup>8</sup> Vgl. Kant: KrV, A 24 f./B 39 und A 20/B 34 f.

<sup>9</sup> Vgl. Kant: KrV, A 22/B36.

<sup>10</sup> Vgl. Kant: KrV, B 38.

<sup>11</sup> Vgl. Kant: KrV, A 19/B 33.

<sup>12</sup> Vgl. Kant: KrV, B 133 f.

<sup>13</sup> Vgl. Kant: KrV, A 19 f./B 34.

Vorgängigkeit des Ganzen gegenüber seinen Teilen mit Subjektivität als Ursprünglichkeit in den Strukturen von Rezeptivität verbindet. Unter den Bedingungen sinnlich beschränkter, endlicher Erkenntnis gewährt die reine sinnliche Anschauung so ein Äquivalent der vormaligen, aber als uns unmöglich erwiesenen intellektuellen Anschauung. Raum und Zeit als solche – vor ihrer affektiven Füllung (*Empfindung*) und funktionalen Bestimmung (*Begriff*) – bilden unmittelbar gegenwärtige unendliche Ganze („unendliche gegebene Größe“<sup>14</sup>). An dieser formalen Vorleistung von virtueller Totalität konnte und musste dann der Verstand seine gegenständliche Bestimmungsleistung anschließen.

## II. Begriffsvehikel

Der epistemologischen Innovation einer nicht-intellektuellen, spezifisch sinnlichen Anschauung mit der Befähigung zur unmittelbaren Gegenstandsbeziehung in der Transzendentalen Ästhetik korrespondiert im Aufbau der *Kritik der reinen Vernunft* die Einführung von nicht-intuitiven, spezifisch diskursiven Begriffen zum Zweck der indirekten Gegenstandsbeziehung in der Transzendentalen Logik. Formalontologisch betrachtet sind die genuinen Gegenstände der sinnlichen Anschauung das je Besondere in Raum und Zeit. Die diskursiven Begriffe haben dagegen zum primären Gegenstand ein Allgemeines, das – nach Art der überkommenen Universalien – potentiell unendlich Vielen gemeinsam ist. In formallogischer Sicht sind Begriffe dementsprechend in die Leistungsform der Vielgültigkeit gebrachte Vorstellungen<sup>15</sup>.

Sinnliche Anschauungen und diskursive Begriffe unterscheiden sich aber beim kritischen Kant nicht nur formallogisch und formalontologisch, sondern vor allem in transzendentalphilosophischer Hinsicht – im Hinblick auf ihren je spezifischen Beitrag zu der vernunftkritischen Eruiierung der Bedingungen der Möglichkeit objektiv gültigen Gegenstandsbezugs gemäß der Leitfrage „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“<sup>16</sup> In der transzendentalen Perspektive erweisen sich die je spezifischen Leistungspotentiale von Anschauung und Begriff als nicht nur different, sondern defizient. Anschauungen als solche bringen, bei allem direkten Gegenstandsbezug, der sie zu Kognitionen *de re* macht, nicht den Gegenstand als solchen in den Blick (*de dicto*) und sind insofern als „blind“ anzusehen<sup>17</sup>. Für Kant steht fest: An-

---

<sup>14</sup> Vgl. Kant: KrV, B 39 f.

<sup>15</sup> Vgl. Kant: KrV, B 133 f. Anm.

<sup>16</sup> Vgl. Kant: KrV, B19; siehe auch Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften/Akademie der Wissenschaften zu Berlin/Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1900 ff. Im folgenden mit AA abgekürzt und mit Bandangabe in lateinischen Ziffern angegeben, hier: AA IV, 276.

<sup>17</sup> Vgl. Kant: KrV, A 51, B 75.



schauungen sind als solche zwar kausal-affektiv auf Gegenstände bezogen, aber nehmen als solche nicht auch schon intentional auf Gegenstände Bezug<sup>18</sup>.

Das kognitive Manko der Begriffe als solcher besteht dem gegenüber in deren fehlendem Inhalt („leer“<sup>19</sup>). Begriffe bloß als solche sind nicht Begriffe von diesem oder jenem – und damit bestimmte, inhaltlich bestimmte Begriffe von begrifflich bestimmten Gegenständen, sondern zunächst noch leere begriffliche Formen („Gedankenformen“<sup>20</sup>), die zwar generell auf Gegenstände gehen, aber dadurch noch keine bestimmten Gegenstände erfassen. Erst in der gezielt geregelten Kooperation von ursprünglich blinden Anschauungen und ursprünglich leeren Begriffen kommt es zur bestimmten Gegenstandsbeziehung, bei der die Anschauungen den Begriffen einen Inhalt verleihen und die Begriffe den Anschauungen einen Gegenstand vermitteln<sup>21</sup>.

Das obligate Ergänzungs- und Vervollständigungsverhältnis zwischen sinnlichen Anschauungen und diskursiven Begriffen gilt generell für die Erkenntnisleistung von Wesen, die sinnlich statt intellektuell anzuschauen und diskursiv statt intuitiv zu begreifen befähigt sind. Die grundsätzlich fällige und fallweise auch vorliegende anschaulich-begriffliche Kooperation gründet in einem prinzipiellen Bündnis von Anschauung und Begriff, dessen Begründung im Mittelpunkt der Transzendentalen Logik der *Kritik der reinen Vernunft*, und speziell ihres ersten Teils, der Transzendentalen Analytik, steht. Durchweg baut die Transzendente Logik dabei auf den Resultaten des vorangegangenen Werkteils, der Transzendentalen Ästhetik, auf. Abweichend von der platonisch inspirierten Zwei-Welten-Lehre der semi-kritischen Inaugural-Dissertation mit ihrer prinzipientheoretischen Unterscheidung des *mundus sensibilis* vom *mundus intelligibilis*, beziehen sich die Transzendente Ästhetik und die Transzendente Analytik der *Kritik der reinen Vernunft* auf ein und denselben Gegenstandsbereich, das Gesamt der Gegenstände nach Maßgabe der jumelierten Formen der Anschauung und des Denkens.

Die prinzipielle Unterscheidung von sinnlichen Anschauungen und diskursiven Begriffen stellt nun aber das ästhetisch-logische Zusammenspiel von Anschauung und Begriff vor besondere Schwierigkeiten, geht es doch darum, zwei radikal verschiedene Erkenntnisstämme, die nach Ursprung wie Funktionsweise voneinander getrennt sind, zusammenzubringen und zusammenzufügen. Insbesondere steht die Transzendente Analytik vor der systematischen Herausforderung, passiv-rezeptiv zustande gebrachte Anschauungen mit aktiv-spontan gebildeten Begriffen zu verbinden. In Kants Auffassung stehen mit sinnlichen Anschauungen und diskursiven Be-

<sup>18</sup> Siehe dazu Günter Zöllner: „Apriorische Gegenstandsbeziehung als Intentionalität in §14 der ‚Kritik der reinen Vernunft‘“, in: Gerhard Funke/Thoma M. Seebohm (Hg.): *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*. Washington, D.C. 1989, 2/1, 421–429.

<sup>19</sup> Vgl. Kant: KrV, A 51, B 75.

<sup>20</sup> Vgl. Kant: KrV, B 150.

<sup>21</sup> Siehe dazu Günter Zöllner: „Not Seeing and Seeing Nothing. Kant On the Twin Conditions of Objective Reference“, in: *Kant e-Prints. Campinas*, Series 2, 8/2 (2013), 1–21 sowie ders.: „Of Empty Thoughts and Blind Intuitions. Kant’s Answer to McDowell“, in: *Trans/Form/Ação. Revista de Filosofia da Universidade Estadual Paulista* 33 (2010), 65–96.

griffen Modifikationen (*Affektionen*) der Sinnlichkeit und Einheitsleistungen (*Funktionen*) des Verstandes zur Vermittlung an<sup>22</sup>.

Die fällige Vereinbarung von Anschauung und Begriff leistet die Transzendente Analytik in einem mehrfach gestuften Vorgang der Versinnlichung von Verstandesfunktionen. Die Grundlage liefert dabei die Identifikation der viermal drei Verstandesfunktionen (nach den Titeln von Quantität, Qualität, Relation und Modalität) in deren logischer Ausprägung als ebenso vieler Urteilsformen, ergänzt um die äquivalente Umbildung der Urteilsformen in ebenso viele Grundbegriffe gegenständlicher Bestimmung („Kategorien“<sup>23</sup>). Die eigentliche Begründung des gültigen Gegenstandsbezuges der Denkformen („transzendente Deduktion“<sup>24</sup>) liefert Kant, zumal in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, in zwei separaten Schritten: zunächst als Nachweis des generischen Gegenstandsbezugs reiner Verstandesbegriffe („transzendentes Objekt“, „Objekt überhaupt“, „Gegenstände überhaupt“<sup>25</sup>), sodann als Nachweis von deren Geltungsbezug („objektive Gültigkeit“, „objektive Realität“) speziell für Gegenstände sinnlicher Anschauung, und zwar für alle diese.<sup>26</sup>

In weiteren Schritten thematisiert die Transzendente Analytik die Fortbestimmung der objektiv gültigen Kategorien durch sinnliche Anwendungsbedingungen („transzendente Schemata“<sup>27</sup>) und die darauf aufbauende Einbindung der zeitlich dimensionierten Kategorien in das Prinzipiengefüge der Erfahrungsgegenstände („Grundsätze des reinen Verstandes“<sup>28</sup>). In der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* hat Kant dann am Ende der Transzendentalen Analytik noch eine extensive Anmerkung angebracht, die den zeitbasierten Schematismus der reinen Verstandesbegriffe um die Anbindung der Kategorien an Raumvorstellungen ergänzt<sup>29</sup>. Auch die den Grundsätzen des reinen Verstandes in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* beigegebene „Widerlegung des Idealismus“<sup>30</sup> gehört in diesen Kontext eines den primären Zeitfokus von Deduktion und Schematismus ergänzenden Einbezugs des Raumes.

<sup>22</sup> Vgl. Kant: KrV, A 68, B 93.

<sup>23</sup> Vgl. Kant: KrV, A 70–83, B 95–116.

<sup>24</sup> Vgl. Kant: KrV, A 84–130, B 116–169.

<sup>25</sup> Vgl. Kant: KrV, A 104 f., A 109; B 158; A 93, B126. Siehe dazu Günter Zöllner: „Objekt“, in: Julian Wuerth (Hg.): *The Cambridge Kant Lexicon*, Cambridge 2021, 311–314.

<sup>26</sup> Vgl. Kant: KrV, A 89 f., B 122; A 95–97, A 125, B 148. Siehe dazu Günter Zöllner: *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant. Zur systematischen Bedeutung der Termini „objektive Realität“ und „objektive Gültigkeit“ in der „Kritik der reinen Vernunft“*, Berlin/New York 1984.

<sup>27</sup> Vgl. Kant: KrV, A 137–147, B 176–187.

<sup>28</sup> Vgl. Kant: KrV, A 148–235, B 187–287.

<sup>29</sup> Vgl. Kant: KrV, B 288–294.

<sup>30</sup> Vgl. Kant: KrV, B 274–279.

Wenn auch der spezifische, zeitlich und räumlich geprägte applikative Aspekt der Kategorien im Aufbau der *Kritik der reinen Vernunft* erst sukzessive und inkrementell in den Blick kommt, so ist doch die Transzendente Analytik von Anfang an und durchweg ausgerichtet auf die diskursiven Begriffsleistungen eines nicht-anschauenden Verstandes. Ein Verstand von solcher Beschaffenheit nimmt die Gegenstände nicht instant und intuitiv zur Kenntnis, sondern sukzessiv und diskursiv. Das Mittel solcher fortschreitenden (*diskursiven*) Denkleistung ist die sequentiell strukturierte Zusammenfassung von Mannigfaltigkeit in Einheit („Synthesis“<sup>31</sup>) gemäß den kategorialen Grundfunktionen. Die sukzessiv apprehendierten und imaginativ kollektierten Anschauungen werden dabei durch den Verstand als Bestimmungsstücke eines von ihnen verschiedenen, ihnen aber korrespondierenden Gegenstandes bestimmt. Damit gründet die gegenständliche Einheit der synthetisierten Anschauungen in der subjektiven Einheit des diskursiv-synthetisierenden Verstandes („transzendente Apperzeption“<sup>32</sup>). Das Vehikel für die gegenständliche Erkenntnisleistung des sinnlich inflektierten Verstandes ist dabei die durchgängig identische Einheit des *Ich denke* in aller synthetischen Einheitsleistung („allgemeines Selbstbewußtsein“<sup>33</sup>).

Die wechselseitige Angewiesenheit der Anschauung auf das Denken und des Denkens auf die Anschauung, durch deren Berücksichtigung allererst gegenständlich gültige Erkenntnis möglich ist und die Gegenstände solcher Erkenntnis zustande kommen, resultiert in der Transzendentalen Analytik in einer durch die Formen der sinnlichen Anschauung begrenzten Welt. Gegenstände möglicher (uns möglicher) Erkenntnis sind die durch den Verstand bestimmten Gegenstände in Raum und Zeit – idealistisch gesehen ein Inbegriff von Vorstellungen (*Erscheinungen*), wissenschaftlich betrachtet ein Gesetzeszusammenhang von Gegenständen (*Natur*) und ontologisch erwogen ein Bereich von Sinnesgegenständen (*Phaenomena*).

Zwar betont Kant, dass die Verstandesfunktionen als solche unabhängig von der sinnlichen Anschauung Bestand haben („Ursprung“<sup>34</sup>) und auch generell über die Erfahrungsgrenzen hinauszielen – zumal in ihrer logisch prolongierten Gestalt als Vernunftbegriffe („transzendente Ideen“<sup>35</sup>). Doch läuft die rein potentiell („problematisch“) weitere Erstreckung der Verstandesbegriffe über die Grenzen der Sinnlichkeit hinaus wortwörtlich ins Leere. Ohne korrespondierende sinnliche Anschauung verbleiben die Kategorien Begriffe *zu* Gegenständen, die nicht in Begriffen *von* Gegenständen terminieren. Auch die Ideen – als im Vernunftmodus ins Unbedingte gesteigerte Verstandesbegriffe, die per definitionem alle mögliche Erfahrung übersteigen –

<sup>31</sup> Vgl. Kant: KrV, B 129–131.

<sup>32</sup> Vgl. Kant: KrV, B 131 f. Siehe dazu Günter Zöllner: „Apperzeption“ sowie „Apperzeption, Einheit der“, in: Georg Mohr/Jürgen Stolzenberg, Marcus Willaschek (Hg.): *Kant-Lexikon*, 3 Bde., Berlin/Boston 2015, hier: Bd. I, 145–152.

<sup>33</sup> Vgl. Kant: KrV, B 132. Siehe dazu Günter Zöllner: „Selbstbewusstsein“, in: *Kant-Lexikon*, Bd. III, 2065–2071.

<sup>34</sup> Vgl. Kant: KrV, A 78 f., B 104 f.

<sup>35</sup> Vgl. Kant: KrV, A 321–332, B 377–389.

bleiben eigentümlich leer und ohne gegebene oder auch nur gebbare Gegenstände, die ihnen allenfalls fiktiv und imaginär („in der Idee“<sup>36</sup>) zukommen<sup>37</sup>.

So bleibt die Leistung der Begriffe in der *Kritik der reinen Vernunft* insgesamt begrenzt – auf mögliche Erfahrung unter Einschluss von deren Ermöglichung durch reine Verstandesfunktionen in deren Anwendung (*Gebrauch*) auf (mögliche) sinnliche Anschauung. Begrifflich bearbeitete Anschauungen sind zwar nicht mehr blind, sondern auf empirische Gegenstände hin transparent. Doch sind im Gegenzug dazu anschaulich erfüllte Begriffe zwar nicht mehr leer, aber nur begrenzt gesättigt. Insbesondere fehlt ihnen die Erfüllung durch weiterreichende Begriffe, die nicht nur über die (mögliche) Erfahrung hinausreichen, sondern auch den gegenstandsbestimmenden, theoretischen oder kognitiven Gebrauch der Vernunft hinter sich lassen zugunsten des willensbestimmenden, praktischen oder konativen Gebrauchs der Vernunft, der statt auf Natur auf Freiheit und statt auf Erkennen auf Handeln abzielt.

### III. Intellektuelle Anschauung

Die doxographische Topik sieht für den Übergang von Kant zu den Vertretern des Deutschen Idealismus, allen voran Fichte und Schelling, die Restitution der nicht-sinnlichen, intellektuellen Anschauung und damit die gezielte Zurücknahme der Kantischen Anbindung der Anschauung an die Sinnlichkeit vor. Besonders markant scheint die Abkehr von Kant bei Schelling, der dafür sogar auf Kants einschlägige modaltheoretische Äußerungen zur Erkenntnisweise eines intuitiven Verstandes in der *Kritik der Urteilskraft* (§76. Anmerkung) glaubt zurückgreifen zu können<sup>38</sup>. Ähnlich ausgerichtet waren schon fragmentarische Überlegungen Hölderlins (*Urteil und Seyn*) im Rahmen einer kritischen Auseinandersetzung mit Fichte. In beiden Fällen ist übrigens von „intellektualer“ (eigentlich sogar „intellectualer“) statt – wie bei Kant und bei Fichte – von „intellektueller“ Anschauung die Rede.

Der scheinbar unscheinbaren linguistischen Differenz, die sich zwischen Kant und Fichte auf der einen Seite und Hölderlin und Schelling auf der anderen aufuft, entspricht eine Konstellation von Koalitionen, die Fichte von Schelling und dessen Spinozistischer Koinspiration entfernt hält und vergleichsweise nahe an Kant zurückbindet. Fichte erscheint in dieser Perspektive nicht so sehr als der erste in

<sup>36</sup> Vgl. Kant: KrV, A 644, B 672 sowie A 670, B 698.

<sup>37</sup> Zu Status und Funktion der Ideen bei Kant siehe Günter Zöller: „Der negative und der positive Nutzen der Ideen. Kant über die Grenzbestimmung der reinen Vernunft“, in: Bernd Dörflinger/Günter Kruck (Hg.): *Über den Nutzen von Illusionen. Die regulativen Ideen in Kants theoretischer Philosophie*, Hildesheim/New York 2011, 13–27 sowie ders.: „The Platonic Republic“. The Beginnings of Kant's Juridico-Political Philosophy in the ‚Critique of Pure Reason‘, in: *Estudos kantianos* 3 (2015), 11–26.

<sup>38</sup> Vgl. Kant: *Kritik der Urteilskraft* [= KU], hg. v. Heiner Klemme, Hamburg 2009, hier: 314–319.

einer Dreierreihe von Überbietern und Überwindern der Kantischen Errungenschaften. Vielmehr erweist sich Fichte in solcher Sicht – übrigens in Übereinstimmung mit seiner eigenen Einschätzung – eher als der Fortsetzer und Vollender Kants, der, wenn nicht den Buchstaben, so doch den Geist der Kantischen Philosophie zu wahren und zu bewahren antritt<sup>39</sup>.

In dieser Sichtweise auf Fichtes Verhältnis zu Kant, ist es auch kein hinreichender Befund für Fichtes angebliche Abweichung von Kants Auffassung der menschlichen Erkenntnisbefähigung im Allgemeinen und von Kants Auffassung der Sensibilität (statt Intelligibilität) menschenmöglicher Anschauung im Besonderen, dass Fichte an einigen wenigen, doch zentralen Stellen affirmativ von intellektueller Anschauung im Hinblick auf menschliche Erkenntnisleistungen spricht. Für den systematisch informierten Umgang mit solchen Äußerungen gilt vielmehr die hermeneutische Maxime, den kontextuell und konzeptuell zu eruiierenden Geist solcher Phrasen und Passagen im Ausgang vom Buchstaben, nicht aber in sklavisch-unfreier Bindung an ihn zu gewinnen.

Bei Fichte – speziell beim frühen Fichte der Jenaer Jahre samt ihrem unmittelbaren Vorspiel in Zürich – sind hauptsächlich drei Verwendungsweisen des *terminus technicus* der intellektuellen Anschauung zu verzeichnen, die jeweils in einen eigenen systematischen Kontext gehören. Zunächst ist da die Charakteristik des reinen, absoluten Ich als konstituiert durch einen Akt von intellektueller (Selbst-)Anschauung<sup>40</sup>. Die Primärquelle ist hier die „Rezension des *Aenesidemus*“<sup>41</sup>. Der Sache nach findet sich der Gebrauch des Terminus *intellektuelle Anschauung* verwandelt fortgeführt in der Charakteristik des Ich als *Tathandlung*, die schon für die Zürcher Erstvorstellung der Wissenschaftslehre belegt ist und die in der publizierten Darstellung der Wissenschaftslehre (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794/95) an prominenter Stelle figuriert<sup>42</sup>. Definitiv für beide Verwendungen und ihre systematischen Kontexte sind die Selbstbezüglichkeit und der Handlungscharakter des als intellektuelle Anschauung und Tathandlung ausgewiesenen Ich. Die Selbstbezüglichkeit hat dabei nicht die Form der Reflexion, denn das Ich liegt seiner tätigen Selbstbezüglichkeit nicht schon voraus, sondern kommt darin und dadurch allererst zustande. In Fichtes Auffassung ist das Ich wesentlich selbstbezügliche Selbsttätig-

<sup>39</sup> Zur hermeneutischen Differenz von Geist und Buchstabe in Fichtes Philosophieren siehe Günter Zöllner: „Die Sittlichkeit des Geistes und der Geist der Sittlichkeit. Fichtes systematischer Beitrag“, in: Edith Düsing/Klaus Düsing/Hans-Dieter Klein (Hg.): *Geist und Sittlichkeit. Ethik-Modelle von Platon bis Levinas*, Würzburg 2009, 217–238.

<sup>40</sup> Für eine entwicklungsgeschichtliche Darstellung siehe Jürgen Stolzenberg: *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02*, Stuttgart 1986.

<sup>41</sup> Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794/95* [= GWL], in: ders.: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hg. v. Reinhard Lauth u. a., Stuttgart-Bad Cannstatt 1962–2012. Im folgenden GA, mit Angabe der Abteilung, des Bandes und der Seitenzahl, hier: GA I/2, 48, 57.

<sup>42</sup> Fichte: GWL, GA I/2, 46, 255.

keit oder Sich-Setzen, das aller anderen Tätigkeit samt deren Produkten, sie ermöglichend, zugrunde liegt<sup>43</sup>.

Mit ihrem selbstbezüglichen Grundzug gemahnt die intellektuelle Anschauung, als die Fichte das Ich definiert, am ehesten an die innere oder Selbstanschauung bei Kant, deren Gegenstand nicht das äußerlich Gegebene, sondern das innerlich Vorliegende ist. Doch ist Selbstanschauung bei Kant innerer *Sinn* und damit affektiv verfasst<sup>44</sup>. Sachlich näher an der selbstanschaulich-selbsttätigen Ich-Konstitution, die Fichte vertritt, liegt bei Kant das ursprüngliche Selbstverhältnis der transzendentalen Apperzeption und ihrer Einheitsbildung durch den selbstbezüglich-identischen Grundgedankenakt „Ich denke“<sup>45</sup>.

Allerdings ist bei der Angleichung des intellektuell anschauend-angeschauten Ich Fichtes an das transzendental-apperzeptive Ich Kants auch zu berücksichtigen, dass bei Kant die Apperzeption für ihre spontan-synthetische Betätigung auf ein sinnlich Gegebenes angewiesen ist. Doch handelt es sich bei der rezeptiven Funktionskondition der Apperzeption nicht um ein externes, faktisches und empirisches Sinnesdatum, sondern um eine dem Apperzeptionsvollzug a priori verfügbare, rein sinnlich und innerlich vorliegende und für reine Synthesis verfügbare Gestaltungsmasse („Selbstaffektion“<sup>46</sup>). Damit trägt der apriorische Selbstbestimmungsverlauf der transzendentalen Apperzeption im Hinblick auf das reine Mannigfaltige der Anschauung bei Kant schon die wesentlichen Züge der intellektuell-anschaulichen Selbstkonstitution des Ich bei Fichte. Im Übrigen hat die Duplizität von Rezeptivität und Spontaneität bei Kant, sofern sie nicht in nachgeordneter, faktischer Dualität, sondern in ursprünglicher, apriorischer Einheitsbildung besteht, ihr Gegenstück in Fichtes Selbstdepotenzierung des absolut-reinen Ich zum endlich-bedingten (Einzel-)Ich, das im Wechselverhältnis mit seinem selbstgesetzten Gegenstand („Nicht-Ich“) steht und das schon anfänglich und dann auch weiterhin und durchaus immerzu an die mobilen Grenzen seiner Handlungsfähigkeit stößt („Anstoß“<sup>47</sup>).

Der zweite systematische Verwendungskontext des Terminus „intellektuelle Anschauung“ beim frühen Fichte findet sich im Umkreis der ‚neuen Darstellung‘ der Wissenschaftslehre (*Wissenschaftslehre nova methodo*; 1796/99) und vor dem Hintergrund der inzwischen erfolgten Ausdehnung der kritischen Transzendentalphilosophie (*Wissenschaftslehre*) auf das Gebiet der praktischen Philosophie (*Moral*). Fichte bezeichnet speziell das Bewusstsein des Sittengesetzes als „intellectuelle An-

---

<sup>43</sup> Siehe dazu Dieter Henrich: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a. M. 1967 sowie Günter Zöllner: *Fichte's Original Insight. Dieter Henrich's Pioneering Piece Half A Century Later*, in: Kristin Gjesdal (Hg.): „Debates in Nineteenth Century Philosophy. Essential Readings and Contemporary Responses“, New York 2016, 45–55.

<sup>44</sup> Vgl. Kant: KrV, B 152–156.

<sup>45</sup> Vgl. Kant: KrV, B 131–136.

<sup>46</sup> Vgl. Kant: KrV, B 67–69 und B 155 f.

<sup>47</sup> Vgl. Fichte: GWL, GA I/2, 356.

schauung<sup>48</sup>. Damit nimmt Fichte von der eigenen früheren Verwendung des Ausdrucks die Doppelcharakteristik des Anschauens als spontan-intellektuell auf. Das Bewusstsein moralischer Verpflichtung ist keine Tatsache, die auf sinnlichen Gegebenheiten zurückginge, sondern ein nicht-sinnliches und doch unmittelbares Normbewusstsein und damit Gegenstand einer Intellektion, die nicht begrifflich vermittelt und einer Intuition, die nicht sinnlich vermittelt ist – eben einer intellektuellen Anschauung. Auch hier gibt es, in der Sache, wenn auch nicht in der Sprache, frappante Übereinstimmungen zwischen Fichte und Kant, der mit der Konzeption des uniken Faktums der (reinen) Vernunft das Bewusstsein moralischer Verpflichtung als ein unmittelbares Ineinander von Wissen und Wollen, von Denken und Handeln herstellt, bei dem der Gedanke der allgemeinen Gesetzgebung ineins und als solcher zur Willensbestimmung hinreichend zu sein vermag<sup>49</sup>.

Die dritte Verwendungsweise des Terminus *intellektuelle Anschauung*, die sich beim frühen Fichte findet, gilt nicht dem apperzeptiven oder moralischen Selbstbewusstsein und dessen anschauend-angeschauter Selbstkonstitution, sondern dem generellen Bewusstsein und der speziellen Erkenntnisleistung der transzendentalphilosophischen Reflexion auf die Grundlage des theoretischen und praktischen Wissens<sup>50</sup>. Dabei ist die dem Philosophen zugetraute und angeratene anschaulich-intellektuelle Erkenntnisweise keine gegenständlich orientierte und strukturierte Erkenntnisleistung ordinärer Art. Vielmehr handelt es sich um eine gezielt einzuleitende und methodisch durchzuführende Form der Selbsterforschung, mit dem Ziel einer Selbsterkenntnis, die nicht Partikulares und Eigentümliches des jeweiligen selbstbeobachtenden-selbstbeobachteten Selbst im Blick hat, sondern ein Formal-Allgemeines der Wissenskonstitution, das allen Subjekten und damit der Subjektivität als solcher zugehört. Es dieses philosophische Metawissen nach Art einer transzendentalen Selbsterkenntnis, das Fichte als intellektuell-unmittelbare Selbsterkenntnis seitens des philosophischen Ich ausweist.

Zwar ist in diesem Fall eine sachliche Nähe zu Kant, der kaum eigens auf die methodischen Voraussetzungen transzendentalphilosophischen Denkens reflektiert hat, weniger deutlich. Doch auch Kant konzipiert die transzendente Erkenntnis des apperzeptiven Ich als gezielte „Übertragung“<sup>51</sup> eigenichlicher Einsichten nicht-sinnlicher wie nicht-diskursiver Art auf andere, relevant identisch verfasste Wesen. Insgesamt tendiert Kant allerdings zu einer weniger personell artikulierten als vielmehr strukturell fokussierten Auffassung der Selbstbezüglichkeit des transzendentalen

---

<sup>48</sup> Siehe Fichte: *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser, die schon ein philosophisches System haben* [= ZE], GA I/4, 225.

<sup>49</sup> Vgl. Kant: KpV, 57. Siehe dazu Günter Zöllner: „Am Anfang war ... die Tat. Der Primat des Praktischen und das Faktum der reinen Vernunft in der Philosophie Kants“, in: Inka Mülder-Bach, Eckhard Schumacher (Hg.): *Am Anfang war.... Ursprungsfiguren und Anfangskonstruktionen der Moderne*, München 2008, 91 – 105.

<sup>50</sup> Vgl. Fichte: ZE, GA I/4, 216 f.

<sup>51</sup> Vgl. Kant: KrV, A 347, B 405.



Wissens, wie dies schon die Projektbeschreibung der *Kritik der reinen Vernunft* als Unternehmen der „Selbsterkenntnis“ der reinen Vernunft, zum Ausdruck bringt<sup>52</sup>.

Insgesamt ergibt sich so das Bild einer weitgehenden sachlich-systematischen Übereinstimmung zwischen Kants kritischer Transzendentalphilosophie und der (frühen) Wissenschaftslehre bei der Ausweisung eines Erkenntnismodus, der die strikte Separation von (sinnlicher) Anschauung und (diskursivem) Begriff durch die Konzeption einer ursprünglich unmittelbaren aktiv-spontanen Selbstbeziehung ebenso unterläuft wie begründet<sup>53</sup>.

## Bibliographie

- Baumgarten*, Alexander Gottlieb: *Aesthetica – Ästhetik*, lateinisch-deutsche Ausgabe, hg. v. Constanze Peres, München 2016.
- Descartes*, René: *Meditationes de prima philosophia. Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, vollständig neu übersetzt, mit einer Einleitung hg. v. Christian Wohlers, Hamburg 2008.
- Fichte*, Johann Gottlieb: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hg. v. Reinhard Lauth u. a., Stuttgart-Bad Cannstatt 1962–2012.
- Fichte*, Johann Gottlieb: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer (1794)*, GA I/2, Werke 1793–1795, hg. v. Hans Jacob u. Reinhard Lauth unter Mitwirkung von Manfred Zahn, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, 173–460.
- Fichte*, Johann Gottlieb: *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser, die schon ein philosophisches System haben*, GA I/4, Werke 1797–1798, hg. v. Hans Jacob u. Reinhard Lauth unter Mitwirkung von Richard Schottky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, 209–270.
- Henrich*, Dieter: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a. M. 1967.
- Janke*, Wolfgang: *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre*, Amsterdam 2009.
- Kant*, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, hg. von Bd. 1–22 Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1900 ff.
- Kant*, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, hg. v. Benno Erdmann, Paul Menzer, Alois Höfler, Berlin 1911, 385–464.
- Kant*, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*, hg. v. Horst D. Brandt und Heiner Klemme, Hamburg 2003.
- Kant*, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*, mit Einleitungen und Bibliographie, hg. v. Heiner Klemme, mit Sachanmerkungen von Piero Giordanetti, Hamburg 2009.

---

<sup>52</sup> Vgl. Kant: KrV, A 745, B 773

<sup>53</sup> Für eine historisch-systematische Darstellung, die Fichte insgesamt, unter Einschluss der späteren und späten Darstellungen der Wissenschaftslehre, in die Kontinuität mit Kant stellt, siehe Günter Zöllner: *Fichte lesen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2013.



- Kant*, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, nach der ersten (A) und zweiten (B) Originalausgabe hg. v. Jens Timmermann, mit einer Bibliographie von Heiner Klemme, Hamburg 2010.
- Schulz*, Walter: Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Stuttgart 1955.
- Stolzenberg*, Jürgen: Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02, Stuttgart 1986.
- Stolzenberg*, Jürgen/Willaschek, Marcus (Hg.): Kant-Lexikon, 3 Bde., Berlin/Boston 2015.
- Zöllner*, Günter: Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant. Zur systematischen Bedeutung der Termini „objektive Realität“ und „objektive Gültigkeit“ in der „Kritik der reinen Vernunft“, Berlin/New York 1984.
- Zöllner*, Günter: „Apriorische Gegenstandsbeziehung als Intentionalität in §14 der ‚Kritik der reinen Vernunft‘“, in: Gerhard Funke/Thoma M. Seebohm (Hg.): Proceedings of the Sixth International Kant Congress, Washington, D.C. 1989, 2/1, 421–429.
- Zöllner*, Günter: „Am Anfang war ... die Tat. Der Primat des Praktischen und das Faktum der reinen Vernunft in der Philosophie Kants“, in: Inka Mülder-Bach, Eckhard Schumacher (Hg.): Am Anfang war ... Ursprungsfiguren und Anfangskonstruktionen der Moderne, München 2008, 91–105.
- Zöllner*, Günter: „Die Sittlichkeit des Geistes und der Geist der Sittlichkeit. Fichtes systematischer Beitrag“, in: Edith Düsing/Klaus Düsing/Hans-Dieter Klein (Hg.): Geist und Sittlichkeit. Ethik-Modelle von Platon bis Levinas, Würzburg 2009, 217–238.
- Zöllner*, Günter: „Of Empty Thoughts and Blind Intuitions. Kant’s Answer to McDowell“, in: Trans/Form/Ação. Revista de Filosofia da Universidade Estadual Paulista 33 (2010), 65–96.
- Zöllner*, Günter: „Der negative und der positive Nutzen der Ideen. Kant über die Grenzbestimmung der reinen Vernunft“, in: Bernd Dörflinger/Günter Kruck (Hg.): Über den Nutzen von Illusionen. Die regulativen Ideen in Kants theoretischer Philosophie, Hildesheim/New York 2011, 13–27.
- Zöllner*, Günter: „Gewissheit“, in: Armin G. Wildfeuer/Petra Kolmer (Hg.): Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe, 3 Bde., Freiburg i.Br./München 2011, Bd. II, 1036–1050.
- Zöllner*, Günter: Fichte lesen, Stuttgart-Bad Cannstatt 2013.
- Zöllner*, Günter: „Not Seeing and Seeing Nothing. Kant On the Twin Conditions of Objective Reference“, in: Kant e-Prints, Campinas, Series 2, 8/2 (2013), 1–21.
- Zöllner*, Günter: „Apperzeption“, in: Georg Mohr, Jürgen Stolzenberg, Marcus Willaschek (Hg.): Kant-Lexikon, Bd. 1, Berlin/Boston 2015, 145–150.
- Zöllner*, Günter: „Apperzeption, Einheit der“, in: Georg Mohr, Jürgen Stolzenberg, Marcus Willaschek (Hg.): Kant-Lexikon, Bd.1, Berlin/Boston 2015, 150 ff.
- Zöllner*, Günter: „Selbstbewusstsein“, in: Georg Mohr, Jürgen Stolzenberg, Marcus Willaschek (Hg.): Kant-Lexikon, Bd. 1, Berlin/Boston 2015, 2065–2071.
- Zöllner*, Günter: „Selbstbewusstsein, reines“, in: Georg Mohr, Jürgen Stolzenberg, Marcus Willaschek (Hg.): Kant-Lexikon, Bd.1, Berlin/Boston 2015, 2070 f.
- Zöllner*, Günter: „‘The Platonic Republic’. The Beginnings of Kant’s Juridico-Political Philosophy in the ‚Critique of Pure Reason‘“, in: Estudos kantianos, 3 (2015), 11–26.

*Zöller, Günter*: Fichte's Original Insight. Dieter Henrich's Pioneering Piece Half A Century Later, in: Kristin Gjesdal (Hg.): *Debates in Nineteenth Century Philosophy. Essential Readings and Contemporary Responses*, New York 2016, 45–55.

*Zöller, Günter*: „Object“, in: Julian Wuerth (Hg.): *The Cambridge Kant Lexicon*, Cambridge 2021, 311–314.



# Über die Bedeutung des Begriffs und das Vermögen der Synthesis beim frühen Fichte\*

Von Carla De Pascale

„Die WL soll seyn eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes“<sup>1</sup>

Für Claudio Cesa, meinen Lehrer, in dankbarer Erinnerung

## I. Die allgemeine und die technische Bedeutung von ‚Begriff‘

Seit dem Titel *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* benutzt Fichte häufig den Terminus Begriff in seiner allgemeinen Bedeutung *abstrakter Gehalt von etwas* (so etwa in dem genannten Titel selbst oder in Verbindungen wie Begriff der Schranken<sup>2</sup>, des Denkens<sup>3</sup>, des Tieres<sup>4</sup>, der freien Wesen<sup>5</sup>, der Gattung<sup>6</sup>, des Körpers<sup>7</sup>, des Dinges<sup>8</sup>, bis zu den Begriffen des Ich und des Nicht-Ich<sup>9</sup>). Doch was an dieser Stelle untersucht werden soll, ist die spezifisch philosophische, die technische Bedeutung des Terminus in Fichtes Werken, insbesondere in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*.

---

\* Aus dem Italienischen übersetzt von Stefan Monhardt. Eine italienische Version der ersten vier Abschnitte ist in *Morale, etica, religione tra filosofia classica tedesca e pensiero contemporaneo*. Studi in onore di Francesca Menegoni, hg. v. Luca Illeterati et al., Padua 2020, 259–278, erschienen.

<sup>1</sup> Johann Gottlieb Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer (1794)*, [= GWL], in: ders.: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962–2012. Im Folgenden abgekürzt mit GA, mit Angabe der Abteilung, des Bandes und der Seitenzahl, hier: GA, I/2, 365.

<sup>2</sup> Fichte: GWL, GA I/2, 270.

<sup>3</sup> Ebd., 298.

<sup>4</sup> Ebd., 276.

<sup>5</sup> Ebd., 277.

<sup>6</sup> Ebd., 278.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Ebd., 279.

<sup>9</sup> Zum ersten Mal in Fichte: GWL, GA I/2, 267; vgl. auch 279.

Die Vorläufer des Terminus in der Geschichte des griechischen Denkens sind vor allem *logos*, ferner *eidos* oder *ennoia* – in der Sokratisch-platonischen Lehre bezeichnet *logos* das mehreren Arten oder mehreren Individuen Gemeinsame, also das Universale, in dem die Wirklichkeit begriffen wird; im *logos* werden die *eide* erkannt. *Conceptus* und *notio* sind die lateinischen Entsprechungen. In die philosophische Sprache eingeführt wurde der Ausdruck *Begriff* von Ch. Wolff (obwohl die erste deutsche Übersetzung der genannten lateinischen Termini wohl von Eckhart stammt). Auch in diesem Fall wurde eine entscheidende Wende durch Kant herbeigeführt, der die Vorstellungen in *Anschaungen* und *Begriffe* schied<sup>10</sup>.

Bei seiner Auseinandersetzung mit der *Kritik der reinen Vernunft* musste auch Fichte zu dieser Unterscheidung zwischen Anschauungen und Begriffen sowie zu der von Kant dem Begriff zugewiesenen Rolle überhaupt Stellung beziehen. In der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* fällt auf, wie häufig der Terminus in seiner technischen Bedeutung ohne begleitendes Adjektiv erscheint. Verständlich wird dies beim Vergleich mit Kant: Hatte Kant beispielsweise ausdrücklich zwischen empirischen Begriffen und Begriffen a priori unterschieden, so fehlt der Ausdruck *empirischer Begriff* bei Fichte vollständig, da er auf die ausschließliche Apriorität der Begriffe konzentriert ist.

Gerade der Umstand, dass die Begriffe, mit denen sich die *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* befasst, apriorisch sind und in ihrer Bedeutung gänzlich mit den Kantischen Kategorien übereinstimmen, könnte eine Erklärung für das ziemlich seltene Vorkommen des Terminus *Kategorie* bieten. Wo er aber auftaucht, erscheint er in absolut strategischer Position. Er findet sich nämlich in den ersten drei Paragraphen bei der zusammenfassenden Beschreibung des Grundsatzes der Wissenschaftslehre: In §1, der den ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz behandelt, erscheint die Kategorie der *Realität*, in §2 die Kategorie der *Negation* und am Schluss von §3 die der *Bestimmung*<sup>11</sup>. In den folgenden Teilen des Werkes wird die komplexe Struktur erörtert und begründet, in der die zahlreichen zur Konstruktion der Wissenschaftslehre notwendigen reinen Begriffe angeordnet und zugeordnet werden, doch das gesamte Gebäude stützt sich auf die Grundlage der reinen Begriffe der Realität, Negation und Bestimmung (die drei Kantischen Kategorien der Qualität), die Fichte selbst ebenfalls als *Kategorien* bezeichnet – ein klares Indiz dafür, dass er, bei allen Unterschieden, den von Kant vorgezeichneten Weg einschlägt<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Ganz am Anfang der *Logik* schreibt Kant: „Der Begriff ist der Anschauung entgegengesetzt; denn er ist eine allgemeine Vorstellung oder eine Vorstellung dessen, was mehreren Objekten gemein ist, also eine Vorstellung, *sofern sie in verschiedenen enthalten sein kann.*“ Immanuel, Kant: *Logik*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften/Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin/Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin/New York 1900 ff. Im folgenden mit AA abgekürzt und mit Bandangabe angegeben, hier: AA IX, 91, §1 Anm.

<sup>11</sup> Fichte: GWL, GA I/2, 261, 267 u. 282.

<sup>12</sup> Vgl. Karen Gloy: „Die Kantische Differenz von Begriff und Anschauung und ihre Begründung“, in: *Kant Studien* 75 (1984, 1) 1–37. Die folgenden Passagen zeigen deutlich, dass

## II. Die ‚Arbeit des Begriffs‘

Nach diesen Vorbemerkungen will ich zu zeigen versuchen, welche Bedeutung und welche Rolle Fichte dem Begriff zuweist. Bei meiner Analyse gehe ich von zwei Voraussetzungen aus, die ich gleich anschließend erläutern möchte: 1) Fichte hätte keine Einwände dagegen gehabt, *ihrem wesentlichen Gehalt nach* Kants These zu akzeptieren: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“<sup>13</sup> 2) Andererseits übte Kants Begriff der transzendentalen Apperzeption offensichtlich eine derartige Faszination auf ihn aus, dass er, zumindest in der ersten Phase seines Philosophierens, das *Ich* geradezu zum Antriebszentrum der gesamten Philosophie machte.

1) Die unauflöbliche Verbindung zwischen Anschauung und Begriff und ihre notwendige Wechselbeziehung, die sich sowohl bei Fichte als auch bei Kant finden, nehmen dennoch in den beiden Philosophien eine auffallend unterschiedliche Bedeutung an. Bei Kant ist die Anschauung immer sinnlich oder rezeptiv, auch wenn sie sich dann in empirische und reine Anschauung scheidet und einzig mittels der reinen Anschauung wissenschaftliche Erkenntnis erlangt werden kann; außerdem bezieht sich die Anschauung *unmittelbar* auf das empirische Objekt, während der Begriff sich immer und ausschließlich *mittelbar* darauf bezieht. Der Begriff ist dabei Produkt des Verstandes (dessen besondere Tätigkeit das Erkennen ist).

Die Funktion des Anschauens in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* erschließt sich nicht direkt und einfach; ich werde später auf diese Frage zurückkommen, möchte hier aber schon auf die beiden bemerkenswertesten Differenzen zwischen Kant und Fichte hinweisen: Für Fichte ist die Anschauung a) nicht ein Vermögen des Gemüts, sondern vielmehr ein *Zustand*<sup>14</sup> (während Kant sie zu den hauptsächlichsten Erkenntnisvermögen zählte, *neben* Verstand und Vernunft) und b) hat sie keinerlei Beziehung zu einer Erfahrungsgegebenheit<sup>15</sup>.

---

nun für Fichte das wirkliche Problem geworden war: „was ist eine Kategorie [?] Kant sagte er sei im Besitz der Definition der Kategorie und wolle sie nicht geben[,] um sich gewissen Einwendungen nicht auszusetzen“ (Fichte: *Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99* [= WLnM-K], GA IV/3, 485). „Die Kategorien sind die Weisen[,] wie das unmittelbare Bewußtsein zu einem mittelbaren wird, die Weisen wie das Ich aus dem bloßen Denken seiner selbst herausgeht zu dem Denken eines anderen“ (Fichte: *Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift 1796/1797* [= WLnM-H], GA IV/2, 205).

<sup>13</sup> Kant: *Kritik der reinen Vernunft* [= KrV], hg. v. Jens Timmermann, mit einer Bibliographie von Heiner Klemme. Hamburg 2010, zitiert nach der Paginierung der ersten Originalausgabe aus dem Jahre 1781 (Ausgabe A) und nach der zweiten Originalausgabe aus dem Jahre 1787 (Ausgabe B), hier: A 51, B 75. Vgl. Dieter Henrich: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a. M. 1967; Jürgen Stolzenberg: *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung: die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/bis 1801/02*, Stuttgart 1986.

<sup>14</sup> „Dieser Zustand heißt der Zustand des *Anschauens*“: Fichte: *GWL*, GA I/2, 367.

<sup>15</sup> Reinhard Lauth illustriert Fichtes transzendentalen Zugang mit den folgenden Passagen aus einem seiner Briefe von 1804: „alles schlechthin a priori, ohne alle Beihülfe empirischer Wahrnehmung, aus jener Einsicht der Einheit“ (Einheit des *Seins* und *Bewußtseins*). Vgl.

Zu a) ist zu sagen: Die Anschauung ist jener Zustand des Anschauens, in dem die Einbildungskraft „thätig“ ist – diese ist in der Wissenschaftslehre absolut zentrales Vermögen, da sie zwischen Endlichem und Unendlichem zu „schweben“ vermag<sup>16</sup>. Zu b) ist zu bemerken: Während bei Kant die rein apriorischen Anschauungen einzig und allein dann Sinn – oder besser gesagt: *Erkenntniswert* – haben, wenn sie auf räumlich und zeitlich situierte Objekte bezogen sind, wird im größten Teil der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* „von allen Zeitbedingungen“ „völlig abstrahir[t]“<sup>17</sup> – und auch das Vermögen der Einbildungskraft entsteht gänzlich unabhängig von aller Empirie<sup>18</sup>.

Zu meiner 2.) Voraussetzung: Fichte scheint Kants Lehre von der Rolle der transzendentalen Apperzeption oder des *Ich denke* aufgenommen und in extremer Weise radikalisiert zu haben<sup>19</sup>. Bedeutete transzendente und kritische Philosophie für Kant bekanntlich: eine Lehre, die primär nicht die Beschaffenheit der Erkenntnisobjekte erforscht, sondern sich mit der Natur und dem Aufbau der Seelenvermögen befasst, durch welche die Objekte sowohl der äußeren als auch der noumenalen Welt erkannt werden, ist für Fichte Transzendentalphilosophie jene Philosophie, welche die gesamte Welt der Erkenntnis in den Umfang des Ich einzuschließen vermag (eines Ich, das so artikuliert und komplex ist, dass es auch jedes Nicht-Ich und jede mögliche Wechselbeziehung zwischen Ich und Nicht-Ich in sich enthält), eines Ich, das die „höchste“<sup>20</sup> absolute Einheit ist (wie die Apperzeption bei Kant, die „*a priori vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht*“<sup>21</sup>) und ‚ursprünglich‘ ist (genauso wie die Apperzeption für Kant). Eines Ich schließlich, das zwar die Existenz der empirischen Objekte berücksichtigt, das aber, um sie wahrzunehmen, nicht von der Einbildungskraft Gebrauch machen muss, sondern auf den *Anstoß* zurückgreift, der auf das Ich selbst von jeglichem äußeren Gegenstand ausgeübt wird,

---

Reinhard Lauth: „Die grundlegende transzendente Position Fichtes“, in: Klaus Hammacher (Hg.): *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburg 1981, 18–24, hier: 19.

<sup>16</sup> Siehe Fichte: *GWL*, GA I/2, 367 ff.; vgl. 352 ff.

<sup>17</sup> Z. B. ebd., 293.

<sup>18</sup> „Sie [die Einbildungskraft] bringt dasselbe [ihr Produkt] gleichsam während ihres Schwebens, und durch ihr Schweben hervor“ (ebd., 360).

<sup>19</sup> Zum ersten Mal in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, GA I/2, 262.

<sup>20</sup> Ebd., 281.

<sup>21</sup> Kant: *KrV*, B 131; B 133, Anm. 35: „Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr die Transzendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.“ Allerdings besitzt die „höchste Einheit“ des Ich bei Fichte wesentlich größeren Umfang, als ihn Kant der Apperzeption zugestand; sie ist eher „Gegenstand einer Idee“ als „eines Begriffes“ (*GWL*, GA I/2, 281); „Seine [d. h. des Ich] höchste Einheit, werden wir in der Wissenschaftslehre wiederfinden; aber nicht als etwas, das ist, sondern als etwas, das durch uns hervorgebracht werden soll, aber nicht kann.“ (ebd., 264).

der mit dem allgemeinen Namen Nicht-Ich bezeichnet wird<sup>22</sup>. Wobei dieser Anstoß, wie Claudio Cesa hervorgehoben hat, nicht wahrgenommen wird, sondern sich als Folgerung ergibt<sup>23</sup>.

Auf diese Weise verblasst nach und nach die Aufmerksamkeit auf die Gegenstände der Erfahrung, die bei Kant vorhanden sein *müssen*, wenn wissenschaftliche Erkenntnis möglich sein soll. Es ließe sich sogar behaupten, dass bei Fichte die Erfahrungsgegenstände deshalb aus dem Horizont verschwinden, weil die Wechselwirkung zwischen Ich und Nicht-Ich erfordert, dass sich der vom Ich eroberte Bereich erweitert (die Sphäre des Bekannten) und dem Bereich des Nicht-Ich Raum entzogen wird (sich also die Sphäre des Unbekannten verkleinert). Von Kants äußerem Objekt, das in seiner harten Konkretheit anwesend ist, wenn es auch als reine Phänomenalität beschrieben wird, zu Fichtes Konzeption vom Gegenstand als dem (noch) Unerkann-ten, aber immerhin Erkennbaren (das Thema des Unbegreiflichen wird erst später in Fichtes Philosophie erscheinen): In diesem Bedeutungswandel besteht die grundlegende Differenz zwischen beiden Philosophien.

Diese unterschiedlich starke Betonung der Objektwelt ließe sich als eine interessante Bestätigung für Fichtes berühmte These interpretieren: Was für eine Philosophie man wählt, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist. Man könnte darin jedoch auch einen Beweis für die Auffassung sehen (die alles andere als eine transzendente Auffassung wäre), dass die Philosophie eine sozusagen ideologische Konstruktion *ex post* darstellt, die ein festes Fundament für eine bereits vorhandene Weltsicht liefern soll, die sich im Geist des Philosophen bildet und ausformt, der im Vorhinein zum Beispiel davon überzeugt ist, dass die Errungenschaften der modernen Wissenschaft ein zu bewahrendes und zu verteidigendes Erbe bedeuten (Kant) – oder dass das *alpha* und *omega* der Philosophie die Tätigkeit (die praktische nicht weniger als die theoretische Tätigkeit) des intelligenten, denkenden *und* erkennenden Subjekts ist (Fichte).

Es ist nicht nötig, hier die kulturellen, intellektuellen und vielleicht auch persönlichen Motivationen zu erörtern, die dem Forschen der beiden Denker und der von ihnen eingenommenen philosophischen Position zugrunde liegen; ich beschränke mich auf den Hinweis, dass Kants Operation, die physische Welt als Objekt *par excellence* des wissenschaftlichen Wissens zu betrachten (man denke an die transzendente Analytik der Grundsätze), einer definitiven Anerkennung der Rolle eines Newton oder eines Galilei gleichkommt. Auch für Fichte ist die Wissenschaft höchstes Ziel, aber aus seinem Blickwinkel ist sie Wissen des Wissens, die Objekte sind nichts Anderes als Anstöße, die die Reflexion auslösen, das Ding an sich ist verschwunden, und das Subjekt des Wissens verfügt, zumindest in der ersten Phase von

---

<sup>22</sup> Am klarsten wird die Differenz zwischen der Anwesenheit eines Objekts und der eines Anstoßes dargestellt in GWL, GA I/2, 354–355. Vgl. Wilhelm Metz: *Kategorienduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, 304–295.

<sup>23</sup> Claudio Cesa: *Introduzione a Fichte*, Roma/Bari 1994, 39.



Fichtes Denken, über eine wesentlich stärkere Vernunft als das Kantische Subjekt des Wissens, eine nahezu omnipotente Vernunft. Später wird das Wissen zu einer Erscheinung (Bild) des Absoluten herabgestuft werden<sup>24</sup>, doch dies ist lediglich ein Zeichen dafür, dass die Phase des Subjektivismus abgeschlossen ist und die Wiederentdeckung des Absoluten begonnen hat<sup>25</sup>, wie sie von Schelling, den Romantikern, von Hegel und von Fichte selbst in unterschiedlicher Weise unternommen wird.

Die Suche nach der höchsten Einheit der Wissenschaftslehre (die hervorgebracht werden muss, aber im Bereich des Theoretischen nicht hervorgebracht werden kann) gründet sich, außer auf die Begriffe der Realität und der Negation<sup>26</sup> (das heißt des Ich und Nicht-Ich), auf den Begriff der Schranken (und den daraus folgenden Begriff der gegenseitigen Einschränkung<sup>27</sup>, in dem der Begriff der Theilbarkeit oder Quantitätsfähigkeit enthalten ist<sup>28</sup>. Nur dank des Begriffs der Teilbarkeit lässt sich sagen, dass das Ich etwas ist (es ist das, was nicht Nicht-Ich ist) und zugleich das Nicht-Ich etwas ist (es ist das, was nicht Ich ist), und allein dank dieses Begriffs „ist im Bewusstseyn alle Realität“<sup>29</sup>. Das heißt: Mit der Feststellung der formalen Gültigkeit der Handlungen des Ich, die bislang in ihrer Logik dargestellt wurden, ist der erste „synthetische Begriff“<sup>30</sup> in seiner Funktion erschienen – es ist der Begriff, der die Entgegengesetzten zu vereinigen und zugleich dem Bewusstsein einen *Gehalt* zu geben vermag (es braucht hier nicht auf die produzierende Funktion hingewiesen werden, die der Begriff für Fichte besitzt).

Wenn sich nun die Reflexion entfaltet, wird sie allmählich die entgegengesetzten Merkmale der Begriffe suchen, die jedes Mal gesetzt werden. Es handelt sich hier um den von Wilhelm Metz als die „Genetische Deduktion der Kategorien“ der Wissenschaftslehre bezeichneten Vorgang<sup>31</sup>, der, ausgehend vom ersten synthetischen Akt (der Bestimmung, welche die Quantität stiftet), die Entgegengesetzten in der absoluten Totalität der Realität und in der absoluten Totalität der Negation erkennt und sie auflöst im Begriff der Wechselbestimmung<sup>32</sup> (äquivalent der Kategorie der Relation bei Kant)<sup>33</sup>. Jenes Nicht-Ich, das im §2 der *Grundlage der gesamten Wissenschafts-*

<sup>24</sup> Marek J. Siemek: „Bild und Bildlichkeit als Hauptbegriffe der transzendentalen Epistemologie Fichtes“, in: Erich Fuchs, Marco Ivaldo, Giovanni Moretto (Hg.): *Der transzendental-philosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, 41–63.

<sup>25</sup> Vgl. Walter Jaeschke (Hg.): *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807)*, Quellenband, Hamburg 1993.

<sup>26</sup> Fichte: GWL, GA I/2, 270–293.

<sup>27</sup> Ebd., 279.

<sup>28</sup> Ebd., 270 ff.

<sup>29</sup> Ebd., 271.

<sup>30</sup> Ebd., 288–299.

<sup>31</sup> Dieser Vorgang beginnt in der GWL mit dem ersten Lehrsatz des zweiten Teils. Vgl. Metz: *Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft*, 248 ff.

<sup>32</sup> Fichte: GWL, GA I/2, 290 ff.; vgl. ebd., 284–289.

<sup>33</sup> Vgl. ebd., 292.

*lehre* bloßer Gegensatz war, gewinnt Realität kraft der Wechselwirkung der Tätigkeit und des Leidens<sup>34</sup>, die aus der Wechselbestimmung entspringen<sup>35</sup>. Dem Quantum an Tätigkeit im einen Terminus (zum Beispiel dem Ich) entspricht ein gleiches Quantum des Leidens im entgegengesetzten Terminus (dem Nicht-Ich), und umgekehrt: Es hat nämlich eine *teilweise* Übertragung<sup>36</sup> von Realität vom einen auf den anderen stattgefunden aufgrund einer Synthesis der Wirksamkeit, die durch den synthetischen Begriff der Substantialität möglich wurde. Es sei darauf hingewiesen, dass in den Passagen des §4, auf die ich mich hier beziehe, das Wort Wirksamkeit als Synonym von Kausalität gebraucht wird<sup>37</sup> (Ursache als „Ur-Realität“) und sich dort sogar Fichtes Version des berühmten Kausalitätsprinzips dargestellt findet. Doch tatsächlich beinhaltet das Wort Wirksamkeit in Fichtes Werken im Allgemeinen viel mehr und bildet gerade deswegen eine Krux für die Übersetzer.

Der ‚Wechsel‘ zwischen den beiden entgegengesetzten Termini gründet sich auf die „*unabhängige* Tätigkeit“<sup>38</sup>: sie ist der „Beziehungsgrund“<sup>39</sup> zwischen beiden, eben vermittels ihres Übergehens vom einen zum anderen. Hier endlich greift das Vermögen der Einbildungskraft ein, dessen Möglichkeitsbedingung in dem soeben genannten Grund besteht. Es bedarf nur noch der widerstehenden Tätigkeit des Anstoßes und der mit ihm verbundenen Anschauung (als eines Zustandes, in dem Tätigkeit und Leiden zusammenwirken), damit die Vorstellung und somit die Erkenntnis auf theoretischem Niveau dem Bewusstsein wirklich gegenwärtig ist, also konkret hervorgebracht wird<sup>40</sup>.

Meine bisherigen Ausführungen können nicht einmal einen groben Überblick über die Hauptprobleme der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* bieten, und sie verstehen sich auch nicht als knappe Darstellung der gesamten Reihe aufeinanderfolgender Gegensätze, die jedes Mal von einer höheren Synthese vereinigt werden. Meine Absicht bestand lediglich darin, die ‚Arbeit des Begriffs‘ im Sinne Hegels und einige der von dem Begriff erbrachten Leistungen zu skizzieren, um nun kurz zu zeigen, dass er von sich allein aus es nicht vermag, das von Fichte gewünschte Resultat zu erlangen, das heißt Erkenntnis hervorzubringen.

---

<sup>34</sup> Ebd., 287.

<sup>35</sup> Ebd., 307 ff.

<sup>36</sup> „Uebertragen“: ebd., 315 ff., 323 ff.

<sup>37</sup> Ebd., 294; vgl. auch ebd., 299.

<sup>38</sup> Ebd., 305.

<sup>39</sup> Ebd., 307 f.

<sup>40</sup> Vergleiche den Paragraphen mit dem Titel Deduktion der Vorstellung.

### III. Anschauung und Einbildungskraft

Die Einbildungskraft wird zunächst eingeführt als die „*absolute Thätigkeit, die einen Wechsel bestimmt*“<sup>41</sup>; später wird die Natur dieses Wechsels beschrieben und spezifiziert sowie insbesondere die Schwierigkeit herausgearbeitet, auf die nicht nur dieser Versuch zur Vereinigung der Entgegengesetzten trifft, sondern *jede* Vereinigung *dieser Art* überhaupt. Und hier kommen die strukturellen Defizite des Begriffs als solchen, als Produkt des Verstandes<sup>42</sup> ins Spiel. Dieser wirkt stets in Verbindung mit der Reflexion, indem er sie veranlasst oder von ihr in Gang gesetzt wird; er ist gekennzeichnet durch sein analytisches Vermögen und verfährt diskursiv. Er vermag es zwar, die einzelnen Komponenten einer Synthese zu analysieren und kann sie ‚festsetzen‘, doch gerade deswegen ist er nicht imstande, die Synthese in ihrem innersten Wesen zu erfassen: in ihrer Einheitlichkeit. Die durch die Einbildungskraft erlangte Vereinigung, schreibt Fichte, ist dem Verstand unvorstellbar. Dies besagt nichts Anderes als das, was ich zuvor zu formulieren versuchte, doch bleibt hervorzuheben, dass *unvorstellbar* bedeutet: sie kann nicht vorgestellt oder begriffen werden. Doch was nicht Gegenstand der Vorstellung sein kann, kann sehr wohl Gegenstand der Einbildungskraft sein – im Deutschen gibt es die klare Opposition von *vorstellen* und *sich einbilden*, während sich im Italienischen der Sachverhalt dadurch kompliziert, dass eine der Übersetzungen für *unvorstellbar* – *inimmaginabile* – gerade vom Verb *immaginare* (sich einbilden) abgeleitet ist.

Nicht einmal die Einbildungskraft erfasst also wirklich die Einheit von Subjektivem und Objektivem, doch durch ihr Schweben zwischen Endlichem und Unendlichem, zwischen Bestimmung und Nicht-Bestimmung, erzeugt sie die *Bestimmbarkeit* (als „Idee der Bestimmung“), macht also gleichsam das Bild einer Grenze sichtbar, die allerdings keine feste, sondern eine bewegliche Grenze darstellt, so wie es die zwischen Licht und Finsternis immer ist<sup>43</sup>.

Dieser Vergleich mit dem Paar Licht und Finsternis besitzt nicht nur starke Symbolkraft, sondern ist auch deswegen von größter Bedeutung, weil hier zwei Elemente miteinander gekoppelt werden, die sich durch ihre eigentümliche Beweglichkeit auszeichnen, also durch die für sie konstitutive Fähigkeit, sich mit der Zeit, von jedem

---

<sup>41</sup> Ebd., 313–314; „Die Thätigkeit, als synthetische Einheit, und der Wechsel, als synthetische Einheit sollen sich wechselseitig bestimmen, und selbst eine synthetische Einheit ausmachen“ (ebd., 350); vgl. auch ebd., 353.

<sup>42</sup> Mit Kant wird üblicherweise der Automatismus Begriff = Produkt des Verstandes assoziiert. Tatsächlich behauptet Fichte dies nicht explizit und beruft sich mehr auf die *Intelligenz* als das den Begriff produzierende Subjekt. Wir werden gleich sehen, welche besondere Rolle Fichte in der GWL dem Verstand zuweist – in einer Phase, in der er noch nicht zu einer sicheren Auffassung hinsichtlich der Wechselbeziehungen zwischen den verschiedenen Erkenntnisvermögen gelangt ist.

<sup>43</sup> Fichte: GWL, GA I/2, 301.

Augenblick zum folgenden, zu verändern<sup>44</sup>. Dadurch ermöglichen sie es, eine Grenze zu bezeichnen, die nicht fest, sondern beweglich ist und so ihrerseits dazu beiträgt, einen nicht nur geistigen, sondern auch physischen Raum zu umreißen, an dem das Produkt der Einbildungskraft seinen Platz finden kann. Es liegt nahe, in diesem Produkt nichts Anderes zu vermuten als *das Bild*; doch Fichte äußert sich dazu vorläufig nicht. Er stellt lediglich fest, dass das, was nicht mehr als eine „Grenze“ sein sollte, von der Einbildungskraft durch eine Ausdehnung in „Momente“ verwandelt wurde<sup>45</sup>.

Hinweisen möchte ich zudem noch auf das Attribut „wunderbar“, mit dem Fichte dieses Vermögen des menschlichen Geistes versieht, welches das gerade dargestellte Experiment ermöglichte. Wichtiger aber noch ist seine Bemerkung, dass auf dieses Vermögen „gar leicht der ganze Mechanismus des menschlichen Geistes sich gründen dürfte“<sup>46</sup> – denn diese Aussage zeigt, dass er sich die These zu eigen macht, von der Kant seit der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* ausging, dass es nämlich eine unerforschliche *gemeinsame* Wurzel von Anschauung und Begriff geben und diese eben in der produktiven Einbildungskraft bestehen könnte.

Kants Nachfolger, Freunde und Schüler ebenso wie erbitterte Gegner bis hin zu Hegel, gaben sich bekanntlich größte Mühe, die Glaubwürdigkeit von Kants Hypothese nachzuweisen, indem sie diese in ihre eigenen philosophischen Gebäude integrierten, aber dabei freilich für ihre unterschiedlichen Zielsetzungen modifizierten und instrumentalisierten<sup>47</sup>. Interessant ist nun, genauer zu verfolgen, wie Fichte dabei voringing.

Gerade weil nicht einmal die Einbildungskraft wirklich die Einheit des Subjektiven und Objektiven zu erfassen vermag, bezeichnet Fichte sie als eine „wohlthätige

---

<sup>44</sup> „Setzet in den physischen Punkt X im Zeitmomente A. Licht, und Finsterniß in den unmittelbar darauf folgenden Zeitmoment B: so ist Licht und Finsterniß scharf von einander geschieden, wie es seyn soll. Aber die Momente A und B begrenzen sich unmittelbar, und es ist zwischen ihnen keine Lücke. Bildet euch ein die scharfe Grenze zwischen beiden Momenten = Z. Was ist in Z? Nicht Licht, denn das ist im Momente A und Z ist nicht = A; und eben so wenig Finsterniß, denn diese ist im Momente B. Mithin keins von beiden. – Aber ich kann eben sowohl sagen: es ist in ihm beides, denn wenn zwischen A und B keine Lücke ist, so ist auch zwischen Licht und Finsterniß keine Lücke, mithin berühren sie sich beide in Z unmittelbar. – Man könnte sagen, ich dehne in der letztern Folgerungsart Z., das nur Grenze seyn sollte, durch die Einbildungskraft selbst zu einem Momente aus; und so ist es allerdings. [...] Ich *kann* demnach Z. durch die bloße Einbildungskraft ausdehnen; und *muß* es, wenn ich mir die unmittelbare Begrenzung der Momente A und B denken will – und es ist hier zugleich ein Experiment mit dem wunderbaren Vermögen der produktiven Einbildungskraft in uns angestellt worden, welches in kurzem erklärt werden wird, ohne welches gar nichts im menschlichen Geiste sich erklären läßt – und auf welches gar leicht der ganze Mechanismus des menschlichen Geistes sich gründen dürfte.“ (ebd., 352 f.).

<sup>45</sup> Vgl. Fichte: GWL, GA I/2, 352 f.

<sup>46</sup> Fichte: GWL, GA I/2, 366. Darauf hatte Fichte schon in §4 aufmerksam gemacht: Vgl. ebd., 293.

<sup>47</sup> Carla De Pascale: *Il razionale e l'irrazionale. La filosofia critica tra Hamann e Schopenhauer*, Pisa 2014.

Täuschung“: Täuschung<sup>48</sup>, weil sie „unvermerkt jenen bloss entgegengesetzten ein Substrat unterschob“, wohlwärtig aber auch deswegen, weil wir ohne sie (also ohne dieses Substrat) nicht „hätten über sie [die Entgegengesetzten] [...] denken können, denn sie waren absolut Nichts, und über Nichts kann man nicht reflektieren. [...] *Nach* der Synthesis sind sie etwas, das sich in Bewußtseyn auffassen, und festhalten läßt, und welches gleichsam dasselbe füllt.“<sup>49</sup> Die Interpretation dieses Passus erweist sich aus ausgesprochen diffizil: Der Ausdruck der Täuschung legt zunächst einmal nahe, dass es keine reale, konkrete Entsprechung zum Wirken der Einbildungskraft gibt und ihr Produkt nichts anderes ist als ein Schein. Wenn dann jedoch hinzugefügt wird, dass diese Täuschung eine wohlwärtige Wirkung hat, so muss dies bedeuten, dass sie ein tatsächliches (konkretes?) Resultat bewirkt, indem sie es erlaubt, ein Substrat zu denken, ohne welches dem Denken kein Handeln möglich wäre. Eine Bestätigung dafür liefert Fichtes Bemerkung, die bloß Entgegengesetzten als solche seien nichts – und das Nichts könne nicht Gegenstand der Reflexion sein.

Wir müssen also danach fragen, was dieses Substrat ist, dieses Etwas, das gerade darum etwas ist, weil es nicht Nichts ist.<sup>50</sup> Als hilfreich erweist sich nun, dass die Anschauung<sup>51</sup> als ein *Zustand* bezeichnet wurde<sup>52</sup>. Vielleicht lässt sich sagen, dass der Zustand der Anschauung jener physisch-geistige Raum ist, den die Einbildungskraft schafft, um eine Verbindung zwischen Ich und Nicht-Ich herzustellen<sup>53</sup> und damit das Fundament für deren Wiedervereinigung zu legen – die bekanntlich erst im praktischen Teil der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* erfolgen kann. Wenn dies richtig ist, können wir vermuten, dass Anschauung und Einbildungskraft dieselbe Zielsetzung haben (nämlich die genannte Vereinigung) und auch dasselbe Objekt (das Substrat oder sein Bild), wobei dieses Objekt jedoch auf unterschiedliche Weise erfasst wird: Es wird angeschaut mittels der Anschauung

<sup>48</sup> Darauf hatte Fichte schon in §4 aufmerksam gemacht: vgl. Fichte: *GWL*, GA I/2, 293.

<sup>49</sup> Ebd., 366 f.

<sup>50</sup> „Gerade wie oben Licht, und Finsterniß in Z. als der *durch die Einbildungskraft zu einem Momente ausgedehnten* Grenze allerdings etwas waren, das sich nicht absolut vernichtete“ (ebd., 367).

<sup>51</sup> Der Anschauung sind in der *GWL* nur wenige Passagen gewidmet (und in diesen wird nur angedeutet, dass dabei von einer intellektuellen Anschauung die Rede ist) – die Erklärung dafür ist das berühmte Kantsche Verbot; doch bereits in der *Zweite[n] Einleitung* in die *WL* wird ihre Behandlung und insbesondere die gründliche Auseinandersetzung mit zahlreichen Annahmen Kants breiten Raum einnehmen. Vgl. Xavier Tilliette: „Erste Fichte-Rezeption. Mit besonderer Berücksichtigung der intellektuellen Anschauung“, in: Hammacher (Hg.): *Der transzendente Gedanke*, 532–543, hier: 537 ff.; Alexis Philonenko: „Die Intellektuelle Anschauung bei Fichte“, in: Hammacher (Hg.): *Der transzendente Gedanke*, 91–106, hier: 94 f.; Wolfgang Janke: „Intellektuelle Anschauung und Gewissen. Aufriß eines Begründungsproblems“, in: *Fichte-Studien* 5 (1993) 21–55; vgl. Janke: *Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin/New York 1970.

<sup>52</sup> Vgl. oben, Anm. 14.

<sup>53</sup> Sodass jenes Produkt der Einbildungskraft weniger als etwas konkret für sich Existierendes aufzufassen ist, sondern vielmehr als ein künstlich geschaffenes Resultat, das die beiden Entgegengesetzten gleichsam in einem ‚Standbild‘ festhält.

und vorgestellt mittels der Einbildungskraft (die ihrerseits unfähig zur Anschauung ist)<sup>54</sup>.

An dieser Stelle erscheinen zahlreiche weitere theoretische Bestimmungen, die jedoch erst später in Fichtes philosophischem Gebäude ihren endgültigen Platz finden werden: neben der Rolle des Verstandes – ein in Fichtes Lehre noch nicht hinreichend gesicherter Aspekt, auf den ich bald zurückkommen werde – ist hier vor allem die Anschauung als unmittelbares, noch nicht reflektiertes Selbstbewusstsein zu nennen. Dieser Begriff wird in den folgenden Jahren theoretisch gründlicher ausgearbeitet, obwohl er bereits in den *Eigne[n] Meditationen* und der *Praktische[n] Philosophie* präsent war<sup>55</sup> und auch in dieser *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* erscheint, wo es schon in der Vorrede heißt, dass das Verständnis der *Wissenschaftslehre* „das Vermögen der Freiheit der innern Anschauung voraussetzt.“<sup>56</sup> In der Folgezeit werden gerade die Merkmale der Starrheit und Unbeweglichkeit, welche das Anschauen in dieser *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* charakterisieren, gänzlich verschwinden.

#### IV. Das Vermögen der Synthesis

„Das Vermögen der Synthesis hat die Aufgabe, die entgegengesetzten zu vereinigen, als Eins zu *denken* [...]. Dies vermag sie nun nicht; dennoch aber ist die *Aufgabe* da; und es entsteht daher ein Streit zwischen dem Unvermögen und der Forderung. In diesem Streite verweilt der Geist, schwebt zwischen beiden; schwebt zwischen der Forderung und der Unmöglichkeit, sie zu erfüllen, und in diesem Zustande, aber nur in diesem, hält er beide zugleich fest“<sup>57</sup>. Dieses Zitat illustriert am sinnfälligsten, was Fichte mit der Behauptung, dass die Entgegengesetzten „durch die Synthesis hindurch“<sup>58</sup> gehen, sagen wollte: Die Bewegung und der Raum, die metaphorisch

---

<sup>54</sup> „So wie sie durch das Denkvermögen vereinigt werden sollen, und nicht können, bekommen sie durch das Schweben des Gemüths, welches in dieser Funktion Einbildungskraft genannt wird, Realität, weil sie dadurch anschaubar werden: d. i. sie bekommen Realität überhaupt; denn es giebt keine andre Realität, als die vermittelst der Anschauung, und kann keine andre geben“ (Fichte: GWL, GA I/2, 368). Vgl. Carla De Pascale: „Das Problem der Vereinigung: Intellektuelle Anschauung und produktive Einbildungskraft“, in: Erich Fuchs/Ives Radrizzani (Hg.): *Der Grundansatz der ersten Wissenschaftslehre Johann Gottlieb Fichtes*, Neuried 1996, 193–204 und die dort genannte Literatur.

<sup>55</sup> Vgl. Stolzenberg: *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung*, 1–60.

<sup>56</sup> Fichte: GWL, GA I/2, 253. Wir haben bereits gesehen, dass natürlich auch in der GWL der ausgeweitete Begriff der *äußeren Anschauung* nicht fehlt.

<sup>57</sup> Fichte: GWL, GA I/2, 367; „Aufgabe“ von mir hervorgehoben. Doch bereits im ersten Teil, der sich mit den Grundsätzen befasst, heißt es: „die Aufgabe für die Handlung, die durch ihn aufgestellt wird, ist bestimmt durch die vorhergehenden zwei Sätze gegeben, nicht aber die Lösung derselben. Die letztere geschieht unbedingt, und schlechthin durch einen Machtspruch der Vernunft“ (ebd., 268).

<sup>58</sup> Fichte: GWL, GA I/2, 367.

durch die Präposition *durch* bezeichnet werden, sind nichts Anderes als die Bewegung und der Raum, die das Schweben markiert. Dies ist außerdem ein höchst instruktives Beispiel dafür, mit welcher Ernsthaftigkeit und Intensität Fichte die wichtigsten Errungenschaften von Kants Philosophie neu erarbeitet.

Dies betrifft die grundlegenden Konzeptionen von Vernunft, Anschauung, Begriff, Urteil, Apperzeption, Einbildungskraft, in gewissem Maß auch die Rolle der Dialektik<sup>59</sup> und schließlich, (um erst am Ende das Resultat anzuführen, das der Wichtigkeit nach an erster Stelle steht) die Entdeckung des Wertes des Praktischen – wobei sich dieser Wert nicht, wie bei Kant, aus dem Vorrang der praktischen Vernunft vor der theoretischen Vernunft ergibt, sondern aus dem vollkommenen Zusammenfallen der praktischen Vernunft mit der Philosophie überhaupt. Dieser Wert des Praktischen beinhaltet auch, dass es der Schlüssel zum Reich der Freiheit ist, das Fichte auf Erden verwirklichen wollte. Die größten Übereinstimmungen mit Kant – bei aller Verschiedenheit der erreichten Resultate – finden sich deswegen tatsächlich im dritten, mit der Grundlage des Praktischen befassten Teil der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, wo die Triumphe der praktischen Vernunft gefeiert werden. Hier wird das *Vermögen der Synthesis* endlich realisiert.

Zunächst aber will ich auf einige Aspekte hinweisen, bei denen Fichte konstitutive Elemente von Kants philosophischem Vokabular aufnimmt, und einige Gemeinsamkeiten des theoretischen Gedankengangs herausarbeiten. Als erstes möchte ich auf einen Punkt gerade am Anfang der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* hinweisen, in dem ich eine starke Ähnlichkeit zum Gedankengang am Anfang der transzendentalen Ästhetik sehe. Es geht dabei um ein anderes Thema, aber, wie gesagt, der Gedankengang ist derselbe: Kant skizziert den geistigen Vorgang, der es ermöglicht, ausgehend von der empirischen Anschauung die reine Anschauung a priori zu erfassen<sup>60</sup>. In gleicher Weise fragt Fichte bei der Suche nach einem „absolut ersten“ Grundsatz der Wissenschaftslehre nach einem „Satz [...], den uns Jeder ohne Widerrede zugiebt“<sup>61</sup>. Und um diesen zu finden, geht auch er von der Aufstellung einer bloßen „Thatsache des empyrischen Bewusstseyns“ aus „und es wird eine empyrische Bestimmung nach der anderen von ihr abgesondert, so lange bis dasjenige, was sich schlechthin selbst nicht wegdenken und wovon sich weiter nichts absondern läßt, rein zurückbleibt“<sup>62</sup>. Das von Kant ersonnene Experiment, dem Objekt der empirischen Anschauung Schritt für Schritt jede empirische Komponente zu entziehen, um schließlich zur reinen Anschauung zu gelangen, scheint – mutatis mutandis – Fichtes Überlegungen stark beeinflusst zu haben.

<sup>59</sup> Vgl. z.B. ebd., 384 („Hier [in der Vorstellung, wo „Ich und Nicht-Ich in Wechselwirkung“ stehen] liegt der Grund der von Kant aufgestellten *Antinomien*“).

<sup>60</sup> „[W]enn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, [...] imgleichen, was davon zur Empfindung gehört [...] absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt. Diese gehören zur reinen Anschauung“ (Kant: KrV, B 35).

<sup>61</sup> Fichte: GWL, GA I/2, 256.

<sup>62</sup> Ebd.



Wenden wir uns nun dem Schluss des theoretischen Teils des Werks zu und betrachten genauer die Passagen, in denen die Funktion der Einbildungskraft erörtert wird. Noch mehr als auf die spezifischen Inhalte der Analyse wird unsere Aufmerksamkeit hier auf die generelle Gedankenführung dieser Analyse und ihre Übereinstimmungen mit einer bereits bei Kant üblichen theoretischen Haltung gelenkt. Es handelt sich dabei um die Stelle, an der Fichte erkennt, dass er endlich den Bereich des bloß Problematischen verlassen hat<sup>63</sup> und deswegen etwas apodiktisch behaupten kann: „Der an die Spitze der gesamten theoretischen Wissenschaftslehre gestellte Satz: *das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich* – ist vollkommen erschöpft, und alle Widersprüche, die in demselben lagen, gehoben. [...] Das was vorher bloß problematisch galt, hat jetzt apodiktische Gewißheit“<sup>64</sup>. Noch interessanter ist der Umstand, dass das Thema zu Beginn des praktischen Teils im Zusammenhang mit dessen *Hauptsatz* wiederkehrt, in dem alles Problematische endlich verschwunden ist<sup>65</sup>.

Wenn wir dann auf die spezifischen Inhalte der Einbildungskraft blicken, wie ich sie oben in Abs. 3 dargestellt habe, zeigen sich in den Passagen, die sich mit dem Schweben der Einbildungskraft beschäftigen, zahlreiche Anklänge an Kant. Um einige davon aufzählen: Das häufige Vorkommen des Terminus *Idee*, vor allem die bereits erwähnte Idee der Bestimmung (bei der offenkundig die Idee – als vom Begriff gänzlich Verschiedenes – als etwas bezeichnet, das dem Bereich des Sein-Sollens angehört); die von der Einbildungskraft bewirkte „wohlthätige Täuschung“, die stark an die antinomische Natur erinnert, welche Kant der Vernunft zuschrieb; die Denkfigur des „Realität“-„Bekommens“: Die Entgegengesetzten „bekommen“ Realität durch die produktive Einbildungskraft, weil sie anschaulich werden (während das Denkvermögen nicht in der Lage war, sie zu vereinigen, und sie bloß ideal blieben). Bei Kant erhielten die moralischen Handlungen Realität durch die praktische Vernunft, die sie als ihre Objekte hervorbringt: Das vereinte Handeln von Sittengesetz und praktischer Vernunft bringt moralische Objekte (das heißt Handlungen) hervor<sup>66</sup>.

<sup>63</sup> Wohlbekannt sind die zahlreichen Stellen in der *Kritik der reinen Vernunft*, an denen Kant erklärt, bei seiner Untersuchung an einen Punkt gelangt zu sein, an welchem sich die Grenzen des ‚Problematischen‘ kaum überwinden ließen – um dann, vielleicht nur wenige Seiten darauf, zu verkünden, er habe diese Niederungen hinter sich gelassen.

<sup>64</sup> Fichte: GWL, GA I/2, 362.

<sup>65</sup> „Wir nehmen, um diese Antithese aufzusuchen, den kürzesten Weg, auf welchem zugleich, von einem höhern Gesichtspunkte aus, der Hauptsatz aller praktischen Wissenschaftslehre, der: *das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich*, als annehmbar erwiesen wird, und gleich vom Anfang an eine höhere Gültigkeit erhält, als eine bloß problematische“ (ebd., 386).

<sup>66</sup> „Denn wenn sie als reine Vernunft wirklich praktische ist, so beweist sie ihre und ihrer Begriffe Realität durch die Tat“ (Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* [= KpV], hg. v. Horst D. Brandt und Heiner Klemme, Hamburg 2003, hier: 3); dem „problematischen Begriff der Freiheit“ wird „hier *objective* und, obgleich nur praktische, dennoch unbezweifelte *Realität* verschafft“ (ebd., 85); „die praktische Begriffe a priori in Beziehung auf das oberste Prinzip der Freiheit [...] die Wirklichkeit dessen, worauf sie sich beziehen [die Willensgesinnung] selbst hervorbringen.“ (ebd., 116).



Ganz analog dazu erfolgt bei Fichte die Lösung durch die praktische Vernunft. Es hat sich gezeigt, dass auch die produktive Einbildungskraft es nicht vermag, die Entgegengesetzten zu vereinigen<sup>67</sup>; auf dem Gebiet des Praktischen scheint ihre Kraft umso mehr erschöpft: Auch ihr gelingt es nicht, die Idee wirklich zu erfassen („Im praktischen Felde geht die Einbildungskraft fort in's unendliche, bis zu der schlechthin unbestimmbaren Idee der höchsten Einheit, die nur nach einer vollendeten Unendlichkeit möglich wäre, welche selbst unmöglich ist.“<sup>68</sup>). Einzig die Vernunft ist in der Lage, die Entgegengesetzten zu vereinen, indem sie den Knoten des Widerspruchs zwar nicht löst, aber „durch einen absoluten Machtspruch“ zerschneidet, wie Fichte es bildhaft beschreibt: „es *soll* [...] überhaupt kein Nicht-Ich seyn.“<sup>69</sup> Der Machtspruch der Vernunft besteht darin, die Forderung des absoluten Ich – oder der Vernunft selbst –, dass sich „die Übereinstimmung des Objects mit dem Ich“ realisieren solle, zu akzeptieren und sich zu eigen zu machen; das Ich kann diese Forderung stellen „gerade um seines absoluten Seyns willen“<sup>70</sup>. Der Terminus *Forderung* könnte ein Hinweis darauf sein, dass uns auch hier wieder die Schwierigkeiten begegnen, die sich in den im zweiten Teil dargestellten Zuständen der Unzulänglichkeit oder Ohnmacht offenbaren; noch stärker in diese Richtung weist die Rede von einem „*unendliche[n] Streben*“ des Ich. Doch hier zeigt sich, dass Fichte diese Forderung nicht als bloß „postuliert“, sondern als „erwiesen“ betrachtet und dem Streben sogar die Rolle der „*Bedingung der Möglichkeit alles Objects*“ in seinem System zuweist<sup>71</sup>.

Die Forderung, das Streben und der gesamte Teil der Wissenschaft des Praktischen<sup>72</sup>, der das System der Triebe erörtert, die das endliche Vernunftwesen zum

<sup>67</sup> Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, zum praktischen Teil überzugehen: Vgl. z. B. Fichte, *GA I/2*, 275–ebd., 328.

<sup>68</sup> Ebd., 361.

<sup>69</sup> Ebd., 301. Noch bevor er sich mit der Rolle der Einbildungskraft beschäftigte, hatte Fichte schon darauf hingewiesen, dass der Vernunft die Notwendigkeit der Vereinigung von Unendlichkeit und Endlichkeit klar sei – ebenso klar sei ihr aber auch die Unmöglichkeit dieser Vereinigung und der daraus folgende Imperativ: „Zuletzt aber, da die völlige Unmöglichkeit der gesuchten Vereinigung sich zeigt, muß die Endlichkeit überhaupt aufgehoben werden; alle Schranken müssen verschwinden, das unendliche Ich muß als Eins, und als Alles allein übrig bleiben.“ (ebd.).

<sup>70</sup> Ebd., 396.

<sup>71</sup> Fichte: *GWL, GA I/2*, 397. „Daß überhaupt die reine Thätigkeit in Beziehung auf ein Objekt gesetzt wird, davon liegt der Grund nicht in der reinen Thätigkeit an sich; daß aber, wenn sie so gesetzt wird, sie als ein *Streben* gesetzt wird, davon liegt in ihr der Grund.“ Und weiter: „Ein solcher Beweiß nun muß für die theoretische Vernunft selbst befriedigend geführt, und dieselbe darf nicht bloß durch einen Machtspruch abgewiesen werden. Dies ist auf keine andere Art möglich, als so, daß gezeigt werde, die Vernunft könne selbst nicht theoretisch seyn, wenn sie nicht praktisch sey; es sey keine Intelligenz im Menschen möglich, wenn nicht ein praktisches Vermögen in ihm sey; die Möglichkeit aller Vorstellung gründe sich auf die letztere. Und dies ist denn so eben geschehen, indem dargethan worden, daß ohne ein Streben, überhaupt kein Objekt möglich sey“ (ebd., 399).

<sup>72</sup> Ebd., 385 ff.

Handeln antreiben, sind zweifellos kein Beweis für Schwächen der Wissenschaftslehre, sondern im Gegenteil Zeugnis ihrer Eigentümlichkeit: Ihr Charakteristikum besteht gerade in jenem Zirkel, aus dem sie nicht entkommen kann und darf, wenn sie die reale Beziehung zwischen Ich und Nicht-Ich erläutern will (da die Wissenschaftslehre keine Wissenschaft des absoluten reinen Ich ist!). Ihrer Wirklichkeit nach besteht diese Beziehung in keiner Vernichtung des Nicht-Ich, keiner Vernichtung der Endlichkeit, sondern in einem Erkennen und Annehmen dieser Endlichkeit. Es wird dann Aufgabe des Ich (der Intelligenz, der Vernunft) sein, die Endlichkeit als ein formbares Material zu behandeln, das immer weiter bearbeitet werden muss und kann, um es dem Unendlichen anzunähern; als ein Material, das umgearbeitet, erzogen und immer weiter vervollkommen werden kann, sodass sich in der Beziehung zwischen Ich und Nicht-Ich die Beziehung zwischen Licht und Finsternis wiederholt: zwei Entitäten, die einander keineswegs entgegengesetzt sind, sondern sich „nur den Graden nach“ unterscheiden<sup>73</sup>. Es war offenkundig keine Vorliebe für die Optik, die Fichte dazu veranlasste, Licht und Finsternis zur Erläuterung des Verhältnisses von Ich und Nicht-Ich heranzuziehen, sondern die gesamte philosophische Tradition von der griechischen Antike über die christliche Geisteswelt bis zur Aufklärung. Diese Tradition erlaubt es ihm nun, das Licht als Entsprechung des Wissens zu begreifen und damit zugleich – ohne sich dessen vielleicht bereits gänzlich bewusst zu sein – einen Weg einzuschlagen, der sich erst etliche Jahre später als äußerst hilfreich für die Entfaltung seines philosophischen Systems erweisen sollte.

Dass er sich direkt mit Kant auseinandersetzt, sagt Fichte selbst in einer Anmerkung, in der er erklärt, dass die Forderung nach der Übereinstimmung des Objekts mit dem Ich identisch sei mit „Kants kategorische[m] Imperativ“, und betont, dieser sei seiner Natur nach „absolutes Postulat der Übereinstimmung mit dem reinen Ich“<sup>74</sup>. In den Passagen, die das Streben untersuchen, bedient sich Fichte zudem eines Terminus, der den Zeitgenossen als nahezu programmatisch erscheinen musste: „gleichartig“<sup>75</sup>. Dieses Attribut bezeichnet das zu erreichende Ziel, wenn das Ich versucht, die Ungleichheit – also „etwas fremdartiges“, wie Fichte sagt – zu überwinden, das infolge der Anwesenheit irgendeines Nicht-Ichs entstanden ist<sup>76</sup>. Es handelt sich um dasselbe Problem, mit dem sich Kant bei der Deduktion der Kategorien auseinandersetzt (also wohlgerne innerhalb einer vom Verstand dominierten Sphäre) und dem er mit dem Rückgriff auf die Einbildungskraft, die Zeit und die transzendentalen Schemata begegnet: Sie alle sind geeignete Instrumente, um die Ungleichartigkeit zwischen der Konkretheit der Gegenstände als Erscheinungen und der Abstraktheit der Begriffe zu vermeiden.

---

<sup>73</sup> Ebd., 301.

<sup>74</sup> Fichte: GWL, GA I/2, 396. Vgl. ebd., 450.

<sup>75</sup> Er findet sich so bereits bei Kant: Vgl. Kant: KrV, B 162.

<sup>76</sup> „Dieses fremdartige steht nothwendig im Streite mit dem Streben des Ich, schlechthin identisch zu seyn“ (Fichte: GWL, GA I/2, 400).

Fichte hat die Fragestellung bekanntlich in ihrem Kern verändert, indem er der praktischen Vernunft die ‚Aufgabe‘ überträgt, jenes Vermögen der Synthesis zur Verwirklichung zu bringen, das sich bei der theoretischen Vernunft nicht in eine reale Synthese verwandeln konnte<sup>77</sup>. Zudem übernimmt bei Fichte die Wissenschaft des Praktischen die Rolle, den gesamten Gang des Bewusstseins bis zur Erlangung des vollen Selbstbewusstseins zu erhellen, ausgehend vom Trieb, ein Nicht-Ich zu erzeugen, über das Gefühl bis zum Sehnen und so weiter.

Nun ist das Vermögen der Synthesis endlich wirkend. Dieses Resultat ist für Fichte Beweis dafür, dass er die ‚berühmte‘ Kantische Frage „wie sind synthetische Urtheile a priori möglich“ „auf die allgemeinste und befriedigendste Art beantwortet“<sup>78</sup> und dem von Kant gestifteten „kritische[n] Idealismus“ eine dauerhafte Gestalt gegeben hat. Möglich werden die synthetischen Urtheile a priori durch die Formulierung des dritten Grundsatzes und insbesondere durch jenen absoluten Machtspruch der Vernunft, der es erlaubt, das notwendige Einschieben von Mittelgliedern zwischen den Entgegengesetzten zu unterbrechen und damit auch das Hindernis einer „geendete[n]“ und eben deswegen unmöglichen „Annäherung zum Unendlichen“ zu überwinden, welches der Hervorbringung der gesuchten „absolute[n] Einheit“ im Weg steht. Der kritische Idealismus, den nach Fichtes Worten bereits Kant „am consequentesten und vollständigsten aufgestellt hat“, erfährt seine definitive Bestätigung durch Fichtes Entscheidung, die Idealität der Objekte zum Ausgangspunkt zu machen, wo Kant von der Idealität der Zeit und des Raumes ausgegangen war<sup>79</sup>.

## V. Zur Theorie des Bildes beim frühen Fichte

Protagonisten der ersten beiden Teile der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* sind die Vorstellung und die mit ihr verbundene Reflexion<sup>80</sup>. Der theoretische Teil der Wissenschaftslehre (in dem es um das Ich als Intelligenz geht, das Ich, das sich als vom Nicht-Ich bestimmt setzt) vermag keine vollständige Lösung für die Alternative von Realismus und Idealismus zu bieten, die deswegen beide dogmatisch

---

<sup>77</sup> „In dieser Wechselwirkung [zwischen dem Ich und irgend einem Etwas außer demselben] wird in das Ich nichts gebracht, nichts fremdartiges hineingetragen; alles was je bis in die Unendlichkeit hinaus in ihm sich entwickelt, entwickelt sich lediglich aus ihm selbst nach seinen eignen Gesetzen; das Ich wird durch jenes Entgegengesetzte bloß in Bewegung gesetzt, um zu handeln „ (ebd., 411).

<sup>78</sup> Ebd., 275. Vgl. auch Emanuele Cafagna: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Hegels Frage an Kant“, in: *Hegel-Jahrbuch* 2016, 125–131.

<sup>79</sup> Fichte: *GWL, GA I/2*, 335. „[U]nser Idealismus, der aber gar kein dogmatischer, sondern ein kritischer ist, [geht] um einige Schritte weiter, als der seinige“, weil Kant „idealer Objekte, um Zeit und Raum zu füllen [bedarf]; wir bedürfen der Zeit und des Raums, um die idealen Objekte stellen zu können“ (ebd., 355).

<sup>80</sup> Eben nach diesen „Reflexionsgesetzen“ sind die Grundsätze aufgestellt: ebd., 269.

bleiben müssen: Beide Positionen dürfen, je nach den jedes Mal gegebenen Bedingungen, mit guten Recht beanspruchen, den Ursprung der Vorstellung zu erklären.

Die Wahrheit der einzigen möglichen, endgültig vom Dogmatismus befreiten Position, nämlich die Wahrheit des *kritischen Idealismus* (ein Ausdruck, der die ganze *Grundlage* durchzieht) kann erst in der Wissenschaft des Praktischen erlangt werden. Allein diese Art des Wissens (auch sie wurde bereits von Kant entdeckt) kann Antwort auf die Widersprüche geben, mit denen die menschliche Vernunft kämpft. Diese wird von Fichte in ihrer zutiefst antinomischen Natur erfasst, wenn er darauf hinweist, dass sie, solange sie auf der theoretischen Ebene stehenbleibt, „in Widerspruch [mit] sich selbst versetzt, und in einem Zirkel befangen“ ist<sup>81</sup>: einem in diesem Fall durchaus fehlerhaften Zirkel.

Die Antwort vermag eben der *praktische*<sup>82</sup> kritische Idealismus zu geben, weil er in der Lage ist, nicht „was *ist*, sondern was *seyn sollte*“ zu bestimmen. An dieser Stelle zeigt sich die ganze Bedeutung des Gedankens der Idee, genauer gesagt der „unendliche[n] Idee“, „die selbst nicht gedacht werden kann, durch welche demnach das zuerklärende nicht sowohl erklärt, als vielmehr gezeigt wird, *daß*, und *warum* es nicht zu erklären sey; der Knoten nicht sowohl gelöst, als in die Unendlichkeit hinaus gesetzt wird.“<sup>83</sup> Nicht nur der Begriff musste in dieser *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* hart arbeiten; auch die Idee *muss* sich mühen, um zu erhellen, dass das Ich selbst der Urheber seiner verminderten Tätigkeit ist, wobei diese Verminderung sich aus der teilweisen Tätigkeit des Nicht-Ich innerhalb des Ich ergibt<sup>84</sup>.

Fichte hatte dies bei der Erörterung der Grundsätze und der höchsten Synthese bereits angekündigt: Wenn die Freiheit das Thema des philosophischen Forschens

---

<sup>81</sup> Ebd., 310 f.

<sup>82</sup> Dieses Adjektiv wird in Fichte: GWL, GA I/2, 311, zum Ausdruck *kritischer Idealismus* hinzugefügt, um zu unterstreichen, dass „[j]ener Widerstreit der Vernunft mit sich selbst [...] gelöst werden [...] [muß], wenn es auch nicht eben in der theoretischen Wissenschaftslehre möglich wäre“. Erst wenn die Theorie verlassen wird, lässt sich eine ansonsten unvermeidliche ‚Unvollständigkeit‘ der Erklärung beheben: ebd., 328.

<sup>83</sup> Fichte: GWL, GA I/2, 311.

<sup>84</sup> Fichte weist sehr deutlich auf diesen schwierigen Übergang hin: „Die verminderte Tätigkeit des Ich muß aus dem Ich selbst erklärt werden, der letzte Grund derselben muß in das Ich gesetzt werden.“ Und gleich anschließend: „Dies geschieht dadurch daß das Ich welches in dieser Rücksicht praktisch ist, gesetzt wird, als ein solches, welches den Grund der Existenz des Nicht-Ich, das die Thätigkeit des intelligenten Ich vermindert, in sich selbst enthalten *solle*“ (Ebd.). In diesem Zusammenhang ist auch auf die Ausführungen zur Identität von *Ideal-Grund* und *Real-Grund* als Grundsatz des kritischen Idealismus zu verweisen (ebd., 326 ff.), zu denen auch eine Bemerkung gehört, die auf dem Unterschied zwischen den Menschen und „ein[em] Stück Lava im Monde“ insistiert (vgl. Edith Düsing: „Mein Ich ‚ein Stück Lava im Monde‘? – Fichtes Kritik des Naturalismus als Rettung humanistisch freier Persönlichkeitsbildung“, in: *Bildung durch Wissenschaft – wie ist das zu verstehen? Die Idee der Universität in ihrer Geschichte*, 38. Bildungspolitisches Forum am 17. November 2012 in Köln, hg. v. Bund Freiheit der Wissenschaft, Hamburg 2013, 27–49) und die bereits angeführte bekannte Position bekräftigt: „Zum Philosophieren gehört Selbstständigkeit: und diese kann man sich nur selbst geben“ (Fichte: GWL, GA I/2, 326).

ist – auch als Freiheit der Menschen, der endlichen Vernunftwesen (trotz des Verdachts, dass die Freiheit ihnen im Grunde nicht eigentümlich sein könnte<sup>85</sup>) –, dann kann im Zentrum dieses Forschens nur die Idee stehen und nicht der Begriff, der zuvor untersucht wurde. Keine Theorie der Urteile und der Begriffe kann uns hier zur Hilfe kommen<sup>86</sup>. Freiwesen und Naturwesen sind so verschiedenartig, dass sie nicht vereinigt werden können; dies können sie, aus den bereits genannten Gründen, „bloß in der Idee eines Ich, dessen Bewußtseyn durch gar nichts außer ihm bestimmt würde, sondern vielmehr selbst alles außer ihm durch sein blosses Bewußtseyn bestimmte: welche Idee aber selbst nicht *denkbar* ist [...] Dennoch aber ist sie uns zum höchsten praktischen Ziele aufgestellt. Der Mensch soll sich der, an sich unerreichten Freiheit ins Unendliche immer mehr nähern“<sup>87</sup>.

Der Rolle der Idee Rechnung zu tragen heißt also nicht nur, die reale Welt als den Ort der Manifestation menschlicher Freiheit nicht zu ignorieren, sondern muss für uns geradezu der Weg sein, um diese Freiheit so weit wie möglich zu realisieren. Wenn die Wissenschaftslehre „eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes“ sein soll – der nicht allein erkennt, sondern auch auf realer wie idealer und geistiger Ebene handelt –, dann kann das Ideale offenkundig nicht ins Empyrium verbannt bleiben, sondern muss das Reale auf sich hin ausrichten. Damit ist gerade das „praktische [...] Vermögen des Ich“ das gesuchte wahre „Vereinigungsmittel“<sup>88</sup>. Die *praktische Vernunft* ist der Ort einer Koexistenz von Ideal-Grund und Real-Grund und damit die Quelle einer philosophischen Position, die einen kritischen und quantitativen (praktischen) Idealismus ins Leben zu rufen vermag<sup>89</sup>. Dies ist der einzig mögliche Ursprung des Systems der Philosophie.

Ich möchte an dieser Stelle an Julius Drechslers Pionierarbeit *Fichtes Lehre vom Bild*<sup>90</sup> erinnern und mich kritisch mit seiner Deutung auseinandersetzen. Meine Einwände richten sich sowohl gegen Drechslers Ansatz überhaupt, als auch insbesonde-

<sup>85</sup> Vgl. etwa Fichtes Formulierung: „der Mensch, insofern das Prädikat der Freiheit von ihm gelten kann, d. i. in sofern er absolut und nicht vorgestelltes noch vorstellbares Subjekt ist“ (ebd., 277).

<sup>86</sup> Die Gründe dafür werden in Fichte: GWL, GA I/2, 277 f. ausgeführt; sie beruhen im Wesentlichen auf dem Umstand, dass der Mensch zur Sphäre der unvorstellbaren Objekte gehört – oder, genauer gesagt, gehören würde, wenn er wirklich ein freies Wesen wäre.

<sup>87</sup> Ebd., 277; meine Hervorhebung. Vgl. auch ebd., 281 und 282: das „reine [...] absolute [...] Ich“.

<sup>88</sup> „Es liegt nemlich in diesem Satze [*das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich*] eine Haupt-Antithese, die den ganzen Widerstreit zwischen dem Ich, als Intelligenz, und insofern beschränktem, und zwischen eben demselben, als schlechthin gesetztem, mithin unbeschränktem Wesen umfaßt; und uns nöthiget als Vereinigungsmittel ein praktisches Vermögen des Ich anzunehmen“ (ebd., 386).

<sup>89</sup> „Ich nenne zum Unterschiede jenen ersten Idealismus, der etwas an sich gesetztes aufhebt, den *qualitativen*; den letztern, der sich ursprünglich eine beschränkte Quantität setzt, den *quantitativen*.“ (Fichte: GWL, GA I/2, 334; 336 f.: „ein kritischer quantitativer Idealismus“).

<sup>90</sup> Drechsler, Julius: *Fichtes Lehre vom Bild*, Stuttgart 1955.

re gegen die Verschiebung des Schwerpunkts von der praktischen Vernunft auf die Einbildungskraft, die er in seiner Interpretation vornimmt.

Um seine These zu beweisen, dass die Bildlehre seit der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* in der Philosophie Fichtes präsent sei<sup>91</sup>, schreibt Drechsler der Einbildungskraft eine zentrale Position zu; er unterstellt ihr eine meines Erachtens überzogene Bedeutung innerhalb der Ökonomie dieser Schrift und depotenziert damit alle anderen erkennenden und praktischen Vermögen. Dabei geht er wie selbstverständlich davon aus, dass in dieser Schrift ein Begriff des Bildes als Produkt der Einbildungskraft vorhanden sei – und das, obwohl (bis zu diesem Moment) dieser Begriff noch gar nicht spezifisch behandelt wurde, ja kaum das Wort selbst auftaucht. Dies führt dazu, dass Drechsler seine Behauptungen weitgehend mit Zitaten aus dem späteren *Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre* stützen muss<sup>92</sup>. Er insistiert sowohl auf dem *systembildenden* Charakter der Lehre vom Bild (für Fichtes gesamte Philosophie) als auch auf der Bedeutung der Einbildungskraft für den theoretischen wie den praktischen Teil der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* und behauptet schließlich, dass dem Bild die Rolle eines *Bindeglieds* zwischen der Welt des Ich und der Welt des Nicht-Ich zukomme. Vergleicht man diese zentralen Punkte von Drechslers Interpretation mit der Beschreibung des praktischen Vermögens des Ich, wie ich sie vorgestellt habe, werden die Gründe meiner Zweifel sofort offensichtlich. Mit diesen Einwänden will ich allerdings nicht die zahlreichen Verdienste von Drechslers Buch schmälern, das tatsächlich eine Pionierarbeit darstellt und zahlreiche Themen vorweggenommen hat, mit denen sich – insbesondere in der Auseinandersetzung mit der Bedeutung der Bildlehre – die spätere Fichte-Forschung beschäftigen sollte. Auch in anderen Hinsichten ist Drechslers Analyse außerordentlich wertvoll, beispielsweise durch die Klarheit, mit der sie die Verbindung von Streben und Trieb erörtert und deren Bedeutung für den theoretischen und praktischen Teil der Wissenschaftslehre herausarbeitet<sup>93</sup>, aber auch durch ihre tiefgreifenden Einsichten zur Rolle des Verstandes in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, gerade in seiner Beziehung zur Einbildungskraft.

Doch um zur Frage des Bilds zurückzukehren: Zum Schlussstein seiner Deutung macht Drechsler eine – in der Tat sehr wichtige – Stelle im dritten Teil der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in dem die Einbildungskraft sogar mit dem Sinn für die Philosophie assoziiert wird („Von diesem Vermögen hängt es ab, ob man

---

<sup>91</sup> Und um die Bedeutung der Ichlehre herunterzuspielen, die zwar das ‚Herzstück‘ der GWL sei, jedoch nicht über die Phase 1794–1798 hinausreiche – im Gegensatz zur Bildlehre, welche Fichtes gesamte Philosophie durchziehe (Drechsler: *Fichtes Lehre vom Bild*, 9 ff.; vgl. auch 59 f.): Dies ist der Ansatzpunkt von Drechslers Interpretation.

<sup>92</sup> Denn er muss zugeben: „Im Fichteschen Werk bildet die Theorie des Bildes noch kein eigenes Lehrstück“ (Drechsler: *Fichtes Lehre vom Bild*, 73).

<sup>93</sup> Drechsler: *Fichtes Lehre vom Bild*, 56; zutreffend ist auch seine Beobachtung, dass beide in den folgenden Phasen zurücktreten, abgesehen von einem Wiederaufleben in Fichtes Spätphilosophie (56 f.).

mit, oder ohne Geist philosophire.“<sup>94</sup>) und der Begriff des Bildes explizit auftaucht („wenn auch in einer glücklichen Minute das verlangte Bild wie ein Blitzstrahl vor ihre Seele sich stellte“<sup>95</sup>). Diese Stelle ist der Abschluss des Teils, in dem Fichte erklärt, dass die Wissenschaftslehre „die Mitte“ zwischen Realismus und Idealismus „hält“ und deswegen ein *kritischer Idealismus* ist, „den man auch einen Real-Idealismus, oder einen Ideal-Realismus nennen könnte.“<sup>96</sup> In diesem Sinn ist auch die Wissenschaftslehre eine Idee. Ich muss nicht eigens darauf hinweisen, dass die beiden Termini dieser Definition zwei ‚Entgegengesetzte‘ sind und dass, um sie zu erfassen und zugleich zusammenzuhalten, das Schweben der „schaffende[n] Einbildungskraft“ besonders hilfreich ist<sup>97</sup>. Dies gilt wohlgemerkt nicht nur für *diese* besondere Situation, sondern für *jede* Art der Vereinigung, wie ich oben ausführlich gezeigt habe. Als Idee kann die Wissenschaftslehre bekanntlich nur in ihrem „Geist“ erfasst und nicht „durch den bloßen Buchstaben“ mitgeteilt und erklärt werden, „weil ihre Grundideen in jedem, der sie studirt, durch die schaffende Einbildungskraft selbst hervorgebracht werden müssen; wie es denn bei einer auf die letzten Gründe der menschlichen Erkenntniß zurückgehenden Wissenschaft nicht anders seyn konnte, indem das ganze Geschäft des menschlichen Geistes von der Einbildungskraft ausgeht, Einbildungskraft aber nicht anders, als durch Einbildungskraft aufgefaßt werden kann.“<sup>98</sup> Doch gerade die Einbildungskraft ist Werkzeug oder Vehikel, ja grundlegendes Werkzeug oder Vehikel des gesamten Erkenntnisinstrumentariums, das von der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* in all seiner Komplexität und inneren Ausdifferenzierung dargestellt wird; als das Ziel dieser Philosophie bezeichnete Fichte die höhere Synthesis, zu welcher allein die *gesamte* Vernunft gelangen kann, wenn sie ihre ganze ‚Praktizität‘ vollständig entfaltet hat. Drechsler dagegen überträgt der Einbildungskraft schließlich sogar die Aufgabe der „Umfassung von Geistigem *und* Realen“<sup>99</sup>; er schreibt: „im Bilde, im geistigen inneren Bilde unternimmt es Fichte, die Einheit zu schaffen, auf die es ihm ankommt, da kraft geistigen Bildes, das Widerstrebendes zusammenfaßt, Wirklichkeit nicht nur festgehalten und bestimmt, sondern auch gestaltet und erweitert werden kann.“<sup>100</sup> Zusammenfassend lässt sich also feststellen, dass Drechsler zwar scharfsinnig den *Geist zur Synthesis* herausgearbeitet hat, der Fichtes Denken beseelt, dass er dann jedoch nicht die Geduld aufbrachte, dem Philosophen auf seiner unendlich mään-

<sup>94</sup> Fichte: GWL, GA I/2, 415.

<sup>95</sup> Ebd.

<sup>96</sup> Fichte: GWL, GA I/2, 412.

<sup>97</sup> Ebd., 414. Sie „ist ganz gewiß allen Menschen zu Theil geworden [...] aber bei weitem nicht alle Menschen haben dieselbe in ihrer freien Gewalt, um durch sie zwekmäßig zu erschaffen, oder, wenn auch in einer glücklichen Minute das verlangte Bild wie ein Blitzstrahl vor ihre Seele sich stellte, dasselbe fest zu halten, es zu untersuchen, und es sich zu jedem beliebigen Gebrauche unauslöschlich einzuprägen. Von diesem Vermögen hängt es ab, ob man mit, oder ohne Geist philosophire“ (ebd., 415).

<sup>98</sup> Ebd.

<sup>99</sup> Drechsler: *Fichtes Lehre vom Bild*, 59.

<sup>100</sup> Ebd.; vgl. auch 64.



dernden Suche nach der vollkommenen Synthesis zu folgen, und diese Suche allzu früh enden ließ – auf der Ebene der Einbildungskraft. All dies nur aus dem einen Grund, den Beginn von Fichtes Bildtheorie erheblich vorzudatieren.

Als eine weitere Bestätigung für meine Position erwähne ich eine Randnotiz Fichtes zu dem gerade zitierten Passus, in der Fichte ausdrücklich dazu mahnt, nicht die Gesamtheit der menschlichen Vermögen zu vergessen. Das erste Beispiel, das er dazu anführt – es muss uns hier besonders passend erscheinen –, betrifft gerade die Beziehung zwischen Einbildungskraft und Verstand: Keines der beiden Vermögen darf auf Kosten des anderen bevorzugt werden<sup>101</sup>. Das erlaubt es Fichte, jene umfassende Bedeutung von *Vernunft* zu konzipieren, die er im Gegensatz zu Kant zwar nie detailliert beschrieben hat, die ihn aber zweifellos nicht weniger inspirierte; es erlaubt ihm aber auch, auf das Thema der Natur des Verstandes zurückzukommen<sup>102</sup>, dessen Wert im Verlauf des Werks immer weiter depotenziert zu werden schien, obwohl Fichte seinerzeit festgestellt hatte, dass ihm eine unersetzliche Funktion zukommt, damit die Intelligenz sich zum Realen in Bezug setzen kann.

Hier stellt sich erneut das Problem des Verhältnisses zu Kant: In der *Kritik der reinen Vernunft* ist die Einbildungskraft Mittelvermögen zwischen Anschauung und Verstand, notwendig für die Deduktion der Kategorien, also für die Anwendung der reinen Begriffe auf die Gegenstände der Erfahrung, um die Kluft zwischen Verschiedenartigen zu überwinden; sie erlaubt es, das Objekt auch in Abwesenheit dieses Objekts zu denken, und in diesem Sinn ist das Bild bloßes Abbild des realen Objekts. Von der Vernunft im engeren Sinn – als Vermögen, nicht etwa die Begriffe, sondern ausschließlich die Idee zu denken – ist hier nicht die Rede. Auch für Fichte ist das Bild etwas anderes als die Realität, oder genauer gesagt: für ihn ist das Produkt der Einbildungskraft *nicht* real. Obwohl die Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft bei Fichte wesentlich weniger stark ausgeprägt ist als bei Kant und obwohl Fichte den Verstand hier seltsamerweise als „Mittelvermögen“ zwischen Vernunft und Einbildungskraft beschreibt<sup>103</sup>, wird dem Verstand eine analoge Funktion beigegeben, indem auch Fichte ihm allgemein die Arbeit der Analyse, der Reflexion, des diskursiven Vorgehens und des *Festsetzens*<sup>104</sup> zuweist, insbesondere aber die Aufgabe, die Anschauung zu *fixieren*, die ansonsten weiter *schweben* würde.

---

<sup>101</sup> „Die Wissenschaftslehre soll den ganzen Menschen erschöpfen; sie läßt daher sich nur mit der Totalität seines ganzen Vermögens auffassen. Sie kann nicht allgemeingeltende Philosophie werden, so lange in so vielen Menschen die Bildung eine Gemüthskraft zum Vortheil der andern, die Einbildungskraft zum Vortheil des Verstandes, den Verstand zum Vortheil der Einbildungskraft, oder wohl beide zum Vortheil des Gedächtnisses tödtet“ (Fichte: GWL, GA I/2, 415).

<sup>102</sup> Vgl. auch Drechsler: *Fichtes Lehre vom Bild*, 50 u. 70 f.

<sup>103</sup> „Der Verstand läßt sich als die durch Vernunft fixirte Einbildungskraft, oder als die durch Einbildungskraft mit Objekten versehene Vernunft beschreiben“ (Fichte: GWL, GA I/2, 374).

<sup>104</sup> „Es ist das Vermögen worin ein wandelbares *besteht*, gleichsam *verständigt* wird, und heißt daher mit Recht der *Verstand*. – Der Verstand ist Verstand, bloß insofern etwas in ihm fixirt ist; und alles, was fixirt ist, ist bloß im Verstande fixirt“ (ebd., 374).



Der Verstand wird beschrieben als „ein ruhendes, unthätiges Vermögen des Gemüths, der bloße Behälter des durch die Einbildungskraft hervorgebrachten, und durch die Vernunft bestimmten und weiter zu bestimmenden“; dies könnte den Eindruck erwecken, er sei in gewissem Sinn irrelevant, doch in Wahrheit ist dies nicht der Fall, vielmehr macht allein sein Eingreifen die Realität zur Realität: „Die Einbildungskraft produciert Realität; aber es *ist* in ihr keine Realität; erst durch die Auffassung und das Begreifen im Verstande wird ihr Produkt etwas Reales.“ In der Tat hatte Fichte kurz vorher erklärt: „Nur im Verstande *ist* Realität; er ist das Vermögen des Wirklichen; in ihm erst wird das Ideale zum Realen.“<sup>105</sup>

## VI. Schlussbemerkungen

Diese Ausführungen zur Bedeutung des Begriffs sind mein Beitrag zu einem Sammelband, der sich mit der Rolle von Anschauung und Begriff bei J.G. Fichte auseinandersetzt. Die meisten Referate haben sich mit der Rolle der Anschauung und der eng mit ihr verbundenen Einbildungskraft beschäftigt, weil dieses Thema zweifellos größeres Gewicht besitzt und die ergiebigeren Diskussionen erwarten ließ. Denn nicht zuletzt diese neue Auffassung der Anschauung ermöglichte es Fichte, der Philosophie neue Horizonte zu eröffnen. Der Begriff stellt demgegenüber ein Erbe der Vergangenheit dar und ist jedenfalls noch zu stark mit Kants Lehre verbunden. Allerdings habe ich mein Thema weder aus bloßem Widerspruchsgeist gewählt noch in der Absicht, damit die Bedeutung von Fichtes Wiederentdeckung des Transzendenten herunterzuspielen. Vielmehr bin ich der Überzeugung, dass diese Fragestellung gerade für das Verständnis seiner Transzendentalphilosophie von fortdauernder Relevanz ist.

## Bibliographie

Cesa, Claudio: *Introduzione a Fichte*, Roma/Bari 1994.

De Pascale, Carla: „Das Problem der Vereinigung: Intellektuelle Anschauung und produktive Einbildungskraft“, in: Erich Fuchs/Ives Radrizzani (Hg.): *Der Grundansatz der ersten Wissenschaftslehre Johann Gottlieb Fichtes*, Neuried 1996.

De Pascale, Carla: *Il razionale e l'irrazionale. La filosofia critica tra Hamann e Schopenhauer*, Pisa 2014.

Drechsler, Julius: *Fichtes Lehre vom Bild*, Stuttgart 1955.

Düsing, Edith: „Mein Ich „ein Stück Lava im Monde“? – Fichtes Kritik des Naturalismus als Rettung humanistisch freier Persönlichkeitsbildung“, in: *Bildung durch Wissenschaft – wie ist das zu verstehen? Die Idee der Universität in ihrer Geschichte*. 38. Bildungspolitisches

<sup>105</sup> Ebd., 374.

Über die Bedeutung des Begriffs und das Vermögen der Synthesis beim frühen Fichte 49

Forum am 17. November 2012 in Köln, hg. vom Bund Freiheit der Wissenschaft, Hamburg 2013.

*Fichte*, Johann Gottlieb: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962–2012.

*Fichte*, Johann Gottlieb: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer (1794), GA I/2, Werke 1793–1795, hg. v. Hans Jacob u. Reinhard Lauth unter Mitwirkung von Manfred Zahn, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, 173–460.

*Fichte*, Johann Gottlieb: Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift 1796/1797, GA IV/3, Kollegnachschriften 1794–1800, hg. v. Erich Fuchs Reinhard Lauth, Ives Radrizzani, Peter K. Schneider und Günter Zöllner unter Mitwirkung von Heinrich Fautek u. Hans Georg von Manz, Stuttgart-Bad Cannstatt 2000, 143–196.

*Fichte*, Johann Gottlieb: Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99, GA IV/3, Kollegnachschriften 1794–1800, hg. v. Erich Fuchs Reinhard Lauth, Ives Radrizzani, Peter K. Schneider und Günter Zöllner unter Mitwirkung von Heinrich Fautek u. Hans Georg von Manz, Stuttgart-Bad Cannstatt 2000, 525–536.

*Gloy*, Karen: „Die Kantische Differenz von Begriff und Anschauung und ihre Begründung“, in: Kant Studien 75 (1984, 1).

*Henrich*, Dieter: Fichtes ursprüngliche Einsicht, Frankfurt a. M. 1967.

*Jaeschke*, Walter (Hg.): Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807), Quellenband, Hamburg 1993.

*Janke*, Wolfgang: Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft, Berlin/New York 1970.

*Janke*, Wolfgang: „Intellektuelle Anschauung und Gewissen. Aufriß eines Begründungsproblems“, in: Fichte-Studien 5 (1993).

*Kant*, Immanuel: Gesammelte Schriften, hg. von Bd. 1–22 Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1900 ff.

*Kant*, Immanuel: Logik, AA IX, Logik. Physische Geographie. Pädagogik, hg. v. Max Heinze, Paul Gedan, Paul Natorp, Berlin 1923, 1–149.

*Kant*, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft, hg. v. Horst D. Brandt und Heiner Klemme, Hamburg 2003.

*Kant*, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, nach der ersten (A) und zweiten (B) Originalausgabe hg. v. Jens Timmermann, mit einer Bibliographie von Heiner Klemme, Hamburg 2010.

*Lauth*, Reinhard: „Die grundlegende transzendente Position Fichtes“, in: Klaus Hammacher (Hg.): Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes, Hamburg 1981.

*Metz*, Wilhelm: Kategorienduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991.

*Philonenko*, Alexis: „Die Intellektuelle Anschauung bei Fichte“, in: Klaus Hammacher (Hg.): Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes, Hamburg 1981.

*Siemek, Marek J.:* „Bild und Bildlichkeit als Hauptbegriffe der transzendentalen Epistemologie Fichtes“, in: Erich Fuchs, Marco Ivaldo, Giovanni Moretto (Hg.): Der transzendental-philosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001.

*Stolzenberg, Jürgen:* Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung: die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/bis 1801/02, Stuttgart 1986.

*Tilliette, Xavier:* „Erste Fichte-Rezeption. Mit besonderer Berücksichtigung der intellektuellen Anschauung“, in: Klaus Hammacher (Hg.): Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes, Hamburg 1981.

# Schweben der Einbildungskraft, Anschauung überhaupt, Begriff

Fichtes frühe Wissenschaftslehre – *Grundlage und Grundriß* (1794/95)  
und ein Exzerpt von Kants *Kritik der reinen Vernunft* (1787)

Von Violetta L. Waibel

## I. Architektonische Vorüberlegungen

„*Kant* geht in der *Kritik d.r.Vft.* von dem Reflexionspunkte aus, auf welchem Zeit, Raum und ein Mannigfaltiges der Anschauung gegeben, in dem Ich, und für das Ich schon vorhanden sind. Wir haben dieselben jetzt a priori deducirt, und nun sind sie im Ich vorhanden. Das Eigenthümliche der Wissenschaftslehre in Rücksicht der Theorie ist daher aufgestellt, und wir setzen unsern Leser für jetzt gerade bei demjenigen Punkte nieder, wo *Kant* ihn aufnimmt.“<sup>1</sup>

Mit diesen Worten, mit dieser „Schluß-Anmerkung“, wie Johann Gottlieb Fichte sie nennt, beendet er seine 1795 erschienene Schrift *Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre, in Rücksicht auf das theoretische Vermögen, als Handschrift für seine Zuhörer*. Nimmt man Fichtes Aussage über das architektonisch systematische Verhältnis der frühen *Wissenschaftslehre* zu Kants *Kritik der reinen Vernunft* wörtlich, so wäre diese frühe *Wissenschaftslehre* von 1794/95 mit ihren beiden Teilen der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* und dem *Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre* Kants *Kritik der reinen Vernunft* systematisch vorgeordnet. Die frühe *Wissenschaftslehre* Fichtes würde mit Kants Transzendentaler Ästhetik und ihrer Theorie von den Formen der reinen Anschauungen von Raum und Zeit, ferner mit der Transzendentalen Logik und ihrer Theorie der Begriffe in der Transzendentalen Analytik, deren Kern die Transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe bildet, überdies der Zusammenführung von Anschauung und Be-

---

<sup>1</sup> Johann Gottlieb Fichte: *Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre, in Rücksicht auf das theoretische Vermögen, als Handschrift für seine Zuhörer* [= GrWL], in: ders.: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962–2012. Im folgenden GA, mit Angabe der Abteilung, des Bandes und der Seitenzahl, hier: GA I/3, *Werke 1794–1796*, hg. v. Hans Jacob und Reinhard Lauth unter Mitwirkung von Richard Schotky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, 137–208, hier: 208; soweit möglich werden auch Verweise auf die verbreitete Ausgabe Johann Gottlieb Fichte: *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, hg. v. Immanuel Hermann Fichte, 8 Bände, Berlin 1845/46 gegeben; hier: SW I, 331–411, 411.

griff in der Analytik des Systems der Grundsätze fortgeführt werden. Vermutlich zählte auch die Dialektik der Vernunftkenntnis mit ihrer Bestimmung der Grenzen der Verstandes- und Vernunftkenntnis zum Programm der Philosophie, die nach Fichtes Verständnis durch die Wissenschaftslehre begründet wurde.

Während die Theorie der reinen Formen der Anschauungen von Raum und Zeit ihren Ort am Anfang der *Kritik der reinen Vernunft* hat, schließt die frühe Wissenschaftslehre im *Grundriß* mit einer Phänomenologie konkreter Anschauungen ab, die am Ende der Schrift in eine phänomenologische Generierung von Raum und Zeit mündet. Diesem Bauplan zum Trotz nimmt Fichte wiederholt schon zuvor in seinen Gedankenprozessen wenigstens implizit auf Zeit- und Raumvorstellungen Bezug. Insbesondere im Kontext der Konstruktion der Einbildungskraft durch Einbildungskraft, die den zentralen Teil der „Grundlage des theoretischen Wissens“ der *Grundlage* bildet, spielen Termini eine Rolle, die implizit Gebrauch von Raum- und Zeitvorstellungen machen, wenn etwa, um nur diese zu nennen, von „Uebergehen“, von „Eingreifen“, von einem „Kreislauf“ der Handlungen, von „Schweben“ die Rede ist<sup>2</sup>.

Dieser Beitrag will angesichts dieser architektonischen Verhältnisbestimmung, die Fichte hinsichtlich der *Kritik* Kants und der *Wissenschaftslehre* trifft, die Rollen von Einbildungskraft, Anschauung und Begriff näher untersuchen. Doch zuvor ist noch die Frage zu beantworten, was genau der systematische Stellenwert des *Grundrisses des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre* innerhalb der frühen Wissenschaftslehre ist. Der Titel insinuiert, dass diese Schrift, wie sie sagt, das Eigentümliche, das der *Wissenschaftslehre* Wesentliche vorstellt, vielleicht in einer allgemeinverständlicheren Form, als dies im Konstruktionsgang der *Grundlage* zu finden ist. Man könnte vermuten, dass es sich ähnlich verhält wie mit Kants *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, mit der den beklagten Dunkelheiten des synthetischen Methodengangs der *Kritik der reinen Vernunft* durch eine analytische Methode der *Prolegomena*<sup>3</sup> Abhilfe verschafft werden sollte.

Wendet man sich einer Lektüre des *Grundrisses* zu, so stellt man erstaunt fest, dass sich in dieser Schrift nicht eine Erläuterung des bereits in der *Grundlage* entwickelten findet, sondern eine systematische Erweiterung des theoretischen Teils der *Wissenschaftslehre* ausgeführt ist. In der eingangs genannten Stelle sagt Fichte aus-

<sup>2</sup> Vgl. Johann Gottlieb Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer* [= GWL], GA I/2, *Werke 1793–1795*, hg. v. Hans Jacob und Reinhard Lauth unter Mitwirkung von Manfred Zahn, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, 249–451, hier: 302 f.; SW I, 85–328, hier: 146: „Man erlaube mir indeß den Begriff der Zeit als bekannt vorauszusetzen.“ Vgl. ferner vielfach gebrauchte Termini, die zeitliche und räumliche Vorstellungen implizieren, wie „Uebergehen“ (GA I/2, 314; SW I, 160), „Eingreifen“ (GA I/2, 320; SW I, 168), „Kreislauf“ der Handlungen“ (GA I/2, 322; SW I, 171), „Schweben“ (GA I/2, 360/361; SW I, 217), für die hier nur wichtige Stellen als Beispiele genannt sind.

<sup>3</sup> Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, AA IV, hg. v. Benno Erdmann, Berlin 1903, 253–383, hier: 263.

drücklich, dass das „Eigenthümliche der Wissenschaftslehre in Rücksicht der Theorie [...] aufgestellt“ sei.

Der *Grundriß* umfasst 4 Paragraphen, die sich 1. dem „Begriff der besondern theoretischen Wissenschaftslehre“<sup>4</sup> zuwenden, womit das Thema der Schrift insgesamt vorgestellt wird. Im Weiteren begegnet man 2. einer „Deduktion der Empfindung“<sup>5</sup>, 3. einer „Deduktion der Anschauung“<sup>6</sup>. Dies muss den aufmerksamen Leser der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* besonders überraschen, da der Konstruktionsgang der Theoretischen Wissenschaftslehre dort endet, wo die Anschauung erreicht ist und sich eine „Deduktion der Vorstellung“<sup>7</sup> anschließt. Der letzte Abschnitt des *Grundrisses* hat zum Thema: 4. „Die Anschauung [...] in der Zeit, und das angeschaute im Raume“<sup>8</sup>. Alle vier Abschnitte sind Weiterführungen der Inhalte der *Grundlage*, nicht aber eine Herausarbeitung des Eigentlichen und Eigentümlichen aus dem, was bereits zur Darstellung kam.

So muss man sich fragen, was der genaue systematische Ort des *Grundrisses* in Bezug auf die *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* und Kants *Kritik der reinen Vernunft* ist. Die Schrift hebt, wie erwähnt, mit dem § 1 an, der überschrieben ist mit „Begriff der besonderen theoretischen Wissenschaftslehre“. Den Untersuchungsgegenstand des *Grundrisses* bezeichnet Fichte mit folgenden Worten: „Ein System derjenigen Thatfachen, welche in der ursprünglichen Erklärung jenes Faktum im Geiste des vernünftigen Wesens vorkommen, ist eine theoretische Wissenschaftslehre überhaupt; und jene ursprüngliche Erklärung umfaßt das theoretische Vermögen der Vernunft. – Ich sage mit Bedacht: die *ursprüngliche* Erklärung jenes Faktums“<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> Fichte: GrWL, GA I/3, 143; SW I, 331.

<sup>5</sup> Fichte: GrWL, GA I/3, 147; SW I, 335.

<sup>6</sup> Fichte: GrWL, GA I/3 151; SW I, 340.

<sup>7</sup> Fichte: GrWL, GA I/2, 369; SW I, 228.

<sup>8</sup> Fichte: GrWL, GA I/3 193; SW I/391.

<sup>9</sup> Fichte: GrWL, GA I/3, 143; SW I, 332.

Bemerkenswert ist, dass in der späten Wissenschaftslehre dem Konstruktionsgang der Prinzipienwissenschaft eine Art Einleitung vorausgeschickt wird, die Fichte *Thatfachen des Bewusstseins* nennt. Sowohl das „Eigenthümliche“ der besonderen Wissenschaftslehre von 1795 als auch die späten Einleitungsschriften haben „Thatfachen des Bewusstseins“ zum Gegenstand. Die bemerkenswerte Ähnlichkeit des Untersuchungsgegenstandes zwischen dem *Grundriß* und den *Thatfachen des Bewußtseins* darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass der *Grundriß* als ein Fortgang der Wissenschaftslehre vom Allgemeinen zum Besonderen anzusehen ist, und auch die synthetisch konstruktive Methode der *Grundlage* fortgeführt wird, während die *Thatfachen des Bewusstseins* Einleitungsschriften in die Prinzipienwissenschaften der späten *Wissenschaftslehren* darstellen, die den Leser vorbereiten sollen auf den hochabstrakten Gang der eigentlichen Theorie. Auch in den *Thatfachen des Bewußtseins* ist ein konstruktives Moment präsent, oder wie Fichte in der späteren Zeit sagt, es ist ein Genetisieren am Werk, das die Hörerinnen und Hörer, Leserinnen und Leser bei den Tatsachen, bei der noch nicht philosophisch reflektierten Form des Wissens abholt, an der diese mutmaßlich stehen.

Die Hörer von damals und heutigen Leser der Vorlesungsaufzeichnungen der *Thatfachen des Bewußtseins* vom Winter 1810/11 (GA II/12) und von 1813 (GA II/15) sowie der Kollegnach-

Mit dem ursprünglichen Faktum steht die Tätigkeit des Geistes durch die Einbildungskraft im Blick, die in theoretischer Perspektive durch einen Anstoß, ein Nicht-Ich ausgelöst wird, dessen Wirklichkeit als äußeres Objekt erst mit der praktischen Wissenschaftslehre und ihrer Theorie der Intentionalität ausgewiesen wird. Fichte nimmt dies im *Grundriß* eingangs auf und schließt damit an das an, was in der *Grundlage* entwickelt wurde. Fichte versteht dasjenige, das in der *Grundlage* zur Darstellung kommt als „theoretische Wissenschaftslehre überhaupt“, ganz in dem Sinne, wie auch Kant von „Anschauungen überhaupt“<sup>10</sup>, „Gegenständen überhaupt“<sup>11</sup>, dem „Denken [eines Objects] überhaupt“<sup>12</sup> und dergleichen spricht. Diese sind theoretische unselbständige, weil als Phänomene nicht separat existierende Hilfskonstruktionen, sowohl bei Kant wie bei Fichte. Mit dem „Eigenthümlichen“ der Wissenschaftslehre ist offenkundig die Anwendung allgemeiner Bestimmungen auf konkretere intendiert.

Der allgemeinen Wissenschaftslehre stellt Fichte also die besondere gegenüber, wie der Titel des Ersten Abschnitts des *Grundrisses* es nahelegt. In dieser Perspektive sollte man nach meinem Verständnis den *Grundriß* insgesamt lesen. Dem Sachverhalt nach ist die Deduktion von Empfindung, Anschauung, sowie Raum und Zeit in einer Hinsicht als Einschub zwischen die Konstruktion der Anschauung und die Deduktion der Vorstellung in der *Grundlage* zu sehen. Allerdings setzt die Deduktion von Empfindung, Anschauung, sowie von Raum und Zeit in anderer Hinsicht und wie eben erwähnt auch die „Grundlage der Wissenschaft des Praktischen“ voraus, in der der Nachweis erbracht wird, dass dem Nicht-Ich und dessen Anstoß, die im Kontext der „Grundlage des theoretischen Wissens“ bloß postuliert wurden, auch wirklich ein äußerer Sachverhalt entspricht. Der Gegenstandsbezug des erkennenden Subjekts beruht auf einem epistemischen „Glauben“ an die gegebenen Gegenstände: „An Realität überhaupt, sowohl die des Ich als des Nicht-Ich findet lediglich *ein Glauben* statt.“<sup>13</sup> Die Wissenschaft des Praktischen in der *Grundlage* lässt sich als eine Theorie der Intentionalität verstehen, die insofern Voraussetzung für die konkrete Wissenschaftslehre<sup>14</sup> ist. Die Auffassung, dass die „Grundlage der Wissenschaft des Praktischen“ eine besondere Funktion erfüllt, die noch nicht als Moralphilosophie zu ver-

---

schrift vom Frühjahr 1813 (GA IV/6) werden auf Selbsterfahrungen der Wahrnehmung, der Anschauung, schließlich der begrifflichen Fixierung von Bewusstseinsbefahrungen verwiesen, deren prozessuale Verarbeitung Fichte einem philosophisch noch nicht höherstufig entwickelten Verständnis nahezu legen sucht.

<sup>10</sup> Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* [= KrV], hg. v. Jens Timmermann, mit einer Bibliographie von Heiner Klemme, Hamburg 2010, zitiert nach der Paginierung der ersten Originalausgabe aus dem Jahre 1781 (Ausgabe A) und nach der zweiten Originalausgabe aus dem Jahre 1787 (Ausgabe B), hier: KrV, B 140 (§ 18); B 148 (§23); B 150, 151 (§ 24); B 163.

<sup>11</sup> Kant: KrV, A 51 B 75; A 56 B 81; A 290 B 346 und öfter.

<sup>12</sup> Kant: KrV, A 74 B 100; B 158 und öfter.

<sup>13</sup> Fichte: GWL, GA I/2, 429; SW I, 301.

<sup>14</sup> Vgl. Wayne M. Martin, *Idealism and Objectivity. Understanding Fichte's Jena Project*. Stanford 1997, der im 6. Teil seiner Untersuchung (118–141) Fichtes Strebenstheorie als eine Theorie der Intentionalität vorstellt, die zugleich dem Primat des Praktischen Rechnung trägt.

stehen ist, äußert Fichte nachdrücklich in einem Brief aus Zürich vom 2. April 1794 an Karl August Böttiger in Weimar, mit dem er wegen der Berufung nach Jena im Austausch war: „NB. *allgemeine*, weil in meinem System die praktische Philosophie ganz etwas andres wird, als sie bisher war“<sup>15</sup>.

Wenn man Fichtes Bestimmung des Verhältnisses der frühen *Wissenschaftslehre* zu Kants *Erster Kritik* in der Weise, wie eingangs dargestellt, aufnimmt und die Zuordnungen genauer bestimmt, darf nicht außer Acht gelassen werden, dass sich die Methodologien der beiden Werke deutlich voneinander unterscheiden, auch wenn Fichte selbst sich dazu nicht äußert.

Was Fichte in der *Grundlage* entwickelt und zur Darstellung bringt, lässt sich als Form einer allgemeinen Phänomenologie des Bewusstseins identifizieren, in der in der Theoretischen Wissenschaftslehre die Erkenntnisbedingungen als allgemeiner Rahmen für die Konstitution von Anschauungen und Vorstellungen entfaltet werden, während der Praktische Teil den intentionalen Bezug zur Außenwelt zu explizieren sucht. Es ist bereits in den *Eigenen Meditationen über ElementarPhilosophie* Fichtes erklärtes Ziel, die von Kant aufgestellten Kategorien der Verstandeserkenntnis im Ich zu begründen<sup>16</sup>. Das führt er in der *Grundlage* klar nachvollziehbar für die Kategorien der Qualität in den drei ersten Paragraphen durch, in denen er die drei Grundsätze vorstellt. Auch die Kategorien der Relation werden in den Synthesen B, C und D zu Beginn der Theoretischen Wissenschaftslehre in der *Grundlage* ausdrücklich entwickelt. Eine vergleichbare und klar nachvollziehbare Darstellung der Kategorien der Quantität und der Modalität findet sich nicht in der *Grundlage*. Man kann gleichwohl darüber spekulieren, ob mit Fragen der Denkbarekeit auch Fragen der Modalität im Gang der „Deduktion der Vorstellung“ behandelt werden, und mithin deren Kategorien unausgesprochen mitbedacht sind. So hält Fichte fest: „Nur im Verstande *ist* Realität; er ist das Vermögen des *Wirklichen* [...]. Die Einbildungskraft produciert Realität; aber es *ist* in ihr keine Realität“<sup>17</sup>.

Kant nennt die Kategorien auch reine Verstandesbegriffe, denen er synthetische Funktionen im Urteilen zuschreibt<sup>18</sup>. Fichte bezeichnet die Kategorien als „Handlungsart[en] des menschlichen Geistes“<sup>19</sup>. Darin sehe ich eine Entsprechung zum Funktionsbegriff bei Kant, mit dem entscheidenden Unterschied jedoch, dass Fichte in der *Grundlage* die genannten Kategorien als Handlungen des Geistes konstituiert

<sup>15</sup> Brief von Fichte an Karl August Böttiger, Zürich, 2. April 1794, in: Fichte: Briefe 1793–1795, GA III/2, hg. v. Hans Jacob und Reinhard Lauth unter Mitwirkung von Hans Gliwitzky und Manfred Zahn, 89–94, hier: 92.

<sup>16</sup> Fichte: *Eigene Meditationen über ElementarPhilosophie* [= EM], GA II/3, *Nachgelassene Schriften 1793–1795*, hg. v. Hans Jacob und Reinhard Lauth, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971, 21–177, hier: 41: „Aber ich unterfange mich hier die Kategorien zu deduciren, u. sie nicht als Grundbegriffe anzunehmen. – Nur den einzigen Realität. – Wie kann Kant damit zufrieden seyn – Wenn meine Demonstration nur richtig ist.“

<sup>17</sup> Fichte: *GWL, Deduktion der Vorstellung*, GA I/2, 374; SW I, 234.

<sup>18</sup> Vgl. Kant: *KrV*, A 79–80 B 105–106.

<sup>19</sup> Fichte: *GWL*, GA I/2, 261; SW I, 99.



und auf deren Basis weitere Konstitutionsleistungen des Geistes, namentlich Anschauungen und Vorstellungen von Objekten sowie Ideen durch das Subjekt im Blick hat, nicht jedoch zeigt, wie die Kategorien auf äußere Objekte projiziert und in Folge dessen komplexere Urteile hervorgebracht werden.

Fichte zufolge ist es die Einbildungskraft, die, wenn nicht alle so doch nahezu alle mentalen Handlungen und Konstitutionsleistungen des Subjekts ausführt. Sie ist es also, die alle Wahrnehmungen, Anschauungen, Vorstellungen konstituiert und ferner die Begriffe des Verstandes und der Vernunft veranlasst. Die Einbildungskraft ist es aber auch, die auf einer anderen Ebene, der Ebene der philosophischen Reflexion, sich selbst als das schlechthin tätige Vermögen rekonstruiert, indem sie die Anschauung überhaupt durch eine Konstruktion der Einbildungskraft tätig hervorbringt. ‚Anschauung überhaupt‘ ist nicht Fichtes expliziter Terminus, sondern schreibt sich von Kant her und ist eine interpretatorische Verortung von Fichtes Produkt der im Widerstreit begriffenen schwebenden Einbildungskraft, das er als „ursprünglich in unserm Geiste vorkommendes Faktum“<sup>20</sup> von den „künstlich hervorgebrachte[n] Fakta“<sup>21</sup> oder Konstruktionslinien abgrenzt. Im Rahmen der Deduktion der Vorstellung rekonstruiert die Einbildungskraft das Vermögen der Vorstellung ebenso wie das des Verstandes und der Vernunft, indem mit ihrer Hilfe deren Handlungen untersucht und zur Darstellung gebracht werden. In der Deduktion der Vorstellung macht Fichte auch deutlich, dass er dem Begriff explizit eine nachrangige Rolle zugesteht, da dieser innerhalb der Dynamik des Tätigseins mittels des Verstandes für ein Festhalten und Bleiben sorgt. Fichte bedient sich der Etymologie des Ver-Standes, des zum Stehen Bringens, um das Andere der im Fluss befindlichen Anschauung durch den BeGriff, seinem BeGreifen, mithin seinem, FestHalten zum Ausdruck zu bringen.

In dieser Rollenzuweisung manifestiert sich eine deutliche Verschiebung gegenüber dem Verhältnis von Anschauung und Begriff bei Kant. Hervorzuheben ist, dass Fichte später das Verhältnis von Anschauung und Begriff neu reflektiert und neu bestimmt. Denkbar ist, dass er die in der *Grundlage* zum Ausdruck gebrachte Nachordnung und Marginalisierung des Begriffs nicht aus systematischen Gründen erwogen hat, sondern sich dies aus arbeitsökonomischen Notwendigkeiten ergeben hat, da er die dunkle Chiffre der „gegebenen Mannigfaltigkeit“ bei Kant in den mentalen Aktivitäten des Subjekts zu verorten suchte und auf den „Anstoß“ reduzierte. So lässt sich vermuten, dass Fichtes philosophisches Interesse sich zunächst darauf richtete, das Ich als Instanz der Aktivität, der Spontaneität, der Tathandlung, mithin der Freiheit vor allem mittels der produktiven Einbildungskraft zu instanziiieren und in radikaler Weise zu erkunden, um in allen scheinbar bloß passiven und rezeptiven Momenten des Mentalen deren tätige Potenziale in der *Grundlage* und im *Grundriß* herauszuarbeiten. Die aktive Rolle der Begriffsarbeit rückt für Fichte erst später in den Blick. Zu Beginn des *Grundrisses* bemerkt Fichte, worin er ein Problem in Kants These von der Gegebenheit des Mannigfaltigen der Erfahrung sieht:

<sup>20</sup> Fichte: GWL, GA I/2, 362; SW I, 219.

<sup>21</sup> Fichte: GWL, GA I/2, 363; SW I, 219.

„Kant geht aus von der Voraussetzung, dass ein *Mannigfaltiges* für die mögliche Aufnahme zur Einheit des Bewusstseyns gegeben sey, und er konnte, von dem Punkte aus, auf welchen er sich gestellt hatte, von keiner andern ausgehen. Er begründete dadurch das besondere für die theoretische Wissenschaftslehre; er wollte nichts weiter begründen, und ging daher mit Recht von dem besondern zum allgemeinen fort. Auf diesem Wege nun läßt sich zwar ein kollektives Allgemeines, ein Ganzes der bisherigen Erfahrung, als Einheit unter den gleichen Gesetzen, erklären: nie aber ein unendliches Allgemeines, ein Fortgang der Erfahrung in die Unendlichkeit.“<sup>22</sup>

Ob der Vorwurf gegen Kant, er vermöge nur ein kollektiv Allgemeines, nicht ein unendlich Allgemeines durch den Ausgang vom gegebenen Mannigfaltigen, um Erfahrungserkenntnis zu begründen, stichhaltig ist, sei dahingestellt. Fichtes Anspruch ist es jedenfalls, die Wissensinstanz, das Ich, als schlechthin Tätiges vorzustellen, dessen Produktionsleistung wesentlich durch die produktive Einbildungskraft erfolgt.

Fichte hält in der Deduktion der Vorstellung fest, dass der Verstand ein bloß fixierendes Vermögen ist. Das ist ein Gedanke, der das Vermögen des Verstandes in einer Weise festlegt, die gegenüber Kants Position wenigstens überraschend ist. Fichte schreibt:

„Der Verstand ist Verstand, bloß insofern etwas in ihm fixirt ist; und alles, was fixirt ist, ist bloß im Verstande fixirt. Der Verstand läßt sich als die durch Vernunft fixirte Einbildungskraft, oder als die durch Einbildungskraft mit Objekten versehene Vernunft beschreiben. – Der Verstand ist ein ruhendes unthätiges Vermögen des Gemüths, der bloße Behälter des durch die Einbildungskraft hervorgebrachten, und durch die Vernunft bestimmten und weiter zu bestimmenden; was man auch von Zeit zu Zeit über die Handlungen desselben erzählt haben mag.“<sup>23</sup>

Ausdrücklich behauptet Fichte, dass der Verstand „ein ruhendes unthätiges Vermögen“, ein „bloße[r] Behälter“<sup>24</sup> dessen sei, was die tätige, mit Spontaneität ausgerüstete Einbildungskraft erzeugt.

Gleichwohl hat Fichte bekanntlich eine Schrift mit dem Titel *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaftslehre* verfasst. So kann man mutmaßen, dass er sehr wohl um die bedeutende Rolle des Begriffs im Prozess des Mentalen weiß, vorerst aber sehr stark auf die Herausarbeitung der Prozessualität des Mentalen durch die Einbildungskraft fokussiert ist.

Spätestens im Kontext der „Deduktion der Vorstellung“ und ihrer These vom bloßen Behältnis, das der Verstand und seine Begriffe bereitstellen, kann man irritiert sein über Fichtes Bewertung der Rollen von Anschauung und Begriff sowie Einbil-

<sup>22</sup> Fichte: GrWL, GA I/3, 144; SW I, 332 f.

<sup>23</sup> Fichte: GrWL, Deduktion der Vorstellung, GA I/2, 374; SW I, 233.

<sup>24</sup> Fichte: GrWL, Deduktion der Vorstellung, GA I/2, 374; SW I, 233.

dingkraft und Verstand/Vernunft. Mit diesem Beitrag soll dieser Irritation begegnet werden.<sup>25</sup>

Ganz im Gegensatz zu diesem ruhenden Vermögen steht Fichtes Bestimmung der Einbildungskraft als einem Vermögen im Schweben, in schwebender Vermittlung und Agilität, der der Verstand sowie die Vernunft mit ihren Begriffen fixierende Beziehungen gegenüberstellen:

„Die Einbildungskraft, setzt überhaupt keine feste Grenze, denn sie hat selbst keinen festen Standpunkt; nur die Vernunft setzt etwas festes, dadurch, daß sie erst selbst die Einbildungskraft fixiert. Die Einbildungskraft ist ein Vermögen, das zwischen Bestimmung und Nicht-Bestimmung, zwischen Endlichem und Unendlichem in der Mitte schwebt; und demnach wird durch sie allerdings A + B *zugleich* durch das bestimmte A. und *zugleich* durch das unbestimmte B. bestimmt, welches jene Synthesis der Einbildungskraft ist, von der wir soeben redeten. – Ines Schweben eben bezeichnet die Einbildungskraft durch ihr Produkt; sie bringt dasselbe gleichsam während ihres Schwebens, und durch ihr Schweben hervor.“<sup>26</sup>

Bewegung und Ruhe, dies sind die zentralen, in Wechselbeziehungen stehenden Parameter des Bewusstseins, die Fichte in der frühen Wissenschaftslehre in den Blick rückt, wenn er über das Wesen von Anschauung und Begriff und mithin von Einbildungskraft und Verstand nachdenkt. Diese markante Differenz zur Konzeption Kants ist insofern erstaunlich, als Fichte wenige Jahre zuvor, 1790, sich mit dem Verhältnis von Anschauung und Begriff in Kants *Kritik der reinen Vernunft* sehr genau beschäftigt hat und Kants Rollen von Anschauung und Begriff mit großer Aufmerksamkeit aufnahm.

## II. „Rezeptivität der Eindrücke“ – „Spontaneität der Begriffe“: Fichtes Exzerpt von Kants *Kritik der reinen Vernunft*

Während für die frühe Wissenschaftslehre von 1794/95 gesagt werden kann, dass in ihr das produktive Vermögen schlechthin die Einbildungskraft ist, die Anschauungen von gegebenen konkreten Gegenständen ebenso hervorbringt wie Anschauungen von Phantasiegebilden oder von Erinnerungen, die aber auch alle anderen Arten von Vorstellungen produziert, während Vernunft und Verstand mit ihren Begriffen das Tätige ruhigstellen, das Produzierte festhalten, so ist darin ein deutlicher Unterschied zu Kants Konzeption der Rolle von Anschauung und Begriff zu sehen. Der *Kritik der reinen Vernunft* zufolge wird der Anschauung Rezeptivität und in eins damit Passivität zugeschrieben, während es der Verstand und seine Begriffe sind, denen Spontaneität und damit Aktivität zukommt. Diese schlichte Gegenüberstellung gerät freilich ins Schwanken, wenn bedacht wird, dass es auch in Kants Erkenntnistheorie die

<sup>25</sup> Vgl. dazu insbesondere den Beitrag von Carla De Pascale in diesem Band: *Über die Bedeutung des Begriffs und das Vermögen der Synthesis beim frühen Fichte*.

<sup>26</sup> Fichte: GWL, GA I/2, 360; SW 1, 216/217.

produktive Einbildungskraft ist, die die reinen Verstandesbegriffe, also die Kategorien, auf das gegebene Mannigfaltige anwendet, allerdings vermittelt durch die transzendentalen Schemata mit ihren reinen Zeit- und Raumbestimmungen, um so Gegenstände der Erfahrung im Mentalen hervorzubringen. In den Transzendentalen Deduktionen von 1781 und 1787 spricht Kant von der produktiven Einbildungskraft, die er der reproduktiven gegenüberstellt. Die eine erfüllt transzendente, die andere empirische Funktionen der Erkenntnis.

Von Fichtes Hand ist ein Exzerpt aus Kants zweiter Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* von 1787 überliefert, das er vermutlich im August/September 1790 angefertigt hat<sup>27</sup>. Das Exzerpt ist überschrieben mit *Der Transscendentalen Elementar-Lehre. Zweiter Theil*, und befasst sich mit Kants Unterscheidung der Allgemeinen von der Transzendentalen Logik, dem Gegensatz von Analytik und Dialektik, ferner mit der Metaphysischen Deduktion und ihrer Aufstellung der Urteils- und Kategorientafeln<sup>28</sup> und schließlich mit der Transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe. Danach bricht das Exzerpt ab. Es fehlt vollständig eine Bezugnahme auf die Transzendente Ästhetik. Dem Auszug liegt die B-Fassung der *Kritik der reinen Vernunft* von 1787 zugrunde. Das möglicherweise zur Veröffentlichung bestimmte Exzerpt (nach dem Vorbild der vielen erschienenen Kommentare zu den Kantischen *Kritiken*) ist in Reinschrift abgefasst und kann demnach systematisch mehr als bloß ein erster Selbstverständigungsversuch Fichtes eingeordnet werden<sup>29</sup>.

Eine Untersuchung von Fichtes Exzerpt im Hinblick auf den Originaltext von Kant, die genaue Beachtung dessen, was Fichte wiedergibt, was er übergeht und was er offenkundig missverständlich oder falsch wiedergibt, wirft ein Licht auf den Konstruktionsgang der frühen Wissenschaftslehre im Allgemeinen und der Einbildungskraft im Besonderen.

Es sind drei Themen, mit denen sich Fichte in diesem Exzerpt besonders befasst, das in manchen Teilen mehr oder weniger wörtliche Abschriften ebenso erkennen lässt, als auch Zusammenfassungen und damit einhergehend eigene Pointierungen gegenüber den Überlegungsgängen Kants. Fichte setzt sich detaillierter als Kant mit dem Verhältnis der analytischen und synthetischen Verstandesfunktionen der beiden Urteils- und Kategorientafeln der Metaphysischen Deduktion auseinander, was aber hier nicht vertieft werden kann. Für den vorliegenden Beitrag ist von besonderem Gewicht, dass sich Fichte sehr ausführlich mit dem Verhältnis von Anschauung und Begriff und der Rolle von Einbildungskraft und Verstand beschäftigt. Schließlich schenkt Fichte Kants Unterscheidung der *synthesis intellectualis* und

---

<sup>27</sup> Vgl. das Vorwort der Herausgeber zu Fichte: *Der Transscendentalen ElementarLehre. Zweiter Theil* [= Exzerpt TEL], GA II/1, *Nachgelassene Schriften 1780–1791*, hg. v. Hans Jacob und Reinhard Lauth, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962, 299–318, hier: 297.

<sup>28</sup> Von einer Metaphysischen in Ergänzung zur Transzendentalen Deduktion spricht Kant zu Beginn des § 26 der *Kritik der reinen Vernunft* von 1787. Vgl. Kant: KrV, B 159.

<sup>29</sup> Zu einer genaueren Beschreibung des Manuskripts vgl. den Herausgeberbericht, GA II/1, 295–298.

der *synthesis speciosa* Beachtung, die er, so darf man annehmen, der Sache nach für die Wissenschaftslehre nutzbar zu machen suchte, ohne diese Terminologie zu übernehmen. Überhaupt lässt sich sagen, dass das Exzerpt in einigen Momenten systematischen Aufschluss darüber geben kann, wie Fichte im Ausgang von Kants Erkenntnistheorie einen eigenen Weg zum erkenntnistheoretischen Teil der frühen Wissenschaftslehre geht. Die Weise, wie Fichte Kants Kategorien und Urteilsformen im Subjekt zu begründen sucht, kann hier nicht weiter verfolgt werden. Von primärem Interesse für den vorliegenden Zusammenhang ist Fichtes Lektüre der Transzendentalen Deduktion, die in der *Kritik der reinen Vernunft* von 1787 in den §§ 15 bis 27 abgehandelt wird. Diese findet ihren Niederschlag im Exzerpt und erfährt dann wieder eine gelegentliche Spiegelung in der *Grundlage* und im *Grundriß*. Beachtung finden die Paragraphen 15 bis einschließlich 19, deren Überschriften Fichte teils (verändernd) festhält, teils neu formuliert. Die beiden Paragraphen 20 und 21 werden, höchst bemerkenswert, nahezu vollständig übergangen, ebenso die beiden Paragraphen 23 und 25.

Ausdrücklich macht sich Fichte mit den wichtigsten Bestimmungen der Zweistämmelehre Kants vertraut, also mit dem notwendigen Wechselverhältnis von Begriff und Anschauung und den damit verbundenen Implikationen. Überdies lenkt er sein Augenmerk auf die Tatsache, dass das reine Selbstbewusstsein als ursprünglich leer angesehen werden muss und in eins damit dem Subjekt alle Bestimmungen der empirischen Erfahrung durch sinnliche Wahrnehmungen (als Material der Empfindungen) gegeben werden müssen:

„Alle unsre Erkenntniß entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüths: die erste, die *Fähigkeit Vorstellungen zu empfangen* (Rezeptivität der Eindrücke.) die zweite, das *Vermögen*, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen, (Spontaneität der Begriffe.) Durch die erstere wird uns ein Gegenstand *gegeben*; durch die zweite wird er, nach Maassgabe jener Vorstellung, *blos insofern sie eine Bestimmung des Gemüths ist, gedacht*. *Anschauung*, u. *Begriffe* [...] machen also die Elemente aller unsrer Erkenntniß aus. Beide vereinigt. Denn weder *Begriffe*, ohne eine Anschauung, die ihnen auf irgend eine Art zu Grunde läge, noch *Anschauungen*, ohne Begriffe können eine Anschauung, die ihnen auf irgend eine Art zu Grunde läge, noch *Anschauungen*, ohne Begriffe können eine Erkenntniß ausmachen. [...] Keins dieser Vermögen ist dem andern vorzuziehen. – Keins für sich kann bestehen.“<sup>30</sup>

Diesem Zusammenhang von Spontaneität und Rezeptivität, von Formen des Denkens und gegebenem Material in der Empfindung suchte Fichte wenige Jahre später mit der Konstruktion der Anschauung überhaupt in der Synthesis E der *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* eine eigene Deutung zu geben, die offenbar dem von Kant aufgeworfenen Problembestand gerecht zu werden suchte und zugleich anders ansetzt.

Die Spontaneität mit ihren Formen des Denkens findet sich in der Wissenschaftslehre als bloßes Subjektverhältnis wieder, das als Substantialitätsverhältnis zum Austrag kommt, während die Rezeptivität durch den Affektionsmechanismus der

<sup>30</sup> Fichte: Exzerpt TEL, GA II/1, 299.

Kausalität des äußeren Objekts auf das Ich zur Darstellung kommt<sup>31</sup>. Die von Fichte intendierte Verbindung idealistischer und realistischer Momente in seiner Konstruktion der Anschauung bezieht sich offenkundig auf den Dualismus von Spontaneität und Rezeptivität bei Kant. Man kann noch weitergehen, und die Struktur von Fichtes Konstruktion der Einbildungskraft in Synthesis E vorgebildet sehen in Kants Deduktion mit den beiden Beweisschritten von 1787.

Kants erster Beweisschritt der B-Deduktion (§§ 16–20) lässt sich in der Perspektive Fichtes als Selbstverhältnis des denkenden Subjekts bezeichnen, das sich als Instanz der Einheit des Bewusstseins sieht und sich zugleich eine Anschauung überhaupt zuschreibt, deren Inhalte und Quellen zunächst ungeklärt bleiben. Kants zweiter Beweisschritt (§§ 21–26) lässt sich als eine Relation des Subjekts mit den ihm durch empirische Wahrnehmung gegebenen möglichen Gegenständen einer Erfahrung in Raum und Zeit in den Blick bringen<sup>32</sup>. Bestimmt man die Struktur der B-Deduktion auf diese Weise, so zeigt sich darin eine wenigstens äußerliche Ähnlichkeit im Aufbau der zwei Beweisschritte von Kants Deduktion von 1787 mit der Fichteschen Konstruktion der Einbildungskraft und ihrer Anschauung überhaupt, die auf Kausalität (Affektion) und Substanzialität (Ich als Substanz seiner Bestimmbarkeit und Bestimmung) gegründet ist. Fichte jedenfalls könnte Kants Deduktion in dieser Weise aufgenommen und fortgedacht haben.

Freilich zeigen sich markante Differenzen in den beiden Theoriekontexten. So notiert sich Fichte zwar, dass Kant „den Ursprung, den Umfang, und die objective Gültigkeit“<sup>33</sup> der menschlichen Erkenntnis bestimmen möchte, dass ferner eine „*Deduction* der reinen Verstandesbegriffe“ für Kant die Bedeutung hat, nach der Rechtmäßigkeit der Anwendung dieser Begriffe auf Gegenstände der Erfahrung zu fragen. Dies schließt die Tatsache ein, dass die Frage „quid facti, was *geschehen*?“ nicht ausreichend sei, sondern eine Antwort auf die Frage „quid juris“<sup>34</sup> gefunden werden müsse, wie Fichte notiert. Liest man diese Stellen im Exzerpt von 1790, so ist man um so erstaunter, dass die Differenz von quid facti und quid juris wenigstens dem Wortlaut nach nicht in der *Grundlage* wiederkehrt. Zu vermuten ist, dass Fichte dort, wo er Tatsachen des Bewusstseins und die Tathandlung des Subjekts gegeneinander ins Feld führt, eine Frage der Geltung implizit mitbedacht hat. Wenn er nämlich vom Ich sagt, es übertrage Realität auf das Nicht-Ich, so schwingt in diesem Begriff

---

<sup>31</sup> Vgl. Violetta L. Waibel: „The Generation of Intuition and Representation through the Productive Imagination in the 1794/95 „Grundlage““, in: Marina F. Bykova (Hg.): *The Bloomsbury Handbook of Fichte*, London/New York, Bloomsbury Academic 2020, 81–99.

<sup>32</sup> Zu meinem Verständnis der Strukturen der A- und B-Deduktionen der *Kritik der reinen Vernunft* vgl. Violetta L. Waibel: „Die A- und B-Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der Kritik der reinen Vernunft und die negative Deduktion der teleologischen Urteilskraft (§§ 75–78)“, in: Valerio Rohden et al. (Hg.): *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant Kongresses* (in 5 Bänden), Bd. 2, Berlin/New York 2008, 805–816.

<sup>33</sup> Fichte: Exzerpt TEL, GA II/1, 301.

<sup>34</sup> Fichte: Exzerpt TEL, GA II/1, 309.

der Realität Geltungsanspruch mit<sup>35</sup>. Realität bezeichnet nach Fichte einerseits Sachhaltigkeit im Sinne von Kants Kategorie der Qualität und andererseits ist damit ein Wahrheits- also Geltungsanspruch mitgedacht. Fichte konstruiert einen durchgängigen Zusammenhang des Subjektiven und Objektiven im Schweben der Einbildungskraft, der den Anspruch Kants, subjektiv gültige (ästhetische), bloß subjektiv private, ferner objektiv gültige und allgemeinverbindliche Urteile zu unterscheiden, wenn nicht unterläuft, so doch deren Differenz nicht sichtbar macht und daher diesem Aspekt von Kants geltungstheoretischer Urteilstheorie nicht hinreichend gerecht zu werden vermag. Positiv gewendet lässt sich sagen, dass bei Fichte vermutlich ein produktives Missverständnis vorliegt. Das kann hier nur erwähnt, aber nicht vertieft werden.

Kant bereitet die Frage der objektiven Geltung mit dem § 18 durch die Frage vor, „Was objective Einheit des Selbstbewußtseins sei“<sup>36</sup>, die er von einer subjektiven Einheit absetzt. Fichte übergeht die Überschrift Kants in seinem Exzerpt und interpretiert den Gegensatz von objektiver und subjektiver Einheit nur in Hinsicht auf den Unterschied des Transzendentalen und Empirischen, ohne die Frage objektiver und subjektiver Geltung, die Kant hier explizit aufwirft, aufzunehmen. Hier liegt meines Erachtens ein wesentlicher Punkt von Fichtes Missverständnis von Kants Erkenntniskritik. Um dieses wichtige Moment genau herauszuarbeiten, sei Fichtes Notiz zum § 18 ganz wiedergegeben:

„Die transscendentale Einheit der Apperception ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebne Mannigfaltige in *einen Begriff von einem Objecte der Anschauung vereinigt wird*. – Sie bezieht sich also gar nicht aufs Subject, *setzt keine Affectionen* des Subjects zusammen; sondern sie bezieht sich einig auf ein Object, u. heißt daher *objectiv*. Von ihr werde die *subjective Einheit des Selbstbewustseins* wohl unterschieden, die *eine Bestimmung des innern Sinns*, (also Affection), ist, dadurch jenes Mannigfaltige der Anschauung zu einer solchen objectiven Verbindung empirisch gegeben wird, u. die also aufs *Subject* geht. – Warnung vor dem Schluß, daß *also* objective Einheit des Selbstbewustseins die subjective voraussetze. – Dies folgt deswegen nicht, weil nicht blos ein empirisch, sondern auch ein a priori gegebenes Mannigfaltige verbunden werden kann: wie weiter unten bewiesen wird.“<sup>37</sup>

Zunächst gibt Fichte ganz im Sinne Kants wieder, dass die objektive Einheit der Apperzeption das gegebene Mannigfaltige in einem *Begriff* vom Objekt verbindet, während die subjektive Einheit der Apperzeption eine empirische Bestimmung des inneren Sinns durch Affektion darstelle. Kant spricht genauerhin von einer Assoziation der Vorstellungen, auf die Fichte nicht näher eingeht.

Wenn Kant die Unterscheidung einer auf *Begriffen* beruhenden objektiven Einheit gegenüber einer subjektiven Einheit durch *empirische Assoziation* in den Blick bringt, darf man auch an Humes empiristische Kausaltheorie denken, die Kant

<sup>35</sup> Fichte: GWL, GA I 2, 361/362; SW I, 99.

<sup>36</sup> Kant: KrV, B 139.

<sup>37</sup> Fichte: Exzerpt TEL, GA II/1, 314.



hier nicht explizit anspricht, die aber wesentliche Motivation dafür war, seine kategoriengeleitete Erkenntnistheorie auszuarbeiten und mit ihr den Ansatz Humes sowohl aufzunehmen als auch zu überbieten. Hume behauptet bekanntlich, dass wir nur sicher wissen können, was wir empirisch unmittelbar beobachten können. Kausalität stellt jedoch eine Verbindung von empirischem Datenmaterial dar, der Notwendigkeit zugesprochen werden muss, obwohl sie, als Verbindung, weder empirisch unmittelbar beobachtbar ist, noch sich aus Begriffen ableitet oder durch Schlüsse gewonnen werden kann. Vielmehr beruht die Verbindung von Ursachen und Wirkungen Hume zufolge auf wiederholter Assoziation von zusammen auftretenden Beobachtungsgegenständen, die sich der Gewöhnung des Subjekts einschreiben. Wiederholung von Assoziationen erhöht die Zuverlässigkeit und Überzeugungskraft von so erkannten Verbindungen, die gleichwohl immer auch der Möglichkeit ausgesetzt sind, falsifiziert zu werden. Eine solche durch subjektive Gewöhnung zustande kommende Kausalverbindung von Beobachtungsdaten nennt Kant mit Hume Assoziation. Als Assoziation bezeichnet Kant überdies jede empirisch zufällige Form der Gedankenverknüpfung. Er stellt dem ein *Kausalprinzip* entgegen, das sich, wie jede andere Kategorie, einer notwendigen apriorischen Synthesis durch den transzendentalen Begriff verdankt, und so Erfahrung allererst möglich machen, wie Kant im Grundsatzkapitel der *Kritik der reinen Vernunft* zeigt<sup>38</sup>. Weder lässt Fichte hier in seinem Kommentar zur Differenz der subjektiven und objektiven Gültigkeit bei Kant im § 18 der Transzendentalen Deduktion noch in seinen Überlegungen zur Kausalität, die er später in der *Grundlage*, im *Grundriß* von 1794/95, sowie im *System der Sittenlehre* von 1798 entwickelt, erkennen, dass er Kants Verständnis der Rolle der Kategorien als reinen Verstandesbegriffen in der von ihm vorgesehenen Weise Aufmerksamkeit geschenkt hat, sei es durch Missverständnis, sei es, weil er radikaler als Kant Konstitutionsleistungen des Mentalen im Subjekt zu begründen sucht.

Bereits im Übergang zur Transzendentalen Deduktion unterstreicht Kant, dass eine empiristische Position von der Annahme ausgeht, dass der Gegenstand die Vorstellung möglich macht, während die kritische Position zu zeigen hat, dass die Vorstellung den Gegenstand möglich macht. Fichte hat sich dies ausführlich notiert<sup>39</sup>, er stellt aber bei der Auseinandersetzung mit dem § 18 keinen Zusammenhang dazu her. Die in § 18 von Kant behandelte objektive Einheit hat Begriffe (das heißt, Kategorien) im Blick, die objektiv gültige Urteile über Gegenstände der Erfahrung möglich machen, während umgekehrt die subjektive Einheit eine empirische Bestimmung des Subjekts durch das Objekt darstellt. Möglicherweise kann man sogar behaupten, dass im Rahmen von Kants Erkenntnistheorie auch subjektive Assoziationen von Beobachtungsdaten nur dadurch möglich sind, dass Erfahrungsdaten durch kategoriale Synthesis der Qualität, der Quantität, der Substantialität (als dieser oder jener Ge-

<sup>38</sup> Vgl. Violetta L. Waibel: „Die Notwendigkeit der Verbindung von Ursache und Wirkung. Noch einmal: Hume und Kant“, in: Stefano Bacin et al. (Hg.): *Kant und die Philosophie in Weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses* (in 5 Bänden), Bd. 5, Berlin/New York 2013, 519–531.

<sup>39</sup> Fichte: Exzerpt TEL, GA II/1, 310; vgl. Kant: KrV B 124/125.



genstand), der Modalität (einer wirklichen Wahrnehmung) bereits in das Erkenntnisvermögen aufgenommen worden sind<sup>40</sup>. Jedenfalls versteht Fichte den Gebrauch der Kategorien in der Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung nicht in diesem von Kant intendierten Sinne. Deswegen benützt er die Prädikate objektiv und subjektiv bereits hier im Exzerpt in ähnlicher Weise, wie er sie in der Konstruktion der Einbildungskraft gelegentlich gebrauchen wird, nämlich in einem sehr unmittelbaren Sinne als objektbezogen und als subjektbezogen. Daher kann Fichte auch sagen, die objektive Einheit „bezieht sich also gar nicht aufs Subject [...]“; sondern sie bezieht sich einig auf ein Object, u. heißt daher *objectiv*<sup>41</sup>. In der Konstruktion der Einbildungskraft gibt es allerdings noch einen anderen Gebrauch, demzufolge umgekehrt das Objektive (wenigstens indirekt) mit der empirischen Wahrnehmung, dem Anstoß verknüpft ist, und das Subjektive mit dem Begriff und der Bestimmbarkeit des denkenden Subjekts, durch die zuvor unbekannte Bestimmungen und neue Begriffe möglich sind.<sup>42</sup>

Der Befund, dass Fichte den Sinn des von Kant verwendeten Begriffs der objektiven und subjektiven Gültigkeit in seinem Bedeutungsradius unterläuft, wird durch die Aufzeichnungen zu § 19 der Deduktion bestätigt. Auch hier entgeht Fichte die eigentliche Pointe der Kantischen Überlegungen. Kant will mit seinen Beispielen, „die Körper sind schwer“ und „Wenn ich einen Körper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere“<sup>43</sup> erneut den Unterschied objektiv und subjektiv gültiger Urteile demonstrieren. Im ersten Fall geht es um ein physikalisches, allgemeingültiges Faktum, demzufolge auch dem leichtesten Körper Schwere zukommt. Im zweiten Fall handelt es sich um das einzelne Urteil einer subjektiven Empfindung, das die Verallgemeinerung, allen Körpern sei Schwere zuzuschreiben, noch gar nicht zulässt. Ein Kind etwa, das einen bestimmten Körper als schwer empfindet, würde vermutlich noch nicht verstehen, was gemeint ist, wenn man ihm sagt, alle Körper sind schwer. Es würde den Nachweis liefern, dass es auch leichte Körper gibt. Es würde darauf hinweisen, dass es den einen als schwer, den anderen als leicht empfindet. Fichte nimmt Kants Beispiele zum Anlass, um über Subjekt- und Prädikatrolle im Urteil

<sup>40</sup> Zum Problem von Wahrnehmungs- im Gegensatz zu Erfahrungsurteilen, die Kant explizit in den *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* von 1793 aufwirft, vgl. Konstantin Pollok: „Wie sind Erfahrungsurteile möglich? §§ 14–19“, in: Holger Lyre/Oliver Schliemann (Hg.): *Kants ‚Prolegomena‘. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt am Main 2021, 103–125.

<sup>41</sup> Fichte: Exzerpt TEL, GA II/1, 314.

<sup>42</sup> Reinhard Loock nimmt in seiner an sich sehr verdienstlichen, in zahlreichen Details sehr aufschlussreichen Schrift, *Schwebende Einbildungskraft. Konzeptionen theoretischer Freiheit in der Philosophie Kants, Fichtes und Schellings*, Würzburg 2007, in seiner Interpretation der schwebenden Einbildungskraft in Fichtes *Grundlage* nur das Ende von dessen Konstruktion der Einbildungskraft auf. Damit ist auch eine gewisse Verzerrung in Kauf genommen, so etwa die Verkennung der Rolle der Kausalität, der von Fichte ausdrücklich reflektierten Differenz von qualitativen (auf die Materialität des Nicht-Ich bezogenen, wenn auch vorerst nur problematisch angenommenen) und quantitativen (bewusstseinsimmanenten) Argumentations- und Konstruktionsschritten im Gesamtaufbau der theoretischen Wissenschaftslehre.

<sup>43</sup> Kant: KrV, B 142.

nachzudenken und behauptet, dass „Körper“ und „schwer“ ihre Rollen nicht tauschen könnten. Dabei hat Fichte nicht bedacht, dass sehr wohl gesagt werden kann, das Schwere sind Körper. Das Schwere deshalb, weil etwa auch Gase Masse und Gewicht haben, auch wenn sie Körper in einem anderen, weiten Sinne sind, als etwa ein Gesteinsbrocken. So notiert sich Fichte zwar einerseits den Kernpunkt von Kants Intention, durch die Deduktion der Kategorien die *quid juris* Frage der Berechtigung objektiv gültiger Urteile gegenüber bloß subjektiv gültigen zu begründen, lässt aber nicht erkennen gesehen zu haben, dass hierin die Hauptaufgabe der Transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe liegt.

Nichts deutet darauf hin, dass Fichte die vieldiskutierten zwei Beweisschritte in Kants Transzendentaler Deduktion als diese würdigt. Den § 20, in dem Kant den ersten Beweisschritt abschließt (um in § 21 zum zweiten überzuleiten) und in dem er die Funktion der Kategorien im Urteil bezeichnet, fasst Fichte lakonisch zusammen. Im Zuge dieser Zusammenfassung betont Fichte nicht die Differenz des analytischen und synthetischen Charakters der Urteilsfunktionen und der Kategorien (die Kant hier ohnehin nicht thematisiert), sondern betont deren Einerleiheit: „Nun ist Form der Urtheile, u. Kategorie einerlei; denn jeder Art des Urtheils liegt eine Kategorie zu Grunde, – folglich laßen sich nur durch Kategorien gegebene Erkenntniße zur Einheit der Apperception bringen. (§ 20)“<sup>44</sup>. Fichte bezieht sich wohl darauf, dass in der Metaphysischen Deduktion der Zusammenhang der beiden Funktionen herausgestellt wurde<sup>45</sup>.

Kants Unterscheidung der *synthesis intellectualis* und der *synthesis speciosa*, die in § 24 untersucht werden, dürfte für Fichte der Sache nach von besonderer Wichtigkeit gewesen sein, obwohl er diese Begriffe in der Wissenschaftslehre nicht verwendet. Die intellektuale Synthesis wird Kant zufolge durch die bloße Kategorie gedacht, die figürliche bezieht sich hingegen auf das gegebene Mannigfaltige der Erfahrung. Genauer ist zu sagen, dass die *synthesis speciosa* sich entweder auf reine Sinnlichkeit bezieht oder auf reine und empirische Sinnlichkeit in einem. Mit reiner Sinnlichkeit sind bloße Bestimmungen von Zeit und Raum, also auch transzendente Schemata bezeichnet, während empirische Sinnlichkeit sich auf das sinnlich gegebene Datenmaterial, das gegebene Mannigfaltige, bezieht.

Kant spricht im Kontext des ersten Beweisschrittes nach meinem Verständnis von der *Anschauung überhaupt*, im Kontext des zweiten von der *sinnlichen Anschauung*. Sowohl die Anschauung überhaupt als auch die sinnliche Anschauung müssen als figürliche Synthesen angesehen werden, die immer auch von Kategorien in Verbindung mit der Einbildungskraft erzeugt werden. Von der *synthesis intellectualis* sagt Kant ausdrücklich, dass sie nur durch den Verstand erfolge<sup>46</sup>. Freiheit, Ideen, Zwecke, moralische Werte müssen solche intellektualen Synthesen sein, die durch die

<sup>44</sup> Fichte: Exzerpt TEL, GA II/1, 315.

<sup>45</sup> Kant: KrV, A 79/80 B 105/106. Vgl. auch Fichtes ausführliche Aufzeichnungen zu den §§ 9 und 10 der *Kritik der reinen Vernunft*: Fichte: Exzerpt TEL, GA II/1, 305–308.

<sup>46</sup> Kant: KrV, B 151.

bloße Kategorie erzeugt werden. Wenigstens hinsichtlich der Freiheit hat Kant in der 1788 erschienenen *Kritik der praktischen Vernunft*, in zeitlicher Nähe zur Überarbeitung der *Kritik der reinen Vernunft*, eine Tafel der Kategorien der Freiheit aufgestellt<sup>47</sup>. Die kategoriale, bloß intellektuale Synthesis einer uneigentlich zu nennenden Anschauung überhaupt, die als nicht durch Zeit oder Raum bestimmt gedacht werden muss (wie dies bei Ideen der Fall ist), ist nach Kant unvollständig und liegt außerhalb der Möglichkeiten der Erkenntnis im engeren Sinne<sup>48</sup>.

Betrachtet man den Gang der von Fichte rund vier Jahre später geschriebenen *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* im Horizont dieses Exzerpts, so liegt die Annahme nahe, er erhebe es im Ausgang von diesen Kant-Studien zum Programm, zuerst das reine Subjekt in den Grundsätzen zu untersuchen, dann die Kategorien der Qualität und Relation abzuleiten, und auf deren Grundlage eine Anschauung überhaupt als ein Tun der Einbildungskraft durch Einbildungskraft zu konstruieren. Ausdrücklich sagt er, dass erst danach Raum und Zeit zu konstruieren seien. Die Synthesen, auf denen die Konstruktion der Anschauung überhaupt als ein Tun der Einbildungskraft durch Einbildungskraft beruhen, sind demnach also als intellektuale Synthesen anzusehen. Bei ihnen wird keine Rücksicht darauf genommen, ob sie auf Bedingungen von Raum und Zeit beruhen oder nicht. Es wird sich zeigen, dass in Fichtes Konstruktionsgang in der *Grundlage* in anderer Konstellation wieder auftaucht, was bei Kant sachlich als *synthesis intellectualis* und als reine oder empirische *synthesis speciosa* differenziert wird. Fichte notiert sich in seinem Exzerpt zu § 24:

„Die Kategorie setzt ein *Mannigfaltiges gegebenes überhaupt* zur objectiven Einheit des Bewusstseins zusammen. [...] Ob die Anschauung die Form der *unsern* habe, oder nicht, ist der Kategorie an sich gleich. – Die Synthesis durch die Kategorie ist dadurch der Grund a priori der Möglichkeit einer Erkenntniß; u. ist also transcendental; aber nicht nur das; sondern insofern sie an keine bestimmte Form der Anschauung gebunden ist, intellectual. Nun aber kann der Verstand diese Synthesis auf die Formen unsrer Anschauungen a priori anwenden [...]. Diese Synthesis des Mannigfaltigen der Formen der sinnlichen Anschauung heißt *synthesis speciosa. figürliche Synthesis.*“<sup>49</sup>

Hat man dies im Blick und misst man es am Gang der Konstruktion der Einbildungskraft in der *Grundlage*, so scheint die Annahme gerechtfertigt zu sein, dass Fichte mit der Konstruktion der *Anschauung überhaupt* in erweiterter Form das im Blick hat, was Kant im Kontext der B-Deduktion der *Kritik der reinen Vernunft* als *synthesis intellectualis* bezeichnet. Erweitert deshalb, weil in Fichtes Konstruktionsgang viele Metaphern verwendet werden, die Räumlichkeit oder Zeitlichkeit insinuieren. So wäre bei der Untersuchung von Fichtes Konstruktion der Einbildungs-

<sup>47</sup> Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* [= KpV; AA V, 1–163, hg. v. Paul Natorp, 1908], mit einer Einleitung, Sachanmerkungen und einer Bibliographie von Heiner F. Klemme hg. v. Horst D. Brandt und Heiner Klemme, Hamburg 2003; hier: AA V, 66.

<sup>48</sup> Zur Synthesis intellectualis durch die Kategorien im Unterschied zur *synthesis speciosa* vgl. Kant: KrV, §24 B 150/151; vgl. ebenda B 164.

<sup>49</sup> Fichte: Exzerpt TEL, GA II/1, 316.

kraft genau herauszustellen, welche Synthesisgänge rein intellektuell, welche figürlich sind. Die *synthesis speciosa* im engen Sinne, nämlich als Synthesis einer empirisch sinnlichen Anschauung, ist bei Fichte im *Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre* zu suchen.

Fichte verleiht der Anschauung überhaupt innerhalb seines Programms der „pragmatische[n] Geschichte des menschlichen Geistes“<sup>50</sup> einen neuen Sinn. Das primäre Anliegen der Synthesisleistungen der Einbildungskraft ist, wie nach Kant auch, die Konstitution der sinnlichen Anschauungen des in der Erfahrung gegebenen. Darüber hinaus erzeugt die Einbildungskraft aber nicht nur Anschauungen in Abwesenheit der Gegenstände, sondern sie ist nach Fichte auch das Vermögen der Selbstdarstellung und der Selbstkonstruktion des Geistes. Zu diesem Zweck sieht Fichte eine *synthesis intellectualis* der Kategorien als gerechtfertigt an, die als *synthesis intellectualis* frei von aller raum-zeitlichen Bestimmung ist. Es ist bereits erwähnt worden, dass Fichte den Kategorien als Darstellungsformen des Geistes eine andere Bedeutung verleiht, als dies bei Kant zu finden ist. Daher ist nun auch zu vermuten, dass das vorliegende Exzerpt möglicherweise eine der wichtigen Quellen für Fichtes Ausarbeitung seiner Konzeption der intellektuellen Anschauung bedeutet, die er vor und nach, nicht aber in der *Grundlage* untersucht<sup>51</sup>. Erst im *Grundriß* behandelt Fichte, wie erwähnt, die konkrete sinnliche Anschauung, die auf der figürlichen Synthesis im engen Sinne beruht.

So lässt sich zusammenfassend sagen, dass Fichte Kants Bestimmungen von Spontaneität und Rezeptivität in der *Grundlage* auf das substanziale Selbstverhältnis und das kausale Fremdverhältnis projiziert, wobei die Relationskategorien so bestimmt werden, dass ihnen ein nicht-raum-zeitlicher Sinn zugeschrieben ist, der freilich, betrachtet man die metaphorische Sprache der Konstruktion genau, nicht konsequent durchgehalten ist<sup>52</sup>. Die Unterscheidung von *synthesis speciosa* und *synthesis intellectualis* bedeutet für Kant eine Grenzziehung diesseits und jenseits möglicher naturwissenschaftlicher Erkenntnis. Erkenntnis im emphatischen Sinn, wie etwa objektiv gültige Naturerkenntnis, ist nur, was auf eine *synthesis speciosa* zurückzuführen ist. *Synthesis intellectualis* mag zu Vernunftbegriffen und Ideen führen, jedoch nicht zu Erfahrungserkenntnissen im eigentlichen Sinn. Vernunftbegriffe haben allerdings unabweisliche regulative Funktionen im Bereich der praktischen Philosophie sowie im Bereich der theoretischen Philosophie als Ordnungsprinzipien der Homogenität, der Spezifikation und der Kontinuität, wie Kant im Anhang zur

---

<sup>50</sup> Fichte: GWL, GA I/2, 365; SW I, 222.

<sup>51</sup> Jürgen Stolzenberg hat in seiner grundlegenden Arbeit *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02* (Stuttgart 1986), dieses Exzerpt bedauerlicherweise außer Acht gelassen und rekonstruiert die intellektuelle Anschauung stattdessen sehr verdienstlich aus der Grundsatzdiskussion in der Nachfolge Reinholds.

<sup>52</sup> Vgl. Fichte: GWL, GA I/2, 329; SW I, 179.

Transzendentalen Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* unter dem Titel „Von dem regulativen Gebrauch der Ideen“ darstellt<sup>53</sup>.

In Kenntnis von Kants diesbezüglichen Differenzierungen setzt Fichte seine frühe Wissenschaftslehre so an, dass er die Erzeugung der Anschauung durch das Subjekt auf dem Weg verschiedener Synthesen zur Darstellung bringt. Ohne den Begriff explizit zu gebrauchen, bringt er mit der „Grundlage des theoretischen Wissens“ am Ende des Synthesigangs in E die Anschauung überhaupt zur Darstellung. Sie ist nach Fichte Grundlage und Kern aller weiteren Formen der Anschauungen und Vorstellungen, seien diese nun abstrakte Vorstellungen, wie die „Deduktion der Vorstellung“ zeigt, die an die Synthesis E anschließt, oder seien diese konkrete Anschauungen, wie der *Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre* zeigt, in der die konkrete sinnliche Anschauung ebenso zur Darstellung gelangt, wie die reinen Formen der Anschauung, also Raum und Zeit, im Zusammenhang möglicher sinnlicher Vorstellungen generiert werden. Das Subjekt agiert bei all diesen Erzeugungen durch die Einbildungskraft. Der der philosophischen Reflexion vorausgehende Primärgebrauch liegt in der sinnlichen Anschauung, der Sekundärgebrauch in der von der sinnlichen Erfahrung abstrahierenden Selbstkonstruktion<sup>54</sup>.

### III. Bewusstsein und Denken in Bewegung: Das Schweben der Einbildungskraft

Wendet man sich, im Horizont dieser frühen Auseinandersetzung Fichtes mit Kants erkenntnistheoretischen Grundpfeilern von Begriff und Anschauung, von Spontaneität und Rezeptivität, dem Gang der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95 zu, so ist genauer in den Blick zu nehmen, wie die im Schweben, in der steten Bewegung begriffene Einbildungskraft mit den ihr zugeschriebenen Funktionen verstanden werden muss.

---

<sup>53</sup> Kant: KrV, A 657/658 B 685/686.

<sup>54</sup> Die gegenüber Kants Theorie veränderte Bedeutung der Kategorien und ihrer Deduktion brachte Fichte in seinen selbstverständigen Reflexionen, den *Eigenen Meditationen über ElementarPhilosophie* auf den Weg. Insbesondere im theoretischen Teil derselben bahnte sich über mehrere Versuche hinweg die Konzeption an, die in der *Grundlage* Gestalt gewann. Dies auszuführen führt jedoch über den Rahmen dieser Arbeit hinaus. Vgl. jedoch Reinhard Friedrich Koch: *Fichtes Theorie des Selbstbewußtseins; ihre Entwicklung von den ‚Eigenen Meditationen über ElementarPhilosophie‘ 1793 bis zur ‚Neuen Bearbeitung der W.L.‘ 1800. (Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie, 56)* Würzburg 1989.

## 1. Einbildungskraft als aktives, Anschauungen generierendes Vermögen

Grundlage für das Verständnis aller der Einbildungskraft zugeschriebenen Funktionen ist die Einsicht in die Anschauung überhaupt, deren modellhafte Konstruktion von Fichte vor dem inneren Auge des Philosophen und Leser in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* hervorgebracht wird. Dies ist am Ende des Synthesegangs E der *Grundlage* erreicht. Fichte spricht, wie erwähnt, nicht von einer Anschauung überhaupt, wie man dies aus systematischen Gründen berechtigterweise tun kann, sondern von einem Schweben der Einbildungskraft zwischen Unvereinbarem:

„Dieses Schweben der Einbildungskraft zwischen unvereinbaren, dieser Widerstreit derselben mit sich selbst ist es, welcher, wie sich in der Zukunft zeigen wird, den Zustand des Ich in demselben zu einem *Zeit*-Momente ausdehnt: (Für die bloße reine Vernunft ist alles zugleich; nur für die Einbildungskraft giebt es eine Zeit.) Lange, d. i. länger, als einen Moment (ausser im Gefühl des Erhabnen, wo ein *Staunen*, ein Anhalten des Wechsels in der Zeit entsteht), hält die Einbildungskraft dies nicht aus; die Vernunft tritt ins Mittel (wodurch eine Reflexion entsteht) und bestimmt dieselbe, B. in das bestimmte A. (das Subjekt) aufzunehmen“<sup>55</sup>.

Zu Recht fragt man sich, weshalb die Einbildungskraft in ihrer Tätigkeit in ein Schweben gerät, noch dazu ein solches, das im Widerstreit mit sich steht, wie Fichte behauptet. Der Widerstreit hat seinen tieferen Grund im Widerstreit von Ich und Nicht-Ich und der durch sie ausgelösten qualitativen Verschiedenartigkeit der Bewusstseinstätigkeiten, die einerseits dem subjektfernden außerbewussten Stoff zuzuschreiben sind, andererseits aber durch Aneignungsprozesse ins Bewusstsein hineingenommen werden. Es sind Anschauungen, deren Konstitution Fichte in der Synthesis E entwickelt hat. Das Schweben von Bestimmung und Nicht-Bestimmung, das Fichte hier formal bestimmt, lässt sich als das identifizieren, was William James später als Stream of Consciousness bezeichnen wird<sup>56</sup>. Man muss wohl präzisierend sagen, dass Fichte mit seiner Art einer phänomenologischen Konstruktion die Bedingung der Möglichkeit des Streams of Consciousness aufgezeigt hat. Die konkrete Anschauung bestimmt Fichte, wie mehrfach gesagt, erst im *Grundriß*. Daher ist mit dem Bild, der Metapher vom Schweben zunächst nur eine allgemeine Form der Anschauung, oder mit Kant gesagt, eine Anschauung überhaupt im Spiel.

Das Schweben zwischen Bestimmung und Nicht-Bestimmung ist im Zustand der Bestimmung Bild, Gedanke, Konkrete, oder was auch immer Gegenstand des Be-

---

<sup>55</sup> Fichte: *GWL*, GA I/2, 360/361; SW I, 217.

<sup>56</sup> William James: *The Principles of Psychology* (2 Bände), Bd. 1, New York 1890, 336 [the ‚stream‘ of subjective consciousness]; ders.: *Psychology. Briefer Course* (1892), New York 1907, 159: „Such words as ‚chain‘ or ‚train‘ do not describe it {the consciousness} fitly as it presents itself in the first instance. It is nothing jointed; it flows. A ‚river‘ or a ‚stream‘ are the metaphors by which it is most naturally described. In talking of it hereafter let us call it the stream of thought, of consciousness or of subjective life“.

wusstseins ist, im Zustand der Nicht-Bestimmung ist es Offenheit, Unbestimmtheit, bereit für eine neue Bestimmung. Das Bewusstsein kann sich passiv, wie wir wissen, einem ungeordneten Strom von „Ein-Fällen“, dem was ins Bewusstsein drängt, überlassen, es kann aber auch den Strom der Abfolge des Bewusstseins lenken, kontrollieren, durch Spontaneität, Gerichtetheit. Die Gerichtetheit kann gewolltes Denken, Orientieren im Bewusstseins sein, sie kann aber auch Ergriffenheit durch Interesse im Positiven oder durch Nichtloslassenkönnen bei einer Traumatisierung im Negativen sein. Doch selbst die stärkste Ergriffenheit von Inhalten ist ein Schweben zwischen Bestimmung und Nichtbestimmung, ein Fortgehen von Bild zu Bild, von Gedanke zu Gedanke, von Aktion zu Aktion. Bemerkenswert ist, dass Fichte in der oben zitierten Stelle das Gefühl des Erhabenen und des Staunens hervorhebt, als diejenigen Erfahrungen, die ein Anhalten der Zeit, ein Dehnen zum Zeitmoment im Wechsel der Bestimmungen und Nicht-Bestimmungen erlaubt.<sup>57</sup> Freilich ist das der Einbruch einer Zeitbestimmung, die der selbstgesetzten Systematik Fichtes widerspricht, da diese erst im Anschluss an die Deduktion einer konkreten Anschauung thematisiert werden können, wie Fichte wiederholt betont.

Ein Bewusstsein als Strom, als Schweben zwischen Bestimmung und Nicht-Bestimmung, das Fortfließen kann nur dann als Fortfließen erfasst, begriffen werden, wenn der Fluss selbst in einem Wechselverhältnis mit dem steht, was sein Gegenteil ist, das Stillstehen, Festhalten.

Im Kontext der Deduktion der Vorstellung macht Fichte deutlich, dass ein Fortschreiten von den flüchtigen Anschauungen, die fortwährend von der Einbildungskraft erzeugt werden, zu einer Vorstellung und damit auch zu einem Begriff bedeutet, dass es neben den Konstitutionsleistungen der Spontaneität der Einbildungskraft auch eines Vermögens bedarf, das das Konstituierte wenigstens gelegentlich festzuhalten vermag.

„Es ist klar, daß wenn das geforderte Festhalten möglich seyn solle, es ein Vermögen dieses Festhaltens geben müsse; und ein solches Vermögen ist weder die bestimmende Vernunft, noch die producierende Einbildungskraft, mithin ist es ein Mittelvermögen zwischen beiden. Es ist das Vermögen worin ein wandelbares *besteht*, gleichsam *verständlich* wird, und heißt daher mit Recht der *Verstand*.“<sup>58</sup>

Dem Verstand und mit ihm den Begriffen scheint damit, wenigstens in der frühen Wissenschaftslehre, eine Nebenrolle, wenn nicht gar eine untergeordnete Stellung zugeschrieben zu werden. Das produzierende, hervorbringende, auch das Zeit und Raum generierende, überdies das denkende und urteilende Vermögen des Geistes ist vor allem der Einbildungskraft zugeschrieben, während der Verstand als Behält-

---

<sup>57</sup> Loock nimmt in seiner Schrift *Schwebende Einbildungskraft* Fichtes Bemerkung zum Erhabenen in Verbindung mit der schöpferischen Einbildungskraft zum Ausgangspunkt seiner Interpretation, wie bereits die Kapitelüberschrift „Fichtes erhabene Einbildungskraft und die Antinomie der Vernunft“ zum Ausdruck bringt, und verleiht damit seiner Interpretation Fichtes insgesamt eine sehr spezifische Note, die interessant aber nicht zwingend erscheint.

<sup>58</sup> Fichte: *GWL, Deduktion der Vorstellung*, GA I/2, 374; SW I, 233.



nis, als zum Stand, Stillstand bringendes Vermögen dessen auftritt, was im Bewusstsein in Fluss ist.

Sieht man auf die Verhältnisbestimmung von Anschauung und Begriff bei Kant, so ist, vereinfacht gesagt, die Anschauung rezeptiv, passiv und durch Affektion bestimmt, der Begriff wird mit dem Verstand und dem Denken als Spontaneität und Aktivität in Verbindung gebracht<sup>59</sup>. Im Rahmen der Transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe kommt der Einbildungskraft freilich eine Mittlerrolle zu. Es ist die produktive Einbildungskraft, die die Synthesisleistungen der Spontaneität in Verbindung mit den reinen Verstandesbegriffen, also den Kategorien, erbringt, während die reproduktive Einbildungskraft nach Kant das Vermögen für die Verarbeitung empirischer Daten zuständig ist<sup>60</sup>.

Fichtes Fokussierung auf die Einbildungskraft als dem wesentlich tätigen, hervorbringenden, spontanen Vermögen mag dem geschuldet sein, dass er Kants Auffassung der Rezeptivität und Passivität der Anschauung, die der Aktivität und Spontaneität des Begriffes gegenübergestellt ist, wie Fichte zu Beginn seines Exzerpts von 1790 festhält, nicht für überzeugend hielt<sup>61</sup>, zumal in der Transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe diese schematische Gegenüberstellung problematisch wird und sich schließlich selbst auflöst, sobald das Zusammenwirken der verschiedenen Vermögen genauer durchdacht wird, wie etwa der § 24 der Transzendentalen Deduktion manifest macht. Fichte richtete seine Aufmerksamkeit daher seit dem Beginn der Ausarbeitung der Wissenschaftslehre auf das Potenzial des Tätigseins des Subjekts auch dort, wo das Subjekt scheinbar bloß durch das Datenmaterial, das Kant das gegebene Mannigfaltige nennt, affiziert wird und daher als passiv verstanden wird. Auch darin legt Fichte im Wechsel mit passiven Momenten die Aktivität des Aufnehmens und Verarbeitens frei. Berühmt ist Fichtes Rede: „Die meisten Menschen würden leichter dahin zu bringen seyn, sich für ein Stück Lava im Monde, als für ein *Ich* zu halten.“<sup>62</sup> Im gleichen Atemzug betont Fichte allerdings auch: „Daher haben sie Kant nicht verstanden, und seinen Geist nicht geahndet“. Fichte will damit bildlich darauf aufmerksam machen, dass ein bloßes untätiges Affiziertwerden durch äußere Einflüsse wie Licht, Schall, Wärme, Kälte, Chemikalien, oder was auch immer, wie man es dem Lavastein auf dem Mond zuschreiben kann, in keiner Weise das angemessen zu bezeichnen vermag, was Bewusstsein ist. Bewusstsein ist ihm, genaugenommen wie für Kant, nie bloß Aufnahme, Rezeption, sondern stets ReAktion, wenn es nicht ohnehin schon Aktion, Tätigkeit von sich her ist.

---

<sup>59</sup> Vgl. etwa den ersten Abschnitt der transzendentalen Ästhetik, § 1 der *Kritik der reinen Vernunft*, A 19, B 38, in der diese Gegenüberstellung von Rezeptivität und Spontaneität mit den weiteren Zuordnungen übersichtlich dargestellt sind.

<sup>60</sup> Vgl. etwa Kant: KrV, Transzendentaler Deduktion, § 24, B 151/152. Vgl. auch Fichtes Exzerpt zu § 24 (Fichte: Exzerpt TEL, GA II/1, 316).

<sup>61</sup> Fichte: Exzerpt TEL, GA II/1, 299.

<sup>62</sup> Fichte: GWL, GA I/2, 326, Anmerkung.



Fichte erweckt in der *Grundlage* den Anschein, dass die Einbildungskraft als das Vermögen der tätigen Funktionen des Geistes schlechthin bestimmt sei und dem Begriff nur eine untergeordnete Rolle des Festhaltens von Inhalten zukomme.

## 2. Einbildungskraft als Vermögen der Erzeugung von Realität

Der Einbildungskraft ist zugeschrieben, das Vermögen zu sein, das jegliche Formen von tätigen Synthesisleistungen vollzieht: „Beide – nicht das Subjekt und Objekt an sich – aber das durch Thesis, und Antithesis gesetzte subjektive und objektive, sind gegenseitig durch einander bestimmbar, und bloß insofern sie das sind, können sie zusammengefaßt, und durch das in der Synthesis thätige Vermögen des Ich (die Einbildungskraft) fixirt und festgehalten werden.“<sup>63</sup> Während hier explizit von der tätigen Einbildungskraft die Sprache ist, ist dasjenige, das fixiert und festhält, noch nicht Gegenstand der vermögenstheoretischen Detailanalyse. Dass die unendliche Bewegung ihr anderes, die Nicht-Bewegung haben muss, um *als* Bewegung aufgefasst zu werden, ist logisch naheliegend, und wird mit einer knappen Bemerkung der Vernunft zugeordnet, aber erst in der Deduktion der Vorstellung näher thematisiert. Die Bewegung der schlechthin tätigen Einbildungskraft wird jedoch näher bestimmt als Bewegung zwischen Gegensätzen der Bestimmung und Nicht-Bestimmung, der Fichte das Bild des Schwebens beilegt. Das Schweben könnte als unbestimmte Bewegung vorgestellt werden, ist aber offenbar nicht intendiert. Hier diese wichtige Stelle noch einmal:

„Demnach ist lediglich Bestimmbarkeit, die auf diesem Wege unerreichbare Idee der Bestimmung, nicht aber Bestimmung selbst vorhanden. Die Einbildungskraft, setzt überhaupt keine feste Grenze, denn sie hat selbst keinen festen Standpunkt; nur die Vernunft setzt etwas festes, dadurch, daß sie erst selbst die Einbildungskraft fixirt. Die Einbildungskraft ist ein Vermögen, das zwischen Bestimmung und Nicht-Bestimmung, zwischen Endlichem und Unendlichem in der Mitte schwebt; und demnach wird durch sie allerdings A + B *zugleich* durch das bestimmte A. und *zugleich* durch das unbestimmte B. bestimmt, welches jene Synthesis der Einbildungskraft ist, von der wir soeben redeten. – Ines Schweben eben bezeichnet die Einbildungskraft durch ihr Produkt; sie bringt dasselbe gleichsam während ihres Schwebens, und durch ihr Schweben hervor.“<sup>64</sup>

Fichte versteht die Tätigkeit der Einbildungskraft insbesondere als Schweben zwischen einander widerstrebenden Handlungen des Geistes, die einander widerstreben und doch und ebenso aufeinander bezogen, mithin zur Synthesis gebracht werden können<sup>65</sup>. Den Strom des Bewusstseins, so lässt sich sagen, erleben wir einerseits als eine Abfolge von Gehalten, aber diese können andererseits als bezogen, synthetisiert oder als unverbunden vorgestellt werden. Damit jedoch überhaupt ein Bewusstseinsstrom unterschiedlicher Inhalte als dieser in seiner sachlich ungeordneten

<sup>63</sup> Fichte: GWL, GA I/2, 351; SW I, 206.

<sup>64</sup> Fichte: GWL, GA I/2, 360; SW I, 216/217.

<sup>65</sup> Vgl. Fichte: GWL, GA I/2, 373; SW I, 232.

und zeitlich geordneten Abfolge vom Subjekt aufgefasst werden kann, müssen sich die einzelnen Bewusstseinsinhalte (Bestimmungen) zu Zeitmomenten ausdehnen. Andernfalls bleibt alles bloße Bestimmbarkeit, wie Fichte hier eingangs festhält.

Selbst die Bildung abstrakter Vorstellungen wird der Einbildungskraft zugeschrieben, indem sie sich selbst vernichtet, wie Fichte in der Deduktion der Vorstellung herausarbeitet:

„Die Einbildungskraft schwebt überhaupt zwischen Objekt und Nicht-Objekt, kraft ihres Wesens. Sie wird fixirt, kein Objekt zu haben; das heißt die (reflektirte) Einbildungskraft wird gänzlich vernichtet, und diese Vernichtung, dieses Nichtseyn der Einbildungskraft wird selbst durch (nichtreflektirte, und daher nicht zum deutlichen Bewußtseyn kommende) Einbildungskraft angeschaut. (Die in uns vorhandne dunkle Vorstellung, wenn wir erinnert werden, zum Behuf des reinen Denkens von aller Beimischung der Einbildungskraft zu abstrahiren, ist diese dem Denker gar oft vorkommende Anschauung). – Das Produkt einer solchen (nicht reflektirten) Anschauung sollte fixirt werden im Verstande; aber dasselbe soll Nichts, gar kein Objekt seyn, mithin ist es nicht zu fixiren. (Die dunkle Vorstellung des Gedankens von einem bloßen Verhältniße, ohne Glieder desselben, ist so etwas.) Bleibt demnach nichts übrig, als überhaupt die bloße Regel der Vernunft, zu abstrahiren, das bloße Gesez einer nicht zu realisirenden Bestimmung (durch Einbildungskraft, und Verstand für das deutliche Bewußtseyn) – und jenes absolute Abstraktionsvermögen ist mithin selbst die Vernunft.“<sup>66</sup>

In der wenig bearbeiteten Neuauflage der *Grundlage* von 1802, die bei Gabler erschien, fügt Fichte zum Terminus „Vernunft“ in Klammern eine Erläuterung, gleichsam als Übersetzung für Kant-Leser, hinzu: „(Die *reine* Vernunft, ohne Einbildungskraft; in theoretischer Bedeutung; diejenige, welche *Kant* in der Kritik der reinen Vernunft zu seinem Objekte machte.)“<sup>67</sup>

Fichte macht mit diesem Gedankengang deutlich, dass jede Vorstellung, sei sie auch noch so abstrakt, als mentale Aktivität verständlich zu machen ist, die von der ursprünglichen Aktivität der Generierung von Anschauungen abzuleiten ist. Um abstrakte Vorstellungen, also Vorstellungen der Vernunft, zu erzeugen, ist nach Fichte die Annahme ausschlaggebend, dass die Einbildungskraft „zwischen Objekt und Nicht-Objekt“ schwebt, wie er schreibt, um so sich in ihrem ureigentlichen Tun zu negieren, zu vernichten, wie Fichte festhält. So ist die Vernunft als ein Tun begriffen, das als Negation des Tuns der Einbildungskraft hervorgeht.

Da nun die Einbildungskraft das schlechthin aktive und das schlechthin synthetisierende Vermögen bildet, so kommen ihr weitere bemerkenswerte Funktionen zu. Indem durch die Tätigkeit der Einbildungskraft auch Ideelles mit Reellem synthetisiert wird, wird ihr das Vermögen zugeschrieben, alle Realität im Bewusstsein hervorzubringen, sei dies ein bloß imaginiertes Bewusstseinsgehalt, ein bloß möglicher, gedachter Gegenstand einer Erfahrung, sei dies eine Vorstellung äußerer, gege-

<sup>66</sup> Fichte: GWL, GA I/2, 382; SW I, 243/244.

<sup>67</sup> Fichte: GWL, GA I/2, 382, Fußnote Y; SW I, 244.

berer Objekte, um es in einer für Fichte uneigentlichen Sprache auszudrücken<sup>68</sup>. Jede Anschauung von etwas ist eine solche Realität. Um jedoch von einer Anschauung von einem äußeren Gegenstand im Vollsinn sprechen zu können, muss Fichte erst zeigen, wie durch Intentionalität, basierend auf Strebensaktivitäten von Trieben und Gefühlen ein Glaube an das wirkliche Gegebensein des Nicht-Ichs mittels der Allgemeinen Praktischen Wissenschaftslehre begrifflich gemacht werden kann.<sup>69</sup> Ferner bedarf es weiterer Schritte, die aus der schwebenden Anschauung überhaupt eine fixierbare konkrete Anschauung machen, die das Bewusstseinsbild ebenso generieren, wie das, wovon dies Abbild ist, dem Gegebensein also des angeschauten Gegenstandes. Der *Grundriß* hat die Funktion, auf der Basis der *Grundlage* Empfindung und Wahrnehmung und darauf aufbauend eine konkrete Anschauung, sowie die Erfahrung von Ausgedehntem im Raum und vom Nacheinander in der Zeit zu entwickeln.

Durch die Synthesis der Anschauung überhaupt, wie man das Produkt des Schwebens im Horizont Kants bezeichnen kann, wird nach Fichte die einzig mögliche, reale Synthesis geleistet, mit der die Anschauung als hervorgebracht vorgestellt wird, während alle anderen Synthesen, die im Verlaufe des Paragraphen 4 vorgeführt werden, lediglich als Konstruktionen und Hilfslinien zu verstehen sind, die über viele Teilschritte zur Darstellung der höchsten Synthesis in der Einbildungskraft führen sollen.

Schließlich ist die Einbildungskraft nach Fichte das zeitkonstituierende Vermögen, wie er bereits in der Grundlage andeutet, um dies dann im *Grundriß* detailliert auszuführen:

„Dieses Schweben der Einbildungskraft zwischen unvereinbaren, dieser Widerstreit derselben mit sich selbst ist es, welcher, wie sich in der Zukunft zeigen wird, den Zustand des Ich in demselben zu einem *Zeit*-Momente ausdehnt: (Für die bloße reine Vernunft ist alles zugleich; nur für die Einbildungskraft giebt es eine *Zeit*.) Lange, d. i. länger, als einen Moment (ausser im Gefühl des Erhabnen, wo ein *Stauern*, ein Anhalten des Wechsels in der Zeit entsteht), hält die Einbildungskraft dies nicht aus; die Vernunft tritt ins Mittel (wodurch eine Reflexion entsteht) und bestimmt dieselbe, B. in das bestimmte A. (das Subjekt) aufzunehmen; aber nun muß das als bestimmt gesetzte A. abermals durch ein unendliches B. begrenzt werden, mit welchem die Einbildungskraft gerade so verfährt wie oben; und so geht es fort, bis zur vollständigen Bestimmung der (hier theoretischen) Vernunft durch sich selbst, wo es weiter keines begrenzenden B. ausser der Vernunft in der Einbildungskraft bedarf, d. i. *bis zur Vorstellung des Vorstellenden*. Im praktischen Felde geht die Einbildungskraft in's unendliche, bis zu der schlechthin unbestimmbaren Idee der höchsten Einheit, die nur nach einer vollendeten Unendlichkeit möglich wäre, welche selbst unmöglich ist.“<sup>70</sup>

Fichte deutet hier an, dass die schwebende Bewegung der Einbildungskraft zwischen widerstreitenden Parametern sich zum Zeitmoment dehnen müsse. Erstaunlicherweise behauptet er, dass für die Vernunft, die er bereits als Vermögen bezeich-

<sup>68</sup> Vgl. Fichte: GWL, GA I/2, 369; SW I, 227.

<sup>69</sup> Vgl. Fichte: GWL, GA I/2, 429; SW I, 301.

<sup>70</sup> Fichte: GWL, GA I/2, 360/361; SW I, 217.

nete, das die Bewusstseinsbewegung festzuhalten vermöge, und zwar in Begriffen und Ideen wie sich später zeigt, alles zugleich sei, so als wolle er damit so etwas wie die Idee einer Blockzeit<sup>71</sup> andeuten. Die Arbeitsteilung von Bewegung und Ruhe, die Fichte zwischen Einbildungskraft und Verstand/Vernunft vorsieht, erfordert, das kann nicht überraschen, dass die Dehnung der Bewegung zum Moment, mithin zum Moment der Zeitlichkeit, des Gegenparts bedarf, um die Dehnung aufzunehmen und tatsächlich festzuhalten, wie er hier andeutet.

Im *Grundriß* zeigt sich, dass die Einbildungskraft freilich nicht nur das zeitkonstituierende, sondern auch das raumkonstituierende Vermögen ist. Ein diffiziler Prozess läuft dieser Theorie zufolge offenkundig zwischen den Vermögen der Tätigkeit und Ruhe ab, um Bewusstseinsinhalte von zunehmender Komplexität zu generieren.

Während Fichte in einer Art Phänomenologie des Geistes die Erkenntnisbedingungen wie Einbildungskraft, Streben, Gefühl, Raum, Zeit aus elementaren Handlungsarten als durchgängigen Zusammenhang des Geistes entwickelt, zeigt Kant die subjektiven Bedingungen auf, die der Erkenntnis von Gegenständen der Erfahrung objektive Gültigkeit verleihen.

### 3. Fichte und Kant über Konstruktion in der Philosophie

Im Konstruktionsgang der Anschauung durch die Einbildungskraft erklärt Fichte sein Verhältnis zu Kants *Kritik* folgendermaßen:

„Kant erweist die Idealität der Objekte aus der vorausgesetzten Idealität der Zeit, und des Raumes: wir werden umgekehrt die Idealität der Zeit und des Raums aus der erwiesenen Idealität der Objekte erweisen. Er bedarf idealer Objekte, um Zeit und Raum zu füllen; wir bedürfen der Zeit und des Raums, um die idealen Objekte stellen zu können. Daher geht unser Idealismus, der aber gar kein dogmatischer, sondern ein kritischer ist, um einige Schritte weiter, als der seinige.“<sup>72</sup>

Fichte sagt richtig, dass es der Objekte bedarf, „um Zeit und Raum zu füllen“. Er entwickelt eine Phänomenologie der Raum- und Zeitobjekte, die bei Kant selbst nicht zu finden ist. Erst Husserl wird im Anschluss an Kant die *Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* zur Darstellung bringen.

Für Fichte ist das schlechthin produzierende Vermögen die Einbildungskraft, während Kant der Urteilskraft einen weit größeren Stellenwert einräumt, und zwar der bestimmenden wie der reflektierenden Urteilskraft.

<sup>71</sup> Vgl. den Artikel „Time“ von Ned Markosian mit dem Abschnitt zu „6. Presentism, Eternalism, and The Growing Universe Theory“, in: Edward N. Zalta (Hg.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online (2002). <https://web.archive.org/web/20060830024037/http://plato.stanford.edu/entries/time/#6> [Letzter Zugriff: 26. 1. 2021].

<sup>72</sup> Fichte: GWL, GA I/2, 335; SW I, 186. Vgl. die zutreffende Erläuterung hierzu von Reiner Schäfer: *Johann Gottlieb Fichtes ‚Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794‘*, Darmstadt 2006, 145–146.

Während Fichte mit der *Wissenschaftslehre* von 1794/95 eine Phänomenologie der Geistesvermögen und insbesondere eine Phänomenologie der Einbildungskraft entfaltet, verfolgt Kant das Anliegen, die objektive Gültigkeit der Erfahrungserkenntnis darzutun. Daher äußert er sich nicht dazu, wie Raum und Zeit durch Gegenstände zu füllen sind, sondern fragt in der Transzendentalen Ästhetik, was der Seinsstatus von Raum und Zeit ist. Die Antwort liegt in deren transzendentalen Idealität, die durch metaphysische Argumente zu erschließen ist.

Fichtes Phänomenologie des Geistes zieht auch mit Hinblick auf das Verhältnis von Anschauung und Begriff wichtige Konsequenzen nach sich. Anders als für Kant ist für Fichte die Einbildungskraft ein Vermögen, das Anschauungen konstruiert. Mit der Konstruktion aber werden offenkundig die Grenzen ignoriert, die Kant hinsichtlich einer Konstruktion in der Philosophie gegeben sieht. Konstruktion ist nach Kant nur im reinen Raum und in der reinen Zeit möglich, also in der Algebra und ihren Zahlenverhältnissen, in der Mechanik und insbesondere in der (euklidischen) Geometrie. Die reinen Formen der Anschauung, also Raum und Zeit, sind Kant zufolge Grund dafür, dass die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori auch für die mit mathematischen Gesetzen operierende Naturwissenschaft positiv beantwortet werden kann. Die Philosophie selbst kennt Kant zufolge keine Konstruktion a priori.<sup>73</sup>

Sowohl für Kant als auch für Fichte ist die Einbildungskraft ein raum- und zeitgenerierendes Vermögen. Doch im Unterschied zu Kant betont Fichte, dass er auf den Theoriekontext der transzendentalen Schemata als Anwendungsbedingungen der Kategorien auf mögliche Gegenstände der Erfahrung Verzicht tun könne.

In der vierten der *Züricher Vorlesungen* (auf den 27. Februar 1794 datiert) hält Fichte unter dem Titel „Verhältniß der Wissenschafts-Lehre zur Geometrie“ fest: „Kant hat der Geometrie den ausschliessenden Besitz der *Demonstration* zugestanden, weil sie ihre Begriffe konstruieren könne, welches die Wissenschaftslehre nicht vermöge“<sup>74</sup>. Eine genaue Untersuchung zeigt, dass Fichte den Begriff der Konstruktion anders verwendet als Kant, weshalb er, Kant vermeintlich kritisierend und überbietend, behauptet, dass auch die Philosophie zur Konstruktion<sup>75</sup> fähig sei. Fichte zufolge konstruiert die Philosophie, logisch den Operationen der Mathematik vorgeordnet, deren Elemente wie Punkt, Linie, Kreis, Zeit, Raum. Kant hält er kritisch ent-

<sup>73</sup> In den sogenannten *Züricher Vorlesungen* denkt Fichte, dass er gegenüber Kants Ausführungen in dem fraglichen Verhältnis eine tiefere Fundierung bieten könne.

<sup>74</sup> Fichte: *Züricher Vorlesungen*, GA IV/3, *Kollegnachschriften 1794–1800*, hg. v. Erich Fuchs Reinhard Lauth, Ives Radrizzani, Peter K. Schneider und Günter Zöllner unter Mitwirkung v. Heinrich Fautek und Hans Georg von Manz, Stuttgart-Bad Cannstatt 2000, 1–41, hier: 32; zuvor erschienen in Fichte: *Züricher Vorlesungen über den Begriff der Wissenschaftslehre. Februar 1794. Nachschrift Lavater. Beilage aus Jens Baggesens Nachlass: Exzerptseite aus der Abschrift von Fichtes Züricher Vorlesungen über Wissenschaftslehre*, hg. v. Erich Fuchs, Neuried 1996, hier: 117/119.

<sup>75</sup> Zur Frage der Konstruktion in Philosophie und Geometrie vgl. Violetta L. Waibel: *Hölderlin und Fichte. 1794–1800*, Paderborn 2000, 269–277.

gegen, dass die Formen des Raumes, die in der Geometrie zur Anwendung kommen, im Bewusstsein gar nicht als möglich gedacht werden können, wenn sie nicht aufs engste mit der reinen Form der Zeit verbunden wären. So betont er, dass, um die geometrische Form einer bloßen Linie zu ziehen, nicht bloß die Vorstellung der Ausbreitung im Raum, sondern auch das sukzessive Nacheinander des Ziehens dieser Linie in der Zeit unabdingbar ist. So richtig diese Beobachtung Fichtes ist, muss allerdings auch angemerkt werden, dass Kant mitnichten das Gegenteil behauptet hat. Vielmehr zeigt er zu Beginn der Transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe von 1781, dass jede empirische Apprehension eine apriorische voraussetzt. Genauehin bedeutet dies, dass das Festhalten der Vorstellung eines empirischen Gegenstandes über mehrere Augenblicke hinweg das zur Voraussetzung haben muss, was sich im Rahmen des Systems der Grundsätze als quantitatives Schema der Zeit entdecken lässt. Zum Gelingen der empirischen Apprehension ist es notwendig, dass das Subjekt eine Folge von Momenten als ein Kontinuum von Wahrnehmung zur Vorstellung bringen kann. Kant erläutert dies selber mit dem Beispiel des Ziehens einer Linie, dessen Vorstellung zugleich eine Ausbreitung im Raum und eine Abfolge in der Zeit darstellt.<sup>76</sup> Wenn Fichtes Kritik an Kant auch systematisch zu entkräften ist, so lässt sich doch sagen, dass Kant Raum und Zeit in der Regel getrennt behandelt und somit Missverständnisse begünstigt. In der Transzendentalen Ästhetik ist diese Separierung von Raum und Zeit ebenso zu beobachten, wie in dem Faktum, dass Kant Zeitschemata in der *Kritik der reinen Vernunft* behandelt, Raumschemata in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*. Zu ergänzen wäre, dass den speziellen Raumschemata dieser Schrift allgemeinere in den Grundsätzen der *Kritik der reinen Vernunft* vorausgehen müssten. Dem engen Zusammenhang von Raum und Zeit und ebenso dem von Raum, Zeit und Materie im Gegenstand der Erfahrung widmet Kant wenig Aufmerksamkeit. So konnte Fichte verständlicherweise glauben, in dieser Frage Kants Konzeption systematisch überboten zu haben. In Wahrheit führte er hier wichtige Details aus, die Kant im Blick auf sein Hauptanliegen unausgeführt gelassen hat.

#### **IV. Konkrete Anschauungen von Objekten als „Insichfindung“ und Projektion nach Außen**

Während Fichte bei der Konstruktion der Einbildungskraft in der „Grundlage des theoretischen Wissens“ von 1794/95 einem dialektischen Sprachspiel von Analysen und Synthesen folgt, die zu zunehmend komplexer werdenden Einsichten führen, stellt er in der „Grundlage der Wissenschaft des Praktischen“ von 1794/95 diejenige

---

<sup>76</sup> Vgl. Kant: KrV, A 102. – Einige Indizien sprechen dafür, dass Fichte Kants *Kritik der reinen Vernunft* möglicherweise nur in der zweiten Fassung von 1787 studiert hat, von der auch das oben besprochene kurze Exzerpt erhalten ist. Demzufolge hätte er die oben bezeichnete Stelle nicht gekannt.

neue Methodologie vor, die in der gesamten späteren (nur in Kollegnachschriften überlieferten) *Wissenschaftslehre nova methodo* verbindlich sein sollte, die Analyse der Bedingungen des Selbstbewusstseins. Der *Grundriß* von 1795 ist dieser neuen Methodologie zuzurechnen. Hinsichtlich der von Fichte zurückgewiesenen transzendentalen Schemata ist wichtig zu sehen, dass er dank seiner phänomenologischen Grundorientierung drei Momente an der Objektkonstitution unterscheidet: erstens die Anschauung vom Objekt, sofern sich das Subjekt in ihm verliert, zweitens die Reflexion auf die Anschauung vom Objekt, durch welche das Objekt als etwas Fremdes außerhalb des Bewusstseins und außerhalb der Vorstellung des Subjekts Seiendes abgesetzt wird, drittens die Reflexion darauf, dass sowohl das angeschaute Objekt im Bewusstsein als auch das außer dem Subjekt abgesetzte fremde Moment des Objekts vom anschauenden Subjekt konstituiert werden. So stehen in der konkreten Anschauung drei Momente als Bedingungen des Selbstbewusstseins in Interaktion, die Anschauung, das Objekt der Anschauung und das anschauende Subjekt.

Der konkrete Anschauungsbegriff, der im *Grundriß* im Ausgang von der sowohl (passiv) geschehenden als auch (aktiv) gesetzten Empfindung entwickelt wird, kommt als fremdartiger äußerer Stoff zur Sprache, aber auch als etwas im Subjekt gesetztes. Fichte betont, es gehe in diesem Kontext nur um die Produkte, nicht um die Handlungen des Bewusstseins<sup>77</sup>. Die ursprünglich reine Tätigkeit des Bewusstseins wurde modifiziert, so dass nicht die reine Gestalt des Ich, sondern ein Bild vom Nicht-Ich Gegenstand der Betrachtung ist.<sup>78</sup> Dabei bildet die Empfindung, die eine „Insichfindung“<sup>79</sup> ist, eine Grenze zwischen dem tätigen Ich und dem in ihm gesetzten Leiden, das es nicht selbst hervorbringen kann, das ihm also fremdartig ist. Diese Grenze ist zugleich der Vereinigungspunkt von Ich und Nicht-Ich.

Im Anschauen als einem unmittelbaren Akt verliert sich das Ich im Gegenstand in bewusstloser Kontemplation<sup>80</sup>, von dem es sich erst durch Reflexion losreißen kann. Die konkrete Anschauung ist die Vereinigung des Empfindenden (dem innerlichen Ich) mit dem Empfundnen (dem äußerlichen Objekt)<sup>81</sup>. Die Reflexion reagiert auf das Gefühl des Gezwungenseins, sie erfolgt mit reiner Spontaneität. Diese Reflexion ist aber noch nicht eine Reflexion des Ich, das sich als sich selbst reflektiert. Vielmehr betont Fichte, es wird reflektiert, es findet sich im Reflektieren, durch das dem Ich ein Selbstgefühl widerfährt<sup>82</sup>. Durch diese Reflexion, die mit dem Erwachen aus einem Schlaf zu vergleichen sei, geschehe so etwas wie das „Anknüpfen einer neuen Reihe im Bewußtseyn“<sup>83</sup>.

<sup>77</sup> Vgl. Fichte: GrWL, GA I/3, 154 f.; SW I, 344.

<sup>78</sup> Vgl. Fichte: GrWL, GA I/3, 154 f.; SW I, 344.

<sup>79</sup> Fichte: GrWL, GA I/3.; SW I, 339.

<sup>80</sup> Vgl. Fichte: GrWL, GA I/3, 159; SW I, 349.

<sup>81</sup> Vgl. Fichte: GrWL, GA I/3, 163 f.; SW I, 355.

<sup>82</sup> Vgl. Fichte: GrWL, GA I/3, 167 f.; SW I, 360.

<sup>83</sup> Fichte: GrWL, GA I/3, 169; SW I, 362.



Diese Reflexion ist, so darf man annehmen, verantwortlich dafür, dass die Anschauung auch in Begriffen festgehalten werden kann. Darauf aber geht Fichte hier nicht konkret ein. Das Festhalten und Fixieren in den Gefäßen des Bewusstseins, den Begriffen, scheint ihn in der frühen *Wissenschaftslehre* nur marginal zu interessieren. Man kann überdies vermuten, dass Fichte die These vom gegebenen Mannigfaltigen bei Kant, einem Mannigfaltigen, das vage und unbestimmt ist, und das es durch Kategorien zu synthetisieren gilt, vollständig zu umgehen sucht und stattdessen die ausführliche Konstruktion der allgemeinen und dann, im *Grundriß*, der konkreten Anschauung auszuarbeiten sucht. Gegen Kant betont Fichte auch im *Grundriß*, dass das anschauende Vermögen eine Vielzahl von Bildern produziert, was nahelegt, avant la lettre vom Stream of Consciousness zu sprechen, der im Vorigen bereits zum Verständnis des Schwebens der Einbildungskraft herangezogen wurde. Aus dem Strom der Bilder werden schließlich einige fixiert und in Begriffe umgesetzt und dem Gedächtnis eingepägt. „Das anschauende Vermögen schwebt zwischen verschiedenen Bestimmungen, und setzt unter allen möglichen nur eine, und dadurch erhält das Produkt den eigenthümlichen Charakter des *Bildes*.“<sup>84</sup>

Die bewusste Anschauung ist, so Fichte, der Beziehungsgrund zwischen dem Bild, das das Subjekt in sich produziert und dem äußeren Gegenstand, von dem es ein Bild ist. Die Reflexion ist es, die erkennt, dass ein Bild, das im Ich durch ein freies Produzieren hervorgebracht wird, seinen Grund des Bildes in einem äußeren Gegenstand hat. „Nun aber soll diesem Bilde etwas ausser uns liegendes, durch das Bild gar nicht hervorgebrachtes, noch bestimmtes, sondern unabhängig von demselben nach seinen eigenen Gesetzen existierendes entsprechen“<sup>85</sup>.

Der äußere Gegenstand ist es, der nicht nur aber auch mitbestimmend dabei ist, wie das Bild von diesem entworfen werden muss. Das Bild, das das Ich frei aus sich erzeugt, ist nur dann Bild von etwas außer dem Ich, wenn es in seinem Produzieren in Wechselbestimmung zu dem steht, wodurch es bestimmt wird durch ein Ding außer dem Ich<sup>86</sup>. Fichte macht deutlich, dass das vom Ich produzierte Bild vom Gegenstand abhängt, aber ebenso von der Weise, wie das im Produzieren freie Subjekt auf den Gegenstand sieht, ihn wahrnimmt, ihm seine Aufmerksamkeit zuwendet. Das Bild ist bedingt durch das Subjekt und durch das Objekt. Um die Relation von Bild und Gegenstand, die eine Wechselbestimmung ist, genauer zu explizieren, beruft sich Fichte im Weiteren auf die Relationskategorien der Wirksamkeit und der Substantialität.

Bereits im theoretischen Teil der *Grundlage* hat Fichte die Kategorien der Substantialität und Kausalität als Grundformen der reinen Handlungen des Subjekts entwickelt und auf ihrer Basis das Schweben der Einbildungskraft rekonstruiert. Dies ist eine künstliche Konstruktion, wie Fichte betont. Mit der Substantialität verbindet Fichte dort die subjektinternen Momente einer konsequent idealistischen Explikati-

---

<sup>84</sup> Fichte: GrWL, GA I/3, 179; SW I, 374.

<sup>85</sup> Fichte: GrWL, GA I/3, 181; SW I, 377.

<sup>86</sup> Vgl. Fichte: GrWL, GA I/3, 181; SW I, 377.



on der Vorstellungen, mit der Kausalität suchte er der realistischen Annahme eines Affektionsmechanismus der äußeren Objekte auf das Subjekt gerecht zu werden. Fichte richtet sein theoretisches Interesse nun nicht mehr auf das Wechselspiel von Idealismus und Realismus, sondern auf die Begründung der Übertragung der subjektinternen Relationskategorien auf das Objekt<sup>87</sup>.

Das Ich, das das Bild des Nicht-Ich produziert, ist als produzierendes aktiv und erkennt sich in der Reflexion darauf als seiner Natur nach wesentlich frei und aus Spontaneität handelnd. Diese Spontaneität erkennt es überdies als die alleinige Kraft, die in sich ein Bestimmtheit, nämlich das Bestimmtheit durch ein Objekt, ermöglichen kann. Dieses Verhältnis, sich einerseits als notwendig frei zu verstehen, und andererseits durch Freiheit eine Bestimmung in sich zuzulassen, ist Ausdruck eines Kausalverhältnisses als einer ursprünglichen Relation des Subjekts mit sich. Dennoch fühlt das sich selbst begrenzende Ich in dieser Handlung auch eine Nötigung, durch die es erkennt, dass es nicht vollständig Ursache der sich selbst bestimmenden Handlung ist. Das Ich ist zwar frei, um anzuschauen oder auch nicht anzuschauen, entschließt es sich aber zur sinnlichen Anschauung, so kann es den Gehalt seines Anschauens nicht frei setzen. Das Ich kann lediglich den einen Gehalt des sinnlichen Anschauens durch einen anderen und wieder durch einen anderen ersetzen. Es schwebt zwischen den Möglichkeiten, bis es sich fixiert. Dieses Gefühl des Gezwungenseins erscheint dem seinem Wesen nach agilen Ich als zufällig und fremdartig. Das Gefühl, nicht vollständig Ursache seiner Handlungen und Bewusstseinszustände zu sein, ist Anlass dafür, dass das Ich eine zusätzliche, notwendige Quelle des dem Ich zufälligen und fremden Zustands annehmen muss. So wird vom Ich als der alleinigen Quelle aller Spontaneität ein Quantum an Realitätsstiftung auf das Nicht-Ich übertragen. Mit dieser Übertragung wird zugleich auch Kausalität auf das Nicht-Ich projiziert, welches als notwendige Ursache einen Zustand der Zufälligkeit und Fremdartigkeit im Ich erzeugt hat. Somit übt einerseits das aus Spon-

---

<sup>87</sup> Die Weise, wie Fichte Kausalität und Substantialität als ursprüngliche Selbstverhältnisse expliziert, die vom Ich auf das Nicht-Ich, also auf die Objektwelt übertragen werden, erinnert an Friedrich Heinrich Jacobi Schrift *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus* (Breslau 1787). Jacobi gibt das Beispiel von „alten, und ungebildeten neuen Völkern“, die über keine Begriffe von Ursache und Wirkung in spekulativem Sinne (David Hume) verfügten, sondern überall lebendige Wesen erblickten, die sich selbst bestimmen: „Jede Ursache ist ihnen eine solche lebendige, sich selbst offenbare, persönliche Kraft, jede Wirkung *That*. Und ohne die lebendige Erfahrung in uns selbst von einer solchen Kraft, deren wir uns in einem fort bewußt sind [...], würden wir nicht die geringste Vorstellung von Ursache und Wirkung haben.“ (Jacobi: *David Hume*, 103/104) Dass Fichte dieses Beispiel vermutlich schon im *Grundriß* vor Augen stand, wird durch seine Bemerkung im ersten Teils seines *Naturrecht* von 1796 bekräftigt: „Für jene Urvölker, von denen wir noch Denkmäler haben, die ihre Erfahrungen wenig vereinigten, sondern die einzelnen Wahrnehmungen zerstreut in ihrem Bewußtseyn liegen ließen, war keine solche, wenigstens weit fortgehende Kausalität, noch Wechselwirkung. Fast alle Gegenstände der Sinnenwelt belebten sie, und machten dieselben zu ersten freien Ursachen, wie sie selbst waren.“ (Fichte: *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* [1. Teil], GA I/3, hg. v. von Hans Jacob und Reinhard Lauth. Unter Mitwirkung von Richard Schottky, Stuttgart-Bad Cannstatt 2009, 311–460. Hier: GA I/3, 336; SW III, 25)

taneität handelnde Subjekt Kausalität auf sich aus, andererseits wird Kausalität, also affizierende Kraft, auch dem Objekt zugebilligt.

So findet sich das Ich einerseits als *wesentlich* frei und spontan, und andererseits sind die beim sinnlichen Anschauen in es gesetzten Bestimmungen *zufällige* Eigenschaften des Ich. Die als wesentlich verstandene Spontaneität im Verhältnis zu den zufälligen Zuständen zeigt nun nicht nur Kausalität an, sondern stellt auch eine Relation der Substanzialität dar. Diese Relation der Substanzialität, in der die Substanz als Wesen und die Akzidenzien als zufällig bestimmt sind, wird ihrerseits auf das Nicht-Ich projiziert, welches sich als notwendige Ursache der zufälligen Bestimmungen im Ich findet. Als notwendige Ursache hat es nicht bloß Kausalität, sondern es ist auch Substanzialität. Sofern aber das Ich wie das Nicht-Ich als Substanzen angesehen werden müssen, sind sie in einer bestimmten Weise vollständig unabhängig von einander<sup>88</sup>. Dies erklärt nun auch, weshalb das Subjekt sich im unmittelbaren Akt des Anschauens ganz im Objekt verlieren kann, dann aber auch seine Anschauung vom Objekt abzusondern vermag, indem es veranlasst wird, zu reflektieren. Das Sichverlieren im Objekt heißt, dem Gegenstand der Anschauung noch keine Kausalität und Substanzialität geliehen zu haben. Das Reflektieren als Handlung des Geistes ist ein auf sich zurückwenden, durch das die ursprüngliche Handlung nicht mehr ist. Die vorige tätige Handlung, die sich im Objekt verloren hat, wird Produkt.<sup>89</sup>

Die Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit der Selbsterkenntnis, durch die die bewusstseinsinternen und die bewusstseinsexternen Momente der Objektkonstitution in ihrer Wechselbestimmung untersucht werden, und dabei auf das im Anschauen des Objekts sich verlierende Ich ebenso, wie auf das seiner Selbsttätigkeit bewusste Subjekt im Prozess der Objektkonstitution die Aufmerksamkeit gerichtet wird, erbringt nach Fichte den Erweis der Anwendbarkeit der Kategorien der Kausalität und Substanzialität zunächst auf das auf sich und seine Handlungen reflektierende Subjekt, dann aber auch, als Übertragungsleistung, deren Anwendbarkeit auf das Objekt selbst. Damit ist Einheit und Differenz des Bildes im Ich und des Gegenstandes außer dem Ich erzeugt.

Mit diesem Akt der Übertragung der Kausalität und Substanzialität auf den äußeren Gegenstand der Anschauung und schließlich der Erkenntnis ist nicht mehr geleistet als der phänomenologische Nachweis innerhalb der Wissenschaftslehre, dass es nicht bloß frei produzierte Bilder des Ich im Bewusstsein gibt, sondern auch Anschauungen von äußeren Gegenständen. Wissenschaftstheoretische Konsequenzen

---

<sup>88</sup> Eine Korrelation von Substanzialität und Kausalität nicht nur für die Objektwelt, sondern auch für das Subjekt herzustellen, ist ein wirklicher Gewinn von Fichtes Theorie gegenüber Kant. Man braucht nur an die Paralogismen und ihre Unverbundenheit mit der Kausalität des Subjekts aus Freiheit in der *Kritik der reinen Vernunft* zu denken. Gleichwohl ist Fichtes Konzeption mit einer Unschärfe im Begriff von Substanz und Kausalität behaftet, weil er nur von der Übertragung der Relationen vom Subjekt auf das Objekt, nicht aber von den tiefgreifenden Differenzen ihrer subjekt- und objektspezifischen Bedeutungen spricht, die Kant gesehen und thematisiert hat.

<sup>89</sup> Vgl. Fichte: GrWL, GA I/3, 176 f.; SW I, 371.

wie die Frage nach der Erkenntnis von kausal begründeten Gesetzen in der Welt sind mit dem hier entwickelten Resultat nicht expliziert. Ein Pendant zum System der Grundsätze, wie Kant es in der *Kritik der reinen Vernunft* vorlegt, oder gar der *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* von 1786 hat Fichte im Rahmen seiner Wissenschaftslehre nicht ausgearbeitet, wenngleich er hier im *Grundriß* Bedingungen zu ihrer Möglichkeit entfaltet hat.

Erst nachdem Substantialität und Kausalität sowohl des Subjekts als auch des Objekts entwickelt sind, geht Fichte im *Grundriß* dazu über, auch Raum und Zeit als Bedingungen der Möglichkeit der Selbsterkenntnis wie der Objekterkenntnis zu entfalten.

## V. Die Konstruktion von Raum und Zeit durch die Einbildungskraft

### 1. Konstitution der Raumverhältnisse

Der Unterschied der eben nachgezeichneten Untersuchung zur jetzt erfolgenden liegt nach Fichte darin, dass vorher „von *etwas*, von einer Anschauung, hier aber lediglich von einem *Verhältnisse*, von einer synthetischen Vereinigung entgegengesetzter Anschauungen die Rede seyn wird“.<sup>90</sup> Was Fichte damit genauerhin im Blick hat, deutet sich in der Überschrift des Paragraphen 4 an, die lautet: „Die Anschauung wird bestimmt in der Zeit, und das angeschaute im Raume.“<sup>91</sup>

Wurde mit der Konstruktion der bestimmten Anschauung deutlich, dass die produktive Einbildungskraft die Anschauung des nichtlichen Objekts außer sich setzt und zugleich darauf reflektieren kann, dass die Anschauung im Bewusstsein stattfindet und in ihm vollzogen wird, so geht es nun darum, dieses *außer* dem Ich und *im* Ich sein explizit als Anschauung von einem Objekt im Raum und einer Vorstellung in der Zeit im Verhältnis zum Subjekt zu bestimmen. Fichte will nun zeigen, dass und wie Räumlichkeit im äußeren Sinn und Zeitlichkeit im inneren Sinn in der Vorstellung des angeschauten Objekts sowohl zusammentreffen, als sie auch als getrennt oder trennbar voneinander vorgestellt werden können. Die Verhältnisbestimmungen von Anschauungen spannen den Raum auf und Etablieren nun explizit das Nacheinander in der Zeit.

An den Ausgang seiner Untersuchung stellt Fichte die Kausalität, den Wirkmechanismus des Nicht-Ich in der Anschauung auf das Ich, so wie er diesen Zusammenhang zuvor erwiesen hat. Nun gilt es jedoch, wie Fichte sagt, das Verhältnis zweier Anschauungen zu untersuchen. Die Reflexion auf zwei Anschauungen ist die Reflexion auf die Anschauung, in die sich das Ich an das Nicht-Ich verliert und die Refle-

<sup>90</sup> Fichte: GrWL, GA I/3, 194; SW I, 391.

<sup>91</sup> Fichte: GrWL, GA I/3, 193; SW I, 391.

xion darauf, dass dieses außer dem Ich zugleich eine Vorstellung im Ich ist. Bezeichnungen wie *außer* dem Ich und *im* Ich, räumliche Bezeichnungen sucht Fichte, wenn auch nicht konsequent, zu meiden, weil der Raum das für den bisherigen Reflexionsgang Unbekannte ist, das es nun explizit zu machen gilt. Für die Deduktion der Anschauung war zu zeigen, dass die beiden Anschauungsinstanzen in einer Hinsicht, nämlich in Beziehung auf das, was in der Anschauung repräsentiert wird, eines sind. In anderer Hinsicht sind sie aber offenkundig auch unterscheidbar. Um diese Unterscheidbarkeit genauer herauszustellen, werden die beiden Anschauungsinstanzen als zufällige, weil durch andere Anschauungen austauschbare X und als notwendige, weil das Zufällige konstituierende Anschauungen Y genannt, die jeweils im Ich gesetzt sind. X wird mit v und z mit Y verknüpft. Fichte zeigt nun, dass das Y notwendig mit z verknüpft ist, während das X nicht nur austauschbar ist mit anderen Anschauungen, sondern auch die Verknüpfung mit v austauschen kann. Nur von einem Verknüpfungspunkt ist es ausgeschlossen, nämlich vom z des Y, also der Instanziierung des Ich. Diese Ausschließung bestimmt ein negatives Verhältnis von Y in z und X in v. Wenn das Verhältnis somit auch nur negativ bestimmt ist, so besteht dadurch dennoch eine Gemeinsamkeit darin, dass jedes Glied eine eigene Sphäre seines Wirkungskreises ausfüllt, die sich wechselseitig begrenzen. Die daraus resultierende Begrenzung ist daher auch nur negativ, die Sphäre des einen schließt die Sphäre des anderen aus, ohne dass eine Wechselbestimmung oder eine Kausalität zwischen den beiden Anschauungen stattfände. Es ist nicht schwer zu erraten, dass Fichte mit dieser Relation der bloßen Sphären zweier Anschauungen ein räumliches Verhältnis der beiden im Blick hat, das er in vielen kleinen Schritten entwickelt, die hier übergangen werden. Die Konstruktion des Raumes beginnt bei einem Punkt, der willkürlich festgesetzt wird, jeder andere Punkt muss sich dann zur Setzung des ersten Punktes in Beziehung setzen. Es gibt nun einen ausgezeichneten Punkt, an dem die Konstruktion ihren Ausgang nimmt, nämlich den Punkt, den der Anschauende selbst einnimmt, Fichtes notwendiges Y in z. Der Ort des Subjekts ist der Ort, von dem ausgehend der Raum durch das Anschauen von Objekten beständig konstruiert und konstituiert wird.

Die Idealität des Raumes, für die bereits Kant argumentiert hat<sup>92</sup>, ist nach Fichte dadurch erwiesen, dass es allein die Einbildungskraft ist, die nicht nur die Ordnung verschiedener Anschauungen zueinander konstruiert, sondern auch den unerfüllten Raum zwischen entfernt voneinander liegenden Gegenständen der Anschauung. Die Raumpunkte haben selbst keine Kausalität, sie sind nur jeweils mit der konstituierten Anschauung verknüpft. Auf diesem Wege wird von der Einbildungskraft schließlich auch das Kontinuum des Raumes als solches konstruiert. Die Idealität des Raumes erweist sich überdies an dem Gedankenexperiment, dass die Bestimmung eines einzelnen Punktes niemals einen Raum bestimmen kann, es bedarf dazu immer eines zweiten Punktes. Es genügt hierfür, wenn ein Subjekt einen Punkt außer sich be-

---

<sup>92</sup> Vgl. Violetta L. Waibel, „Transzendental ideal – empirisch real. Kant über Raum und Zeit“, in: Akten der IX. Internationalen Kant Tagung. *Kant zwischen Ost und West*, 2 Bände, Kaliningrad 2006, Bd. I, 210–219.

stimmt, denn das Betrachterauge des Subjekts stellt immer schon den anderen Punkt dar, durch den die Minimalbestimmungen eines (in dem Fall zweidimensionalen) Raumes festgelegt sind.

Das durch die Einbildungskraft konstituierte und immerfort konstituierbare Kontinuum des Raumes ist nach Fichte somit auch unendlich teilbar. Noch der kleinste Teil des Raumes stellt einen Raum dar, dem Ausdehnung zuzuschreiben ist, die Teilung kann nicht an einem Punkt enden, denn jeder neue Teilungspunkt ist Raumpunkt, der selbst wieder eine Ausdehnung hat und darum wiederum teilbar ist.<sup>93</sup>

Nun fragt Fichte, wie die Einbildungskraft dasjenige konstituiert, das zwischen zwei raumfüllenden Substanzen liegt, wie also der kontinuierliche Übergang der Anschauung von der einen zur anderen Substanz zu denken ist. „Demnach ist gar kein leerer Raum, als lediglich in diesem Uebergehen der Einbildungskraft von der Erfüllung des Raumes durch A zur beliebigen Erfüllung desselben mit b. c. d. u. s. f.“<sup>94</sup> Fichte rekonstruiert aus der Bewusstseinsimmanenz die Phänomenalität der Erfahrung verschiedener Substanzen im Raum. Anders als Kant, der in einer metaphysischen Argumentation (in der „Metaphysischen Erörterung“ der Transzendentalen Ästhetik<sup>95</sup>) die Idealität der reinen Anschauungsformen zu erweisen sucht, leitet Fichte die Idealität aus der Raum und Zeit konstituierenden Einbildungskraft ab. Dies zeigt sich dadurch an, dass Fichte den Gegenstand als raumfüllende Kraft versteht, die den Vereinigungspunkt von Intensität und Extensität darstellt.<sup>96</sup> Intensitäten sind diejenigen Eigenschaften der Gegenstände, die mit Hilfe der kantischen Kategorie der Qualität synthetisiert werden und das Materiale aller sinnlich fühlbaren und durch die fünf Sinne wahrnehmbaren Eigenschaften darstellen. Intensitäten sind also alle Eigenschaften, die intrinsisch dem Gegenstand zugehören und also Töne, Farben, Gerüche, Geschmäcker oder die bloß dem Tasten zugänglichen Beschaffenheiten der Objekte darstellen und sich durch entsprechende Empfindungen im Subjekt manifestieren. Extensionen sind diejenigen Eigenschaften des Gegenstandes, die mit Hilfe der Kategorie der Quantität synthetisiert werden und von Subjekten als Ausdehnungen der Materie im Raum wahrgenommen werden. Es ist durchaus bemerkenswert, dass Fichte diese Zusammenhänge lakonisch reflektiert, ohne ausdrücklich den Zusammenhang zu den Kategorien der Qualität, projiziert auf die Objektwelt, und der Quantität herzustellen, oder sie gar ausdrücklich hier zu deduzieren.

Ebenso verzichtet Fichte darauf, Kants Überlegungen aufzunehmen, nach denen die transzendente (nach den *Prolegomena* auch formale) Idealität neben deren empirischer (nach den *Prolegomena* materialer) Realität behauptet werden muss. Fichte verzichtet aber ebenso darauf, Raum, Zeit und die Kategorien als Bedingungen der Möglichkeit einer objektiv gültigen Erfahrungserkenntnis zu untersuchen. Stattdes-

<sup>93</sup> Vgl. Fichte: GrWL, GA I/3, 200/201; SW I, 400/401.

<sup>94</sup> Fichte: GrWL, GA I/3, 200; SW I, 400.

<sup>95</sup> Kant: KrV, A 22–25 B37–40.

<sup>96</sup> Vgl. Fichte: GrWL, GA I/3, 201; SW I, 401.

sen ist seine erklärte Absicht, eine pragmatische Geschichte des Selbstbewusstseins<sup>97</sup> zu schreiben, die die Bedingungen des Selbstbewusstseins als eine Phänomenologie der Bewusstseinsvorgänge im Anschauen, im Erkennen und vor allem in der Selbstbehauptung als Vernunftwesen zur Darstellung zu bringen sucht.

## 2. Konstitution der Zeitverhältnisse

Bislang ist nach Fichte der Raum deduziert. Daran schließt sich nun eine kurze Herleitung der Zeit an. Fichte zufolge ist das Nicht-Ich hinsichtlich der räumlichen Bestimmung in gewisser Weise unabhängig vom Ich. Daher ist das Objekt (Nicht-Ich) auch Substanz. Aufeinander bezogen sind Ich und Nicht-Ich allerdings durch die konstituierende Tätigkeit der Einbildungskraft, wobei in diesem Prozess fortwährend ein Objekt durch ein anderes im Anschauen ausgetauscht werden kann. Während durch die Wahl eines ersten Punktes im Raum in Beziehung auf diesen andere Punkte bestimmt werden, ergibt sich durch das Ersetzen der einen Anschauung durch eine andere noch eine andere Relation der Einbildungskraft zu den Objekten, nämlich die der Sukzession der Anschauungen in der Zeit. In der Aufmerksamkeit auf die beständige Veränderbarkeit der Wahrnehmungsereignisse im Bewusstsein wird ein Jetzt des Gegenwärtigen konstituiert, das in einer Relation zu den aus dem Jetzt verdrängten Wahrnehmungen steht, die die unmittelbare Vergangenheit darstellen. Nur weil die letzten Momentereignisse als vergangen erinnert werden können, gibt es auch die Zeitbestimmung der Gegenwart, das Jetzt. Und schließlich erlauben weitere Operationen der Einbildungskraft, auch Zukünftiges zu imaginieren und gedanklich vorwegzunehmen.

Raum und Zeit werden von Fichte somit phänomenologisch im Ausgang von aktualen Wahrnehmungsereignissen des Subjekts konzeptualisiert, die zugleich von der Einbildungskraft konstituiert werden<sup>98</sup>. Im Gegensatz dazu unternimmt Kant eine ar-

<sup>97</sup> In der *Begriffsschrift* von 1794 schreibt Fichte: „Wir sind nicht Gesetzgeber des menschlichen Geistes, sondern seine Historiographen; freilich nicht Zeitungsschreiber, sondern pragmatische Geschichtsschreiber.“ (Johann Gottlieb Fichte: *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft* [= BWL], GA I/2, *Werke 1793–1795*, hg. v. Hans Jacob und Reinhard Lauth unter Mitwirkung von Manfred Zahn, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, 107–172; SW I, 27–81, hier: GA I/2, 147; SW I, 76/77). In der *Grundlage* heißt es schließlich: „Die Wissenschaftslehre soll seyn eine pragmatische Geschichte des Geistes.“ (Fichte: *GWL*, GA I/2, 365; SW I, 222).

<sup>98</sup> Eine detaillierte Rekonstruktion der Zeittheorie nach dem von Fichte aufgestellten Ansatz findet sich in Reinhard Lauth: *Die Konstitution der Zeit im Bewußtsein*, Hamburg 1981. Ausgehend vom Bewusstsein einer sinnlichen Erfahrung wird sukzessiv entfaltet, wie mit dieser Erfahrung zeitlich verfasstes Gegenwartsbewusstsein möglich ist. Die Analyse der Bedingungen von sinnlich konkreten Erfahrungen zeigt, dass diese immer schon auf Zeiterfahrung beruhen und dass allein die Abstraktion von Gegenwärtiger Erfahrung Vergangenes in einem Bewusstsein des Erinnerns möglich macht, schließlich auch die Möglichkeit der Vorstellung von zukünftigen Ereignissen zulässt.

gumentative Explikation des Für und Wider der Thesen von der Idealität und/oder Realität von Raum und Zeit.

Fichte bestimmt den Raum als das in ihm ausgebreitete Zugleichsein der Totalität des Nicht-Ich, während die Zeit nur als ein beständiges Nacheinander des Wahrgenommenseins der Gegenwart der Dinge verstanden werden muss. Für das Ich ist es einzig die Gegenwart, die in einem emphatischen Sinne existiert, während Vergangenes und Zukünftiges in der Gegenwart erinnert oder imaginiert werden. Diese Bestimmungen von Raum und Zeit hinsichtlich des Bewusstseins und seiner Objekte wären ein ausgezeichneter Ort, um eine explizite Beziehung zu den kantischen Kategorien der Modalität und zu den Postulaten des empirischen Denkens in ihrer Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung herzustellen<sup>99</sup>. Doch Tatsache ist, dass Fichte nach der Deduktion von Raum und Zeit die frühe Wissenschaftslehre beendet. Einige reine transzendente Begriffe des Verstandes, also Kategorien Kants, hat er explizit in seinen Konstruktionsgängen deduziert. Andere hat er unbearbeitet gelassen.

Die parallele Untersuchung der Rollen von Anschauungen und Begriffen legt sich aus der Perspektive Fichte nahe, da er seine Theorieentfaltung immer wieder zu Kant in Beziehungen und in Absetzbewegungen sieht. Er versteht die frühe Wissenschaftslehre teils als Ergänzung, teils als Weiterdenken von dem, was er bei Kant vorgefunden hat, auch wenn seine Methodologie eine deutlich andere ist, die man als transzendente Phänomenologie des Mentalen oder des Geistes bezeichnen darf. Die Prädominanz der Anschauung und der produktiven Einbildungskraft in der *Grundlage* und im *Grundriß* ist keine letzte Entscheidung Fichtes gegen das Unternehmen Kants, sondern Resultat von Untersuchungsgängen, die Fichte im Ausgang von Kants Transzendentalphilosophie auf seinen Denkweg brachten.

## Bibliographie

*Fichte*, Johann Gottlieb: Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke, hg. v. Immanuel Hermann Fichte, 8 Bände, Berlin 1845/46.

*Fichte*, Johann Gottlieb: Der Transscendentalen ElementarLehre. Zweiter Theil, GA II/1, Nachgelassene Schriften 1780–1791, hg. v. Hans Jacob und Reinhard Lauth, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962, 299–318.

*Fichte*, Johann Gottlieb: J.-G.-Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hg. v. Erich Fuchs, Hans Gliwitzky, Reinhard Lauth und Peter K. Schneider, 42 Bände, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962–2012.

---

<sup>99</sup> In den *Eigenen Meditationen* versucht Fichte ansatzweise die Deduktion der Modalkategorien; vgl. besonders Fichte: EM, GA II/3, 101, 118 und 172.



- Fichte*, Johann Gottlieb: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer, GA I/2, Werke 1793–1795, hg. v. Hans Jacob und Reinhard Lauth unter Mitwirkung von Manfred Zahn, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, 249–451; SW I, 85–328.
- Fichte*, Johann Gottlieb: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft, GA I/2, Werke 1793–1795, hg. v. Hans Jacob und Reinhard Lauth unter Mitwirkung von Manfred Zahn, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, 107–172; SW I, 27–81.
- Fichte*, Johann Gottlieb: Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre [1. Teil], GA I/3, hg. v. von Hans Jacob und Reinhard Lauth. Unter Mitwirkung von Richard Schottky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, 311–460.
- Fichte*, Johann Gottlieb: Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre, in Rücksicht auf das theoretische Vermögen, als Handschrift für seine Zuhörer, GA I/3, Werke 1794–1796, hg. v. Hans Jacob und Reinhard Lauth unter Mitwirkung von Richard Schottky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, 137–208; SW I, 329–411.
- Fichte*, Johann Gottlieb: Briefe 1793–1795, GA III/2, hg. v. Hans Jacob und Reinhard Lauth unter Mitwirkung von Hans Gliwitzky und Manfred Zahn Stuttgart-Bad Cannstatt, 1970.
- Fichte*, Johann Gottlieb: Eigne Meditationen über ElementarPhilosophie, GA II/3, Nachgelassene Schriften 1793–1795, hg. v. Hans Jacob und Reinhard Lauth, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971, 21–177.
- Fichte*, Johann Gottlieb: Die Tatsachen des Bewußtseyns (Wintersemester 1810/11), GA II/12, Nachgelassene Schriften 1810–1812, hg. v. Erich Fuchs, Reinhard Lauth, Ives Radrizzani und Peter K. Schneider. Unter Mitwirkung von Hans Georg von Manz. Stuttgart-Bad Cannstatt 1999, 9–136.
- Fichte*, Johann Gottlieb: Züricher Vorlesungen über den Begriff der Wissenschaftslehre. Februar 1794. Nachschrift Lavater. Beilage aus Jens Baggesens Nachlass: Exzerptseite aus der Abschrift von Fichtes Züricher Vorlesungen über Wissenschaftslehre, hg. v. Erich Fuchs, Neuried 1996. Zugleich in: Fichte: GA IV/3, Kollegnachschriften 1794–1800, hg. v. Erich Fuchs Reinhard Lauth, Ives Radrizzani, Peter K. Schneider und Günter Zöllner unter Mitwirkung von Heinrich Fautek und Hans Georg von Manz, Stuttgart-Bad Cannstatt 2000, 1–41.
- Fichte*, Johann Gottlieb: Tatsachen des Bewußtseyns (1813), GA II/15, Nachgelassene Schriften 1813, hg. v. Erich Fuchs, Hans Georg von Manz, Ives Radrizzani, Peter K. Schneider, Martin Siegel und Günter Zöllner. Unter Mitwirkung von Günter Meckenstock und Erich Ruff. Stuttgart-Bad Cannstatt 2009, 29–128.
- Fichte*, Johann Gottlieb: Thatsachen des Bewußtseins Frühjahr 1813, GA IV/6, Kollegnachschriften 1812–1814, hg. v. Erich Fuchs, Hans Georg von Manz, Ives Radrizzani, Peter K. Schneider, Martin Siegel und Günter Zöllner. Unter Mitwirkung von Matteo V. d'Alfonso, Faustino Fabbianelli, Antonie Magen und David W. Wood, Stuttgart-Bad Cannstatt 2010, 151–265.
- Jacobi*, Friedrich Heinrich: David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus, Breslau 1787.
- James*, William: The Principles of Psychology, 2 Bände, Bd. 1, New York 1890.
- James*, William: Psychology. Briefer Course (1892), New York 1907.



*Kant*, Immanuel: Gesammelte Schriften, hg. von Bd. 1–22 Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900.

*Kant*, Immanuel: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, AA IV, hg. v. Benno Erdmann, Berlin 1903, 253–383.

*Kant*, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, nach der ersten (A) und zweiten (B) Originalausgabe, mit einer Bibliographie von Heiner Klemme, hg. v. Jens Timmermann, Hamburg 1998.

*Kant*, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft [AA V, 1–163, hg. v. Paul Natorp, 1908], mit einer Einleitung, Sachanmerkungen und einer Bibliographie von Heiner F. Klemme hg. v. Horst D. Brandt und Heiner Klemme, Hamburg 2003.

*Koch*, Reinhard Friedrich: Fichtes Theorie des Selbstbewußtseins; ihre Entwicklung von den ‚Eignen Meditationen über ElementarPhilosophie‘ 1793 bis zur ‚Neuen Bearbeitung der W.L.‘ 1800, Würzburg 1989 (Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie 56).

*Lauth*, Reinhard: Die Konstitution der Zeit im Bewußtsein, Hamburg 1981.

*Loock*, Reinhard: Schwebende Einbildungskraft. Konzeption theoretischer Freiheit in der Philosophie Kants, Fichtes und Schellings, Würzburg 2007.

*Markosian*, Ned: „Time“, in: Edward N. Zalta (Hg.): Stanford Encyclopedia of Philosophy, online (2002) [<https://web.archive.org/web/20060830024037http://plato.stanford.edu/entries/time/#6> ; Letzter Zugriff: 26. 1. 2021].

*Martin*, Wayne M.: Idealism and Objectivity. Understanding Fichte’s Jena Project, Stanford 1997.

*De Pascale*, Carla: „Über die Bedeutung des Begriffs und das Vermögen der Synthesis beim frühen Fichte“, in: Violetta L. Waibel (Hg.): Die Rolle von Anschauung und Begriff bei Johann Gottlieb Fichte. Mit Kant über Kant hinaus, Berlin 2021.

*Pollok*, Konstantin: „Wie sind Erfahrungsurteile möglich? §§ 14–19“, in: Holger Lyre/Oliver Schliemann (Hg.): Kants ‚Prolegomena‘. Ein kooperativer Kommentar, Frankfurt a. M. 2021, 103–125.

*Schäfer*, Rainer: Johann Gottlieb Fichtes ‚Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794‘, Darmstadt 2006.

*Stolzenberg*, Jürgen: Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02, Stuttgart 1986.

*Waibel*, Violetta L.: Hölderlin und Fichte. 1794–1800, Paderborn 2000.

*Waibel*, Violetta L.: „Transzendental ideal – empirisch real. Kant über Raum und Zeit“, in: Akten der IX. Internationalen Kant Tagung. Kant zwischen Ost und West, 2 Bände, Kaliningrad 2006, Bd. I, 210–219.

*Waibel*, Violetta L.: „Die A- und B-Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ und die negative Deduktion der teleologischen Urteilskraft (§§ 75–78)“, in: Valerio Rohden et al. (Hg.): Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant Kongresses (in 5 Bänden), Bd. 2, Berlin/New York 2008, 805–816.

*Waibel*, Violetta L.: „Die Notwendigkeit der Verbindung von Ursache und Wirkung. Noch einmal: Hume und Kant“, in: Stefano Bacin et al. (Hg.): Kant und die Philosophie in Weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses (in 5 Bänden), Bd. 5, Berlin/New York 2013, 519–531.

*Waibel*, Violetta L.: „The Generation of Intuition and Representation through the Productive Imagination in the 1794/95 ‚Grundlage‘“, in: Marina F. Bykova (Hg.): The Bloomsbury Handbook of Fichte, London/New York 2020, 81–99.



# Von Kant zu Fichte: Die Verschiebung der Affektion und die Idealität der Anschauung

Von Jacinto Rivera de Rosales Chacón

Fichte beginnt seinen philosophischen Weg ausgehend von Kants Philosophie, die in seinem Denken allerdings wesentliche Transformationen erfährt. Dieser Artikel konzentriert sich auf einige dieser Änderungen, die die Sinnlichkeit betreffen, und zwar konkret die sinnliche Affektion und die Materie oder den Inhalt der sinnlichen Anschauung. Ziel dieses Beitrages ist es zu zeigen, dass die Fichtesche Position einer transzendentalen Reflexion besser gerecht wird als die Kantische, die in der Behandlung dieses Themas eigentlich vorkritisch erscheint. Kants theoretische Auffassung der Affektion bleibt aus einer transzendentalen Perspektive problematisch, da sie nicht erklären kann, wie die subjektive Idealität durch Objekte real begrenzt werden kann. Demgegenüber betont Fichte die praktische Grundlage des Theoretischen und die Begrenzung des Ich durch die Selbstidentifizierung mit dem eigenen Leib. Dieser stellt eine reale Begrenzung der im Gefühl angekündigten real-idealen Tätigkeit des Ich dar. Daraus folgt, dass nach Fichte Materie und damit auch der Inhalt der sinnlichen Anschauung nicht, wie nach Kant, die real verursachten Produkte eines Objekts sind. So erklärte es Fichte: „Kant erweist die Idealität der Objekte [dass sie Erscheinungen sind] aus der vorausgesetzten Idealität der Zeit, und des Raumes: wir werden umgekehrt die Idealität der Zeit und des Raums aus der erwiesenen Idealität der Objecte erweisen. Er bedarf idealer Objekte, um Zeit und Raum zu füllen; wir bedürfen der Zeit und des Raums, um die idealen Objekte stellen zu können. Daher geht unser Idealismus, der aber gar kein dogmatischer, sondern ein kritischer ist, um einige Schritte weiter, als der seinige“<sup>1</sup>.

## I. Die Idealität des Erkennens bei Kant

In der *Dissertatio* von 1770 hatte Kant einen revolutionären Schritt getan. Dort stellte er die Behauptung auf, Raum und Zeit als solche, auf denen die Physik Newtons aufbaut, seien weder Begriffe, Realitäten an sich noch Eigenschaften der Dinge, sondern apriorische Anschauungen; die apriorischen Formen der sinnlichen Welt. Er

---

<sup>1</sup> Johann Gottlieb Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* [= GWL], in: ders.: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hg. v. Reinhard Lauth u. a. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962–2012. Im folgenden GA, mit Angabe der Abteilung, des Bandes und der Seitenzahl, hier: GA I/2, 335.

hatte sich damit zwischen Leibniz und Newton positioniert. Nach Leibniz seien Raum und Zeit relativ und ideell, nach Newton absolut und reell<sup>2</sup>. Zuerst nahm Kant an, sie seien reell, verhielten sich aber relativ zu den physischen Monaden und ihren Äußerungen<sup>3</sup>. Im Aufsatz von 1768 *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*<sup>4</sup> hingegen wurde der Raum nicht mehr als relativ zu Physischem und damit auch dem Reellem stehend, sondern als absolut gedacht und angenommen. Kant stellte sich nun die Frage, ob Raum und Zeit reell sein könnten. Im Jahr 1769 schließlich hatte Kant die Einsicht, Raum und Zeit als apriorische Formen der sinnlichen Welt, das heißt als ideelle Tätigkeiten des Subjekts, oder besser gesagt, als ideelle Formen des wahrnehmenden und die Gegenstände rezipierenden Subjekts zu betrachten. So erlangte die Sinnlichkeit ihre eigene Struktur und Kant konnte sie entgegen der Leibnizianer als ursprüngliche Quelle der Erfahrung und nicht als bloße verworrene Erkenntnis ansehen<sup>5</sup>. Die Lehre von der apriorischen Idealität des Raumes und der Zeit wurde für Kant einer der beiden Angelpunkte seiner Philosophie<sup>6</sup>.

Diese Lehre wird in der transzendentalen Ästhetik der *Kritik der reinen Vernunft* durch metaphysische und transzendente Erörterungen und Argumenten im Detail ausgearbeitet. Die Sinnlichkeit besitze eine empirische Materie, die Empfindungen, und eine apriorische Form, den Raum und die Zeit. Die Konzeption eben jener apriorischen Idealität von Raum und Zeit zeigt paradigmatisch, was es heißt, transzendental zu denken. Die Form der Sinnlichkeit ist für ihn nicht die der fünf Sinne unseres Körpers und ihrer Eigenschaften, nicht die Ausprägungen unserer realen empirischen Subjektivität, wie es für nicht transzendental denkende Philosophien der Fall war, sondern die apriorische Möglichkeit, das sinnlich Gegebene objektiv zu synthetisieren, das heißt zu ordnen und auszulegen. Erkennen ist also kein reelles beziehungsweise ursächliches, sondern ein logisch-transzendentales Verhältnis von

<sup>2</sup> Siehe vor allem den Briefwechsel zwischen Samuel Clarke und Leibniz z. B. in Samuel Clarke: *Der Briefwechsel mit G.W. Leibniz von 1715/16*, Hamburg 1900.

<sup>3</sup> Siehe Kant: *Metaphysicae zum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam* (1756), in: ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften/Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin/Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin/New York 1900 ff. Im folgenden mit AA abgekürzt und mit Bandangabe angegeben, hier: AA I, 473–488.

<sup>4</sup> Kant: *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, AA II, 375–384.

<sup>5</sup> Siehe Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* [= KrV], hg. v. Jens Timmermann, mit einer Bibliographie von Heiner Klemme. Hamburg 2010, zitiert nach der Paginierung der ersten Originalausgabe aus dem Jahre 1781 (Ausgabe A) und nach der zweiten Originalausgabe aus dem Jahre 1787 (Ausgabe B), hier: A 50–52, B 74–76.

<sup>6</sup> „Es sind nämlich zwei Angeln, um welche sie sich dreht: Erstlich die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit, welche in Ansehung der theoretischen Prinzipien aufs Übersinnliche, aber für uns Unerkennbare, bloß hinweist [...]; zweitens, die Lehre von der Realität des Freyheitsbegriffes, als Begriffes eines erkennbaren Übersinnlichen, wobei die Metaphysik doch nur praktisch-dogmatisch ist“ (Kant: *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik?*, AA XX, 311).

Subjekt und Objekt, eine ideelle Leistung des transzendentalen Subjekts, eine immaterielle oder geistige Auslegung der Welt. Das Bewusstsein ist kein Ding, das in Wechselwirkung mit anderen Dingen steht, sondern die Sphäre einer ideellen Tätigkeit und Gültigkeit, die sich ihrer selbst bewusst ist und deswegen wie ein helles Licht, das sich und den Gegenstand erleuchtet. Es ist von einer anderen Seinsart als die Dinge, es ist die Tätigkeit, Dinge zu erkennen und die Möglichkeit, über sie sprechen zu können. Auch Raum und Zeit als solche sind von dieser Seinsart, als ursprüngliche Elemente des Erkennens. Sie sind nicht von empirischen, sondern von transzendentalen Handlungen abhängig. Die äußeren Erscheinungen liegen außerhalb meines Körpers, aber nicht außerhalb der ideellen Tätigkeit des Erkennens<sup>7</sup>. Insofern lassen sie sich durch die apriorisch ideellen Formen von Raum und Zeit bestimmen und ordnen. Dank ihrer ist es mir auch möglich, mich selbst (meinen Leib, meine empirische Subjektivität) als räumlich und zeitlich bestimmt zu fassen, sodass ich sagen kann: „Ich befinde mich heute Abend in diesem Saal“. Dank dieser ideellen und transzendentalen Handlung bin ich also nicht in meinem Körper eingeschlossen, sondern bewusst zur Welt hin geöffnet. Darin besteht die bewundernswürdige Leistung dieses Handelns. Eine Sache oder ein Ding vermag dies nicht zu leisten. Bei dieser bewussten Handlung bin ich demnach der Einordnende als transzendente und der Eingeordnete als empirische Subjektivität. Als Einordnender befinde ich mich im ideell Offenen und das Erkennen ist diese transzendente Öffnung. Als Eingeordneter werde ich durch Raum und Zeit an einem konkreten Ort und Zeitpunkt bestimmt<sup>8</sup>. Raum und Zeit sind die ideellen Formen des handelnden Subjekts. Durch sie wird das Subjekt aufgeschlossen für Anderes und für die Annahme der Welt. Sie sind die Formen der ersten ideellen Öffnung des Subjekts aus sich selbst heraus, die aktive Vorbereitung auf das Wahrnehmen und Erkennen des Anderen, Formen, die schließlich durch objektivierende Schemata (Gestalten der Einbildungskraft) und Kategorien (Regeln des Verstandes) bearbeitet und geordnet werden können, sodass uns eine objektive Orientierung in der sinnlichen Welt möglich wird.

Bei der hier behandelten apriorischen Form der Sinnlichkeit lehrt Kant uns auf besondere Weise, was die transzendente Denkmethode bedeutet – jenseits der Abgeschlossenheit, in die die Subjektivität durch Descartes oder Hume verwiesen wurde. Die transzendente Sinnlichkeit ermöglicht erst die empirische. Deswegen ist sie ursprünglicher, obwohl sie ohne das Empirische als ihre *conditio sine qua non* nicht stattfände, da die erstgenannte keine transzendente Substanz, sondern eine ideelle Tätigkeit des Ich ist, die sich nur im Bestimmen der Welt bewusst ist. Ohne das Empirische besitze ich keine Selbstanschauung. Ohne die Welt kann ich mir deshalb meiner erkennenden Spontaneität als Intelligenz nicht bewusst werden. Dies geschieht eben nur im Akt des Bestimmens, das heißt im Synthetisieren des gegebenen

---

<sup>7</sup> Kant: KrV, A 373, A 375 f.

<sup>8</sup> Wir sehen hier eine ähnliche Dualität wie im Sozialen Vertrag: wir sind gleichzeitig der Souverän und der Citoyen (Bürger).

Mannigfaltigen<sup>9</sup>. Die transzendente Spontaneität beziehungsweise das *Ich denke* als eine reale Substanz außerhalb des Bestimmens zu denken, würde uns zu den Paralogismen führen, die in der Dialektik untersucht werden<sup>10</sup>. Der Akt des Erkennens ist also kein reelles, sondern ein ideelles Verhältnis von Subjekt-Objekt, da das transzendente erkennende Subjekt und sein Bewusstsein keinen dinglichen Charakter besitzen, sondern eine ideelle und auslegende Perspektive bieten, aus der Dinge und Welt gesehen werden.

## II. Die Realität des Erkannten bei Kant

Wenn aber das Erkennen nur eine ideelle Handlung ist, wie können wir die Realität der Welt und des Subjekts erfahren und messen? Hier wird die Materie der Sinnlichkeit beziehungsweise der sinnlichen Anschauung zuerst in Betracht gezogen. Wir werden sehen, dass die Antwort Kants durchaus nicht so rein transzendental ausfiel und deshalb in beträchtliche Schwierigkeiten geriet. Die Antwort lautet folgendermaßen: Der Gegenstand affiziert das Gemüt auf gewisse Weise, dessen Wirkung die Empfindung als ein Element der Erkenntnis im Bewusstsein ist<sup>11</sup>. Unsere Erkenntnis geschieht „durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten“<sup>12</sup>. Die ursprüngliche Materie des Erkannten ist also durch ein reales Kausalverhältnis zwischen Subjekt und Objekt gegeben; seine Realität wird als Äußeres gedacht, das der inneren Empfindung entspricht: „Realität ist im reinen Verstandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt korrespondiert; dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Sein (in der Zeit) anzeigt [...]“, so ist das, was an diesen [Erscheinungen, J.R.] der Empfindung entspricht, die transzendente Materie aller Gegenstände, als Dinge an sich (die Sachheit, Realität)<sup>13</sup>, so Kant. Aber wie kann ein materialer Gegenstand Vorstellungen, also Bewusstsein und Idealität, bewirken? Ist diese äußere Realität ein Sein in der Zeit (eine Erscheinung) oder ein Ding an sich? Ist die Empfindung das Reale der äußeren Erscheinung oder ist das Reale das, was der Empfindung entspricht<sup>14</sup>? Zeigte uns ferner die „Widerlegung des Idealismus“ in der *Kritik der reinen*

<sup>9</sup> Kant: KrV, B 158 Anm. „[A]lso nur vermöge einer vorausgedachten möglichen synthetischen Einheit [der Apperzeption, J.R.] kann ich mir die analytische vorstellen“ (ebd., B 133 Anm.). Es ist keine intellektuelle Anschauung ohne eine empirische möglich, sagte Fichte (Johann Gottlieb Fichte: *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* [= ZdE], GA I/4, 217).

<sup>10</sup> Kant: KrV, A 341, B 399 ff.

<sup>11</sup> Kant: KrV, A 19 f., B 33 f.

<sup>12</sup> Kant: KrV, B 1.

<sup>13</sup> Kant: KrV, A 143, B 182.

<sup>14</sup> „Empfindung (hier die äußere) drückt eben sowohl das bloß Subjektive unserer Vorstellungen der Dinge außer uns aus, aber eigentlich das Materielle (Reale) derselben (wodurch

*Vernunft* nicht, dass die äußeren Erscheinungen nicht durch die inneren (durch Empfindungen) erschlossen werden, sondern unmittelbare Erfahrung seien<sup>15</sup>?

Wir richten nun also unsere Aufmerksamkeit auf das Kausalverhältnis zwischen Subjekt und Objekt, und stellen die einfache Frage: was affiziert was, oder was ist das Affizierende und was das Affizierte? Beim Affizierenden kann es sich nicht um Gegenstände als Erscheinungen handeln, da die Erscheinungen die Folge der Affektion sind, und erst durch diese letztere entstehen. Aber ebenso wenig kann behauptet werden, das Affizierende sei ein Ding an sich<sup>16</sup>, da wir es nicht kennen und uns jeder Behauptung über es enthalten müssen. Die Kategorie der Kausalität darf hier objektiv ebenso wenig angewendet werden: erstens, da die Kausalität laut der *Kritik der reinen Vernunft* nur objektive Gültigkeit erlangen kann, wenn sie auf die Erscheinungen angewendet wird, und zweitens, da die Kausalität lediglich gleichartige Wesen miteinander in Verbindung setzen kann. Sie kann daher weder Erscheinungen und Ding an sich als Ursache und Wirkung miteinander in Verbindung setzen noch Ding an sich und transzendentales Subjekt, da dieses keinen dinglichen Charakter besitzt. Die Kausalität kann nicht einmal äußere mit inneren Erscheinungen in Verbindung set-

---

etwas Existierendes gegeben wird)“ (Kant: *Kritik der Urteilskraft* [= KU], dritte durchgesehene Auflage, hg. v. Heiner Klemme, mit Sachanmerkungen von Piero Giordanetti, Hamburg 2009, 32).

<sup>15</sup> Kant: KrV, B 274 ff. Dazu siehe meinen Aufsatz „Heidegger and Kant’s „Refutation of Idealism“, in: *Objectivity after Kant. Its Meaning, its Limitations, its Fateful Omissions*, Hildesheim 2013, 249–278.

<sup>16</sup> Bryan Hall stellt in seinem Artikel „Appearances and the Problem of Affection in Kant“ (*Kantian Review*, 14.2 (2010), 38–66) die drei möglichen Interpretationen dar, die Hans Vaihinger vorschlug: Entweder sind es die Erscheinungen, die uns affizieren, oder die Dinge an sich selbst, oder es gibt eine doppelte Affektion. Allerdings hält Hall alle drei für unbefriedigend. Auch Anna Tomaszewska hält Kants Lösungen in ihrem Artikel „Transcendental object and the ‚problem of affection‘. Remarks on some difficulties of Kant’s theory of empirical cognition“ (*Diametros* 11, marzec 2007, 61–82) für nicht befriedigend: Sie weist auf die Schwierigkeiten beim Verständnis dieser kantischen Affektion hin, wobei sie zuerst den historischen Hintergrund darstellt, um dann eine „*internalist*“ Interpretation der Kantischen Erkenntnistheorie vorzuschlagen, was, wie ich sagen würde, dem widerspricht, was Kant in seiner „Widerlegung des Idealismus“ behauptet. Jonas J. Indregard tritt demgegenüber in seinem Aufsatz „Kant’s Causal Power Argument Against Empirical Affection“ (*Kantian Review*, 22.1 (2017), 27–51), nachdem er andere Interpretationen dargestellt hat, dafür ein, dass es die Dinge an sich selbst sind, die uns affizieren, was zu einer Art magischem Gedanken wird. Meine Auslegung habe ich in „Capítulo segundo: La cosa en sí como substrato. La *afección*“ in meinem Buch *El punto de partida de la metafísica trascendental* (Madrid 2011) und in meinem Aufsatz „Die vierfache Wurzel des Dings an sich“ (in: *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, Berlin, 2013, 743–754) dargestellt. Auch Claude Piché fühlt sich in seinem Artikel „Kant and the Problem of Affection“ (*Symposium: Canadian Journal of Hemenueutics and Postmodern Thought*, 8.2 (2004), 275–297) *malgré lui*, veranlasst festzustellen, dass die Affektion nur vom Ding an sich selbst kommen könne, da „there is nothing dogmatic about such an assumption, since it is required by the transcendental explanation of our knowledge itself“ (S. 292), ohne zu bemerken, dass diese Fragestellung eigentlich nicht transzendental, sondern vorkritisch ist, auch wenn dies unserer kulturell empiristischen Denkweise plausibel sein mag.



zen, da beide Erscheinungsarten andere Qualitäten, ich würde sagen, eine andere Räumlichkeit und Zeitlichkeit<sup>17</sup> besitzen. Descartes hatte mit seiner Idee des Wirkens des Körpers auf die Seele durch die Zirbeldrüse wenig Erfolg. Daher finden wir keinen geeigneten Kandidaten für die Rolle des Affizierenden.

Und was ist das Affizierte? Auf keinen Fall kann es das empirische Subjekt sein, da es eher als eine Folge dieser Affektion angenommen werden muss, so wie es bei den anderen Erscheinungen der Fall ist. Insofern bleibt uns in der *Kritik der reinen Vernunft* nur die reine Apperzeption, das „Ich denke“, das transzendente Subjekt, übrig. Aber wie kann eine rein ideelle Spontaneität durch ein Ding affiziert werden und die Realität der Welt erfahren, wenn sie keine eigene Realität besitzt, die durch andere Realität begrenzt werden könnte? Diese ideelle Tätigkeit kann, weil sie ideell ist, nur durch sich selbst begrenzt werden, und die Aufmerksamkeit auf etwas zu richten, kann uns ein Bild davon geben, meint Kant<sup>18</sup>. Die reine Apperzeption ist nichts Reelles. Somit bleibt kein anderer Kandidat aus der *Kritik der reinen Vernunft*, dem wir die Rolle des Affizierten zuschreiben könnten. Wir sehen daher, dass das Kausalschema, mit dem das ursprüngliche und transzendente Verhältnis von Subjekt-Objekt verstanden werden soll, eigentlich ein vorkritisches ist, wie Kant selbst es uns mittelbar bei seiner Behandlung der Form der Sinnlichkeit lehrte. Die Kantische Philosophie gerät hier aus diesem Grund in große Schwierigkeiten. Kritisiert wird sie zum Beispiel von Jacobi, der behauptete, dass er ohne Ding an sich in die *Kritik der reinen Vernunft* nicht hineinkommen, aber mit ihm nicht darin bleiben könnte<sup>19</sup>. Andere Kantianer, wie Maimon und Beck, schafften das Ding an sich und seine Affektion gleich ganz ab, und versuchten, die Möglichkeit von Erkenntnis ohne sie zu erklären. Das tat schließlich auch Fichte. Das Neue und Interessante seines Versuchs besteht darin, Erkenntnis nicht nur theoretisch zu begründen, sondern das praktische Verhältnis einzubeziehen, und damit die Idee des Primats des Praktischen zu erweitern.

---

<sup>17</sup> Siehe meinen Aufsatz „Versuch den Begriff des eigenen Körpers in die *Kritik der reinen Vernunft* einzuführen“ im Buch *Das Leben der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Kants*, Berlin 2013, 109–130.

<sup>18</sup> Kant: KrV, B 156 f., Anm.

<sup>19</sup> „Ich muß gestehen, daß dieser Anstand mich bey dem Studio der Kantische philosophie nicht wenig aufgehalten hat, [...] weil ich unaufhörlich darüber irre wurde, daß ich ohne jene Voraussetzung [Gegenstände machen Eindrücke auf die Sinne] in das System nicht hineinkommen, und mit jener Voraussetzung darin nicht bleiben konnte“ (Friedrich Heinrich Jacobi: *Ueber den transscendentalen Idealismus* (1785), in: ders.: *Werke*, hg. v. Klaus Hammacher und Walter Jaeschke, Bd. 2,1: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*, Hamburg 2004, hier: 109).

### III. Die notwendige Einbeziehung des Praktischen bei Fichte

Fichte (ich werde mich auf Fichte in Jena beschränken) betonte und hob im Vergleich zu Kant den tätigen Charakter der Subjektivität hervor. Kant hatte die Behauptung aufgestellt, Raum und Zeit seien *apriorische* Formen der Sinnlichkeit und gab in der metaphysischen Erörterung für beides seine Gründe an: Da alle Räume nur *einen* Raum ausmachten und alle Momente nur Moment *einer* Zeit bildeten, seien sie Anschauungen und keine Begriffe. Nach Kant besäßen sie einen individuellen Charakter wie jede Anschauung, während die Bedeutung der Begriffe in der Allgemeinheit verbleibt. Sie seien a priori, da *alle* Gegenstände notwendigerweise räumlich-zeitlich erscheinen müssen. Eine solche allgemeine Notwendigkeit können wir uns aber nur erklären, indem sie als apriorische Formen des Erkennens verstanden werden. Sonst bestünde die Möglichkeit, dass wir ein Objekt finden, das weder räumlich noch zeitlich wäre, da die empirische Erfahrung uns nur eine induktive und relative Allgemeinheit liefert<sup>20</sup>. Daher stammen diese Erkenntniselemente nicht aus einer konkreten Erfahrung, sondern umfassen die gesamte objektive Erfahrung,, wir empfangen sie nicht durch Eindrücke, sie werden vielmehr durch „unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlasst) aus sich selbst“<sup>21</sup> gegeben. Raum und Zeit entspringen aus dem Subjekt, aber Kant zeigte sie nicht als Tätigkeit des Subjekts, sondern nur als Form. Er setzte das *Ich denke* oder die transzendente Apperzeption mit dem Verstand und seinen Kategorien in der transzendentalen Deduktion der Kategorien in Verbindung, aber nicht mit dem Raum und der Zeit. Es erweist sich als bedeutend schwieriger, die Formen der Passivität als aus der reinen Spontaneität herkommend aufzuweisen. Aber genau das tut schließlich Fichte: er leitet in der *Wissenschaftslehre nova methodo* Raum und Zeit als notwendiges Element der Versinnlichung des Zweckbegriffes des Ich und seiner Wirksamkeit gegen den Widerstand des Nicht-Ich ab. Da die transzendente Subjektivität keine Substanz, sondern eine Handlung ist<sup>22</sup>, müssen Raum und Zeit als ideelle Handlungen des Ich dargestellt werden. Mit diesem Verfahren wollte Fichte dem Geist und nicht dem Wortlaut oder Buchstaben der *Kritik der reinen Vernunft* folgen, um das Ungedachte im Gesagten zu denken, um die Philosophie Kants in einem System zu vervollkommen<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Vgl. Kant: KrV, B4.

<sup>21</sup> Ebd., B 1.

<sup>22</sup> „Das Ich ist nichts als seine Thätigkeit“ (Fichte: *Wissenschaftslehre nova methodo*, *Nachschrift K. Chr. Fr. Krause* [= WLnM-K], GA IV/3, 336).

<sup>23</sup> Kant „stellte aber kein System auf, sondern schrieb nur Kritiken, d.h. vorläufige Untersuchungen über die Philosophie. Wenn man aber das was Kant besonders in der Kritik der reinen Vernunft sagt, in ein System fast, so sieht man, daß er die Frage der Philosophie sich richtig gedacht hat [...]. Das gesammte Handeln des menschlichen Geistes, und die Gesetze dieses Handelns sind bei Kant nicht systematisch aufgestellt, sondern bloß aus der Erfahrung aufgegriffen [...] nicht bewiesen [...] koordiniert [...] nur durch Induction nicht aber durch Deduction [...] nur als Hypothese“ (Fichte: WLnM-K, GA IV/3, 325). „Also die Resultate der Wißenschaftslehre sind mit denen der Kantischen Philosophie dieselben, nur die Art sie zu

Fichtes Überlegungen zum Erkennen der Realität der Welt liegen in noch größerem Abstand zu Kant. Die entscheidende Kritik Fichtes gegen die Kantische Affektion eines Dinges an sich besteht darin, dass ein Ding kein Bewusstsein und deswegen auch kein Element desselben verursachen kann. Die Empfindungen sind aber Bestandteile des Bewusstseins, sogar der inneren Erfahrung, und werden als solche von Kant selbst angenommen. Ein Ding besitzt kein Bewusstsein, und ist darum nicht fähig, irgendeinen Moment des Bewusstseins hervorzubringen. Darüber hinaus aber muss uns klar werden, dass das Bewusstsein eine ideelle Spontaneität ist, die nicht von außen verliehen werden kann. In der Annahme des Gegenteils besteht die Position des Dogmatismus beziehungsweise des transzendentalen Materialismus, der die Subjektivität verdinglicht und nicht in der Lage ist, die Idealität und das Für-sich-sein des Subjekts<sup>24</sup> zu erklären. Ungeklärt bleibt eben, wie ein Ding Grund dafür sein kann, Wissensweisen im Subjekt auszulösen, und wie das Subjekt gemäß dieser Fragestellung gleichwohl frei sein kann<sup>25</sup>. Hier bietet Fichte neue Ansätze, die über Kants Denken hinausgehen: Die Empfindung, das Gefühl, die ursprüngliche bewusste Aufnahme sind bereits Inhalt des Bewusstseins. Sie enthalten dadurch eine Idealität, die nicht als Wirkung eines Dinges gefasst werden könnte und läuft dadurch auch nicht Gefahr, die transzendente Subjektivität in ein Ding umzuwandeln und ihre Spontaneität und Freiheit zu vernichten. Die Subjektivität ist wesentlich ein Für-sich-sein, die alles selbst erarbeiten muss, damit sie sich dessen bewusst wird<sup>26</sup>.

Wie erfährt das Ich also die Realität der Welt? Nur ein ursprünglich reell-ideelles Ich kann an sich selbst verstehen, was Realität heißt und so seine Realität und die der Welt erfahren, weil es auch real handelt, durch die Welt real begrenzt wird und sich dessen ideell bewusst werden kann. Durch eine rein ideelle Spontaneität, wie es die reine Apperzeption bei Kant ist, wäre dies nicht möglich. Deswegen muss das Praktische, das Reale des Ich, damit in Beziehung gesetzt werden. Darin besteht die Grundidee. Dieses Ich erscheint nicht in der *Kritik der reinen Vernunft*, das heißt in der Sphäre des Theoretischen. Allein in der *Kritik der praktischen Vernunft* findet sich die ursprüngliche Realität des Ich, und zwar die Freiheit als die einzige unter allen Ideen der spekulativen Vernunft, deren Realität als die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes bewiesen wird<sup>27</sup>. Das freie Ich ist eine ursprüngliche Realität, die

---

begründen ist in jener eine ganz andere. Die Gesetze des menschlichen Denkens sind bei Kant nicht streng wissenschaftlich abgeleitet, dieß soll aber in der Wissenschaftslehre geschehen“ (o.c., 326).

<sup>24</sup> Siehe z. B. Fichte: *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, GA I/4, 188 ff.)

<sup>25</sup> „[D]enn daß ich frei handle, geht auch durch die Vorstellung hindurch, nun aber sind die Vorstellungen Eindrücke von Dingen, folglich hängt auch die Vorstellung von der Freiheit des Handelns von dem Dinge ab“ (Fichte: *WLn-K*, GA IV/3, 333).

<sup>26</sup> Siehe Fichte, *WLn-K*, GA IV/3, 382, L. 9–10: „[E]s wird in das Ich nichts fremdartiges hineingetragen. Von der Welt geschehen keine Eindrücke, es kommen keine Bilder hinein“. Siehe auch Fichte: *WL-1810*, GA II/11, 317.

<sup>27</sup> Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* [= KPV], hg. v. Horst D. Brandt und Heiner Klemme, Hamburg 2003, Vorrede, 3 f.

zumindest durch das moralische Gesetz von sich weiß. Dieses Ich ist es, das sich nach Fichte in der intellektuellen Anschauung selbst setzt, wo sich die reale und ideale Tätigkeit, das Sein und das Wissen einig sind. Unter dieser Voraussetzung könnte das Bewusstsein beziehungsweise Wissen um die Realität erklärt werden. Fichte bietet damit eine grundlegendere Erklärung als Kant. Das ideelle *Ich denke* genügt nicht, es muss auch das reelle-ideelle *Ich handle* dabei sein, sodass deren Grenze real erfahrbar und fühlbar werden kann. Erkennen ist nur beim Handeln und realen Leben möglich. Kant stellt die Behauptung auf, die Freiheit sei „der Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen Vernunft aus“<sup>28</sup>, und nicht nur der praktischen. Die Freiheit besitzt Vorrang und die höhere Würde gegenüber den Dingen, die nur Erscheinungen sind, weil sie Realität an sich ist. Er verteidigte ebenso das „Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen“<sup>29</sup>, die untergeordnet ist, „weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der spekulativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist“<sup>30</sup>. Ja, er verlieh diesen Ideen Ausdruck, zeigte jedoch nicht systematisch, wie die Freiheit eine Bedingung für die Möglichkeit des Theoretischen sein kann. Fichte aber tut es, oder versucht, es umzusetzen. „Mein System ist das erste System der Freiheit. Wie jene Nation [Frankreich] die politischen Fesseln des Menschen [durch die Revolution] zerbrochen hat, so reißt das meinige in der Theorie den Menschen los von den Ketten der Dinge an sich, u. ihres Einflusses, die mehr oder weniger in allen bisherigen Systemen ihn banden, u. giebt ihm durch die erhabne Stimmung die es mittheilt – Kraft, sich auch in der Praxis loszureißen“<sup>31</sup>. Erst in der Einbeziehung des Praktischen erfährt das Ich seine reale Begrenzung und kann die Realität der Welt fühlen und ansehen.

Die Bedingung dafür liegt im Ich selbst, nur so kann die Begrenzung für das Ich selbst vorhanden sein. Die Bedingung lautet: um ein Ich zu werden, muss das Ich von sich selbst *als* Ich wissen und zu diesem Zweck muss es sich vom Anderen unterscheiden, oder wie in der *Grundlage* steht, es muss aus sich herausgehen<sup>32</sup>. Das Wissen bedarf des Gegensatzes, um sich etwas als etwas und als Nicht-Anderes bewusst zu werden<sup>33</sup>. Damit das Ich von der Begrenzung weiß, muss sie aus seiner eigenen Tätigkeit stammen und als solche eine Selbstbegrenzung darstellen. Wie genau dies vor sich geht, wird in der ganzen Wissenschaftslehre und ihren verschiedenen Momenten erklärt: der notwendige Gegensatz im Wissen und in der Reflexion (die Als-Struktur), die besondere moralische Bestimmung jedes Individuums und

---

<sup>28</sup> Kant: KpV, Vorrede, 3. Siehe auch Kant: *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, AA VIII, 403.

<sup>29</sup> Kant: KpV, 161.

<sup>30</sup> Ebd., 164.

<sup>31</sup> Briefentwurf Fichtes vom April/Mai 1795 an Jens Immanuel Baggesen [laut Originalquelle ist fraglich, ob Baggesen wirklich der Empfänger des Briefes ist] GA III/2, 300.

<sup>32</sup> Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* [= GWL], GA I/2 §5.

<sup>33</sup> „[E]s gibt kein Bewußtsein eines Etwas, ohne Entgegensetzung“ (Fichte: WLnm-K, GA IV/3, 374).

die unvermeidliche Konkretion der Handlung. Damit aber die Begrenzung real und nicht geträumt sei, muss das Ich sie auch finden (in der *Grundlage* versteht Fichte sie als einen Anstoß<sup>34</sup> und in der *Wissenschaftslehre nova methodo* [§ 5] als einen realen Widerstand) und im Anderen, das er Nicht-Ich nennt, real begründen. Das Ich wäre sonach der Ideal-Grund und das Nicht-Ich der Real-Grund der Begrenzung. Diese reale Begrenzung, wie jede andere, wird durch das Gefühl ins Bewusstsein gebracht, wo das reelle und ideelle Ich durch seine ideelle Tätigkeit von der Begrenzung seiner realen Tätigkeit durch Selbstidentifizierung beider weiß<sup>35</sup>. Das Gefühl ist das erste wirkliche Bewusstsein, das wir von der Realität haben, und bildet die Grundlage für jedes andere<sup>36</sup>. Dieses Gefühl ist zweifach vorhanden. Es ist ein Gefühl des Beschränktseins, durch das wir uns der Realität der Welt bewusstwerden, und ein Gefühl des Sehns, das heißt des Strebens, über diese Beschränkung hinaus zu gehen, womit das Ich ein wirkliches Bewusstsein von seiner ursprünglichen Realität erhält<sup>37</sup>. Beide zusammen machen ein synthetisches Gefühl aus: weil ich mich begrenzt fühle, will ich über die Grenze hinausgehen, um meine ganze ursprüngliche Realität zu verwirklichen, und weil ich mich danach sehne, fühle ich die Grenze als solche und als meine<sup>38</sup>. „Also alle Erfahrung geht aus vom Handeln, sie ist nur durch es möglich.

---

<sup>34</sup> Fichte: GWL, GA I/2, 354–357, 369, 372, 378, 386–388. Siehe meinen Aufsatz „Die Begrenzung. Vom Anstoß zur Aufforderung“, in *Fichte-Studien* 16, 167–190. Daniel Breazale erklärt in seinem Aufsatz „Anstoß, abstract Realism, and the Finitude of the I“ in seinem Buch *Thinking Through the Wissenschaftslehre*, Oxford 2013) die verschiedenen Bedeutungen des Fichteschen Begriffs von „Anstoß“: „check“, „limitation“, „constraint“, „stimulus“, „af-front“, und erblickt darin den Fichteschen Realismus, wobei er folgendes Zitat von Fichte anführt: „Die Wissenschaftslehre ist demnach realistisch. Sie zeigt, daß das Bewußtseyn endlicher Naturen sich schlechterdings nicht erklären lasse, wenn man nicht eine unabhängig von denselben verhandne, ihnen völlig entgegengesetzte Kraft annimmt, von der dieselben ihrem empirischen Daseyn nach selbst abhängig sind. Sie behauptet aber auch nichts weiter, als eine solche entgegengesetzte Kraft, die von dem endlichen Wesen blos gefühlt, aber nicht erkannt wird“ (Fichte: GWL, GA I/2, 411).

<sup>35</sup> „Alle Begrenzung des Ich aber wird nur gefühlt“ (Fichte: GWL, GA I/2, 434). „Jedes Gefühl ist nothwendig eine Begrenzung des Ich: ist demnach das Ich nicht begrenzt, so fühlt es nicht; und kann es nicht als begrenzt gesetzt werden“ (Fichte: GWL, GA I/2, 447). „Denn jedes Gefühl ist Begrenztheit“ (Fichte: WLnM-K, GA IV/3, 397). „Gefühl ist immer Ausdruck unsrer Begrenztheit“ (Fichte: *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* [= SL], GA I/5, 80; siehe auch 97). Und umgekehrt: „Alle Begrenzung des Ich aber wird nur gefühlt“ (Fichte: GWL, GA I/2, 434; siehe auch 447).

<sup>36</sup> Fichte: WLnM-K, GA IV/3, 393.

<sup>37</sup> Fichte: WLnM-K, GA IV/3, 391. Diese beiden Richtungen nach dem Objektiven und nach dem Subjektiven in der Sinnlichkeit sind auch bei Kant zu finden: *Die Metaphysik der Sitten*, AA VI, Einleitung I, 211–212 Anm.

<sup>38</sup> „Das Objekt des Gefühls der Begrenzung ist etwas Reelles; das des Sehns hat keine Realität, aber es soll sie zufolge des Sehns haben, denn dasselbe geht aus auf Realität. Beide sind einander entgegengesetzt“ (Fichte: GWL, GA I/2, 434). Ich habe dies in meinem Artikel „La relevancia ontológica del sentimiento en Fichte“ (im Buch *Fichte 200 años después*, Madrid, 1996, 45–73) näher erläutert. Eine grundlegende Darstellung der Rolle des Gefühls von den Jugendschriften Fichtes bis zur *Wissenschaftslehre 1801/2* findet sich in Petra Loh-

[...] Die Erfahrung bezieht sich auf Handeln, die Begriffe entstehen durch Handeln, und sind nur um des Handelns willen da, nur das Handeln ist absolut. Kant wird nicht sagen, die Erfahrung sei absolut, er dringt auf den Primat der praktischen Vernunft, nur hat er das praktische nicht entscheidend zur Quelle des theoretischen gemacht<sup>39</sup>.

Akzeptiert man aber mit dieser Erklärung nicht wieder das Kausalverhältnis zwischen Ich und Nicht-Ich, das gerade vermieden werden sollte? Ja, hier liegt ein reales Kausalverhältnis vor, aber es spielt sich nicht auf der transzendentalen Ebene, sondern auf der empirischen ab, zwischen mir als körperlichem Leib und den anderen Körpern der Welt, also auf einer unteren Ebene, die durch transzendente Handlungen für das Ich ermöglicht wird: „Wenn das Nicht-Ich auf uns einwirkt, so geschieht es nicht auf unserm Gebiete, sondern auf dem seinigen“<sup>40</sup>, in der Welt der Erscheinungen. Die Kausalität verbindet zwei gleichrangige Dinge, die dieselbe Seinsart mindestens teilweise besitzen. Diese empirische Wechselwirkung zwischen meinem Leib und den anderen Körpern ist also auch eine weitere oder untere Bedingung der Möglichkeit des Objektivierens der Welt, denn alle Elemente der *Wissenschaftslehre* werden als notwendig für die Verwirklichung des Ich abgeleitet. Das Nicht-Ich selbst besitzt kein unmittelbares Kausalverhältnis zum reinen real-idealen Ich, zu seiner intellektuellen Anschauung, sondern zum Ich, das sich mit seinem Leib identifiziert, also durch Zwischenglieder, die vom Ich und für das Ich erarbeitet werden müssen. Das Kausalverhältnis des Ich zur Welt entsteht durch den Leib, der die Versinnlichung des wollenden und handelnden Ich und seiner ursprünglichen transzendentalen Begrenzung (seines Systems der Sensibilität) ist, da alle Beziehungen als Wechselwirkung der Erscheinungen miteinander versinnlicht und als wirklich gesehen werden<sup>41</sup>.

#### IV. Die reale Affektion bei Fichte

Folgen wir nun der Darstellung der *Wissenschaftslehre nova methodo*. Sie beginnt (§1) mit der intellektuellen Anschauung als erstem Akt, in dem sich das Ich real und ideal setzt. Aber um diese Aktualität des Ich als solche zu fassen, muss das Ich dieser Handlung Ruhe entgegensetzen, und so beginnt das Ich das Andere seiner selbst zu

---

mann: *Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, in *Fichte-Studien-Supplementa*, Band 18, 2004.

<sup>39</sup> WLn-K, GA IV/3, 371.

<sup>40</sup> Fichte, *System der Sittenlehre 1798*, GA I/5, 95.

<sup>41</sup> Bei Kant ist die dritte Analogie die Erfahrung (Kant: KrV, A 211, B 256 ff.). Ich habe argumentiert, dass der Leib in der *Kritik der reinen Vernunft* und zwar in der dritten Analogie der Erfahrung hätte auftauchen sollen; siehe meinen Aufsatz „Versuch, den Begriff des eigenen Körpers in die *Kritik der reinen Vernunft* einzuführen“ (im Buch *Das Leben der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Kants*, Berlin 2013, 109–130), oder in seiner englischen Fassung „Attempt to introduce the concept of body into the Critique of Pure Reason“ (*Estudos kantianos*, 5.1 (2017), 231–251).

setzen und sich zu begrenzen. Diese Ruhe erscheint (§2) einerseits als ein nicht tätiges Ich, also als Vermögen, als Können, das diese oder andere Tätigkeit setzen könnte, und andererseits als das Nicht-Ich, das die vom Ich nicht gesetzten Tätigkeiten oder Realität besitzen würde. So ist diese Beschränkung nicht nur ideal für das Ich dank des ihm bekannten Gegensatzes, sondern auch real, weil das Ich jedes Mal lediglich eine unter mehreren möglichen Handlungen umsetzen kann. Deshalb (§3) erscheint dem Ich sein Handeln als Selbstaffektion oder Selbstbeschränkung. Die ideale Tätigkeit des Ich seinerseits (§4) beschränkt sich auf einen Zweckbegriff, und diese Beschränkung erscheint ihm auch als eine Wahl unter mehreren möglichen Zwecken, aufgrund derer das Ich erkennt, dass dieser Zweck *sein* Zweck und die Handlung *seine* Handlung ist. Um diese Wahl treffen zu können (§5), muss der Bereich der möglichen Handlungen und Zwecke des Ich objektiviert und deshalb endlich sein; er ist eine dem Ich gegebene Sphäre von Bestimmbarem, an welche die Freiheit des Ich gebunden bleibt, und innerhalb dessen das Ich frei ist.

Im nächsten Schritt der Genesis soll gezeigt werden, wie Beschränkung und Handlung synthetisiert und verbunden werden können. Hier greift die Fichtesche Übersetzung der Kantischen Affektion. Die reale Handlung des Ich muss durch den Widerstand des Anderen, des Nicht-Ich, als beschränkt erfahren werden, um objektiviert zu sein. Damit sie aber als Handlung und nicht als starr und untätig erscheint, muss das Bewusstsein, das teilbar ist, den Widerstand des Gegebenen allmählich überwinden und den durch das Subjekt gesetzten Zweck sukzessiv verwirklichen können. Das im Bewusstsein Gegebene und Gesetzte muss teilbar sein, damit das Ich die freie Wahl hat einen Teil aufzufassen und den Rest unangetastet lassen kann. Die Freiheit des Ich oder seine Kraft ist endlich. Das Ich ist kein Gott oder *hen kai pan*, sondern eine unendliche Aufgabe für sich selbst. In dieser dank des Zweckbegriffes gewussten Praxis oder Handlung, also im Bereich des bewussten Praktischen und nicht bloß des Theoretischen, begründet Fichte das, was Kant als Affektion begreifen wollte. Dieser Widerstand und das Gebundensein des Ich an die endliche Sphäre des für seine Wahl zur Verfügung stehenden Bestimmbaren werden gefühlt und durch Gefühl gewusst<sup>42</sup>. Wir kennen die Welt, weil wir in der Welt bewusst und gezielt handeln, und wir fühlen ihre Realität, die uns begrenzt und Mühe kostet, sie nach unseren Zwecken zu verändern. Im Gefühl werden Tätigkeit und Beschränkung (Leiden) innigst vereint<sup>43</sup>. In ihm befindet sich das ganze Ich, die begrenzt gefühlte<sup>44</sup> reale und die fühlende ideale Tätigkeit<sup>45</sup>, also die ganze Handlung des Ich, ihre Begrenzung und das Wissen von beidem. Auf diese Weise gelangt die Realität des Ich und der Welt ins Bewusstsein. Das Gefühl ist die Grundlage jedes

<sup>42</sup> „Da dem Ich nichts zukommt, als was es sich nicht setze, so muß es diese Beschränkung setzen, und so etwas nennt man ein Gefühl“ (Fichte: WLnm-K, GA IV/3, 380).

<sup>43</sup> Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, GA I/2, 419.

<sup>44</sup> „Man fühlt kein Object [nur das Ich], das Object wird angeschaut“ (Fichte: WLnm-K, GA IV/3, 377).

<sup>45</sup> „Im Gefühle kommt das ganze unzertheilte Ich vor; sehen können wir das Ich nicht, aber fühlen“ (Fichte: WLnm-K, GA IV/3, 386).



anderen Bewusstseins, der Grundzustand, an welchen alles Übrige anknüpft<sup>46</sup>: „das Gefühl ist factisch das erste ursprüngliche“<sup>47</sup>. Dadurch erfährt das Ich, dass es keine unendliche Kausalität und Wirklichkeit, sondern Streben, Tendenz, Sehnen, Trieb ist. „Der Urgrund alles wirklichen ist demnach die Wechselwirkung, oder Vereinigung des Ich und NichtIch. Das NichtIch ist sonach nichts wirkliches, wenn es sich nicht auf ein Handeln des Ich bezieht, denn nur durch diese Bedingung und Mittel wird es Object des Bewusstseins; dadurch wird nun das Ding an sich auf immer aufgehoben“<sup>48</sup> – ein Ding an sich, das keine Beziehung mit dem Ich hätte. In jedem Moment des wirklichen Handelns sind Freiheit und Beschränkung vereint. Jene Beschränktheit des reellen Handelns führt zu einem Nicht-Ich, das aber nicht als Ding an sich verstanden wird, sondern als etwas, das die Intelligenz idealiter setzt, um die reale Beschränktheit zu erklären.

In dieser endlichen Kausalität und Wechselwirkung mit dem Anderen, mit dem Nicht-Ich<sup>49</sup>, ist aber das Ich, wie bereits gesagt, nicht mehr bloß das reine Ich, das stets unendlich und ungemischt bleibt, als ein Moment, das diese Synthesis immer dynamisch weitertreibt. Vielmehr wurde das Ich hier bereits in eine untere Ebene heruntargestuft, da es sich selbst auch als etwas Empirisches, als ein gefühlter Leib, erscheint, mit dem es sich identifizieren kann und soll. Ich zu sein ist eine Aufgabe. Dieser Leib ist seine ursprüngliche Begrenztheit, die „Beschränktheit überhaupt, die sich durch das Urgefühl (das Gefühl des ganzen Zustands) äussert, das System der Sensibilität. Dieses System würde selbst ein Gefühl“<sup>50</sup>. Das Ich fühlt sich be-

<sup>46</sup> Fichte: WLnm-K, GA IV/3, 393. Siehe auch Fichte: SL, GA I/5, 106.

<sup>47</sup> „Im Gefühle ist Thätigkeit und Leiden vereinigt; in wiefern das erste vorkommt, hat es Beziehung auf das Ich, in wiefern aber das 2<sup>te</sup> vorkommt, auf ein Nicht-Ich, aber im Ich wird es gefunden, das Gefühl ist factisch das erste ursprüngliche“ (Fichte: WLnm-K, GA IV/3, 377).

<sup>48</sup> Ebd., 372. „Der Geist unserer Philosophie ist: Kein vorgebliches Ding an sich kann Object des Bewusstseins sein; Nur ich selbst bin mir Object“ (o.c., 459). „Das Gefühl ist Affection unserer selbst, es wird im Gefühle uns etwas angethan, es muß also etwas in uns sein, dem es angethan wird, und dieß ist unser Handeln, aber es ist für uns nichts ohne Beschränktheit und Beschränktheit nicht ohne Handeln, daraus besteht nun das Fühlbare; durch das Handeln ist es für uns, dadurch daß es beschränkt ist, ist es Gegenstand des Gefühls. Alles unser Bewusstsein geht aus von einer Wechselwirkung des Handelns und Beschränktheit, beides ist beisammen, und dieß ist das Object des Gefühls“ (Fichte: WLnm-K, GA IV/3, 450). „Ihr Ding [an sich der Kantianer] ist durch ihr Denken hervorgebracht [nicht durch Anschauen des Ding an sich erkannt]; nun aber soll es gleich darauf wieder ein Ding an sich, d. i. nicht durch Denken hervorgebracht seyn“ (Fichte: ZdE, GA I/4 §6, 244), es ist also ein Widerspruch.

<sup>49</sup> „Das Ich ist nur in sofern etwas, als es mit der Welt in Wechselwirkung steht, in dieser Verbindung kommen beide vor. [...] das ich ist nur anschaulich in der Wechselwirkung mit dem NichtIch“ (Fichte: WLnm-K, GA IV/3, 372).

<sup>50</sup> Fichte: WLnm-K, GA IV/3, 437. Ich denke, um diese notwendige Identifikation des Ichs mit seinem Leib zu verstehen, wäre es erforderlich, diesen organischen Körper nicht nur als physikochemische Maschine zu fassen, wie Fichte es tut, als reines Nicht-Ich, – denn wie könnte das Subjekt sich mit einer bloßen Maschine identifizieren?-, sondern auch durch die subjektive ideale Tätigkeit konstituiert, wie es Schelling mit der ganzen Natur tut, zum Bei-



grenzt, und damit nehmen das empirische Bewusstsein und die Erfahrung ihren Ausgang, ihren Anfang.

Die Begrenzung ist in erster Linie eine transzendente ideale Selbstbegrenzung und nicht eine dingliche Affektion, weil sie nur auf diese Weise für das Ich da ist. Diese transzendente Selbstbegrenzung kommt daher, weil das Ich, um Ich zu werden, von sich *als* Ich ein klares Wissen erlangen muss. Dafür muss es über sich selbst (über seine intellektuelle Anschauung) reflektieren, sich dem Anderen entgegensetzen, sich von ihm anstoßen lassen, in eine Wechselwirkung mit ihm treten und darin nach Kausalität und Vollkommenheit streben<sup>51</sup>. „Das Ich ist ursprünglich sich selbst sezend, wenn aber seine Thätigkeit nicht beschränkt würde, so könnte es sich nicht selbst sezen; soll Reflexion möglich sein, so muß die ursprüngliche Thätigkeit beschränkt sein. NichtIch stößt nicht auf das Ich, sondern das Ich in seiner Ausbreitung auf Nicht-Ich“<sup>52</sup>. Das Ich ist also der Ideal-Grund seiner Begrenzung und der Setzung des Nicht-Ich<sup>53</sup>. Aber die Grenze ist auch real und ursprünglich, nicht der Vorstellung des Ich willkürlich entsprungen, sondern dem Ich gegeben, und das formal unbedingte Nicht-Ich ist ihr Real-Grund<sup>54</sup>, so dass das Ich in Wirklichkeit keine unendliche Kausalität oder kein Gott, sondern ein Streben ist. „Alles ist seiner Idealität nach abhängig vom Ich, in Ansehung der Realität aber ist das Ich selbst abhängig“<sup>55</sup>, aber in Betrachtung der wirklichen Realität, nicht der ursprünglichen beziehungsweise der absoluten und freien Realität des transzendentalen Ich, die immer unangetastet bleibt. Deshalb gerät das Ich auch in einen Widerspruch zu sich selbst, in einen Wi-

---

spiel in seinem *System des transzendentalen Idealismus* (1800), das heißt mit einer vorreflexiven Subjektivität versehen, als Subjekt-Objekt, wie auch Hegel die Natur darstellt. Auf diese Weise kann die reflexive und freie Subjektivität zu einer synthetischen Identifikation mit der vorreflexiven Subjektivität ihres eigenen Leibes gelangen.

<sup>51</sup> „Das ursprüngliche Streben nach einer Causalität überhaupt im Ich ist genetisch abgeleitet aus dem Gesetze des ich, über sich selbst zu reflectiren, und zu fordern, dass es in dieser Reflexion als alle Realität erfunden werde; beides, so gewiss es einlich seyn soll. Jene nothwendige Reflexion des Ich auf sich selbst ist der Grund alles Herausgehens aus sich selbst, und die Forderung, dass es die Unendlichkeit ausfülle, der Grund des Strebens nach Causalität überhaupt; und beide sind lediglich in dem absoluten Seyn des Ich begründet“ (Fichte: GWL §5; GA I/2, 408).

<sup>52</sup> Fichte: WLnM-K, GA IV/3, 382.

<sup>53</sup> „Dies ist der Trieb nach aussen, von welchem es [das Ich] wirklich getrieben wird, ein Nicht-Ich durch ideale Thätigkeit zu produciren“ (Fichte: GWL §9, GA I/2, 428), also keine reale Schaffung *ex nihilo*, sondern sich des Nicht-Ichs bewusst zu werden.

<sup>54</sup> „Dieses begrenzende, dem Ich entgegensetzende, kann nicht etwa, wie in der Theorie postulirt wird, durch die ideale Thätigkeit producirt werden, sondern es muss dem Ich gegeben seyn, in ihm liegen“ (Fichte: GWL, GA I/2, 438; siehe auch 325). „Das Gefühl hängt nicht von uns ab, weil es von einer Begrenzung abhängt, und das Ich sich nicht selbst begrenzen kann“ (o.c., 445; siehe auch 433). „Es ist ursprünglich auch Begrenztheit, so ursprünglich als der reine Wille selbst“ (Fichte: WLnM-K, GA IV/3, 456). Siehe auch Fichte: ZdE §6, GA I/4, 242).

<sup>55</sup> Fichte: GWL, GA I/2, 412.

derspruch des reinen mit dem empirischen Ich. Sich vollkommen zu realisieren stellt für das Ich eine unendliche moralische Aufgabe dar.

Das reine Ich wird empirisch, wirklich und endlich dank seiner synthetischen Wechselwirkung mit dem Nicht-Ich, und deswegen wird der Gegensatz zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich ein Gegensatz zwischen dem reinen und dem empirischen Ich, zu dem sein Leib gehört<sup>56</sup>. Aber das empirische Ich ist ebenso Ich, so dass sich das reine Ich mit ihm identifizieren *soll*, sonst würde es sich und seine Identität verlieren; insoweit *bin* ich mein Leib, mein eigener Körper. Auf der anderen Seite allerdings ist der empirische Leib auch Nicht-Ich und insofern *habe und benutze* ich meinen artikulierte Leib<sup>57</sup>. Diese synthetische Identifizierung des reinen Ich mit seiner empirischen Wirklichkeit, die durch die erste Selbstidentifizierung des reinen Ich mit sich selbst oder intellektuelle Anschauung möglich wird, ist die transzendente Handlung, die die bewusste Wechselwirkung des ichlichen Leibes mit den anderen Körpern der Welt ermöglicht. Deswegen können wir sagen, obwohl Fichte selbst es so nicht wörtlich ausdrückt, diese Handlung ist die erste transzendente Affektion, die wir suchten, da diese Selbstidentifizierung mit dem Leib oder synthetische Selbstbehauptung eine Selbstbeschränkung des Ich (im Grunde genommen eine moralische Aufgabe zur Selbstbeschränkung für Fichte) auf einen endlichen Körper, auf eine bestimmte Materie, auf einen Teil des Raumes und der Zeit, auf einige möglichen Handlungen, etc. ist. Es handelt sich um eine Selbstbeschränkung, die den Leib in ein „System der Sensibilität“<sup>58</sup> und deswegen in eine Öffnung zu anderen Dingen umwandelt, damit diese Grenze für das Ich wirklich da sei. Diese transzendente Affektion ist keine Kausalverbindung<sup>59</sup>, sondern eine ideelle synthetische Selbstidentifizierung des reinen Ich mit seiner empirischen Wirklichkeit, einschließlich einer Akzeptanz seines Leibes<sup>60</sup>; eine *synthetische*, wo sowohl die Identität als auch der Unterschied erkannt werden.

Durch das Gefühl und seine Begrenzung wird der Leib erfahren und erfährt das Ich sich als Leib, das Gefühl wird auch im subjektiven Leib erlebt. Durch die Begrenzung wird das Ich versinnlicht (nur das Endliche kann sinnlich gesehen werden) und in das Empirische herabgesetzt. Der eigene Leib ist eine Synthesis oder synthetische

---

<sup>56</sup> „Der Widerstreit ist demnach zwischen dem Ich selbst in jenen zwei verschiedenen Ansichten desselben“ (Fichte, *Grundlage*, GA I/2, 391).

<sup>57</sup> Siehe *Wissenschaftslehre nova methodo* §§ 11, 12, 14 und 15, wo zu lesen ist: „Der scharfbestimmte empirische Begriff des Leibes ist: Mein Leib ist das was in der hloßen Gewalt der Willkühr steht (in wiefern er artikuliert ist). Der transcendente Begriff des Leibes ist: er ist mein ursprüngliches Wollen, aufgenommen in die Form der äusseren Anschauung“ (§ 14, GA IV/3, 454).

<sup>58</sup> Fichte, *WLNm* § 6, GA IV/3, 379.

<sup>59</sup> Wir brauchen keine kartesische Zirbeldrüse, aber auch nicht einen Parallelismus zweier Attribute wie Spinoza.

<sup>60</sup> Der Fichteaneer Novalis übersetzte diese Idee der Selbstidentifizierung poetisch: Die Philosophie beginnt mit einem Akt der Selbstumarmung, mit einem ersten Küssen seiner selbst (HKA 2, 541, *Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen* 74).

Einheit des Ich und des Nicht-Ich, des Willens und der objektiv angeschauten Natur des Subjekts, und es ist in diesem subjektiven und gefühlten organischen Leib, wo der Widerstand des Nicht-Ich gefühlt wird<sup>61</sup>. Der Leib, die Identifizierung des Ich mit seinem gefühlten Leib (der akzeptiert werden muss), ist das Mittelglied, dank dessen das Ich in Wechselwirkung mit dem Nicht-Ich und mit der ganzen Natur steht<sup>62</sup>. Das transzendente Ich setzt und ordnet ihn (den Leib, und sein gesamtes empirisches Ich) ein in den Raum und in die Zeit der Objekte. Diese Ebene also, auf der das Kausalverhältnis abläuft, ist nicht die ursprüngliche, die erste transzendental erklärende Ebene, wie Kant mit der Affektion des Dinges an sich glaubte. Diese Wirkung ist dinglich und für die Naturwissenschaften der Grund des Verstehens, weil sie in ihrer eigenen Stufe des Denkens liegt, aber durch sie allein werden Subjektivität und Wissen nicht erklärt, das heißt wie die Affektion für das Ich da sein und das Ich davon wissen kann. Dieser Aspekt muss durch eine transzendente Handlung des Ich begründet werden, durch eine Selbstbegrenzung, das heißt eine wirkliche und bewusste Öffnung zum Anderen. Gerade darin besteht das Geschäft der idealistischen Erklärung der Philosophie.

Das Gefühl ist das erste. Empfindung wird erst durch die Beziehung des Gefühls zu einem Gegenstand mittels des Denkens<sup>63</sup> hergestellt. Dieses ursprüngliche Gefühl ist transzendental nicht weiter erklärbar. „Dieses ursprüngliche Gefühl aus der Wirksamkeit eines Etwas weiter erklären zu wollen, ist der Dogmatismus der Kantianer“<sup>64</sup>, die ein Bewusstsein durch die Wirkung eines Dinges erklären möchten. Die Bestimmtheit der Beschränktheit, das heißt, dass das Ich auf eine oder andere Weise beschränkt wird, ist das rein Empirische und das absolut Zufällige, das der Kantischen Rezeptivität und Affektion entspricht<sup>65</sup>. In seiner Idealität ist das Gefühl vom Ich abhängig, aber in der Tat nicht völlig, weil es auch davon abhängt, dass es ein Nicht-Ich gibt<sup>66</sup>, ein Gegebensein, welches das Ich realiter nicht schaffen kann, aber ohne das auch kein Ich existieren würde. In diesem Sinne schreibt Fichte:

---

<sup>61</sup> Mehr darüber in meinem Aufsatz „Las diferentes funciones del cuerpo en la *Doctrina de la ciencia nova methodo* de Fichte“, in *El vuelo del búho. Estudios sobre filosofía del idealismo*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2013, S. 115–134. Über den Leib bei Fichte ist schon viel geschrieben worden, aber vielleicht nicht über die Selbstidentifizierung des Ich mit ihm als die transzendente Affektion. Siehe z. B. Virginia López-Dominguez, „Die Idee des Leibes im Jenaer System“ (*Fichte-Studien*, 16 (1999), S. 273–293). Giovanni Cogliandro setzt in seinem Aufsatz „Organismo e determinazione: il corpo nella dottrina della scienza di Fichte“ (*Etica & politica* 13 (2), 2011, S. 80–110) die Begriffe des artikulierten (Freiheit) und des organischen (Natur) Leibes von Fichte mit der Wahrnehmungstheorie von McDowell und Brandom in Beziehung. Max Marcuzzi vergleicht in seinem Aufsatz „Fichte in der aktuellen Debatte um das Leib-Seele-Problem“ (*Fichte-Studien* 35 (2010), S. 511–524) die transzendente Position Fichtes mit der aktuellen analytischen Philosophie.

<sup>62</sup> Fichte: SL, GA I/5, 196.

<sup>63</sup> Fichte: ZdE §6, GA I/4, 243.

<sup>64</sup> Ebd.

<sup>65</sup> Fichte: ZdE, GA I/4, 242–243.

<sup>66</sup> Fichte: GWL, GA I/2, 390.

„Das Gefühl hängt nicht von uns ab, weil es von einer Begrenzung abhängt, und das Ich sich nicht selbst begrenzen kann“<sup>67</sup>. Das transzendente Ich ist nur Selbstbehauptung. „In dieser Rücksicht ist alles a priori auser das Gefühl, und deßen Praedicate“<sup>68</sup>.

## V. Die Idealität des Inhalts der empirischen Anschauung bei Fichte

Der nächste Schritt nach dem Gefühl besteht in der Anschauung, in der sich das Ich als fühlend erfasst<sup>69</sup>. Das Ich soll sich im Gefühl als aktiv, als fühlend, sehen. Deswegen muss es über sein Gefühl reflektieren, das subjektive Gefühl durch die produktive Einbildungskraft in etwas Objektives umsetzen und den Inhalt des Gefühls als ein Objekt außerhalb des Ich anschauen. „Nur inwiefern die Freiheit aufgehoben wird, ist Anschauung möglich“<sup>70</sup>. Hier trennen sich die beiden Tätigkeiten, im Gegensatz zum Gefühl, „in welchem reales und ideales eins ist“<sup>71</sup>. Die reale Tätigkeit bleibt beschränkt, nur die nicht beschränkbare ideale Tätigkeit löst sich von der Beschränkung und agiert jetzt als Einbildungskraft, sodass alles, was zur Anschauung gehört, nicht nur die Form (Raum und Zeit), sondern auch ihre Materie (die Empfindung), eine Idealität und ein Effekt der Einbildungskraft ist<sup>72</sup>. In einer Erklärung, veröffentlicht im Intelligenzblatt der Allgemeinen Literaturzeitung Numero 132 vom 14. November 1795 erklärte Fichte, dass „ich [Fichte, J.R.]

<sup>67</sup> Ebd., 445; „Aber das Ich kann kein Gefühl in sich erregen; sonst hätte es Kausalität, die es doch nicht haben soll. (Dies greift in den Satz der theoretischen Wissenschaftslehre ein: das Ich kann sich nicht selbst begrenzen)“ (Fichte: GWL, GA I/2, 433).

<sup>68</sup> Fichte: WLnM, GA IV/3, 413. „Das Ich kann nicht zum Bewusstsein kommen, wenn es nicht beschränkt ist; der Grund der Beschränkung liegt auser ihm, aber der Grund der Thätigkeit liegt in ihm. Ich bin ursprünglich beschränkt, auch ist in mir ursprünglich ein mannigfaltiges von Gefühlen, dieß kann ich nicht ändern, es ist die Bedingung alles meines Seins, darüber kann ich nicht hinaus. Dieß ist der Punkt, auf dem ich mich finde. Ich bin nur frei und kann in dieser Sphäre alles machen, was ich will, wenn eine Zeit ohne Ende gegeben ist“ (Fichte: WLnM-K, GA IV/3, 382).

<sup>69</sup> Eine Darstellung dieser ersten Schritte in der Entstehung des Ich, und damit auch des Überganges vom Gefühl zur Anschauung, deren Inhalt die Gefühle sind, findet sich im Aufsatz von M. Jorge de Carvalho, „Mallas que la autoconciencia teje: Desde el actuar hasta el espacio y la materia“, in: *Éndoxa. Series Filosóficas* 30 (2012), 173–254.

<sup>70</sup> Fichte: WLnM-K, GA IV/3, 369.

<sup>71</sup> Fichte: WLnM-K, GA IV/3, 384–385. „Im Begriff oder in der Anschauung muß auser einander liegen, was im Gefühl eins ist“ (o.c., 385).

<sup>72</sup> Eine solche Umwandlung des Gefühls in eine objektive Empfindung, wenn das Gefühl auf ein Objekt bezogen wird, finden wir auch in der *Kritik der Urteilskraft* angedeutet: „Wenn eine Bestimmung des Gefühls der Lust oder Unlust Empfindung genannt wird, so bedeutet dieser Ausdruck etwas ganz anderes, als wenn ich die Vorstellung einer Sache (durch Sinne, als eine zum Erkenntnisvermögen gehörig Rezeptivität) Empfindung nenne. Denn im letztern Falle wird die Vorstellung auf das Objekt, im ersten aber lediglich auf das Subjekt bezogen“ (Kant: KU, 51).

in meiner Wissenschaftslehre dem endlichen Wesen eine schaffende Einbildungskraft beilege, d. i. ein Vermögen, den Stoff – es versteht sich den idealen, für die Vorstellung, da für endliche Wesen von einem andern gar nicht die Rede seyn kann – absolut zu erschaffen<sup>73</sup>. Die Realität des Objekts liegt darin, dass es infolge des Gefühls<sup>74</sup> aber als unterschiedlich mit ihm und unabhängig vom Ich (als Objekt und nicht als mein Gefühl) gesetzt wird; „das Ich verschwindet im Objecte“<sup>75</sup>. Das Gefühl ist in uns, aber seine Realität wird in der Anschauung durch die Einbildungskraft auf den Gegenstand übertragen: „[D]er äussere Gegenstand ist Deutung unseres Gefühls“<sup>76</sup>. Das Fühlbare, das außerhalb des neuen Aktes der idealen Tätigkeit und vor demselben liegt, wird von dieser idealen Tätigkeit (von diesem theoretischen Wissen) als reales Objekt außerhalb von ihr festgelegt, fixiert, und als Materie gesetzt: „[D]er idealen Tätigkeit muß immer etwas reales entgegengesetzt werden, sonst ist die Anschauung nicht möglich“<sup>77</sup>. So kommt das Ich durch seine Einbildungskraft dazu, aus sich heraus zu gehen. Durch die Gesetze der Einbildungskraft wird die gesamte Sinnenwelt als Objekt hervorgebracht. Da aber das Ich beim Gefühl passiv bleibt, kann es weder eine Materie hervorbringen noch vernichten und die Mannigfaltigkeit der Gefühle kann aus dem Ich nicht abgeleitet werden<sup>78</sup>.

Diese Anschauung des Objekts geschieht dank des Gefühls der Beschränkung und seines Gegensatzes, das heißt des Gefühls des Strebens (Vehikel des Praktischen) – beide bilden ein einziges synthetisches Gefühl<sup>79</sup>. Gefühl und Anschauung sind synthetisch. Sie werden durch ein Selbstgefühl miteinander vereint<sup>80</sup>. So gibt es vier Elemente und ergänzend das eben erwähnte Selbstgefühl: „Das Ich fühlt sich, und zwar ganz; aber das Ich ist, wie wir wissen, praktisch und ideal, welches beides [die be-

<sup>73</sup> Fichte: „Erklärung: Ich sehe mich genöthigt“, GA I/3, 213. „[E]s ist nur ein ideales Seyn“ (Fichte: ZdE, GA I/4, 248; siehe auch 249 Anm.). „Die Welt, die wirkliche gegeben Welt, die Natur, [...] hat zwei Seiten, sie ist Produkt unserer Beschränkung; sie ist Produkt unseres freien, es versteht sich, idealen Handelns, (nicht etwa unserer reellen Wirksamkeit)“ (Fichte: SL, GA I/5, 308). Siehe auch Fichte: GWL, GA I/2, 435–438.

<sup>74</sup> „Dann der eigentliche Charakter des Objects, der Realität, daß es gesetzt wird, zu folge des Gefühls“ (Fichte: GA IV/3, 408).

<sup>75</sup> Fichte: WLnm-K, GA IV/3, 391. „Denn im Anschauen verliert das Ich sich im Objecte“ (Fichte: WLnm-K, GA IV/3, 396; siehe auch 393).

<sup>76</sup> Fichte: WLnm-K, GA IV/3, 408; siehe auch 388. „Wir hätten hier in einer weiteren Bestimmung den Satz wieder: ideale und reale Thätigkeit sind nicht ohne einander. Hier heißt es: Gefühl und Anschauung sind nicht ohne einander. Gefühl ist etwas reales. Anschauung etwas Ideales“ (o. c., 387).

<sup>77</sup> Fichte: WLnm-K, GA IV/3, 385.

<sup>78</sup> Fichte: WLnm-K, GA IV/3, 378.

<sup>79</sup> „Ich kann mich nicht begrenzt fühlen, ohne mich zugleich streben zu fühlen. [...] Sonach ist das Gefühl der Begrenztheit bedingt durch das Gefühl des Strebens, beides zusammen macht erst ein vollständiges Gefühl aus. [...] Woraus leicht aus einem, dem Begrenzten das Theoretische, und aus dem andern dem Streben das praktische hervorginge [...] Keine Theorie ohne Praxis“ (Fichte: WLnm-K, GA IV/3, 391).

<sup>80</sup> Fichte: WLnm-K, GA IV/3, 387–388.

grenzte reale und die unbegrenzbar ideale Tätigkeit des Ich] jetzt erst geteilt wird, mittelst des Gefühls. Das Ich fühlt sich zunächst praktisch [real-ideal], dieß ist eigentlich das unmittelbare Gefühl, in welchem Gefühl der Beschränktheit und des Strebens vereinigt ist. Aber das Ich fühlt sich ganz, also auch ideal [auch im Wissen], und in sofern anschauend, in welcher Anschauung nun abermals Beschränktheit und Streben vereinigt sein muß. Sonach finden sich da abermals 4 Stücke: Gefühl der Beschränktheit, Gefühl des Strebens, Anschauung des bestimmten Objects, Anschauung des Ideals<sup>81</sup>. Der Gegensatz spielt auch hier eine wesentliche Rolle: ohne Gefühl keine Anschauung, ohne Begrenzung kein Streben, ohne Objekt kein Ideal, und umgekehrt. Das bedeutet, das Ich geht aus sich selbst, aus seiner Begrenzung, auch dank des Gefühls des Strebens heraus, sodass Fichte sagen kann: „Dieses Sehnen ist wichtig, nicht nur für die praktische, sondern für die gesammte Wissenschaftslehre. Lediglich durch dasselbe wird das Ich in sich selbst – ausser sich getrieben; lediglich durch dasselbe offenbart sich in ihm selbst eine Aussenwelt“<sup>82</sup>. Die Welt erscheint dem Ich durch ein Bedürfnis seiner angestrebten Freiheit und Verwirklichung. Abermals macht das Praktische das Theoretische möglich.

Die Anschauung leidet aber an einer gewissen Immanenz. In der Anschauung reflektiert das Ich auf das Gefühlte, das als ein Objekt außerhalb des Ichs angenommen wird, weil das Ich sich dabei als tätig fühlt, als das Anschauende und nicht als das Gefühlte und Begrenzte. Aber „das Ich ist nicht aus sich selbst herausgegangen. Meine eigene Beschränktheit ist es, welche angeschaut wird, aber sie wird nicht angeschaut als die meinige, sie wird auf mich nicht bezogen“<sup>83</sup>, sondern auf das Objekt. Das Objekt des Gefühls und der Anschauung sind dasselbe, aber das Ich sieht sie als zweierlei Dinge. Das Objekt der Anschauung wird angeschaut und nicht gefühlt, nicht auf das Ich bezogen, und das Ich verschwindet im Objekt. Deswegen fehlt noch ein weiteres Element, und zwar der Begriff. „Im Begriff wird es erst wieder auf das Ich bezogen. [...] Ich schmecke etwas süße, und seze ein Stück Zucker, nun sage ich: der Zucker ist süße. Hier wird ein Gefühl auf einen Gegenstand der Anschauung übertragen, und beide werden in demselben Momente vereinigt“<sup>84</sup>. Erst durch den Begriff und vor allem durch das moralische Gesetz ist etwas außerhalb des Ich gesetzt, außerhalb des individuellen Ich als einer engeren Sphäre innerhalb der alles einschließenden Sphäre des transzendentalen Ich: die objektive Welt und die Welt der anderen vernünftigen Wesen.

---

<sup>81</sup> Fichte: *WLnM-K*, GA IV/3, 393. „Ich bin beschränkt, zunächst praktische“ (Fichte: *WLnM-K*, GA IV/3, 402). „Im Gefühl ist Thätigkeit und Leiden vereinigt; in wiefern das erste vorkommt, hat es Beziehung auf das Ich, in wiefern aber das 2<sup>te</sup> vorkommt, auf ein Nicht-Ich, aber im Ich wird es gefunden, das Gefühl ist factisch das erste ursprüngliche“ (o.c., 377). Siehe auch *ZdE*, GA I/4, 242–243 und *SL*, GA I/5, 106).

<sup>82</sup> Fichte: *GWL*, GA I/2, 431. Siehe auch Fichte: *GWL*, GA I/2, 281, 320, und *SL*, GA I/5, 135.

<sup>83</sup> Fichte: *WLnM-K*, GA IV/3, 388.

<sup>84</sup> Fichte: *WLnM-K*, GA IV/3, 389.

Der kategorische Imperativ weist laut Fichte jedem seine individuelle Bestimmung, seine bestimmte Pflicht in der Welt, zu. Das ist unsere intelligible Individualität, die freie Hauptbeschränkung eines jeden, von der ein wichtiges Moment unseres Themas abgeleitet wird: der Leib als unmittelbares äußeres Organ. Das Sittengesetz gibt jedem die Aufgabe, sich selbst und seine äußere Freiheit frei zu beschränken: „Die Individualität ist bestimmt nicht durch ein Sein, sondern durch ein Gesetz“<sup>85</sup>, durch einen Begriff. „Beim Dogmatiker ist das Ding das erste, der Begriff das zweite; der Idealist kehrt es um; er kommt von dem Begriff zum Sein“<sup>86</sup>, aus dem Begriff (dem Sittengesetz) soll das Sein folgen. Die Aufgabe besteht hier (§15) darin, mein äußeres Organ auf diese oder jene Weise zu beschränken. „Durch diese Aufgabe ist mir das äussere Organ gegeben, [... denn] es ist da, nur in so fern ich selbst es hemme“<sup>87</sup>. So wird mein Leib zu meinem äußeren Organ beziehungsweise äußeren Sinn. Dank meiner Selbstbeschränkung wird er *mein* Organ und so kann ich *unmittelbar*, und nicht bloß mittels des inneren Sinnes, die Beschränkung durch die anderen Körper (mein Nichtkönnen) erfahren<sup>88</sup>. Diese Unmittelbarkeit ist für die Erklärung der Objektivität notwendig (wie Kant selbst in seiner Widerlegung des Idealismus der *Kritik der reinen Vernunft* gezeigt hatte), weil das Ich sonst in seiner inneren Erfahrung eingeschlossen wäre und die Wahrnehmung reine Erfindung sein könnte. Nur wenn ich mich beschränke, gibt es für mich eine äußere Welt. Diese Selbstbeschränkung ist also Bedingung für die Möglichkeit aller Erfahrung, sie stellt im Grunde genommen eine moralische Aufgabe für ein freies Wesen dar, sodass dank dieser Selbstbeschränkung „erst Gefühl und Anschauung“ entstehen<sup>89</sup>. Auf diese Weise hat Fichte die transzendente Notwendigkeit der Sinnlichkeit (Gefühl und Anschauung) aus dem Gesetz der Freiheit abgeleitet<sup>90</sup>, weil das Praktische die Wurzel des Theoretischen sei<sup>91</sup>. Das hatte Kant nicht geleistet, und das ist etwas Neues in der Geschichte der Philosophie.

---

<sup>85</sup> Ebd., 461.

<sup>86</sup> Ebd., 462.

<sup>87</sup> Ebd., 463.

<sup>88</sup> Ebd., 461–464.

<sup>89</sup> Ebd., 464 und 533.

<sup>90</sup> „Das innere Organ ist Seele, das äußere Leib; beides ist ich, nur in verschiedener Ansicht, Seele entsteht wenn ich mich durch die Form der innern Anschauung versinnliche, der Leib durch Versinnlichung der äusern und innern Anschauung zugleich. Das höchste beschränkende ist der Begriff, durch ihn kommt Anschauung in meine ganze Welt“ (Ebd., 464). Siehe auch Fichte: SS §4 ff.

<sup>91</sup> Fichte: *Grundlage des Naturrechts*, GA I/3, 332. „Über den unseres Glaubens an eine göttliche WeltRegierung“, GA I/6, 340–341.



## Bibliographie

- Breazeele*, Daniel: „Anstoß, Abstract Realism, and the Finitude of the I“, in *Thinking Through the Wissenschaftslehre. Themes from Fichte’s early Philosophy*, Oxford University Press, 2013, 156–196.
- Carvalho*, Mário: „Mallas que la autoconciencia teje. Desde al actuar hasta el espacio y la materia“, in: *Éndoxa. Series Filosóficas* 30 (2012), 173–254.
- Clarke*, Samuel: *Der Briefwechsel mit G.W. Leibniz von 1715/16*, Hamburg 1900.
- Cogliandro*, Giovanni: „Organismo e determinazione: il corpo nella dottrina della scienza di Fichte“, in *Etica & politica* 13 (2), 2011, 80–110
- Fichte*, Johann Gottlieb: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hg. v. Reinhard Lauth u. a., Stuttgart-Bad Cannstatt 1962–2012.
- Fichte*, Johann Gottlieb: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer (1794)*, GA I/2, Werke 1793–1795, hg. v. Hans Jacob u. Reinhard Lauth unter Mitwirkung von Manfred Zahn, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, 173–460.
- Fichte*, Johann Gottlieb: *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, GA I/4, Werke 1797–1798, hg. v. Hans Jacob u. Reinhard Lauth unter Mitwirkung von Richard Schottky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, 186–208.
- Fichte*, Johann Gottlieb: *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, GA I/4, Werke 1797–1798, hg. v. Hans Jacob u. Reinhard Lauth unter Mitwirkung von Richard Schottky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, 209–270.
- Fichte*, Johann Gottlieb: *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, GA I/5, Werke 1798–1799, hg. v. Hans Gliwitzky u. Reinhard Lauth, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, 1–317.
- Fichte*, Johann Gottlieb: *Wissenschaftslehre nova methodo*. Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99, GA IV/3, Kollegnachschriften 1794–1800, hg. v. Erich Fuchs, Reinhard Lauth, Ives Radrizzani: Peter K. Schneider und Günter Zöller unter Mitwirkung von Heinrich Fautek u. Hans Georg von Manz, Stuttgart-Bad Cannstatt 2000, 525–536.
- Hall*, Bryan: „Appearances and the Problem of Affection in Kant“, in *Kantian Review*, 14(2), 38–66, 2010.
- Indregard*, Jonas J.: „Kant’s Causal Power Argument Against Empirical Affection“, in *Kantian Review*, 22(1), 27–51. MAR 2017.
- Jacobi*, Friedrich Heinrich: *Ueber den transscendentalen Idealismus (1785)*, in: ders.: *Werke*, hg. v. Klaus Hammacher und Walter Jaeschke, Bd. 2,1: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*, Hamburg 2004.
- Kant*, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, hg. von Bd. 1–22 Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1900.
- Kant*, Immanuel: *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, AA II, *Vorkritische Schriften II*: 1757–1777, hg. v. Paul Gedan, Kurd Lasswitz, Paul Menzer, Max Frischeisen-Köhler u. Erich Adickes, Berlin 1905, 375–384.
- Kant*, Immanuel: *Metaphysicae cum geometría iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam (1756)*, AA I, *Vorkritische Schriften I*: 1747–1756, hg. v. Kurd Lasswitz u. Johannes Rahts, Berlin 1910, 473–488.



- Kant*, Immanuel: Die Metaphysik der Sitten, AA VI, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft/Die Metaphysik der Sitten, hg. v. Georg Wobbermin u. Paul Natorp, Berlin 1914, 203–494.
- Kant*, Immanuel: Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie, AA VIII, Abhandlungen nach 1781, hg. v. Paul Menzer, Heinrich Maier u. Max Frischeisen-Köhler, Berlin 1923, 387–406.
- Kant*, Immanuel: Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik, AA XX, Handschriftlicher Nachlaß, Bd. 7, hg. v. Gerhard Lehmann, Berlin 1942, 253–323.
- Kant*, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft, hg. v. Horst D. Brandt und Heiner Klemme, Hamburg 2003.
- Kant*, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, 3. Aufl., hg. v. Heiner Klemme, mit Sachanmerkungen von Piero Giordanetti, Hamburg 2009.
- Kant*, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, nach der ersten (A) und zweiten (B) Originalausgabe hg. v. Jens Timmermann, mit einer Bibliographie von Heiner Klemme, Hamburg 2010.
- Lohmann*, Petra: Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes, in Fichte-Studien-Supplementa, Band 18, 2004.
- Marcuzzi*, Max: „Fichte in der aktuellen Debatte um das Leib-Seele-Problem“, in Fichte-Studien 35 (2010), 511–524.
- Novalis*: Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen, Historisch-kritische Ausgabe, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Band II, 19833.
- Piché*, Claude: „Kant and the Problem of Affection“, in Symposium: Canadian Journal of Hermeneutics and Postmodern Thought, 8(2), 275–297, Summer 2004.
- Rivera de Rosales*, Jacinto: La relevancia ontológica del sentimiento en Fichte, in: Fichte 200 años después, Madrid, 1996, 45–73.
- Rivera de Rosales*, Jacinto: Die Begrenzung. Vom Anstoß zur Aufforderung, in: Fichte-Studien 16 (1999), 167–190.
- Rivera de Rosales*, Jacinto: El punto de partida de la metafísica trascendental, Editorial Xorki, Madrid, 2011.
- Rivera de Rosales*, Jacinto: „Heidegger and Kant’s ‚Refutation of Idealism‘“, in: Objectivity after Kant. Its Meaning, its Limitations, its Fateful Omissions, Hildesheim 2013, 249–278.
- Rivera de Rosales*, Jacinto: Las diferentes funciones del cuerpo en la Doctrina de la ciencia nova methodo de Fichte“, in El vuelo del búho. Estudios sobre filosofía del idealismo, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2013, 115–134.
- Rivera de Rosales*, Jacinto: „Versuch, den Begriff des eigenen Körpers in die Kritik der reinen Vernunft einzuführen“, in Das Leben der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Kants, Walter de Gruyter, Berlin, 2013, S. 109–130). Englischen Fassung „Attempt to introduce the concept of body into the Critique of Pure Reason“, in Estudios kantianos, 5.1 (2017), 231–251.
- Tomaszewska*, Anna: „Transcendental object and the ‚problem of affection‘. Remarks on some difficulties of Kant’s theory of empirical cognition“, in Diametros 11, marzecz 2007, 61–82.

# Mit Kant gegen Kant

## Fichtes Anschauungsbegriff in der *Wissenschaftslehre nova methodo*

Von M. Jorge de Carvalho

### I. Einleitung

Virgils „in tenui labor“<sup>1</sup> oder Aby Warburgs Wahlspruch „Der liebe Gott steckt im Detail“ können als Motto für diesen kurzen Beitrag dienen. Das Motto könnte auch lauten: „der *Vorsichtige muß sich am meisten mit den Ähnlichkeiten in Acht nehmen*, ist es doch eine überaus schlüpfrige Art (olisthêrotaton gar to genos)“, wie es bei Platon im *Sophistes* warnend heißt<sup>2</sup>. Denn vorliegender Beitrag stellt sich die Aufgabe, Fichte und Kant im Hinblick auf ihre Anschauungslehre zu vergleichen, und Fichtes Verhältnis zu Kant zeichnet sich durch eine paradoxe *Verschränkung von Nähe und Distanz* – ein dichtes Ineinander von Ja und Nein – aus. Die Kantische Inspiration und die Tatsache, dass Fichte Grundthesen Kants vertritt und seiner eigenen Philosophie zugrunde legt, soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass, wenn man ins Detail geht, ein ganz anderes Bild erscheint, und zwar so, dass es sich keineswegs nur um Einzelheiten, die den Kern der Lehre nicht berühren, sondern vielmehr um grundsätzliche Divergenzen, um stark voneinander abweichende Auffassungen und Forschungsergebnisse handelt. In Abwandlung eines bekannten Diktums Nietzsches, der von sich selbst sagt: „Abgerechnet nämlich, daß ich ein *décadent* bin, bin ich auch dessen Gegensatz“<sup>3</sup>, kann man Fichtes Auseinandersetzung mit Kant – und nicht zuletzt auch seine Auseinandersetzung mit Kants Anschauungslehre – dadurch auf den Punkt bringen, dass man Fichte folgendes Wort in den Mund legt: „Abgerechnet nämlich, daß ich ein Kantianer bin, bin ich auch dessen Gegensatz“ (beziehungsweise etwas ganz anderes als ein Kantianer). Dass Fichte bekanntlich lange Zeit nicht bereit war, dies zuzugeben, und ganz im Gegenteil immer wieder versuch-

---

<sup>1</sup> Publius Virgil: *Georgicon IV*, in: *Oxford Classical Texts: P. Vergili Maronis: Opera*, hg. v. R. A. B. Mynors, Oxford 1969, 83.

<sup>2</sup> Platon: *Sophistes*, in: *Platonis opera*, hg. v. John Burnet, Oxford 1900, 231a: „ton de asphalê dei pantôn malista peri tas homoiotêtas aei poieisthai tèn phylakên: olisthêrotaton gar to genos“.

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche: *Ecce homo*, in: ders.: *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe*, Bd. VI, hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München/Berlin 1988, hier: 266. Alle Zitate folgen der Schreibweise der zitierten Quellen.

te, die Berührungspunkte zwischen seinem Denken und der Philosophie Kants hervorzuheben, ändert an dieser Tatsache überhaupt nichts.

Es braucht kaum betont zu werden, dass man hier weder Kants und Fichtes Anschauungslehre noch ihre Wesensverwandtschaft und die Art und Weise ausführlich erörtern kann, wie sie trotz dieser Verwandtschaft doch stark voneinander abweichende Wege gehen. Man muss sich notgedrungen darauf beschränken, zwei Wesensmomenten der Kantischen Anschauungslehre besondere Aufmerksamkeit zu schenken, die allem Anschein nach auch für Fichte richtungsweisend waren und seine Anschauungslehre durch und durch prägten. Es handelt sich zunächst einmal um Kants Unterscheidung zwischen *repraesentationes rerum uti apparent* und *repraesentationes rerum sicuti sunt* beziehungsweise um seine Grundthese, dass alle Anschauung ihrem Wesen nach *eine repraesentatio rerum uti apparent* (das heißt *keine repraesentatio rerum sicuti sunt*) ist. Es handelt sich sodann um Kants Grundthese, dass die Anschauung nie als „ein Stück Anschauung“ beziehungsweise als bloße Teilanschauung (und das heißt zugleich als etwas Freischwebendes, Losgelöstes, Abgekapseltes), sondern ganz im Gegenteil nur im Rahmen eines *allumfassenden Ganzen* der Anschauung beziehungsweise einer Form der Anschauung stattfinden kann, die sich unter anderem dadurch auszeichnet, dass sie wesensmäßig eine Art *Alleinheit aller möglichen Anschauung* bildet. Mit anderen Worten: Die zweite Grundthese Kants, um die es hier geht, behauptet, dass die Form der Anschauung in dem Sinne eine Bedingung jeder Anschauung darstellt, dass eine Empfindung beziehungsweise eine Mannigfaltigkeit von Empfindungen im Grunde noch *keine Anschauung* bildet, und es die Form der Anschauung ist, die die Anschauung allererst zustande bringt und als solche möglich macht.

Es handelt sich in beiden Fällen um paradoxe, den landläufigen Vorstellungen entgegengesetzte Thesen, die sowohl von Kant als von Fichte vertreten werden. Diese zwei Thesen stellen allerdings nur Teilaspekte der Anschauungslehre Kants und Fichtes dar – und nicht gerade die ersten, die einem einfallen, wenn von ihrer unterschiedlichen Anschauungslehre die Rede ist. Dass Kant und Fichte in puncto Anschauung getrennte Wege gehen, zeigt schon allein die Tatsache, dass der eine die intellektuelle Anschauung ausdrücklich ablehnt, während der andere sie nicht nur als konstitutive Struktur des Bewusstseins auffasst, sondern zum Grundpfeiler seines philosophischen Lehrgebäudes macht. Diese zentrale Frage der Kantischen und Fichteschen Anschauungslehre (beziehungsweise die Frage, ob diese Divergenz nur vordergründig ist oder eine wirkliche Kluft zwischen beiden Denkwerken verrät) ist aber zusagen nur die Spitze des Eisberges. Und das ist auch der Grund, warum sie in diesem Beitrag nicht erörtert wird. Es geht vielmehr darum, die unteren Schichten und insbesondere diejenigen Grundbestandteile der Kantischen und Fichteschen Anschauungslehre unter die Lupe zu nehmen, die so beschaffen sind, dass sie auf den ersten Blick ähnlich wirken, sich bei näherem Hinsehen jedoch als himmelweit verschieden entpuppen. Allerdings verhält es sich so, dass vorliegender Beitrag sich darauf beschränkt, die zwei genannten Fragen zu erörtern. Er versucht somit nur eine *Teilansicht* zu gewinnen. Diese Teilansicht hat jedoch mit Bestandteilen der Fichteschen und Kantischen Anschauungslehre zu tun, die für das Verständnis des Ganzen

ausschlaggebend und unentbehrlich sind. Es bleibt nur noch hinzuzufügen, dass der knappe Rahmen nicht einmal eine ausführliche Erörterung der genannten Teilaspekte gestattet, sodass man sich mit einer flüchtigen Skizze begnügen muss, deren Unzulänglichkeit beziehungsweise Einseitigkeit nicht zuletzt auch darauf zurückzuführen ist, dass sie sich ausschließlich mit der *Wissenschaftslehre nova methodo* befasst.

Doch genau der Einleitung – gehen wir *in medias res!*

## II. Die Anschauung als *repraesentatio rerum uti apparent* bei Kant

Kants Anschauungsbegriff ist unter anderem dadurch gekennzeichnet, dass die Anschauung eine Art *repraesentatio rerum uti apparent* bildet. In der *Dissertation von 1770* heißt es: „sensible cogitata esse rerum repraesentationes, uti apparent, intellectualia autem, sicuti sunt“<sup>4</sup>. Dieser Unterschied wird oft dahingehend missver-

---

<sup>4</sup> „Die sinnlichen Erkenntnisse sind nur Vorstellungen der Dinge, wie sie erscheinen, die Verstandeserkenntnisse aber Vorstellungen der Dinge, wie sie sind“ (Immanuel Kant: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis — Ueber die Form und die Prinzipien der Sinnen- und Geisteswelt* [= MSI], in: ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften/Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin/Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin/New York 1900 ff. Im folgenden mit AA abgekürzt und mit Bandangabe angegeben, hier: AA II, §4, 392.) Von diesem Unterschied ist auch in Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* [= KrV], hg. v. Jens Timmermann, mit einer Bibliographie von Heiner Klemme, Hamburg 2010, zitiert nach der Paginierung der ersten Originalausgabe aus dem Jahre 1781 (Ausgabe A) und nach der zweiten Originalausgabe aus dem Jahre 1787 (Ausgabe B), hier: A 258, A 249, A 147, A 166 f., A 163, A 104 oder etwa in den *Vorlesungen Sommersemester 1789 Logik Pölitz* [= V-Lo/Pölitz], AA XXIV, 512, die Rede. Siehe auch: Kant: *Logik Hechsel*, in: ders.: *Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften II*, hg. v. Tilmann Pinder, Hamburg 1998, 306 und die *Vorlesungen Wintersemester 1781/1782 Menschenkunde Petersburg* [= V-Anth/Mensch], AA XXV, 905.

Es sei in diesem Zusammenhang nur kurz an Folgendes erinnert: Wenn man die verschiedenen Merkmale oder Wesenszüge durchläuft, die in Kants Darstellung seiner *transzendentalen Elementarlehre* dazu dienen, den Gegenstand der *transzendentalen Ästhetik* dem der *transzendentalen Analytik* (bzw. die sinnlichen den intellektuellen Vorstellungen) entgegenzustellen, dann zeichnet sich ein *komplexes Bild* bzw. eine *Konstellation verschiedener Unterschiede* ab, die sich etwa folgendermaßen zusammenfassen lassen:

1. Der Unterschied zwischen *Rezeptivität* (Affektion u. dgl.) einerseits und *Spontaneität* (Fähigkeit, Tätigkeit u. dgl.) andererseits. Kant spricht gelegentlich vom *genetischen Unterschied* im Gegensatz zum *formalen, realen bzw. metaphysischen Unterschied* zwischen sinnlichen und intellektuellen Vorstellungen;

2. Der Unterschied zwischen *Einzelvorstellung*, *repraesentatio singularis* und *repraesentatio per notas communes*;

3. Der Unterschied zwischen *intuitio*, *repraesentatio intuitiva* (*Anschauung* u. dgl.) und *repraesentatio symbolica* (einer bloß *symbolischen* Vorstellung);

4. Der Unterschied zwischen *repraesentatio rerum uti apparent* und *repraesentatio rerum sicuti sunt*.

standen, dass sinnliche Vorstellungen das vorstellen, was erscheint, beziehungsweise, dass das sinnlich Vorgestellte in Vorstellungen der Dinge besteht, *wie sie erschei-*

---

Die Konstellation all dieser Wesensmerkmale, Wesenszüge oder Unterschiede ist Kant zufolge so zu verstehen, dass das, was in der *transzendentalen Ästhetik* unter die Lupe genommen wird, dadurch gekennzeichnet ist, dass es a) mit der *Rezeptivität* und mit Affektion zu tun hat, b) eine *repraesentatio singularis*, c) eine *repraesentatio intuitiva* oder eine *Anschauung* und d) eine *repraesentatio rerum uti apparent* darstellt – während das, was in der *transzendentalen Analytik* behandelt wird, dadurch charakterisiert ist, dass es a) mit der *Spontaneität* zu tun hat, b) eine *repraesentatio per notas communes*, c) eine *repraesentatio symbolica* und d) eine *repraesentatio rerum sicuti sunt* bildet.

Hier ist vor allen Dingen Folgendes hervorzuheben:

1. Die verschiedenen Wesenszüge, die in der Kantischen Beschreibung des Gegenstandes der *transzendentalen Ästhetik* und der *transzendentalen Analytik* miteinander verbunden sind, sind keineswegs so beschaffen, dass sie einander *analytisch* innewohnen und voneinander *unabtrennbar* sind. Denn es ist beispielsweise ohne Weiteres klar, dass Kant zufolge eine *intuitive* Vorstellung nicht unbedingt *sinnlich* sein muss: Selbst, wenn uns Derartiges vorenthalten bleibt, kann die grundsätzliche Möglichkeit einer intellektuellen Anschauung nicht ausgeschlossen werden. Es ist auch keineswegs analytisch, dass alle *repraesentatio rerum sicuti sunt* ihrem Wesen nach die Form einer *repraesentatio per notas communes* annehmen oder lediglich *symbolisch* sein muss.

2. Bei Kant ist aber von einer Konstellation von Phänomenen die Rede, die durch eine Art *Verschränkung* der genannten Wesenszüge gekennzeichnet sind. Es handelt sich also a) um etwas, was sowohl durch die Tatsache, dass es mit der *Rezeptivität* zu tun hat und in diesem Sinne *sinnlich*, als auch dadurch gekennzeichnet ist, dass es sich um eine *repraesentatio singularis* sowie um eine *Anschauung* und nicht zuletzt auch dadurch, dass es sich um eine *repraesentatio rerum uti apparent* handelt – dies im Gegensatz zu b) etwas, was sich sowohl durch die Tatsache, dass es mit der *Spontaneität* zu tun hat, als auch dadurch auszeichnet, dass es einer *repraesentatio per notas communes* sowie einer *repraesentatio symbolica* entspricht, und nicht zuletzt auch dadurch, dass es eine *repraesentatio rerum sicuti sunt* darstellt.

3. Eine einseitige Fokussierung auf den *genetischen* Begriff hat zur Folge, dass man das übersieht, worauf Kant hinweist, wenn er von einem *realen* (von einem *formalen* bzw. von einem *metaphysischen*) Unterschied zwischen sinnlichen und intellektuellen Vorstellungen spricht und diesen dem genetischen Unterschied gegenüberstellt. Was versteht er aber darunter? Hier gilt es nur das Allerwesentlichste hervorzuheben – und dies besteht darin, dass die sinnlichen bzw. intellektuellen Vorstellungen sich nicht nur durch die besondere Art und Weise unterscheiden, wie sie *entstehen*, sondern auch dadurch, *was* sie vorstellen (*wie das*, was sie vorstellen, *beschaffen* ist) und *wie sie sich zu ihrem Gegenstand verhalten* (bzw. was sie in Bezug auf ihren Gegenstand zu *bewerkstelligen* oder zu *erreichen* in der Lage sind). Wenn das Hauptaugenmerk einseitig auf der Frage nach dem Ursprung liegt, da neigt man dazu, die Sinnlichkeit bzw. den Verstand so aufzufassen, als ob sinnliche Vorstellungen und intellektuelle Vorstellungen sich nur, oder jedenfalls hauptsächlich, hinsichtlich ihres Ursprungs unterscheiden, sonst aber keinen wesentlichen Unterschied aufwiesen, was ihren Gegenstand bzw. was die Art und Weise betrifft, wie sie sich zu ihrem Gegenstand verhalten oder was sie in Bezug auf ihren Gegenstand *bewerkstelligen* oder *erreichen*. Kants Erörterung des Unterschieds zwischen sinnlichen und intellektuellen Vorstellungen zeichnet sich aber gerade dadurch aus, dass sie die letztgenannten Aspekte in den Mittelpunkt stellt. Und gerade dies ist es, worauf der Gegensatz zwischen *repraesentatio per notas communes* und *repraesentatio singularis*, der Gegensatz zwischen *repraesentatio symbolica* und *repraesentatio intuitiva* sowie der Gegensatz zwischen *repraesentatio rerum sicuti sunt* und *repraesentatio rerum uti apparent* hindeuten. Die sinnlichen Vorstellungen sind nicht nur (und vielleicht nicht einmal hauptsächlich) dadurch gekennzeichnet, dass sie auf Affektion zurückzuführen sind,

*nen (uti apparent)*, während intellektuelle Vorstellungen das vorstellen, was an sich besteht, beziehungsweise Vorstellungen der Dinge bilden, *wie sie sind (sicuti sunt)*. Wenn etwa ein schräg ins Wasser getauchter gerader Stab an der Eintrittsstelle geknickt erscheint, so bildet allem Anschein nach der geknickte Stab, beziehungsweise die ihn als geknickt auffassende Vorstellung, die Vorstellung des Stabes *uti apparet*, während jene Vorstellung, die sich von der hier stattfindenden optischen Illusion nicht täuschen lässt und dafür hält, dass der Stab in Wahrheit gerade ist, seiner *repraesentatio sicuti est* entspricht.

Eine derartige Interpretation zielt aber an dem von Kant hervorgehobenen Unterschied zwischen *repraesentatio rerum uti apparent* und *repraesentatio rerum sicuti sunt* geradewegs vorbei. Denn Kant zufolge verhält es sich vielmehr so, dass *beide* genannten Vorstellungen – sowohl die, welche den Stab als geknickt, wie auch die, welche ihn als gerade auffasst – einer *intellektuellen* Vorstellung des Stabes beziehungsweise seiner *repraesentatio sicuti est* gleichkommen. Es ist nämlich grundverkehrt zu meinen, dass eine Vorstellung nur dann eine *repraesentatio rerum sicuti sunt* im Kantischen Sinne bildet, wenn sie *richtig* oder *wahr* ist. Das Ausschlaggebende – das, was eine Vorstellung zu einer *repraesentatio rerum sicuti sunt* macht – besteht nicht darin, dass die fragliche Vorstellung wirklich *adäquat* oder *wahr* ist, sondern vielmehr darin, dass sie *den Anspruch erhebt*, adäquat oder wahr zu sein (das heißt also gerade darin, dass sie *den Anspruch erhebt*, eine Vorstellung ihres Gegenstandes zu bilden, wie er ist). Mit anderen Worten: Der Begriff von *repraesentationes rerum sicuti sunt* bezeichnet eine Art von Vorstellungen, die sich durch eine *strukturelle, immanente* Eigenschaft auszeichnen, nämlich dadurch, dass sie sich auf einen Gegenstand beziehen und sein „Ansichsein“ beziehungsweise *sein Sein, wie es ist (sicuti est)* mitvorstellen, und zwar so, dass sie zugleich beanspruchen, gerade dies (das Ansichsein des Gegenstandes, auf welchen sie sich beziehen – das heißt also, den Gegenstand *sicuti est*) erscheinen zu lassen. Eine Vorstellung kann nur dann tatsächlich adäquat oder wahr sein, wenn ihr diese *strukturelle, immanente Eigenschaft* innewohnt (wenn sie den genannten Anspruch erhebt, sich auf einen Gegenstand bezieht, sein „Ansichsein“ beziehungsweise sein Sein *sicuti est* mitvorstellt, et cetera). Ja, eine Vorstellung kann nur dann *falsch* sein, wenn sie sich

---

sondern auch (und vielleicht hauptsächlich) dadurch, dass sie *repraesentationes singulares* (und nicht *repraesentationes per notas communes*), dass sie Anschauungen (und nicht *repraesentationes symbolicae*) und nicht zuletzt auch dadurch, dass sie *repraesentationes rerum uti apparent* (und nicht *repraesentationes rerum sicuti sunt*) sind.

4. Es ist darum grundverkehrt, einfach von *sinnlichen* und *intellektuellen* Vorstellungen zu reden und – wie auch immer – die einen oder die anderen dieser Aspekte einseitig hervorzuheben und die anderen entweder außer Acht zu lassen oder nicht gebührend mitzuberücksichtigen. Denn es handelt sich, wie ausgeführt, um eine eigentümliche Konstellation *all* der genannten Wesenszüge, und nur wenn man auf *all* die fraglichen Wesenszüge aufmerksam ist, gewinnt man einen Einblick in das, worum es sich eigentlich handelt. Hier muss man sich aber notgedrungen auf den Unterschied zwischen *repraesentationes rerum uti apparent* und *repraesentationes rerum sicuti sunt* konzentrieren bzw. darauf, dass „alle uns mögliche Anschauung“ eine *repraesentatio rerum uti apparent* bildet.

durch die besagte strukturelle Eigenschaft auszeichnet, sich auf einen Gegenstand bezieht, sein Ansichsein beziehungsweise sein Sein *sicuti est* mitvorstellt, et cetera. Kurz: Nur die *repraesentationes rerum sicuti sunt* sind in der Lage, *wahr oder auch falsch zu sein*. Und wenn Kant von den *repraesentationes rerum sicuti sunt* spricht, so hat dies mit der soeben besprochenen eigentümlichen *immanenten* Verfassung gewisser Vorstellungen (oder wie er sagen würde, mit ihrer „besonderen Fabrike“<sup>5</sup>) und nicht das Geringste damit zu tun, dass solche Vorstellungen sich tatsächlich als wahr erweisen und ihren Gegenstand so darstellen, wie er eigentlich ist<sup>6</sup>.

Wenn dem so ist, was versteht aber Kant unter einer *repraesentatio rerum uti apparent*? Worin besteht die Anschauung, welche ihm zufolge in unserem Fall die Form einer *repraesentatio rerum uti apparent* annimmt? Im Fall des schräg ins Wasser getauchten geraden Stabes ist die *repraesentatio rerum uti apparent* die reine *unmittelbare Anwesenheit des sinnlich Erscheinenden* ohne jedwede Bestimmung dessen, was es ist beziehungsweise wie es ist (ob es gerade oder geknickt ist, ob es sich um einen Stab oder um etwas Anderes handelt, ob es wirklich ist oder nicht beziehungsweise ob es an sich besteht oder nur ein Blendwerk oder Hirngespinnst ist, und so weiter, und so fort). Lass uns hier nur so viel sagen: die *repraesentatio rerum uti apparent* ist wie der sogenannte Rubin-Kelch (oder wie andere sogenannte Umschlag- oder Kippfiguren) vor *aller* Interpretation – nicht nur vor der besonderen Art von Interpretation, um die es sich im Rubin-Kelch und in anderen Kippfiguren handelt. Die Erscheinung eines Rubin-Kelches spiegelt immer eine gewisse Auffassung oder Interpretation wieder, sie enthält aber auch etwas, was weder einen Kelch noch zwei symmetrisch angeordnete Gesichtsprofile bildet – das heißt sie enthält etwas, was 1) diesen beiden Interpretationen *zugrunde liegt*, 2) *alle beiden Interpretationen zulässt* und zwar darum, weil es 3) ihnen gegenüber vollkommen *neutral* ist.

Versuchen wir, die fraglichen Phänomene etwas näher zu betrachten. Das rein Sinnliche beziehungsweise das unmittelbar Angesehene an der Erscheinung einer solchen Kippfigur zeichnet sich gerade dadurch aus, dass es die zwei genannten Auffassungen zulässt und diesen zwei Auffassungsmöglichkeiten gegenüber vollkommen *neutral* ist. Das, was die zwei genannten Auffassungen zulässt und diesen

<sup>5</sup> Vgl. Kant: Refl 903, AA XV, 395.

<sup>6</sup> Eine *repraesentatio rerum sicuti sunt* ist demnach alles Andere als eine schlichte Vorstellung eines Vorstellungsinhaltes. Sie muss komplex sein. Ja, eine *repraesentatio rerum sicuti sunt* ist ihrem Wesen nach so beschaffen, dass sie außer ihrem ‚schlichten‘ Vorstellungsinhalt noch dreierlei beinhalten muss:

a) eine Vorstellung des *sicuti est* bzw. des *Ansichseins* als solchen,  
 b) eine Vorstellung des *Vorstellens* selbst bzw. des *apparere* als solchen, dem das *sicuti est* gegenübergestellt wird,  
 c) eine Vorstellung der Beziehung zwischen a) und b) – und zwar die Vorstellung einer sehr eigentümlichen Beziehung zwischen a) und b), nämlich die Vorstellung der *Adäquation* als solcher.

Ohne diese *dreigliedrige* – oder vielmehr viergliedrige: Vorstellungsinhalt + a) x b) x c) – Konstellation von Vorstellungen kann der besagte Anspruch (der Wahrheitsanspruch) nicht erhoben werden.



zwei Auffassungsmöglichkeiten gegenüber vollkommen neutral ist, stellt aber noch lange nicht etwas dar, was *keine* Auffassung oder Interpretation widerspiegelt oder *jeder* Interpretation bar ist. Es kann sich beispielsweise um eine Vorstellung handeln, die ohnehin das Erscheinende als etwas auffasst, was *an sich* besteht, und dessen ‚an sich bestehender‘ Wirklichkeit etwa die Farbe und die Größe zukommen sollen, die in der Erscheinung zu finden sind. Das rein Sinnliche an einer Erscheinung beziehungsweise das wirklich Angeschaute – und das heißt zugleich das rein Sinnliche an der Erscheinung eines Rubin-Kelches – ist jedoch so geartert, dass es nicht nur gewissen Interpretationen gegenüber, sondern schlicht und ergreifend *allen* Interpretationen gegenüber vollkommen neutral ist. Mit anderen Worten: So wie die Vorstellung eines Rubin-Kelches etwas enthält, was weder einen Kelch noch zwei symmetrisch angeordnete Gesichtsprofile bildet – das heißt so wie die Vorstellung des Rubin-Kelches etwas enthält, was beide Interpretationen zulässt und ihnen gegenüber *neutral* ist (und zwar so, dass es dieses ist, welches so oder so interpretiert oder aufgefasst wird und dadurch, dass es so oder so interpretiert oder aufgefasst wird, die Erscheinung des Kelches oder zwei symmetrisch angeordneter Gesichtsprofile ermöglicht) – so besteht die rein sinnliche Vorstellung beziehungsweise die Anschauung als solche in einer Vorstellung, die sich darauf beschränkt, dem Vorstellenden eine gewisse sinnliche Qualität erscheinen und ihm ihre Anwesenheit aufdrängen zu lassen, ohne das so Erscheinende weiter zu bestimmen (das heißt ohne jede Interpretation oder Auffassung seiner Beschaffenheit) – und zwar dergestalt, dass es diese ihrem Wesen nach keine Interpretation enthaltende, jeder Interpretation gegenüber *neutral* bleibende Vorstellung ist, welche so oder so interpretiert oder aufgefasst wird, und dadurch, dass sie so oder so interpretiert oder aufgefasst wird, die Erscheinung dessen ermöglicht, was diese oder jene sinnlich bedingte und angeschaute Beschaffenheit hat. Als solches stellt das rein sinnlich Erscheinende somit eine Art Nullgrad der Interpretation oder der Auffassung dar. Es handelt sich sozusagen um das absolute *Weder/Noch* hinsichtlich aller möglichen Bestimmungen seiner Beschaffenheit, das heißt um eine Vorstellung, die sich allen möglichen Bestimmungen der Beschaffenheit ihres unmittelbar erscheinenden Inhaltes gegenüber vollkommen neutral verhält – eine Vorstellung also, die in dieser Hinsicht völlig *offen* bleibt, ja in der Tat nicht einmal die Frage nach der Beschaffenheit ihres Gegenstandes stellt und einfach keinen Sinn für solche Fragen beziehungsweise für solche Arten der Betrachtung hat.

Es fällt uns schon ziemlich schwer, im Fall des Rubin-Kelches oder einer anderen Kippfigur das zu isolieren und im wahrsten Sinne des Wortes herauszusehen, was die verschiedenen Interpretationen zulässt, sämtlichen Interpretationsmöglichkeiten zugrunde liegt und sich ihnen gegenüber neutral verhält. Das heißt: Es fällt uns ziemlich schwer, etwa das ‚weder ein-Kelch-noch-zwei-symmetrische-Profile‘ (sozusagen den Indifferenzpunkt dieser zwei Auffassungen beziehungsweise dieser zwei *sicuti-est-Bestimmungen*) herauszusehen. Aber noch viel schwieriger ist es, von *sämtlichen* Auffassungen beziehungsweise von *sämtlichen sicuti-est-Bestimmungen* abzusehen und den sinnlichen beziehungsweise anschaulichen Indifferenzpunkt *sämt-*



licher solcher Auffassungen beziehungsweise sämtlicher solcher *sicuti-est-Bestimmungen* zu isolieren. Gerade das ist es aber, worauf der Begriff von *repraesentatio rerum uti apparent* letztendlich hindeutet. Zwar verhält es sich so, dass unsere Vorstellungen immer von *sicuti-est-Bestimmungen* wimmeln. Aber so wie die Vorstellung einer Kippfigur nicht ausschließlich aus *sicuti-est-Bestimmungen* besteht, sondern vielmehr so geartet ist, dass die ihr innewohnenden *sicuti-est-Bestimmungen* einen Kern rein sinnlicher beziehungsweise anschaulicher Erscheinung in sich einschließen, der ihnen zugrunde liegt und in ihrer Erscheinung als etwas durch sie Verwandertes und in ihnen Enthaltene miterscheint, so verhält es sich auch in vielen anderen Fällen, ja in all denen, die mit der sinnlichen Vorstellung zu tun haben: auch in ihnen ist ein Kern reiner Vorstellung sinnlicher Qualitäten beziehungsweise reiner Anschauung zu finden, der an und für sich nichts weiter als die fraglichen sinnlichen Qualitäten, beziehungsweise die fragliche Anschauung, darstellt – dergestalt jedoch, dass dieser Kern rein sinnlicher Vorstellung durch allerhand *sicuti-est-Bestimmungen* geprägt und verwandelt wird und nicht ohne diese *sicuti-est-Bestimmungen*, sondern immer schon in der Form einer *repraesentatio rerum sicuti sunt* in Erscheinung tritt.

Kurzum: Eine *repraesentatio rerum uti apparent* ist eine Art *reine in sich aufgehende Erscheinung sinnlicher Qualitäten* beziehungsweise *Anschauungsinhalte*, das heißt eine Vorstellung, die sich in diesem Sinne darauf beschränkt, ein *uti apparent* beziehungsweise ein *apparere* zu bilden und das *apparere* beziehungsweise das, was *apparet*, walten zu lassen, ohne die Erscheinung oder das Erscheinende irgendwie zu bestimmen<sup>7</sup>.

Und hier bietet sich die Gelegenheit, ein weiteres Missverständnis auszuräumen, dem der Begriff von *repraesentatio rerum uti apparent* ausgesetzt ist. Eine *repraesentatio rerum uti apparent* ist mit einer Vorstellung keineswegs zu verwechseln, die ihre eigene Beschaffenheit beziehungsweise die Beschaffenheit ihres Gegenstandes dahingehend bestimmt, dass sie ihre Gültigkeit auf den Bereich des Erscheinens (der Vorstellung als solcher, der *Immanenz* und dergleichen) einschränkt und insofern keinen Anspruch auf ‚objektive Gültigkeit‘ erhebt. Denn eine solche Einschränkung entspricht einer besonderen Art von *repraesentatio rerum sicuti sunt*. Eine Vorstellung, die ihre Gültigkeit auf den Bereich der *Immanenz* einschränkt, ist nämlich dadurch gekennzeichnet, dass sie sich auf einen Gegenstand (nämlich auf das Vorstellen selbst und sein Korrelat, das Vorgestellte) bezieht und sein *Ansichsein* beziehungsweise sein Sein, wie es ist (*sicuti est*) mitvorstellt, und zwar so, dass sie zugleich beansprucht, adäquat zu sein, das heißt gerade dies (das *Ansichsein* des Gegenstandes, auf welchen sie sich bezieht – das heißt also, den Gegenstand *sicuti est*: in dem Fall, das Vorstellen und das Vorgestellte *sicuti sunt*) erscheinen zu lassen. Während eine *repraesentatio rerum uti apparent* vielmehr dadurch gekennzeichnet ist, dass sie auch diese besondere Art von Bestimmung nicht enthält – dass sie über-

<sup>7</sup> Gerade darum spricht Kant von der Erscheinung als dem „unbestimmten Gegenstand“ einer Anschauung. Vgl. etwa Kant: KrV, A 20, A 29, A 33.

haupt *keine* Bestimmung enthält und weder auf ‚volle‘ objektive Gültigkeit noch auf eine eingeschränkte Gültigkeit Anspruch erhebt, sodass jede Art von Bestimmung der Beschaffenheit (sowohl der Beschaffenheit ihres Gegenstandes als auch ihrer eigenen Beschaffenheit) und jede Art von *Anspruch* ihr wesensmäßig *fremd*, und sie völlig *offen* und *unbestimmt* in Bezug auf ihren eigenen Status ist.<sup>8</sup>

Dies bedeutet aber, dass Kant zufolge die Anschauung (die in sich aufgehende Präsenz eines Angeschauten, deren Vorstellung keine Ahnung davon hat, was in ihr erscheint) erst mithilfe von *repraesentationes rerum sicuti sunt* zu dem wird, was man gemeinlich unter Anschauung versteht. Und so kommt es, dass das meiste, ja alles, was man gewöhnlich für Anschauung beziehungsweise für *repraesentationes rerum uti apparent* hält, alles andere als bloße Anschauung beziehungsweise als bloße *repraesentatio rerum uti apparent* bildet. Es ist vielmehr so geartet, dass es nicht nur *repraesentationes rerum sicuti sunt* enthält, sondern in der Tat von diesen so durch und durch geprägt ist, dass es zwar auf einer anschaulichen Basis gründet, aber im Endeffekt ein Produkt der Verstandestätigkeit – oder, wie Kant auch sagt, ein Produkt der Reflexion – darstellt. Dass Derartiges gewöhnlich für Anschauung (oder für eine *repraesentatio rerum uti apparent*) genommen wird, ist darauf zurückzuführen, dass die hier in Frage stehende Verstandestätigkeit oder Reflexion dem entspricht, was Kant „dunkle Reflexionen“<sup>9</sup> beziehungsweise „Urteil im Dunklen“<sup>10</sup> nennt.

Dies ist ein sehr wichtiger Punkt, den man nie genug betonen kann: Kant zufolge soll die Unterscheidung zwischen *Sinnlichkeit* und *Verstand*, *Anschauung* und *Begriff*, *repraesentatio rerum uti apparent* und *repraesentatio rerum sicuti sunt* der Tatsache Rechnung tragen, dass ein sehr wichtiger Teil der Verstandes- und Reflexionstätigkeit schwer aufzuspüren ist, weil sie *im Dunklen* wirkt, ja so im Dunklen wirkt, dass diese *im Dunklen wirkende* Reflexion (oder, wie man auch sagen kann, die ihr entsprechenden *im Dunklen wirkenden repraesentationes rerum sicuti sunt*), wie es in der *Anthropologie Friedländer* heißt, „die geheime Feder von dem, was im Lichten

<sup>8</sup> Was wohlgemerkt auch nicht bedeutet, dass eine *repraesentatio rerum uti apparent* so geartet ist, dass sie sich als eine Vorstellung präsentiert, die überhaupt keinen Anspruch erhebt und in dieser Hinsicht völlig *offen* bleibt. Denn 1. eine solche negative Selbstcharakteristik entspräche einer *sicuti-est*-Bestimmung ihrer eigenen Beschaffenheit bzw. ihres Status und 2. die fragliche Neutralität (Neutralität als negativer Zug der Selbstcharakterisierung einer Vorstellung) kann nur unter Bezugnahme auf den nicht erhobenen Anspruch vorgestellt werden und ist somit nur in einer Blickbahn möglich, die mit einem solchen Anspruch vertraut und auf ihn eingestellt ist. Es zeigt sich demnach, dass nur eine verwandelte *repraesentatio rerum sicuti sunt* einer derartigen Selbstcharakterisierung fähig ist. Aber eine *repraesentatio rerum uti apparent* hat mit all dem so gut wie gar nichts zu tun: Sie erhebt überhaupt keinen Anspruch, weil sie von einem solchen überhaupt keine Ahnung hat – ja, *sie weiß nicht einmal, dass sie keinen Anspruch erhebt*, dass sie sich in dieser Beziehung neutral verhält, offen ist, etc. Sie ist, wie gesagt, dadurch gekennzeichnet, dass sie im wahrsten Sinne des Wortes sich darauf beschränkt, eine rein sinnliche Qualität (und nur sie) – einen Anschauungsinhalt und nur ihn – erscheinen zu lassen und für alles Andere überhaupt keinen Sinn hat.

<sup>9</sup> Kant: V-Lo/Pöhlitz, AA XXIV, 536; *Vorlesungen Wintersemester 1772/1773 Collins* [= V-Anth/Collins], AA XXV, 22; Refl 177, AA XV, 66.

<sup>10</sup> Vgl. etwa Kant: V-Anth/Collins, AA XXV, 22 (siehe Anm. 12).

geschiehet“<sup>11</sup> enthalten – mit der Folge, dass das, was unmittelbar erscheint, immer schon das Ergebnis dieser vorhergehenden *dunklen Reflexion* ist: „So schreiben wir vieles der Empfindung zu, welches doch ein Werk der Reflexion ist. Wir müßen aber wohl die Erscheinungen von den Begriffen unterscheiden, jene sind bloße Anschauungen, diese formiren aber wir uns bey Gelegenheit der Erscheinungen, allein weil wir schon geläufig im reflectieren sind, daß wir es nicht einmal bemerken: so verwechseln wir nicht selten die Erscheinungen mit den Begriffen“<sup>12</sup>.

### **III. Die Anschauung als *totum analyticum*, *compraesentia omnium* oder *omnipraesentia phaenomenon* bei Kant**

Der zweite Grundpfeiler der Anschauungslehre Kants, den es hier zu besprechen gilt, betrifft den *Umfang* der Anschauung beziehungsweise der *repraesentatio rerum uti apparent* und hat mit der Tatsache zu tun, dass Kant zufolge das, was er die *Form der Anschauung* nennt, eine unerlässliche Bedingung jeder Anschauung darstellt – und zwar so, dass es die Form der Anschauung ist, die die Anschauung als solche (das anschauliche *apparere* als solches) zustande bringt (oder, wie man auch sagen kann, dass es die Form der Anschauung ist, die der *repraesentatio rerum uti apparent* einen anschaulichen Charakter verleiht). Letzteres geht mit Kants Grundthese einher, dass eine sinnliche Anschauung oder eine *repraesentatio rerum uti apparent* nicht als etwas Freischwebendes, Isoliertes, Losgelöstes und Abgekapseltes, sondern eigentlich nur als Teil eines viel umfangreicheren, ja eines *totalen* Vorstellungszusammenhanges (nämlich des Vorstellungszusammenhanges *aller repraesentatio rerum uti apparent*) möglich ist. Dies bedeutet nicht unbedingt, dass jede Anschauung eine *deutliche* Anschauung des ihr zugrundeliegenden Vorstellungszusam-

---

<sup>11</sup> Kant: *Vorlesungen Wintersemester 1775/1776 Friedländer* [= V-Anth/Fried], AA XXV, 479.

<sup>12</sup> Kant: *Vorlesungen Wintersemester 1772/1773 Parow* [= V-Anth/Parow], AA XXV, 281. Und in der V-Anth/Collins (AA XXV, 22) heißt es: „Wir sind gewohnt, dunckle Vorstellungen für Empfindungen zu halten; so glauben wir die Schönheit eines Gedichts, das Witzvolle eines Scherzes zu empfinden, da es doch hier bloß Reflexionen sind, die mit den Empfindungen nichts Ähnliches haben; denn das Empfindungs principium ist die Sinnlichkeit, das Reflexions principium der Verstand. Was ein Gegenstand der Empfindung werden soll, muß den Sinnen können unterworfen werden, und wir empfinden nichts, was nicht sinnlich ist. [...] Wenn nun aber so sehr vieles, was man empfinden nennet, nichts als dunckle Reflexionen sind; so stehet dem Philosophen ein großes Feld zu bearbeiten offen, um diese dunckele Reflexionen zu entwickeln. Es scheint, daß man zum Verderb der Weltweißheit mit Fleiß die dunckeln Vorstellungen, *Empfindungen* nennt, um sich der beschwerlichen Entwicklung derselben auf eine so gute manier zu entziehen: denn die Berufung auf Empfindung schneidet aller Untersuchung den Faden ab; ehe man sich auf Gefühl beruft, sehe man zu, ob es sich nicht in dunckeln Reflexionen auflösen läßt. [...] Wir pflegen gemeiniglich Empfindung zu nennen, was ein Urtheil im Dunkeln ist.“

menhanges bilden muss. Die deutlich in Erscheinung tretende sinnliche Anschauung kann zwar begrenzt sein, ja alle unsere Anschauungen sind gerade dadurch gekennzeichnet, dass sie weit hinter einer totalen sinnlichen Anschauung im Sinne einer restlos *deutlichen* Vorstellung des fraglichen Vorstellungszusammenhanges zurückbleiben. Dies verhindert aber nicht, dass jede begrenzte deutliche Anschauung ihrem Wesen nach *nicht allein und isoliert vorkommen* kann, sondern immer schon den besagten umfangreicheren Vorstellungszusammenhang, ja nichts Geringeres als eine Art dunkler *synthesis totalis* voraussetzt und ohne eine solche nicht möglich ist.

Kants Ausführungen über Raum und Zeit beziehungsweise über die *Unmöglichkeit einer Raum- oder Zeitvorstellung, die nur eine Teilvorstellung sei*, zeigen, wie das zu verstehen ist: „Denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Teile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandteile (daraus seine Zusammensetzung möglich sei) vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einschränkungen“<sup>13</sup>. Kant zufolge verhält es sich demnach so, dass der fragliche umfassende Raum, als dessen Teil jedes Raumartige überhaupt seinem Wesen nach vorgestellt werden muss, ein einziger, ja nichts Geringeres als der *allbefassende* Raum sein muss, sodass diese Vorstellung des allbefassenden Raumes an der Vorstellung eines jeden, wenn auch noch so kleinen Raumes *beteiligt sein muss*. Versucht man, sich einen Punkt – das heißt also *nur einen* Punkt – vorzustellen, so stellt man fest, dass man sich in der Tat nicht einen einzigen Punkt, sondern vielmehr eine Mannigfaltigkeit solcher vorstellt, unter denen der fragliche Punkt zu finden ist. Entsprechendes gilt für eine Linie, die nur als Teil einer sie umfassenden, umfangreicheren räumlichen Mannigfaltigkeit vorgestellt werden kann, in der sie so oder so gezogen wird. Fest steht aber auch, dass keine zweidimensionale Mannigfaltigkeit für sich allein als etwas Absolutes, Isoliertes vorgestellt werden kann. Vielmehr verhält es sich so, dass eine zweidimensionale räumliche Mannigfaltigkeit, beziehungsweise eine Fläche, nur als Teil einer sie umfassenden weiteren räumlichen Mannigfaltigkeit (und das heißt nicht nur einer noch größeren Fläche, sondern einer über das Zweidimensionale hinausgehenden dreidimensionalen Räumlichkeit) vorgestellt werden kann – und zwar so, dass jede zweidimensionale räumliche Mannigfaltigkeit, beziehungsweise jede Fläche, nur als eine Fläche vorgestellt werden kann, die im dreidimensionalen Raum so oder so gelegen ist. Entsprechendes gilt aber auch für jede dreidimensionale räumliche Mannigfaltigkeit. Wie es in der *Reflexion 4071* heißt: „Man kann sich keinen Raum, e. g. Cubicfuß, denken, ohne einen äusseren Raum, der ihn umgiebt, und also keinen Raum ohne in dem Ganzen enthalten. Imgleichen keine zwei Räume ohne eine bestimmte Entfernung und Lage gegeneinander“<sup>14</sup>. Und in der *Dissertation* von 1770 liest man: „*Conceptus spa-*

---

<sup>13</sup> Kant: KrV, A 25, siehe auch: A 32 f., B 53.

<sup>14</sup> Kant: Refl 4071, AA XVII.

*tii est singularis repraesentatio omnia in se comprehendens [...]. Quae enim dicis spatia plura, non sunt nisi eiusdem immensi spatii partes, certo positu se invicem respicientes, neque pedem cubicum concipere tibi potes, nisi ambienti spatio quaquaversum conterminum.*<sup>15</sup>

Kurzum: Die Vorstellung eines beschränkten Raumes (das heißt eine Vorstellung, die sich scheinbar darauf beschränkt, ein Stück Raum, ein gewisses Maß an räumlicher Mannigfaltigkeit erscheinen zu lassen) setzt immer mehr als die bloße Vorstellung des fraglichen Raumteils, sie setzt immer ein Weiteres, voraus, nämlich die Vorstellung des Raumes, der den fraglichen Raumteil umgibt, und sie ist ohne eine solche weitere Vorstellung einfach nicht möglich. Dies gilt aber auch für den fraglichen umgebenden Raum, und wiederum für den, der diesen umgibt, und so *immer wieder* – sodass dieses ‚Immer wieder‘ der Vorstellung des fraglichen Raumteils *immer schon zugrunde liegt*. Das Minimum an Raumvorstellung ist demnach nicht dort zu finden, wo man es vermuten würde. Es stellt sich heraus, dass die kleinstmögliche Raumvorstellung viel umfangreicher ist, als man meinen könnte, ja dass sie in der Vorstellung von keiner, wenn auch noch so umfangreichen *begrenzten* Raumstrecke zu finden ist. Kant zufolge verhält es sich vielmehr so, dass die kleinstmögliche Raumvorstellung nichts Geringeres als die Vorstellung des *ganzen, allbefassenden, alleinigen* Raumes ist.

Das Wesen der hier in Frage stehenden Auffassung des Raumes wird in der *Reflexion 4425* folgendermaßen auf dem Punkt gebracht: „*Spatium est quantum, sed non compositum*. Weil der Raum nicht entspringt, indem die Theile gesetzt werden, sondern die Theile nur möglich sind durch den Raum; ebenso die Zeit. Die Theile lassen sich wohl besonders *abstrahendo a caeteris*, aber *nicht removendo caetera* gedenken. Und sie lassen sich also discernieren, aber nicht separieren, und die *divisio non est realis, sed logica*“<sup>16</sup>.

Kants Analysen münden demnach in die Einsicht, dass die Raum- und Zeitvorstellung (das heißt die zwei Vorstellungen, die er als Formen der *repraesentatio rerum uti apparent* verstanden wissen will) ein *totum analyticum*<sup>17</sup> oder ein *compositum ideale*<sup>18</sup> – kein *totum syntheticum*<sup>19</sup> oder *compositum reale*<sup>20</sup> – bilden. Oder,

---

<sup>15</sup> „*Der Begriff des Raumes ist eine Einzelvorstellung, die alles in sich befaßt [...]* Wenn man nämlich von *mehreren Räumen* spricht, so sind das nur Teile eines und desselben unermesslichen Raumes, die sich durch eine bestimmte Lage aufeinander beziehen, und man kann sich kein Kubikfuß vorstellen, es sei denn durch einen umgebenden Raum nach allen Seiten hin abgegrenzt (Kant: MSI, AA II, §15, B, 402).

<sup>16</sup> Kant: Refl 4425, AA XVII, 541.

<sup>17</sup> Kant: Refl 3789, AA XVII, 293.

<sup>18</sup> Kant: Refl 5299, 5305, 5306, 5307, 5316, AA XVIII, 147, 149, 151; *Metaphysik L2* (Pöhlitz) [= V-Met-L2/Pöhlitz], AA XXVIII, 565; *Vorlesungen Wintersemester 1782/1783 Metaphysik Mrongovius* [= V-Met/Mron], AA XXIX, 825 ff.

<sup>19</sup> Kant: Refl 3789, AA XVII, 293.

<sup>20</sup> Kant: KrV, B 262, B 466, B 184, B 304, A 143; Refl 4943, 5299, AA XVIII, 36 und 147 f.; V-Met/Mron, AA XXIX, 825 f.; *Metaphysik Herder (1762–1764)* [= V-Met/Herder],

wie er auch sagt, die zwei fraglichen Vorstellungen zeichnen sich dadurch aus, dass sie den Charakter eines *compositum originarie tale* (im Gegensatz zum *compositum derivative tale*<sup>21</sup>) besitzen – beziehungsweise, dass sie ein *compositum formale*<sup>22</sup>, ein *quantum originarium*<sup>23</sup> oder ein *quantum analyticum*<sup>24</sup> (gelegentlich spricht er auch vom *quantum sed non compositum*<sup>25</sup> oder ganz einfach von einem *totum*<sup>26</sup>) darstellen. Das Spezifikum einer solchen Art von Ganzem beziehungsweise einer solchen Vorstellungsart wird in der *Metaphysik L<sub>2</sub>* folgendermaßen auf den Punkt gebracht: „Der Begriff eines compositi setzt Theile voraus. Wenn die Theile eines compositi vor der Composition gegeben werden können, so ist ein compositum reale. Können sie aber nicht vor der Composition gegeben werden, so ist es ein compositum ideale. Es scheint zwar, als wenn die Teile vor der Composition immer gedacht werden könnten, und es also keine composita idealia gäbe; es gibt aber wirklich solche, als Raum und Zeit“<sup>27</sup>. Und in der *Reflexion 3789* heißt es: „Ein totum syntheticum ist, dessen Zusammensetzung sich der Möglichkeit nach auf die Theile gründet, die auch ohne [diese] alle zusammensetzung sich denken lassen. Ein totum analyticum ist, dessen Theile ihrer Möglichkeit nach schon die Zusammensetzung im ganzen voraussetzen. Spatium und tempus sind tota analytica, die körper synthetica. Compositum ex substantiis est totum syntheticum. Totum analyticum nec est compositum ex substantiis nec ex accidentibus, sed totum possibilium relationum“<sup>28</sup>. Ergänzend sei auch auf die *Reflexion 5882* verwiesen, die da lautet: „Compositum vel originarie vel derivative tale. Prius, cujus compositione omni sublata nihil remanet, cujus divisio antecedit compositionem; cuius autem compositio antecedit omnem divisionem est derivativum“<sup>29</sup>.

Diesbezüglich gilt es vor allen Dingen Folgendes hervorzuheben. Jedes Moment eines *compositum ideale* oder *totum analyticum* (jeder Teil eines Vorstellungsganzen, das die Struktur eines *compositum ideale* oder *totum analyticum* aufweist) setzt schlicht und ergreifend *alle* andere Momente des fraglichen *compositum* oder *totum* voraus, und zwar deswegen, weil es ohne sie nicht möglich (das heißt, weil

---

AA XXVIII, XXXI; *Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 Metaphysik Volckmann* [= V-Met/Volckmann], AA XXVII, 435 ff.; V-Met-L2/Pöhlitz, AA XXVIII, 565; *Nachträge Metaphysik Herder (1762–1764)* [= V-Met-N/Herder], AA XXVIII, 847 ff.

<sup>21</sup> Kant: Refl 5882, AA XVIII, 375 f.

<sup>22</sup> Kant: V-Met-L2/Pöhlitz, AA XXVIII, 566: „Ein compositum formale ist, dessen Teile nicht anders vorgestellt werden können, als in der Zusammensetzung: sie lassen sich abgesehen nicht denken. Ich kann mir wohl Theile vom Raum vorstellen: aber die Idee des Ganzen liegt dabei immer zum Grunde. Es ist nur ein einiger Raum.“

<sup>23</sup> Kant: Refl 5593, AA XVIII, 243. In der KrV, B 438, B 284 ist vom *ursprünglichen Quantum* die Rede.

<sup>24</sup> Kant: Refl 4424, AA XVII, 540 f.

<sup>25</sup> Kant: Refl 4425, AA XVII, 541.

<sup>26</sup> Kant: KrV, A 438, A 304.

<sup>27</sup> Kant: V-Met-L2/Pöhlitz AA XXVIII, 565.

<sup>28</sup> Kant: Refl 5882, AA XVII, 293.

<sup>29</sup> Kant: Refl 5315, AA XVIII, 375 f.

seine Vorstellung ohne die Vorstellung *aller anderer* Momente der fraglichen Mannigfaltigkeit überhaupt nicht möglich) ist. Wie es in der *Reflexion 5315* heißt: „Compositum ideale ist das, dessen Theile, ohne zum Ganzen zu gehören, für sich unmöglich sind.“<sup>30</sup> Das heißt: Jedes Moment des Vorstellungsganzen Raum oder Zeit (jede Vorstellung eines raumartigen oder zeitartigen Inhaltes überhaupt) setzt eine wenn auch noch so dunkle und undeutliche (verworrene) Vorstellung *aller* anderen Momente des Raumes und der Zeit voraus. Oder wie man auch sagen kann: Jede Vorstellung eines raumartigen oder zeitartigen Inhaltes muss unbedingt immer schon die Vorstellung jener „Formen, ins unendliche zu vergrößern oder zu verkleinern“<sup>31</sup> enthalten, von denen in der *Reflexion 6420* die Rede ist. Vom Raum und von der Zeit (beziehungsweise von der Raum- und Zeitvorstellung) kann es überhaupt nichts geben, was hinter der Ganzheit (dem *totum*, dem *alleinigen*, dem *allbefassenden* Raum oder der *alleinigen*, *allbefassenden* Zeit – beziehungsweise hinter der Vorstellung der Ganzheit) zurückbleibt. Im Falle des Raumes oder der Zeit (beziehungsweise im Falle der Raum- oder Zeitvorstellung) ist, wie ausgeführt, das *Minimum* (das Mindestmaß an Vorstellung von etwas Raumartigem oder Zeitartigem) nichts Geringeres als das *Maximum* – und hier gilt im wahrsten Sinne des Wortes eine Art ‚Entweder alles oder nichts‘.

Kant zufolge verhält es sich demnach so, dass eine *Teilvorstellung* von Raum und Zeit, welche sich darauf beschränkt, ein Stück Raum oder Zeit erscheinen zu lassen, eine reine Fiktion ist. Die Täuschung kommt daher, dass man nicht darauf achtet, dass die *Teilvorstellung* in der Tat über das fragliche Stück Raum und Zeit hinausgreift, weil sie immer schon in den Vorstellungszusammenhang der oben erwähnten „Formen, ins unendliche zu vergrößern oder zu verkleinern“<sup>32</sup> eingebettet ist.

Der langen Rede kurzer Sinn ist aber, dass die zwei Vorstellungen, die Kant zufolge die Formen aller unserer Anschauung bilden (das heißt gerade jene Vorstellungen, die dem *apparere* seinen *anschaulichen* Charakter verleihen und *jede* Anschauung als solche zustande bringen), ihrem Wesen nach ein *totum analyticum* oder *compositum ideale* darstellen. Die Anschauung ist es, worum es hier geht. Denn dies alles läuft darauf hinaus, dass die Anschauung nicht nur ursprünglich synthetisch (und als Einfaches nicht möglich), sondern darüber hinaus so geartet ist, dass sie letztendlich nur als *totale Anschauung* beziehungsweise als Vorstellung der *Alleinheit aller möglichen Anschauung* möglich ist, sodass jede Anschauung die Vorstellung einer derartigen Alleinheit voraussetzt, ja als das voraussetzt, was – um mit der *Anthropologie Friedländer* zu reden – ‚die geheime Feder dessen enthält, was im Lichten geschiehet‘. Kurz: Kants Anschauungslehre zeichnet sich unter anderem dadurch aus, dass sie die Anschauung als etwas konzipiert, was so geartet ist, dass sein Minimum nichts Geringeres als das Maximum beziehungsweise die Totalität (eine Art *compraesentia*

<sup>30</sup> Vgl. etwa Kant: *Vorlesungen Wintersemester 1792/1793 Metaphysik Dohna* [= V-Met/Dohna], AA XXVIII, 643.

<sup>31</sup> Kant: Refl 6420, AA XVIII, 711.

<sup>32</sup> Ebd.



*omnium*<sup>33</sup> oder, wie es in der *Dissertation* von 1770 heißt, eine Art *omnipraesentia phaenomenon*<sup>34</sup>) ist.

#### IV. Fichtes Transformation der Anschauung als *repraesentatio rerum uti apparent in* der *Wissenschaftslehre nova methodo*

Was nun Fichte und die *Wissenschaftslehre nova methodo* betrifft, so ist zunächst einmal festzuhalten, dass Fichte auch zwischen Anschauung und Begriff unterscheidet und die Anschauung als etwas verstanden wissen will, was *grosso modo* dem entspricht, was Kants Begriff von *repraesentatio rerum uti apparent* bezeichnet.

<sup>33</sup> Kant: MSI, §22, scholion, AA II, 410. Vgl. auch Refl 4215, AA XVII, 460.

<sup>34</sup> Kant: MSI, §22, scholion, AA II, 410. Entsprechend ist im Fall der Zeit von der Totalität der Zeitvorstellung als *aeternitas phaenomenon* die Rede (ebd.). Zur *omnipraesentia phaenomenon* vgl. auch Kant: *Opus Postumum*, AA XXII, 526: „Die Gegenwart (*praesentia*) Eines Gegenstandes im Raum ist im Begriffe vom Raum zugleich Allgegenwart (*omnipraesentia*) d. i. durchgängig bestimmt und es ist nur Ein Raum und Eine Zeit“. Es braucht kaum betont zu werden, dass es sich hier um eine eigentümliche Art von *omnipraesentia* handelt. Das Eigentümliche der *omnipraesentia phaenomenon* liegt nicht zuletzt auch darin, dass es sich lediglich um ein *phaenomenon* handelt, sodass die fragliche *omnipraesentia* mit einem ‚Attribut Gottes‘ nicht das Geringste zu tun hat. Kants Lehre über das *totum analyticum (compositum ideale, etc.)* bzw. seiner Lehre über Raum und Zeit als *totum analytica* ist bislang noch nicht die gebührende Aufmerksamkeit zuteil geworden. Dieser Hauptbestandteil der transzendentalen Ästhetik ist aber der Forschung nicht völlig entgangen. Vgl. etwa Albert J. Dietrich: *Kants Begriff des Ganzen in seiner Raum-Zeitlehre und das Verhältnis zu Leibniz*, Halle (Saale) 1916, Nachdr. Hildesheim/Zürich/N.Y. 1977, Hans Vaihinger: *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, hg. v. R. Schmidt, Bd. II, Stuttgart/Berlin/Leipzig 1922<sup>2</sup>, Nachdr. Stuttgart 1970, 217 ff., 223 ff., 226 f., Pierre Lachièze-Rey: *L'idéalisme kantien*, Paris 1931, 347 f., Udo Rameil: *Raum und Außenwelt*. Interpretationen zu Kants kritischem Idealismus, Köln 1977, 197, Günter Wohlfahrt: „Ist der Raum eine Idee? Bemerkungen zur transzendentalen Ästhetik Kants“, in: *Kant Studien* 71 (1980) 137–154, Richard Heinrich: *Kants Erfahrungsraum: metaphysischer Ursprung und kritische Entwicklung*, Freiburg/München 1986, Thomas Nenon: *Objektivität und endliche Erkenntnis*. Kants transzendentalphilosophische Korrespondenztheorie der Wahrheit, Freiburg/München 1986, 151 ff., 235, Manley Thompson: „Unity, Plurality and Totality as Kantian Categories“, in: *The Monist* 72 (1989), 168–189, Patrick Unruh: *Transzendente Ästhetik des Raumes*. Zu Immanuel Kants Raumkonzeption, Würzburg 2007, 199 ff., und Omri Boehm: *Kant's Critique of Spinoza*, Oxford 2014, 88 f. Die meisten dieser Untersuchungen befassen sich lediglich mit allgemeineren Aspekten. Dietrichs und Henrichs Abhandlungen zeichnen sich dadurch aus, dass sie das Labyrinth von Kants verstreuten Äußerungen zu diesem Thema erkunden und den Versuch unternehmen, sie zu einem kohärenten Bild zu verknüpfen. Hierbei ist allerdings daran zu erinnern, dass, obwohl Leibniz und Kant stark voneinander abweichende Auffassungen von Raum und Zeit vertreten, ein *totum-analyticum*-Begriff *avant la lettre* (bzw. der Gedanke, dass „in idealibus totum est prius parte“) sich bereits bei Leibniz abzeichnet. Vgl. etwa Gottfried W. Leibniz: *Die philosophischen Schriften*, hg. v. I. C. Gerhard, Berlin 1875–1890, Nachdr. Hildesheim 1978, Bd. II, 379, 622 f., Bd. IV, 491 f., *Nouveaux Essais* II, 17.3, Bd. V, 145, und Bd. VII, 461, 467 f., 523, 562.



Fichte fasst die Anschauung als eine Art *unmittelbares Bewusstsein*. Er weist darauf hin, dass „allem Bewusstsein unmittelbares Bewusstsein vorausgehen müsse“<sup>35</sup>, und dass die Anschauung eine unerlässliche Bedingung alles Bewusstseins darstellt. Gleichzeitig stimmt er Kant grundsätzlich zu, dass die Anschauung als solche eine Art *repraesentatio rerum uti apparent* darstellt: „aber dieses ist nie ein objektives, sondern das Subjektive in allem Bewusstsein“<sup>36</sup>, sodass das fragliche unmittelbare Bewusstsein von dem himmelweit unterschieden ist, was man gemeinhin unter Anschauung versteht (unter anderem, weil Letzteres bereits das voraussetzt, was Fichte die *Repraesentation des Unmittelbaren*<sup>37</sup> nennt, die erst der Begriff zustande bringt). „Das unmittelbare Bewusstsein ist in jedem Bewusstsein das Bewusstseiene, aber nicht das[,] deßen man sich bewusst ist, das Auge sieht hier das Sehen des Auges.“<sup>38</sup> Oder, wie er auch sagt: „das unmittelbare Bewusstsein ist gar kein Bewusstsein, es ist ein dumpfes sich selbst sezen[,] aus dem nichts herausgeht, eine Anschauung[,] ohne daß angeschaut würde“<sup>39</sup>, weil es nämlich der Begriff ist, der gleichsam die Anschauung zu einer eigentlichen Anschauung werden lässt.

Hierbei ist allerdings anzumerken, dass für Fichte der Gesamtzusammenhang der verschiedenen Vorstellungen, aus denen unser Bewusstsein zusammengesetzt ist, den Charakter dessen besitzt, was Kant ein *totum analyticum* oder *compositum ideale* nennt – das heißt, so geartet ist, dass seine verschiedenen Bestandteile (und das heißt nicht zuletzt auch Anschauung und Begriff) sich *gegenseitig voraussetzen* und *ohne einander nicht möglich sind*<sup>40</sup>. Und dies lässt das Ganze in einem neuen Licht erscheinen. Zwar weist Kant darauf hin, dass die von ihm herausgearbeiteten Bestandteile unseres Erkenntnisvermögens insofern aufeinander angewiesen sind, dass sie nur mit vereinten Kräften das Bewusstsein zustande bringen können, mit dem wir vertraut sind. Von einer gegenseitigen Abhängigkeit beziehungsweise davon, dass die Anschauung als solche den Begriff voraussetzt und ohne ihn schlichtweg nicht möglich ist, ist bei Kant noch nicht die Rede. Fichte hingegen versucht zu zeigen, dass die

---

<sup>35</sup> Johann Gottlieb Fichte: *Wissenschaftslehre nova methodo (1798/1799)*, Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause, in: ders.: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962–2012, im Folgenden GA mit Angabe der Abteilung, des Bandes und der Seitenzahl, hier: WLnM-K, GA IV/3, 353; vgl. auch ebd., 354 und 347: „das unmittelbare Bewusstsein ist selbst der erste Grund, der alles andre begründen soll, biß zu ihm muß man gehen, wenn unser Wißen einen Grund haben soll.“ Siehe auch WLnM-K, GA IV/3, 346: „Alles mögliche Bewusstsein setzt das unmittelb[are] Bewusstsein voraus und ist auser dem nicht zu begreifen.“

<sup>36</sup> Ebd., 353.

<sup>37</sup> Ebd., vgl. auch 354.

<sup>38</sup> Ebd., 354.

<sup>39</sup> Fichte: WLnM-K, GA IV/3, 361.

<sup>40</sup> Fichte war mit den fraglichen Begriffen, die in den damals veröffentlichten Schriften Kants kaum auftauchen, allem Anschein nach nicht vertraut. *Der Sache nach* sind sie aber für Fichtes Denken ausschlaggebend, was nicht zuletzt darauf zurückzuführen ist, dass das, wofür sie stehen, im Denkerwerk Kants eine wesentliche Rolle spielt, die dem scharfsinnigen Fichte nicht entgehen konnte.

verschiedenen Bestandteile, aus denen unser Vorstellungsvermögen zusammengesetzt ist, sich gegenseitig voraussetzen, sodass *keiner* von ihnen ohne *all* die anderen möglich ist, und *das Ganze* ein *totum originarie tale* darstellt. „Der Begriff entsteht mit der Anschauung zugleich in demselben Moment, und ist von ihr unzertrennlich. Es scheint uns[, ] als ob der erste eher hätte sein müßen, aber es scheint nur so, weil wir den Begriff auf eine Anschauung zurück[be]ziehen.“<sup>41</sup> Kurzum: die zwei entgegengesetzten Vorstellungsarten, Anschauung und Begriff, sind so beschaffen, dass sie nicht getrennt vorkommen können: „Wie nun allenthalben der Anschauung ein Begriff entgegensteht, und sie selbst nur durch diese Entgegensezung möglich ist, so ists auch hier.“<sup>42</sup> Denn „auf der Nothwendigkeit des Entgegensezens beruht der ganze Mechanismus des menschlichen Geistes[;] die Entgegengesetzten aber sind eins und daßelbe[, ] nur angesehen von verschiednen Seiten“<sup>43</sup>.

Dieses wichtige Umdenken Kantischer Grundgedanken hängt mit einem anderen Punkt innig zusammen, der für Fichtes Auffassung der Anschauung ausschlaggebend ist, nämlich der These, dass alles, was im Bewusstsein vorkommt, aus dem *Handeln des Ich* beziehungsweise aus *der in sich zurückgehenden Tätigkeit* zu erklären ist, die das Ich als solches ausmacht. Auch dies stellt ein Novum dar. Zwar verhält es sich so, dass Kant die transzendente Apperzeption als Bedingung *jeder* Erkenntnis herausarbeitet. Diese bedingende Rolle spielt die transzendente Apperzeption aber nur in Bezug auf die Erkenntnis beziehungsweise auf die *repraesentationes rerum sicuti sunt* und auf ihre *exhibitio* durch *repraesentationes rerum uti apparent*. Kant geht allem Anschein nach nicht so weit, das Ich als etwas zu verstehen, was jeder *Anschauung* als solcher (jeder *repraesentatio rerum uti apparent*) immer schon zugrunde liegt. Bei Fichte – und insbesondere in der *Wissenschaftslehre nova methodo* – sieht alles ganz anders aus. Wie er ausdrücklich sagt: „Alles Vorstellen ist ein sich setzen. Vom Ich geht alles aus. Das Ich ist kein Bestandtheil der Vorstellung, sondern vom Ich geht alle Vorstellung aus.“<sup>44</sup> Dies gilt nicht zuletzt auch für die Anschauung. Das heißt, selbst wenn die Anschauung als solche noch lange nicht ausreicht, um das uns vertraute Bewusstsein zustande zu bringen, ja selbst wenn sie eine Art *unmittelbares Bewusstsein* darstellt, welches allem Begriff und aller *repraesentatio rerum sicuti sunt* vorhergeht, selbst dann gilt Fichtes Grundsatz auch für sie – sodass ihm zufolge jede Anschauung *vom Ich ausgehen muss* und von dem Bezug zum Ich, beziehungsweise von dieser grundsätzlichen Verwurzelung im Ich, durch und durch geprägt ist.

Und so kommt es, dass die Anschauung (das heißt gerade das, wofür Kants „repraesentatio rerum uti apparent“ steht, das heißt das, was sich auf einer *vorbegrifflichen* Ebene abspielt) stets die Form besitzt, die Fichte folgendermaßen auf den

---

<sup>41</sup> Ebd., 349.

<sup>42</sup> Ebd., 355.

<sup>43</sup> Fichte: WLnM-K, GA IV/3, 356.

<sup>44</sup> Ebd., 346.

Punkt bringt: „Ich finde mich anschauend als anschauend Etwas x“<sup>45</sup>. Diese Grundform kann zwar Verwandlungen untergehen, welche ihre Spur verwischen. Fichte zufolge liegt sie aber jeder Anschauung zugrunde, und zwar dergestalt, dass selbst die Verwandlungen, die den Eindruck erwecken können, dass Anschauungen nicht unbedingt diese Form besitzen müssen, sie in der Tat so voraussetzen, dass sie nur in ihrem Rahmen und als etwas von ihr Ermöglichtes stattfinden können. Für Fichte gilt also der Grundsatz: *Keine Anschauung ohne Ich*. Denn alles und jedes in einer Anschauung ist *wesensmäßig ichbezogen* und ohne das Ich schlichtweg unmöglich. Die Vorstellung einer ichlosen Anschauung stellt, lässt man stillschweigend gerade das in der fraglichen Anschauung mitwirken, was man ihr vermeintlich abspricht (sodass der für bare Münze genommene *Vorstellungsinhalt* mit dem ihm zugrundeliegenden *Vorstellungsvollzug* im Widerspruch steht).

Aber damit nicht genug. Denn hier besteht das Wesentliche gerade darin, dass das Ich seinem Wesen nach ein *handelndes* Ich ist, ja in nichts Anderem als in *Tätigkeit besteht*: „Das Ich ist weder Intelligenz noch praktisches Vermögen, s[on]d[ern] beides zugleich; wollen wir das Ich faßen[,] so müßen wir beides faßen; beide getrennt sind gar nichts[.]“<sup>46</sup> Das Ich ist demnach in sich selbst *praktisch*, mit der Folge, dass seine konstitutive Mitwirkung in jeder Anschauung mit diesem *praktischen, handelnden* Charakter innig zusammenhängt und es mit sich bringt, dass jede Anschauung durch und durch *handlungsbezogen*, ja nur als Wesensmoment des handelnden, praktischen Ich möglich ist.

Die hier in Frage stehende *Handlungsbezogenheit* gilt allerdings sowohl für die Anschauung als auch für den Begriff. Beide sind auf Handeln beziehungsweise auf Tätigkeit (auf ein *Übergehen*) zurückzuführen und nur als Momente eines solchen Handelns oder einer solchen Tätigkeit möglich. Der Begriff zeichnet sich dadurch aus, dass er seinem Wesen nach nichts Anderes als *fixierte* Tätigkeit (das heißt *als fixiert* erscheinende Tätigkeit) und somit etwas darstellt, was beides voraussetzt, sowohl *Tätigkeit* als auch ihr *Fixiertwerden* in einem sich daraus ergebenden Produkt. Einen Begriff kann es demnach nur im Spannungsfeld einer Tätigkeit, als Korrelat einer Tätigkeit, und zwar in der Form einer sich als Fixiertes erscheinenden Tätigkeit geben. Anschauung hingegen *geht auf die Tätigkeit* selbst: „In der Anschauung ist die Thätigkeit in ACTION, im Begriff nicht“<sup>47</sup>.

Man zielt aber am Entscheidendsten geradewegs vorbei, solange man die fragliche Tätigkeit nur als eine *Vorstellungstätigkeit* versteht. Denn wenn hier von Handeln und Tätigkeit die Rede ist, dann nicht im Sinne dessen, was Fichte die *ideale*, sondern

<sup>45</sup> Ebd., 355.

<sup>46</sup> Fichte: WlNm-K, GA IV/3, 366. Vgl. auch 365: “Die Intelligenz ist unzertrennlich vom praktischen, aber auch die Intelligenz muß praktisch sein. Kein Bewusstsein ist ohne reale Freiheit. Die Vereinigung zwischen Intelligenz und praktischem Vermögen ist unmittelbares Bewusstsein.“

<sup>47</sup> Fichte: WlNm-K, GA IV/3, 353–354.

vielmehr im Sinne dessen, was er die *reale* Tätigkeit nennt (jene nämlich, die das Ich als solches ausmacht). Fichtes Grundthese geht dahin, dass alle Erscheinung beziehungsweise alles Bewusstsein (alle *ideale* Tätigkeit) grundsätzlich mit *realer* Tätigkeit zusammenhängt, und zwar so, dass sie von dieser überhaupt nicht zu trennen ist. Mit anderen Worten: Seine Vorstellungs- und Bewusstseinslehre zeichnet sich dadurch aus, dass sie alles Vorstellen (alle *repraesentatio* im weiteren Sinne) als einen zum Handeln beziehungsweise zur realen Tätigkeit unabdingbar dazugehörnden Abdruck (oder Nachbild)<sup>48</sup> des Handelns verstanden wissen will. Dieser ideale Abdruck oder Nachbild des Handelns stellt insofern eine unerlässliche Bedingung des Handelns dar, als das Handeln ohne ‚Sicherscheinung‘ des Handelns auch kein solches ist. Fichtes Grundthese besteht aber darin, dass die Erscheinung des Handelns keine Erscheinung unter vielen anderen ist, sondern vielmehr das Wesen aller Erscheinung ausmacht, sodass es keine Erscheinung gibt, die nicht eine Erscheinung *des Handelns* ist<sup>49</sup>.

Hier berühren wir einen weiteren Divergenzpunkt zwischen der Anschauungslehre Fichtes und Kants. Denn die soeben erwähnte Grundthese Fichtes bedeutet, dass die Anschauung ihrem Wesen nach mit der *schlichten Erfassung* eines *tragen*, einfach *dastehenden* Inhalts – das heißt also mit der Präsenz eines *vorhandenen Quale* – nicht das Geringste zu tun. Fichte versucht zu zeigen, dass diese angebliche *Anwesenheit* eines *einfach dastehenden* Quale (beziehungsweise diese vermeintliche Auffassung eines *nur Vorhandenen*) im Grunde genommen nur im *Spannungsfeld* eines Handelns das heißt einer *realen* Tätigkeit stattfinden kann, und zwar dergestalt, dass auch der *Anschauungsinhalt* (das erscheinende Quale) nicht als einfaches Quale bestehen und erscheinen kann, sondern von der dem Handeln innewohnenden *Spannung* mit konstituiert und getragen wird, und zwar so, dass er ohne eine solche Spannung einfach verschwindet. Man kann sich zwar so etwas wie die schlichte Erfassung eines rein dastehenden Quale vorstellen, aber nur, weil man sich in einem Milieu bewegt, welches von vornherein durch weit mehr als eine solche rein vorstellende Tätigkeit geprägt ist, sodass man die so konzipierte Anschauung stillschweigend „ergänzt“ und in ihr den Bezug zur *realen* Tätigkeit (zu dem uns ausmachenden Handeln) mitwirken lässt, ohne welchen es keine Anschauung und keinen Anschauungsinhalt geben kann. Die Anschauung (und all das, was dazu gehört) ist also schlicht und ergreifend nur als *Moment des Handelns* möglich (wohlgemerkt als *Wesensmo-*

---

<sup>48</sup> Ebd., 361, 364, 365 f., siehe auch 354: „Alles Anschauen ist ein Nachbilden“.

<sup>49</sup> Vgl. ebd., 371: „Der kantische Satz: unsere Begriffe beziehen sich nur auf Objecte der Erfahrung, erhält in der Wissenschaftslehre die höhere Bestimmung: Die Erfahrung bezieht sich auf Handeln, die Begriffe entstehen durch Handeln und sind nur um des Handelns willen da, nur das Handeln ist absolut. Kant wird nicht sagen, die Erfahrung sei absolut, er dringt auf das Primat der praktischen Vernunft, nur hat er das praktische nicht entscheidend zur Quelle des theoretischen gemacht [...] Die Philosophie desjenigen, welcher behauptet, daß der Mensch vorstellend ohne Handeln sei[,] ist bodenlos. Im Handeln erst komme ich auf Object[.] Hier wird es recht klar, was es heiße, das Ich sieht die Welt in sich: oder: giebt es keine pr[aktische], so giebt es auch keine ideale Thätigkeit; giebt es kein Handeln, so giebt es auch kein Vorstellen.“

ment des Handelns, welches ohne sie auch kein Handeln sein könnte). Kurzum, das Handeln – die reale Tätigkeit – ist der Stoff, aus dem die Anschauung (beziehungsweise das, was Kant *repraesentatio rerum uti apparent* nennt) ist.

In der *Wissenschaftslehre nova methodo* bringt Fichte dieses Herzstück seiner Anschauungslehre folgendermaßen zum Ausdruck: Die Anschauung ist nichts Anderes als *aufgehaltene Freiheit*<sup>50</sup> (man könnte auch sagen: *aufgehaltenes Handeln*). Hier gilt es zweierlei zu beachten: Einerseits kann das Aufhalten und das Aufhaltende ohne Freiheit (ohne die aufgehaltene *Tätigkeit*) nicht erscheinen; aber andererseits kann auch die Freiheit (die Tätigkeit oder das Handeln) nicht erscheinen, wenn sie nicht irgendwie *aufgehalten* wird. Darum spricht Fichte davon, dass die Freiheit *gebunden wird, ohne aufgehoben zu werden*, das heißt „zugleich gebunden und auch nicht gebunden“, ja in jeder Faser ihres Wesens zugleich gebunden und nicht gebunden sei. „Aber aufgehoben darf sie nicht werden, Tätigkeit muß sie sein und bleiben, sie müßte gebunden und auch nicht gebunden sein, beides müßte stattfinden[.]“<sup>51</sup> Ja, Tätigkeit muss sie sein und bleiben, sonst gibt es kein Handeln mehr; aber, wenn sie nicht aufgehalten wird, so ist die Tätigkeit *immer schon* vollzogen (im Nu vollzogen) und kann also nicht als solche (als Tätigkeit oder Handeln) erscheinen. Kurz: Zur Erscheinung des Handelns gehört unweigerlich eine Art *Aufgehaltenheit*, und diese setzt wiederum ein *Minimum an Hindernis oder Widerstand* voraus. Diese Aufgehaltenheit (und der ihr entsprechende Widerstand) ist es, die Fichte zufolge die Anschauung zustande bringt: „und nur in wiefern Freiheit aufgehalten ist, ist Anschauung möglich“<sup>52</sup>.

Dies bedeutet wiederum zweierlei. Es bedeutet einerseits, dass das Anschauen selbst nichts Anderes als *Tat, aufgehaltene Tat* beziehungsweise das zur aufgehaltenen Tat unweigerlich dazugehörnde *Erscheinen der aufgehaltenen Tat* (das heißt die *reale* Tätigkeit schattenweise begleitende, ja sie mitkonstituierende *ideale* Tätigkeit) ist – so, dass jede Anschauung (jede *repraesentatio rerum uti apparent*) die Form der aufgehaltenen Freiheit besitzt. Andererseits heißt das aber auch, dass *das Angeschaut* als solches (*jedes Angeschaut*, davon abgesehen, was es sonst auszeichnet) seinem Wesen nach nichts Anderes als etwas eine *Tat Aufhaltendes* und *Bindendes*<sup>53</sup> (das heißt als etwas dem Handeln *Entgegenstehendes*<sup>54</sup> beziehungsweise

<sup>50</sup> Fichte: WLnM-K, GA IV/3, 369. Fichte spricht auch von „zurückgehaltener Tätigkeit“ (vgl. etwa ebd., 376).

<sup>51</sup> Ebd., 369.

<sup>52</sup> Fichte: WLnM-K, GA IV/3, 369.

<sup>53</sup> Fichte weist darauf hin, dass das „Anschaubare“ bzw. „Angeschaut“ a) seinem Wesen nach etwas „Aufhaltendes“ (siehe beispielsweise ebd., 367: „dass alles Anschaubare ein haltendes ist“, oder ebd., 375: „und ein Widerstand deßelben [des Sichelbstafficirens]), der es aufhält und zu einem Anschaubaren macht“) und b) seinem Wesen nach etwas „Bindendes“ (siehe etwa ebd., 374–375). Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass das fragliche Halten oder Aufhalten *bindet* – und dass die Bindung, von der hier die Rede ist, mit einem *Halten* (bzw. *Aufhalten*) zusammenhängt.

<sup>54</sup> Ebd., 370, 384.

als eine Art *Hindernis der Tätigkeit*<sup>55</sup>) bildet – und dass es dies ist, was es zu *etwas* (nämlich zu dem Grundkorrelat aller Anschauung<sup>56</sup>) werden lässt. Nur sofern es dem Handeln entgegensteht, wird das Angeschaute angeschaut – und es wird gerade als etwas angeschaut, was dem Handeln so oder so *entgegensteht*.

All dies gilt für die Anschauung im *weiteren* Sinne oder für die ursprüngliche Form der Anschauung, welche auch als *Gefühl* bezeichnet wird und Kants *repraesentatio rerum uti apparent* am ähnlichsten ist. Entsprechendes gilt aber auch für die Anschauung im *engeren* Sinne, von der im §7 der *Wissenschaftslehre nova methodo* die Rede ist. Die Anschauung im engeren Sinne zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie – im Gegensatz zum *Gefühl* beziehungsweise zur *ursprünglichen* Form der Anschauung – sich aus einem *Sichlosreißen* der idealen Tätigkeit von der realen ergibt. Denn diese Anschauung im engeren Sinne, die im §7 erörtert wird, ist Fichte zufolge so geartet, dass sie sozusagen nicht von vorne anfängt, sondern nur in einer Umwandlung der *aufgehaltenen Tätigkeit* besteht, sodass sie die letztere voraussetzt und sich darauf beschränkt, sie von einer neuen Warte aus zu betrachten und zu verstehen.

## **V. Fichtes Transformation der *compraesentia omnium* beziehungsweise der *omnipraesentia phaenomenon* in der *Wissenschaftslehre nova methodo*.**

### **Das ‚doppelte‘ *totum analyticum* beziehungsweise die qualitative und quantitative *compraesentia omnium***

So viel zu Fichtes Transformation der Kantischen Lehre über die Anschauung als *repraesentatio rerum uti apparent*. Es braucht kaum betont zu werden, dass die Berührungspunkte zwischen beiden Anschauungslehren mit einer tiefgehenden Veränderung des Grundverständnisses, ja mit einer Art *Paradigmenwechsel* Hand in Hand gehen. Es gilt nun, Fichtes Transformation des anderen Grundpfeilers der Kantischen Anschauungslehre etwas näher zu betrachten, nämlich die These, dass alle Anschauung ihrem Wesen nach ein *totum analyticum* oder *compositum ideale* darstellt und nichts Geringeres als eine Art *omnipraesentia phaenomenon* bilden muss. Auch Fichte vertritt eine ähnliche These, jedoch so, dass diese These bei ihm eine andere Form annimmt – und zwar die Form, die seiner eigentümlichen Auffassung der Anschauung als *aufgehaltener Freiheit* entspricht. Er versucht nämlich zu zeigen, dass weder die Freiheit (das Handeln, die reale Tätigkeit beziehungsweise die Tat) als etwas Vereinzelt, Isoliertes und Abgekapseltes (als vereinzelt, isolierte, abgesonderte Tat), noch das Aufhaltende (das die aufgehaltene Tat mitausmachende Hindernis und das heißt das Angeschaute) als etwas Vereinzelt, Losgelöstes und Abgekapseltes (als vereinzelter und losgelöster Anschauungsinhalt) erscheinen kann.

Fichtes diesbezügliche Lehre hängt mit seiner These zusammen, dass das Bewusstwerden der Tätigkeit auf Einschränkung zurückzuführen ist und nur *als Ein-*

<sup>55</sup> Ebd., 369.

<sup>56</sup> Ebd., 366–368, 375.

*schränkung* (das heißt als Übergehen von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit, sprich als Übergehen vom Bestimmbaren zum Bestimmten) erfolgen kann. Eine bestimmte Tätigkeit – ein bestimmtes Handeln – setzt ein „Abziehen von jedem möglichen anderen Gegenstände und Hinrichtung auf ein bestimmtes“<sup>57</sup> voraus. „So läßt sich alles Handeln denken als ein Einschränken in eine gew[iße] Sphäre. *Alles Bewusstsein der Selbstthätigkeit ist ein Bewusstsein unseres Einschränkens unserer Thätigkeit, nun kann ich mich nicht anschauen als beschränkend, ohne ein Uibergehen von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit zu setzen, also ohne die Unbestimmtheit mit zu setzen, und dem Bestimmten entgegenzusetzen.*“<sup>58</sup> Oder, wie Fichte auch sagt: „die bestimmte Thätigkeit läßt sich nicht sezen[,] ohne daß die entgegeng[esetzte] Thätigkeit, von welcher das Bestimmte abgezogen wird, mitgesezt werde. Ein sich setzen läßt sich [nicht] verstehen[,] ohne daß ein sich nicht sezen zugleich mit gesezt werde.“<sup>59</sup> Und so immer wieder für jede weitere bestimmte Tätigkeit, die der fraglichen entgegenzusetzen ist, und deren Nichtsetzen die besondere Bestimmung der fraglichen Tätigkeit mitbedingt. Das Unbestimmte, von dem hier die Rede ist, kommt also dem Bestimmbaren gleich, von dem jede bestimmte Tätigkeit, wie Fichte sagt, *abgezogen* wird. Mit der Folge, dass jedes Setzen einer bestimmten Tätigkeit im Endeffekt das Nichtsetzen *aller* anderen möglichen Tätigkeiten voraussetzt, und letzteres den bestimmten Charakter jeder bestimmten Tätigkeit mitausmacht. Dieser Grundsatz gilt für jede bestimmte Tätigkeit – und das heißt natürlich auch für jede bestimmte *aufgehaltene* Tätigkeit, das heißt für jede bestimmte *Anschauung* (welche, wie ausgeführt, zum Wesen jeder bestimmten Tätigkeit dazugehört). Was wiederum bedeutet, dass jede bestimmte Anschauung ihrem Wesen nach gerade dadurch bestimmt ist, dass sie das *Nichtsetzen anderer* Anschauungen, ja das Nichtsetzen *aller* anderen Anschauungen mitsetzt. Und Entsprechendes gilt auch für das jeweils Aufhaltende beziehungsweise für das jeweils Angeschaute, welches gleichfalls gerade dadurch gekennzeichnet ist, dass es das *Nichtsetzen anderer* möglicher Hindernisse beziehungsweise anderer möglicher anschaulicher Inhalte – ja, das Nichtsetzen *aller* anderen möglichen Hindernisse oder Anschauungsinhalte mitsetzt. Insofern ist jede Anschauung (jede aufgehaltene Tätigkeit) so geartet, dass sie stets auf das, was Fichte „Vermögen“ nennt, bezogen ist – und zwar sowohl in dem Sinne einer bloß bestimmbaren, noch in Ruhe stehenden, noch nicht eingeschränkten Tätigkeit<sup>60</sup>, als auch in dem Sinne des *Gesamtzusammenhanges aller* solchen bloß bestimmbaren, noch in Ruhe stehenden, noch nicht eingeschränkten (und insofern noch nicht zu einer wirklichen Tätigkeit gewordenen) Handlungsmöglichkeiten.

Und hier zeichnet sich bereits das Wesentliche ab, nämlich dass die *compraesentia omnium* beziehungsweise die *omnipraesentia phaenomenon*, die der Sache nach

---

<sup>57</sup> Fichte: WLnm-K, GA IV/3, 351.

<sup>58</sup> Ebd.

<sup>59</sup> Ebd., 351–352.

<sup>60</sup> Vgl. ebd., 353 f.



auch in Fichtes Anschauungslehre eine wesentliche Rolle spielt, dadurch gekennzeichnet ist, dass sie sich aus zwei Ganzen beziehungsweise aus zwei *tota analytica* oder *composita idealia* beziehungsweise *composita originarie talia* zusammensetzt, die wiederum nur als Teile eines sie umfassenden *totum analyticum* oder *compositum ideale* beziehungsweise *compositum originarie tale* möglich sind<sup>61</sup>.

Das erste dieser zwei *tota analytica* oder *composita idealia*, die jede Anschauung als solche mitbedingen, wird im §6 der *Wissenschaftslehre nova methodo* erörtert. Fichte weist darauf hin, dass die aufgehaltene oder zurückgehaltene Tätigkeit (die Vereinigung von Tätigkeit und Bindung), die jede Anschauung als solche ausmacht, das Grundphänomen des Findens zustande bringt, welchem etwas Gefundenes entspricht, und zwar so, dass jedes *Gefundene* im Grunde nichts anderes als *gefundene Tätigkeit*<sup>62</sup> (das heißt *gebundene* und insofern *gefundene* Tätigkeit) ist. Das Gefundene ist so geartet, dass es einerseits eine *bestimmte Qualität* (das heißt eine bestimmte *sinnliche* Qualität oder, wie er auch sagt, ein bestimmtes *unmittelbares Gefühl*, eine *bestimmte Grundeigenschaft*) bildet. Diese sinnliche Qualität setzt aber andererseits eine zurück- oder aufgehaltene Tätigkeit – das heißt also einen die sinnliche Qualität mitermöglichenden *Trieb* oder ein sie mitermöglichendes *Streben* – voraus und ist ohne zurückgehaltene Tätigkeit (ohne Trieb oder Streben) einfach nicht möglich.

Das ist das Herzstück der Fichteschen Anschauungslehre, was die Grundbeschaffenheit des Angeschauten anbetrifft. Jedes Angeschaute ist zugleich etwas *Verhinderndes*, einer Tätigkeit Entgegenstehendes und zwar so, dass es das Korrelat eines *Triebes* oder *Strebens* ist – das heißt „einer Tätigkeit, die kein Handeln ist“<sup>63</sup> (sprich: einer Tätigkeit, die – insofern sie auf- oder zurückgehalten wird – gleichsam ein noch nicht zum Handeln gewordenen Handeln bildet)<sup>64</sup>. Das Wesentliche ist gerade die Art und Weise, wie die *zurückgehaltene Tätigkeit* (der Trieb, das Streben) und die *Grundeigenschaften des Gefundenen* beziehungsweise der gefundenen Tätigkeit (die sinnlichen Qualitäten, die Gefühle) *sich gegenseitig bedingen*, sodass zwischen ihnen eine Art *Wechselwirkung* besteht. Jeder Beschränktheit des Triebes (jedem *Zustand* der Beschränktheit des Triebes) entspricht eine ihm eigentümliche Grundeigenschaft (ein ihm eigentümliches *Gefühl*, eine ihm eigentümliche *Qualität*). Und umgekehrt ist auch jede Grundeigenschaft (jede sinnliche Qualität, jedes Gefühl) nichts Anderes als das *Korrelat eines bestimmten Strebens oder Triebes*. Ja, verschiedene Triebe können nur mithilfe verschiedener Grundeigenschaften (verschiedener sinnlicher Qualitäten oder Gefühle) in Erscheinung treten, welche so beschaffen sind, dass sie einen bestimmten Beschränktheitszustand des Handelns zum

---

<sup>61</sup> Es sei erneut darauf hingewiesen, dass diese Begriffe Kants bei Fichte nicht vorkommen. Der Sache nach steht aber das, was sie bezeichnen, im Mittelpunkt der Fichteschen Anschauungslehre.

<sup>62</sup> Fichte: WLnm-K, GA IV/3, 375–376.

<sup>63</sup> Ebd., 376.

<sup>64</sup> Oder, wie Fichte auch sagt (WLnm-K, GA IV/3, 376): „eine innere fortdauernde Tendenz[,] den Widerstand zu entfernen (wie die Tendenz einer gedrückten Stahlfeder)“.



Ausdruck bringen. Die Mannigfaltigkeit der Triebe und die der Gefühle oder Grundeigenschaften sind somit nur zwei Seiten ein und derselben Sache.

Das ist der erste Punkt, den es hier festzuhalten gilt. Fichte zufolge besteht aber das Wesentliche gerade darin, dass jeder Beschränktheitszustand des Handelns und *jedes Gefundene* (jede *gefundene Tätigkeit*: jede *sinnliche Qualität* – jede *Grundeigenschaft*, jedes *Gefühl*) nicht für sich selbst bestehen oder erscheinen kann, sondern vielmehr auf *andere*, ja auf *alle* anderen möglichen Beschränktheitszustände oder auf alle anderen möglichen Grundeigenschaften (Qualitäten, Gefühle) bezogen wird, sodass in jedem Beschränktheitszustand beziehungsweise in jeder Grundeigenschaft (in jeder Qualität oder in jedem Gefühl) die *Gesamtheit aller anderen* stets mit-schwingt oder mit im Spiel ist – und als das mitgesetzt wird, was dem fraglichen Zustand oder der fraglichen Qualität weicht (oder, wie Fichte sagt, wovon der fragliche Zustand oder die fragliche Qualität *abgezogen wird*). Jedes Angesehene wird still-schweigend mit anderen, ja mit *allen* anderen möglichen Anschauungsinhalten *ver-glichen* – die Anschauung erfolgt *in Absetzung* von anderen, ja von *allen* anderen, und dies ist ein wesentlicher und unverzichtbarer Bestandteil dessen, was eine Anschauung als solche ausmacht. Jede Anschauung greift insofern *über sich hinaus* – mehr noch: Jede besondere Anschauung ist ihrem Wesen nach auf (so Fichte) die „gesamte Sinnlichkeit“<sup>65</sup>, „die ganze Sensibilität“<sup>66</sup>, das „System aller Gefühle“<sup>67</sup> oder auf das „System der Sensibilität“<sup>68</sup> bezogen: „Es wird bei dieser Erklärung angenommen ein System der Sensibilität überhaupt, welches schlechthin vor aller Erfahrung da sein soll, welches System aber nicht als solches unmittelbar gefühlt wird, sondern vermittelt deßen und in beziehung auf daßelbe alles besondere gefühlt wird, was gefühlt werden mag. Das besondere ist eine Veränderung des gleichmäßigen fort-dauernden Zustands des ersten“<sup>69</sup>. Und so kommt es, dass „jedes bestimmte Gefühl [...] an das ganze System gehalten“<sup>70</sup> wird, welches in diesem Fall die Rolle des Bestimmbaren spielt. Dieses Bezogenwerden des Bestimmten auf das Bestimmbare (das heißt auf das „System der Sensibilität“) bringt es mit sich, dass das Gefundene (die gefundene Tätigkeit – das heißt also der qualitative Inhalt einer Anschauung) nichts weniger als ein vereinzelt, isoliertes Gefühl (eine vereinzelt oder isolierte Qualität) sein kann. Vielmehr ist die Anschauung so beschaffen, dass sie stets auf die Gesamtheit des Anschaubaren bezogen ist. Das ist die qualitative *compraesentia omnium* beziehungsweise *omnipraesentia phanomenon*, die Fichte zufolge jeder besonderen Anschauung zugrunde liegt und welche es mit sich bringt, dass auch in qua-

---

<sup>65</sup> Fichte: WLnm-K, GA IV/3, 379.

<sup>66</sup> Ebd.

<sup>67</sup> Ebd.

<sup>68</sup> Ebd.

<sup>69</sup> Ebd.

<sup>70</sup> Ebd.

litativer Hinsicht das *Minimum* an Anschauung bereits die *Totalität* aller möglichen Anschauung voraussetzt.<sup>71</sup>

<sup>71</sup> Kant weist darauf hin, dass alle beschränkte Raum- oder Zeitvorstellung (d.h. jede Vorstellung eines *Teiles* des Raumes oder der Zeit) nur im Rahmen einer wenn auch noch so dunklen und undeutlichen Vorstellung des *ganzen Raumes* bzw. der *ganzen Zeit* möglich ist. Dies bedeutet aber, dass alle Veränderungen im Bereich der Raum- und Zeitvorstellung nur im Rahmen einer *sich gleichbleibenden* – d.h. *unveränderlichen* – Raum- und Zeitvorstellung stattfinden. Im Grunde stellen wir immer das Gleiche vor – und nur weil wir stets das Gleiche vorstellen, sind wir in der Lage, mal diese, mal andere Teile des Raums oder der Zeit vorzustellen. Fichte weist seinerseits darauf hin, dass Entsprechendes auch für die Vorstellung der *Qualität* bzw. für die *Empfindungen, Gefühle* u. dgl. gilt. Auch hier verhält es sich so, dass das Veränderliche nur im Rahmen eines *unveränderlichen Verhältnisses zur Gesamtheit des Anschaubaren* möglich ist. Die Forschung hat Fichtes Begriff vom „System der Sensibilität“ untersucht und verschiedene Aspekte (unter anderem den Zusammenhang zwischen „System der Sensibilität“ und Leib) hervorgehoben. Vgl. etwa Marco Ivaldo: *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, Milano 1992, 98 ff., 113, 215, Reinhard Kottman: *Leiblichkeit und Wille in Fichtes ‚Wissenschaftslehre nova methodo‘*, Münster 1998, 5, 26 ff., Virginia López Domínguez: „Die Idee des Leibes im Jenaer System“, in: *Fichte-Studien* 16 (1999) 273–293, hier 276 f., und Petra Lohmann: *Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Amsterdam/N.Y. 2004, 150 ff. Unser Hauptaugenmerk liegt auf einem bislang weniger beachteten Aspekt, nämlich darauf, dass der fragliche Begriff eine ganz besondere Auffassung der inneren Beschaffenheit jeden Gefühls zum Ausdruck bringt. Fichtes „System der Sensibilität“ steht für eine Art *omnitude* der möglichen Gefühle und stellt insofern ein qualitatives (die sinnlichen Qualitäten betreffendes) Gegenstück zu Kants räumlichem und zeitlichem *totum analyticum* dar. Denn das „System der Sensibilität“ hat damit zu tun, dass ein Gefühl sich keineswegs auf den jeweils in Frage stehenden Gefühlsinhalt (Gefühlsqualität oder sinnliche Qualität) beschränkt, sondern vielmehr so beschaffen ist, dass *alle anderen* möglichen, mit ihm und miteinander in Wettbewerb stehenden Gefühlsinhalte stets *mitschwingen*. Jeder Gefühlsinhalt erscheint somit gegen den Hintergrund *aller* anderen, und zwar so, dass dieses *Verhältnis zu allen anderen* (zum System aller möglichen Gefühle oder sinnlichen Qualitäten bzw. zum „System unsrer Veränderlichkeit“) – d.h. also eine Art *qualitative compraesentia omnium und omnipraesentia phaenomenon* – ein fester Bestandteil jedes Gefühls ist und jeden Gefühlsinhalt entscheidend mitprägt. Auch dieser Grundpfeiler der Fichteschen Gefühls- und Anschauungslehre spielt in den späten *Thatsachen des Bewußtseins* eine Schlüsselrolle. Dort spricht Fichte von einer Art „Totalsinn“ (von dem „gesamten Sinn“, der „Totalität des Sinnes“, der „Totalanschauung“ oder der „Empfindbarkeit“). Vgl. GA IV/4, 129–131, 133, und GA II/12, 21–22, und Mário J. de Carvalho: „Ausdehnung und Freiheit“, in: *Fichte-Studien* 45 (2018) 61–91, insbesondere 64 ff. und 81 ff. In der *Thatsachen-des- Bewußtseins*-Vorlesung von 1811/12, wird die hier zur Erörterung stehende These Fichtes folgendermaßen auf den Punkt gebracht: „Also die bestimmte Empfindung ist eine Begrenzung des gesamten Sinnes innerhalb gewisser gegebener Grundformen begrenzt zu werden. So gleichfalls in der Ausdehnung kommt die bestimmte Anschauung nur zu Stande durch Begrenzung der größern Sphäre. Roth stehet nur in der Negation aller andern Farben zu empfinden, und die ganze Wahrnehmung jeder Qualität ist nichts anderes als ein Gegensetzen, ein Beschränken in einer größern Sphäre. Demnach kommt in der Wahrnehmung ein unvermerktes Vergleichen vor und Beziehen des Besondern auf das Ganze. Dieses Ganze ist die Empfindbarkeit oder die Weise des Wissens überhaupt beschränkt zu seyn. Der Empfindung liegt also zum Grunde die Totalanschauung, die Empfindbarkeit. Wo liegt die Empfindbarkeit? Offenbar im Wissen. Demnach müßte das Wissen im Auffassen der einzelnen Empfindung immerfort sich selbst anschauen nach seiner ganzen Weise zu empfinden und dieser ganzen Weise sich unmittelbar

Dieses *Primat des Ganzen* beziehungsweise die Tatsache, dass in jeder besonderen Anschauung die Totalität des Anschaubaren immer schon mit im Spiel ist, spielt auch im §10 eine wesentliche Rolle, wo nicht das *qualitative*, sondern vielmehr das *quantitative* Ganze erörtert wird, von welchem jede besondere Anschauung – das heißt jede aufgehaltene oder zurückgehaltene Tätigkeit – „abgezogen wird“<sup>72</sup>.

Hier geht es darum, dass die Erscheinung eines bestimmten Handelns oder einer bestimmten Tätigkeit die Erscheinung einer Mannigfaltigkeit – ja einer *unendlichen* Quantität – möglicher Handlungen oder Taten voraussetzt. Dies hängt mit der Vorstellung der *Freiheit* zusammen, ohne welche das Handeln kein solches ist. Bereits im §5 versucht Fichte zu zeigen, dass die dem Handeln innewohnende Vorstellung der Freiheit als solcher die Vorstellung einer Art *unendlicher Teilbarkeit des Handelns* erfordert: das Handeln (das heißt das freie Handeln) „kann ins Unendliche mehr oder weniger wählen“<sup>73</sup>. Und ein *Minimum* an Vorstellung der Freiheit setzt nichts Geringeres als diese Vorstellung *unendlicher* möglicher Handlungen voraus.

---

selbst bewußt zu seyn; und in jeder Empfindung wiederum ist offenbar Selbstanschauung des Wissens in seiner nothwendigen Bestimmbarkeit.“ (GAIV/4, hier: 130–131).

<sup>72</sup> Zwischen den §§5 und 10 spaltet sich der Gedankengang der *WLnm* gleichsam in zwei Hauptstränge, die mit den zwei Arten von Mannigfaltigkeit zu tun haben, von denen in §5 die Rede ist: 1) die *quantitative* Mannigfaltigkeit des Handelns und 2) die *qualitative* Mannigfaltigkeit des Handelns (die Mannigfaltigkeit dessen, was im §6 das „*Positive, Untheilbare, Reale*“ genannt wird). Als erstes wird die *qualitative* Mannigfaltigkeit des Handelns in Angriff genommen: Zwischen den §§5 und 9 wird der Zusammenhang erörtert, der vom *Gefühl* als dem „Urstoff“ (Fichte: *WLnm-K*, GA IV/3, 390) über die *Anschauung* im engeren Sinne (§§7 und 8) zum *Begriff* (§9) bzw. zum „Ding, das auch an sich ohne das Ich existieren soll“ (ebd., 406) führt. Dann wird im §10 die bereits im §5 eingeführte „quantitative Mannigfaltigkeit“ eingehend erörtert. Am Ende von §10 fließen diese zwei Hauptstränge wieder zusammen: Fichte weist darauf hin, dass die zwei in Frage stehenden Setzungen (nämlich die in der Setzung des Dinges bzw. des Objektes gipfelnde Setzung der *qualitativen* Mannigfaltigkeit und die Setzung der *quantitativen* Mannigfaltigkeit bzw. des Raums) sich gegenseitig voraussetzen und ohne einander nicht möglich sind. Für das entsprechende, sowohl das Ding bzw. das Objekt als auch den Raum umfassende *totum analyticum* steht der Begriff der *Materie* (siehe insbesondere ebd., 414). Zu diesem Aspekt vgl. Mário Jorge de Carvalho: „*Mallas que la autoconciencia teje*“ – desde el actuar hasta el espacio y la materia (Recapitulación y §§9–10)“, in: *Endoxa* 30 (2012), 175–255, insbesondere 175 ff. (Anm. 6), 211 ff. und 245 ff.

Aber hier sind insbesondere drei Punkte hervorzuheben, welche mit der Anschauung als solcher zu tun haben: 1. Sowohl die *qualitative* als die *quantitative* Mannigfaltigkeit, welche der Anschauung (der aufgehaltene Tätigkeit) zugrunde liegen sollen, bilden eine Art *totum analyticum* oder *compositum ideale* im Kantischen Sinne; 2. Beide *tota analytica* oder *composita idealia* sind so geartet, dass sie sich gegenseitig voraussetzen und nur als Bestandteile eines einzigen *totum analyticum* oder *compositum ideale* möglich sind; 3. Letzteres stellt das *totum analyticum* oder *compositum ideale* dar, dem es zu verdanken ist, dass das alle Anschauung in *zweifacher Hinsicht* eine Art *compraesentia omnium* bzw. eine *omnipraesentia phaenomenon* im Kantischen Sinne bildet.

<sup>73</sup> Fichte: *WLnm-K*, GA IV/3, 368: „Man denk<e> das Bestimmbare als etwas[.] Dieses Prädikat kommt ihm zu; denn es ist anschaubar; unter diesem Etwas, welches in der Sphäre des Bestimmbaren liegt[.] wählt die absolute Freiheit; sie kann in ihrer Wahl nicht gebunden sein[.] denn sonst wäre sie nicht Freiheit. Sie kann ins Unendliche mehr oder weniger wählen, kein Theil ist ihr als der letzte vorgeschrieben. Aus dieser Theilbarkeit ins Unendliche wird

Es geht also um die besondere Form, die der Grundsatz, dass alles Bestimmte aus dem Gesamtzusammenhang des Bestimmbaren „abgezogen“ oder „herausgerißen“<sup>74</sup> wird, im besonderen Fall der Vorstellung eines bestimmten *freien* Handelns annimmt. Oder, wie Fichte auch sagt, die Vorstellung eines freien Selbstaffizierens kann nur im Rahmen der Vorstellung einer Art *Ausdehnung* des möglichen Selbstaffizierens – ja, alles möglichen Tuns – erfolgen<sup>75</sup>. Kurz, die Vorstellung der Freiheit ist nur möglich als Vorstellung von nichts Geringerem als dem *ganzen Vermögen*. Entsprechendes gilt aber auch für jede *Anschauung*, sofern die Anschauung nichts Anderes als aufgehaltene *Tätigkeit* beziehungsweise aufgehaltenes *Handeln* (das heißt aufgehaltenes *freies* Handeln) ist. Die Erscheinung der Tätigkeit als solcher, die der Anschauung als aufgehaltener oder zurückgehaltener Tätigkeit zugrunde liegt, kann sich unmöglich auf eine bestimmte, besondere Tätigkeit oder auf ein bestimmtes, besonderes Handeln beschränken. Sie muss vielmehr *das Tun überhaupt* (das *Vermögen*: die ins Unendliche gehende *Ausdehnung des möglichen Tuns*) zum Gegenstand haben. Fichte bringt dies dadurch zum Ausdruck, dass er jedes Handeln mit einer Linie vergleicht und von der steten Linie des Handelns spricht („so etwas heißt Handeln, was in einer steten Linie fortgeht“<sup>76</sup>) und zugleich darauf hinweist, dass das Ziehen einer solchen der Direktion nach bestimmten Linie ein sich in allen möglichen Direktionen verbreitendes Linienziehen voraussetzt<sup>77</sup>.

Kurzum: Da die Vorstellung einer bestimmten *Tätigkeit* die Vorstellung des *freien* Tuns als eines solchen voraussetzt, so ist *jede* Anschauung (jede aufgehaltene *Tätigkeit*) so beschaffen, dass sie ohne die Vorstellung einer immer weitergehenden Ausdehnung des Selbstaffizierens nicht möglich ist. Auch hier gilt, *mutatis mutandis*, der Kantische Grundsatz: keine Vorstellung eines Punktes (eines einfachen Selbstaffizierens) ohne Vorstellung einer steten Linie (einer Folge von Selbstaffektionen)<sup>78</sup>; keine Vorstellung einer Linie ohne Vorstellung noch anderer Linien (verschiedener Direktionen des Tuns) – und das heißt nicht nur ohne die Vorstellung einer Art von Fläche, sondern auch ohne die Vorstellung des dreidimensionalen Raums (und so immer wieder für jeden beschränkten dreidimensionalen Raum beziehungsweise für jede beschränkte Summe möglicher Direktionen des Tuns).

---

vieles folgen (der Raum, die Zeit und die Dinge); unendlich theilbar ist alles, weil es eine Sphäre für unsre Freiheit ist.“ Vgl. auch ebd., 369: „Die Handlung mag X heißen, und dieses X muß anschaulich sein[.], nun kommt dem Handeln als einem bestimmbar durch Freiheit Theilbarkeit ins Unendliche zu, man kann sonach X theilen in A und B, und diese wieder ins Unendliche. Wenn man ins Unendliche mit der Theilung fortginge, so dürfte man keinen einzigen Punct finden, in welchem nicht läge Thätigkeit und Hinderniß der Thätigkeit.“

<sup>74</sup> Vgl. etwa Fichte: WLnm-K, GA IV/3, 368.

<sup>75</sup> Ebd., 369–370.

<sup>76</sup> Ebd., 369.

<sup>77</sup> Vgl. ebd.

<sup>78</sup> Vgl. etwa ebd., 370: „Dieses Handeln geht nicht ruckweise, sondern in einem fort, es ist immer ein und dieselbe Selbstaffektion, die sich immer wieder ausdehnt durch die Anschauung. Der einfache Punct der Selbstaffektion wird ausgedehnt durch die Anschauung der Selbstaffektion zu einer Linie.“

Dies alles läuft darauf hinaus, dass auch hier von einer Art *totum analyticum* oder *compositum ideale* (dem *totum analyticum* oder *compositum ideale der quantitativen Mannigfaltigkeit des Tuns*) die Rede sein kann, welches dem *totum analyticum* des Raumes zum Verwechseln ähnlich ist. Ja, Fichte bemüht sich aufzuzeigen, dass es sich keineswegs nur um eine Strukturähnlichkeit oder Isomorphie zwischen Handeln und Raum handelt, sondern dass diese Ähnlichkeit oder Isomorphie letzten Endes darauf zurückzuführen ist, dass der Raum nichts Anderes als ein *Schema* des Handelns beziehungsweise des hier in Frage stehenden *totum analyticum* oder *compositum ideale* alles möglichen Handelns darstellt, welches in *jeder* Anschauung (sofern jede Anschauung ihrem Wesen nach eine Erscheinung *aufgehaltener Tätigkeit* bildet) *immer schon* mit im Spiel ist.<sup>79</sup> Kants Modell der *compraesentia omnium* oder *omnipraesentia phaenomenon* spielt also auch hier eine ausschlaggebende Rolle, dergestalt jedoch, dass auch hier Fichtes Rezeption Kantischen Gedankengutes *eigene Wege geht*, und sein ‚mit Kant‘ sich beim näheren Hinsehen als ein ‚gegen Kant‘, oder wenigstens als etwas entpuppt, was von Kant weit wegführt.

## Bibliographie

Boehm, Omri: *Kant's Critique of Spinoza*, Oxford 2014.

Carvalho, Mário Jorge de: „Mallas que la autoconciencia teje‘ – desde el actuar hasta el espacio y la materia (Recapitulación y §§9–10)“, in: *Endoxa* 30 (2012), 175–255.

Carvalho, Mário Jorge de: „Ausdehnung und Freiheit“, in: *Fichte-Studien* 45 (2018) 61–91.

Carvalho, Mário Jorge de: „Perception, Extension and Space: Fichte's Final Brush Strokes on Kant's Canvas“, in: *Anuario filosófico* 52 (2019) 43–85.

---

<sup>79</sup> Fichtes Ansichten über Raum (oder Ausdehnung) und Zeit bzw. seine Auffassung von Raum (Ausdehnung) und Zeit als *tota analytica* sind ein immer wiederkehrendes Motiv in seinem philosophischen Werk. Die *Eigne Meditationen zur ElementarPhilosophie* (1793/94), in welchen seine Rezeption Kantischer Gedanken den Einfluss von Maimons *Versuch über die Transzendentalphilosophie* und seiner Auffassung von Raum und Zeit als *tota analytica* vertritt, enthalten bereits eine Reihe von wichtigen Überlegungen zu diesem Thema. Die Herausarbeitung von Ausdehnung als einer Art *totum analyticum* spielt aber noch in den späten *Thatsachen des Bewußtseins* (insbesondere in den Vorlesungen von 1810/11 und 1811/12) eine ausschlaggebende Rolle. Es ist hier nicht der Ort, auf die verschiedenen Textstellen des *corpus fichteianum*, in denen von Raum (oder Ausdehnung) und Zeit oder von einer Art *totum analyticum* die Rede ist, bzw. auf die verschiedenen Fassungen sowohl der Fichteschen Raum- und Zeitlehre als seiner Lehre über das *totum analyticum* einzugehen. Erstaunlicherweise hat dieser wesentliche Bestandteil der Fichteschen Anschauungslehre nahezu keine Beachtung in der Forschung gefunden – und dies gilt sowohl für die Fichteforschung als auch für die Studien zum Verhältnis zwischen Fichte und Kant. Vorliegender Beitrag ist unter anderem ein weiterer Versuch, diese Lücke zu füllen. Vgl. Mário J. de Carvalho: „Mallas que la autoconciencia teje‘ – desde el actuar hasta el espacio y la materia (Recapitulación y §§ 9–10)“, in: *Endoxa* 30 (2012), 175–25, ders., „Ausdehnung und Freiheit“, in: *Fichte-Studien* 45 (2018), 61–91, sowie ders., „Perception, Extension and Space: Fichte's Final Brush Strokes on Kant's Canvas“, in: *Anuario filosófico* 52 (2019) 43–85.

- Dietrich, Albert J.: *Kants Begriff des Ganzen in seiner Raum-Zeitlehre und das Verhältnis zu Leibniz*, Halle (Saale) 1916, Nachdr. Hildesheim/Zürich/N.Y. 1977.
- Fichte, Johann Gottlieb J.-G.-Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hg. v. Erich Fuchs, Hans Gliwitzky, Reinhard Lauth und Peter K. Schneider, 42 Bände, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962–2012.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Die Thatsachen den Bewußtseyns (Wintersemester 1810/11)*, GA II/12, *Nachgelassene Schriften 1810–1812*, hg. v. Erich Fuchs, Reinhard Lauth Yves Radrizzani u. Peter K. Schneider, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999, 9–136.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99*, GA IV/3, *Kollegnachschriften 1794–1800*, hg. v. Erich Fuchs Reinhard Lauth, Yves Radrizzani, Peter K. Schneider und Günter Zöllner unter Mitwirkung von Heinrich Fautek u. Hans Georg von Manz, Stuttgart-Bad Cannstatt 2000, 525–536.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Darlegung der Thatsachen den Bewußtseyns (Nachschrift, 1811)*, GA IV/4, *Kollegnachschriften 1794–1799*, hg. v. Erich Fuchs, Reinhard Lauth, Hans Georg v. Manz, Yves Radrizzani, Peter K. Schneider, Martin Siegel u. Günter Zöllner, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, 69–238.
- Heinrich, Richard: *Kants Erfahrungsraum. Metaphysischer Ursprung und kritische Entwicklung*, Freiburg/München 1986.
- Ivaldo, Marco: *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, Milano 1992.
- Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, hg. von Bd. 1–22 Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1900.
- Kant, Immanuel: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principis — Ueber die Form und die Prinzipien der Sinnen- und Geisteswelt*, AA II, *Vorkritische Schriften II: 1757–1777*, hg. v. Paul Gedan, Kurd Lasswitz, Paul Menzer, Max Frischeisen-Köhler, Erich Adickes, Berlin 1905, 385–419.
- Kant, Immanuel: *Reflexionen zur Anthropologie, Nr. 0158a–1481*, AA XV, *Anthropologie*, hg. v. Erich Adickes, Berlin 1913, 55–654.
- Kant, Immanuel: *Reflexionen zur Metaphysik, Nr. 3703–4846*, AA XVII, *Metaphysik Erster Teil*, hg. v. Erich Adickes, 1926, 227–745.
- Kant, Immanuel: *Reflexionen zur Metaphysik, Nr. Nr. 6311–6455*, AA XVIII, *Metaphysik Zweiter Teil*, hg. v. Erich Adickes, 1928, 3–725.
- Kant, Immanuel: *Opus Postumum*, AA XXII, *Opus Postumum Zweite Hälfte*, hg. v. Artur Buchenau und Gerhard Lehmann, 1938, 1–825.
- Kant, Immanuel: *Vorlesungen Sommersemester 1789 Logik Pölitz*, AA XXIV, hg. v. Gerhard Lehmann, 1966, 502–952.
- Kant, Immanuel: *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie, Herder*, AA XXVIII, hg. v. Gerhard Lehmann, 1968, 1–166.
- Kant, Immanuel: *Nachträge Metaphysik Herder 1762–1764*, AA XXVIII, hg. v. Gerhard Lehmann, 1970, 839–962.

- Kant, Immanuel: Vorlesungen Wintersemester 1792/1793 Metaphysik Dohna*, AA XXVIII, hg. v. Gerhard Lehmann, 1970, 611–704.
- Kant, Immanuel: Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie, Metaphysik L2 (Pölitz)*, AA XXVIII, hg. v. Gerhard Lehmann, 1970, 525–610.
- Kant, Immanuel: Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 Metaphysik Volckmann*, AA XXVIII, hg. v. Gerhard Lehmann, 1972, 351–460.
- Kant, Immanuel: Vorlesungen Wintersemester 1782/1783 Metaphysik Mrongovius*, AA XXIX, hg. v. Gerhard Lehmann, 1983, 743–940.
- Kant, Immanuel: Vorlesungen Wintersemester 1772/1773 Collins*, AA XXV, hg. v. Reinhard Brandt, Werner Stark, 1997, 1–238.
- Kant, Immanuel: Vorlesungen Wintersemester 1772/1773 Parow*, AA XXV, hg. v. Reinhard Brandt, Werner Stark, 1997, 239–464.
- Kant, Immanuel: Vorlesungen Wintersemester 1775/1776 Friedländer*, AA XXV, hg. v. Reinhard Brandt, Werner Stark, 1997, 465–728.
- Kant, Immanuel: Vorlesungen Wintersemester 1781/1782 Menschenkunde Petersburg*, AA XXV, hg. v. Reinhard Brandt, Werner Stark, 1997, 849.
- Kant, Immanuel: Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften II*, hg. v. Tilmann Pinder, Hamburg 1998.
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft*, nach der ersten (A) und zweiten (B) Originalausgabe hg. v. Jens Timmermann, mit einer Bibliographie von Heiner Klemme, Hamburg 2010.
- Kottman, Reinhard: Leiblichkeit und Wille in Fichtes ‚Wissenschaftslehre nova methodo‘*, Münster 1998.
- Lachièze-Rey, Pierre: L'idéalisme kantien*, Paris 1931.
- Leibniz, Gottfried W.: Die philosophischen Schriften*, hg. v. I. C. Gerhard, Berlin 1875–1890, Nachdr. Hildesheim 1978.
- Lohmann, Petra: Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Amsterdam/N.Y. 2004.
- López Domínguez, Virginia: „Die Idee des Leibes im Jenaer System“*, in: *Fichte-Studien* 16 (1999) 273–293.
- Nenon, Thomas: Objektivität und endliche Erkenntnis. Kants transzendentalphilosophische Korrespondenztheorie der Wahrheit*, Freiburg/München 1986.
- Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe*, Bd. VI, hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München/Berlin 1988.
- Platon: Platonis opera*, hg. v. John Burnet, Oxford 1900.
- Rameil, Udo: Raum und Außenwelt. Interpretationen zu Kants kritischem Idealismus*, Köln 1977.
- Thompson, Manley: „Unity, Plurality and Totality as Kantian Categories“*, in: *The Monist* 72 (1989), 168–189.
- Unruh, Patrick: Transzendente Ästhetik des Raumes. Zu Immanuel Kants Raumkonzeption*, Würzburg 2007.



Vaihinger, Hans: *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, hg. v. R. Schmidt, Bd. II, Stuttgart/Berlin/Leipzig 1922<sup>2</sup>, Nachdr. Stuttgart 1970.

Virgil, Publius: *Georgicon IV*, in: *Oxford Classical Texts: P. Vergili Maronis: Opera*, hg. v. R. A. B. Mynors, Oxford 1969.

Wohlfahrt, Günter: „Ist der Raum eine Idee? Bemerkungen zur transzendentalen Ästhetik Kants“, in: *Kant Studien* 71 (1980) 137–154.





# Grund und Begriff in Fichtes *Wissenschaftslehre nova methodo*

Von Andreas Schmidt

## I. Einleitung

Im Folgenden möchte ich mich mit der Rolle beschäftigen, die der *Begriff* in den beiden ersten Paragraphen der *Wissenschaftslehre nova methodo* spielt. Im ersten Paragraphen argumentiert Fichte für drei Thesen:

1. Durch Reflexion erkennen wir, dass das Bewusstsein, das wir von Gegenständen haben, in Wahrheit der Vollzug einer freien Tätigkeit ist. Wie Fichte zu dieser These kommt und ob sein Argument zufriedenstellend ist, lasse ich einmal dahingestellt.<sup>1</sup>
2. Wir haben von dieser Tätigkeit, bereits vor jeder explizit vollzogenen Reflexion, ein unmittelbares Handlungsbewusstsein, das nicht seinerseits als Gegenstandsbewusstsein beschrieben werden darf und von Fichte als *intellektuelle Anschauung* bezeichnet wird.

Es gibt keine Anschauung ohne Begriff; das gilt allgemein und daher auch hier im Besonderen. Fichte korreliert den Begriff „Begriff“ zunächst mit dem der Ruhe, dann, in §2, mit dem des Vermögens. Es ist nun bemerkenswert, dass nach Fichte durch Intervention des Begriffs der Bewusstseinstätigkeit (die durch intellektuelle Anschauung unmittelbar gegeben ist) das Vermögen gleichsam nachträglich vorausgesetzt wird: Das Vermögen ist nicht ursprünglich Gegebenes, sondern Produkt des Begriffes. Fichte schreibt:

„Im vorigen § wurde bemerkt, daß man Thätigkeit nicht setzen könne, ohne ihr Ruhe entgegenzusetzen [...]. Man könnte diese Ruhe oder diese Bestimmbarkeit Vermögen nennen. [...] Dadurch, daß Thätigkeit begriffen wird[,] wird sie Ruhe. [...] In der Anschauung ist die Thätigkeit in action, im Begriff nicht[,] sondern da ist sie bloßes Vermögen“.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Es scheint, dass Fichte auch glaubt, damit schon eine idealistische Position etabliert zu haben. Von dieser starken Interpretation der freien Tätigkeit als Selbstsetzung sehe ich im Folgenden ab.

<sup>2</sup> Johann Gottlieb Fichte: *Wissenschaftslehre nova methodo*. *Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99* [= WlNm-K], in: ders.: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hg. v. Reinhard Lauth u. a. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962–2012. Im folgenden GA, mit Angabe der Abteilung, des Bandes und der Seitenzahl, hier: GA IV/3, 353 f.

Der Begriff ist also konstitutiv dafür, dass es so etwas wie ein Vermögen gibt. Dieselbe Idee findet sich auch in anderen Texten. Wenn wir die *Sittenlehre* von 1798 aufschlagen, lesen wir dort:

„ein Vermögen ist nichts wirkkliches, sondern nur dasjenige, was wir der Wirklichkeit vorher denken, um sie in eine *Reihe* unsers Denkens aufnehmen zu können“.<sup>3</sup>

Und ein paar Seiten später:

„Ein Vermögen ist [...] nichts weiter, als ein Produkt des bloßen Denkens, um an dasselbe [Vermögen], da die endliche Vernunft nur discursiv und vermittelnd denken kann, eine nicht ursprünglich gesetzte, sondern erst in der Zeit entstehende, Wirklichkeit anknüpfen zu können. Wer unter dem Begriffe des Vermögens etwas anderes denkt, als ein bloßes Mittel der Anknüpfung, der versteht sich selbst nicht“.<sup>4</sup>

Diese Idee scheint freilich paradox zu sein, und es stellen sich hier drei Fragen:

1. Warum behauptet Fichte, das Vermögen sei ein nachträgliches Konstrukt?
2. Ist diese These der Konstruiertheit des Vermögens konsistent mit Fichtes Auffassung, die in der Anschauung gegebene ursprüngliche Tätigkeit des Ichs sei eine *freie* Tätigkeit?
3. Welche Auffassung von „Begriff“ liegt Fichtes Argument zugrunde?

Ich werde mich mit der ersten Frage kurz, mit den beiden anderen etwas ausführlicher beschäftigen. Im ersten Teil werde ich Bezug nehmen auf die Reinhold-Kritik von Gottlob Ernst Schulze alias Aenesidemus, um zu erläutern, wie Fichte zu dem Gedanken der Nachträglichkeit des Vermögensbegriffs kommt. Im zweiten Teil werde ich mir Hilfe holen bei einer aktuellen Diskussion zwischen Carl Ginet und Timothy O’Connor über Willensfreiheit, um zu zeigen, unter welchen Bedingungen Fichtes Theorie der Nachträglichkeit des Vermögens mit seiner Theorie der Freiheit konsistent gemacht werden kann. Im dritten Teil werde ich Fichte eine Spinozistische Theorie des Begriffs zuschreiben, um zu erläutern, wieso die Intervention des Begriffs die Setzung eines Vermögens mit sich bringt.

## II. Das Motiv: Schulzes Herausforderung

Was ist also das Motiv für Fichtes paradoxe These? Meines Erachtens reagiert Fichte auf den Einwand, den Gottlob Ernst Schulze 1792 in seinem *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie* gegen die Kantische Transzendentalphilosophie erhoben hat. Schulze kritisiert dort nicht nur, dass die Kantianer, wenn sie ihren eigenen Prämissen

---

<sup>3</sup> Fichte: *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* [= SL], GA I/5, 45.

<sup>4</sup> Fichte: SL, GA I/5, 86.

sen folgen, kein Recht haben, so etwas wie ein kausal affizierendes Ding an sich anzunehmen, sondern er betont auch, dass es genauso illegitim ist, ein transzendentales Subjekt an sich anzunehmen. Wenn die Kantianer aber verschiedene mentale Vermögen ansetzen, die die erscheinungskonstitutiven Leistungen erbringen sollen, dann tun sie genau das. Der Vorwurf ist, dass sie mit einer naiven Rahmenontologie operieren, in diesem Fall mit einer realistisch verstandenen transzendentalen Psychologie:

„Indem aber die Elementar-Philosophie die wirklichen Vorstellungen aus einem Vorstellungsvermögen, als aus etwas objektiv Wirklichem ableitet, und diese für die Ursache von jenen erklärt, widerspricht sie auch ihren eigenen Grundsätzen und den Resultaten der Vernunftkritik. Nach der Vernunftkritik ist nämlich der Gebrauch der Kategorien lediglich auf empirische Anschauungen einzuschränken [...], so daß also die Ausdehnung der reinen Verstandesbegriffe über unsere Erfahrungen hinaus und auf Gegenstände, die nicht unmittelbar vorgestellt, sondern nur gedacht werden, völlig unstatthaft ist.“<sup>5</sup>

Fichte reagiert auf diesen Einwand, indem er zwar an der Rede von mentalen Vermögen festhält, aber sie aus dem Bereich der transzendentalen Konstitutionsbedingungen der Erscheinungen verbannt: Mentale Vermögen sind nicht konstituierend, sie sind konstituiert; sie gehören, um es prägnant auszudrücken, nicht in den Bereich transzendentaler Bedingungen, sondern schon in den Bereich der Erscheinungen. Diese Auffassung vertritt Fichte bereits in seiner Aenesidemus-Rezension, wenn er schreibt: „Das V. V. [=Vorstellungsvermögen] existiert für das V. V. und durch das V. V.“<sup>6</sup> und später, etwas weniger paradox formuliert:

„Wenn bloß gesagt wird: wir sind genöthigt, einen Grund [der Urtheilsformen] aufzusuchen und denselben in unser Gemüth zu setzen, wie denn nichts weiter gesagt wird; so wird zuvörderst der Satz des Grundes bloß seiner logischen Gültigkeit nach gebraucht. Da aber das dadurch begründete nur als Gedanke existirt, so sollte man meynen, der *logische* Grund eines Gedankens sey zugleich der *Real-* oder *Existential-*Grund dieses Gedankens“.<sup>7</sup>

Ich verstehe auch hier Fichte so, dass die Anwendung des Satzes vom Grund konstitutiv dafür ist, dass gedanklich ein Grund angesetzt wird, der aber in nichts anderem als diesem Gedanken *besteht*, also antirealistisch zu verstehen ist. Das Denken des Grundes spürt also keinem an sich bestehenden Realgrund nach, sondern erzeugt ihn allererst.

Eine vergleichbare Lösungsstrategie finden wir übrigens auch bei anderen Transzendentalphilosophen. Sartre zum Beispiel verbannt ebenfalls alle Vermögen aus dem transzendentalen Bewusstsein und behält dort nur Aktualität zurück: „Wenn

<sup>5</sup> Gottlob Ernst Schulze: *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik*, hg. v. Manfred Frank, Hamburg 1996, 79.

<sup>6</sup> Fichte: *Rezension: Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Hrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie 1792*, GA I/2, 51.

<sup>7</sup> Fichte: *Aenesidemus-Rezension*, GA I/2, 53.

wir jedoch sagen, daß alles Bewußtsein ist, bedeutet das auch, daß alles Bewußtsein Akt [en acte] ist. [...] Es handelt sich [...] um eine der Existenz der Potenz entgegengesetzte Art der Existenz. Es gibt keine Virtualität des Bewußtseins; es gibt Bewußtsein von Virtualität“.<sup>8</sup> Das heißt: Virtualität gibt es nur auf der Ebene der Erscheinung, nicht auf der Ebene des transzendentalen Bewusstseins, für das die Erscheinungen da sind. Innerhalb der Erscheinung konstituieren die Virtualitäten und ihre Aktualisierungen das, was Sartre das „Ego“<sup>9</sup> nennt, das strikt vom transzendentalen Bewusstsein zu unterscheiden ist und lediglich deren phänomenales Gegenstück darstellt. Genau das scheint auch Fichtes Ansicht zu sein.

Um der Deutlichkeit willen ist es freilich angebracht, hier eine Unterscheidung zwischen zwei Formen des Transzendentalen einzuführen, die ich den Kantischen und den Husserlschen Begriff des Transzendentalen nennen möchte. Der Bereich des Transzendentalen besteht bei Husserl aus individuellen Bewusstseinsakten – dem Bewusstseinsfluss –, der die konkrete Konstitutionsgrundlage für Objektwahrnehmung ist. Für Kant besteht der Bereich des Transzendentalen dagegen in allgemeinen strukturellen Vorgaben (Kategorien, Anschauungsformen) als Möglichkeitsbedingung der Erfahrung von Objekten. Bei Fichte finden sich beide Formen des Transzendentalen: Allgemeine Strukturvorgaben für bewusste Erfahrung – etwa der Gegensatz von Ich und Nicht-Ich in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95) – sowie einzelne in intellektueller Anschauung gegebene geistige Akte als Grundlage der Objektkonstitution. Was letztere betrifft, so sind sie für Sartre wie für Fichte reine Aktualitäten ohne vorgelagerte Vermögen.

### III. Die Kohärenz dieser Position: Freiheit ohne Vermögen?

Nun stellt sich aber zweitens die Frage, ob Fichtes Position kohärent ist. Ein Problem kommt nämlich dadurch zustande, dass das, was in der intellektuellen Anschauung gegeben ist, von Fichte als Tätigkeit beziehungsweise Handeln bezeichnet wird. Das Vermögen ist etwas durch den Begriff Konstituiertes; das Handeln, das durch intellektuelle Anschauung erfasst wird, ist nicht konstituiert, es ist konstituierend; es muss also als *unabhängig* vom Begriff des Vermögens gedacht werden können. Aber kann man noch von Handlung sprechen, wenn man den Begriff des Vermögens abzieht? Fichte selbst weist in der *Wissenschaftslehre nova methodo* auf das Problem hin: Kein Handeln ohne Freiheit, keine Freiheit ohne Selbstbestimmung, keine Selbstbestimmung ohne Vermögen zu alternativen Handlungsoptionen. Daraus

---

<sup>8</sup> Jean-Paul Sartre: *Bewußtsein und Selbsterkenntnis. Die Seinsdimension des Subjekts*, Reinbek bei Hamburg: 1947/1984, 34. Ebenso in ders.: *Das Sein und das Nichts*: „Virtualitäten von Bewußtsein gibt es nur als Bewußtsein von Virtualitäten“ (Sartre: *Das Sein und das Nichts*, Reinbek bei Hamburg 1943/1991, 24.

<sup>9</sup> Ebd. 307 f.

scheint zu folgen: Zieht man das Vermögen zu Handlungsalternativen ab, bleibt auch keine Handlung übrig. Man versteht also nicht, wie das, was die intellektuelle Anschauung erfasst, noch als Handeln bezeichnet werden kann. Müsste man unter diesen Umständen nicht eher von transzendentalen Ereignissen oder Prozessen sprechen?<sup>10</sup>

Aber ich glaube, wir können dieses Problem lösen, indem wir es auf eine aktuelle Debatte zur Theorie der Freiheit beziehen. Ich denke an die Debatte zwischen Timothy O'Connor und Carl Ginet. Beide vertreten eine sogenannte libertarische Position – sie glauben, dass Freiheit und Determinismus inkompatibel sind und optieren *für* die Existenz der Freiheit und *gegen* den Determinismus. O'Connor vertritt darüber hinaus eine akteurskausale Position: Kausalität gibt es nicht nur, wie nach Hume zumeist angenommen wird, als eine Relation zwischen Ereignissen; es gibt auch eine spezielle Art von Kausalität, die *Handelnde* mit Handlungen verbindet. In diesem Fall betrachten wir den Handelnden als eine Substanz und schreiben dieser Substanz das kausale Vermögen zu, sich zu einer Handlung zu bestimmen. Es ist daher im wörtlichen Sinne wahr, wenn ich sage, *ich* sei die Ursache einer Handlung – ohne dass es, wohlgemerkt, notwendig wäre, vorausgehende Ereignisse als Ursachen ins Spiel zu bringen. Die Substanz *selbst* kann Ursache von Ereignissen sein. Nur unter dieser Annahme, so O'Connor, lasse sich ein libertarischer Freiheitsbegriff retten. Carl Ginet hingegen vertritt einen sogenannten *einfachen Indeterminismus*. Er geht davon aus, dass mentale Ereignisse genau dann freie Handlungen sind, wenn ihnen erstens eine *akthafte phänomenale Qualität* zukommt („actish phenomenal quality“) und wenn sie zweitens nicht kausal determiniert ist. Was diese *akthafte phänomenale Qualität* betrifft, so schreibt Ginet:

„This is an extremely familiar quality, recognizable in all mental action, whether it be mentally saying, mentally forming an image, or willing to exert force with a part of one's body. The only way I can think of to describe this phenomenal quality is to say such things as „It is as if I directly produce the sound in my 'mind's ear' (or the image in my 'mind's eye', or the volition to exert), as if I directly make it occur, as if I directly determine it“ – that is, to use agent-causation talk radically qualified by ‚as if‘. This quality is intrinsic to and inseparable from the occurrence of the word in my mind when I mentally say it. It belongs to the manner in which the word occurs in my mind and is not a distinct phenomenon that precedes or accompanies the occurrence of the word. Similarly for the act of forming a mental image.“<sup>11</sup>

Für Ginet ist diese akthafte phänomenale Qualität (plus Indeterminismus) bereits hinreichend, um von Freiheit sprechen zu können. Sie ist nicht Effekt eines zugrun-

<sup>10</sup> In *Die Transzendenz des Ego* zieht Sartre genau diese Konsequenz: „[D]as transzendente Bewußtsein ist eine unpersönliche Spontaneität. Es bestimmt sich jeden Augenblick zur Existenz, ohne daß man sich etwas *vor* ihm denken könnte. [...] Es hat für jeden von uns etwas Beängstigendes, so auf frischer Tat diese unermüdlische Schöpfung von Existenz zu ertappen, deren Schöpfer *wir* nicht sind. [...] Das Bewußtsein erschrickt vor seiner eigenen Spontaneität, weil es *jenseits* der Freiheit fühlt.“ (Jean-Paul Sartre: *Die Transzendenz des Ego*, in: ders.: *Philosophische Essays 1931–1939*, Reinbek bei Hamburg 1997, 86 f.).

<sup>11</sup> Carl Ginet: *On Action*, Cambridge University Press 1990, 13.

deliegenden kausalen Prozesses, auch nicht einer kausalen Selbstbestimmung. Die ontologische Annahme einer sich selbst bestimmenden Substanz lehnt er ab, da er diesen Gedanken für inkohärent hält: Wenn nur die Substanz (und nicht ein gesondertes Ursachen-Ereignis) Ursache eines mentalen Ereignisses ist, kann nicht erklärt werden, warum das mentale Ereignis zu einem bestimmten Zeitpunkt und nicht zu einem anderen stattfindet. Die Akteurskausalität erklärt also nicht, was sie erklären soll, und zwar aus prinzipiellen Gründen.<sup>12</sup> O'Connor hingegen meint, dass eine solche *akthafte phänomenale Qualität* ohne ontologische Grundlage in einer Substanz mit der kausalen Kraft der Selbstbestimmung einfach scheinhaft wäre und *nicht* hinreicht, um die Rede von Freiheit zu legitimieren:

„So in his account, agent control involves causation only negatively – it requires the absence of certain kinds of external controlling factors. Positively, it consists in the occurrence of an event having an actish phenomenal quality. This last claim is implausible, in much the same way that phenomenalism about physical reality is implausible: seemings are not sufficient for the realities. They are defeasible forms of evidence for the realities. In the case of agent control, the ‘reality’ is my causing in some fashion whatever mental events typically issue in bodily movement.“<sup>13</sup>

Versuchen wir diese Debatte nun auf Fichte anzuwenden. Fichte würde, glaube ich, beiden recht geben, aber in verschiedener Hinsicht. Ginet hat recht, was die intellektuelle Anschauung der freien Handlung betrifft, O'Connor hat recht, was den Begriff der freien Handlung betrifft. Die Sphäre der transzendentalen Bedingungen muss nämlich ohne die Unterstützung durch den Vermögensbegriff auskommen; sie können aber eine (in der intellektuellen Anschauung gegebene) akthafte phänomenale Qualität haben, und wenn Fichte sie als freie Akte auffasst, so muss er mit Ginet behaupten, dass diese Qualität bereits hinreichend ist, um von freien Handlungen zu sprechen. Freilich: Um zu *verstehen*, was freie Handlungen sind, ist es unvermeidlich, den Vermögensbegriff ins Spiel zu bringen – Ginet selber tut das, wenn er sagt, diese akthafte phänomenale Qualität besteht darin, dass es so sei, als ob der Vertreter der Akteurskausalität recht hat, als ob ich das Vermögen hätte, mentale Ereignisse in mir kausal hervorzubringen. Fichte würde nur hinzufügen, dass dieser notwendige Gedanke weder eine Illusion ist noch eine Wahrheit ist, die uns eine ontologische Tatsache offenbart (wie O'Connor meint), sondern ein erster Schritt in der Konstitution eines freien Subjekts *in der Erscheinung*, durch die Einführung eines *Vermögens* der Selbstbestimmung. Falls man also Ginets Position Plausibilität abgewinnen kann, ist die Kohärenz der Fichteschen Position gerettet: die intellektuelle Anschauung ist für freie Handlungen hinreichend. Wenn nicht, dann müssen wir Fichtes Position als widersprüchlich bewerten.

Es sei allerdings nicht unerwähnt, dass der *späte* Fichte zumindest mit dem Gedanken zu experimentieren scheint, dem Bereich des Transzendentalen diese *actish*

<sup>12</sup> Ebd. 13 f.

<sup>13</sup> Timothy O'Connor: *Persons and Causes. The Metaphysics of Free Will*, Oxford University Press 2000, 26.

*phenomenal quality* zu entziehen. So schreibt er in den *Tatsachen des Bewußtseins* von 1811 (Nachschrift Halle) bei seiner Analyse der imaginativen beziehungsweise reproduktiven Tätigkeit:

„Die Freiheit in der Reflexion [auf die Wahrnehmung] ergreift nicht sich selbst auf der That, die Freiheit zur That wird hinzugehan. [Dagegen:] Hier [sc. in der Reproduktion] wird die Freiheit ergriffen unmittelbar im Thun. Die Freiheit liegt hier nicht etwa im Begriff der sich verbirgt als Factor, sondern in der *Anschauung*. [...] Das Denken giebt [in der Reflexion] den Grund der Freiheit: die Freiheit ist nicht in der Anschauung, sie ist im Denken nach dem Grunde. Hier aber [in der Reproduktion] sind in der unmittelbaren Anschauung selbst Phänomen, Bild, und Grund desselben schlechtweg synthetisch vereinigt.“<sup>14</sup>

Es geht Fichte hier augenscheinlich darum, dass es keine Phänomenologie des freien Handelns im Fall der Wahrnehmung gibt. Wenn ich etwas imaginiere, bin ich mir unmittelbar meiner Tätigkeit bewusst, in diesem Sinn gibt es hier eine unmittelbare Anschauung meiner Tätigkeit beziehungsweise meines *Prinzipseins*. Wenn ich dagegen etwas wahrnehme, bin ich mir meiner Tätigkeit nicht unmittelbar bewusst – *selbst dann nicht, wenn ich darauf reflektiere*. Ich muss mich selbst als Prinzip dazudenken. Dies geschieht zwar notwendig – ich erfasse mich a priori als Ursprung der Wahrnehmungsakte –, und doch ist es hier nur ein notwendiger Gedanke, der nicht mit einem *Phänomen* der freien Aktivität verbunden ist. Wenn es zudem dabei bleibt, dass der Begriff etwas Sekundäres ist, mit dem die Sphäre des Transzendentalen bereits in Richtung auf die Erscheinung verlassen wird, dann scheint hier die Freiheit ihren transzendentalen Rang verloren zu haben.

#### IV. Fichtes Spinozistische Theorie des Begriffs

Ich komme zur dritten Frage: Welche intrinsische Beziehung sieht Fichte zwischen dem Begriff des Begriffs und dem Begriff des Vermögens? Bisher habe ich die Notwendigkeit, den Vermögensbegriff ins Spiel zu bringen, ja nur inhaltlich gerechtfertigt – dadurch, dass ich behauptet habe, er sei notwendig, um freie Handlungen als solche zu verstehen. Fichte scheint aber in der *Wissenschaftslehre nova methodo* dafür zu argumentieren, dass es im Wesen des Begriffes *selbst* liegt, so etwas wie ein Vermögen anzusetzen. Wie ist das zu verstehen?

Fichtes offizielle Auskunft in der *Wissenschaftslehre nova methodo* ist wenig hilfreich. Er führt hier ein Gegensatzprinzip ein: „Nur durch Gegensatz ist ein bestimmtes klares Bewußtsein möglich“,<sup>15</sup> und dieses klare Bewusstsein ist notwendig für den Begriff von etwas. Aber dieses Gegensatzprinzip scheint keineswegs hinreichend zu sein, um zu erklären, wieso im Begriff der Tätigkeit ein Vermögen vorausgesetzt werden muss. Denn was könnte so ein Gegensatzprinzip besagen? Sollte damit gemeint

---

<sup>14</sup> Fichte: *Darlegung der Thatsachen den Bewußtseyns* (Nachschrift, 1811), GA IV/4, 151.

<sup>15</sup> Fichte: WLnM-K, GA IV/3, 348.



sein, dass ich nur dann über einen gehaltvollen Begriff verfüge, wenn es zumindest mögliche Gegenstände gibt, die nicht unter ihn (und also unter den Begriff seines kontradiktorischen Gegenteils) fallen? Das mag sein, aber daraus folgt keine Existenzannahme hinsichtlich des kontradiktorischen Gegenteils, die wir doch benötigen, wenn auf die (postulierte) Existenz eines Vermögens geschlossen werden soll. Oder sollte ein Kontrastprinzip gemeint sein? Um zum Beispiel eine sensorische Qualität wahrzunehmen (etwa eine Farbe), muss ich einen Kontrast dazu wahrnehmen. In diesem Fall folgt tatsächlich die Existenz der kontrastierenden Qualität – aber leider ist das Vermögen nur etwas Gedachtes und wird nicht angeschaut oder wahrgenommen. Es eignet sich daher nicht als Kandidat für ein Kontrastprinzip.

Es ist wieder die Aenesidemus-Rezension, die uns weiterhilft: Hier wird die Notwendigkeit, ein Vermögen einzuführen, damit begründet, wir seien aufgrund des „Satz[es] des Grundes“<sup>16</sup> „genöthigt, einen Grund [...] aufzusuchen, und denselben in unserem Gemüth zu setzen“.<sup>17</sup> Was wir benötigen, ist also eine Konzeption des Begriffes, die den Begriff mit dem Satz des Grundes verbindet. Wenn wir uns in der Geschichte der Philosophie nach etwas Derartigem umsehen, werden wir auch schnell fündig: Es handelt sich um eine Spinozistische Theorie des Begriffs.

Dieser Zusammenhang ist aber vielleicht nicht auf den ersten Blick offensichtlich und muss erst argumentativ erwiesen werden. Und zwar folgendermaßen: Im vierten Axiom des ersten Buches der *Ethik* schreibt Spinoza: „Die Erkenntnis der Wirkung hängt von der Erkenntnis der Ursache ab und schließt diese ein“.<sup>18</sup> Ich interpretiere das so, dass Erkennen für Spinoza heißt, etwas aus seinen Ursachen erkennen (falls es welche hat). Das ist noch nichts spezifisch Spinozistisches; wir kennen diese Verbindung von Erkenntnis und Erklärung von Aristoteles, der in seinen *Analytica Posteriora* schreibt, dass „wir dann ein Wissen haben, wenn wir eben die Ursachen kennen“.<sup>19</sup> Und auch in der frühen Neuzeit erfreut sich diese Idee großer Beliebtheit, so finden wir bei Hobbes den Slogan: „Scire est per causam scire“.<sup>20</sup>

Aber Spinoza geht noch weiter: Aus der Verwendung von diesem Axiom im 6. Lehrsatz (*aliter*) desselben Buches können wir schließen, dass für Spinoza Erkenntnis und Begriff äquivalente Begriffe sind.<sup>21</sup> Wenn etwas also eine Ursache

<sup>16</sup> Fichte: *Aenesidemus-Rezension*, GA I/2, 53.

<sup>17</sup> Ebd. Auch in den *Tatsachen des Bewußtseins* von 1810 hieß es: „Oder es wird [durch das Denken] aus den Accidenzen durchaus herausgegangen, und dieselben gar nicht beibehalten; dann entsteht das Denken eines Principis oder Grundes“ (Fichte: GA II/12, 38).

<sup>18</sup> Ich zitiere Benedictus de Spinoza: *Die Ethik*, übers. v. Jakob Stern 1888, Nachdruck: Stuttgart 1990, hier: ax 4.

<sup>19</sup> Aristoteles: *Erste Analytik. Zweite Analytik*, übers. u. hg. v. Hans Günter Zekl. Hamburg 1998, 317. Im folgenden abgekürzt mit A und B und der Seitenanzahl, hier: A2, 71b30f., siehe auch B11, 94a20.

<sup>20</sup> Thomas Hobbes: *Examinatio et emendatio mathematicae modernae*, in: *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, Bd. IV, London 1845, 42.

<sup>21</sup> „Wenn nämlich eine Substanz von einer anderen hervorgebracht werden könnte, müßte die Erkenntnis derselben von der Erkenntnis ihrer Ursache abhängen (nach Axiom 4); dann

hat, hängt nicht nur die Erkenntnis, sondern auch der Begriff dieses Gegenstandes vom Begriff seiner Ursache ab. Da nun nach Spinoza notwendigerweise alles eine Ursache hat,<sup>22</sup> ist das Antezedens notwendigerweise erfüllt und es gilt: Der Begriff einer Sache hängt vom Begriff der Ursache dieser Sache ab – ohne einen Begriff der Ursache einer Sache kann es auch keinen Begriff dieser Sache geben.

Und in der Tat finden wir eine ähnliche Formulierung in Fichtes *Vom Verhältnis der Logik zur wirklichen Philosophie*. Dort schreibt er:

„Sie sehen wohl[,] daß eine Zweideutigkeit im Worte *begreifen*. [...] 1.) Man begreift [etwas, AS] als das u. das *seyend*: 2.) man begreift es als *begründet* auf die u. die Weise. Der zweite Begriff von höherem Range“<sup>23</sup>

Dazu passt auch eine Stelle aus der *Anweisung zum seeligen Leben*, wo zwar nicht der Begriff, aber immerhin der Verstand (als das Vermögen der Begriffe) mit dem Satz vom Grund in Verbindung gebracht wird. Dort heißt es: „wir sollen ihn [sc. Gott] nicht von einem Anderen ableiten, so wie wir, *durch das Wesen unseres Verstandes genöthiget*, mit anderen Gegenständen unsers Denkens verfahren.“<sup>24</sup>

Freilich hat der Begriff bei Fichte, anders als bei Spinoza, eine transzendente Rolle: Durch ihn werden Gründe in die Erscheinungswelt allererst eingeführt. Außerdem begreifen wir bei Spinoza etwas nur, wenn wir es aus dem Begriff des Grundes mit logischer Notwendigkeit *ableiten* können. Das verbietet sich für Fichte, da in diesem Fall die Anwendung des Satzes vom Grund keine Freiheit mehr zulassen würde, die Fichte doch auf alle Fälle bewahren möchte. Fichtes Satz vom Grund kann nur besagen, dass jedes Ereignis durch einen Grund hinreichend explizierbar ist; es ist *nicht* verlangt, dass aus diesem Grund das Ereignis mit Notwendigkeit folgt.<sup>25</sup> Und Fichte müsste hinzufügen, dass eine Handlung bereits hinreichend expliziert ist, wenn wir sagen, sie sei die Wirkung der kausalen Selbstbestimmung eines Akteurs mit dem entsprechenden Vermögen.

---

aber wäre sie (nach Definition 3) keine Substanz“ (Spinoza: *Die Ethik*, prop. 6 aliter). Eine Substanz wurde aber definiert als das, was in sich ist und durch sich begriffen wird. Spinoza geht also davon aus, dass Durch-anderes-erkannt-Werden und Durch-anderes-begriffen-Werden identisch sind.

<sup>22</sup> Siehe z.B. Spinoza: *Die Ethik*, prop. 11, dem. (aliter): „Von jedem Ding muß eine Ursache oder ein Grund angegeben werden“.

<sup>23</sup> Fichte: *Vom Verhältnis der Logik zur wirklichen Philosophie*, GA II/14, 17. In einer der Mitschriften ergänzt Fichte: „Das erstere könnte man schlechthin: *begreifen*; das zweyte: *intelligiren* nennen“ (Fichte: *Kollegnachschriften 1812*, GA IV/5, hg. v. Erich Fuchs, Reinhard Lauth, Hans Georg v. Manz, Yves Radrizzani, Peter K. Schneider, Martin Siegel u. Günter Zöller, Stuttgart-Bad Cannstatt 2008, 23).

<sup>24</sup> Fichte: *Anweisung zum seeligen Leben*, GA I/9, 110 f., Hv. v. A.S.

<sup>25</sup> Eine solche *schwache* Version des Satzes vom zureichen Grund findet sich in Alexander Pruss: *The Principle of Sufficient Reason. A Reassessment*, Cambridge University Press 2006, 185: „[S]ufficient reason needs to be understood not as ‚necessitating reason‘ but as ‚sufficient explanation‘ where we understand that a causal account is always sufficiently explanatory, even when indeterministic“.

## V. Schluss

Ich fasse zusammen: In meinem Text habe ich argumentiert, dass Fichte eine Spinozistische Theorie des Begriffs vertritt, der zufolge etwas nur begriffen wird, wenn es explizierbar ist aus einem Grund. Im Fall einer freien Handlung ist dieser Grund ein Akteur, dem das kausale Vermögen zukommt, sich zu einer Handlung zu bestimmen. Allerdings ist dieser Grund für Fichte eine nachträgliche *Setzung* des Begriffs, die in der ursprünglichen intellektuellen Anschauung transzendentaler Akte noch nicht vorausgesetzt werden darf. Wenn Fichte diese Akte dennoch als freie Handlungen auffasst, muss er auf dieser Ebene eine akteurskausale Position ablehnen und behaupten, dass für Freiheit bereits die entsprechende phänomenale Handlungsqualität der Akte ohne weiteren ontologischen Unterbau hinreichend ist. Motiviert wird Fichtes Ablehnung eines akteurskausalen ontologischen Unterbaus transzendentaler Akte durch den Einwand Gottlob Ernst Schulzes, er sei mit Kants transzendentalphilosophischem Projekt unvereinbar.

## Bibliographie

- Aristoteles*: Erste Analytik. Zweite Analytik, hg. u. übers. v. Hans Günter Zekl, Hamburg 1998.
- Fichte*, Johann Gottlieb: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hg. v. Reinhard Lauth u. a., Stuttgart-Bad Cannstatt 1962–2012.
- Fichte*, Johann Gottlieb: Rezension: Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Hrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie 1792, GA I/2, Werke 1793–1795, hg. v. Hans Jacob u. Reinhard Lauth unter Mitwirkung von Manfred Zahn, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, 31–68.
- Fichte*, Johann Gottlieb: Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre, GA I/5, Werke 1798–1799, hg. v. Hans Gliwitzky u. Reinhard Lauth, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, 1–3171–212.
- Fichte*, Johann Gottlieb: Anweisung zum seeligen Leben, GA I/9, Werke 1806–1807, hg. v. Hans Gliwitzky u. Reinhard Lauth unter Mitwirkung von Josef Beeler, Erich Fuchs, Marco Ivaldo, Yves Radrizzani, Peter K. Schneider u. Anna Maria Schurr-Lorusso, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, 1–212.
- Fichte*, Johann Gottlieb: Die Thatsachen den Bewußtseyns (Wintersemester 1810/11), GA II/12, Nachgelassene Schriften 1810–1812, hg. v. Erich Fuchs, Reinhard Lauth Yves Radrizzani u. Peter K. Schneider, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999, 9–136.
- Fichte*, Johann Gottlieb: Vom Verhältnis der Logik zur wirklichen Philosophie, GA II/14, Nachgelassene Schriften 1812–1813, hg. v. Erich Fuchs, Reinhard Lauth, Hans Georg v. Manz, Yves Radrizzani, Peter K. Schneider, Martin Siegel u. Günter Zöllner, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999, 7–152.
- Fichte*, Johann Gottlieb: Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99, GA IV/3, Kollegnachschriften 1794–1800, hg. v. Erich Fuchs Reinhard Lauth,

- Ives Radrizzani, Peter K. Schneider und Günter Zöllner unter Mitwirkung von Heinrich Fautek u. Hans Georg von Manz, Stuttgart-Bad Cannstatt 2000, 525–536.
- Fichte*, Johann Gottlieb: Darlegung der Thatsachen den Bewußtseyns (Nachschrift, 1811), GA IV/4, Kollegnachschriften 1794–1799, hg. v. Erich Fuchs, Reinhard Lauth, Hans Georg v. Manz, Yves Radrizzani, Peter K. Schneider, Martin Siegel u. Günter Zöllner, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, 69–238.
- Fichte*, Johann Gottlieb: Kollegnachschriften 1812, GA IV/5, hg. v. Erich Fuchs, Reinhard Lauth, Hans Georg v. Manz, Yves Radrizzani, Peter K. Schneider, Martin Siegel u. Günter Zöllner, Stuttgart-Bad Cannstatt 2008.
- Ginet*, Carl: On Action, Cambridge 1990.
- Hobbes*, Thomas: Examinatio et emendatio mathematicae modernae, in: Opera philosophica que latine scripsit omnia, Bd. IV, London 1845.
- O'Connor*, Timothy: Persons and Causes. The Metaphysics of Free Will, Oxford 2000.
- Pruss*, Alexander: The Principle of Sufficient Reason. A Reassessment, Cambridge 2006.
- Sartre*, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts, Reinbek bei Hamburg 1943/1991.
- Sartre*, Jean-Paul: Bewußtsein und Selbsterkenntnis. Die Seinsdimension des Subjekts, Reinbek bei Hamburg 1947/1984.
- Sartre*, Jean-Paul: Die Transzendenz des Ego, in: ders.: Philosophische Essays 1931–1939, Reinbek bei Hamburg 1997.
- Schulze*, Gottlob Ernst: Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik, hg. v. Manfred Frank, Hamburg 1996.
- Spinoza*, Benedictus de: Die Ethik, übers. v. Jakob Stern, Stuttgart 1990.



# Denken und Anschauung

## Anmerkungen zu Fichtes Anschauungsbegriff in der *Darstellung der Wissenschaftslehre* von 1801/02

Von Christian Danz

In den einleitenden Passagen der *Darstellung der Wissenschaftslehre* von 1801/02 kommt Fichte, nachdem er im ersten Paragraphen anhand eines geometrischen Beispiels Merkmale des Begriffs des Wissens exponiert hat, auf den Anschauungsbegriff zu sprechen. Gleich zu Beginn des Paragraphen 2 heißt es: „Ein solches absolutes Zusammenfassen und Uebersehen eines Mannigfaltigen v<om> Vorstellen, welches Mannigfaltige denn auch wohl überall zugleich ein unendliches seyn dürfte, wie sich ein solches in der vorstehenden Konstruktion eines Wissens gezeigt hat, heißt in der folgenden Bearbeitung, und überhaupt in der Wissenschaftslehre, *Anschauung*.“<sup>1</sup> Wissen besteht in der Anschauung. Sie erfasst am Einzelnen das Allgemeine, und sie sei, wie es wenig später heißt, ein „absolutes Wissen, Festigkeit, Unerschütterlichkeit, und Unwandelbarkeit des Vorstellens“<sup>2</sup>. Folglich ist die Wissenschaftslehre als Wissen vom Wissen selbst nichts Anderes als die „Einheits-Anschauung jener Anschauung“<sup>3</sup>. Der Anschauungsbegriff, so wird man schon aufgrund der von Fichte im Eingang der *Darstellung der Wissenschaftslehre* gegebenen Wort-Erklärungen gar nicht anders sagen können, ist für die Fassung von 1801/02 schlechterdings grundlegend. Das gilt auch in systematischer Hinsicht. Das gedankliche Zentrum jener Darstellung der Wissenschaftslehre bildet die Theorie der intellektuellen Anschauung<sup>4</sup>. In ihr wird sich das Wissen hinsichtlich seiner eigenen Verfasstheit durchsichtig.

---

<sup>1</sup> Johann Gottlieb Fichte: *Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801/02* [= WL-1801/02], in: ders.: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962–2012. Im Folgenden abgekürzt mit GA, mit Angabe der Abteilung, des Bandes und der Seitenzahl, hier: GA II/6, 13.

<sup>2</sup> Ebd., 15.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Vgl. hierzu Ulrich Barth: *Die Christologie Emanuel Hirschs. Eine systematische und problemgeschichtliche Darstellung ihrer geschichtsmethodologischen, erkenntnistheoretischen und subjektivitätstheoretischen Grundlagen*, Berlin/New York 1992, 315. Zur argumentationslogischen Struktur der *Darstellung von 1801/02* vgl. Jürgen Stolzenberg: *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung der Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02*, Stuttgart 1986, 249–376; Ders.: „Absolutes Wissen und Sein. Zu Fichtes Wissenschaftslehre von 1801/02“, in: Wolfgang H. Schrader (Hg.): *Fichte und die Romantik. Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre*, Amsterdam/Atlanta 1997, 307–

Wissen ist Anschauung. Damit scheint auch bereits die Differenz zur kritischen Transzendentalphilosophie Immanuel Kants markiert zu sein, als deren Weiterführung und bessere Begründung sich die Philosophie des Wissenschaftslehrers seit der Begriffsschrift versteht<sup>5</sup>. Für den Königsberger Philosophen fußt intersubjektiv geltendes Wissen auf den zwei Stämmen der Erkenntnis – Anschauung und Begriff. Sie machen „die Elemente aller unsrer Erkenntnis aus, so daß weder Begriffe, ohne ihnen auf einige Art korrespondierende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe, ein Erkenntnis abgeben können“<sup>6</sup>. Im Horizont der Zweiquellentheorie meint Anschauung eine spezifische Weise der Gegebenheit von Gegenständen. „Diese findet aber nur statt, so fern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum, *uns Menschen wenigstens*, nur dadurch möglich, daß er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere. Die Fähigkeit, (Rezeptivität) Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt *Sinnlichkeit*. Vermittelt der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände *gegeben*, und sie allein liefert uns *Anschauungen*“<sup>7</sup>. Die Anschauung bezieht sich als empirische auf das Vorliegen einer Mannigfaltigkeit von Gegenständen. Damit aus ihr eine Erkenntnis werden kann, muss noch etwas Anderes hinzutreten: der Begriff.

Anders Fichte. Die *Wissenschaftslehre* von 1801/02 transformiert, wie die eingangs genannten Bestimmungen vermuten lassen, nicht nur den Anschauungsbegriff Kants, sie ersetzt auch dessen Disjunktion von Anschauung und Begriff durch die von Anschauung und Denken. Dadurch wird, wie im Folgenden zu erläutern ist, die Zweistämmelehre der Erkenntnis zu einer Theorie des Sich-Wissens des Wissens transformiert. Damit ist bereits das Thema meiner nachfolgenden Anmerkungen zum Verhältnis von Anschauung und Denken in Fichtes *Darstellung der Wissenschaftslehre* benannt. Sie gelten der Aufnahme und Transformation des Kantischen Anschauungsbegriffs in der Wissenschaftslehre von 1801/02. Einzusetzen ist mit einer knappen Skizze des Programms der Fassung der *Wissenschaftslehre*. Der zweite Abschnitt wird sich der systematischen Funktion des Anschauungsbegriffs in der von Fichte ausgeführten Theorie des absoluten Wissens widmen. Abschließen möchte ich mit ein paar Überlegungen zu Kantischen Motiven in Fichtes Theorie des Wissens. Zu explizieren sind sie anhand von Fichtes Begriff des Absoluten, der in der *Wissenschaftslehre* von 1801/02 erstmals eingeführt wurde und für deren weitere Fassungen schlechterdings grundlegend ist.

322; Wolfgang Janke: *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin 1970, 207–298.

<sup>5</sup> Vgl. Johann Gottlieb Fichte: *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder die sogenannte Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft*, GA I/2, *Werke 1793–1795*, hg. v. Hans Jacob u. Reinhard Lauth unter Mitwirkung von Manfred Zahn, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, 107–172.

<sup>6</sup> Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* [= KrV], hg. v. Jens Timmermann, mit einer Bibliographie von Heiner Klemme. Hamburg 2010, zitiert nach der Paginierung der ersten Originalausgabe aus dem Jahre 1781 (Ausgabe A) und nach der zweiten Originalausgabe aus dem Jahre 1787 (Ausgabe B), hier: A50, B 74.

<sup>7</sup> Kant: KrV, A19, B 33.

## I. Freiheit und Sein im absoluten Wissen, oder: Das Programm von Fichtes *Wissenschaftslehre* 1801/02

Signifikant für Fichtes Spätphilosophie, wie sie in der *Darstellung der Wissenschaftslehre* von 1801/02 ausgeführt wurde, ist die Einführung eines Begriffs des Absoluten beziehungsweise eines absoluten Seins. Gegenüber der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794 stellt der Begriff des Absoluten nicht die einzige Verschiebung dar<sup>8</sup>. Auch das methodische Verfahren der Explikation des Wissens, welches in der *Grundlage* im Ausgang von den drei Grundsätzen sowie der Unterscheidung von theoretischer und praktischer Philosophie erfolgt, hat sich seit der *Wissenschaftslehre nova methodo* geändert<sup>9</sup>. Allerdings geht es auch der *Darstellung* von 1801/02 wie bereits der *Grundlage* von 1794 um eine Theorie der Bedingungen des Wissens. Das Wissen sowie die mit ihm verbundene Notwendigkeit und Allgemeinheit seiner Gehalte ist in dessen Selbstverhältnis aufzuklären. Das deutet das von Fichte in dem Paragraph 1 genannte Beispiel einer geometrischen Figur an. Es rückt an die Funktionsstelle des Identitätssatzes der *Grundlage*<sup>10</sup>. Aufgabe der *Wissenschaftslehre* ist es, die unbedingte Überzeugung des Wissens von der objektiven Gültigkeit seiner Gehalte im Wissen selbst darzulegen, also ohne Rekurs auf Instanzen jenseits des Wissens. Für diese im Wissen selbst liegende Möglichkeit, sich in seinem Selbstbezug verständlich zu werden, steht in der *Darstellung* von 1801/02 die Theorie des absoluten Wissens. Letzteres meint – im Unterschied zu Hegel – nichts anderes, als dass sich das Wissen ausschließlich auf sich selbst bezieht und in sich in seinem Selbstverhältnis durchsichtig wird. Das hat, wie wir sehen werden, Konsequenzen für den Begriff des Absoluten.

Die Einführung des Absoluten in die Konzeption der *Wissenschaftslehre* von 1801/02 beantwortet ein systematisches Problem einer transzendentalen Theorie des Wissens, welche Fichte in der im Jahre 1800 erschienenen Schrift *Die Bestimmung des Menschen* noch durch den Rekurs auf das moralische Selbstbewusstsein gelöst hatte<sup>11</sup>. Eine konsequente Transzendentalphilosophie, so der *Wissenschaftslehre* bereits in seinem Aufsatz *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, hebe alle Gehalte in Produkte des Wissens auf<sup>12</sup>. Im zweiten Buch der

---

<sup>8</sup> Vgl. Johann Gottlieb Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer* (1974) [= GWL], GA I/2, *Werke 1793–1795*, hg. v. Hans Jacob u. Reinhard Lauth unter Mitwirkung von Manfred Zahn, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, 249–451.

<sup>9</sup> Vgl. Johann Gottlieb Fichte: *Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99* [= WLnM-K], GA IV/3. GA IV/3.

<sup>10</sup> Vgl. Fichte: GWL, GA I/2, §1.

<sup>11</sup> Vgl. Christian Danz: „System und Leben bei Fichte und Schelling“, in: ders./Jürgen Stolzenberg (Hg.): *System und Systemkritik um 1800*, Hamburg 2011, 83–97, bes. 86–92; Barth: *Die Christologie Emanuel Hirschs*, 311.

<sup>12</sup> Vgl. Johann Gottlieb Fichte: *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, GA I/5,



*Bestimmung des Menschen* hat er eine solche Konzeption bekanntlich mit der Metapher vom ‚Ich als einem Traum seiner selbst‘ beschrieben<sup>13</sup>. Die angedeuteten werkgeschichtlichen Zusammenhänge müssen im Folgenden auf sich beruhen bleiben. In den Blick zu nehmen ist vielmehr Fichtes in der Einleitung der *Darstellung* von 1801/02 skizzierter Begriff des absoluten Wissens und seine Aufbauelemente, dessen Explikation die beiden Unterabschnitte des ersten Teils der Wissenschaftslehre, die Reflexion des Wissenschaftslehrers und die Selbstkonstruktion des absoluten Wissens in der intellektuellen Anschauung, vornehmen.

Fichte entwickelt die Merkmale des absoluten Wissens in der *Darstellung* von 1801/02 im Ausgang von einem problematischen Begriff des Absoluten. Diesen führt er in dem Paragraphen 5 mit einer förmlichen Nominaldefinition ein. Hier heißt es: „Zuförderst, welches lediglich darum gesagt wird, um unsre Untersuchung zu leiten [,] ist durch den bloßen Begriff eines absoluten Wissens soviel klar, daß dasselbe nicht das *Absolute* ist. Jedes zu dem Ausdrücke<> das absolute gesetzte zweite Wort hebt die Absolutheit, schlechthin als solche, auf, und läßt sie nur noch in der durch das hinzugesetzte Wort bezeichneten Rücksicht, und Relation stehen. Das absolute ist weder ein Wissen, noch ist es ein Seyn, noch ist es Identität, noch ist es Indifferenz beider, sondern es ist durchaus bloß und lediglich das Absolute. Da wir aber in der Wissenschaftslehre, und vielleicht auch ausser derselben in allem möglichen Wissen, nie weiter kommen, denn bis auf das Wissen, so kann die W.L. nicht vom Absoluten, sondern sie muß vom absoluten Wissen ausgehen.“<sup>14</sup> Die hier gegebene Beschreibung des Sinnes von Absolutheit wird man als Relationslosigkeit zusammenfassen müssen<sup>15</sup>. Von diesem logisch-semanticen Gehalt des Begriffs des Absoluten erhält ebenfalls die von Fichte getroffene Unterscheidung zwischen dem absoluten Wissen und dem Absoluten ihre Begründung<sup>16</sup>. Wenn für das Absolute strikte Relationslosigkeit gilt, dann muss das Wissen aus dem Grund von ihm unterschieden sein, weil dessen Verknüpfung mit dem Wissen dieses in eine Relation einrücken und damit den Sinn des Absoluten aufheben würde. Für die Bestimmung des Wissens besagt dessen prädikative Beschreibung als absolut, dass ihm die Eigenschaft der Absolutheit und damit in einem gewissen Sinne ebenfalls Relationslosigkeit zukommen muss. Das gilt dann, wenn – wie im Falle des absoluten Wissens – das Wissen als solches der Gegenstand der Analyse ist und nicht das Wissen von etwas. Von Letzterem kann zwar nicht behauptet werden, es sei relationslos, aber das relationslose absolute Wissen kann nur in diesem vorkommen. Das absolute Wissen, so lässt sich folglich sagen, steht in keinem Verhältnis zu einer ihm externen Relation, durch die sich die in ihm liegende Notwendigkeit

---

351 f.

<sup>13</sup> Vgl. Johann Gottlieb Fichte: *Die Bestimmung des Menschen*, GA I/6, 251.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Vgl. Barth: *Die Christologie Emanuel Hirschs*, 316.

<sup>16</sup> Fichte nimmt diese Unterscheidung zwischen primärer und sekundärer Absolutheit im Paragraphen 12 der Wissenschaftslehre wieder auf. Vgl. Fichte: WL-1801/02, GA II/6, 155. Vgl. hierzu Barth: *Die Christologie Emanuel Hirschs*, 329 f.

und Gewissheit begründen ließe. Es bezieht sich mit anderen Worten ausschließlich auf sich selbst. Mit dem Selbstverhältnis des absoluten Wissens ist dessen erstes Aufbauelement benannt. Die in der Wissenschaftslehre entfaltete Theorie des Wissens steht bekanntlich vor der Aufgabe, die Gewissheit von der Objektivität des Wissens, wie sie von Fichte in seinem Beispiel von der Konstruktion einer geometrischen Figur angedeutet wurde, aus dem Wissen selbst heraus verständlich zu machen. Mit dem bislang benannten Selbstverhältnis des absoluten Wissens ist dieses allerdings noch nicht hinreichend in seinen Aufbauelementen beschrieben.

Für die Ableitung der weiteren Aufbauelemente des Wissens in seinem Selbstbezug, greift Fichte im Paragraphen 8 auf den, in Paragraph 5 eingeführten, problematischen Begriff des Absoluten zurück. Hier heißt es nun, man könne sich das Absolute „nur unter folgenden zwei Merkmalen denken“, nämlich, „theils, dass es sey schlechthin, was es sey, auf und in sich selbst ruhe durchaus ohne Wandel und Wanken, fest, vollendet und in sich geschlossen, theils, dass es sey, was es sey, schlechthin weil es sey, von sich selbst, und durch sich selbst, ohne allen fremden Einfluss, indem neben dem Absoluten gar kein Fremdes übrig bleibt“<sup>17</sup>. Die beiden genannten Merkmale des Absoluten – das Was und das Weil – werden als „absolutes Bestehen, ruhendes Seyn“ und als „absolutes Werden, oder Freiheit“<sup>18</sup> zusammengefasst und auf das Wissen übertragen. Die von Fichte vorgenommene Übertragung der beiden Merkmale des Absoluten auf das Wissen hat ihre Begründung darin, dass es sich bei ihnen, ebenso wie bei der Charakterisierung des Wissens als absolut, um Eigenschaften des Ausdrucks ‚absolut‘ handelt.

Die beiden Merkmale des absoluten Wissens, das absolute Bestehen oder der qualitative Gehalt des Wissens sowie die Freiheit oder die Spontaneität des Wissensaktes, schließen einander aus, und sie lassen sich auch nicht vereinigen. Denn dem Absoluten soll, wie in dem Paragraphen 5 ausgeführt wurde, ebenso wie dem absoluten Wissen die Eigenschaft der Relationslosigkeit zukommen. Das absolute Wissen wurde jedoch als eins und in-sich-gleich-bleibend beschrieben. „Nun soll das Wissen absolut seyn, als Eins, eben als sich selbst gleiches, und ewig gleich bleibendes Wissen, als Einheit einer und eben der höchsten Anschauung, als bloss absolute Qualität. Im Wissen sonach müsten die beiden oben unterschiedenen Merkmale des Absoluten schlechthin in einander fallen, und verschmelzen, so daß beide garnicht mehr unterscheidbar wären; und eben in dieser absoluten Verschmelzung würde das Wesen des Wissen, als solchen, oder das absolute Wissen bestehen.“<sup>19</sup>

Damit sind die Aufbauelemente des Vorbegriffs des absoluten Wissens, wie sie von Fichte im Einleitungsteil der *Darstellung der Wissenschaftslehre* eingeführt wurden, benannt. Das Selbstverhältnis des absoluten Wissens beinhaltet eine Duplizität von spontanem Wissensakt und Was-Gehalt beziehungsweise von Freiheit und Sein. Diese Duplizität lässt sich nicht synthetisieren. Im Wissen liegen die beiden Momen-

<sup>17</sup> Fichte: WL-1801/02, GA II/6, 147.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> Fichte: WL-1801/02, GA II/6, 147 f.

te des absoluten Wissens jedoch vereinigt vor und sind für dieses konstitutiv. Es fußt auf einem absoluten Reflexionsakt im Selbstverhältnis des Wissens und das in diesem Akt Gesetzte hat den Status objektiver Geltung. Eben jene duplizitäre Einheitsstruktur des Wissens in ihrem Zusammenhang im Vollzug des Wissens aufzuklären, ist die Aufgabe der Wissenschaftslehre. Sie wird von Fichte im weiteren Verlauf der *Darstellung* zunächst als Reflexion des Wissenschaftslehrers (§§9–15) und sodann als genetische Darstellung der Selbstkonstruktion des absoluten Wissens in der intellektuellen Anschauung durchgeführt (§§16–19). Damit sind die Leitgesichtspunkte benannt, denen wir uns nun zuwenden müssen.

## II. Denken und Anschauung in der Theorie des absoluten Wissens

Der Wissenschaftslehre geht es um eine Selbstaufklärung des Wissens in seinem Selbstvollzug. Das Theorem der intellektuellen Anschauung fungiert in der Fassung von 1801/02 als Darstellung der Selbsterfassung des Wissens in der ihm eigenen strukturellen Verfasstheit. Mit ihr kommt die Theorie des absoluten Wissens zum Abschluss, da es sich in ihr selbst durchsichtig wird. Im weiteren argumentationslogischen Gang der Wissenschaftslehre werden zunächst, in der von Fichte so genannten Reflexion des Wissenschaftslehrers, sukzessive die strukturellen Bedingungen der intellektuellen Anschauung expliziert. Diese Reflexionen entsprechen den drei Grundsätzen der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Sie kommen im Paragraphen 15 zum Abschluss. Im Anschluss daran folgt in den Paragraphen 16 bis 19 die Selbstkonstruktion der intellektuellen Anschauung. Wir können den komplexen und nur schwer rekonstruierbaren Argumentationsgang Fichtes hier nicht im Einzelnen nachgehen, sondern beschränken uns auf den Anschauungsbegriff und sein Verhältnis zum Denken. Hierzu ist zunächst ein Blick auf die nähere Bestimmung beider Begriffe in dem Paragraphen 12 der *Darstellung* von 1801/02 zu werfen. Sodann werden wir uns Selbstkonstruktion der intellektuellen Anschauung zuwenden.

Nachdem Fichte im Paragraphen 9 den zentralen Begriff der *Grundlage* – die Ichheit – eingeführt hat, erörtert er im Paragraphen 12 die Vereinigung der Freiheit und des Seins im Wissen. Es geht in diesen Ausführungen um eine höhere Vereinigung von Freiheit und Sein. Im Wissen, so haben wir oben gesehen, liegen beide Charaktere des absoluten Wissens verschmolzen vor. Die Frage, wie diese Einheit der Duplizität von Freiheit und Sein im Wissen zu verstehen ist, ist das Argumentationsziel des vorliegenden Paragraphen. Hierzu dient die von Fichte sogenannte höhere vereinigende Reflexion. In diesem Zusammenhang kommt er auf die beiden Begriffe Anschauung und Denken zu sprechen. Hierzu heißt es: „Dieses ruhen in der Einheit, und für sich seyn, und sich auf sich stützen der Einheit, welches wie sich ergeben hat

selbst entsteht nur mit der absoluten Freiheit des Wissens, ist *ein Denken*. Dagegen ist das schweben in der Mannigfaltigkeit der Separaten *ein Anschauen*<sup>20</sup>.

Die äußere Form des höheren Vereinigungspunktes von Freiheit und Sein nennt Fichte Denken. Es bezieht sich auf den Freiheitscharakter des Wissens. Letzteres ist nur als der absolut sich setzende Reflexionsakt wirklich, der in seinem Sich-Setzen sich für sich als Einheit hat. Ohne diesen Akt des „sich reflektirens der Freiheit wird die höhere vereinigende Reflexion“<sup>21</sup> nicht möglich. Der Selbstvollzug des Wissens ist also deren Voraussetzung. Den Anschauungsbegriff ordnet Fichte in diesem systematischen Kontext dem Seinscharakter des Wissens zu. Der Wissenschaftslehrer beschreibt die Anschauung als Schweben in der Mannigfaltigkeit der Separaten. Das absolute Wissen ist allerdings Einheit von Freiheit und Sein. Die Bestimmtheit des Wissens ist an den spontanen Reflexionsakt gebunden. Er erzeugt sich selbst als Einheit. In der Anschauung dieses Aktes tritt jedoch jene Einheit wieder in ihre beiden Aufbauelemente Freiheit und Sein auseinander. Da sie den Akt und seine Einheitsstiftung voraussetzt, schwebt die Anschauung zwischen Sein und Freiheit.

In den Eingangsparagraphen der *Darstellung von 1801/02* hatte Fichte, wie oben erwähnt, das Wissen als Anschauung bezeichnet und es näher als zusammenfassenden Blick charakterisiert. Das Anschauen erblickt am Einzelnen das Allgemeine. Von diesem zusammenfassenden Bewusstsein unterschied er dort die Wahrnehmung des Besonderen und Einzelnen. In dem gegenwärtigen systematischen Kontext erscheint die Anschauung im Verhältnis zum Denken als ein Schweben zwischen Einheit und Mannigfaltigkeit. Für den Anschauungsbegriff ergibt sich damit eine doppelte Abgrenzung: „der Wahrnehmung des Besonderen gegenüber ist das Anschauen ein Zusammenfassen, dem Denken von Einheit gegenüber ist das Anschauen ein Schweben im Mannigfaltigen“<sup>22</sup>.

Mit der genannten Näherbestimmung des Anschauungsbegriffs im Hinblick auf die Wahrnehmung und das Denken, ist dessen Explikation noch nicht abgeschlossen. Das wird an dem zuletzt erreichten Explikationsstand des absoluten Wissens deutlich. Er vermag nämlich das absolute Wissen lediglich nach seinen beiden Merkmalen als Denken und als Anschauung zu explizieren. Das absolute Wissen ist weder das Eine noch das Andere, sondern „die Vereinigung beider“<sup>23</sup>. Diese sich durchdringende Vereinigung von Denken und Anschauung bezeichnet Fichte in der *Darstellung von 1801/02* als intellektuelle Anschauung. Ihr gelten die Ausführungen des Paragraphen 15, mit denen die Reflexion des Wissenschaftslehrers zu einem Abschluss kommt. Die intellektuelle Anschauung wird durch folgende Reflexion eingeführt: „Aber eben um sich im Wissen zu beschreiben, muß es sich als Wissen, also wissend, schon haben. Was ist nun dieses letztere für ein Wissen? [...] Ein gediegener auf sich selbst ruhender, in sich und durch sich selbst gebundener, seiner Form nach keine

---

<sup>20</sup> Fichte: WL-1801/02, GA II/6, 155 f.

<sup>21</sup> Ebd., 156.

<sup>22</sup> Barth: *Die Christologie Emanuel Hirschs*, 314.

<sup>23</sup> Fichte: WL-1801/02, GA II/6, 156.

Freiheit voraussetzender, sondern von der absoluten formalen Freiheit selbst vorausgesetzt in sich lebendiger Gedanke der absoluten Identität der Freiheit und des Wissens“<sup>24</sup>.

Das Wissen soll sich in seiner inneren Verfassung in seinem Selbstvollzug erfassen. In seinem absoluten Reflexionsakt wird es sich als sich auf sich beziehende Einheit inne. Wissen ist allerdings nicht nur der absolute Akt des Sich-Bestimmens, also der Freiheit. Zu ihm gehört konstitutiv derjenige Aspekt, den Fichte Sein nennt, also die Bestimmtheit oder der Was-Charakter des Wissens. Der Bestimmtheitsaspekt des Wissens, so sehr er ausschließlich mit dem Vollzug des Sich-Setzens zusammen auftritt, lässt sich aus dem Spontaneitätscharakter des Wissens nicht ableiten. Darauf macht Fichte in der eben zitierten Passage aus dem Paragraphen 15 aufmerksam, wenn er von einem von der formalen Freiheit vorausgesetzten lebendigen Gedanken der absoluten Identität der Freiheit und des Wissens spricht. Dieser repräsentiert jenes Wissen, welches das Wissen bereits haben muss, wenn es sich im Wissen selbst beschreiben will. Jener lebendige Gedanke wird im unmittelbaren Kontext des gegenwärtigen Argumentationsgangs als intellektuelle Anschauung bestimmt<sup>25</sup>.

Mit der intellektuellen Anschauung kommt die Explikation der Struktur der höheren vereinigenden Reflexion zum Abschluss. Erst durch sie erhält das absolute Wissen eine Darstellung, die seiner eigenen strukturellen Verfassung entspricht. Wir können uns in diesem Zusammenhang weder Fichtes Beschreibung des Inhalts noch der der Form der intellektuellen Anschauung im Detail zuwenden. Sie findet ihr Zentrum in der synthetischen Fünffachheit der Intellektuellen Anschauung<sup>26</sup>. Im Resultat zielen die Explikationen des Wissenschaftslehrers auf die Gleichursprünglichkeit von Denken und Anschauung im absoluten Wissen. Damit benennt die intellektuelle Anschauung diejenigen Strukturmomente, die für die höhere vereinigende Reflexion vorausgesetzt sind. Erst unter ihrer Voraussetzung vermag sich das absolute Wissen als solches zu erfassen. Mit der Angabe der Strukturbedingungen, unter denen sich das Wissen allein in seiner inneren Verfasstheit durchsichtig zu werden vermag, ist nun noch nichts darüber ausgesagt, wie die Selbstdurchsichtigkeit des Wissens für es selbst in seinem Wissensvollzug vorkommt. Diese für den Argumentationsgang der Wissenschaftslehre grundlegende Aufgabe einzulösen, ist die Aufgabe der Paragraphen 16 bis 19 der Fassung von 1801/02. Deren Thema ist die Selbstkonstruktion der intellektuellen Anschauung im Vollzug des Wissens. Ihr müssen wir uns nun zuwenden.

Fichtes Ausführungen zur Selbstkonstruktion der intellektuellen Anschauung zielen auf die Selbsterfassung des Wissens in seinem um sich wissenden und sich auf

---

<sup>24</sup> Ebd., 163.

<sup>25</sup> Vgl. Fichte: WL-1801/02, GA II/6, 163: „Dieser lebendige Gedanke nun ist's, welcher in der beschriebnen, mit Recht, das sie die Anschauung des absoluten Intelligirens selbst ist, vorzugsweise intellektuell zu nennenden Anschauung sich selbst anschaut“. Vgl. hierzu Barth: *Die Christologie Emanuel Hirschs*, 333–338.

<sup>26</sup> Vgl. hierzu die minutiöse Rekonstruktion von Barth (ebd., 328–338).

sich selbst beziehenden Selbstvollzug. Ihr Resultat – das sei an dieser Stelle vorweggenommen – besteht in der Konstruktion der Nichtkonstruierbarkeit des Wissens. Erst darin erhält das Wissen einen hinreichenden Begriff von sich selbst. Dieses Argumentationsziel ist im Paragraphen 19 der *Darstellung von 1801/02* auf prinzipielle Weise erreicht. Dort heißt es: „Der eigentliche Fokus, und Mittelpunkt des absoluten Wissens ist hiermit gefunden. Er liegt nicht im sich fassen als Wissen (vermitteltst der formalen Freiheit) auch nicht im sich vernichten an dem absoluten Seyn, sondern schlechthin zwischen beiden; u. eines von beiden ist nicht möglich, ohne das zweite. [...] Es schwebt zwischen seinem Seyn, und seinem Nichtseyen: wie es wohl muß, da es seinen absoluten Ursprung wissend in sich trägt.“<sup>27</sup> Wir müssen uns nun noch in gebotener Kürze dem Argumentationsgang Fichtes zuwenden, der die eben zitierte Selbsterfassung des absoluten Wissens als ein Schweben zwischen sich selbst und dem absoluten Sein begründet.

Auszugehen ist hierzu von der durch die Explikation zu lösenden Aufgabe. Sie besteht darin, dass sich das Wissen in seinem um sich wissenden Selbstvollzug in seiner inneren Verfasstheit ansichtig wird. Dazu ist jedoch gefordert, dass es sich nicht allein in seinem absoluten Reflexionsakt im Selbstverhältnis des Wissens erfasst, sondern auch hinsichtlich seiner eigenen Bestimmtheit als Wissen. Das absolute Wissen ist nämlich die Verschmelzung von Freiheit und Sein, Weil und Was. Vor dem Hintergrund des Explikationsstandes im Paragraphen 19 nimmt die geforderte Aufgabe die Gestalt an, wie der freie Reflexionsakt des Wissens, durch den es sich selbst erst als ein solches setzt, darin um seine Notwendigkeit wissen kann<sup>28</sup>. Eine Anschauung ist lediglich im Hinblick auf den spontanen Setzungsakt möglich, durch den Wissen allererst entsteht. Die Frage, wie das Wissen in seinem um sich wissenden Selbstvollzug von Notwendigkeit wissen können soll, erweist sich somit als die nach der einer Anschauung der Notwendigkeit<sup>29</sup>. Infrage steht also, wie das Wissen um seine Bestimmtheit wissen kann, wenn es selbst ein absoluter Vollzug des Sich-Bestimmens und Sich-Setzens ist<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> Fichte: WL-1801/02, GA II/6, 182 f.

<sup>28</sup> Vgl. ebd., 182: „Es ist nicht die Frage, und nicht ein Objekt unsrer neuen Synthesis, wie in dem vereinigenden Wissen von dem formalen Freiheitsakte gewußt werde, denn dieser ist die absolute Anschauung selbst, und hebt das faktische Wissen schlechthin aus sich selbst, und durch sich selbst an; sondern wie von der Notwendigkeit gewußt werde., [sic!] und zwar eben schlechthin, u. unabhängig von ihrer im vereinigenden Denken geschehenden Uebertragung derselben auf die formale Freiheit.“

<sup>29</sup> Vgl. ebd.: „Nun soll diese [die absolute Gebundenheit des Wissens, C.D.] in einem Wissen auf die Anschauung übertragen werden, sie muß daher doch in ihm vorkommen, *für* seyn, also angeschaut werden, sich anschauen, u. dergleichen. Aber in der Anschauung ist, was in ihr ist, schlechthin weil es ist: mithin nicht mehr, schlechthin was es ist.“

<sup>30</sup> Vgl. ebd.: „Nothwendigkeit ist absolute Gebundenheit des Wissens, oder absolutes Denken; welches daher alle Beweglichkeit, von sich los reissen, ausgehen aus sich selbst, um nach einem weil nur zu fragen schlechthin abschneidet“.

Fichtes Lösung der Aufgabe in der *Wissenschaftslehre* von 1801/02 besteht bekanntlich in dem Theorem einer Selbstvernichtung des Wissens<sup>31</sup>. Die geforderte Vernichtung bezieht sich indes ausschließlich auf den Freiheitsaspekt des absoluten Wissens und nicht auf den der Bestimmtheit. Durch die Vernichtung der formalen Freiheit soll sich das absolute Wissen in seiner Selbstkonstruktion als nicht-konstruiert erfassen. Eben dies nennt Fichte in dem vorliegenden systematischen Kontext Notwendigkeit, und er erläutert sie näher als ‚absolute Gebundenheit des Wissens‘. Das Bestimmtheitsmoment, ohne welches das absolute Wissen nicht ist, verdankt sich nicht dem absoluten Akt des Sich-Bestimmens des Wissens, es ist vielmehr in diesem bereits in Anspruch genommen. Es ist also vorausgesetzt. Gleichwohl ist jegliches bestimmte Wissen gebunden an den absoluten Reflexionsakt. Allein deshalb kann, wie es in einem späteren Kontext heißt, „diese Ansicht“, also die Vernichtung der formalen Freiheit, allein im „absoluten Construiren“<sup>32</sup> des Wissens selbst vorkommen.

Es ist noch kurz auf den systematischen Gehalt der eben vorgetragenen Überlegungen einzugehen. Das Wissen, so wurde gesagt, erfasst in seinem Selbstvollzug, dass es sich selbst als Einheit sowie formale Unterschiedenheit von Freiheit und Bestimmtheit in seinen Akten des Sich-Bestimmens bereits voraussetzen muss. Das logische Verhältnis des Zugleich von Einheit und Unterschiedenheit derjenigen Momente, die das absolute Wissen konstituieren – Freiheit und Sein – beschreibt Fichte in unserem Zusammenhang aus der Perspektive des reflexiven Selbstverhältnisses des Wissens als Nichtwissen beziehungsweise reines Sein<sup>33</sup>. Dieses repräsentiert dem absoluten Wissen freilich nichts Anderes als seine eigene Einsicht, dass es sich selbst in seiner absoluten Selbsterzeugung bereits in Anspruch nimmt.

Das Wissen kann seiner eigenen strukturellen Verfassung allerdings nicht als Wissen ansichtig werden, sondern lediglich als „*Gefühl* der Abhängigkeit, Bedingtheit“<sup>34</sup>. Bei diesem Gefühl, in Paragraph 16 als „Wissen, ohne Selbstbewußtsey“<sup>35</sup> und in Paragraph 18 als „*Gefühl der Gewißheit*“<sup>36</sup> erläutert, handelt es sich um nichts anderes als um eine Beschreibung der Nichtkonstruierbarkeit des Wissens durch dieses selbst in seiner Selbstkonstruktion. Eben jene Einsicht stellt auch den systematischen Gehalt der Metapher des Schwebens des absoluten Wissens beziehungsweise

---

<sup>31</sup> Vgl. ebd.: „Daher könnte diese Anschauung sich nicht anschauen, in keinem Wissen vorkommen, sondern sie vernichtete ihre Form schlechthin durch ihre Materie“.

<sup>32</sup> Fichte: WL-1801/02, GA II/6, 189.

<sup>33</sup> Vgl. ebd., 182: „u. wir erhielten ein *Wissen*, oder da wir hier überhaupt von Formen reden, eine *Form* des [...] *Wissens*, das sich schlechthin nicht als Wissen setzt, sondern als (formales versteht sich) Seyn, und als absolutes Seyn[,] das da schlechthin auf sich selbst <ruht>, aus welchem nu<n> nicht herausgegangen, noch nach einem Weil gefragt werden kann, das da auch selbst nicht aus sich herausgeht, sich erklärt, ein Wissen für sich ist, oder irgend etwas, was man dem Wissen zuschreiben kann.“

<sup>34</sup> Ebd., 194.

<sup>35</sup> Ebd., 171.

<sup>36</sup> Ebd., 179.



der intellektuellen Anschauung dar<sup>37</sup>. Absolutes Sein und Wissen, Bestimmtheit und Reflexionsakt sind sowohl kategorial unterschieden als auch aufeinander bezogen. Beide Aspekte sind für das absolute Wissen konstitutiv. Die Metapher des Schwebens beschreibt somit die Einheitsdimension des Wissens in ihrer Differenz und ist darin die prägnante Darstellung der Nichtkonstruierbarkeit des Wissens für und durch sich selbst.

### III. Kantische Motive in Fichtes Anschauungsbegriff

Der von Fichte in der *Wissenschaftslehre* von 1801/02 eingeführte Anschauungsbegriff umfasst, wie wir gesehen haben, mehrere Facetten. Im Unterschied zur Wahrnehmung wird Anschauung als ein zusammenfassender Blick, als Erfassung des Allgemeinen im Besonderen verstanden. Im Hinblick auf das Denken und seine Einheitsfunktion erscheint Anschauung als ein Schweben in der Mannigfaltigkeit. Eine noch einmal andere Nuance liegt bei der intellektuellen Anschauung vor. Sie beinhaltet ein Schweben des absoluten Wissens zwischen dem Wissen und dem absoluten Sein. In ihm erblickt das Wissen sich selbst in seiner eigenen inneren Struktur. Die intellektuelle Anschauung als „Einheits-Anschauung jener Anschauung“<sup>38</sup>, die das Wissen ist, stellt die vollzogene Selbsteinsicht in das Wissen dar, welche die *Wissenschaftslehre* selbst ist. Sie konstruiert die Nichtkonstruierbarkeit des Wissens, und darin erfasst es sich selbst in seiner ihm eigenen Struktur. Das Absolute kommt auf diese Weise aus der Perspektive des Wissens als dessen Grund und Grenze zur Darstellung<sup>39</sup>.

Mit diesem Anschauungsbegriff und seinen unterschiedlichen Facetten ist derjenige Kants überschritten. Bei dem Königsberger Philosophen fungiert der Begriff der Anschauung als Aufbauelement der Gegenstandserkenntnis. In der Anschauung ist das Mannigfaltige gegeben, auf das sich die Spontaneität des Verstands bezieht. Erst aus dem Zusammenspiel beider Vermögen resultiert geltende Erkenntnis. Fichte hingegen transformiert nicht nur den Kantischen Anschauungsbegriff, er ersetzt in der Fassung der *Wissenschaftslehre* von 1801/02 auch dessen Disjunktion von Anschauung und Begriff durch die von Anschauung und Denken. Dadurch wird die Zweistämmelehre der Erkenntnis aus dem vermögentheoretischen Rahmen herausgelöst, in dem sie bei Kant steht, und zu einer Beschreibung des Für-sich-Seins des absoluten

---

<sup>37</sup> Vgl. Stolzenberg: *Absolutes Wissen und Sein*, 321; Ders.: *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung*, 372–276.

<sup>38</sup> Fichte: WL-1801/02, GA II/6, 140.

<sup>39</sup> Vgl. ebd., 195: „Besteht das Wissen eben darin, daß es seinem Ursprunge zusieht – oder noch schärfer mit Abstraktion von aller Duplicität: heißt *Wissen* selbst – Für sich, Innerlichkeit des Ursprunges, so ist eben klar, daß seine Grenze sein Nichtseyn – auch innerlich, auch für sich, von dem für sich seyn aus ist.“



Wissens transformiert<sup>40</sup>. Die Disjunktion beschreibt mithin Strukturmomente des Wissens in seinem Selbstverhältnis, und nicht mehr wie bei Kant die vermögentheoretische Struktur der Gegenstandserkenntnis.

Vor diesem systematischen Hintergrund fällt auch noch einmal ein neues Licht auf Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Kant versteht ihn in der *Kritik der reinen Vernunft* als einen lediglich problematischen Begriff für das göttliche Wesen. „Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, *so fern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung* ist, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahieren: so ist dieses ein Noumenon im *negativen* Verstande. Verstehen wir aber darunter ein *Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung*, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellektuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, und das wäre das Noumenon in *positiver* Bedeutung.“<sup>41</sup> Eine solche intellektuelle Anschauung, welche „allein dem Urwesen, niemals aber einem, seinem Dasein sowohl als seiner Anschauung nach [...] abhängigen Wesen zuzukommen scheint“<sup>42</sup>, beinhaltet eine unmittelbare Anschauung der Dinge. Aufgrund der von Fichte vorgenommenen Übertragung des Anschauungsbegriffs auf das Wissen ist jedoch der Weg frei, die intellektuelle Anschauung als Selbstanschauung des Wissens in seinem Vollzug zu verstehen. Sie ist – jedenfalls im Kontext ihrer Selbstkonstruktion als absolutes Wissen – auch kein problematischer Begriff mehr wie noch bei Kant.

Immanuel Kant hatte aus der Zweistämmelehre der Erkenntnis die kritische Konsequenz der Unerkennbarkeit des Absoluten für das menschliche Erkenntnisvermögen gezogen. Von dem Absoluten haben wir zwar einen Begriff, jedoch keine Anschauung. Wo letztere fehlt, kann der Mensch zwar etwas denken, aber eben nichts erkennen. Der Gottesgedanke scheidet damit aus dem Bereich möglicher Erkenntnisgegenstände aus. Im Unterschied zu dem Königsberger Philosophen sowie zu den vorangehenden Wissenschaftslehren, operiert die Fassung von 1801/02 mit einem Begriff des Absoluten. Er markiert hier schon das gedankliche Zentrum der Explikation des absoluten Wissens<sup>43</sup>. Erst in der Unterscheidung des absoluten Wissens von dem absoluten Sein wird das Wissen seiner selbst ansichtig und erfasst einen hinreichenden Begriff von sich. Mit dieser systematischen Funktion des Absoluten für die Durchdringung des Wissens scheint nun Fichte vollends alle kritischen Restrik-

<sup>40</sup> Vgl. hierzu Barth: *Die Christologie Emanuel Hirschs*, 328.

<sup>41</sup> Kant: KrV, B 307.

<sup>42</sup> Ebd., B 72.

<sup>43</sup> Diese Tendenz wird die zweite Fassung der Wissenschaftslehre von 1804 noch verstärken. Vgl. Johann Gottlieb Fichte: *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni*, in: GA II/8. Vgl. hierzu Christian Danz: „Die Duplizität des Absoluten in der Wissenschaftslehre von 1804 (zweiter Vortrag) – Fichtes Auseinandersetzung mit Schellings Identitätsphilosophischer Schrift ‚Darstellung meines Systems‘ (1801)“, in: *Fichte und die Romantik. Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre. Fichte-Studien*, Bd. XII, hg. v. Wolfgang H. Schrader, Amsterdam 1997, 335–350.

tionen Kants hinter sich gelassen und sich in das ebenso weite wie nebulöse Feld der *Träume eines Geistersehers* verirrt zu haben.

Allein, auch in Fichtes *Darstellung der Wissenschaftslehre* ist das Absolute lediglich Grund und Grenze des Wissens. Es hat eine Funktion für die Selbstdurchdringung des Wissens in seinem Selbstvollzug. Das absolute Sein ist und bleibt ebenso für den Wissenschaftslehrer wie für Kant unerkennbar. Die Bestimmung des Absoluten als absolutes Sein und Nichtwissen ist eine des Wissens. Letzteres unterscheidet sich vom Absoluten, um sich als absolutes Wissen zu erfassen<sup>44</sup>. „Es kann sich nicht fassen *als das absolute* (u. davon lediglich ist ja hier allein die Rede – d. i. als das eine, ewige sich gleiche, unveränderliche) ohne sich als notwendig anzusehen, also in der *Nothwendigkeit* sich zu vergessen; und es kann die *Nothwendigkeit* nicht *fassen*, ohne eben zu fassen, also sich für sich zu erschaffen.“<sup>45</sup> Die Selbsterfassung des absoluten Wissens in der intellektuellen Anschauung beinhaltet, so haben wir oben gesehen, nichts Anderes als die Konstruktion seiner eigenen Nichtkonstruierbarkeit. Im absoluten Wissen liegen die beiden Absolutheitscharaktere der Freiheit und des Seins, des Weil und des Was, stets bereits durchdrungen und verschmolzen vor. Diese Synthesis vermag jedoch der Einsicht zufolge, in der die *Wissenschaftslehre* von 1801/02 ihren Schlussakkord findet, das Wissen selbst nicht zu vollziehen.

Blickt man von diesem Resultat noch einmal auf den Gang der vorgetragenen Ausführungen zurück, so kann man zusammenfassend sagen, dass Fichte in der *Darstellung der Wissenschaftslehre* von 1801/02 dem eigenen Anspruch nach weit über Kants Philosophie hinausgeht. Aber gerade darin lässt sich diese Fassung durchweg an die kritischen Grundeinsichten des Königsberger Philosophen zurückbinden.

## Bibliographie

Barth, Ulrich: Die Christologie Emanuel Hirschs. Eine systematische und problemgeschichtliche Darstellung ihrer geschichtsmethodologischen, erkenntnistheoretischen und subjektivitätstheoretischen Grundlagen, Berlin/New York 1992.

Danz, Christian: „Die Duplizität des Absoluten in der Wissenschaftslehre von 1804 (zweiter Vortrag) – Fichtes Auseinandersetzung mit Schellings identitätsphilosophischer Schrift ‚Darstellung meines Systems‘ (1801)“, in: Fichte und die Romantik. Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre. Fichte-Studien, Bd. XII, hg. v. Wolfgang H. Schrader, Amsterdam 1997, 335–350.

Danz, Christian: „System und Leben bei Fichte und Schelling“, in: ders. u. Jürgen Stolzenberg (Hg.): System und Systemkritik um 1800, Hamburg 2011, 83–97.

<sup>44</sup> Zu diesem bestimmtheitstheoretischen Argument vgl. Stolzenberg: *Absolutes Wissen und Sein*, 316.

<sup>45</sup> Fichte: WL-1801/02, GA II/6, 182.

- Fichte*, Johann Gottlieb: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962–2012.
- Fichte*, Johann Gottlieb: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer, GA I/2, Werke 1793–1795, hg. v. Hans Jacob u. Reinhard Lauth unter Mitwirkung von Manfred Zahn, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, 249–451.
- Fichte*, Johann Gottlieb: Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft, GA I/2, Werke 1793–1795, hg. v. Hans Jacob u. Reinhard Lauth unter Mitwirkung von Manfred Zahn, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, 107–172.
- Fichte*, Johann Gottlieb: Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, GA I/5, Werke 1798–1799, hg. v. Hans Gliwitzky u. Reinhard Lauth, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, 318–358.
- Fichte*, Johann Gottlieb: Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801/02, GA II/6, Nachgelassene Schriften 1800–1803, hg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1983, 107–324.
- Fichte*, Johann Gottlieb: Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni, GA II/8, Nachgelassene Schriften 1804, hg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1985, 18–35.
- Fichte*, Johann Gottlieb: Die Bestimmung des Menschen, GA I/6, Werke 1799–1800, hg. v. Hans Gliwitzky u. Reinhard Lauth, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988, 145–312.
- Fichte*, Johann Gottlieb: Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99, GA IV/3, Kollegnachschriften 1794–1800, hg. v. Erich Fuchs Reinhard Lauth, Ives Radrizzani, Peter K. Schneider und Günter Zöllner unter Mitwirkung von Heinrich Fautek u. Hans Georg von Manz, Stuttgart-Bad Cannstatt 2000, 525–536.
- Janke*, Wolfgang: Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft, Berlin 1970.
- Kant*, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, nach der 1. und 2. Originalausgabe, hg. v. Jens Timmermann, mit einer Bibliographie von Heiner Klemme, Hamburg 2010.
- Stolzenberg*, Jürgen: Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung der Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02, Stuttgart 1986.
- Stolzenberg*, Jürgen: „Absolutes Wissen und Sein. Zu Fichtes Wissenschaftslehre von 1801/02“, in: Wolfgang H. Schrader (Hg.): Fichte und die Romantik. Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre, Amsterdam/Atlanta 1997.

# Der Begriff der Anschauung in der klassischen neuzeitlichen Philosophie seit Descartes

Von Theodoros Penolidis

Die vorliegende Untersuchung hat den Begriff der Anschauung in der neueren Philosophie zu entwickeln und ihn dabei als ein methodisches Grundprinzip ihrer Selbstausslegung darzustellen. Dieser Begriff, der erst bei Descartes nicht im Sinne der bloßen *visio*, sondern in einer für das Erkennen wichtigen methodischen Funktion auftritt<sup>1</sup>, ist bislang weit weniger als andere Grundbegriffe der neueren Philosophie gewürdigt worden. Man muss feststellen, dass vielfach Unklarheit über ihn herrscht, sodass in der Folge auch seine methodische Relevanz für die Auslegung der Grundprinzipien der neueren Philosophie übersehen wird.

Der Grund für die Ausblendung des methodischen Potenzials des Anschauungsbegriffs dürfte in seiner durch Kant geforderten Entfernung von allem diskursiven Erkennen liegen. Man wähnt im Sinne einer sauberen Begriffsunterscheidung zu argumentieren, wenn man etwa sagt: die Cartesianische Intuition sei nicht die auf Sinnlichkeit angewiesene Anschauung der Transzendentalphilosophie Kants, denn Intuition beinhalte bei Descartes ein Sehen der Einbildungskraft, das durch und durch intelligibel bleibt, während Anschauung in der besagten Abtrennung vom erkennenden Begriff nichts Anderes als ein Leiden der Vorstellung indiziere, eine Art und Weise, in der Sprache Kants<sup>2</sup>, des Affiziertwerdens unserer Vorstellungsfähigkeit von einem Fremdurprünglichen. Indes wird durch das Festhalten an dieser Abtrennung des intelligiblen vom sensiblen Grundwesen der Anschauung der Anschauungsbegriff zu eng gefasst. Wollen wir dagegen den methodischen Gehalt dieses Begriffes offenlegen, so müssen wir versuchen, über die besagte Abtrennung hinweg ein Gemeinsames ins Auge zu fassen, in dessen Horizont sodann die Anschauung, das heißt die Form des Andersseins gegenüber dem Denken, als ein Begriff auftritt, der alle logische Formalität zu realer Besonderung umzukehren vermag. Anschauung ist sonach Manifestation von Singularität und Totalität in der logischen Form selbst. Darin kann

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu René Descartes: *Regulae ad directionem ingenii, Regeln zur Ausrichtung des Verstandes*, kritisch revidiert, übersetzt und hg. von Heinrich Springmeyer, Lüder Gäbe/Hans Günter Zekl, Hamburg 1973, Regell III, 6.

<sup>2</sup> Vgl. Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft [= KrV]*, hg. v. Jens Timmermann, mit einer Bibliographie von Heiner Klemme, Hamburg 2010, zitiert nach der Paginierung der ersten Originalausgabe aus dem Jahre 1781 (Ausgabe A) und nach der zweiten Originalausgabe aus dem Jahre 1787 (Ausgabe B), hier: KrV, B 34.

man den Vergleichungspunkt für die Betrachtung des Anschauungsbegriffs in der neueren Philosophie erblicken. Die vergleichende Betrachtung soll darüber hinaus auf ein Grundcharakteristikum allen Methodenbewusstseins in der neueren Philosophie führen und es mit der Anschauung verknüpfen, nämlich auf die Geschlossenheit und die Selbstvermitteltheit des im Begriff reflektierten Erkennens. Wir werden im Folgenden versuchen, zunächst Klarheit über den Cartesianischen Gebrauch des Anschauungsbegriffes herzustellen. Sodann werden wir ihn im Kontext der Kantischen, Fichteschen und Hegelschen Philosophie kurz skizzieren.

## I. Renatus Cartesius

Thematisch wird der Begriff der Anschauung bei Descartes im Zusammenhang seiner Theorie über die notwendige Komplementarität von Analysis und Synthesis in der methodisch gesicherten und zuverlässigen Erkenntnisgewinnung. In der Frühschrift *Regulae ad directionem ingenii* fasst Descartes die *Anschauung* (lateinisch *intuitus*) in diesem durchaus funktionellen Sinn auf. Der Grundgedanke der *Regulae* ist derjenige der Zergliederung von Propositionen<sup>3</sup> in immer einfachere Teile, die am Ende nur noch intuitiv erfasst, nur noch angeschaut, aber nicht erschlossen werden. Dies soll zu Gunsten einer ihrer selbst gewissen Erkenntnis geschehen, die Descartes ausdrücklich als den einzigen Gegenstand der Wissenschaft definiert. Eine derartige Wissenschaft reflektiert gerade die Erkenntnisfähigkeit des Menschen und ordnet sich deshalb nicht nach vorgegebenen Gattungen des Seins<sup>4</sup>. Die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer solchen Wissenschaft bringt Descartes erst dahin, den Begriff der Substanz durch den Begriff der Proposition (Aufgabe, Problem) zu ersetzen. Damit entscheidet sich auch Descartes gegen einen Wahrheitsbegriff, demzufolge die Setzungen des Denkens mit einem außer dem Denken seienden Ding korrespondieren sollen<sup>5</sup>. Die Tilgung des Substanzbegriffs ist beim frühen Descartes hiermit im Zusammenhang der Frage nach der Analysis und Synthesis von Propositionen geleistet, welche nur von einer Geometrie aufgeworfen werden kann, die von Platon her der ontogenetischen Bewegung der Anabasis und Katabasis gegenüber dem zugrundeliegenden Sein den Vorrang gibt.

<sup>3</sup> Man sollte sie nicht als Sätze, sondern im Kantischen Sinne des Wortes als „Aufgabe“ (Problem) – der bei Kant einzig möglichen Bestimmung der Idee – verstehen. „Daher sind die reinen Vernunftbegriffe von der Totalität in der Synthesis der Bedingungen wenigstens als Aufgaben, um die Einheit des Verstandes, womöglich, bis zum Unbedingten fortzusetzen, notwendig und in der Natur der menschlichen Vernunft gegründet“ (KrV, B 380). Vgl. auch Descartes: *Regulae ad directionem ingenii*, 189.

<sup>4</sup> Vgl. hierzu Descartes: *Regel 6*, 1.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu etwa Aristoteles: *Metaphysik* Θ, 1051 b 3: „Der also denkt wahr, der das Getrennte für getrennt und das Zusammengesetzte für zusammengesetzt hält; der aber falsch, dessen Gedanken sich entgegengesetzt verhalten als die Dinge (πράγματα).“ (in: *Elemente der Aristotelischen Logik, Griechisch und Deutsch*, hg. v. Rainer Beer, Reinbek b. Hamburg 1967, 7.)

Was Descartes also hier zurückweist, ist im Wesentlichen eine ontologische Denkart, die der Erkenntnis gegenüber dem Sein nur den zweiten Rang einräumt. Versuchen wir die Grundannahme dieses ontologischen Denkens näher ins Auge zu fassen. Ontologisch ist dieses Denken, weil es die Mannigfaltigkeit des Gegenständlichen aus vorgegebenen Gattungen des Seins ableitet. Diese Gattungen des Seins konstituieren von sich aus auch allererst bestimmte Wissenschaften<sup>6</sup> sowie jeweils ihre methodische Selbstreflexion. Das wahre Erkennen bedeutet dann soviel wie die Aufnahme eines je anderen ontischen Sachverhalts, der als eine übergegenständliche Instanz auftritt und der immer nur erst zu entdecken bleibt. Es handelt sich dabei um einen ontischen Sachverhalt, der nicht gerade als eine Funktion der Reflexivität des erkennenden Begriffs aufgefasst wird, sondern als ganz unabhängig von ihm existierend.

Demgegenüber ist bei Descartes von einer Wissenschaft die Rede, die nicht von einem speziellen, unter einem Seienden subsumierten Gegenstandsgebiet gewonnen wird. Diese ursprüngliche Wissenschaft verweist vielmehr auf einen gemeinsamen Ursprung aller einzelnen Wissensgebiete. Descartes nennt sie eine *mathesis universalis*, die die Vereinheitlichung der einzelnen Wissensgebiete dadurch bewirkt, dass sie ihre Aufgaben und Probleme auf eine allgemeine Methode zurückführt. Die Regel 6 betrachtet als die inneren Merkmale dieser Methode die Reihe (*series rerum*) und die Ordnung (*ordo*). Alle Dinge sind in bestimmten Reihen und alle Propositionen in Ordnungen zusammengestellt. In diesem Kontext zeigt sich erst die methodische Dimension der Anschauung. Denn das Kriterium für die Zusammenstellung der Dinge in einer Reihe besteht hier nur in dem Vermögen, die Einen aus den Anderen bestimmt zu erkennen. Es kommt nun alles darauf an, so Descartes, innerhalb einer Reihe von Dingen, die absolut einfachen Naturen von den erschlossenen zu unterscheiden. Das absolut Einfache aber wird von der Erkenntniskraft<sup>7</sup> (*ingenium*) nur angeschaut, während das Zusammengesetzte nur diskursiv erschlossen wird. Die Wahrheit der Erkenntnis gründet nun ausschließlich im Einfachen als dem einzigen Gegenstand der Anschauung. Der Begriff des Absoluten ist jedoch meistens auch wieder nur relativ. Denn „einiges ist zwar unter einem Gesichtspunkt betrachtet absoluter als anderes, anders betrachtet ist es aber respektiver: wie zum Beispiel das Allgemeine zwar absoluter ist als das Partikuläre, weil es eine einfachere Natur

---

<sup>6</sup> Vgl. hierzu Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, Z 2, 1139 a: „Es wurde weiter oben gesagt, es gebe zwei Seelenteile, einen vernunftbegabten und einen unvernünftigen. Jetzt aber müssen wir den vernunftbegabten wieder ebenso einteilen. Setzen wir also voraus, daß es zwei vernunftbegabte Teile gibt, einer, mit dem wir jenes Sein betrachten, dessen Prinzipien sich nicht anders verhalten können, und einen, mit dem wir betrachten, was sich anders verhalten kann. Denn wenn die Objekte der Gattung nach verschieden sind, ist auch der für das eine oder das andere Objekt eingerichtete Seelenteil der Gattung nach verschieden, wenn ja doch die Erkenntnis den erkennenden Potenzen gemäß einer gewissen Ähnlichkeit und Verwandtschaft zukommt“ (Auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes, hg.v. Günther Bien, Hamburg 1985, 131.).

<sup>7</sup> *Ingenium*. Vgl. hierzu Ernst Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. I, Darmstadt 1974, 446 ff.

hat, aber respektiver genannt werden kann, weil es von den Einzeldingen abhängt, um da zu sein, etc.“<sup>8</sup>

Nach Regel 3 soll die Anschauung von aller sinnlichen Wahrnehmung sowie von dem Urteil der Einbildungskraft, die „verkehrt verbindet“, ferngehalten und nur als jenes „leichte und deutliche Begreifen“ (*facilis distinctusque conceptus*) angesehen werden, das dem Lichte der *ratio* entspringt. Unter diesem Aspekt erscheint die Anschauung als die wichtigste Voraussetzung<sup>9</sup> der gewissen und zuverlässigen Erkenntnis und übertrifft an Gewissheit auch die begriffliche Deduktion, die nur bei Beibehaltung der Maßgaben der methodischen Regeln und eben nicht wie die Anschauung unmittelbar zu wissenschaftlich stabilen Erkenntnissen führt. Propositionen wie „ich existiere“, „ich denke“, „ein Dreieck ist von drei Linien begrenzt“ oder „eine Kugel ist von einer einzigen Oberfläche begrenzt“<sup>10</sup> kann das Gemüt (*animus*) beziehungsweise der Verstand nur durch die Intuition erfassen.

Dass die Anschauung mehr ist als ein punktuelles Erfassen des Einfachen, leuchtet unmittelbar aus dem Beispiel, das Descartes in diesem Zusammenhang nennt, ein. Denn nicht nur die Gleichung  $2+2=4$  oder die Gleichung  $3+1=4$  wird als Gegenstand der Anschauung definiert, sondern das Insverhältnissetzen dieser Gleichungen selbst; also  $2+2=4=3+1=4$ . Die Gleichheit von Gleichungen soll demnach auch angeschaut werden. Das bedeutet: die Anschauung fungiert innerhalb einer Reihe als das unmittelbare Erfassen möglichst vieler Verhältnisse und zugleich ihrer gegenseitigen Wechselwirkung. Man kann also nicht sagen, man schaue nur den ersten und den letzten Ring einer Kette an und schließe aus ihnen auf die Existenz der mittleren, verbindenden Glieder; sondern die Anschauung soll in derselben Kette Zusammenhänge herstellen, die je unmittelbar erfasst werden können, wenn es nicht möglich ist, dass die Verbindung aller Ringe miteinander zugleich angeschaut wird. Diese Expansion des Anschauens innerhalb einer Ordnung von Propositionen bildet in der Cartesianischen Methode ein Ideal, zu dessen Erreichung die Deduktion als der zweite Grundakt des Geistes nur dienlich sein kann. Die Deduktion kontextualisiert das nicht angeschaute Verbundene, sie schließt also die Lücken an Evidenz innerhalb einer Kette durch eine ununterbrochene Tätigkeit des Denkens und so bringt sie diese wieder in einen Zusammenhang von evident verbundenen Gliedern. Darin bleibt jedoch das Erfassen der jeweiligen Verbindungen durch und durch intuitiv.

Die Anschauung ist auf das Einzelne gerichtet. Sie ist, wie Kant später sagen wird, eine einzelne Vorstellung, eine *repraesentatio singularis*<sup>11</sup>. Aber darin geht ihre Wir-

---

<sup>8</sup> Descartes: *Regel 6, 5*. Vgl. hierzu Josef Simon: *Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie*, Berlin/New York 1978, 125 ff. „Denn das Einfachste ist es immer in Bezug auf die Lösung von Problemen, die man lösen will (in *quaestionibus resolvendis*), aber es ist nicht ein an und für sich Einfachstes.“

<sup>9</sup> Vgl. hierzu Descartes: *Regel 3, 5*.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Vgl. u. a. Immanuel Kant: *Logik. Physische Geographie, Pädagogik*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften/Deutschen Akademie

kungsweise nicht auf. Denn die Anfangsgründe, die Prinzipien, sind auch nur Gegenstände der Anschauung. Dagegen werden die Schlussfolgerungen „bald durch Intuition bald durch Deduktion erkannt“<sup>12</sup> (modo per intuitum, modo per deductionem cognosci). Die einfache Natur einer Reihe wird nach Descartes anhand einer Methode aufgesucht. Dafür soll die Erkenntniskraft eine Art Spürsinn<sup>13</sup> besitzen, dessen Ausbildung ein rein methodisches Problem beinhaltet. Der Letztere erfasst nicht nur das Einfache, sondern reflektiert zugleich darüber, inwiefern ein Sachverhalt leichter erfasst wird als ein anderer. Auf dieser Ebene wird die Anschauung gleichsam komparativ, indem sie das Vorausgehende einer Untersuchung in Hinsicht auf ein Späteres unter dem Aspekt der Evidenz vergleicht. Insofern kann man sagen, dass innerhalb einer komplexen Relation die Anschauung darauf hinwirkt, dass diese Relation in jeweils einfache Verknüpfungen auseinandergelegt wird. So könnte man die Verhältnisse 6:12, 12:24, 24:48 als eine kontinuierliche Proportion auffassen, die in drei einfache Sachverhalte zergliedert werden kann. Anschauung bedeutet hier: die bezogenen Glieder dieses Verhältnisses nicht in der Beziehung verlieren, sondern sie als einzelne und gegeneinander bestimmte aufzählen.

Diese Aufzählung<sup>14</sup> des je Einzelnen in einem gesetzten Verhältnis<sup>15</sup> ist mit der Tätigkeit jener Handwerker vergleichbar, die innerhalb eines größeren Zusammenhangs alle Details durchmustern, oder wie es bei Descartes heißt: „ihren Blick auf einzelne Punkte konzentrieren“<sup>16</sup>. Dadurch überwinden sie erst die innere Diffusion des Zusammenhangs und führen ihn zu immer feineren Unterscheidungen. In diesem Kontext wird deutlich, dass Descartes die Anschauung als einen Akt des Geistes versteht, der dafür bürgt, dass in der Erkenntnis einer Sache Deutlichkeit hergestellt wird. In *Regula 9, 3* spricht er diese Tatsache dann auch mit ziemlicher Klarheit aus: „Nun ist aber zu beachten, daß einer, der wirklich weiß, die Wahrheit ebenso leicht erkennt, ob er sie nun aus einem einfachen Gegenstand oder aus einem dunklen hervorgeholt hat. In jedem Falle nämlich erkennt er sie, nachdem er einmal zu ihr durchgedrungen ist, in einem gleichartigen, einzigen und deutlichen Akt, der ganze Unterschied aber liegt im Wege, der freilich länger sein muß, wenn er auf eine von den ersten und im höchsten Grade absoluten Prinzipien weiter entfernt liegende Wahrheit führt.“<sup>17</sup>

Anschauung bedeutete bisher das Erfassen des einzelnen Sachverhalts, das Erfassen der je einzelnen Verbindungen in einem vergleichsweise komplexen Zusammen-

---

der Wissenschaften zu Berlin/Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin/New York 1900 ff. Im folgenden mit AA abgekürzt und mit Bandangabe in lateinischen Ziffern angegeben, hier: AA IX, 91.

<sup>12</sup> Descartes: *Regel 3*, 8.

<sup>13</sup> Sagax.

<sup>14</sup> Enumeratio. Vgl. hierzu Descartes: *Regel 7*.

<sup>15</sup> Habitudo.

<sup>16</sup> Vgl. ebd. *Regel 9*, 2.

<sup>17</sup> Descartes: *Regel 9*, 3.



hang und zuletzt das Erfassen des aufgezählten Falles in einer Ordnung von Sachverhalten. Zu diesen Bedeutungen von Anschauung überhaupt muss noch diejenige der Bewegungslosigkeit des intuitiven Erfassens hinzugenommen werden. Nach der *Regula 11* gehört zur Anschauung einer Proposition, dass sie simul et non successive erkannt wird. Dagegen gehört zur Deduktion „eine Art Bewegung unserer Erkenntnis-kraft“<sup>18</sup>. Fassen wir jedoch dieselbe Deduktion als vollendet auf, dann zählt sie nicht mehr zur Bewegung, sondern sie stellt vielmehr das Ende (terminus) einer Bewegung dar und wird als solches auch intuitiv erfasst. Die Überführung der vielen deduktiven Schritte zu einer Vermittlungstotalität, welche die aufgefasste Sache durch einen Erkenntnisakt vereinheitlicht, wird hier als das Hauptmerkmal der Anschauung angesehen.

Dieselbe totalisierende Funktion der Anschauung wird auch den Weg zur Cartesianischen Substanzphilosophie bahnen, den Descartes nach 1628 einschlagen wird. Das kündigt sich schon in den *Regulae* an; sieht er doch hier im Erkenntnisbegriff erstens uns, die wir erkennen, und zweitens die Dinge selbst, die als solche erkannt werden<sup>19</sup>. Wenn er dann im Paragraphen 12 der zwölften Regel auf das zweite, also auf die Dinge selbst zu sprechen kommt, so führt er unmittelbar den Begriff des einfachen Dinges ein und zeigt damit, dass er die Dingheit überhaupt innigst mit der Anschauung eines in einfacher Identität gesetzten Sachverhaltes verknüpft. Aus dem Gesagten folgt also, dass die Anschauung bei Descartes nicht nur eine methodische Funktion erfüllt, sondern zugleich auf das Ende alles Methodenbewusstseins hin orientiert ist. Die methodische Dimension der Anschauung, die die erkannte Sache immer nur an die Bedingungen der Erkenntnis zurückkoppelt (das ist genau der Weg, den die Transzendentalphilosophie Kants einschlagen wird), hebt sich selbst in jener einfachen Identität der Sache auf, die auf eine theoretisch noch unexplizierte Weise die Identität des Denkens und des Dinges, des Subjektiven und des Objektiven herstellt. Diese einfache Identität ist die Grundintention der Anschauung schlechthin. Hier aber geht die Stiftung der certitudo des strengen Wissens mit dem Verlust aller Bewusstseinsdifferenz zusammen. Die Anschauung entsteht so aus dem Methodenbewusstsein der absoluten Selbstvergewisserung des wissenschaftlichen Erkennens, aber zugleich ist sie auf jene intelligible Totalität gerichtet, in der das Bewusstseiene seinen Unterschied in Bezug auf alles Bewusste verliert. Ein solches Zusammenfallen des Bewusstseiene und des Bewussten besagt dann die Anschauung. Insofern kann man sagen, dass sie den Rahmen absteckt, innerhalb dessen sich die spätere Substanzphilosophie von Descartes, aber auch die Spinozistische Philosophie des Absoluten bewegen wird.

Die unendliche Einheit der Substanz (Gott) als ein Gegenstand der Anschauung verweist beim späten Descartes auf die Aufhebung des Sich-Unterscheidens des Denkens vom Nicht-Denken. Hier erhält das Ding erst einen intelligiblen Charakter und absorbiert im Abgrund seiner Identität mit sich selbst alle Diskursivität des er-

<sup>18</sup> Descartes: *Regel 11*, 2.

<sup>19</sup> Vgl. Descartes: *Regel 12*, 2.

kennenden Begriffs. Obschon Descartes das lebendige Differieren des Denkens (Methode), das heißt das Denken, das sich von jeder Vorstellung des Gegenstandes abhebt, als die eigentliche Selbstanschauung und damit als die Grundgewissheit seiner Philosophie ausspricht, ruft diese Anschauung zugleich die Vorstellung der absoluten Identität zwischen Denken und Sein hervor. Diese aber vernichtet die methodische Vergewisserung des Erkennens, das heißt das tätige Sich-Erkennen im Erkennen von Etwas, welches einst das gesamte Methodenargument getragen hat. Beide Deutungen des Anschauungsbegriffs hängen in der Cartesianischen Philosophie innigst mit dem Sich-selbst-Gegenstand-Werden eines Bewusstseins zusammen, welches seine Dialektik, die der Philosophie der unendlichen Substanz insgesamt zugrunde liegt, im Rücken hat.

## II. Immanuel Kant

Wenn wir nun zur Philosophie Kants fortschreiten, finden wir dort zunächst einen Anschauungsbegriff, der in eine allgemeinere Wahrnehmungstheorie eingebettet ist. Es empfiehlt sich, vorab ein paar Worte zu den Grundeinteilungen der transzendentalen Ästhetik zu sagen.

Der Begriff der Anschauung, der das Grundthema der transzendentalen Ästhetik darstellt, wird bei Kant im Kontext einer allgemeinen Wahrnehmungstheorie thematisiert, welche sich mit den Formen der Sinnlichkeit befasst. Die letztere definiert Kant als die „Fähigkeit“, Vorstellungen zu rezipieren nach der Art und Weise „wie wir von Gegenständen affiziert werden“<sup>20</sup>. Dabei richtet Kant sein Augenmerk auf die reine Form der Sinnlichkeit, und bei ihr wird gerade von aller Materie abstrahiert. Diese ist aber die reine Anschauungsform selbst<sup>21</sup>. Wichtig ist hier festzustellen, dass die Sinnlichkeit, also die Art und Weise wie wir ein Fremdurprüngliches rezipieren, unmittelbar dessen Zusammenordnung „in gewissen Verhältnissen“<sup>22</sup> ergibt, sodass, wenn, wie Kant unterstreicht, von der Erfahrung abstrahiert werden soll, es bei der transzendentalen Betrachtung der Sinnlichkeit nur noch auf die Modi dieser Zusammenordnung ankommen kann. Daraus lässt sich frei erschließen, dass die Modi dieser Zusammenordnung nicht unabhängig von der Sinnlichkeit sind, sondern unmittelbar mit deren Rezeptionsweisen zusammenhängen. Diese aber sind – als reine Formen der Anschauung vorgestellt – nichts Anderes als der Raum und die Zeit, das Nebeneinandersein und Nacheinandersein. Das Nebeneinander und das Nacheinander sind aber keine Prädikate von Dingen, sondern bestimmte Wirkungen eines äußeren und eines inneren Sinnes. Das Außer-sich-Sein des Sinnes überhaupt nennt Kant äußeren Sinn. Dagegen wird die Selbstanschauung des Sinnes bezüglich

---

<sup>20</sup> Kant: KrV, A 19, B 33.

<sup>21</sup> „Diese reine Form der Sinnlichkeit kann auch selber reine Anschauung heißen“ (ebd., A 20, B 35).

<sup>22</sup> Kant: KrV, A 20, B 34.

seiner Zustandsmodifikationen innerer Sinn genannt. Diese Selbstanschauung ist wohl gemerkt „keine Anschauung von der Seele selbst, als einem Objekt“<sup>23</sup>, sondern sie entwirft eine bestimmte Form, das heißt die Zeit, welche alle Modifikationen des inneren Zustandes bestimmt ordnet.

Die transzendente Ästhetik behauptet daher nicht eine objektive Existenz von Raum und Zeit im Sinne etwa von zwei voneinander getrennten Substanzen. Von Relevanz ist es auch dies hinzuzufügen, dass die gesamte Lehre von der Affektion durch das fremdursprüngliche Ding an sich ebenfalls im Sinne einer transzendentalen Erklärung der subjektiven Ermöglichungsbedingungen von Sinnlichkeit überhaupt verstanden werden soll. Es ist dies näherhin die Lehre von einem Substrat, das mit den Empfindungen unserer Sinne korrespondiert.

Kant lehrt folglich in der *Kritik der reinen Vernunft*, dass der Verstand nur eine synthetisierende Handlung ist, dass die Begriffe, die an und für sich leer sind, nur durch das Sich-Richten des Verstandes als des Vermögens der Begriffe auf ein Singuläres<sup>24</sup> und dem Begriff nicht Subsumierbares einen Gehalt erhalten können und dass insofern alle synthetischen Leistungen des Verstandes nur über die Rezeptionsweisen der Sinnlichkeit, also nur über die Formen des äußeren und des inneren Sinnes, zu vermitteln sind.

Das möge als allgemeine Erinnerung genügen! Versuchen wir nun, jene Fragestellung zu entwickeln, die für unseren Ansatz wichtig ist. Schon Hans Vaihinger stellt in seinem Kommentar zur Transzendentalen Ästhetik Kants fest, dass Kant den Anschauungsbegriff im weitesten Sinne gebraucht und darin etwa an Platon erinnert, der den Begriff *ópsis* „als stellvertretend für alle Wahrnehmungen gebraucht hat“<sup>25</sup>. Wir halten diesen Hinweis von Vaihinger<sup>26</sup> für besonders wichtig, insofern er nämlich uns erst auf die Spur des Kantischen Anschauungsbegriffs bringt. Anschauung ist tatsächlich bei Kant als *aísthesis* überhaupt aufgefasst. Das Wort *ai-*

<sup>23</sup> Ebd., B 37.

<sup>24</sup> „Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist aber Anschauung.“ (ebd., B 47) Dieselbe Singularität charakterisiert auch die reine Anschauungsform. So ist z. B. der Raum nach Kant nur als ein Einziges bzw. Alleiniges anzusehen, dessen Teilung in viele Räume nur durch Einschränkung entstehen kann. Selbst der Begriff der Unendlichkeit des Raumes wird als eine gegebene Einzigkeit gedacht, welche jeder Vorstellung von vielen Raumteilen zugrunde liegt. Vgl. hierzu ebd. Dasselbe gilt für die Zeit. „Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als daß alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkungen einer einzigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sei. Daher muß die ursprüngliche Vorstellung *Zeit* als uneingeschränkt gegeben sein“ (Kant: KrV, A 32, B 48). Vgl. hierzu Peter Baumanns: *Kants Philosophie der Erkenntnis. Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der Kritik der reinen Vernunft*, Würzburg 1997, 112 ff.; vgl. auch Heinrich Scholz: „Das Vermächtnis der Kantischen Lehre vom Raum und der Zeit“, in: *Kant-Studien*, Bd. XXIX, Berlin 1924, 21–69, 52 ff.

<sup>25</sup> Hans Vaihinger: *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, hg. v. Raymund Schmidt, Bd. II, 2. Auflage, Stuttgart/Berlin/Leipzig, Neudruck der 2. Auflage Stuttgart 1922, Aalen 1970, 5 ff. Vgl. hierzu Platon: *Politeia* 507 d, 523 e.

<sup>26</sup> Ebd.

*sthánomai* („ich nehme wahr“) bedeutet hier: ein Reiz affiziert meine Vorstellungsfähigkeit und wird sonach von ihr als ein solches Affizierendes in einer bestimmten Form und einer durch diese Form bewirkten Syntax aufgenommen. Daher soll beim Anschauen nicht nur an ein Sehen gedacht werden, sondern zugleich an etwas Gesehenes, das da ist und zu dem ich mich leidend, das heißt empfangend verhalte. Die Rezeptivität ist insofern das Grundcharakteristikum nicht nur der Sinnlichkeit<sup>27</sup>, sondern aller Anschauung überhaupt. Nach der Reflexion 212 wird eine solche Rezeptivität der Sinnlichkeit unmittelbar mit einer Affektibilität der Vorstellungskraft in Verbindung gebracht, jenseits jeder konkreten Gegenstandsintention<sup>28</sup>. Eine derartige Affektibilität im Sinne einer bloßen Modifikationsfähigkeit des rezeptiven Subjekts, die kein aus der Selbsttätigkeit des Subjekts herkommendes Vorstellen meint, kommt demnach dem Kantischen Anschauungsbegriff gleich. Insofern ist Peter Baumann zuzustimmen, wenn er etwa darauf hinweist, dass „im Kantischen Anschauungsbegriff die Gegenstandssingularität nur als Woraufhin des Erkenntnisverhaltens und die Unmittelbarkeit der Gegenstandsintention nur im Sinne des Habens von formlosem Gegebenem zur Geltung zu bringen“<sup>29</sup> ist.

Schon im ersten Satz der transzendentalen Ästhetik unterstreicht Kant die Wichtigkeit eines Sich-Beziehens des Erkennens auf Einzelnes, dadurch, dass er das Denken gar als ein Mittel bestimmt, welches auf die Anschauung abzweckt. Nebenbei gesagt wäre dieser recht schwierige Satz Kants im Kontext der Cartesianischen Philosophie der schlechthinnigen Evidenz des intuitiven Erkennens leicht zu verstehen. Er würde nämlich besagen, dass die Anschauung und die Evidenz, von der sie begleitet ist, das Vorbild und den Endzweck alles diskursiven Erkennens darstellen. Nach einer Mitteilung von Benno Erdmann in seinen Nachträgen zu Kants *Kritik der reinen Vernunft* (1881) hat Kant zu dem Wort Anschauung in seinem Handexemplar folgenden Zusatz gemacht: „Anschauung ist dem Begriffe, der bloss Merkmal der Anschauung ist, entgegengesetzt. Das Allgemeine muss im Einzelnen gegeben werden. Dadurch hat's Bedeutung“<sup>30</sup>.

In diesem Rahmen müssen auch die scheinbar kontroversen Bestimmungen des Kantischen Anschauungsbegriffs behandelt werden. Wenn wir generell festhalten, dass die Anschauung der Funktionen des Denkens in keiner Weise bedarf<sup>31</sup> und

---

<sup>27</sup> In der ersten Einleitung in die *Kritik der Urteilskraft* erläutert Kant den Begriff der Sinnlichkeit mit der Wendung „wie das Subjekt affiziert wird“. Entsprechend setzt er hinter den Begriff „Sinn“ in Klammern die Erläuterung „Modifikation unseres Zustandes“. Vgl. hierzu Kant: Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft, in: ders.: *Kritik der Urteilskraft*, Beilage zur dritten durchgesehene Auflage, hg. v. Heiner Klemme. Hamburg 2009, 516.

<sup>28</sup> Vgl. Immanuel Kant: Refl 212, AA XV, 81. „Die Sinnlichkeit ist die affectibilitaet (passibilitaet) der Vorstellungskraft. Verstand ist die spontaneitaet der Vorstellungskraft“.

<sup>29</sup> Peter Baumanns: „Anschauung, Raum und Zeit bei Kant“ in: *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft, 1781–1981*, hg. v. I. Heidemann/W. Ritzel, Berlin/New York 1981, 69–125, hier: 71.

<sup>30</sup> Kant zitiert nach Vaihinger: *Kommentar zu Kants der reinen Vernunft*, 3.

<sup>31</sup> Kant: KrV, B 123.

damit die Aussage Kants vergleichen, dass Anschauungen ohne Begriffe blind sind<sup>32</sup>, dann müssen wir unter einer Anschauung, die als das *oppositum* des Begriffs angesehen wird, die bloße Zustandsmodifikation<sup>33</sup> des Subjekts verstehen, die gerade deshalb blind sein muss, weil sie das Subjekt niemals aus seiner Subjektivität herausführen kann oder, anders gewendet, weil sie nicht erlaubt, dass das Subjekt sich zum Gegenstand als dem Anderen seiner selbst verhält.

Aus der Schwierigkeit einer blinden Anschauung, die in den Zustandsmodifikationen des Subjekts aufgeht und es daher in seine Subjektivität zurückdrängt, führt nur die Verknüpfung des Anschauungsbegriffs schon auf der Seite der Rezeptivität, mit der Einheit der synthetisierenden Handlung des Verstandes. Dann müssten wir mit der Anschauung nicht bloß die Modifikation des Zustandes des Subjekts, sondern auch die von der Kategorie als Gegenstand gestiftete Erscheinung verbinden<sup>34</sup>. Kants Unterscheidung zwischen der Form der Anschauung und der formalen Anschauung zielt eventuell auf die Lösung dieses Problems ab<sup>35</sup>. In B 160 schreibt Kant: „Aber Raum und Zeit sind nicht bloß als Formen der sinnlichen Anschauung, sondern als *Anschauungen* selbst (die ein Mannigfaltiges enthalten) also mit der Bestimmung der Einheit dieses Mannigfaltigen in ihnen a priori vorgestellt (siehe transz. Ästhet.). Also ist selbst schon *Einheit der Synthesis* des Mannigfaltigen, außer oder in uns, mithin auch eine *Verbindung*, der alles, was im Raume oder der Zeit bestimmt vorgestellt werden soll, gemäß sein muß, a priori als Bedingung der Synthesis aller *Apprehension* schon mit (nicht in) diesen Anschauungen zugleich gegeben. Diese syn-

<sup>32</sup> Ebd., B 75.

<sup>33</sup> Vgl. hierzu ebd., A 99. Vgl. auch Johann Gottlieb Fichte: *Die Bestimmung des Menschen* [= BdM], in: ders.: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hg.v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962–2012, im Folgenden GA mit Angabe der Abteilung, des Bandes und der Seitenzahl, hier: BdM, GA I/6, 215 ff.

<sup>34</sup> In diesem Sinne geht schon Jacob Sigismund Beck auf die Begrifflichkeit des ersten Satzes der transzendentalen Ästhetik ein. Er schreibt in einem Brief an Kant vom 11. 11. 1791 Folgendes: „Die Kritik nennt die Anschauung eine Vorstellung, die sich unmittelbar auf ein Objekt bezieht. Eigentlich wird aber eine Vorstellung allererst durch Subsumtion unter die Kategorien objektiv. Und da auch die Anschauung diesen gleichsam objektiven Charakter auch nur durch Anwendung der Kategorien auf dieselbe erhält, so wollte ich gerne jene Bestimmung der Anschauung, wonach sie eine auf Objekte sich beziehende Vorstellung ist, weglassen. Ich finde doch in der Anschauung nichts mehr, als ein vom Bewußtsein begleitetes und zwar bestimmtes Mannigfaltige, wobey noch eine Beziehung auf ein Objekt stattfindet“ (Beck zitiert nach Vaihinger: *Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*, 4 ff.).

<sup>35</sup> Vgl. hierzu Thomas Sören Hoffmann: „Kants transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe – ein Buch mit sieben Siegeln?“, in: *Die Aktualität der Philosophie Kants. Bochumer Ringvorlesung Sommersemester 2004*, hg.v. Kirsten Schmidt/Klaus Steigleder/Burkhard Mojsisch/B.R. Grüner, Amsterdam/Philadelphia 2005, 58–78. „Wir stehen nicht vor Raum und Zeit als solchen, sondern vor Räumlichem und Zeitlichem, oder, weil beides auch immer schon zusammengehört, vor Bewegtem überhaupt und insofern vor einem in irgendeinem Sinne immer schon strukturierten Erscheinungsfeld; in dieser Strukturiertheit indes, sofern sie überhaupt für uns ist, meldet sich die Urtätigkeit der Einbildungskraft, die [...] nach Kant zwar sinnlich ist, aber durchaus auch in den Umkreis der Verstandestätigkeiten gehört bzw. für diese ‚durchlässig‘ ist.“

thetische Einheit aber kann keine andere sein, als die der Verbindung des Mannigfaltigen einer gegebenen *Anschauung überhaupt* in einem ursprünglichen Bewußtsein, den Kategorien gemäß, nur auf unsere *sinnliche Anschauung* angewandt.“<sup>36</sup> In der Anmerkung dazu soll nach Kant der Raum, wenn er als ein Gegenstand vorgestellt wird (das ist nämlich der Fall, wenn die Geometrie vom Raume spricht), in einer formalen Anschauung gründen, steht er doch in diesem Falle immer schon unter der synthetischen Einheit des Bewusstseins. Denselben Gedanken finden wir auch am Anfang der transzendentalen Logik ausgedrückt, etwa wenn Kant sagt: „Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit.“<sup>37</sup>

Halten wir diesen Unterschied zwischen einer Anschauung im Sinne einer Modifikation des Zustandes des Subjekts, die, wenn sie auch im Rahmen einer kritischen Überlegung über die Möglichkeit von Sinnlichkeit und Affektibilität überhaupt als „Ermöglichungsgrund des Gegebenseins“ aufgefasst wird, „niemals irgendeine Form der Synthesis, die ja immer auf Spontaneität beruht, regieren kann“<sup>38</sup>, und einer Anschauung im Sinne eines Erkenntnisaktes, der es ermöglicht, dass sich das Erfahrungssubjekt für das gegenständliche Andere seiner selbst öffnet, das heißt sich zu einem Gegenstand verhält, so werden wir auf Kants Voraussetzung zurückgeworfen, dass die Totalität des Einzelnen ein Jenseits des allgemeinen Begriffs darstellt, und weiterhin auf Kants Theorie der getrennten Stämme der Erkenntnis gebracht, deren Einheit nur vermutet, aber nicht konkret gedacht werden kann.

Das Hauptargument Kants für eine Trennung aller Anschauung vom Begriff stützt sich auf der Singularität von Raum und Zeit. Beim dritten Raumargument lesen wir nämlich, dass der Raum „wesentlich einig“<sup>39</sup> ist und dass das Mannigfaltige in ihm nur auf Einschränkungen seiner daseienden Individualität beruht. Des Weiteren soll die Raumanschauung als eine gegebene Unendlichkeit gedacht werden, die „eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich [enthält]“<sup>40</sup>, welche aber nur aus der Einschränkung eines unmittelbar daseienden Grenzenlosen entstehen können. Der Raum ist insofern nur als ein gegebenes Einziges unendlich. Entsprechend stellt sich Zeit als eine individuelle Totalität dar, insofern sie alle Teile, die sie in sich umfasst, nur aus der Limitation ihrer gegebenen Unendlichkeit hervorbringt. Gerade wegen diesem Zusammenfallen von Singularität und Totalität nennt Kant Raum und Zeit Anschauungen. „Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand

---

<sup>36</sup> Kant: KrV, B 160 f.

<sup>37</sup> Kant: KrV, A 79, B 105.

<sup>38</sup> Vgl. Heinz Röttges: *Dialektik als Grund der Kritik. Grundlegung einer Neuinterpretation der Kritik der reinen Vernunft durch den Nachweis der Dialektik von Bedeutung und Gebrauch als Voraussetzung der Analytik*, Königstein/Ts. 1981, 119 ff.

<sup>39</sup> Kant: KrV, A 25, B 39.

<sup>40</sup> Ebd., B 40.

gegeben werden kann, ist aber Anschauung.<sup>41</sup> Insofern ist auch die Unendlichkeit der Zeit nur als eine daseiende Ganzheit vorstellbar, die vor aller Einteilung gegeben sein muss. Anschauung, so Kant, ist das Unendliche gegeben als Singuläres, und obgleich Raum und Zeit bei Kant Größen, also kategorial gefasste Quantitäten sind, sollen sie gerade wegen ihrer Totalität, die als solche später nur bei den Ideen auftreten wird, gegen die Diskursivität des allgemeinen Begriffs für immer abgegrenzt bleiben.

Fassen wir die zwei vorherigen Teile zusammen. Indem Descartes die Anschauung als einen Begriff der Methode denkt, die ihren Vollzug zwischen der Bewegungslosigkeit der intuitiven Konzeption des einfachen Sachverhaltes und dem ununterbrochenen Sich-Bewegen des Denkens, durch das ein Zusammenhang in einer langen Kette von Propositionen aktiv erkannt wird, eingrenzt, schafft er eine Grundlage, sowohl für die Aufnahme des intuitiv erfassbaren Einfachen in die Sphäre eines durchaus funktionellen Erkenntnisbegriffs, als auch für die Unterwerfung dieses Erkenntnisbegriffs unter ein substantielles Einfaches, das im Sinne eines erkenntnis-transzendenten Prinzips die Funktionen der Methode allererst ontologisch fundiert. Der Gedanke der Funktionalität der Methode streitet auf diese Weise bei Descartes mit einem in den Regeln noch flüssigen Dingbegriff, der im Erkenntnisprozess als eine begründende, ruhige und nur anschauliche Arche auftritt.

Kant hat in der transzendentalen Ästhetik den methodischen Aspekt der Anschauung getilgt. Sie wird bei ihm in erster Linie als die Affektibilität der Vorstellungskraft gedacht und ist von daher weniger mit dem Erfahrungsgegenstand in Verbindung zu bringen, insofern nämlich als der letztere nur auf dem Boden der Kategorien konstituiert werden kann. Die Form der Anschauung bleibt ebenfalls der Art und Weise verhaftet, wie die Vorstellungskraft vom Fremdursprünglichen affiziert wird, und ist nicht ohne weiteres auf eine Leistung der Spontaneität zurückführbar. Die Zustandsmodifikationen des Subjekts können wir uns ihrer Einfachheit halber als gesetzte Punkte innerhalb des inneren Sinnes vorstellen. Das Rote, das Grüne, das Raue werden als Empfindungspunkte auf den inneren Sinn abgebildet. Dennoch fragt es sich, wie sich diese vielen roten Stellen zu einer roten Fläche verbinden? Wem gehört hierbei die synthetisierende Handlung? Erst im Deduktionskapitel der *Kritik der reinen Vernunft*, Ausgabe B, wird Kant auf diese Frage antworten, dahingehend, dass er zum Beispiel die Herstellung der oben angeführten roten Fläche (Raum als Gegenstand) unmittelbar mit einer kategorialen Synthesis des Mannigfaltigen verknüpft. Aber auch in diesem Fall unterscheidet Kant die Form der Anschauung als die passive Aufnahmeweise des uns Affizierenden von dieser kategorialen Anschauung, die er dort formale Anschauung nennt. So bleibt bei Kant im Anschauungsbegriff der transzendentalen Ästhetik der oben erwähnte Widerspruch zwischen der Rezeptivität der Vorstellungskraft und der Spontaneität des Begriffs offen und unvermittelt. Kants Theorie der beiden Stämme der Erkenntnis wirkt auch hier

---

<sup>41</sup> Ebd., A 32, B 47.



eher dissoziierend als synthetisierend und lässt den erwähnten methodischen Aspekt der Anschauung gar nicht erst in den Blick treten.

Die methodische Dimension der Anschauung wird bei Kant erst im Schematismuskapitel der *Kritik der reinen Vernunft* für die transzendente Fragestellung zurückgewonnen, und zwar unter dem Gesichtspunkt einer notwendigen Darstellung des abstrakten Begriffs im Einzelnen, die als solche mit dem Verfahren zusammenfällt, den Begriff als die reine Bewegung der Einbildungskraft und ihn damit von seiner eigenen synthetischen Dynamik her zu zeigen (Schema). In derselben Weise erscheint die Anschauung wieder unter methodischem Aspekt im transzendentalen Ideal der Dialektik Kants, und zwar als die Frage nach der Darstellung der Idee in individuo. Ebenso hat Kant im Paragraphen 59 der *Kritik der Urteilskraft*, in seinem Versuch, die Versinnlichung der Idee anhand ihrer exhibitio im Einzelnen mit dem philosophischen Begriff des Symbols zu verknüpfen, den methodischen Hintergrund der Darstellung der Begriffe beleuchtet<sup>42</sup>.

### III. Johann Gottlieb Fichte

Das methodische Potential des Anschauungsbegriffs, insofern er in der Gegenstandserkenntnis wirksam wird, kommt bei Fichte wieder zum Tragen. Die Art und Weise wie Fichte in seiner Theorie des Wissens das begriffliche Problem der Anschauung löst, hat die gesamte Philosophie des Deutschen Idealismus maßgebend geprägt.

Wie ist nun nach ihm die Spannung zwischen Anschauung und Begriff zu überwinden, oder: zwischen einer affizierenden Mannigfaltigkeit und der kategorial gestifteten Objektivität beziehungsweise die Spannung zwischen rein deskriptiv abzu sehendem Dasein und diskursiver Deduktion, die sich in ihm mitausspricht? Fichte wird auf diese Fragen antworten: Die Anschauung ist selbst eine fundamentale synthetische Kraft. Was sich hierbei als ein Äußeres dem Begriff entgegensetzt, ist in Wahrheit das Produkt der Spontaneität eines *angestammten* Wissens, wie die Gedanken, die ich aus der Spontaneität meines hervorgebrachten Wissens synthetisch präge; es entstammt nur aus einer anders gerichteten Spontaneität.

Es ist also für unsere Fragestellung nicht ohne Interesse, unser Augenmerk nun auf die Lösung zu richten, die Fichte dem oben dargestellten Problem einer blinden Anschauung gegeben hat. Dabei werden wir uns auf die kleine Schrift von 1800 mit dem Titel *Die Bestimmung des Menschen* einschränken, die Fichte in Berlin unmittelbar nachdem er im Frühjahr 1799 seines Lehrstuhls in Jena enthoben wurde, verfasst hat. Darin wird zunächst die Behauptung aufgestellt, dass die Frage nach der Objektivität der Erkenntnis nicht gelöst werden kann, wenn sie im engeren Kontext einer Wahrnehmungstheorie stecken bleibt. Denn der Ton etwa wird immer schon in

---

<sup>42</sup> Vgl. Kant: KU, 253 f.



einem Hören reflektiert und steht insofern unter der Bedingung des unmittelbaren Bewusstseins meiner selbst mitsamt seinen Bestimmungen. Um den Gegenstand weiß ich nur dadurch, dass ich ihn sehe, fühle usw., weiß ich nur im unmittelbaren Bewusstsein dieses Sehens, Fühlens usw. Insofern ist gerade die Wahrnehmung nicht dazu geeignet, mich gleichsam zum Objekt hinüberzubringen. „Ich empfinde in mir selbst, nicht im Gegenstande, denn ich bin ich selbst, und nicht der Gegenstand. Ich empfinde sonach nur mich selbst, und meinen Zustand, nicht aber den Zustand des Gegenstandes. Wenn es ein Bewußtseyn des Gegenstandes gibt, so ist dasselbe wenigstens nicht Empfindung, oder Wahrnehmung.“<sup>43</sup>

Als Nächstes wird verständlicherweise die Frage aufgeworfen, woher das Bewusstsein einer Ausdehnung außer mir stammt. Wie kann das Subjekt eine Empfindung, die es hat und die wegen ihrer Einfachheit nur als ein Punkt vorstellbar ist, über eine ganze Fläche verbreiten und diese Flächenausdehnung als die Eigenschaft eines Körpers behaupten? Eine erste Antwort darauf lautet: Der Raum entsteht erst durch die Anwendung des Bestimmbarkeitsgesetzes, welches macht, dass ich hinter einer einfachen Empfindung in mir ein Empfindbares hinzudenke. Dieses Empfindbare verbreite ich „durch einen zusammenhängenden ins Unendliche teilbaren Raum, und der wahre Träger der Eigenschaften des Dinges [...] wäre sonach der Raum, den es einnimmt.“<sup>44</sup>

Dieses Argument erklärt zwar den Übergang von der Empfindung zum Empfindbaren, kann aber letztlich nicht zeigen, wie das Subjekt dazu kommt, ein Empfindbares durch den Raum auszubreiten. Fichte wird zuletzt darauf antworten, dass dies nur möglich ist durch das Sich-Ausbreiten selbst. Mit anderen Worten: er setzt hierbei einen eigentümlichen Akt voraus, auch wenn kein unmittelbares Bewusstsein davon vorhanden ist, das erklärt, wie sich dieses Sich-Ausbreiten vollzieht. „Ein Akt des Geistes, dessen wir uns als eines solchen bewußt werden, heißt Freiheit. Ein Akt, ohne Bewußtseyn des Handelns, bloße Spontaneität.“<sup>45</sup> Dieser spontane Akt des Geistes ist nun nichts Anderes als das Denken, welches zu meiner Empfindung einen Grund hinzudenkt, der erklären kann, inwiefern mit meiner Empfindung ein ihr Gegenständliches, Äußerliches korrespondiert. „Mein unmittelbares Bewußtseyn ist zusammengesetzt aus zwei Bestandteilen, dem Bewußtseyn meines Leidens, der Empfindung; und dem meines Tuns, in Erzeugung eines Gegenstandes nach dem Satze des Grundes; welches letztere an die erstere sich unmittelbar anschließt. Das Bewußtseyn des Gegenstandes ist nur ein nicht dafür erkanntes Bewußtseyn meiner Erzeugung einer Vorstellung vom Gegenstande.“<sup>46</sup>

In dieser Anwendung des Satzes vom Grunde ist indes der Raum nicht zu suchen; zeugt doch von seiner Andersartigkeit gegenüber allem Denken unmittelbar die Evi-

---

<sup>43</sup> Fichte: BdM, 219.

<sup>44</sup> Vgl. Fichte: BdM, 224.

<sup>45</sup> Vgl. ebd., 229.

<sup>46</sup> Vgl. ebd., 232.

denz seines Sich-selbst-Äußerlichseins. Der Raum<sup>47</sup> entsteht vielmehr aus dem Sich-selbst-Gegenstand-Sein des Denkens selbst; er entsteht, heißt dies, „durch eine innere Agilität des Geistes“<sup>48</sup>, die man als ein Sich-hin-und-her-Bewegen, kurz als ein Linienziehen auffassen kann<sup>49</sup>. Dieses Argument erinnert an Kants Begriff der figürlichen Synthesis, welche nichts Anderes ist, als eine Übersetzung der reinen Form der Kategorie in eine Bewegung der Einbildungskraft, aus der die Beziehung auf die genuine Andersheit der kategorialen Form (Versinnlichung) erst hergestellt wird. Im Gegensatz zum diskursiven Wissen ist nach Fichte der Raum ein „angestammtes Wissen“, das in Bildform als ein nach allen Richtungen tätiges Linienziehen erscheint. Und allein dieses Wissen, das keine Wahrnehmung und kein Gedanke ist<sup>50</sup>, dieses „absolut unmittelbare[] Bewußtseyn eines Seyns“ außer dem Subjekt<sup>51</sup>, ist nach Fichte die Anschauung.

Schon im Paragraphen 24 der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe unterscheidet Kant die intellektuelle von der figürlichen Synthesis dadurch, dass er von einer Bestimmung oder Affektion des inneren Sinnes bezüglich des Mannigfaltigen, welches in ihm gegeben ist, durch das Selbstbewusstsein beziehungsweise durch die synthetische Einheit der Apperzeption ausgeht. Diese synthetische Leistung fällt, so Kant, mit der Bewegung der Einbildungskraft zusammen. Weil der innere Sinn reine Selbstanschauung ist, wird gefolgert, dass diesbezüglich wir uns nur anschauen wie wir eine Affektion erleiden oder wie wir uns selbst erscheinen, zumal weil wir in Beziehung auf uns selbst durch ein Fremdursprüngliches bestimmt werden. Nun ist es aber so, dass bei der figürlichen Synthesis dieses Fremdursprüngliche das Selbstbewusstsein an und für sich ist. Kant nennt das ein Paradox, „indem wir uns gegen uns selbst als leidend verhalten müßten.“<sup>52</sup> Hier fällt also Passivität und Aktivität zusammen. Im selben Kontext wird auch klar, dass die Einbildungskraft der Verstand selbst ist, insofern er sich in sich selbst bewegt oder sich in sich reflektiert und dieses In-sich-Sein als sein Anderssein erfährt. Damit aber greift der Verstand auf sein radikal Anderes, das heißt auf die Passivität seiner selbst, die er in sich erfährt, über. Der Verstand handelt sonach auf das „passive Subjekt“, ist aber zugleich, wie Kant sagt, dessen aktives „Vermögen“<sup>53</sup>. Erst hier ist Synthesis nicht als das bloße Zusammenfas-

---

<sup>47</sup> Vgl. hierzu Eduard Spranger: „Geleitwort“, in: Johann Gottlieb Fichte: *Die Bestimmung des Menschen*, Hamburg 1954, 157–188, 171: „Was man ‚Ding an sich‘ genannt hat, existiert nicht. Ich selbst bin das Ding; es gehört zu mir als *bildhafte* Erscheinung meines eigenen tiefsten Wesens. Der Raum ist gleichsam der Hof, der um mein eigenes Licht herumgelagert ist. In ihm kann ich intellektuelle Linien ziehen gemäß dem Satz vom Grunde; darauf Urteile und Schlüsse bauen, aber immer nur im Rahmen der Anschauung. Der Raum, so könnte man wieder im Mythos sagen, ist das Symbol der Urphantasie der Welt.“

<sup>48</sup> Vgl. Fichte: BdM, 237

<sup>49</sup> Ebd., 238.

<sup>50</sup> Ebd.

<sup>51</sup> Ebd.

<sup>52</sup> Kant: KrV, B 153.

<sup>53</sup> Ebd.

sen des gegebenen Gegenständlichen, sondern als die werdende Handlung aufgefasst, aus der alles erscheinende Objektive sowie alles bloß Subjektive ursprünglich entsteht.

Auch wenn Kant diesen Gedanken in der *Kritik der reinen Vernunft* nicht mit der zu wünschenden Klarheit ausgesprochen hat, ist es dennoch gewiss, dass Sätze wie: „Bewegung als Handlung des Subjekts, (nicht als Bestimmung eines Objekts,)“ [...] bringt so gar den Begriff der Sukzession zuerst hervor“<sup>54</sup>, auf Fichte entscheidend gewirkt haben, und zwar dahingehend, dass sie ihn erst auf den Gedanken der Erzeugung der Bewusstseinsdifferenz (Subjekt-Objekt) durch die ursprüngliche Tathandlung der Subjekt-Objektivität gebracht haben.

Genau dieselbe Linie verfolgt Fichte auch bei der Ableitung des praktischen Begriffs des Zweckes. In der *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* vom Jahr 1796 prägt Fichte einen Objektivitätsbegriff, der nicht in einem passiven Geschehen, sondern in der absoluten Reflexion der Intelligenz in das Andere ihrer selbst, seine Wurzel hat. Die Objektivität aber bestimmt sich hier als ein praktischer Begriff. Der Urwille hängt insofern mit der Anschauung zusammen. Denn die Anschauung, so könnte man auch sagen, ist ein Sehen, das in sich selbst zusammenfällt und dadurch der Handlung des Sehens gegenständlich wird. Diese für sich gegenständliche Handlung des Sehens ist dann das Andere ihrer selbst. Der Wille als Tat hängt innigst mit diesem, vor allem im Bewusstsein sich erzeugenden, Akt des Selbstbewusstseins der schöpferischen Vernunft zusammen. Damit ist erkannt, dass die Willenstat und zumal die sittliche Willenstat, das heißt das Sich-Erheben des Wollens zum sittlichen Gesetz, die Wurzel aller Vernunft ist. In der *Bestimmung des Menschen* schreibt Fichte: „Wir handeln nicht weil wir erkennen, sondern wir erkennen, weil wir zu handeln bestimmt sind; die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft.“<sup>55</sup> Das theoretische Bewusstsein wird hierbei durch das reine Selbstbewusstsein erklärt. Dieses ist ursprünglich als praktisches Tun oder vielmehr als eine Einheit von Wissen und Wollen begriffen. Das ist der tiefste Sinn der intellektuellen Anschauung<sup>56</sup>. Bei ihr wird begriffen, dass das Sein die Handlung selbst

---

<sup>54</sup> Kant: KrV, B 154 f.

<sup>55</sup> Fichte: BdM, 265.

<sup>56</sup> „Indem das Wissen sich selbst begreift, erkennt es, daß es nichts wäre ohne das in ihm wirkende Moment des schöpferischen Sich-Hervorbringens, das Moment seiner eigenen Spontaneität und Freiheit: die ‚reine‘ Vernunft ist ebenso sehr theoretische wie praktische, wissende wie wollende, anschauende wie handelnde. Ihr Handeln ist ein Anschauen ihrer selbst, und ihr Selbstanschauen ist ein handeln auf sich selbst. Ein absolutes Wissen, das durch und durch Wissen wäre, das sich selbst lediglich als Wissen begriffe; eine Vernunft, die ihren Gegenstand auf eine nur theoretische, das Wollen und praktische Handeln von sich ausschließende Weise hervorbrächte, wäre völlig leer; sie wäre eine tote, nicht vorwärtsschreitende, nichts vor sich bringende Vernunft, – ihr Wissen könnte ein bloß analytisches sein, das sich nicht von der Stelle bewegt, das keinen Inhalt hat.“ (Richard Kroner: *Von Kant bis Hegel*, Bd. I, Tübingen 1977, 385.)

ist. Dies ist aber die Grundvoraussetzung des Zweckbegriffs – das Entwerfen und Verwirklichen des Seins durch die Willenstat<sup>57</sup>.

In Fichtes *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* wird der Anfang mit folgenden zwei Lehrsätzen gemacht: A) Alles vernünftige Wesen ist erklärbar aus einem Selbstbestimmen, aus einem Handeln auf sich selbst (freie Wirksamkeit). B) Der Akt der Selbstbestimmung oder das freie Handeln des vernünftigen Wesens auf sich selbst ist nur erklärbar aus dem bestimmten Handeln anderer Vernunftwesen außer ihm. Die Vermittlung zwischen der freien Wirksamkeit der Vernunft und dem ebenso freien Wirken der anderen Vernunft (Fichte spricht in diesem Zusammenhang von der Grundvoraussetzung des Rechtsverhältnisses überhaupt) leistet der Begriff eines materiellen Leibes. Die gesamte Deduktion des materiellen Leibes fußt wiederum auf dem Begriff der Anschauung. Fichte schreibt im zweiten Hauptstück, das mit einer Deduktion der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs eingeleitet wird, Folgendes: „Das vernünftige Wesen kann sich nicht, als wirksames Individuum, setzen, ohne sich einen materiellen Leib zuzuschreiben, und denselben dadurch zu bestimmen.“<sup>58</sup> Dieser Lehrsatz wird wie folgt bewiesen: „Das vernünftige Wesen setzt, nach dem oben geführten Beweise, sich als vernünftiges Individuum, statt welches Ausdruckes wir uns, von nun an, des *der Person* bedienen werden, dadurch, dass es sich *ausschliessend zuschreibt eine Sphäre für seine Freiheit*“<sup>59</sup>. „Die Person ist frei, heißt nach obigem: sie wird lediglich durch das Entwerfen eines Begriffes vom Zwecke, ohne weiteres, Ursache eines genau diesem Begriffe entsprechenden Objekts; sie wird bloß und lediglich durch ihren Willen, als solchen, Ursache: denn einen Begriff vom Zwecke entwerfen, heißt: Wollen. Aber der beschriebene Körper soll ihre freien Handlungen enthalten; in ihm also müsste sie auf die beschriebene Weise Ursache seyn. Unmittelbar durch ihren Willen, ohne irgend ein anderes Mittel, müsste sie in ihm das Gewollte hervorbringen; wie sie etwas wollte, müsste es in ihm geschehen.“<sup>60</sup>

Die Sphäre der Freiheit der Vernunft entsteht jedoch aus einem Begriff reiner Selbstanschauung. „Diese Sphäre wird gesetzt durch eine ursprüngliche und nothwendige Thätigkeit des Ich, d. h. sie wird *angesehen*, und wird dadurch zu einem Reellen [...]. Man hat nicht die leiseste Ahndung, wovon bei der transcendentalen Philosophie, und ganz eigentlich bei Kant die Rede sey, wenn man glaubt, dass

---

<sup>57</sup> „Hier, scheint es, liegt der Punkt, an welchen das Bewusstsein aller Realität sich anknüpft; die reelle Wirksamkeit meines Begriffes, und die reelle Tatkraft, die ich mir zufolge jener zuzuschreiben genötigt bin, ist dieser Punkt. Verhalte es sich indes mit der Realität einer Sinnenwelt außer mir wie es wolle: Realität habe ich, und fasse ich: sie liegt in mir, und ist in mir selbst einheimisch.“ (Fichte: BdM, 255)

<sup>58</sup> Fichte: *Grundlage des Naturrechts* [= GNR], in: ders.: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hg. v. Reinhard Lauth u. a. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962–2012, im folgenden GA, mit Angabe der Abteilung, des Bandes und der Seitenzahl, hier: GNR, GA I/3, 361.

<sup>59</sup> Ebd.

<sup>60</sup> Vgl. Fichte: GNR, GA I/3, 363.

beim Anschauen es ausser dem anschauenden und der Anschauung noch ein Ding, etwa einen Stoff, gebe, auf welchen die Anschauung gehe, wie etwa der gemeine Menschenverstand das leibliche Sehen zu denken pflegt. Durch das Anschauen selbst, und lediglich dadurch entsteht das angeschaute; das Ich geht in sich selbst zurück; und diese Handlung giebt Anschauung und angeschautes zugleich; die Vernunft (das Ich) ist in der Anschauung keinesweges leidend, sondern absolut thätig; sie ist in ihr *produktive Einbildungskraft*. Es wird durch das Schauen etwas hingeworfen, etwa, wenn man ein Gleichniß will, wie der Maler aus seinem Auge die vollendete Gestalt auf die Fläche hinwirft, gleichsam *hinsieht*, ehe die langsamere Hand ihre Umrisse nachmachen kann. Auf dieselbe Weise wird hier die genannte Sphäre gesetzt. Ferner — das sich selbst als thätig anschauende Ich schaut seine Thätigkeit an, als ein *Linienziehen*. Dieses ist das ursprüngliche Schema der Thätigkeit überhaupt, wie jeder, der jene höchste Anschauung in sich erregen will, finden wird. Diese ursprüngliche Linie ist die *reine Ausdehnung*, das Gemeinsame der Zeit und des Raumes, aus welcher die letzteren erst durch Unterscheidung und weitere Bestimmung entstehen. Sie setzt nicht den Raum voraus, sondern der Raum setzt sie voraus; und die Linien im Raume, d. h. die Grenzen der in ihm Ausgedehnten sind etwas ganz anders. Eben so geschieht in Linien die Produktion der Sphäre, von welcher hier die Rede ist, und sie wird dadurch ein *ausgedehntes*<sup>61</sup>.

Insofern könnte man die Anschauung als das absolute Sich-selbst-Entgegensetzen des Bewusstseins ansehen, das die Momente des Subjektiven und des Objektiven von einer unmittelbaren Annahme des Unterschieds zwischen ihnen fort zu einer Differenz verlagert, die sich erschließt, wenn im Bewusstsein von Etwas eine Rückkehr des Ich zu sich selbst, und zugleich ein Sich-aus-sich-Herauswerfen dieses in sich selbst Zurückgekehrten, gedacht ist. Hier verschwindet die Differenz des Bewusstseins nur in sich selbst, produziert sie doch auf diesem Wege einen seienden, nicht bloß bewussten Begriff von sich selbst. Dabei fließt in diesen Begriff, weil er nicht unter eine fertige Differenz von Subjekt und Objekt fällt, ein Dasein absolut äußerlicher Bestimmtheit, welche unter folgenden zwei Aspekten näher beleuchtet werden kann. Erstens: Sie macht das Produkt einer vollständig definierten Teilung aus, die aus ihrer Spontaneität heraus den Raum konstituiert, in dem das Ich sich in sein Außen reflektiert. Zweitens: Sie vollbringt sich als die absolute Grenze dieser das Ich als äußerlich setzenden Geteiltheit, sie produziert, heißt dies, die Teilung aus der spontanen Brechung der Selbstheit des Ich in das ihm äußere Andere schlechthin.

Diese Objektivitätsauffassung ist im gesamten Deutschen Idealismus wirksam geblieben. Sie hat auch in seinen radikalsten Ausprägungen einen Objektivitätsbegriff geprägt, der nicht in einem passiven Geschehen, sondern in der absoluten Reflexion der Intelligenz in das Andere ihrer selbst ihre Wurzel hat.

Dieser Gedanke wurde von Fichte dezidiert durch die Analyse des Anschauungsbegriffs gewonnen. Hier ist Anschauung wesentlich zu einer methodischen Reflexi-

---

<sup>61</sup> Vgl. ebd., 362.

on<sup>62</sup> geworden, die das Kantische Problem der Objektivität der Kategorien als ein Sich-Produzieren des absoluten Wissens neu entwirft<sup>63</sup>. Die Anschauung ist dann das Erkennen selbst als die absolute Tätigkeit seines Sich-selbst-an-seinen-Momenten-Darstellens; sie ist gleichsam die logische Sicht, unter der die Rückkehr des Erkennens in sein Selbstsein gedacht ist, aber sie ist zugleich das Sich-Zeigen dieses Selbstseins im Anderen seiner selbst<sup>64</sup>.

Zuletzt möchten wir noch kurz bemerken, dass es sicherlich sehr lohnend wäre, den Fichteschen Begriff der intellektuellen Anschauung mit Hegels Begriff der Reflexion und auch der Negativität des Wesens zu vergleichen. Denn das Wesen bestimmt sich nach Hegel als die Negativität der Unmittelbarkeit des Seins. Das Wesen ist aber die selbstbezügliche Negativität, welche in der wiederhergestellten Unmittelbarkeit sich nur als jene blinde Notwendigkeit entfaltet, die jeden Übergang von Kategorie zu Kategorie verursacht und den jeweiligen Anspruch der Kategorien auf ontologische Selbständigkeit vereitelt. Das Wesen ist jedoch zugleich die fortschreitende Logifizierung jener blinden Notwendigkeit, oder anders gewendet, es ist das Setzen der Idealität des Unmittelbaren.

Was heißt in diesem Zusammenhang *setzen*? Hegel verwendet oft den Begriff des Gegenstoßes, um dieses Setzen zu erläutern. Der Gedanke ist folgender: Im Wesen stößt die Selbstvermittlung des Logischen von sich die Gleichheit mit sich selbst ab. Dadurch wird im Grundsätzlichen die Erkenntnis gewonnen, dass das Sein die eigentümliche Undurchsichtigkeit sich selbst gegenüber (Objektivität) der logischen Form ist – es ist nur die Sichselbstgleichheit der sich auf sich beziehenden Form, also das, was die Selbstvermittlung des Logischen aus sich herauswirft als ein Selbständiges, von dem ihre Bewegung anfängt. Dass das Selbständige nur diese Negativität ist, das heißt nur ein Bestehen, das sich aus der Rückkehr in sich reell erzeugt, das ist das Setzen des Wesens. Das Setzen ist sonach reine Reflexion, das heißt es ist ein mit sich identisches Bestehen, aber nur in dieser gesetzten Negativität seiner selbst. Dieser Grundgedanke Hegels ist nach unserer Auffassung mit Fichtes intellektueller Anschauung eng verwoben.

---

<sup>62</sup> Vgl. hierzu Claus-Artur Scheier: *Die Selbstentfaltung der methodischen Reflexion als Prinzip der neueren Philosophie von Descartes zu Hegel*, Freiburg/München 1973, 138 ff.

<sup>63</sup> Vgl. hierzu Walter Schulz: *Johann Gottlieb Fichte. Vernunft und Freiheit*, Pfullingen 1962, 14 ff.

<sup>64</sup> „Man hat dieses Bewußtsein sehr passend Anschauung genannt. In allem Bewußtsein schaue ich mich selbst an; denn ich bin ich: für das Subjektive, das Bewußtseiende, ist es Anschauung. Und das Objektive, das Angeschauete und Bewußte, bin abermals ich selbst, dasselbe Ich, welches auch das anschauende ist, – nur eben objektiv, vorschwebend dem Subjektiven. In dieser Rücksicht ist dieses Bewußtseyn – ein tätiges Hinschauen, dessen, was ich anschau; ein Herausschauen meiner selbst aus mir selbst; Heraustragen meiner selbst aus mir selbst durch die einige Weise des Handelns, die mir zukommt, durch das Schauen. Ich bin ein lebendiges Sehen. Ich sehe – Bewußtseyn – sehe mein Sehen – bewußtes“ (Fichte: BdM, 238).

## IV. Friedrich Wilhelm Josef Schelling

Im *System des transzendentalen Idealismus* lässt Schelling die intellektuelle Anschauung mit der Methode beziehungsweise mit dem Organ der Philosophie zusammenfallen. Die Selbsterkenntnis des Ich als des Prinzips der Transzendentalphilosophie resultiert nicht aus dem apodiktischen Syllogismus und der darin gründenden Vermittlung der Begriffe, bestimmt sich also nicht durch eine syllogistische Notwendigkeit, sondern entwickelt sich vielmehr als die Darstellung der Freiheit an und für sich<sup>65</sup>. Das Denken, welches sich als die sich selbst produzierende Freiheit setzt, geht allem syllogistischen Erkennen voraus und lässt sich letztlich nur als ein Anschauen auffassen, durch welches alles Intelligieren ursprünglich anfängt. Dieses Anschauen gründet in einer intelligiblen Schau, die nicht nur auf sich selbst bezogen ist, sondern zugleich sich selbst als die genetische Produktion des Geschauten entfaltet. Es ist demnach hier von einer Schau die Rede, die auch dann bei sich bleibt, wenn sie etwas Anderes als sich selbst schaut. Hier handelt es sich also um eine *theoria*, welche ihr freies Selbst durch absolute Spontaneität als Sein vor sich selbst entwirft. Auf diese Weise erzeugt sie Differenz und Extensität in der eigenen Identität mit sich selbst<sup>66</sup>.

Schelling bleibt jedoch angesichts dieser *theoria* nicht beim idealistischen Motiv einer ursprünglichen Erschaffung von Welt stecken, sondern fasst die intellektuelle Anschauung als einen Mechanismus auf, durch welchen Selbstbezüglichkeit und Selbstobjektivierung von Denken erst entstehen kann. Intellektuelle Anschauung heißt: der Denkakt verschwindet in dem Denkobjekt so wie etwa vor dem Gegenstand Baum dessen aktives Anschauen verschwindet und damit auch das Bewusstsein, dass er qua Gegenstand in der Tat durch das Schauen selbst vermittelt ist. In diesem Fall erscheint der Gegenstand als bloß faktisches Objekt. Die intellektuelle Anschauung definiert sich also als der Mechanismus der Produktion des Gegenständlichen aus dem Intendieren des Schauens selbst. Von einem Mechanismus ist hier gerade deswegen die Rede, weil das aktive Sehen sich mit Notwendigkeit in den gesehenen Gegenstand versenkt. Die Aufgabe der auf diesen Umstand reflektierenden Betrachtung fällt allein der Transzendentalphilosophie anheim, die als ein Anschauen des Anschauens den faktischen Gegenstand, als durch den Akt des Anschauens selbst konstituiert, reflektiert.

---

<sup>65</sup> „Was jeder, der uns bisher aufmerksam gefolgt ist, von selbst einsieht, ist, daß der Anfang und das Ende dieser Philosophie *Freyheit* ist, das absolut Indemonstrable, was sich nur durch sich selbst beweist. Was in allen andern Systemen der Freyheit den Untergang droht, wird in diesem System aus ihr selbst abgeleitet. Das Seyn ist in diesem System nur die *aufgehobene Freyheit*“ (Friedrich Wilhelm Josef Schelling: *System des transzendentalen Idealismus*, in: ders.: *Historisch-kritische Ausgabe im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. I/9,1–2, hg.v. Harald Korten u. Paul Ziche, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2005, hier: 67).

<sup>66</sup> Zum Verhältnis der Frühphilosophie Schellings zu Fichte vgl. Ingrid Görland: *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*, Frankfurt a. M. 1973, 51 ff.



Nach dieser Methode werden alle für das Denken wichtigen Kategorien deduziert. Das Intendieren entfernt aus ihnen den apperzeptiven Akt, in dem sie gründen, und stellt damit dem Denken objektive Entitäten entgegen. Transzendental betrachtet werden diese Kategorien dann, wenn ihre hypostasierte Objektivität als notwendige Folge des Selbsthypostasierungsmechanismus des Anschauens eingesehen wird. Im Gegensatz zur dogmatischen Substanzmetaphysik unterbricht folglich die Transzendentalphilosophie diesen Mechanismus oder sie zerstört die oben genannte Objektivitätsstruktur, die nur durch die intellektuelle Anschauung selbst erzeugt ist. In der Anschauung vergisst das Denken seine Tat im Gesehenen und entlässt sie aus sich selbst als ein Anderes seiner selbst. Zugleich aber schaut es qua intellektuelles Anschauen diese Entfremdung seiner selbst oder die eigene Selbstvergegenständlichung an. Darin liegt nach Schelling die Methode der Transzendentalphilosophie, welche die inneren Bedingungen einer Theorie über die logische Notwendigkeit des Verhältnisses zwischen dem Selbstbewusstsein und dem Sich-selbst-Gegenstand-Werdens definiert.

Wenn die Entfremdung des Denkens, das heißt seine spontane Versenkung in das angeschauten Objekt, einen Mechanismus darstellt, dem das Denken unterliegt, wenn folglich diese spontane Entfremdung mit dem schlechthin Nicht-Objektiven zusammenfällt, oder mit dem, was das Denken nicht bewusst einsieht, dann besteht das Werk der Transzendentalphilosophie gerade darin, zum thematischen Objekt des Denkens dasjenige zu machen, was sonst als Struktur und Notwendigkeit hinter dem Rücken jeder Einsicht liegt, ohne jemals vor ihr als solche zu erscheinen. Die Handlung des transzendentalen Denkens, das energetische Selbst als sich versenkend in ein gegenständliches Ding anzuschauen, ist von Schelling als ein Zugleichsein von Selbstobjektivität und Selbstanschauung definiert.

Indem die Transzendentalphilosophie die Gedoppeltheit<sup>67</sup> des Handelns und des Denkens ins Bewusstsein hebt, handelt sie von den notwendigen Bedingungen dessen, was sonst niemals zu einem thematischen Objekt des Philosophierens werden oder was dem denkenden Begriff niemals als solches erscheinen kann. Die Handlung, welche die aktive Konstitution des Gegenstandes vergisst und sich selbst als ein passiv aufnehmendes Konzipieren des Gegebenen verdinglicht, erklärt anhand des tieferen Zusammenhangs von Objektivität und spontaner Selbstvergegenständlichung auch das Vorurteil, dass es Dinge außer uns gibt – ein Vorurteil, das uns nach Schelling als schlechthin unwiderlegbar gilt. Die Reduktion des Gegenständlichen auf eine ursprüngliche Tätigkeit der Selbstobjektivität des Subjektiven stellt die Tiefendimension des Begriffs der intellektuellen Anschauung dar. Die genannte Reduktion

---

<sup>67</sup> „Die Natur der transscendentalen Betrachtungsart muß also überhaupt darin bestehen, daß in ihr auch das, was in allem andern Denken, Wissen oder Handeln das Bewußtseyn flieht, und absolut nicht-objectiv ist, zum Bewußtseyn gebracht, und objectiv wird, kurz, in einem beständigen sich-selbst-Object-Werden des Subjectiven. – Die transscendentale Kunst wird eben in der Fertigkeit bestehen, sich beständig in dieser Duplizität des Handelns und des Denkens zu erhalten“ (Schelling: *System des transzendentalen Idealismus*, 35).



gründet aber in der Geschichte<sup>68</sup> der sich in der Selbstobjektivierung nur mit sich vermittelnden Einsicht des begreifenden Denkens (Intelligenz). Das ist mit dem Schlagwort „Geschichte des Selbstbewusstseins“ gemeint<sup>69</sup>.

Das Ziel der transzendentalen Methode ist also nach Schelling die genetische Konstruktion der Identität der angeschauten Begriffe aus ihrer Selbstvergegenständlichung heraus, sowie nicht zuletzt die sich als werdende Geschichte entfaltende Determination der absoluten Form aller Begriffe des Ich. Der Begriff wird hierbei geradezu als Bewegung und Werden zu sich selbst gedacht. Auf die Frage, warum das Subjektiv-Objektive, das heißt die schlechthin einheitliche Form des Selbstbewusstseins durch die intellektuelle Anschauung zugleich gesetzt und verobjektiviert wird, antwortet also Schelling mit Hinweis auf die Notwendigkeit der genetischen Konstitution<sup>70</sup> dieser selbstbewussten Formeinheit.

## V. Georg Wilhelm Friedrich Hegel

In den entwickelten Systemen der Spätphilosophie Hegels spielt die Anschauung eine eher untergeordnete Rolle. In der *Wissenschaft der Logik* fehlt sie zum Beispiel vollends als Kategorie und scheint eher durch den methodischen Begriff der Unmittelbarkeit abgelöst zu sein. Im Folgenden versuchen wir, den Anschauungsbegriff mit dem Methodenproblem der Hegelschen Dialektik insgesamt in Verbindung zu bringen.

Die dialektische Methode konstruiert den von ihr dargestellten Gegenstand nicht nach gegebenen Begriffen, sondern denkt ihn durch die anfängliche Setzung seiner Ganzheit unter der Form der Unmittelbarkeit. Insofern lässt sie ihn in einer dialektischen Darstellung lebendig entstehen, und zwar durch die Selbstsetzung seiner Ganzheit in einem Akt, den wir mit der Anschauung verknüpfen können. Diese Ganzheit erscheint jedoch am Anfang als die schlechthinige Entledigung von Form (Unterschiedsverhältnis), um mit Nikolaus Cusanus zu sprechen: als das nicht explizierte Eine, in welchem das Unterschiedsverhältnis noch impliziert

---

<sup>68</sup> „Die Philosophie ist also eine Geschichte des Selbstbewusstseins, die verschiedene Epochen hat, und durch welche jene Eine absolute Synthesis successiv zusammengesetzt wird“ (Schelling: *System des transzendentalen Idealismus*, 91).

<sup>69</sup> Vgl. Werner Hartkopf: *Die Dialektik in Schellings Transzendental- und Identitätsphilosophie, Studien zur Entwicklung der modernen Dialektik II*, Meisenheim am Glan 1975, 53 ff.

<sup>70</sup> „Dieses Verfahren ist notwendig gemacht durch unser Object und durch unsere Aufgabe, weil wir, was im absoluten Act des Selbstbewusstseins absolut vereinigt ist – Subject und Object – zum Behuf des Philosophirens, d. h. um jene Vereinigung vor unsern Augen entstehen zu lassen, beständig auseinanderhalten müssen“ (Schelling: *System des transzendentalen Idealismus*, 80).

ist<sup>71</sup>. Man könnte auf die Lehre der Darstellung der Erkenntnisarten durch geometrische Formen, weiter zurückgreifend, hierbei von einer punktuellen Daseinsweise des konkreten Ganzen sprechen. Bei Hegel fällt gewöhnlich in diesem Zusammenhang der Begriff des Ansichseins. Trotz seines anfänglichen Ansichseins ist der dargestellte Begriff jedoch konkreter, durch seine Differentiation erst ins Licht tretender Totalitätsanspruch, der das begriffliche Selbstverhältnis einmal als Unterschiedsverhältnis und zugleich als ein sich durch den eigenen Unterschied erfüllendes Ganzes realisiert.

Unter dem Aspekt der Selbstrealisation des dialektischen Begriffs könnte man von einem fortschreitenden Prozess der Einlösung des obigen Totalitätsanspruchs reden, in welchem die Bestimmungen des Ansichseins ein Wirklichkeitsmoment antizipieren, das sich erst aus einem Vermittlungsganzen erklärt. Das, was für das vorherige Ansichsein ein Vermittlungsganzen ist, fällt aber wieder in sich zusammen und wird gleichsam zur bloßen Anschauung, in der seine Unmittelbarkeit das Sich-zu-sich-selbst-als-ein-Reelles-Verhalten auf die Weise des bloßen Selbstseins ankündigt. Dieses Moment des Begriffs stellt sonach die ursprüngliche Begegnung des Begriffs mit einer Realität dar, die aus dem Abbau der reflexiven Form in der gesetzten Koinzidenz seiner mit sich selbst entsteht. Dem Wesen der begrifflichen Vermittlungsganzheit gemäß soll sie jedoch für sich selbst anschauend sein oder sich selbst anschauen. Sie kann sich freilich als Anschauung setzen, wenn sie alle reflexive Beschreibung ihrer Verhältnishaftigkeit in ein Selbst versenkt. Dieses Selbst ist aber das begreifende Denken. Dieses ist als eine Form aufzufassen, deren Differentialität in sich selbst zusammenfällt und insofern sich von ihrem formalen Charakter, der sich stets durch Unterschied und Relation auszeichnet, entfremdet. In der Anschauung wird somit das begreifende Denken sich selbst äußerlich. Auf diese Weise besagt sie ein Sein und ein Bewusstsein zugleich. Man könnte die oben genannte Selbstentfremdung des begreifenden Denkens auch so ausdrücken: Der Begriff als das Stiften der Möglichkeit von Form überhaupt entlässt aus seiner intelligiblen Selbstheit das atome Selbst des eigenen Vollendetseins in sich und weist damit seine Idealität ins unmittelbare Anwesen des substantiellen Selbstseins ein; es eröffnet dadurch sein Vollendetsein in sich selbst auf das Ende des eigenen Insichselbstseins hin. Dieses Ende ist das Unmittelbare, aufzufassen als ein anschauliches Selbst. Dadurch eröffnet der Begriff ursprünglich sich selbst als den Raum des reinen Anwesens, das heißt des bloßen Bestehens, und das heißt folglich: er eröffnet den Raum, in welchem sein eigenes Wesen nur als ein äußerliches Bestehen ist<sup>72</sup>. Das unmittelbare Sein ist hier als

<sup>71</sup> Nicolai de Cusa: *De coniecturis (Mutmaßungen)*, übersetzt und mit Einführung und Anmerkungen herausgegeben von Josef Koch und Winfried Happ, Hamburg 1988, 18 ff. (de prima unitate).

<sup>72</sup> „Das Bestehen des Gegenstandes, sein *Raum*, ist im Geiste *Sein*; es ist der abstrakte reine Begriff des Bestehens. Ich und das Ding sind im Raume; er wird wesentlich *verschieden* gesetzt von seinem Inhalte, er ist nicht das Wesen seiner Erfüllung selbst, er ist nur formal Allgemeines, das getrennt ist von seinem Besonderen; aber das Bestehen des Geistes ist wahrhaft *allgemein*; es enthält das Besondere selbst; das *Ding* ist, es ist nicht im Sein – sondern es ist selbst. – Dies ist unmittelbar das *Wesen* der *Anschauung*“. (Georg Wilhelm

die sich selbst äußerlich setzende, intelligible Form gedacht. Diese ist wie bei Fichte die Anschauung als das aus dem absolut Sich-wissenden Selbst entlassene Unmittelbare schlechthin. Mit dieser Selbstentfremdung des intelligiblen Selbstverhältnisses des Begriffs fängt folglich die Bewegung des Sich-Begreifens des Begriffs im Anderen seiner selbst an.

Die dialektische Darstellung des Begriffs ist somit die Methode<sup>73</sup>, die Totalitätsbeziehung des Begriffs, welche durch die Dynamik seines Sich-sich-zu-sich-selbstdifferent-Setzens als ein sich selbst Erkennendes realisiert, nur als das zu verwirklichende Ganze im Begriff mitzudenken. Auf diese Weise hält die Dialektik in der jeweiligen Bestimmung des Logischen die Anschauung seines Begriffs fest, die zur fürsichseienden Totalität werden muss. Erst dadurch, dass sich die verschiedenen Punkte der Momentanisierung des Begriffs zu seiner Totalität verhalten und dies Sich-Verhalten auch in der identischen Allgemeinheit (Anschauung)<sup>74</sup> festhalten, erst dadurch kehrt die Anschauung im Selbstverhältnis des Begriffs zurück. Hier erscheint das Sein nicht als ein unsere Vorstellungskraft affizierendes Etwas, sondern als das Selbst eines Sich-Beziehens, das seine formalen und realen Besonderungen immer schon in sich selbst integriert hat.

In der methodischen Konkretisierung der Wirklichkeitsbeziehung der Bestimmungen eines darzustellenden Begriffs, bildet also die Vermittlungstotalität das Ziel jeder Bestimmung, das der dialektischen Differentiation somit Prozessualität verleiht. So erscheint diese Prozessualität als ein aktuelles Sich-Bestimmen des Ansichseins eines Begriffs aus der Wirklichkeit seines Selbstverhältnisses heraus, welches stets als das zu entwickelnde Resultat vorschwebt. So ist der Begriff in Hegels Dialektik als das sich selbst realisierende Sein aufgefasst, und umgekehrt, die Wirklichkeit dieses Seins ist nur in jener geschlossenen Form erreicht, welche im Inhalt nur sich selbst anschaut. Die formale Geschlossenheit des dialektischen Selbstverhältnisses ist darin begründet, dass dem Begriff mit der Anschauung, das heißt mit dem Sein immer schon sein Telos, also das Sich-auf-sich-Beziehen seiner in sich geschlossenen Differenz gegeben ist.

Die schlechthinnige Vermittlungstotalität im Verhältnis der dialektischen Bestimmungen zu sich selbst wird immer nur als das reelle Fürsichsein angesehen, welches

---

Friedrich Hegel: *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, in: ders. *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 ff. Im folgenden abgekürzt mit GW, hier: GW VIII, 185).

<sup>73</sup> Zur Opposition von Anschauung und Reflexion im Kontext der methodischen Bewegung des Begriffs vgl. Jan van der Meulen: *Hegel. Die gebrochene Mitte*, Hamburg 1958, 187.

<sup>74</sup> „Die Idee existiert frei für sich, insofern sie die Allgemeinheit zum Elemente ihrer Existenz hat oder die Objektivität selbst als der Begriff ist, die Idee sich zum Gegenstande hat. Ihre zur Allgemeinheit bestimmte Subjektivität ist reines Unterscheiden innerhalb ihrer, – Anschauen, das sich in dieser identischen Allgemeinheit hält“ (Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1830*, GW XX, §223).

reine Selbstanschauung ist<sup>75</sup>. Dieses stellt für jede Bestimmung des Ansichseins den inneren Zweck seines Sich-Bestimmens dar. So verhalten sich die dialektischen Bestimmungen immer schon zur Wirklichkeit ihres Selbstverhältnisses und zeigen damit an, dass die Form des dialektischen Begriffs im Wesentlichen als Wirklichkeitsbeziehung aufzufassen ist. Denn die verwirklichte Selbstheit bleibt das Ziel jeder Bestimmungsform im Prozess der Selbstrealisation des sich bewegenden Begriffs<sup>76</sup>. Dieses immanente Sich-Verhalten einer dialektischen Bestimmung zum Wirklichen tritt das erste Mal mit der Anschauung auf<sup>77</sup>. Die Anschauung als die unmittelbare Darstellung des Selbst einer Kategorie ist sonach nicht nur das unmittelbare Anfängliche, sondern auch und zumal die Ankündigung der Totalität des Begriffs oder der sich erreicht habenden Verwirklichung seiner logischen Selbstheit. Insofern ist sie auch und zumal im Sinne einer reinen theoria als die Antizipation der absoluten Idee anzusehen.

## Bibliographie

- Aristoteles*: Metaphysik, in: Elemente der Aristotelischen Logik, Griechisch und Deutsch, hg. v. Rainer Beer, Reinbek b. Hamburg 1967.
- Aristoteles*: Nikomachische Ethik, auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes, hg. v. Günther Bien, Hamburg 1985.
- Baumanns*, Peter: „Anschauung, Raum und Zeit bei Kant“ in: Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft, 1781–1981, hg. v. I. Heidemann/W. Ritzel, Berlin/New York 1981.
- Baumanns*, Peter: Kants Philosophie der Erkenntnis. Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der Kritik der reinen Vernunft, Würzburg 1997.
- Cassirer*, Ernst: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. I, Darmstadt 1974.
- De Cusa*, Nicolai: De coniecturis (Mutmaßungen), übersetzt und mit Einführung und Anmerkungen hg. v. Josef Koch und Winfried Happ, Hamburg 1988.
- Descartes*, René: Regulae ad directionem ingenii, Regeln zur Ausrichtung des Verstandes, kritisch revidiert, übersetzt und herausgegeben von Heinrich Springmeyer, Lüder Gäbe/Hans Günter Zekl, Hamburg 1973.

---

<sup>75</sup> „Für sich ist die absolute Idee, weil kein Übergehen noch Voraussetzen und überhaupt keine Bestimmtheit, welche nicht flüssig und durchsichtig wäre, in ihr ist, die reine Form des Begriffs, die ihren Inhalt als sich selbst anschaut“ (Ebd., §237).

<sup>76</sup> Zum methodologischen Verhältnis zwischen der Wirklichkeitsbeziehung des Begriffs und dem sich selbst erreichenden Zweck, vgl. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, GW IX, 20: „die Vernunft“ ist „das zweckmässige Tun“. Und im selben Zusammenhang: „Das Resultat ist nur darum dasselbe, was der Anfang, weil der Anfang Zweck ist; – oder das Wirkliche ist nur darum dasselbe, was sein Begriff, weil das Unmittelbare als Zweck das Selbst oder die reine Wirklichkeit in ihm selbst hat“.

<sup>77</sup> Zum Vergleich des Hegelschen mit dem Schellingschen Anschauungsbegriffs vgl. van der Meulen: *Hegel. Die gebrochene Mitte*, 186.

- Görland*, Ingrid: Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte, Frankfurt a. M. 1973.
- Fichte*, Johann Gottlieb: Grundlage des Naturrechts, GA I/3, Werke 1794–1796, hg. v. Hans Jacob u. Reinhard Lauth unter Mitwirkung von Richard Schottky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, 291–460.
- Fichte*, Johann Gottlieb: Die Bestimmung des Menschen, GA I/6, Werke 1799–1800, hg. v. Hans Gliwitzky u. Reinhard Lauth, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988, 145–312.
- Hartkopf*, Werner: Die Dialektik in Schellings Transzendental- und Identitätsphilosophie, Studien zur Entwicklung der modernen Dialektik II, Meisenheim am Glan 1975.
- Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes, in: ders. Gesammelte Werke, Bd. IX. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1980.
- Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich: Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, in: ders. Gesammelte Werke, Bd. VII. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1987.
- Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), in: ders. Gesammelte Werke, Bd. XX. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1992.
- Hoffmann*, Thomas Sören: „Kants transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe – ein Buch mit sieben Siegeln?“, in: Die Aktualität der Philosophie Kants. Bochumer Ringvorlesung Sommersemester 2004, hg. v. Kirsten Schmidt/Klaus Steigleder/Burkhard Mojsisch/B.R. Grüner, Amsterdam/Philadelphia 2005.
- Kant*, Immanuel: Gesammelte Schriften, hg. von Bd. 1–22 Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1900 ff.
- Kant*, Immanuel: Reflexionen zur Anthropologie, Nr. 0158a–1481, AA XV, Anthropologie, hg. v. Erich Adickes, Berlin 1913, 55–654.
- Kant*, Immanuel: Logik, AA IX, Logik. Physische Geographie. Pädagogik, hg. v. Max Heinze, Paul Gedan, Paul Natorp, Berlin 1923, 1–149.
- Kant*, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, nach der 1. und 2. Originalausgabe hg. v. Jens Timmermann, mit einer Bibliographie von Heiner Klemme. Hamburg 1998.
- Kant*, Immanuel: Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft, in: ders.: Kritik der Urteilskraft, 3. Aufl., hg. v. Heiner Klemme, mit Sachanmerkungen von Piero Giordanetti, Hamburg 2009, 485–555.
- Kant*, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, 3. Aufl., hg. v. Heiner Klemme, mit Sachanmerkungen von Piero Giordanetti, Hamburg 2009.
- Kroner*, Richard: Von Kant bis Hegel, Bd. I, Tübingen 1977.
- Meulen*, Jan van der: Hegel. Die gebrochene Mitte, Hamburg 1958.

- Platon*: Politeia, in: Sämtliche Werke, Bd. V, nach der Übersetzung F. Schleiermacher, ergänzt durch Übersetzungen von F. Susemihl u. K. Hülser (Hg.), Frankfurt a.M./Leipzig 1991.
- Röttges*, Heinz: Dialektik als Grund der Kritik. Grundlegung einer Neuinterpretation der Kritik der reinen Vernunft durch den Nachweis der Dialektik von Bedeutung und Gebrauch als Voraussetzung der Analytik, Königstein/Ts. 1981.
- Scheier*, Claus-Artur: Die Selbstentfaltung der methodischen Reflexion als Prinzip der neueren Philosophie von Descartes zu Hegel, Freiburg/München 1973.
- Schelling*, Friedrich Wilhelm Joseph: System des transscendentalen Idealismus, in: ders.: Historisch-kritische Ausgabe im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. II/9, 1–2, hg. v. Harald Korten u. Paul Ziche, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2005.
- Scholz*, Heinrich: „Das Vermächtnis der Kantischen Lehre vom Raum und der Zeit“, in: Kant-Studien, Bd. XXIX, Berlin 1924.
- Schulz*, Walter: Johann Gottlieb Fichte. Vernunft und Freiheit, Pfullingen 1962.
- Simon*, Josef: Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie, Berlin/New York 1978.
- Spranger*, Eduard: Geleitwort, in: Johann Gottlieb Fichte: Die Bestimmung des Menschen, Philosophische Bibliothek Bd. 226, Hamburg 1954.
- Vaihinger*, Hans: Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, hg. v. Raymund Schmidt, Bd. II, 2. Auflage, Stuttgart/Berlin/Leipzig, Neudruck der 2. Auflage Stuttgart 1922, Aalen 1970.



# Anschauung und Begriff in formaler und transzendentaler Logik<sup>1</sup>

Von Max Gottschlich

Die Ausdrücke der Anschauung und des Begriffs treten im philosophischen und im gewöhnlichen Sprachgebrauch in unterschiedlicher Bedeutung auf. Die Sprache kennt die bemerkenswerte Doppeldeutigkeit, dass beide Ausdrücke sowohl die Tätigkeit (des Anschauens, des Begreifens) als auch das gegenständliche Produkt derselben (das Angesehene, das Begriffene) bezeichnen können. Dies deutet darauf hin, dass Anschauung und Begriff korrelierte Begriffe sind, sowie dass die Frage nach deren Verhältnis eine andere Formulierung der Frage nach dem Verhältnis des Subjektiven und Objektiven ist. Der gewöhnliche Sprachgebrauch nimmt nun Anschauung und Begriff bloß als Produkte und stellt diese als voneinander unabhängige und nur äußerlich aufeinander bezogene Bestimmtheiten vor. Der philosophische Sprachgebrauch ergibt sich dagegen aus einer gedanklichen Durchdringung der Doppeldeutigkeit von Anschauung und Begriff. Dabei wird die Ansicht des gewöhnlichen Bewusstseins nicht ausgeklammert, sondern als Unmittelbarkeitsstandpunkt begriffen, der zunächst feste Entgegensetzungen aufrichtet, die sich jedoch als unhaltbar erweisen, was dazu führt, dass Anschauung und Begriff letztlich als Momente einer konkreten, den Unterschied beider Seiten in sich habenden ursprünglichen Einheit zu denken sind. Damit sind die beiden großen Schritte markiert, die im Denken des Verhältnisses von Anschauung und Begriff über den Unmittelbarkeitsstandpunkt hinausführen: 1. die Einsicht in die Bezüglichkeit von Anschauung und Begriff; 2. Anschauung und Begriff sind nicht bloß sich wechselseitig voraussetzende Korrelata, sondern ihre konkrete Einheit wird erst gedacht, wenn begriffen ist, dass eine Seite des Gegensatzes sie selbst und ihr Anderes ist. Als diese konkrete Einheit wird sich der Begriff – in der Terminologie Fichtes das *Wissen* als Einheit von Selbstbewusstsein und (Gegenstands-)Bewusstsein, als Subjekt-Objekt<sup>2</sup> – erweisen. Der Begriff ist nicht etwas im Subjekt, das sich auf die Anschauung als ein anderes bezieht, sondern der (als Wissen verstandene) Begriff ist das ursprüngliche Hervorbringen der Anschauung beziehungsweise des Gegensatzes von Anschauung und Begriff. Damit wird so etwas wie eine *sich selbst auslegende Einheit* von Anschauung und Begriff denkbar.

---

<sup>1</sup> Diese Arbeit entstand im Rahmen eines Erwin-Schrödinger-Auslandsstipendiums des Austrian Science Fund (FWF): Projektnummer J 3510-G 15.

<sup>2</sup> Hegels Logik stellt diese Einheit als den *Begriff* dar.



Der Unterschied zwischen dem gewöhnlichen und dem philosophischen Sprachgebrauch zeigt die Spannweite im Denken des Verhältnisses von Anschauung und Begriff. Der Unmittelbarkeitsstandpunkt bringt nämlich das *technisch-praktische Verständnis* von Anschauung und Begriff zum Ausdruck: Anschauung und Begriff erscheinen dort als Instrumente der Gegenstandsbestimmung. Auf diesem Boden stehen der Alltagsverstand, die einzelwissenschaftliche Reflexion und die Verstandesmetaphysik sowie deren Grundlage, die formale Logik. Die Philosophie hat dagegen die Aufgabe, im Vollzug der beiden zuvor genannten Schritte eine *umfassende, integrative Auffassung* dieses Verhältnisses – eine sich auslegende Einheit – zu denken und damit erst gedanklich bei dem *wirklichen, menschlichen Anschauen und Begreifen* in seiner Pluralität, Individualität und Geschichtlichkeit anzukommen. Für den ersten Schritt über das technische Verständnis hinaus ist Kants transzendente Logik grundlegend. Der zweite Schritt vollzieht sich in der Fortbildung und Revolutionierung Kantischer Transzendentalphilosophie bei Fichte, Schelling, Hölderlin und Hegel, wobei die Differenzen zwischen den Denkern weniger im Grundmotiv der Vereinigung des Entgegengesetzten, als vielmehr in der (dialektischen) Methode und fundamentalphilosophischen Fundierung derselben bestehen. Die Bedeutung der Fichteschen *Wissenschaftslehre* (WL) liegt in unserem Zusammenhang vornehmlich darin, dass in ihren methodisch unterschiedlichen Gestalten in erster Linie die Notwendigkeit des Fortschreitens vom ersten zum zweiten Schritt einsichtig wird. Dabei zeigt sich von Fichte her bereits auch die relative Notwendigkeit des Unmittelbarkeitsstandpunktes: Der abstrakte Anfang ist das Versenktsein des Wissens ins Gegenstandsbewusstsein; darauf beruht die technische Auffassung von Anschauung und Begriff. Bei der bloßen Deskription von Wissensgestalten kann freilich die wahrhafte Wissenschaft nicht stehenbleiben, sondern diese hat das Wissen genetisch aus ihm selbst heraus zu begründen<sup>3</sup>. Die Alternative wäre der gedankenlose Versuch einer Ableitung von Bewusstsein aus der Materie<sup>4</sup>. Der zureichende Grund der Bestimmung von Anschauung und Begriff liegt im Begriff des Denkens als der absoluten Form qua Wissen.

Darin besteht der Zusammenhang unserer Fragestellung mit der Logik: Jede Verhältnisbestimmung von Anschauung und Begriff hat ihren zureichenden Grund in der Selbstinterpretation des Denkens, welche die Logik darstellt. Dies wird nicht erst mit der Hegelschen Logik klar, sondern gilt mutatis mutandis auch für Fichte. Denn einerseits begreift sich in Fichte das Denken nicht als leere Verstandesform, die im Ge-

<sup>3</sup> Johann Gottlieb Fichte: *Vom Unterschiede zwischen der Logik und der Philosophie selbst, Vorlesung zur transzendentalen Logik, Wintersemester 1812/13* [= TL II], in: ders.: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hg. v. Reinhard Lauth u. a., Stuttgart-Bad Cannstatt 1962–2012. Im folgenden GA, mit Angabe der Abteilung, des Bandes und der Seitenzahl, hier: GA II/14, 218.

<sup>4</sup> Ebd., 216. Wie Fichte zum Programm einer „Naturalisierung des Geistes“ stehen würde, ist klar. Vgl. Thomas Sören Hoffmann: „Nichts Neues von der Lava im Monde. Fichtes Einspruch in Sachen Naturalismus, in: „Natur“ in der Transzendentalphilosophie“, in: Helmut Grindt (Hg.): *Begriff und Konkretion. Beiträge zur Gegenwart der klassischen Deutschen Philosophie*, Bd. II, Berlin 2015, 59–75.

gensatz zum Anschauen beziehungsweise Erkennen stünde. Andererseits fasst sich die *Wissenschaftslehre* als Wissenschaft der einen *logischen* Form schlechthin im Sinne der Kantischen transzendentalen Logik. Wenn Fichte den Standpunkt der *Wissenschaftslehre* von der formalen und von der transzendentalen Logik unterscheidet<sup>5</sup>, dann hängt dies mit unserer Fragestellung zusammen, beansprucht doch die *Wissenschaftslehre* in einer nicht nur über die formale, sondern auch über die transzendentalen Logik Kants hinausgehenden Weise, Denken und Anschauung als *notwendige* Formen des Wissens zu deduzieren.

Der Weg von der technischen zur integrativen Auffassung von Anschauung und Begriff stellt sich von der Logik her gesehen so dar: (1) Anschauung und Begriff sind in ihrer gegenstandsbestimmenden Funktionalität gegenständlich – formale Logik; (2) wird diese Funktionalität reflexiv, begründet und begrenzt – transzendentaler Logik Kants; (3) wird die Einheit von Funktionalität und Reflexivität als solche begriffen, Anschauung und Begriff als Momente der Vermittlung erfasst, die das Subjekt-Objekt ist – dialektische Logik im Sinne Hegels, wobei auch Fichtes konstruierende Dialektik in ihrem Grundmotiv auf diesem Boden steht. In den folgenden Ausführungen soll im konsequenten Ernstnehmen der formalen und der transzendentalen Logik der Gedanken bis zur Einsicht in die ursprüngliche Einheit von Anschauung und Begriff und damit bis zum Ansatz Fichtes geführt werden.

## I. Formale Logik

### 1. Die Fassung der logischen Form

Zunächst mit Fichte zu den grundlegenden Bestimmungen in der Fassung der logischen Form, die für die in der Tradition des Aristotelismus stehende formale Logik sowie für die Gestalten der modernen formalen Logik gelten. Formale Logik ist „Objektivierung des Wissens überhaupt“<sup>6</sup>, die den Begriff des Denkens erst „blind u. bewußtlos“<sup>7</sup> hat. Denken ist „ein Verhältniß fassen“<sup>8</sup>, Synthesis des Mannigfaltigen (der Bewusstseinsinhalte) zur Einheit des Bewusstseins. Die besagte Unmittelbarkeit besteht in der Gegenständlichkeit der Synthesis als einer Tatsache des Bewusstseins, als *Bild*<sup>9</sup>. Die logischen Formen und Prinzipien werden als aus sich heraus verständliche, nicht näher begründbare Positiva angesetzt. Fichte betont daher, dass die „gewöhnliche Logik“ nur Empirie und keine „philosophische Wissenschaft“ sei<sup>10</sup>. Die Funktionalität der Synthesis besteht in der Setzung gegenständlicher Identität und

---

<sup>5</sup> Vgl. Fichte: TL II, GA II/14, 194.

<sup>6</sup> Ebd., 193.

<sup>7</sup> Ebd., 207.

<sup>8</sup> Fichte: TL II, GA II/14, 206.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., 195.

<sup>10</sup> Ebd., 194, 207.

Relationalität, in welcher sich der Notwendigkeitscharakter des Denkens in seinem Gegenstand zu erhalten vermag.

Der systematische Ort formaler Logik ist der Anfang des Denkens im Sinne der Emanzipation des Verstandes, der Eleatismus<sup>11</sup>. Das Denken stößt sich von seinem Versunkensein in anschauliche Inhalte von sich ab und wird sich in Form fester Denkbestimmungen gegenständlich. Dies stellt sich in Form eines zweifachen Gegensatzes dar<sup>12</sup>:

- a) als Festhalten des Allgemeinen als des unanschaulichen, mit sich identischen, widerspruchsfrei sein sollenden (Verstandes-)Begriffs, gegenüber dem anschaulichen Einzelnen, das dem Begriff als äußerliches Dasein gegenübersteht;
- b) als Gegensatz innerhalb des Allgemeinen selbst, der Verstandesbestimmungen, die in partikuläre Allgemeinheiten auseinanderfallen.

Unser Thema zielt auf a). Zunächst ist klar: Ohne die Entgegensetzung von Allgemeinem und Einzelnem könnte ich keine Mitteilung machen, denn in der Mitteilung teile ich *etwas über* die Dinge mit, nicht diese selbst. Hätten wir nur Anschauungen, an denen wir entlangliefen, ohne Begriff, durch den wir unterscheiden und beziehen, kämen wir zu keinem Gegenstand, denn „alle Vorstellungen fließen eigentlich in eine einzige eines *unbestimmten Etwas*“<sup>13</sup> zusammen, dem Humeschen Impressionenbündel. Darin fasst sich erstmals die *Autonomie des Begriffs*. Diese ist die bleibende Grundlage aller Wissenschaftlichkeit, da diese nicht am Einzelnen entlangläuft, sondern auf das Allgemeine geht<sup>14</sup>.

Der Gegensatz von Begriff und Anschauung wird aber eleatisch zur Trennung fortgetrieben. So soll die Autonomie des Begriffs *Anschauungsunabhängigkeit* bedeuten. Denn die Sphäre der Anschauung steht für die Dissipation des Logischen in die Vielheit, für den Schein, während das Denken für das wahrhafte Sein und Wissen steht, da dieses sich auf das mit sich identische Wesen bezieht, das eindeutige und widerspruchsfreie Bestimmtheit ermöglicht. Auch dies hat zunächst sein Recht: Ohne die Herstellung eindeutiger Bezüge könnten wir keine Sätze mit eindeutiger Sinnrichtung bilden. Da nun aber der Bereich der Anschauung (subjekt- wie objektseitig), in dem so etwas wie *kínesis* zu existieren scheint, dem eleatischen Kriterium der Logizität, der Widerspruchsfreiheit und abstrakten Identität, nicht entsprechen

---

<sup>11</sup> „Das Denken als *Verstand* bleibt bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen; ein solches beschränktes Abstractes gilt ihm als für sich bestehend und seyend.“ (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. v. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, hg. v. Wolfgang Bonsiepen u. Reinhard Heede, Hamburg 1992, im folgenden GW und der Bandangabe abgekürzt, hier: GW XX, §80, 118)

<sup>12</sup> Im Sinne der Hegelschen Wesenslogik steht das Denken hier im Status der äußeren Reflexion, die zugleich sich selbst äußerliche Reflexion ist.

<sup>13</sup> Fichte: TL II, GA II/14, 198.

<sup>14</sup> Aristoteles: *Metaphysik* I, 2.

kann, soll die Anschauungsunabhängigkeit dadurch gewährleistet werden, dass der Begriff als *nur* Bestimmendes und die Anschauung als *nur* Bestimmtes gefasst werden. Die formale Logik steht auf dem Boden dieser ersten Reflexion der Autonomie des Begriffs. Nach Fichte charakterisiert die Trennung von Denken und Anschauung geradezu den Standpunkt der formalen Logik im Unterschied zur transzendentalen Logik und der *Wissenschaftslehre*: „die W.-L. hat zum Objekt das *ganze* Wissen, in allen seinen möglichen Bestimmungen es aus einem Standpunkte heraus erschöpfend: die Logik nur einen Theil, das *Denken*, mit Ausschluß der *Anschauung*.“<sup>15</sup> Vor diesem Hintergrund verstehen sich die beiden Grundvoraussetzungen formaler Logik:

- (1) Die Trennung von Form und Inhalt des Denkens: Logik soll Lehre von der inhaltsneutralen Gültigkeit von Aussagen beziehungsweise Schlüssen sein. Sie abstrahiert vom Inhalt des Denkens, gleichgültig gegen die Unterscheidung des Apriorischen und Empirischen, und blickt nur auf die Form als gegenständlicher Verbindung. Die mannigfaltigen Bewusstseinsinhalte werden formallogisch als gegeben und schon in sich konstituiert vorausgesetzt<sup>16</sup>. So lehrt Aristoteles, dass sich Logik auf die Verknüpfung des zuvor Erkannten beschränken müsse<sup>17</sup>, denn formale Logik vermag weder das Allgemeinste im Sinne der Prinzipien des Logischen noch das Einzelne zu erschließen<sup>18</sup>. Sowohl das Allgemeinste als auch das Einzelne werden formallogisch nur *unmittelbar ergriffen*<sup>19</sup>. Das aber, was ergriffen wird *an* dem Einzelnen, die Verknüpfungsformen, in welchen sie stehen, sind *wesentliche* (im Sinne der Hegelschen Logik) Strukturen und Bedeutungsfelder, die als unanschauliche im chorismós zum anschaulichen Dienen da stehen.
- (2) Die Trennung von Form und Inhalt beruht auf der Trennung von Mittel und Zweck im Sinne der äußeren Teleologie, der Verselbständigung der logischen Form als eines inhaltsneutralen Bestimmungsmittels<sup>20</sup>. So wird die logische Form nicht als sich selbstbewegend, als einen bestimmten Inhalt hervorbringend gedacht, sondern als  *feste* Bestimmung aufgefasst, mit der operiert werden kann, wobei das Operieren das Angewandtwerden der Form auf gegebenes Material im Sinn der Subsumtion meint<sup>21</sup>. Die logische Form wendet sich nicht selbst

<sup>15</sup> Fichte: TL II, GA II/14, 193.

<sup>16</sup> Vgl. ebd., 198.

<sup>17</sup> Aristoteles: *Analytica posteriora* I 1, 71a6.

<sup>18</sup> Aristoteles: *Analytica priora* I 27, 43a 25 ff.

<sup>19</sup> Vgl. Kurt Walter Zeidler: „Der logische Ort der Freiheit“, in: Hans Dieter Klein (Hg.): *Ethik als prima philosophia?*, Würzburg 2011, 115–117.

<sup>20</sup> Vgl. Michael Wladika: *Nivellierung, Prinzipialisierung und Revolutionierung von Erfahrung. Formen neuzeitlichen Denkens, aus dem Zusammenhang zwischen Descartes und Hegel herausentwickelt*, Würzburg 2007, 44.

<sup>21</sup> Dies ist notwendig, wenn die logische Form nicht als sich selbst bewegend gedacht wird. Die Subsumtion setzt den Gegensatz eines gegebenen Allgemeinen und eines gegebenen Besonderen voraus.

an, sondern sie setzt das psychologisch gefasste Subjekt als Prinzip der Anwendung voraus<sup>22</sup>. Zugleich erscheinen die Formen und Prinzipien der Logik als seiende Wesenheiten<sup>23</sup>, die dem psychologischen Subjekt, in formallogisch unerklärbarer Weise, zugänglich sein sollen. Wir haben also ein Nebeneinander von schlecht subjektiver und schlecht objektiver Fassung der logischen Form<sup>24</sup>. Daher schwankt formale Logik zwischen entgegengesetzten Begründungsformen: dem Nominalismus, der die logische Form als gesetztes Zeichensystem fasst<sup>25</sup> und einer Platonistik, die das Logische als Reich ansichseiender Wesenheiten ansieht. Dabei ist wichtig zu sehen, dass das, worauf die logische Form angewendet wird, erst dann exakt bestimmbar und damit beherrschbar wird, wenn es an seinen wesentlichen Strukturen und Bedeutungsfeldern ergriffen wird.

Der Schritt zur modernen formalen Logik besteht in der konsequenten Durchführung der Trennung von Form und Inhalt sowie von Mittel und Zweck. Denn die Aristotelische Syllogistik und die daran anschließende Tradition der formalen Logik hat sich nicht vollständig als inhaltsneutral konzipiert<sup>26</sup>. Die logische Struktur einer Aussage (Proposition) soll, so lautet zunächst der Anspruch, im Sinne einer *lingua mentis* ‚rein‘ repräsentierbar sein, indem sie isoliert wird gegen:

die mit der logischen Form scheinbar nicht isomorphe *Oberflächengrammatik* der *Alltagssprache*, sowie die Mehrdeutigkeit, die im Gebrauch und in der Bedeutung sprachlicher Zeichen (insbesondere der Copula „ist“) der eindeutigen semantischen Referenz entgegensteht;

die ontologische Voraussetzung einer Substanz-Akzidenz-Relation, auf die hin die Fassung der logischen Struktur der Aussage im Sinne der Subjekt-Prädikat-Struktur letztlich bezüglich ist<sup>27</sup>. An deren Stelle tritt die Funktion-Argument-Struktur<sup>28</sup>.

---

<sup>22</sup> Hegel hat aus diesem Grund in der *Phänomenologie des Geistes* die logischen und psychologischen Gesetze gemeinsam abgehandelt. (Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, GW IX.)

<sup>23</sup> Im Sinne der Hegelschen Logik.

<sup>24</sup> Was sich bei Frege so ausspricht: „Ich verstehe unter Gedanken nicht das subjektive Tun des Denkens, sondern dessen objektiven Inhalt, der fähig ist, gemeinsames Eigentum von vielen zu sein.“ (Gottlob Frege: *Über Sinn und Bedeutung*, in ders.: *Funktion – Begriff – Bedeutung*, hg. v. Mark Textor, Göttingen 2007, 29, Anm. 5)

<sup>25</sup> Die moderne formale Logik tendiert zum Nominalismus als ultima ratio. Vgl. Ernst Tugendhat/Ursula Wolf: *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart 1986, 139.

<sup>26</sup> Aristoteles ist insofern kein *formaler* Logiker, als er – beginnend von seinem Begriff der Kategorie bis hin zur Lehre vom gültigen Syllogismus im Beweis – die Betrachtung der Denkformen immer an ihrer Relevanz hinsichtlich des Aussagenkönnens der *ousía* als des *anschaulichen sýnholon* bemisst.

<sup>27</sup> Dies ist der Hauptpunkt der Kritik an der modernen formalen Logik aus der Perspektive des Aristotelismus: Peter Kreeft: *Socratic Logic: A Logic Text using Socratic Method, Platonic Questions, and Aristotelian Principles*, South Bend 2010.

<sup>28</sup> Gottfried Gabriel: „Traditionelle und moderne Logik“, in: *Zwischen traditioneller und moderner Logik. Nichtklassische Ansätze*, hg. v. Werner Stelzner/Manfred Stöckler, Paderborn

Möglich wurde dies durch die Entwicklung einer sich an die Mathematik anlehenden<sup>29</sup> Zeichensprache. So wie das Rechnen eine Operation zu sein scheint, die unabhängig vom rechnenden Individuum ist, so soll in der *wohlgeformten* Anordnung von Zeichen das *reine* Logische, die Funktionalität der logischen Form unabhängig vom Psychologischen, repräsentierbar sein (wobei ausgeblendet wird, dass die Zeichen ihre Bedeutung nur *im Bewusstsein* der Sprechenden und Hörenden *in sich* haben). Daran knüpft sich der formallogische Platonismus. Diese reine Funktionalität erweist sich darin, dass es der Logik nur mittelbar um die logische Form als solche geht, denn sie hat ihr Ziel in der Entwicklung syntaktischer Instrumente zur Erstellung und Überprüfung von Ordnungsstrukturen<sup>30</sup>. Sie zielt auf den *automatisierbaren Funktionscharakter der logischen Form*. In diesem ist die *instrumentelle Autarkie der inhaltsneutralen Form* gesetzt<sup>31</sup>. Da diese Ordnungsstrukturen aus der Perspektive formaler Logik nur relativ auf gegebene domains of discourse als notwendig erscheinen und die Prinzipien (vor allem der Satz des zu vermeidenden Widerspruchs) nur den Status von Axiomen haben, werden sie letztlich pragmatisch beziehungsweise nominalistisch als sprachspielrelative Setzungen gefasst. So gibt es formallogisch nicht die *eine* wahre Fassung der logischen Form, sondern diese besondert sich je nach Interesse und Anwendungszweck in die klassischen und nicht-klassischen Formen von Aussagen- und Prädikatenlogik, deren Axiomatisierungen und Kalküle. Von da her beantwortet sich die Frage der modernen Philosophy of Logic, wie die laufend anwachsende Vielfalt in der Auffassung der logischen Form in einem *universalen* Begriff der logischen Form integrierbar sei<sup>32</sup>. Der Notwendigkeitscharakter der logischen Form – der Grund der Autonomie des Begriffs – wird also selbst zum Mittel für beliebige Zwecke (letztlich im Programmieren und Steuern von Maschinen). Soweit Allgemeines zur Fassung der logischen Form. Daraus ergeben sich die Bestimmungen im Begriff des Begriffs und der Anschauung.

---

2001, 21–34, hier: 23. Damit soll das formallogisch ungelöste (semantisch gewendete Methexis-)Problem, „wie man die Bedeutung eines aus einem singulären Terminus und einem generellen Terminus zusammengesetzten Satzes verstehen muß“, umgangen werden. (Tugendhat/Wolf: *Logisch-semantische Propädeutik*, 135).

<sup>29</sup> Dies zeigt sich grundlegend bei Frege: „the peculiar character of concept-script is that the mathematical formula language inspires the very essence of the logical symbolism.“ (Edward Kanterian: *Frege. A Guide for the Perplexed*, London/New York 2012, 14).

<sup>30</sup> Das Grundmotiv der modernen formalen Logik wird in Leibniz' Unterscheidung von *characteristica universalis* und *calculus ratiocinator* vorweggenommen. Die *characteristica universalis* sollte den Zugriff auf das Wesen der Dinge in seiner eindeutigen, widerspruchsfreien Bestimmtheit ermöglichen, und zwar mit Hilfe eines kalkulierten Schlussverfahrens in einer mühelosen, automatisierbaren Weise.

<sup>31</sup> Freges technische Metaphorik zur Charakteristik der Leistung der Begriffsschrift ist aufschlussreich. Vgl. Kanterian: *Frege*, 10–13.

<sup>32</sup> So stellt sich nicht die Frage, ob eine *zweiwertige* oder eine *mehrwertige* Logik die logische Form adäquat repräsentiert, da deren Sinn letztlich in der Ermöglichung bestimmter technischer Anwendungen liegt, etwa wenn es um elektrotechnische Schaltungen geht, deren Steuerung mehr als zwei Werte erforderlich machen.

## 2. Begriff

Zunächst zur traditionellen formalen Logik, wie sie sich in der Jäsche-Logik ausspricht. Anschauung und Begriff werden als Arten der Gattung *Vorstellung* (repraesentatio) gefasst. Der Rückbezug auf die repraesentatio ist ein erster Fingerzeig auf ihren gemeinsamen Ursprung. Er ist vor dem Hintergrund der in Descartes grundgelegten und von Kant durchdachten Einsicht zu verstehen, dass Objektivität nichts jenseits der Subjektivität ist und dass das Kriterium der Objektivität nur in der Unterscheidung zwischen bloß einzelnen, zufälligen Vorstellungen und von allgemein und notwendig gültigen Vorstellungen besteht.

Der Ausdruck *Begriff* bezeichnet „eine allgemeine oder reflektierte Vorstellung“<sup>33</sup>. Dieses ist nicht das immanente Wesen des Einzelnen oder gar das schlechthin Allgemeine (forma formarum), sondern „eine Vorstellung dessen, was mehreren Objekten gemein ist“<sup>34</sup>. Die logische Form des Begriffs ist die *Form der Allgemeinheit*. Entscheidend ist, wie das Allgemeine gefasst wird. Das Reflektiertsein der Vorstellung meint nämlich die Fixation eines Merkmals beziehungsweise einer Eigenschaft, die viele Vorstellungen von Dingen unter sich vereinigt. Etwas begreifen bedeutet Einzelnes durch ein Allgemeines in Form der Prädikation (etwas *als* etwas) zu bestimmen, zu identifizieren, von anderem zu unterscheiden und auf dieses zu beziehen. Erst im Prädizieren haben wir es formallogisch sensu stricto mit *Denken* zu tun. Dazu Fichte: „Der Begriff setzt nur den Charakter eines etwas: es ist *das* u. *das*, d. h. alles dasjenige nicht, was durch diese Bestimmung ausgeschlossen wird.“<sup>35</sup> Der Hinweis auf den „Charakter eines Etwas“ bedeutet, dass die Rede vom Begriff schon formallogisch nur sinnvoll ist, wenn dieser nicht schlecht subjektive Vorstellung, leeres Zeichen oder Name ist, sondern *etwas* begreift, also objektiv zu sich zurückkehrt. Dieses Etwas ist das Produkt des Begreifens, das Allgemeine als das im Vielen mit sich identische (sich wiederholende) Merkmal.

Die psychologische Kategorie des Merkmals ist „der eigentliche Grund u. Boden der logischen Weißheit“<sup>36</sup>. Wie gelangen wir zu diesem? Die Frage zielt auf die Voraussetzungen formallogischen Operierens, die außer ihren Gesichtskreis fallen beziehungsweise ins Psychologische abgeschoben werden. Die traditionelle formale Logik schickt eine Begriffsbildungstheorie voraus (von der die moderne Logik ab Frege abstrahieren will). Es geht dabei um die Beantwortung der Frage, „wie gegebene Vorstellungen im Denken zu Begriffen werden“<sup>37</sup>, wobei man im Sinne Kants in diesem Zusammenhang nur von empirischen Begriffen sprechen kann, da die reinen

---

<sup>33</sup> Immanuel Kant: *Logik* [= Log], in: ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften/Akademie der Wissenschaften zu Berlin /Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1900 ff. Im folgenden mit AA abgekürzt und mit Bandangabe in lateinischen Ziffern angegeben, hier: AA IX, §1, 91.

<sup>34</sup> Kant: Log, AA IX, 91.

<sup>35</sup> Fichte: TL II, GA II/14, 198.

<sup>36</sup> Ebd., 201.

<sup>37</sup> Kant: Log, AA IX, §5, 93.



Begriffe schon Voraussetzung jeder Abstraktionstheorie sind. Dabei ist vorausgesetzt, dass Vorstellungen gegeben sind und erst durch deren Weiterbestimmung der Begriff entspringe<sup>38</sup>.

Der Bezug auf die Reflexion gibt jedoch auch einen über das psychologische Erklären hinausgehenden Hinweis auf den *logischen Ursprung* des Allgemeinen, die formallogisch vergessene apriorische Genese des Begriffs<sup>39</sup>, denn darin ist auf die Ichheit als Quelle der Allgemeinheit hingewiesen. Die Reflexion wird in einer Auf-fächerung von drei actus (Komparation, Reflexion und Abstraktion) vorstellig gemacht, wobei der Begriff erzeugt werde, indem das Gemeinsame gegebener Anschauungsvorstellungen herausgehoben wird<sup>40</sup>. Dagegen ist zu sagen, dass diese drei actus nur ein actus sind: Indem die Gleichheit gegen die Ungleichheit festgehalten wird, ist die Abstraktion schon vollzogen. Das Setzen der Identität ist bereits der ganze actus der Abstraktion. Sie ist die *Vergegenständlichung der Einheit des Bewusstseins*. Darin besteht die formallogisch vergessene logische Genesis des Begriffs. Der (empirische) Begriff ist das Gemeinsame im Sinne des Gleichen in der Anschauung, das in Bezug auf das Viele Identische. Wird die Abstraktionstheorie hingegen empirisch-psychologisch aufgefasst, so ist sie eine *petitio principii*<sup>41</sup>. Im Sinne Fichtes hat diese Zirkularität als Selbstvoraussetzungshaftigkeit („die Möglichkeit der Erzeugung [des Begriffs, M.G.] setzt sein Daseyn voraus“<sup>42</sup>) auch einen weiterführenden Aspekt. Sie führt zur Einsicht, dass der Begriff nicht als bloße *Setzung* aufgefasst werden kann, sondern, mit Fichte gesagt, vom *Sich-Setzen* des Wissens her zu denken ist. Erst dann lässt sich die Notwendigkeit des Begriffs als logischer Form zureichend begründen, während sich formallogisch die Genesis des Begriffs als „*Zufällige weiter Bestimmung* der ersten Vorstellung“<sup>43</sup> erscheinen muss. Das Allgemeine qua Merkmal wird formallogisch nicht vom Selbstbewusstsein als dem Allgemeinen alles Allgemeinen her gedacht, daher nicht als Negativität (im Sinne Hegels)<sup>44</sup>, sondern als Positivität<sup>45</sup> – als ruhendes Produkt gefasst –, mit der ein äußerer Verstand operiert.

Der Begriff bezieht sich aber nicht nur auf das anschaulich Einzelne, sondern ebenso auf die Arten beziehungsweise Gattungen, das heißt auf das Allgemeine selbst: „Es will sich das Ich des Logikers mit einer Welt *gesonderter Körper* nicht

<sup>38</sup> Vgl. Fichte: TL II, GA II/14, 205.

<sup>39</sup> Vgl. ebd., 196.

<sup>40</sup> „Der Lo[giker] also läßt durch sein Ich vor allem Denken, u. allem Begriffe voraus das Bild des Einzelwesens zerlegen in seine Merkmale.“ (ebd., 202)

<sup>41</sup> Vgl. Fichte: TL II, GA II/14, 201–202.

<sup>42</sup> Ebd., 202.

<sup>43</sup> Ebd., 205.

<sup>44</sup> Dass das Allgemeine Negativität ist, zeigt schon die sich aussprechende sinnliche Gewissheit im Sinne der *Phänomenologie des Geistes* (das Allgemeine als das Nicht-Hier, Nicht-Jetzt, Nicht-Diese).

<sup>45</sup> Der Charakter der Positivität, wie ihn der frühe Hegel herausarbeitet, besteht darin, dass etwas als nur mit sich identisch und gleichgültig gegen sein Verhältnis zu Anderem gesetzt ist.



begnügen, sondern es will eine *Mannigfaltigkeit* pp Genera, Klassen, Arten, u. Unterarten.“<sup>46</sup> So bildet formale Logik Begriffspyramiden, in denen der Begriff hinsichtlich seiner Intension (Inhalt qua Eigenschaft) und Extension (Menge aller Entitäten, die als Instanzen für ein Merkmal x unter den Begriff fallen)<sup>47</sup> unterschieden wird<sup>48</sup>. Die Positivität des Begriffs zeigt sich hier darin, dass Begriffspyramiden das Logische verräumlichen und die Arten beziehungsweise Gattungen als Bestimmtheiten gefasst sind, mit denen operiert wird<sup>49</sup>.

Soweit zur traditionellen formalen Logik. Das Hauptproblem besteht darin, dass der Begriff formallogisch unbegründet ist:

- a) Formallogisch wird nicht gefragt, wie und unter welchem Prinzip die Herstellung einer Einheit in der Mannigfaltigkeit von Vorstellungen im Sinne des Merkmals möglich sein kann. Die Frage nach der Möglichkeit des logischen Gebrauchs des Verstandes (der Einheit der Begriffe in Urteilen, Einheit der Urteile in Schlüssen)<sup>50</sup> tritt nicht auf.
- b) Welchen Anspruch auf Sachhaltigkeit kann der Begriff qua Merkmal erheben? Der formallogische Begriff ist nicht Darstellung einer ansichseienden Einheit *in* der Mannigfaltigkeit, Darstellung eines immanenten Wesens der Vielen (im Sinne des ontologisch relevanten Allgemeinen), sondern eine Einheit, die hinsichtlich einer als gegebenen vorausgesetzten Vielheit von Vorstellungen beziehungsweise Gegenständen gesetzt wird. Formallogisch ist vorausgesetzt, dass sich das Seiende nicht selbst einteilt und wir die Aufgabe hätten, dessen anundfürsichseiende Bestimmtheit zu denken (im Sinne der Platonischen diáíresis), sondern *wir* teilen ein nach Merkmalen, subjektiven Gesichtspunkten, die letztlich technisch-praktischer Natur sind. Die Einheit in der (vorausgesetzten) Mannigfaltigkeit, die das Allgemeine formallogisch ist, ist wesentlich *Setzung*. *Formale Logik kann das Allgemeine und seine (abstrakte) Identität nur als Setzung fassen, weil sich sonst der Widerspruch ergäbe, den sie zu vermeiden trachtet.* So

<sup>46</sup> Ebd., 200.

<sup>47</sup> Kant: Log, AA IX, §7, 95. Dabei schließt die Extension sowohl das Verhältnis von Gattung-Art als auch von Gattung bzw. Art und Einzelnem in sich. Insofern hat der Begriff aber die Bedeutung, sowohl das Bestimmende (Intension) als auch das Bestimmte (Extension) zu sein – ein spekulativer Aspekt des Begriffs in formaler Logik, der in der modernen formalen Logik (seit Frege) als Mangel angesehen wird.

<sup>48</sup> Fichte weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die formale Logik in der Rede von Inhalt und Umfang des Begriffs die Synthesis, die der Begriff ist, *quantitativ* fasst. (Fichte: TL II GA II/14, 209) So ist es konsequent, wenn die moderne formale Logik die logische Form von der Mathematik her fasst.

<sup>49</sup> So werden die Regeln der Syllogistik, dem Herzstück der traditionellen Logik, als Operationen gefasst, in welchen eine subsumierende oder koordinierende Beziehung von Begriffen auf andere Begriffe hergestellt wird.

<sup>50</sup> Dies wird die transzendente Apperzeption sein. Siehe Kant: *Kritik der reinen Vernunft* [= KrV], hg. v. Jens Timmermann, mit einer Bibliographie von Heiner Klemme, Hamburg 2010, zitiert nach der Paginierung der ersten Originalausgabe aus dem Jahre 1781 (Ausgabe A) und nach der zweiten Originalausgabe aus dem Jahre 1787 (Ausgabe B), hier: B 131.

wurde im Universalienstreit betont: Wären die species und genera mehr als Setzungen, ontologisch relevant, würden von ihnen entgegengesetzte Bestimmungen *zugleich* gelten. Die *humanitas* in der Person *x* wäre hier und zugleich in der Person *y* dort<sup>51</sup>. Insofern ist es konsequent, dass die moderne formale Logik nicht mehr von Arten und Gattungen spricht, was ja mit dem Anspruch auf ontologische Relevanz verknüpft ist, sondern von Klassen. Einteilungen des Seienden sind beliebig erstellbar. Es gibt in ihnen keine ontologisch relevante *infima species*. Das hat aber zur Folge, dass etwa die Rede von Menschenrechten formallogisch bodenlos ist. Das Einteilen beruht nur auf der Vereinbarung des Gebrauchs dieser Begriffe, letztlich auf der Nützlichkeit. Die formallogische Fassung des Allgemeinen ist daher auch die Grundlage des Primats des Technisch-Praktischen. Ist das Allgemeine nur gesetzt, so hat es auch für das Handeln keine Normativität, welche als Aufforderung zur Selbstbegrenzung von Freiheit im Verfügen über den bestimmten Gegenstand anzuerkennen wäre<sup>52</sup>.

Nun zur Form des Begriffs in der modernen formalen Logik. Man fragt zunächst: Was für eine Art von Entität ist der Begriff?<sup>53</sup> Er ist zunächst zweierlei nicht:

„psychologische Entität“. Frege betont: Der Ausdruck *Begriff* soll im streng logischen Sinne gebraucht werden, unterschieden von seinem psychologischen Sinn<sup>54</sup>. So schließt die moderne formale Logik die Abstraktionstheorie aus, wodurch deren Problematik in den Voraussetzungen verborgen wird<sup>55</sup>;

„konkreter Gegenstand“ im Sinne des Einzeldings.

Der Ausgangspunkt der Bestimmung des Begriffs ist im Unterschied zur Jäsche-Logik nicht der Bezug auf das Bewusstsein, sondern der Bezug auf die Sprache, die freilich als objektives Gebilde, als funktionales Zeichensystem gefasst ist. In Analogie zur traditionellen Unterscheidung von Subjekt und Prädikat im Urteil unterscheidet man in der Analyse der singulären Aussage den singulären Term beziehungsweise Nominator, der auf den „konkreten“ Gegenstand, das heißt ein raum-zeitlich iden-

---

<sup>51</sup> Vgl. Kurt Flasch: „Allgemeines/Besonderes“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. I, Darmstadt 1971, Sp.172–177.

<sup>52</sup> Das Streichen des konkret Allgemeinen zugunsten des abstrakt Allgemeinen entspricht im Freiheitsbegriff der Fixation der Willkür gegen die positive Freiheit (vgl. Wladika: *Nivellierung, Prinzipialisierung und Revolutionierung von Erfahrung*, 36). Die Stufe der transzendentalen Logik entspricht der moralisch interpretierten Freiheit (Auseinanderfallen von Sittengesetz und einzelner Handlung). Bei Kant spricht sich bereits aus, dass der konkrete Allgemeinbegriff Voraussetzung moralischer Praxis ist. Die Menschheitsformel des kategorischen Imperativs zeigt, dass moralisches Handeln auf dem Boden des konkreten Allgemeinbegriffs steht.

<sup>53</sup> Tugendhat/Wolf: *Logisch-semantische Propädeutik*, 128.

<sup>54</sup> Frege: *Über Begriff und Gegenstand*, in ders.: *Funktion – Begriff – Bedeutung*, 47.

<sup>55</sup> Vgl. Christian Thiel: „Gottlob Frege: Die Abstraktion“, in: Josef Speck (Hg.): *Grundprobleme der großen Philosophen*, Bd. Philosophie der Gegenwart I, Göttingen<sup>3</sup> 1985, 9–44.

tifizierbares (anschauliches) Etwas<sup>56</sup> referiert, vom generellen Term, der für einen *abstrakten Gegenstand* steht<sup>57</sup>. Abstrakte Gegenstände<sup>58</sup> sind alle Gedankenbestimmungen, die nicht unmittelbar anschaulich, das heißt raum-zeitlich, sondern nur in Bezug auf die Sprache (als Zeichensystem) zu identifizieren sind (worin auch die Einsicht enthalten ist, dass ein sprachfreier Zugang zum Allgemeinen unmöglich ist). So wird zunächst eine Doppeldeutigkeit betont: Der Begriff ist im logischen Gebrauch einerseits Prädikator beziehungsweise genereller Term als „atomarer Ausdruck“ (Zeichen), andererseits der Sinn die Bedeutung des Prädikators und als solcher paradigmatisches Beispiel für einen abstrakten Gegenstand<sup>59</sup>. Die Bedeutung kann wiederum in zweifacher Weise interpretiert werden: als Intension oder als Extension im Sinne der *Klasse*<sup>60</sup>, zu der *Entitäten* gebündelt werden.

Die logische Form des Begriffs (des Prädikators, aber auch der Relationen) wird im Anschluss an Frege – den wir paradigmatisch heranziehen, unter Absehung von den Differenzen zwischen dessen platonistischem und dem nominalistisch-pragmatischen jüngeren Logikverständnis<sup>61</sup> – von der mathematischen Funktion ( $y=x^2$ ) her gedacht. Auch hier zeigt sich eine Doppeldeutigkeit: So ist der Begriff einerseits bestimmt als das, was die Funktion ausdrückt, das heißt der durch das Einsetzen eines *Arguments* bestimmte *Wert* der Funktion – dieser Wert ist der Begriff als die „Bedeutung eines Prädikats“<sup>62</sup>, das heißt der in die Form der Identität mit sich gesetzte Inhalt. Andererseits ist der Begriff die Funktion, der Funktionszusammenhang selbst, das heißt das Herstellen der Identität eines Inhaltes mit sich. So wird der Prädikator als n-stellig (ein oder mehrstellig), termbestimmender und formelzeugender Operator (zum Beispiel im Sinne der und-Verknüpfung) bestimmt<sup>63</sup>. Der Operator lässt einen *Wahrheitswert* in Bezug auf einen oder mehrere *Operanden* (das zu Bearbeitende), das heißt in Bezug auf ein oder mehrere *Argumente* resultieren. Der Begriff als Operator bestimmt einen Gegenstand als Element oder Nicht-Element einer Klasse. Vorausgesetzt ist dabei: Es gibt Gegenstände, diese sind in sich konstituiert. Dann setzen wir Klassen, die durch eine logische Eigenschaft, die alle Objekte der Klasse erfüllen, beliebig definiert werden. Die Klasse wird durch den Prädikator als anschauliches Zeichen repräsentiert, das heißt als funktionaler Zusammenhang dargestellt, der in Bezug auf bestimmte subsumtive Anwendungen einen *Wahrheitswert* liefert. So scheint die Frage nach der Wahrheit in logicis einfach zu beantworten zu

<sup>56</sup> „Gegenstand ist alles, was etwas ist (man spricht auch von ‚Entitäten‘).“ (Tugendhat u. Wolf, *Logisch-semantische Propädeutik*, 128)

<sup>57</sup> Vgl. Geo Siegwart: „Begriff“, in: *Enzyklopädie Philosophie*, Berlin 2010, 232–236.

<sup>58</sup> Vgl. Wolfgang Künne: *Abstrakte Gegenstände. Semantik und Ontologie*, Frankfurt a. M. 2007.

<sup>59</sup> Siegwart: „Begriff“, 235b.

<sup>60</sup> Der Ausdruck „Klasse“ ist ebenso mehrdeutig: er kann eine gemeinsame Eigenschaft aber auch eine Menge von Objekten meinen.

<sup>61</sup> Vgl. Kanterian: *Frege*, 9–19.

<sup>62</sup> Gottlob Frege: *Über Begriff und Gegenstand*, 53.

<sup>63</sup> Siegwart: „Begriff“, 233a.

sein: Die Aussage ist dann falsch/wahr, wenn der Gegenstand ‚unter‘ den durch den Prädikator bezeichneten Begriff fällt oder ‚neben‘ ihn fällt. Dies ist abhängig von den vorausgesetzten Gegebenheiten: wenn der bezeichnete Gegenstand eben Element oder Nicht-Element der Klasse ist<sup>64</sup>.

Zunächst liegt darin ein Fortschritt in der Fassung der logischen Form. Der Begriff als *Operator* wird schon als Form gefasst, die hinsichtlich eines gegebenen Materials einen bestimmten Inhalt setzt, eindeutige Bestimmtheit hervorbringt, als Werkzeug, mittels dessen eindeutige Bestimmtheit gesetzt wird. Dies ist eine Antizipation der Negativität der logischen Form. Die Terminologie (Nominator, Prädikator et cetera) zeigt zugleich auf den Unmittelbarkeitsstandpunkt, in welchem das logische Handeln instrumentell zu quasi-mythischen Entitäten vergegenständlicht wird. Die formale Logik vollzieht damit den Schritt von der Substanz zur Funktion, wie er für die neuzeitliche Philosophie, vor allem für die neuzeitliche Naturwissenschaft wesentlich ist. Mit Hegels *Phänomenologie des Geistes* gesagt: War die traditionelle formale Logik eine Logik des *wahrnehmenden Bewusstseins*, so ist die moderne formale Logik eine solche des *verständigen Bewusstseins*. Der Begriff ist zwar noch gefasst als ruhende Form, doch der Charakter des Begriffs, Bestimmungsfunktion zu sein, tritt deutlicher als in der traditionellen formalen Logik hervor. Der Operand (die Terminologie spricht den Geist der Technik aus) ist gesetzt als das an ihm selbst Unbestimmte (ungesättigte Variable), das seine Bestimmtheit ausschließlich durch den Operator als funktionales Element hat. Dies entspricht dem Verhältnis des Phänomens zum mathematisch formulierten Naturgesetz. Das Einzelne ist da nur relevant, insofern es als funktionales Element in einem mathematisch formulierbaren gesetzmäßigen Zusammenhang angesehen werden kann. Damit wird deutlich, dass der so gefasste Begriff keine *seiende* Wesenheit (im Sinne des Platonismus) ist, sondern sein Sein *Gesetzsein* (im Sinne der Hegelschen Logik) ist.

Mit diesem Fortschritt ist jedoch das Problem des Mangels einer *logischen* Begründung des Begriffs nicht beseitigt. So stellt sich das Methexis-Problem in Gestalt der Frage nach der Existenz der *abstrakten Gegenstände*. Sie sind keine Einzeldinge, sollen aber doch ‚etwas‘, eine subjektunabhängige Entität sein. Zugleich wird das Gesetzsein des formallogischen Begriffs als Merkmalsbündel deutlich. Wie geht das zusammen? Wie sind uns *abstrakte Gegenstände* zugänglich? Wie kann ein Prädikator als sprachliches Zeichen, das eine immer anschauliche Entität ist, ein unanschauliches Intelligibles als seine Bedeutung bezeichnen oder repräsentieren? Wie ist es zu denken, dass ein anschaulicher Gegenstand *a* unter einen Begriff *F* fallen könne?

Diese Fragen kann formale Logik zunächst mit dem Recht des Unmittelbarkeitsstandpunktes auf sich beruhen lassen. Solange die Reflexivität der logischen Form selbst nicht gefasst ist, ist die Frage nach der Existenzweise des Begriffs ohnehin

---

<sup>64</sup> „Fa“ ist wahr (im Sinne Freges), wenn der Gegenstand *a* unter den Begriff *F* fällt. Es liege in der Natur eines Begriffs, dass einige Objekte unter ihn fallen und einige nicht. Vgl. Michael Dummett: *The Interpretation of Frege's Philosophy*, Duckworth 1981, 166.

nicht in haltbarer Weise beantwortbar. So geht formale Logik pragmatisch vor, indem sie diese Fragen auf den *Gebrauch* von Begriffen zu reduzieren versucht: Die Objektivität der Begriffe sei nicht eine Eigenschaft derselben, sondern die gegebene Verbindlichkeit von Regeln des Gebrauchs des Begriffs für die „Sprachbenutzer“<sup>65</sup>. Zugänglich sind sie uns, sofern wir über sie ‚verfügen‘, das heißt sie korrekt gebrauchen. Kriterium dafür ist der Anwendungserfolg. So wird letztlich die Funktionstheorie des Begriffs mit dem Nominalismus pragmatisch zusammengebracht: Den Begriff ‚gibt‘ es nicht als unabhängige Bedeutung außerhalb seines Gebrauches, sondern nur in seinem Gebrauch innerhalb eines bestimmten Sprachspiels. Der generelle Terminus als sprachliches Zeichen soll also nur *als Allgemeines fungieren*, also seiner Verwendungsweise nach allgemein sein, ohne dabei *für etwas Allgemeines* zu stehen. Das Allgemeine der Bedeutung des generellen Terminus bestehe nur in seiner jeweiligen Funktionalität in gegebenen Sprachspielen, im Sinne der gleichen Verwendungsweise eines Ausdrucks. Wenn dann Bedeutungen „Abstrakta von Ausdrücken unter Synonymie“<sup>66</sup> sein sollen, kommt die von Frege ausgeklammerte Begriffsbildungstheorie durch die Hintertüre wieder herein. Dabei kann jedoch nicht stehengeblieben werden. Abgesehen von der aporetisch bleiben müssenden Frage nach dem Verhältnis des Logischen und Realen ist dies schon aufgrund des zirkulären Erklärens unhaltbar. Es liegt derselbe Zirkel zugrunde, auf dem die Begriffsbildungstheorie beruht: Wie stellt man die gleiche oder dieselbe Verwendungsweise eines Ausdrucks fest ohne die Voraussetzung jenes Begriffs, der unabhängig vom Gebrauch nichts sein soll<sup>67</sup>? Es bedarf eines Kriteriums, von dem her man unterschiedliche Verwendungsweisen vergleichen und beurteilen kann. Dieses Kriterium aber ist nichts Anderes als der Begriff. Darüber hinaus kann die Identität, Gleichheit oder Unterschiedlichkeit von Verwendungsweisen nur festgehalten werden, wenn man diese Begriffe schon *hat* und *anwendet*. Das aber ist nur möglich, wenn der Begriff – etwa der Identität oder der Gleichheit selbst – nicht unmittelbar mit seinem Gebrauch zusammenfällt, sondern von diesem unterschieden ist und dem Denken ursprünglich angehört. Indem der Un-

---

<sup>65</sup> Siegart: „Begriff“, 235b.

<sup>66</sup> Siegart: „Begriff“, 235b.

<sup>67</sup> Diese Problematik kehrt bei Kant als Dialektik von Bedeutung und Gebrauch der Kategorien wieder.

Einerseits haben die Verstandesbegriffe Bedeutung nur im empirischen Gebrauch als Anschauungsordnung: „*Unsere sinnliche und empirische Anschauung kann ihnen allein Sinn und Bedeutung verschaffen*“ (Kant: KrV, B 149). Zugleich soll aber gelten: „*Die reinen Verstandesbegriffe sind von dieser Einschränkung frei, und erstrecken sich auf Gegenstände der Anschauung überhaupt, sie mag der unsrigen ähnlich sein oder nicht, wenn sie nur sinnlich und nicht intellektuell ist*“ (ebd., B 148). Darin spricht sich aus, dass die Spontaneität des Begriffs voraussetzt, dass der Begriff, *als* Prinzip des Ordners, *schon an ihm selbst bedeutend sein muss*, wenn er das Gemeinsame von Anschauungsvorstellungen spontan erzeugen können soll. Vgl. Bruno Liebrucks: *Sprache und Bewußtsein, Band IV: Die erste Revolution der Denkungsart. Kant: Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1968, hier: 516; Heinz Röttges: *Dialektik als Grund der Kritik. Grundlegung einer Neuinterpretation der „Kritik der reinen Vernunft“ durch den Nachweis der Dialektik von Bedeutung und Gebrauch als Voraussetzung der „Analytik“*, Meisenheim 1981.

terschied von Begriff und Namen zugleich vorausgesetzt und geleugnet wird, widerspricht sich der pragmatische Nominalismus. Soweit zu den Problemen, die es zu lösen gilt.

### 3. Anschauung

- (1) In der traditionellen formalen Logik wird die Anschauung als Tatsache des Bewusstseins aufgegriffen und im Gegensatz zum Begriff als einzelne Vorstellung (repraesentatio singularis<sup>68</sup>) bestimmt<sup>69</sup>. Anschauung ist demnach die unmittelbare Präsenz eines Einzelnen<sup>70</sup> im Bewusstsein, sei dieses räumlich, zeitlich oder etwas sinnlich Unanschauliches<sup>71</sup>. Dabei sind zwei Aspekte hervorzuheben: Einerseits wird die Anschauung nicht als Tätigkeit, sondern als Produkt, als Bild eines Einzelnen gefasst. Andererseits ist eine Trennung von Begriff und Anschauung vorausgesetzt: Der Begriff als vermittelter (prädikativer) Bezug auf das Einzelne durch das Allgemeine wird von der Anschauung als einem unmittelbaren Bezug auf das Einzelne separiert. Der *Gegenstand* der Anschauung soll demnach *ohne Begriff* gegeben sein. In der Anschauung als solcher soll kein Allgemeines enthalten sein. Sie ist als *alogisch* vorausgesetzt soll nur psychologisch relevant sein. Der Grund dafür liegt darin, dass im Sinne der angestrebten Anschauungsunabhängigkeit alle Vermittlung, alle Bestimmtheit des Einzelnen dem Begriff entspringen soll. Von dem, was über die eindeutige Bestimmbarkeit hinausgeht, was der *Individualität* des Einzelnen angehört, ist zu abstrahieren. So setzt formale Logik die *Nivellierung* der Anschauungsgegenstände zu Singularitäten voraus, eine Voraussetzung, die im Kantischen Begriff des Erscheinungsgegenstandes eingeholt werden wird. Den Preis dafür spricht das Prinzip *individuum est ineffabile* aus.
- (2) Die moderne formale Logik handelt, analog zum Begriff, nicht von der Anschauung als Art von Vorstellung, das heißt in Bezug auf Bewusstsein. Die Behandlung der Anschauung wird überhaupt aus der Logik verbannt. An die Stelle der Anschauungsvorstellung im Sinne des logischen Subjekts, auf das der Begriff

---

<sup>68</sup> Kant: Log §1, AA IX, 91.

<sup>69</sup> Was auch Frege aufgreift. Vgl. Michael Wolff: *Abhandlung über die Prinzipien der Logik*, Frankfurt a.M. 2004, 141.

<sup>70</sup> Vgl. Manfred Baum: „Anschauung“, in: *Enzyklopädie Philosophie*, Bd. I, Hamburg 2010, 109.

<sup>71</sup> Wolff: *Abhandlung über die Prinzipien der Logik*, 141 sowie Jaakko Hintikka: „Kant on the Mathematical Method“, in: Carl.J. Posy (Hg.): *Kant's Philosophy of Mathematics: Modern Essays*, Dordrecht/Boston/London 1992, 23: „According to his definition, presented in the first paragraph of his lectures on logic, every particular idea as distinguished from general concepts is an intuition. There is, we may say, nothing ‘intuitive’ about intuitions so defined. Intuitivity means simply individuality.“ Die ins Ontologische gewendete Gleichung von Anschaulichkeit und Individualität ist vorschnell, da die (formallogisch nicht einholbare) Differenz von Einzelheit (Singularität) und Individualität unbeachtet bleibt.

qua Prädikat in traditioneller formaler Logik relativ ist, tritt – wiederum im Ausgang von einer Reflexion auf die Sprache als eines objektivierten funktionalen Zeichensystems – der *Nominator* beziehungsweise singuläre Term oder Eigenname. Dieser referiert auf raum-zeitliche Einzeldinge, auf Singularitäten. Diese werden als „nicht wiederholbar“ charakterisiert (im Unterschied zu dem, was der Begriff als Prädikator an den Einzeldingen fixiert). In der logischen Notation wird der Ort des anschaulich Einzelnen zur funktional bestimmten Leerstelle, in welche Argumente eingesetzt werden. Diese ist die zu bestimmende Unbestimmtheit, der Platzhalter für das, in Bezug worauf das Bestimmen des Begriffs im Sinne der Setzung eines „Wahrheitswertes“ angewendet wird. So wird Ernst damit gemacht, dass der Begriff das allein Bestimmende sein soll.

#### 4. Der Widerspruch im Verhältnis von Anschauung und Begriff

Nehmen wir das zum Begriff und zur Anschauung Gesagte zusammen, so zeigt sich ein Widerspruch, der geradezu aus dem Bestreben resultiert, durch die Trennung von Begriff und Anschauung den Widerspruch zu vermeiden. Der Begriff soll sich mit dem Einzelnen der Anschauung zusammenschließen – zugleich soll aber die *Trennung* von Anschauung und Begriff gelten. Daher muss Entgegengesetztes zugleich behauptet werden:

Der Begriff ist gesetzt als *bestimmend* die Anschauung (*Übergang* vom Begriff zum Objekt).

Der Begriff ist gesetzt als *bestimmt* durch die Anschauung (*Übergang* vom Objekt zum Begriff).

Die Anschauung, das Einzelne, soll alle seine Bestimmtheit der Subsumtion unter den Begriff verdanken. Denn es geht in der formalen Logik nicht nur um die Erstellung von Modellen folgerichtiger Argumentation, sondern diese Modelle werden erstellt, damit wir uns vom Widerspruch befreien, von jenem Widerspruch, der nach Heraklit der Vater aller Dinge ist. Der Widerspruch darf nicht existieren, wenn die durchgängige eindeutige Bestimmbarkeit des Operanden möglich sein können soll. Dazu wird das Unterworfensein der Anschauung unter den Begriff vorausgesetzt.

Zugleich soll der Begriff als Abstraktionsprodukt aus der Anschauung als dem schon konstituierten Objekt hervorgehen<sup>72</sup>. Das Einzelne ist wahrhaft wirklich, der Begriff nur Abstraktion in Bezug auf dieses. In diesem Sinne geht man in der modernen formalen Logik davon aus, dass die generellen Sätze nicht, wie die tradi-

---

<sup>72</sup> Es wird vorausgesetzt, „daß der Stoff des Erkennens, als eine fertige Welt ausserhalb dem Denken, an und für sich vorhanden, dass das Denken für sich leer sey, als eine Form äusserlich zu jener Materie hinzutrete, sich damit erfülle, erst daran einen Inhalt gewinne und dadurch ein reales Erkennen werde“ (Hegel: *Wissenschaft der Logik. Lehre vom Sein*, GW XXI, 28). Formale Logik setzt die Repräsentationstheorie der Erkenntnis bzw. Einzeldingmetaphysik des wahrnehmenden Bewusstseins voraus.



tionelle Logik meint, im semantischen Sinne prädikativ seien, sondern der *Wahrheitswert* genereller Sätze eine Funktion singulärer prädikativer Sätze sei<sup>73</sup>. Dies setzt aber voraus, dass das Einzelne der Anschauung eine *res omni modo determinata* ist. Diese Objektivität ist vorauszusetzen, wenn die Spezifikation durch den formallogischen Begriff Sachhaltigkeitsanspruch erheben können soll.

Wie wäre die Auflösung dieses Widerspruchs zu denken? Das formallogisch angestrebte, aber nicht erreichte Sich-Zusammenschließen von Allgemeinem und Einzelnem, von Begriff und Anschauung, vollzieht sich in der auf dem Boden der Dialektik stehenden Einsicht, dass der Begriff als sich in individuo, als einzelnes Objekt realisierend zu denken ist<sup>74</sup>. Das Objekt ist nichts Anderes als die Vereinzelung des Begriffs und der Begriff das Subjekt-Objekt (mit Fichte: das Wissen). Formallogisch schließt sich dieser Kreis nicht. Denn einerseits wird die Realisierung des Begriffs nicht als Tätigkeit der Selbstspezifikation, sondern technisch als eine durch einen äußeren Verstand vorgenommene Herstellung durchgängig eindeutiger, widerspruchsfreier Bestimmtheit gefasst. Andererseits wird das, woran diese Bestimmtheit gesetzt wird, nicht als die Einzelheit des Begriffs, sondern als *unabhängig* vom Begriff seiendes *Gegebenes* gefasst. Diese Unabhängigkeit drückt sich darin aus, dass durch den formallogischen Begriff das Objekt als individualisierter Begriff nie eingeholt wird (*individuum est ineffabile*). Andererseits muss das Gegebene als individualisierter Begriff im Sinne der *res omni modo determinata* vorausgesetzt werden, damit die Spezifikation durch den formallogischen Begriff nicht ins Leere geht.

## 5. Voraussetzung und Negation der Bezogenheit des Begriffs auf die Anschauung

Der erste Schritt in der Auflösung dieses Widerspruchs besteht in der auf die Dialektik zugehenden Einsicht in die wesentliche Bezogenheit von Anschauung und Begriff. Dies ist kein Import eines fremden Gedankens in die formale Logik, sondern das Ernstnehmen der Voraussetzungen formaler Logik, das in Kant explizit gemacht wird. Wir greifen drei Punkte heraus, um dies zu illustrieren:

- (1) Zwar gilt, dass die Anschauung, isoliert gegen den Begriff, keinerlei Bestimmtheit hätte und unmittelbar im *apeiron* der sinnlichen Gewissheit verschwunden wäre. Nur durch den Begriff ist sie Anschauung *von etwas*, was ohne Unterscheiden und Beziehen unmöglich wäre. Aber zugleich gilt, dass der Begriff nur Begriff ist, indem er sich von der Anschauung abstößt. Der (empirische) Begriff ist das Sich-Setzen des Allgemeinen bei Gelegenheit der Anschauung. So setzt auch die Abstraktionstheorie voraus, dass das Allgemeine in individuo instantiiert ist. Aus der Anschauung des Einzelnen kann nur das herausgehoben werden, was schon darin enthalten ist. Wodurch aber ist der Schritt vom Merkmal zur

---

<sup>73</sup> Tugendhat/Wolf: *Logisch-semantische Propädeutik*, 127.

<sup>74</sup> Dies wird im dritten Teil der Hegelschen Logik gezeigt.



Behauptung einer Eigenschaft im Sinne eines objektiven Bestimmtheits – in der Sprache: der Schritt vom Prädikat (die Rose ist rot) zum Adjektiv (die rote Rose) – gerechtfertigt? Formale Logik kann letztlich nur auf anschauliche Evidenz verweisen. Dies setzt aber die Lösung des Methexis-Problems voraus. Gäbe es kein anschaulich Allgemeines, so wäre Begriffsbildung ein Unding. *Der Begriff kann nur dann Begreifen eines Etwas sein, wenn das anschauliche Einzelne das im Begriff isolierte Allgemeine nicht außer sich, in einem äußerlich reflektierenden Verstand hat.* Andernfalls beschränkte sich alles Denken auf ein Spiel mit Vorstellungen und Logik hätte nichts mit Wissenschaft und Erkenntnis zu tun. So ist die formallogisch nicht hinterfragte Voraussetzung für die Fixation von Merkmalen, wie Fichte betont, eine „Gunst der Natur“<sup>75</sup>, die das Setzen begrifflicher Identität an den Dingen zulässt. Dass wir also eine gemeinsame *Welt* haben, dass sich das Allgemeine als Wiederholbarkeit an einzelnen Instanzen zu erweisen vermag<sup>76</sup>, dass wir die Gültigkeit des Logischen für das Reale annehmen können, wird formallogisch bloß vorausgesetzt.

- (2) Indem der Begriff reflektierte Vorstellung ist, ist er nicht unmittelbare Präsenz eines Einzelnen im Bewusstsein, sondern steht in der Differenz von sinnlich-anschaulichem Zeichen und allgemeiner Bedeutung. Der Begriff ist nur Begriff, wenn er sich anschaulich (näher: sprachlich) darstellt, sei es ‚alltagssprachlich‘, sei es in der Spezialsprache einer logischen Notation. Dies zeigt sich im Grundgedanken der Fregeschen Begriffsschrift, das Denken im Sinne der formalen Notation in eine *Formelsprache* zu übersetzen. Das Unternehmen einer *Begriffsschrift* will eine „anschauliche[] Darstellung der Denkformen“<sup>77</sup> geben; darin spricht sich programmatisch aus, dass der Begriff des adäquaten<sup>78</sup> sprachlichen Zeichens bedarf, um Begriff sein zu können.

Aufschlussreich ist hier ein Blick in die Metamathematik des 20. Jahrhunderts (Beweistheorie)<sup>79</sup>: Nach Cassirer<sup>80</sup> besteht der Gegensatz zwischen Intuitionismus und Formalismus<sup>81</sup> nicht darin, dass letzterer auf die Anschauung verzichten könnte, sondern darin, dass die Anschauung in beiden eine unterschiedliche Funktion innehat. Gerade die rein sein sollende Mathematik bei Hilbert kann nicht nur nicht der Anschauung entraten, sondern wird vielmehr zu einem forcierten *Denken an anschaulichen Zeichen*. So soll die Formalisierung des mathematischen Schlusses ge-

<sup>75</sup> Fichte: TL II, GA II/14, 200.

<sup>76</sup> Dies weist bereits auf das naturwissenschaftliche Experiment hin.

<sup>77</sup> Gottlob Frege: *Die wissenschaftliche Berechtigung einer Begriffsschrift*, in: Ignazio Angelelli (Hg.): *Gottlob Frege: Begriffsschriften und andere Aufsätze*, Hildesheim 1964, 76.

<sup>78</sup> „Die Formen müssen geeignet sein, sich mit dem Inhalt auf das Innigste zu verbinden.“ (Frege: *Die wissenschaftliche Berechtigung einer Begriffsschrift*, 75)

<sup>79</sup> Józef Maria Bocheński: *Formale Logik*, Freiburg/München 1956, 332 f.

<sup>80</sup> Ernst Cassirer: *The Philosophy of Symbolic Forms*, in: *The Phenomenology of Knowledge*, Vol. 3, Yale Univ. Press (1957), 378 ff.

<sup>81</sup> Vgl. Bocheński: *Formale Logik*, 342 f.

währleisten, dass der Widerspruch nicht erst durch diskursive Vermittlung, sondern *unmittelbar an der Syntax*, das heißt schon anhand der Konstellation der Zeichen festgestellt werden kann, insofern nämlich die Zeichen hier nicht eine von ihnen unabhängige Bedeutung haben, sondern die Syntax *an ihr selbst semantisch* sein soll, wodurch sich die Frage ergibt, was die Mathematik von einem tautologischen Spiel unterscheidet<sup>82</sup>, Entsprechendes gilt für die Entwicklung der logischen Notation in der modernen formalen Logik. Ihre Nützlichkeit besteht darin, dass durch sie das Feststellen der Gültigkeit, das Vermeiden von Widersprüchen, überhaupt das Operieren mit Ordnungsstrukturen *automatisierbar* wird. Syntax und Semantik müssen in gewisser Weise zusammenfallen, soll ein *maschineller Folgerungsvollzug* mit Begriffen als sich in Zeichen und Zeichenfolgen ausdrückenden Bedeutungseinheiten (in Programmiersprachen, digitalen Schaltungen und so weiter<sup>83</sup>) möglich sein.

- (3) Sogar im Satz des zu vermeidenden Widerspruchs zeigt sich diese Bezüglichkeit. Kants Dissertation<sup>84</sup> (1770) behauptet, dass der Satz des zu vermeidenden Widerspruchs nicht ohne Bezug auf die *Zeit* formulierbar sei. Die *Gleichzeitigkeit* entgegengesetzter Prädikate ist es, die in Bezug auf denselben Gegenstand nicht behauptet werden darf. In der *Kritik der reinen Vernunft*<sup>85</sup> aber finden wir die Auffassung, dass der Hinweis auf Zeitverhältnisse eine ungebührliche Einschränkung sei, womit die formale Logik wiederum – nach der Relativierung der logischen Formen und Prinzipien auf die Form *Ich denke*<sup>86</sup> – als autark angesehen wird. So wird der Zeitbezug aus dem Widerspruchsprinzip eliminiert: „Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht“<sup>87</sup>. Aber: Wie kann ein *Prädikat* einem *Ding* widersprechen? Ein Prädikat kann nur einem *anderen Prädikat* widersprechen, und zwar einem solchen, welches dem Ding *zu einer bestimmten Zeit t* zukommt. Die Kantische Definition ist also eine Abbeviatur, die den Bezug des Logischen auf die Anschauung im Sinne der zur Linie positivierten *Zeit* verbirgt<sup>88</sup>. Die Realisierung der unmittelbaren Autonomie des Begriffs setzt die Anschauung der *Zeit* in bestimmter Weise voraus. Dies ist entscheidend: *Um widerspruchsfreie Bestimmtheit in Bezug auf Bewegung und Veränderung herzustellen, reicht der formallogische Begriff für sich nicht aus, sondern es ist ein Bezug zur Anschauung erforderlich*. Mit Kant ist dies weiter zu verfolgen.

<sup>82</sup> Cassirer: *The Philosophy of Symbolic Forms*, 381.

<sup>83</sup> Dafür ist der Schritt von der zweidimensionalen Notation Freges zu der heute üblichen linearen Notation bedeutsam.

<sup>84</sup> Kant: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis — Ueber die Form und die Prinzipien der Sinnen- und Geisteswelt*, AA II, §14–15, 398–405.

<sup>85</sup> Kant: KrV, B 190 f.

<sup>86</sup> Vgl. ebd., §16

<sup>87</sup> Ebd., A 151, B 190.

<sup>88</sup> Die Differenzierung zwischen der Formulierung in *Objektsprache* und *Metasprache* schafft dieses Problem gleichfalls nicht aus der Welt, denn beide benötigen den Zeitindex.

Diese Beispiele zeigen die wesentliche Bezogenheit des formallogischen Begriffs auf die Anschauung. Formale Logik muss aber diese Bezüglichkeit zugleich negieren. Der mathematische Formalismus der modernen Logik resultiert geradezu aus dem Bestreben, das Logische als Reich *reiner* Prinzipien, Verhältnisse und Formen, das heißt als anschauungsautark zu fassen, mithin auch unabhängig vom Wirklichen im Sinne der Ontologie (für „alle möglichen Welten“). So geht es in Freges Begriffsschrift um den Ausdruck logischer Beziehungen, „die von der besonderen Beschaffenheit der Dinge unabhängig sind“<sup>89</sup>. Frege betont: Sie sei ein Verfahren, in welchem sich nicht „etwas Anschauliches eindrängen“ dürfe<sup>90</sup>. Die Befreiung von der Anschauung gehört zur Befreiung vom bloß Psychologischen in der Auffassung der logischen Form.

Doch die technische Auffassung schlägt in Gestalt der Verdinglichung zurück. Die Übersetzung der logischen Notation muss sich auf *räumliche Metaphern*, mithin die Anschauung stützen, deren Evidenz in Anspruch nehmend (in Begriffspyramiden, das Oben-Unten, das Fallen unter/in, der engere-weitere Individuenbereich und so weiter). So wird formale Logik zur Spatiologie<sup>91</sup>. *Die Verräumlichung des Allgemeinen ist die Herrschaft der Anschauung, des scheinbar alogischen Knechts, über das Logische*<sup>92</sup>. Dies ist das Schicksal des Vermeidens der Dialektik, des ungelösten Methexis-Problems. Das Schwanken zwischen Nominalismus und Platonistik bringt dieses Schicksal zum Ausdruck: Einerseits muss die formale Logik, im Sinne der Voraussetzung ihrer Autarkie, das Logische als Reich objektiver Wesenheiten hypostasieren. Die logische Form scheint als Gebilde im Sinne der logischen Notation gegenständlich beschreibbar zu sein. In Bezug darauf stellt sich die Frage, wie sich die logische Form in Zeichensystemen repräsentieren kann<sup>93</sup> und wie es möglich sein kann, dass ein solches transzendentes Wesen technisch-praktisch nützlich ist. Andererseits ergibt sich im Nominalismus ergibt sich die Verdinglichung des Begriffs in entgegengesetzter Weise, denn die Mannigfaltigkeit anschaulicher Notationssysteme akzentuiert den Setzungscharakter und die technisch-praktische Relativität der

<sup>89</sup> Frege: *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, 6. Nachdruck d. 2. Aufl., Hildesheim 2007, X.

<sup>90</sup> Frege: *Begriffsschrift*, IX u. X. Vgl. Wolff: „Die Reinheit der Logik: Kant und Frege“, in: *Kant in der Gegenwart*, hg. v. Jürgen Stolzenberg, Berlin 2007, sowie: ders.: *Abhandlung über die Prinzipien der Logik*, 138–142.

<sup>91</sup> Vgl. Franz Ungler: *Bruno Liebrucks' „Sprache und Bewußtsein“*. Vorlesung vom WS 1988, hg. v. Max Gottschlich, Freiburg/München 2014, 522.

<sup>92</sup> Die Herrschaft der Anschauung über das Logische zeigt sich gegenwärtig auch an der Fixiertheit auf Bilder (*pictorial turn*, *imagic turn*, *visualistic turn*) selbst in der Philosophie. Damit wird aber nicht dem Begriff im Sinne des *universale fantastico* entsprochen, sondern es liegt eine Fixation des Zeichencharakters der Sprache zugrunde. So meint man, dass es in der Bildwissenschaft um „Decodierung“ gehe, was nichts anderes als die Etablierung der Herrschaft der bestimmenden Urteilskraft in Bezug auf Kunstwerke ist.

<sup>93</sup> Dieses Problem kann man in Wittgensteins *Tractatus* verfolgen, wenn es heißt, dass sich die logische Form, die zugleich Form der Wirklichkeit ist, im (logisch analysierten deskriptiven) Satz zeige. Wie verhält sich das Sich-Zeigen der logischen Form zum Gezeigt-Werden? Vgl. Wilhelm Vossenkuhl: *Ludwig Wittgenstein*, München 2003, 103 ff.

selben. Die logische Form wird damit zum Spiel mit Formen und Relationen. Von den Voraussetzungen des Nominalismus her muss es ein Rätsel bleiben, wie der Werkzeugcharakter des Begriffs hinsichtlich des Anschaulichen zu sachhaltiger Erkenntnis führen kann. Dieses Schwanken zeigt auf den *Widerspruch des seienden Wesens* im Sinne der Hegelschen Wesenslogik, auf dem formale Logik sitzt, ohne ihn zu bemerken. Zu dessen Auflösung bedarf es zunächst der Erinnerung der Reflexivität der logischen Form.

## II. Transzendente Logik

### 1. Ein System notwendiger Setzungen zur Sicherung der Autonomie des Begriffs

Die transzendente Logik Kants ist die erste Selbstreflexion der logischen Form: Die formallogisch gefasste logische Form reflektiert sich auf die Möglichkeitsbedingungen ihrer Sachhaltigkeit hin. Denn Kant gewinnt eine gegenüber der bisherigen Tradition vollständig neue Einsicht: Die Vorkantische Metaphysik (mit Ausnahme Platons) meinte, der Ort des Widerspruchs sei die Welt der Sinneswahrnehmung, die Welt des Werdens (Zenonische Aporien), im Gegensatz zum Reich des reinen Denkens im Sinne des Eleatismus. Durch reines Denken können wir den Widerspruch vermeiden und solcherart das wahrhafte Sein – als mit sich identisches, widerspruchsfreies Wesen – fassen. Vermittelt durch die Auseinandersetzung mit der rationalen Kosmologie begreift jedoch Kant, dass der unaufgelöste Widerspruch gerade im reinen Denken auftritt. Dies zeigt: Formale Logik kann nicht unmittelbar als Mittel zur Erlangung von sachhaltigem Wissen dienen. Der formallogische Begriff erreicht nicht schon von sich aus Wirklichkeit. Formale Logik, für sich genommen, ist nur ein Spiel mit Gedankenformen, das seine objektive Gültigkeit zwar voraussetzt, aber nicht gewährleisten kann. So muss den Formen und Prinzipien formaler Logik Erkenntnisdignität verschafft werden. *Ziel der transzendentalen Logik ist die Sicherung der Autonomie des Begriffs in der Herstellung eindeutiger und widerspruchsfreier Bestimmtheit des Anschaulichen.* Denn es ist die Voraussetzung formaler Logik, der Verstandeswissenschaftlichkeit, ja alles technisch-praktischen Vorgehens, dass das Logische nicht nur für das Denken, sondern zugleich für das Reale Gültigkeit hat<sup>94</sup>. Die formallogisch unhinterfragte Grundvoraussetzung des Notwendigkeitscharakters beziehungsweise der Sachhaltigkeit formallogisch korrekten Denkens und des technischen Verständnisses von Begriff und Anschauung wird transzendentallogisch zur neuen Hauptfrage: Unter welchen prinzipiell anzusetzenden

---

<sup>94</sup> Weil sie dies als selbstverständlich voraussetzt, kann sie auch meinen, sich auf die Betrachtung der logischen Form beschränken zu können.

Voraussetzungen ist eine solche Übereinstimmung möglich<sup>95</sup>? Was hat formale Logik mit Erkenntnis von Gegenständen, dem Realen, mit der raum-zeitlichen Wirklichkeit, mit dem Einzelnen der Anschauung zu tun? Die Antwort auf diese Frage steht im Zeichen folgender Alternative: entweder Herrschaft des Begriffs über den Gegenstand oder Knechtschaft des Begriffs unter dem Gegenstand, wobei bei Letzterem Erkenntnis (im Kantischen Sinne) von vornherein unmöglich wäre<sup>96</sup>. Wodurch lässt sich der Widerspruch im reinen Denken vermeiden und die Sachhaltigkeit desselben – die Herrschaft des (formallogischen) Begriffs über die Anschauung – prinzipiell sichern? Transzendente Logik ist die Antwort auf diese Frage. So ist sie die „von *Ph[ilosophie]* aus angesehen[e]“ Logik<sup>97</sup>. Sie ist daher in exakt dem Umfang inhaltlich, der zur Sicherung des Erkenntnisanspruchs formallogisch korrekten Denkens erforderlich ist.

Die Beantwortung dieser Grundfrage gipfelt in der *Kritik der reinen Vernunft* in der Einsicht in die Reflexivität der logischen Form als der *einen* logischen Form des Selbstbewusstseins, die Versammlung der Mannigfaltigkeit in der Einheit der transzendentalen Apperzeption. Diese ist das formallogisch vergessene Prinzip der Funktionalität der logischen Form, die absolute Form alles Wissens. Die logische Form wurde formallogisch noch am logischen Ich vorbei konzipiert, noch nicht vom Subjekt-Objekt-Problem her gedacht<sup>98</sup>. Daher betrachtete formale Logik die Synthesis in gegenständlicher Unmittelbarkeit. Kants transzendente Logik führt bis zur Einsicht darin, dass diese Synthesis *Einheit von Funktion und Reflexion*, das heißt von Gegenstandsverhältnis und Selbstverhältnis ist. Wird die logische Form als Ichheit gefasst, ist die Verdinglichung des Logischen überwunden. Bei Fichte heißt es: Die formale Logik fasse das Denken als etwas, *das gemacht wird* (womit die technische Selbstinterpretation des Denkens klar erkannt ist), wohingegen der Standpunkt der transzendentalen Logik in der Einsicht bestünde, dass *sich das Denken selbst mache*<sup>99</sup>. Fichte denkt das logische Ich Kants weiter und fasst es als *Wissen*. Um die Sicherung des Notwendigkeitscharakters des Wissens geht es auch den Wissenschaftslehren des Jenaer Fichte, insofern diese das System der *notwendigen* Vorstellungen ableiten, jedoch mit dem über Kant hinausgehenden Akzent, dass die Notwendigkeit von Selbstkonstitution der Ichheit als der absoluten Form gedacht wird. In dieser Begründung im Sinne der *inneren* Notwendigkeit, der Selbstzweckhaftigkeit des Wissens – Ich soll Ich sein können – konkretisiert sich die Einsicht in die Autonomie des Begriffs. Diese liegt an sich schon der Kan-

---

<sup>95</sup> Kant: KrV, B 122. Die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori ist eine andere Formulierung dessen, da sie nach der Möglichkeit von Vorstellungsverknüpfungen fragt, die von dem Bewusstsein der Notwendigkeit begleitet sind.

<sup>96</sup> Ebd., B 166 f.

<sup>97</sup> Fichte: TL II, GA II/14, 194.

<sup>98</sup> Das Ich als logische Form ist das Allgemeine alles Allgemeinen; diese kann sich in dem vergegenständlichten, besonderen Allgemeinen der Begriffspyramiden nicht als etwas von einer Art finden, da dieses Voraussetzung aller Gegenständlichkeit ist.

<sup>99</sup> Fichte: TL II GA II/14, 205.

tischen reflexionsphilosophischen Frageweise zugrunde, woraus zwei grundlegende Gesichtspunkte folgen:

- (1) Transzendente Logik begründet im Unterschied zur formalen Logik ihre Bestimmungen als System notwendiger Setzungen zur Beantwortung ihrer Grundfrage. Sinnlichkeit und Verstand sind Kantisch nicht Befundstücke. Kant erzählt – auch wenn er stellenweise scheinbar deskriptiv spricht – nichts vom Menschen und seiner Eingerichtetheit (er weiß, dass das nur Skeptizismus wäre). Wie der Mensch räumlich beziehungsweise zeitlich anschaut, muss Kant nicht interessieren<sup>100</sup>. Dies ist angesichts des weit verbreiteten Missverständnisses einer ontologischen Kantlesart zu betonen<sup>101</sup>. Fichte wird daran anknüpfend noch hinsichtlich seines Standpunkts den rein prinzipiellen, auf die Möglichkeitsbedingungen der Selbstkonstitution von Ichheit gehenden Charakter seiner Reflexion betonen: „Wo hat er denn her, daß ich in meiner Deduktion von Menschen rede? [...] Wo habe ich in Schriften, oder auf dem Katheder dieses Wort Mensch je in den Mund genommen, ausser etwa, um, wie eben jetzt, die Nichtigkeit, u. Sinnlosigkeit dieses Worts zu zeigen.“<sup>102</sup> So handelt Kant auch von Raum und Zeit nicht als *Wirklichkeiten*. Die Frage: Was wissen wir *a priori* von Raum und Zeit bedeutet: Wie sind Raum und Zeit aufzufassen, wenn synthetische Urteile *a priori* möglich sein können sollen? *Die Bestimmung der Anschauungsformen gehört zur Beantwortung der logischen Hauptfrage Kants*: Es geht um die prinzipielle Möglichkeit der einen wissenschaftlichen Erfahrung und Weltbetrachtung, das heißt um die Selbsterhaltung des logischen Subjekts in seinem Gegenstand, der *natura formaliter spectata*. Dies garantiert das Ich denke als das Übergreifende: Es garantiert die Einheitlichkeit der Synthesis der Anschauungsvorstellungen und Begriffsvorstellungen. In der Konsequenz dessen liegt es, Raum und Zeit als Setzungen des logischen Subjekts zu verstehen<sup>103</sup>. Diese Konsequenz zieht Fichte, weshalb in der *Wissenschaftslehre* das Nebeneinander von transzendentaler Ästhetik und Logik fällt.
- (2) Der reflexionsphilosophische Denkduktus bedeutet einen *Prinzipialisierungsschritt*<sup>104</sup>, in welchem *erstens* die Differenz von Prinzip und Faktum, von Bestimmendem und Bestimmtem aufgespannt wird. Dadurch wird die zweifache Bedeutung von Anschauung und Begriff, Tätigkeit und Produkt dieser Tätigkeit

<sup>100</sup> Liebrucks: *Sprache und Bewußtsein IV*, 335.

<sup>101</sup> Dieses würde sich so formulieren: Auf der Objektseite gibt es die Dinge an sich, die auf das „Gemüt“ einwirken, wodurch auf der Subjektseite das Material der Empfindung erzeugt wird, das durch die „bereitliegenden“ Formen von Raum und Zeit vorstrukturiert wird, um vom Verstand unter der Leitung der Vernunft bearbeitet zu werden. Der Notwendigkeitscharakter von Wissen wäre so unbegründbar.

<sup>102</sup> Fichte: TL II GA II/14, 351 f.

<sup>103</sup> Liebrucks: *Sprache und Bewußtsein IV*, 330.

<sup>104</sup> So ist Kantisch das Erkennen nicht Eigenschaft des Menschen als eines bestimmten Wesens, sondern die Synthesis des Anschauungsmannigfaltigen unter dem Prinzip der Einheit des logischen Ich.

zu sein, ernst genommen. Dies drückt sich in der Unterscheidung zwischen Reinem und Empirischem aus (wobei sich gerade in den kritischen Unterscheidungen erweisen wird, dass der *reine* Begriff der formalen Logik nie anschauungsunabhängig war).

Indem Kantisch die logische Form erstmals im Singular, als transzendente Apezeption gedacht wird, bedeutet dieser Prinzipialisierungsschritt *zweitens*, dass Begriff und Anschauung nicht mehr am Ich vorbei gefasst werden können. *Transzendentallogisch ist über Begriff qua Kategorie und Anschauung qua Anschauungsform nicht wie über Erscheinungsgegenstände zu sprechen*. Wenn repraesentatio „Bewusstseinsinhalt überhaupt“ bedeutet, so ist dieser im Sinne der transzendentalen Reflexion nie bloß gegeben, sondern durch die Form *Ich denke* gesetzt<sup>105</sup>. Die transzendente Logik deckt damit die Reflexivität von Anschauung und Begriff auf: Sie sind nur erkenntnisrelevant, das heißt Kantisch: Mittel zur Herstellung des Erscheinungsgegenstandes, wenn sie *unter* dieser absoluten Form stehen. In der Konsequenz dieser Einsicht liegt – was Fichte herausarbeitet –, dass sich Anschauung und Begriff zu Momenten dieses Setzens, des höchsten Prinzips der Transzendentalphilosophie, fortbestimmen.

## 2. Begriff und Anschauung als Erkenntnisstämme

Die grundlegendste transzendentallogische Voraussetzung für die Sicherung der Sachhaltigkeit formallogisch korrekten Denkens ist die Setzung einer apriorischen Beziehung des Denkens auf dessen Gegenstände<sup>106</sup>. Formale Logik fasste das Denken als äußeren Verstand in Bezug auf das Objekt. Transzendente Logik fasst das Denken als seinen Gegenstand hervorbringend<sup>107</sup>, als *ursprüngliches* Bestimmen des Faktischen<sup>108</sup>. Die *Kritik der reinen Vernunft* entfaltet die Möglichkeitsbedingungen dieser apriorischen Beziehung<sup>109</sup>. Da reine Begriffe nicht automatisch Gegenstände vorstellen können, bedarf es einer Rechtfertigung ihres Geltungsanspruches (transzendente Deduktion). Eine apriorische Beziehung der logischen Form auf Gegenstände ist nur möglich, wenn sich der Begriff der logischen Form revolutioniert: Das Logische ist nicht ein Reich ruhender Formen, die ihrem Inhalt äußerlich sind, sondern als die Gegenständlichkeit des Gegenstandes konstituierend zu denken. Damit

<sup>105</sup> Kant: KrV, B 132.

<sup>106</sup> „Die formale Logik stellte die Erkenntnisfrage schon deshalb nicht, weil ihre Selbstsicherheit bis auf den heutigen Tag so groß ist, daß sie sagt, es könne dem Menschen überhaupt kein Inhalt gegeben werden, wenn nicht innerhalb ihrer Denkformen.“ (Liebrucks: *Sprache und Bewußtsein IV*, 420)

<sup>107</sup> Fichte: TL II GA II/14, 194.

<sup>108</sup> Ebd., 205.

<sup>109</sup> So soll die transzendente Analytik nach Kant die Logik der Wahrheit sein, indem sie nach den Bedingungen der Möglichkeit dafür fragt, dass reine Verstandesbegriffe *a priori* gegenstandsbezogen sind, d. h. einen Inhalt haben.



revolutioniert sich der Begriff des Begriffs, der als logisches Handeln gefasst wird. Die formallogischen Formen sind nur sachhaltig als Kategorien, als Funktionen<sup>110</sup> im Sinne von logischen Handlungsweisen, mannigfaltige Anschauungs- und Begriffsvorstellungen zu vereinigen. Der Begriff als Kategorie ist nicht leere Allgemeinheit, sondern die Form, die das Mannigfaltige zu einer Welt der Erscheinungen verknüpft. Dieses spontane Ordnen *ist* der Begriff<sup>111</sup>, ist sein *Gebrauch*, außerhalb dessen er zunächst nichts ist<sup>112</sup>. Formale Logik dagegen will den Begriff von seinem Gebrauch isoliert betrachten. Verstandesbegriffe verlieren aber ihren Sinn in der Loslösung von der Erfahrung<sup>113</sup>, sobald sie nicht als Synthesis *actu* gefasst werden, sondern zum Verstand als einem seienden Vermögen hypostasiert werden<sup>114</sup>. Damit ist die technische Vorstellung des Begriffs als äußerer Form einerseits überwunden, andererseits im Begriff der Synthesis befestigt<sup>115</sup>. Der Kantische Begriff setzt Objektivität.

Aus der Interpretation der formallogischen Form als formender Form folgt die Notwendigkeit des Ansetzens eines zweiten Erkenntnisstammes. Dies unterscheidet sich von bisherigen Auffassungsweisen. Formallogisch war die Notwendigkeit der Anschauung nicht reflektiert, sie zeigte sich nur indirekt im Rahmen der Begriffsbildungstheorie. Der Rationalismus meinte, es gäbe eine intuitive Erkenntnis durch Anschauung *neben* der diskursiven Erkenntnis durch Begriffe. Beide seien nur graduell im Sinne der Deutlichkeit und Undeutlichkeit (weil der Sinn nicht die Daten, das Mannigfaltige, unterscheidet und bezieht) unterschieden. Der vorkritische Kant spricht im Anschluss an die *Dissertation* (1770) von Anschauung und Begriff als vorfindlichen Arten von Vorstellung, die nicht graduell, sondern generisch unterschieden

---

<sup>110</sup> Die Funktion ist die „Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen.“ (Kant: KrV, A 68, B 93)

<sup>111</sup> „Es ist eine der wichtigsten Errungenschaften Kants, gezeigt zu haben, daß reine Denkformen, die nicht auf den Verstandesgebrauch *an* der Erfahrung eingeschränkt sind, nonsens sind. Begriffe, die nicht etwas begreifen, sind keine Begriffe.“ (Liebrucks: *Sprache und Bewußtsein IV*, 458)

<sup>112</sup> In der transzendentalen Dialektik wird Kant diesen Satz wieder zurücknehmen müssen. Vgl. Liebrucks: *Sprache und Bewußtsein IV*, 119.

<sup>113</sup> Ebd., 82.

<sup>114</sup> „Die Kategorien sind nicht logische Funktionen überhaupt, sondern derjenige Verstandesgebrauch, der die Anschauungsgegebenheiten erst *bestimmt* oder doch wenigstens so angeht, daß diese Anschauungsgegebenheiten als *bestimmte* ‚angesehen‘ werden können.“ (Liebrucks: *Sprache und Bewußtsein IV*, 76) Kategorien sind auch nicht Aussageweisen, sondern „Weisen der einen und einzigen Verstandesform, die nur eine Absicht hat: alles Wirkliche als durchgängig bestimmt anzusehen.“ (Liebrucks: *Sprache und Bewußtsein, Band V: Die zweite Revolution der Denkungsart. Hegel: Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M. 1970, 513).

<sup>115</sup> Der transzendentallogisch gefasste Begriff des Begriffs „ist nicht eine *wirkliche* Handlung des Menschen, sondern die immer schon vollzogene eines Wesens, das Verstand hat und ihn gebraucht. *Es ist die Synthesis nicht des Menschen, sondern des Urteils.*“ (Liebrucks: *Sprache und Bewußtsein IV*, 442).



den seien<sup>116</sup>. Auch wenn man darin eine Antizipation der späteren kritischen Lehre erblicken darf, ist doch nicht die Differenz zwischen dem vorkritischen Unternehmen der Dissertation und dem transzendentallogischen Begründungshorizont in der Unterscheidung der beiden Erkenntnisstämme in der *Kritik der reinen Vernunft* zu übersehen. Der kritische Kant geht nicht von empirisch-psychologischen Beobachtungen beziehungsweise einer Ontologie des Raumes aus, sondern fragt nach dem Apriorischen auch der Anschauung, aber mit Blick auf die Beantwortung der Grundfrage: *Wie sind Raum und Zeit zu denken, wenn formallogisch korrektes Denken sachhaltig im Sinne der wissenschaftlichen Erfahrung sein können soll?* Die reinen Anschauungsformen sind im Unterschied zum Denkduktus des vorkritischen Kant (was nicht selten übersehen wird) keine behaupteten Befundstücke<sup>117</sup>, sondern prinzipielle Setzungen, in denen sich der funktionale, gegenstandskonstitutive Charakter der Anschauung reflektiert. Kant sieht nämlich, dass das Sich-Zusammenschließen des (formallogischen) Begriffs mit der Anschauung, wenn formale Erkenntnisdignität haben können soll, kein Sein, sondern Aufgabe ist. *Die Realisierbarkeit dieser Aufgabe bedarf der reinen Anschauungsformen von Raum und Zeit, die den Erscheinungen vorgeordnet werden, damit a priori sichergestellt ist, dass das, was erscheint, begrifflich spezifiziert werden kann.* Blicken wir etwas näher hinein.

Innerhalb der Sinnlichkeit sind Materie und Form der Anschauung zu unterscheiden: Die Materie der Anschauung ist anzusehen als das Unbestimmte der Erscheinung, das heißt als das, woran Bestimmungen vorgenommen werden können, was etwas Bestimmtes sein kann und nicht sein kann<sup>118</sup>. Diese wird der *Empfindung* als ein auf das Ding an sich relativ seiend anzusetzendes Aufnahmeorgan zugewiesen<sup>119</sup>. Die Empfindung ist *nur subjektiv*, sie kann keine Objektivität der Erscheinungsbestimmung verbürgen, gerade weil sie als auf das Ding an sich relativ gesetzt ist<sup>120</sup>. Die Form der Anschauung ist gesetzt als das Worin der Empfindungen, die Ord-

---

<sup>116</sup> Dabei ist das Argument wichtig, dass die Anschauung in Bezug auf geometrische Gegenstände eine Evidenz von Bestimmtheit bzw. Verschiedenheit im Raum gewährt, die begrifflich (nach Größe und Gestalt) nicht einholbar ist (gewisse dreidimensionale Gebilde können nicht wie spiegelsymmetrische Objekte auf einer Ebene zur Deckung gebracht werden). Der angeschaute Unterschied dieser *Objekte* beruhe auf unterschiedlichen Verhältnissen der Körper zum Raum, der Örter und Lagebeziehungen enthalte. Die Anschauung sei damit gegenüber dem Begriff als eigenständige Erkenntnisquelle in der Geometrie erwiesen.

<sup>117</sup> Kant spricht zwar vom *Gemüt*, dies bedeutet aber nicht mehr als ein Vermögen überhaupt, das anzusetzen ist, wenn ich empfinden und anschauen können soll. Vgl. Liebrucks: *Sprache und Bewußtsein IV*, 320.

<sup>118</sup> Vgl. Liebrucks: *Sprache und Bewußtsein IV*, 389.

<sup>119</sup> Die Affektion der Sinne durch das Ding an sich ist *keine* ontologische Behauptung (was Jacobis Kritik unterstellt), sondern eine notwendige Setzung zur Beantwortung der Hauptfrage. Kant muss nicht interessieren, wie die Dinge als ontische es fertigbrächten, auf uns einzuwirken (psycho-physisches Problem), sondern er setzt einfach die Sinnlichkeit an als „Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen“ (KrV, A 19). Vgl. Liebrucks: *Sprache und Bewußtsein IV*, 327.

<sup>120</sup> Vgl. Liebrucks: *Sprache und Bewußtsein IV*, 382.

nung, deren gleichsam „logische Syntax“<sup>121</sup>. Die Anschauungsform ist das, was übrigbleibt, wenn wir von dem abstrahieren, was dem Verstand und was der Empfindung angehört. Das ist eine von Verstandes- und Empfindungsqualitäten leer gewordene, *an ihr selbst unanschauliche Struktur* der Empfindung (Form des Nebeneinanders, Form des Nacheinanders<sup>122</sup>)<sup>123</sup>. Diese Formen sind im Sinne der Beantwortung der Grundfrage nicht als formende Formen im Sinne der Spontaneität des Begriffs zu fassen, sondern als *ursprünglich* anzusehen. Dies ist wiederum auf die Grundfrage der *Kritik der reinen Vernunft* zu beziehen: Kant fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit dafür, dass Erscheinungsgegenstände *nur als meine Vorstellungen* angesehen werden können (transzendente Idealität), weil nur diese Annahme synthetische Urteile a priori ermöglicht<sup>124</sup>. Ursprünglichkeit bedeutet: Die Bestimmtheit des Materials der Empfindung durch die Form ist gesetzt als *absolute Position*, nicht als Ausdruck einer Beschaffenheit des Erkennenden<sup>125</sup>. Die Anschauungsform ist so angesetzt, dass die prinzipielle Unveränderlichkeit ihrer Bestimmung garantiert ist (was nicht möglich wäre, wenn Raum und Zeit als *wirkliche* Formen angesetzt wären). Als Bestimmtheitsgaranten sind die *subjektiven* Formen der Anschauung *objektivitätsstiftend*:

Durch sie ist die Materie der Empfindung nicht unmittelbar im Punkt der Empfindung verschwunden, sondern sie spannen diesen Punkt zu einem Kontinuum auf. Ohne Strukturierung durch die Anschauungsformen gibt es keine *bestimmbare* Mannigfaltigkeit, an welcher der Verstandesbegriff a priori als gegenstandskonstituierende Ordnungsfunktion entspringen könnte.

Die Anschauungsformen garantieren die prinzipielle Beständigkeit dieser Strukturierung. Die empirische Anschauung gelangt damit, indem sie das Material der Empfindung in Raum und Zeit setzt, zu einer anfangshaften Objektivität in Gestalt einer gegenständlich noch unbestimmten *Erscheinung*<sup>126</sup>, da sich die Gegenständlichkeit des Gegenstandes als *Erfahrungsgegenstand* den vernunftgeleiteten reinen Verstandesbegriffen verdankt.

Schließlich ermöglichen die Anschauungsformen von Raum und Zeit eine *Vergegenständlichung begrifflicher Distinktionen*, in welcher der Widerspruch, wie es scheint (etwa im Begriff der Bewegung), vermieden werden kann.

Schon in der Anschauung beginnt daher genau genommen die Tätigkeit unter dem obersten Prinzip der Einheit der transzendentalen Apperzeption, die Synthesis der

<sup>121</sup> Ebd., 388.

<sup>122</sup> Auf die Vorrangigkeit der Zeit vor dem Raum kann hier nicht eingegangen werden.

<sup>123</sup> Vgl. ebd., 328.

<sup>124</sup> Ebd., 321.

<sup>125</sup> Die ontologische Missverständnisse evozierende Formulierung Kants für diese Ursprünglichkeit ist auch, dass die Form „im Gemüte a priori bereitliegen“ müsse. (Kant: KrV, B 35) Dies führt zur technischen Fassung der Anschauungsform als einem Dritten, das zwischen Erscheinung und dem Gemüt (empirische Apperzeption), eingeschoben würde.

<sup>126</sup> Kant: KrV, A 20.

Apprehension. Fichte wird daran anknüpfend betonen, dass die so gefasste Anschauung schon ein Denken als Herstellen von Einheit in der Mannigfaltigkeit gewesen sein muss. Er wird ernst nehmen, dass die Anschauung nicht neben der absoluten logischen Form steht.

### 3. Die Anschauung als Knecht des Begriffs

Die Anschauung ist damit als Mittel oder Material zur Spezifizierung des formallogischen Begriffs gesetzt. So wird zugleich die wesentliche Bezogenheit des Begriffs auf die Anschauung explizit. Diese hat die bekannten zwei Seiten der Leerheit des Begriffs ohne Anschauung und der Blindheit der Anschauung ohne Begriff. Dabei gilt es die Ungleichgewichtigkeit beider Seiten zu sehen.

- (1) Der reine Verstandesbegriff setzt einen getrennten rezeptiven Erkenntnisstamm, der das Material liefert voraus, denn der Begriff entspringt nur *bei Gelegenheit des Gegebenseins des sinnlichen Materials*, zumal er nicht als ruhende Form, sondern die logische Handlung des Vereinigens eines Mannigfaltigen ist. Die Verstandesform ist nur dann a priori sachhaltig, wenn ihr durch einen getrennten Erkenntnisstamm das Material *gegeben* wird, an dem sie sich als Synthesis betätigt<sup>127</sup>. Das Material muss der logischen Form *gegeben* werden, weil es um die Anwendbarkeit der *formalen* Logik geht, die keinen Inhalt haben soll<sup>128</sup>. *Gegebensein* bedeutet: aus dem Verstand nicht ableitbar<sup>129</sup>. Diese Annahme soll sichern, dass Erscheinungen nicht bloßer Schein sind, sondern als Erfahrung gelesen werden können, als Bestimmung des Gegenstandes. Dieses Unmittelbare ist bloß „das Daß der Erscheinung“<sup>130</sup>. Die Seinsweise des vorausgesetzten Materials der Erkenntnis ist die der absoluten Position, es ist das als nicht gesetzt Vorausgesetzte, das als bestimmungslos gesetzte hypokeímenon, das a priori unter die Formen der Anschauung und des Verstandes gebracht wird.

Die Errungenschaft Kants ist es zu sehen, dass die logische Form nicht wie ein Werkzeug zuerst für sich bereitliegt (wie die formale Logik meint) und dann in einem zweiten Akt auf die Anschauung bezogen wird. *Die Kategorie ist als logische Form von Haus aus bezogen auf die Anschauung, wenn sie Erkenntnis gewährleisten können soll*. Denn der Widerspruch, der gerade *im reinen Denken* auftritt, lässt sich nur durch den Bezug auf eine anschauliche Vorstellung im Sinne des immanenten Kategoriengebrauchs vermeiden. Die Verstandesform hat nur Erkenntnisdignität, wenn Sinnlichkeit und Verstand strikt getrennt sind, zugleich aber die Anschauung

---

<sup>127</sup> Der Verstand als reiner bedarf der Sinnlichkeit, um „etwas zu haben, *an dem* er seine Bestimmungen vornimmt.“ (Liebrucks: *Sprache und Bewußtsein IV*, 77).

<sup>128</sup> Vgl. Wladika: *Kant in Hegels „Wissenschaft der Logik“*, Frankfurt a. M. 1995, 4.

<sup>129</sup> Ebd., 162.

<sup>130</sup> Ebd., 163.

unter die Verstandesform *subsumiert* wird<sup>131</sup>. Das ist der in den *Grundsätzen des reinen Verstandes* explizierte empirische, immanente Gebrauch der Kategorien, der allein Erkenntnis gewährt.

Die entscheidende Einsicht Kants lautet hier: *Beim formallogischen Begriff des Begriffs ist Notwendigkeit nur durch Anschauung denkbar*<sup>132</sup>. Als nur-allgemeiner im Sinne des Eleatismus wäre der Begriff bedeutungslos. So betont Kant: „Das Allgemeine muß im Einzelnen gegeben werden. Dadurch hat's Bedeutung.“<sup>133</sup> Wir erreichen damit nur endliche Dinge qua Erscheinungen (das heißt anschaulich präsentierbare durchgängige Bestimmtheit) als *entia necessaria*, während aus einem solchen Begriff das Sein nicht herausgeklaut werden kann, was Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises zeigt<sup>134</sup>. Kant erhebt damit die Erstellung der Welt der Positivität, die die exakte Wissenschaftlichkeit vollzieht, in den Gedanken<sup>135</sup>.

(2) Inwiefern ist die Anschauung ohne Begriff blind? Es gibt keine intuitive Erkenntnis von Gegenständen. Die Anschauung als separater Erkenntnisstamm kann als solche die Gegenständlichkeit des Gegenstandes nicht fundieren (weil es schief ist, von *Objekten* der Anschauung zu sprechen). Dies würde nämlich die zu vermeidende Knechtschaft des Begriffs unter den Gegenstand bedeuten. Deshalb darf das anschauliche Material zur Gegenstandsbestimmtheit von ihm selbst her nichts beitragen. Strenge Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit im Wissen ist nur möglich, wenn der Gegenstand nicht ein sich gemäß seinem ansichseienden Wesen als bestimmt zeigender ist, sondern als *nur mit sich identisch gesetzter* angesehen werden kann. Soll wissenschaftliche Erfahrung mit Notwendigkeitscharakter möglich sein, dann darf es so etwas wie die Substanz der ehemaligen Metaphysik – ein anschaulich Allgemeines im Sinne der *symploké* – nicht geben. Der Gegenstand *darf* nicht Präsenz eines anderen Selbst sein, die etwas von ihm selbst her zeigt, zu bedeuten gibt, denn dann wäre die durchgängige widerspruchsfreie Bestimmbarkeit nicht a priori garantierbar. Dies ist der tiefste Grund der Trennung von Ding an sich und Erscheinung<sup>136</sup>. Nur als

---

<sup>131</sup> Von da her ist auch die Charakteristik von Anschauung und Begriff hinsichtlich des jeweiligen Enthaltenseins der Vorstellungen zu verstehen: Der Begriff hat eine unendliche Menge an Vorstellungen, in denen er als „gemeinschaftliches Merkmal“ (Kant: KrV, B 40) enthalten ist, im Sinne der Subsumtion *unter sich*. Der formallogische Begriff kann das Einzelne nicht in sich haben. Die Anschauung enthält dagegen eine unendliche Menge an Vorstellungen *in sich*. So liefert sie in Form eines räumlichen und zeitlichen Kontinuums das Material zur begrifflichen Bestimmung.

<sup>132</sup> B. Liebrucks: *Sprache und Bewußtsein, Bd. III: Wege zum Bewußtsein im Raum von Kant, Hegel und Marx*, Frankfurt a. M. 1966, 128.

<sup>133</sup> Kant: Refl XE15-A19, AA XXIII, 21.

<sup>134</sup> Vgl. Liebrucks: *Sprache und Bewußtsein III*, 127.

<sup>135</sup> Z. B. soll in der neuzeitlichen Naturwissenschaft der Widerspruch, der sich in den Zenonischen Aporien formuliert, vermieden werden, indem die Ortsbewegung als Geschwindigkeit gefasst wird, die als Verhältnis von durchlaufenem Raum zur benötigten Zeit exakt berechenbar ist.

<sup>136</sup> Liebrucks: *Sprache und Bewußtsein IV*, 469.

*Erscheinungsgegenstand* ist sein Verhalten allgemeingültig und notwendig vorhersagbar. Die Kantische Erscheinungswelt ist die Welt, die von vornherein so gesetzt ist, dass sich die Selbstidentität des Ich widerspruchsfrei im Objekt erhalten kann. Das Objekt, um das es hier geht, darf nichts prinzipiell Fremdes sein, sondern ist konstituiert und *nur* konstituiert. Seine Bestimmtheit im Sinne der Gegenständlichkeit darf sich nur dem Verstand verdanken<sup>137</sup>. Der Gegenstand der einen Erfahrung ist „Kolonie des Denkens“<sup>138</sup>, die raum-zeitlich positivierte formallogische Verstandesform. Die Beschränkung der Erkenntnis auf den Erscheinungsgegenstand, beziehungsweise auf die eine Erfahrung, ist also nicht Ausdruck eines Skeptizismus oder einer Bescheidenheit im Sinne der Rede von einer endlichen menschlichen Erkenntnis, sondern soll den Notwendigkeitscharakter des Erkennens sichern<sup>139</sup>. Durchgängige Bestimmbarkeit des Gegenstandes ist nur möglich, wenn der Verstand von der Sinnlichkeit *emanzipiert* ist und sich *alle* Bestimmtheit dem Verstand verdankt<sup>140</sup>. *Die Anschauung ist hier so gefasst, dass alles, was in ihr begegnet, a priori so bestimmt ist, dass es dem Verstandesbegriff zur Herstellung durchgängiger Bestimmung untergelegt werden kann.* Damit beantwortet sich die Frage, wie das Mannigfaltige der Anschauung überhaupt unter einen Begriff subsumiert werden kann. Dies konnte die formale Logik nur voraussetzen<sup>141</sup>.

Die Stellung der Sinnlichkeit als zweitem Erkenntnisstamm bedeutet demnach nicht eine Aufwertung der Anschauung gegenüber dem Begriff<sup>142</sup>. Dass „alles Denken als Mittel“ auf die Anschauung abzwecke<sup>143</sup>, kann dafür nicht ins Treffen geführt werden. Der Rückbezug des Denkens auf die Anschauung ist nämlich von der Grundfrage nach den synthetischen Urteilen a priori sowie dem Ganzen der *Kritik der reinen Vernunft* her zu lesen. Das, worauf das Denken als Mittel abzielt, ist nur *die Anschauung, insofern durch sie ein Gegenstand gegeben werden kann, das heißt sie die eine, wissenschaftliche Erfahrung ermöglicht* (was sich ohnehin in der Parallelstelle *Kritik der reinen Vernunft* B 747 ausspricht). Dies ermöglicht sie nur, indem sie von

<sup>137</sup> „[A]ls was muß der Gegenstand verstanden werden, wenn er a priori erkannt werden können soll? [...] er muß als solcher verstanden werden, der von sich aus gar nichts zur Erkenntnis beitragen kann, d. h. als Erscheinungsgegenstand, der kein erkennbares Ansichsein hat. Nur das kann von ihm erkannt werden, was *nur* meine Vorstellung ist.“ (ebd., 461)

<sup>138</sup> Thomas Sören Hoffmann: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel – Eine Propädeutik*, Wiesbaden 2012, 61.

<sup>139</sup> Erscheinung ist Kantisch Erscheinung durchgängiger Bestimmtheit (vgl. Liebrucks: *Sprache und Bewußtsein IV*, 473).

<sup>140</sup> Vgl. Liebrucks: *Sprache und Bewußtsein IV*, 77.

<sup>141</sup> Röttges: *Dialektik als Grund der Kritik*, 86.

<sup>142</sup> Höffe deutet die transzendente Ästhetik als Schritt „[w]ider die Diskriminierung der Sinnlichkeit“; sie leiste die entscheidende Grundlage „für den Widerspruch gegen die Arroganz des Begriffs“, eine Wendung, die er von H. Blumenberg aufnimmt (Otfried Höffe: *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, München 2004, 81–83).

<sup>143</sup> Kant: KrV, A 19, B 33.

*vonherein* als Mittel des Begriffs konzipiert ist. Die Kantische Anschauung ist im Sinne der strikten Trennung vom Verstand als logisch *blind* konzipiert<sup>144</sup>. Die Sinnlichkeit muss als dem Verstand *unterworfen* angesehen werden, sie darf in ihn nicht einfließen. Die Sicherung dessen, *dass* sich die Anschauung dazu von vornherein schickt, gründet in den *reinen* Anschauungsformen, *die das Material der Empfindung a priori so bestimmt, dass das Anschauliche dem exakten Begriff unterwerfbar wird*. Die Kantische Sinnlichkeit ist *unsinnliche, idealisierte Sinnlichkeit*. Keine geometrische Figur ist in ihrer exakten Bestimmtheit unmittelbar anschaulich<sup>145</sup>. Dies gilt nicht erst für das Tausendeck<sup>146</sup>, sondern für jede einfache geometrische Figur. Den rechten Winkel als exakt solchen sehe ich niemals in der empirischen Anschauung, sondern dessen Bestimmung und anschauliche Konstruktion zwischen spitzem und stumpfem Winkel leitet die Anschauungsform. Nur so kann die Sinnlichkeit ein Material für synthetische Urteile a priori in der Mathematik liefern. Das empirische Anschauliche in der Konstruktion ist nicht um seiner selbst willen da, sondern hat nur Bedeutung, insofern sich die Anschauungsform an ihm zu reinen Formen abstoßen kann, die – hier zeigt sich der Zusammenhang mit der Vernunftidee – als solche niemals anschaulich erreicht werden können, sondern als Regulativ in der durchgängigen Bestimmung fungieren. So zeigt sich spätestens bei den Grundsätzen des reinen Verstandes, dass die in der Trennung von transzendentaler Ästhetik und transzendentaler Logik zunächst vorausgesetzte Gleichgewichtigkeit der Erkenntnisstämme unhaltbar ist.

Nun könnte man auf die Lehre vom Schematismus hinweisend einwenden, dass es der transzendentalen Logik doch wesentlich auf die Einheit von Begriff und Anschauung ankomme. Dies ist richtig. Es ist aber entscheidend zu sehen, *in welchem Sinne* diese Einheit angesetzt und gefordert wird. Die transzendentallogische Funktion des Schematismus bedeutet nicht eine ursprüngliche Einheit von Logischem und Aisthetischem, die Vicos „universale fantastico“ adressierte, jene Einheit, die im Sinne Herders und Humboldts in jedem Wort der Sprache wirklich ist. Ohnehin geht es im Schematismus nicht um eine prästabilisierte Harmonie zwischen „unserer“ Sinnlichkeit und dem Verstand, denn eine solche würde den transzendentallogisch zu sichernden Notwendigkeitscharakter der Erkenntnis unterlaufen, da diese Harmonie von etwas abhängig wäre, das nicht *a priori* garantierbar wäre. *Die Bedeutung der Vermittlungsleistung des Schematismus besteht ausschließlich darin, dass das Schema Möglichkeitsbedingung der Erstellung der Welt der Positivität, der natura formaliter spectata, im Sinne der „Grundsätze des reinen Verstandes“ ist*. Zur Erläuterung dessen sei folgendes gesagt: Wenn der Notwendigkeitscharakter des Wissens *a priori* sicherbar sein können soll, so muss die Anschauungsmannigfaltigkeit in die Einheit der transzendentalen Apperzeption gebracht werden können. Das ist das leitende

<sup>144</sup> Der Begriff *darf* nicht schon in der Anschauung wirksam sein, wenn synthetische Urteile a priori möglich sein können sollen (Liebrucks: *Sprache und Bewußtsein IV*, 336).

<sup>145</sup> Vgl. ebd., 397.

<sup>146</sup> Kant: *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, AA VIII, 210.

Prinzip der logischen Handlung des Verstandes. Nun ist aber die Kategorie – etwa als Kausalnex – kein möglicher Gegenstand der Anschauung. Umwillen der Ermöglichung und Sicherung der Herrschaft des Verstandes über die Sinnlichkeit im Sinne der bestimmenden Urteilskraft bedarf es daher des Schemas als vermittelnder Instanz. Dieses muss zwar zugleich sinnlich und begrifflich sein, aber es muss *in seiner Sinnlichkeit* zugleich *rein* sein. Die Verbindung von Anschauung und Gedankenform wird ja über die reine Form der Anschauung (der Zeit) erstellt. Das Schema ist dadurch eine Vorstellung, in welcher die Anschauung in ihrer Individualität *nicht* in den Begriff einfließt. Die Anschauung ist für die Synthesis der Einbildungskraft nur so weit relevant, als diese bloß *als Fall* verstanden werden kann, der eine bestimmte Weise von Einheit in der Mannigfaltigkeit repräsentiert. Die durch solche Schemata geleitete Wahrnehmung steht ganz unter der Direktive der bestimmenden Urteilskraft. – Wir haben es also im Schematismus nicht mit einem Schritt in Richtung der Hegelschen „zweiten übersinnlichen Welt“ zu tun, zum Gedanken eines sich anschaulich zeigenden Selbsts (ousia aistheté) oder zum Gestaltcharakter der wirklichen Anschauung, sondern es geht hier um die *Erstellung von Strukturen, die die Herrschaft des Verstandesbegriffes zum Zweck des technisch-praktischen Weltumganges ermöglichen*<sup>147</sup>.

Und vorausblickend sei festgehalten: Der immanent weiterführende Gedanke liegt darin, dass sich gerade im Aufweis der Möglichkeitsbedingungen der Herrschaft des Begriffs und der Knechtschaft der Anschauung die Unwahrheit dieser einseitigen Verhältnisbestimmung zeigt. Denn die Kategorie gewinnt ihre Bedeutung als Kategorie eben nur durch die Subsumierbarkeit der Anschauung vermittels der Schematisierung (KrVA 136). Das macht deutlich, dass es dem Verstandesbegriff *wesentlich* ist, auf sein anderes, die Sinnlichkeit bezogen zu sein. Dieser auf den dialektischen Begriff vorausweisende Gedanke liegt aber hinter dem Rücken der Kantischen Reflexion.

#### 4. Begründung und Begrenzung funktionalisierter Anschauung

Transzendente Logik begründet und begrenzt das technische Verständnis von Anschauung und Begriff.

- (1) Erkennen ist Kantisch das Tun der bestimmenden Urteilskraft und die kategorial bestimmte Anschauung ist die natura formaliter spectata. Dieser Gegenstand – die wesentliche Identität und die wesentlichen Strukturen von etwas – ist nicht mehr unmittelbar anschaulich, sondern intelligibel, er stellt sich in Formeln

---

<sup>147</sup> Dazu Liebrucks: „Das Schema ist das Bild des formallogischen Begriffs. Als solches stellt es den Verkehr, nicht zwischen Mensch und Mensch, sondern zwischen dem Menschen und seinen Gegenständen her, vergleichbar mit dem bargeldlosen Verkehr des Kapitals, nicht dem bloßen Geldverkehr.“ (Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein IV*, 544)



dar<sup>148</sup>. Das Einzelne ist hier nicht als *Individuum* relevant, sondern – so wird die formallogische Voraussetzung der ontologischen Nivellierung des Individuellen eingeholt – nur insofern sich an ihm Eigenschaften finden, die als Erscheinungen eines mathematisch formulierbaren gesetzmäßigen Zusammenhanges interpretierbar sind. So ist in der exakten Wissenschaftlichkeit die Anschauung nur als im Rahmen des Experiments spezifizierte und funktionalisierte relevant. Das Angeschaute ist von vornherein unter den Schemata von kontrollierbaren, das heißt für sich isolierbaren und quantitativ abwandelbaren Bedingungen präsent. In diesem Sinne kann man von *schematisierter* Anschauung sprechen. Es geht letztlich um die Funktionalität, die Mittelhaftigkeit des Einzelnen im Sinne der Behandelbarkeit.

Daraus erklärt sich die Wendung der transzendentalen Logik Kants gegen Leibniz<sup>149</sup>: Bei Leibniz hat jede Monade ihren Raum, ihre Zeit, eine Eigenzeitlichkeit. Räumliche und zeitliche Verhältnisse sind die phänomenale Präsenz der Ordnung der Koexistenz der Monaden (als der Dinge an sich), in denen sie *ihr Selbst* manifestieren. Nach Kant *darf* diese Auffassung nicht gelten, wenn so etwas wie die wissenschaftliche Erfahrung im Singular möglich sein können soll. Für Leibniz kann es so etwas nicht geben, sondern jede Monade macht *ihre* Erfahrungen (deren Einheitsprinzip dann im Sinne der prästabilierten Harmonie außer sie fällt). Kant dagegen muss von dieser Vielheit abstrahieren. Raum und Zeit sind allgemeine ordnungsfunktionale Anschauungseinheiten, ohne welche die eine wissenschaftliche Erfahrung unmöglich wäre. Die Vielheit der Räume und Zeiten kann es nur insofern geben, als die vielen Räume Beschränkungen des *einen* Raums sind und die bestimmten Zeiten nicht zugleich, sondern nacheinander sind<sup>150</sup>. Für die so bestimmte Einheit von Anschauung und Begriff *darf* das Indiscernibilenprinzip nicht gelten<sup>151</sup>. Wir sehen von diesem Prinzip bereits ab, wenn wir Individuen zählen. Im Zählen als erster Anwendung der Mathematik auf die Natur, zeigt sich das Prinzip der Herstellung der abstrakten Identität beziehungsweise des gleichgültigen Unterschiedes. Nach Leibniz ist keine Monade der anderen gleich. In der mathematischen Naturwissenschaft geht es in Beobachtung und Experiment aber um die Wirklichkeit *insofern sie beherrschbar ist* – das heißt um die Übersetzung der Erscheinung in die Form der Gesetzmäßigkeit, die Herstellung wiederholbarer (das heißt als identisch gesetzter) und in mathematischen Zusammenhängen formulierbaren Ereignissequenzen. Das Individuelle wird zur ‚Nebenbedingung‘, die verhindert, dass sich das Gesetz *rein, ideal* realisiert. *Aller technisch-praktische Weltumgang muss das Indiscernibilenprinzip methodisch ausklammern.*

---

<sup>148</sup> Die erste übersinnliche Welt im Sinne der Hegelschen *Phänomenologie des Geistes*. Zum Verlust des Anschauungsbezuges in der Physik ab dem 19. Jahrhundert (vgl. Norman Sieroka: *Philosophie der Physik. Eine Einführung*, München 2014, 46–65).

<sup>149</sup> Vgl. Ungler: *B. Liebrucks' „Sprache und Bewußtsein“*, 309–311, 392.

<sup>150</sup> Kant: KrV, B 40.

<sup>151</sup> Vgl. Liebrucks: *Sprache und Bewußtsein IV*, 517.



Wir sehen: Soll formale Logik Erkenntnisdignität haben können, so ist Anschauung von vornherein zur Herstellung gegenständlicher Identität im Sinne der bestimmenden Urteilskraft beziehungsweise der Vernunftidee funktionalisiert. Sie dient nicht dazu, ein Individuum – ein Selbst – präsent werden zu lassen, sondern zur Positivierung des Einzelnen zur Tatsache in Sachverhalten. Dieser Standpunkt hat seine relative Berechtigung. Er ist notwendig zur Orientierung und Regulierung des Verhaltens hinsichtlich der Bestimmung und des Gebrauchs des Einzelnen als eines Mittels zur Zweckrealisierung. Der wissenschaftlich „verobjektivierende Blick“ hat hier seinen Ort<sup>152</sup>. Die Objektivität dieser Erfahrung besteht in der allgemeinen Subjektivität: Wie das naturwissenschaftliche Experiment die Individualität des Phänomens als zu eliminierende, verunreinigende Randbedingung ansehen muss, so ist – um Willen des Notwendigkeitscharakters dessen, was mir anschaulich begegnet – das Subjekt der wissenschaftlichen Erfahrung nicht der Mensch als Einheit von Bewusstsein überhaupt und Individuum – denn damit würde sich eine nicht eliminierbare Unbestimmtheit und Mehrdeutigkeit der Erfahrung ergeben – sondern als logisches Ich, das keine individuellen Räume und Zeiten, so auch keine geschichtlichen Erfahrungshorizonte derselben kennt.

(2) *Die kategorial bestimmte Anschauung im Sinne Kants ist daher nicht mit der menschlichen Erfahrung gleichzusetzen, sondern eine für den technisch-praktischen, wissenschaftlichen Weltumgang notwendige Spezialisierung.* Diese in der Konsequenz Kants liegende Einschränkung würde Kant zugleich nicht einräumen, da er sonst seinen Begriff des Erkennens (als Vergegenständlichen) und letztlich die vorausgesetzte Autarkie formaler Logik<sup>153</sup> relativieren müsste. So geht er davon aus, dass der Raum des Physikers zugleich der Raum der menschlichen Anschauung sei<sup>154</sup>, weshalb er die Apriorität von Raum und Zeit auch unabhängig von seiner Hauptfrage in Form einer metaphysischen Erörterung aufzuweisen sucht (was bei Fichte konsequenterweise entfällt)<sup>155</sup>. Dieser Beweisversuch ist jedoch von der transzendentalen Reflexion her bodenlos, denn er setzt voraus, dass wir über die Erkenntnis so sprechen könnten wie über ihre Gegenstände, wodurch die Anschauungsform zum Erscheinungsgegenstand hypostasiert werden würde. Dies zeigt: *Die Verabsolutierung der technisch-praktischen Einheit von Anschauung und Begriff vollzieht sich dort, wo die Erkenntnisdignität formaler Logik garantiert werden soll.*

Die Konsequenzen dieser Gleichsetzung zeigen sich heute deutlich: Je mehr der Mensch sich und seine Welt im Sinne einer absoluten (sich auf nichts Selbstzweckhaftes relativierenden) Praxis als Objekt der Kolonialisierung versteht, desto mehr

---

<sup>152</sup> So interessiert sich der Arzt für die Anschauung dieses Menschen zunächst nur insofern, als die Untersuchung es ihm ermöglicht, diesen als möglichen Fall einer Krankheit x zu subsumieren.

<sup>153</sup> Kant setzt voraus, dass formale Logik *die* Logik ist, in der alles Denken steht.

<sup>154</sup> Liebrucks: *Sprache und Bewußtsein IV*, 335.

<sup>155</sup> Ebd., 310.

katapultiert er sich selbst aus der Wirklichkeit hinaus<sup>156</sup>. Die funktionalisierte Anschauung der bestimmenden Urteilskraft wird heute bereits im Kindesalter im Gebrauch der Tablets, I-Phones und so weiter habitualisiert. Dabei wird die Anschauung nivelliert und schematisiert, sodass es zu einer Begegnung mit einem anderen Selbst gar nicht mehr kommt, indem je schon auf Eigenschaften fokussiert wird, die zur Subsumtion des Angeschauten unter einen bestimmten Begriff erforderlich sind, wobei diese Subsumtion von Nützlichkeitskalkülen dirigiert wird<sup>157</sup>. Mittels der Technik errichten wir einen – auch anschaulich präsenten – Horizont bloß gegenständlicher Objektivierung, eine Welt von Tatsachen, die ihre Bedeutung nur als funktionale Elemente haben sollen. Der Mensch versinkt in einem ästhetischen Einheitsraum von Positivitäten, dem anschaulichen Korrelat der Dominanz der äußeren Zweckmäßigkeit. Das Komplement dessen ist die Konsum- und Unterhaltungskultur, die durch Reiz und Rührung der Anschauung die sich entziehende Wirklichkeitserfahrung herbeizuzwingen sucht.

Kant weist zugleich den Weg über die erwähnte Gleichsetzung hinaus, indem er die Begrenztheit der Reichweite des instrumentellen Verständnisses von Anschauung und Begriff zeigt: in der *Kritik der reinen Vernunft* in Form der Restriktion der Erkenntnisdignität formaler Logik auf Erscheinungen und die Unerkennbarkeit von Totalität, in der *Kritik der praktischen Vernunft* in der Bestimmung der Relativierung hypothetischer Imperative auf den kategorischen Imperativ und in der *Kritik der Urteilskraft* in der Einsicht darin, dass das, womit die Finalität in der ästhetischen und der teleologischen Urteilskraft, im Sinne der Frage nach der unbekanntem Wurzel von theoretischer und praktischer Vernunft, zu tun hat, übergegenständliche, das heißt an ihnen selbst reflexive Gegenstände sind. Darin ist die in Fichtes Anerkennungslehre näher entwickelte Einsicht enthalten, dass sich ein Selbstverhältnis erst zu konstituieren vermag, wo wir – immer auch anschaulich – mit Unbedingtem im Sinne von Selbstzweckhaftigkeit zu tun haben<sup>158</sup>. Darin liegt jene Einsicht, welche

---

<sup>156</sup> Das zeigt sich z. B. im Umgang mit dem Fotoapparat, wenn er vor das Auge geschoben wird, bevor der Gegenstand noch betrachtet wurde. Indem das Ereignis festhalten werden soll, verliert man es, denn der Umgang mit dem Gerät versetzt in den Standpunkt der *äußeren Reflexion*, in welchem das, was sich zeigt, zu einem objektiven Geschehen wird, dessen gegenständliche Bestimmtheit durch Subsumtion unter Begriffe („hashtags“) fixiert wird. Vor diesem Hintergrund ist übrigens der Vorbehalt Goethes gegen die technisch vermittelte Weltbetrachtung zu verstehen. Vgl. E. Cassirer: *Goethe und die mathematische Physik. Eine erkenntnistheoretische Betrachtung*, in: ders.: *Idee und Gestalt*, Darmstadt 1971, 58.

<sup>157</sup> Dies ist auch ästhetisch relevant. Dabei geht es nicht bloß um eine „Verhässlichung der Welt“ durch die anschauliche Dominanz der Prosa der äußeren Zweckmäßigkeit, sondern darum, dass die Weise des Weltverhältnisses, die in der exakten Wissenschaftlichkeit ihren Ort hat, die Wahrnehmung dominiert. Die Erfahrung der Kunst bewirkt das Gegenteil: dass die Alltagsgegenstände „poetisch“ werden, d. h. als Zeigestäbe auf den menschlichen Weltumgang erfahrbar werden.

<sup>158</sup> So ist die Voraussetzung des *objektivierenden* Blicks in der Behandlung des Arztes die Anerkennung des Anderen als eines Selbstzwecks (worauf der Hippokratische Eid beruht). Von da her erhält die Anschaulichkeit des Menschen in Gestalt des Leibes eine übergegenständliche Bedeutung: in ihm begegnet ihm ein *anschaulich Allgemeines*, wodurch die Fak-

die Dialektik entfalten wird, dass ich nur in der Erfahrung eines – anschaulich präsenten – anderen *Selbst* und der damit verknüpften Unbedingtheit zum Bewusstsein meiner selbst beziehungsweise meiner eigenen Andersheit gelange. Bewusst-Sein kommt sich immer von außen entgegen.

Im Begriff der Menschheit in der Person ist jedoch die Anschaulichkeit des Allgemeinen qua praktischer Vernunft in individuo in Anspruch genommen. Wie kann uns eine solche Einheitsbildung von Anschauung und Begriff von transzendentallogischen Voraussetzungen her zugänglich sein? Überall dort, wo es um die Präsenz von Übergegenständlichem geht, wo sich Gegenstandsverhältnis und Selbstverhältnis, Funktionalität und Reflexivität nicht trennen lassen, kann Kantisch nicht von Erkenntnis die Rede sein, weshalb Kant die Funktion einer reflektierenden Urteilskraft erfinden muss<sup>159</sup>.

Es bleibt bei Kant daher der Widerspruch, einerseits den anschaulichen Allgemeinbegriff im Sinne der Resultate der *Kritik der reinen Vernunft* negieren zu müssen, andererseits ihn voraussetzen zu müssen. Dieser Widerspruch zeigt sich nicht erst von den Resultaten der *Kritik der praktischen Vernunft* und *Kritik der Urteilskraft* her, sondern schon in der *Kritik der reinen Vernunft*. Die Anschauung ist nur Knecht des Begriffs; zugleich soll gelten, dass der (Verstandes-)Begriff seine Genese nur an Anschauungsgegenständen hat. Durch den Anschauungsbezug soll der Begriff über sich hinausgehen, zu Eigenschaften, die im Begriff nicht liegen, die aber doch zu ihm gehören. Wie ist dies möglich? Nur wenn die Anschauung *etwas an ihr selbst* zu bedeuten zu geben vermag, wodurch sich der Begriff (im synthetischen Urteil) an ihr von sich abstößt. So heißt es: „Wenn man von einem Begriffe synthetisch urteilen soll, so muß man aus diesem Begriffe hinausgehen, und zwar zur Anschauung, *in welcher er gegeben ist* [Hvh.M.G.].“<sup>160</sup> Darin drückt sich eine andere, spekulative Bedeutung des *Gegebenseins* im Sinne des sinnlichen Allgemeinbegriffs aus, die von dem Gegebensein im Sinne der absoluten Position zu unterscheiden ist. Die entgegengesetzten Bestimmungen von Sinnlichkeit und Verstand, von Spontaneität und Rezeptivität sind als in-ihrem-Anderen bei-sich-Seiende zu fassen<sup>161</sup>. Dann ist die ursprüngliche Einheit dieser Bestimmungen ernst zu nehmen.

---

tizität des Leibes in Hinsicht auf das (medizinische) Handeln normativ regulierenden Charakter hat. Dort, wo dies vergessen ist, wird die Medizin unmenschlich.

<sup>159</sup> Hegel würdigt, dass die Teleologie bei Kant in ihrer systematischen Bedeutung als Vermittlung des Allgemeinen und Einzelnen gefasst wird: „So ungenügend daher die Kantische Erörterung des teleologischen Princips in Ansehung des wesentlichen Gesichtspunkts ist, so ist immer die Stellung bemerkenswerth, welche Kant demselben gibt. Indem er es einer *reflektierenden Urtheilskraft* zuschreibt, macht er es zu einem verbindenden *Mittelgliede* zwischen dem *Allgemeinen der Vernunft* und dem *Einzelnen der Anschauung*“ (Hegel: *Wissenschaft der Logik*, 159).

<sup>160</sup> Kant: KrV, A 721, B 749.

<sup>161</sup> In der Terminologie der Hegelschen Logik gesprochen geht es um das Zu-Ende-Denken der Reflexion als Einheit von Reflexion-in-sich und Reflexion-in-anderes (negative Reflexion-in-sich), die, als gesetzte, der Hegelsche Begriff ist.

## 5. Ursprüngliche Einheit von Anschauung und Begriff

Damit sind wir beim Standpunkt der *Wissenschaftslehre* Fichtes angelangt, der sich von der transzendentalen Logik Kants in unserem Zusammenhang dadurch unterscheidet, dass Verstand und Sinnlichkeit aus der Form des Selbstbewusstseins abgeleitet werden. So betont Fichte gegenüber der formalen Logik und noch der transzendentalen Logik Kants die ursprüngliche Einheit von Anschauung und Denken<sup>162</sup>. Das Ich ist nicht der absolute Operator, der mittels der Begriffe und Anschauungen auf ein äußerliches Sein zugreift. Das sind Vergegenständlichungen, bloße Bilder des Begriffs und der Anschauung. Wissen realisiert sich vielmehr in der unhintergehbaren Einheit von Anschauung und Denken als Einheit von Gegenstandsbezug und Selbstbezug. Denken ist daher nicht ein nachträgliches Bestimmen gegebener Vorstellungen, bloße Synthesis post factum, sondern *ursprüngliche* Synthesis, auf deren Boden die Anschauung immer schon steht. Ohne die ursprüngliche Synthesis wäre die Anschauung nicht als *etwas*, als bestimmte möglich<sup>163</sup>. Die empirische Anschauung ist immer schon intellektuell<sup>164</sup>: „[D]as Wissen selbst denkt in der unmittelbaren Apperception, Wahrnehmung, ursprünglich.“<sup>165</sup>

Die Identität von Anschauung und Begriff beziehungsweise Denken ist also kein äußeres Drittes, sondern *das Denken ist es selbst und sein anderes*. Denken, als Wissen gefasst, ist nicht eine Art von repraesentatio, ja überhaupt nichts von einer Art, sondern das schlechthin Allgemeine. Dasselbe gilt für die Anschauung. Sie ist die unmittelbare Evidenz von Wissen, der Gegenständlichkeit von Wissen. So heißt es: „Denken ist ein Bilden, das schlechthin ein Bild seiner selbst ist.“<sup>166</sup> Und: Denken ist „ein Bilden = a, das nicht denkbar ist ohne ein weiteres Bild = b“<sup>167</sup>. Die Einheit von Bilden und Bild, von Tätigkeit und Produkt, ist die *Einheit von Selbstverhältnis und Gegenstandsverhältnis*. Denken gelangt zu einem sich wissenden Selbstverhältnis nur über die Vergegenständlichung seiner selbst: „Darin, daß es gar nicht ist, ohne diese Gesetztheit des Andern besteht sein Wesen.“<sup>168</sup> Damit hat Fichte den *dialektischen Begriff des Begriffs* anvisiert und es ist eingesehen, dass die Autonomie des Begriffs darin besteht, Subjekt-Objekt zu sein.

---

<sup>162</sup> Fichte: TL II, GA II/14, 203.

<sup>163</sup> Ebd., 205, 206 f.

<sup>164</sup> Der Jenaer Fichte stößt auf die Notwendigkeit des anschaulichen Allgemeinbegriffs im Durchdenken des Anerkennungsbegriffs. Vgl. Max Gottschlich: „Fichtes Deduktion der Leiblichkeit. Interpretation der §§5–6 des Naturrechts von 1796“, in: *Das Recht als Form der „Gemeinschaft freier Wesen als solcher“*. *Fichtes Rechtsphilosophie in ihren aktuellen Bezügen*, hg. v. Thomas Sören Hoffmann, Begriff und Konkrektion. Beiträge zur Gegenwart der klassischen Deutschen Philosophie Bd. I, Berlin 2014, 41–86.

<sup>165</sup> Fichte: TL II, GA II/14, 204.

<sup>166</sup> Ebd.

<sup>167</sup> Ebd.

<sup>168</sup> Ebd.

Es ist jedoch mit Hegel als fraglich anzusehen, ob Fichtes konstruierende Dialektik dessen Selbstbewegung *als eine solche* darzustellen vermag<sup>169</sup>. Die entscheidende Frage lautet: Wie konsequent vollzieht sich bei Fichte die Aufhebung von Transzendentalphilosophie in Dialektik? Die besondere methodische Stellung der Anschauung auch beim späten Fichte, die nicht mehr äußeres Mittel, sondern als *Medium* des Wissens<sup>170</sup> gefasst wird, womit die Unmittelbarkeit der Vermittlung in gewisser Weise fixiert wird, wäre vor dem Hintergrund dieser methodischen Frage zu klären. Methodenbezüglich gilt es zu sehen: So wie Kants transendentale Logik zur Sicherung der Autarkie formaler Logik geschrieben wurde, dabei aber gerade zum Aufweis ihrer Unselbständigkeit gelangte, so soll die *Wissenschaftslehre* die vollendete und damit in sich stehende transendentale Logik sein, wobei sich im konsequenten Verfolgen dieses Programms beim Berliner Fichte die Unselbständigkeit ihres höchsten Prinzips im Sinne der Einsicht in das Gesetzsein des Setzenden selbst zeigt. Ist aber mit dem Ansatz der Erscheinungslehre das äußerlich teleologische Deduzieren überwunden? Wenn der späte Fichte die transendentale Logik als Reproduktion „des ursprünglichen Lebens des Wissens“<sup>171</sup> fasst und damit die logische Form qua Wissen als *Leben* begreift (was über den Kantischen Standpunkt hinausgeht), ist jedenfalls der Schritt von der äußeren zur *inneren* Zweckmäßigkeit in der Fassung der absoluten Form ausgesprochen. Dies ist in der Tat die Möglichkeitsbedingung dafür, die Einheit von Anschauung und Begriff als sich selbst bewegende, sich auslegende, mithin in ihrer Pluralität, Geschichtlichkeit und Individualität zu denken.

## Bibliographie

- Aristoteles*: Metaphysik, übers. v. Hermann Bonitz, überarb. u. hg. v. Horst Seidl. Hamburg 1995.
- Aristoteles*: *Analytica posteriora*, in: *Organon*, Bd. 3/4: Erste Analytik. Zweite Analytik, hg. u. übers. v. Hans Günter Zekl. Hamburg 1998.
- Aristoteles*: *Analytica priora*, in: *Organon*, Bd. 3/4: Erste Analytik. Zweite Analytik, hg. u. übers. v. Hans Günter Zekl. Hamburg 1998.
- Baum*, Manfred: „Anschauung“, in: *Enzyklopädie Philosophie*, Bd. I, Hamburg 2010.
- Bocheński*, Józef Maria: *Formale Logik*, Freiburg/München 1956.
- Cassirer*, Ernst: *The Philosophy of Symbolic Forms*, in: *The Phenomenology of Knowledge*, Vol. 3, Yale Univ. Press (1957).

---

<sup>169</sup> Vgl. Ludwig Siep: *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, Freiburg/München 1970.

<sup>170</sup> „[D]ie *Anschauung*, nicht ihr blosses Bild, soll der innere Tag unsers Lebens werden.“ (Fichte: TL II, GA II/14, 206) *Anschauung* meint, sich unmittelbar in allem bestimmten Bewusstsein von etwas, sich des Bewusstseins, des Selbstverhältnisses in allen Gegenstandsverhältnissen, bewusst zu sein.

<sup>171</sup> Ebd., 204.

- Cassirer*, Ernst: Goethe und die mathematische Physik. Eine erkenntnistheoretische Betrachtung, in: ders.: Idee und Gestalt, Darmstadt 1971.
- Dummett*, Michael: The Interpretation of Frege's Philosophy, Duckworth 1981.
- Fichte*, Johann Gottlieb: Vom Unterschiede zwischen der Logik und der Philosophie selbst, Vorlesung zur transzendentalen Logik, Wintersemester 1812/13, GA II/14, Nachgelassene Schriften 1812–1813, hg. v. Erich Fuchs, Reinhard Lauth, Hans Georg v. Manz, Yves Razzani, Peter K. Schneider, Martin Siegel u. Günter Zöller, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999, 181–400.
- Flasch*, Kurt: „Allgemeines/Besonderes“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. I, Darmstadt 1971.
- Frege*, Gottlob: Die wissenschaftliche Berechtigung einer Begriffsschrift, 2. Aufl., in: Ignacio Angelelli (Hg.): Gottlob Frege: Begriffsschriften und andere Aufsätze. Hildesheim 1964.
- Frege*, Gottlob: Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens, 6. Nachdruck d. 2. Aufl., Hildesheim 2007.
- Frege*, Gottlob: Über Begriff und Gegenstand, in: ders.: Funktion – Begriff – Bedeutung, hg. v. Mark Textor, Göttingen 2007.
- Frege*, Gottlob: Über Sinn und Bedeutung, in: ders.: Funktion – Begriff – Bedeutung, hg. v. Mark Textor, Göttingen 2007.
- Gabriel*, Gottfried: „Traditionelle und moderne Logik“, in: Zwischen traditioneller und moderner Logik. Nichtklassische Ansätze, hg. v. Werner Stelzner/Manfred Stöckler, Paderborn 2001.
- Gottschlich*, Max: „Fichtes Deduktion der Leiblichkeit. Interpretation der §§5–6 des Naturrechts von 1796“, in: Das Recht als Form der „Gemeinschaft freier Wesen als solcher“. Fichtes Rechtsphilosophie in ihren aktuellen Bezügen, hg. v. Thomas Sören Hoffmann, Begriff und Konkretion. Beiträge zur Gegenwart der klassischen Deutschen Philosophie Bd. I, Berlin 2014.
- Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes, in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. IX, in Verbindung mit Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. v. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, hg. von Wolfgang Bonsiepen u. Reinhard Heede, Hamburg 1980.
- Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich: Wissenschaft der Logik. Lehre vom Sein, in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. XXI, in Verbindung mit Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. v. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, hg. v. Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, Hamburg 1984.
- Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. XX, in Verbindung mit Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. v. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, hg. v. Wolfgang Bonsiepen u. Reinhard Heede, Hamburg 1992.
- Hintikka*, Jaakko: „Kant on the Mathematical Method“, in: Carl J. Posy (Hg.): Kant's Philosophy of Mathematics: Modern Essays, Dordrecht/Boston/London 1992.
- Höffe*, Otfried: Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie, München 2004.

- Hoffmann*, Thomas Sören: Georg Wilhelm Friedrich Hegel – Eine Propädeutik, 2. Auflage, Wiesbaden 2012.
- Hoffmann*, Thomas Sören: „Nichts Neues von der Lava im Monde. Fichtes Einspruch in Sachen Naturalismus, in: ‚Natur‘ in der Transzendentalphilosophie“, in: Helmut Grindt (Hg.): Begriff und Konkretion. Beiträge zur Gegenwart der klassischen Deutschen Philosophie, Bd. II, Berlin 2015.
- Kant*, Immanuel: Gesammelte Schriften, hg. von Bd. 1 – 22 Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1900 ff.
- Kant*, Immanuel: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii — Ueber die Form und die Prinzipien der Sinnen- und Geisteswelt, AA II, Vorkritische Schriften II: 1757 – 1777, hg. v. Paul Gedan, Kurd Lasswitz, Paul Menzer, Max Frischeisen-Köhler, Erich Adickes, Berlin 1905, 385 – 419.
- Kant*, Immanuel: Logik, AA IX, Logik. Physische Geographie. Pädagogik, hg. v. Max Heinze, Paul Gedan, Paul Natorp, Berlin 1923, 1 – 149.
- Kant*, Immanuel: Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, AA VIII, Abhandlungen nach 1781, hg. v. Paul Menzer, Heinrich Maier, Max Frischeisen-Köhler, Berlin/ Leipzig, 1923, 185 – 251.
- Kant*, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, nach der ersten (A) und zweiten (B) Originalausgabe hg. v. Jens Timmermann, mit einer Bibliographie von Heiner Klemme, Hamburg 2010.
- Kanterian*, Edward: Frege. A Guide for the Perplexed, London-New York 2012.
- Kreeft*, Peter: Socratic Logic: A Logic Text using Socratic Method, Platonic Questions, and Aristotelian Principles, South Bend 2010.
- Künne*, Wolfgang: Abstrakte Gegenstände. Semantik und Ontologie, Frankfurt a.M. 2007.
- Liebrucks*, Bruno: Sprache und Bewußtsein, Bd. III: Wege zum Bewußtsein im Raum von Kant, Hegel und Marx, Frankfurt a.M. 1966.
- Liebrucks*, Bruno: Sprache und Bewußtsein, Bd. IV: Die erste Revolution der Denkungsart. Kant: Kritik der reinen Vernunft, Frankfurt a.M. 1968.
- Liebrucks*, Bruno: Sprache und Bewußtsein, Bd. V: Die zweite Revolution der Denkungsart. Hegel: Phänomenologie des Geistes, Frankfurt a.M. 1970.
- Röttges*, Heinz: Dialektik als Grund der Kritik. Grundlegung einer Neuinterpretation der „Kritik der reinen Vernunft“ durch den Nachweis der Dialektik von Bedeutung und Gebrauch als Voraussetzung der „Analytik“, Meisenheim 1981.
- Siegwart*, Geo: „Begriff“, in: Enzyklopädie Philosophie, Berlin 2010, 232 – 236.
- Siep*, Ludwig: Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804, Freiburg/München 1970.
- Sieroka*, Norman: Philosophie der Physik. Eine Einführung, München 2014.
- Thiel*, Christian: „Gottlob Frege: Die Abstraktion“, in: Josef Speck (Hg.): Grundprobleme der großen Philosophen, Bd. Philosophie der Gegenwart I, Göttingen<sup>3</sup>1985, 9 – 44.
- Tugendhat*, Ernst/Wolf, Ursula: Logisch-semantische Propädeutik, Stuttgart 1986.

*Ungler, Franz*: Bruno Liebrucks' „Sprache und Bewußtsein“. Vorlesung vom WS 1988, hg. v. Max Gottschlich, Freiburg/München 2014.

*Vossenkuhl, Wilhelm*: Ludwig Wittgenstein, München 2003.

*Wladika, Michael*: Kant in Hegels „Wissenschaft der Logik“, Frankfurt a. M. 1995.

*Wladika, Michael*: Nivellierung, Prinzipialisierung und Revolutionierung von Erfahrung. Formen neuzeitlichen Denkens, aus dem Zusammenhang zwischen Descartes und Hegel herausentwickelt, Würzburg 2007.

*Wolff, Michael*: Abhandlung über die Prinzipien der Logik, Frankfurt a. M. 2004.

*Wolff, Michael*: „Die Reinheit der Logik: Kant und Frege“, in: Kant in der Gegenwart, hg. v. Jürgen Stolzenberg, Berlin 2007.

*Zeidler, Kurt Walter*: „Der logische Ort der Freiheit“, in: Hans Dieter Klein (Hg.): Ethik als prima philosophia? Würzburg 2011.





## Siglen-Verzeichnis

### Johann Gottlieb Fichte – Schriften

- BM: Die Bestimmung des Menschen (1800 – GA I/6).
- BWL: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre (1794 – GA I/2).
- EM: Eigne Meditationen über Elementarphilosophie (1793 – GA II/3).
- Exzerpt TEL: Der Transscendentalen ElementarLehre. Zweiter Theil (1790 – GA II/1).
- GA: J.-G.-Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hg. v. Erich Fuchs, Hans Gliwitzky, Reinhard Lauth und Peter K. Schneider, 42 Bände, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962–2012.
- GNR: Grundlage des Naturrechts (1796/1797 – GA I/3 und I/4).
- GrWL: Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre (1795 – GA I/3).
- GWL: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794/1795 – GA I/2).
- SL: Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre (GA I/5).
- SW: Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke, hg. v. Immanuel Hermann Fichte, 8 Bände, Berlin 1845/46.
- ULP: Vom Unterschiede zwischen der Logik und der Philosophie selbst (Logik II) (WS 1812/1813 – GA II/14).
- WL-1801/02: Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus den Jahren 1801/02 (GA II/6).
- WLnM-H: Wissenschaftslehre nova methodo („Halle Nachschrift“ 1796/1797 – GA IV/4).
- WLnM-K: Wissenschaftslehre nova methodo („Nachschrift K. Chr. Fr. Krause“ 1798/1799 – GA IV/3).
- ZE: Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797 – GA I/4).

## Immanuel Kant – Schriften

- AA: Gesammelte Schriften, Bde. 1–22 hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 23, hg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 hg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1900 ff.
- EEKU: Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft (1790/1914 – AA XX).
- GMS: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785 – AA IV).
- IaG: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784 – AA VIII).
- KpV: Kritik der praktischen Vernunft (1788 – AA V), mit einer Einleitung, Sachanmerkungen und einer Bibliographie von Heiner F. Klemme hg. v. Horst D. Brandt und Heiner Klemme, Hamburg 2003.
- KrV: Kritik der reinen Vernunft (1781/1787 – AA III, AA IV), nach der Ersten (A) und Zweiten (B) Originalausgabe hg. v. Jens Timmermann, mit einer Bibliographie von Heiner Klemme, Hamburg 1998.
- KU: Kritik der Urteilskraft (1790 – AA V), mit einer Einleitung und Bibliographie hg. v. Heiner F. Klemme, mit Sachanmerkungen von Piero Giordanetti, Hamburg 2001.
- Log: Logik [Jäsche] (1800 – AA IX).
- MS: Die Metaphysik der Sitten (1797 – AA VI).
- MSI: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (1770 – AA II).
- OP: Opus Postumum (AA XXI und XXII).
- Refl: Reflexion (AA XIV–XIX).
- V-Anth/Collins: Vorlesungen Wintersemester 1772/1773 Collins (AA XXV).
- V-Anth/Fried: Vorlesungen Wintersemester 1775/1776 Friedländer (AA XXV).
- V-Anth/Mensch: Vorlesungen Wintersemester 1781/1782 Menschenkunde, Petersburg (AA XXV).
- V-Anth/Mron: Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 Mrongovius (AA XXV).
- V-Anth/Parow: Vorlesungen Wintersemester 1772/1773 Parow (AA XXV).
- V-Lo/Herder: Logik Herder (AA XXIV).
- V-Lo/Pölitz: Logik Pölitz (AA XXIV).
- V-Met/Dohna: Kant Metaphysik Dohna (AA XXVIII).

- V-Met/Herder: Metaphysik Herder (AA XXVIII).  
V-Met-L2/Pölit: Kant Metaphysik L 2 (AA XXVIII).  
V-Met-N/Herder: Nachträge Metaphysik Herder (AA XXVIII).



## Personenregister

Notiz: die genannten Seitenzahlen beziehen sich sowohl auf die Nennung des jeweiligen Namens als auch auf dessen Gebrauch als Adjektiv (z. B.: „hegelsche...“)

- Aristoteles 11, 13, 152, 152 (Anm. 19), 154 (Bibl.), 172 (Anm. 5), 173 (Anm. 6), 195 (Bibl.), 202 (Anm. 14), 203, 203 (Anm. 17, 18), 204 (Anm. 26), 236 (Bibl.)
- Baum, Manfred** 213 (Anm. 70), 236 (Bibl.)
- Baumanns, Peter 178 (Anm. 24), 179 (Anm. 29), 195 (Bibl.)
- Baumgarten, Alexander Gottlieb 12 (Anm. 6), 23 (Bibl.)
- Barth, Ulrich 157 (Anm. 4), 159 (Anm. 11), 160 (Anm. 15, 16), 163 (Anm. 22), 164 (Anm. 25, 26), 168 (Anm. 40.), 169 (Bibl.)
- Beck, Jacob Sigismund 96, 180 (Anm. 34)
- Bochénski, Józef Maria 216 (Anm. 81), 236 (Bibl.)
- Boehm, Omri 127 (Anm. 34), 140 (Bibl.)
- Brandt, Horst D. 23 (Bibl.), 39 (Anm. 66), 49 (Bibl.), 66 (Anm. 47), 88 (Bibl.), 98 (Anm. 27), 112 (Bibl.), 142 (Bibl.)
- Breazeale, Daniel 100 (Anm. 34), 111 (Bibl.)
- Cartesius, siehe** Descartes, René
- Carvalho, Mário Jorge de 107 (Anm. 69), 111 (Bibl.), 113 ff., 137 (Anm. 71)
- Cassirer, Ernst 173 (Anm. 7), 195 (Bibl.), 216 (Anm. 80), 217 (Anm. 82), 233 (Anm. 156), 236 (Bibl.)
- Cesa, Claudio 27, 31, 31 (Anm. 23), 48 (Bibl.)
- Clarke, Samuel 92 (Anm. 2), 111 (Bibl.)
- Danz, Christian** 5 (Vorwort), 157 ff.
- De Cusa, Nicolai (Nicolaus Cusanus) 193 (Anm. 71), 195 (Bibl.)
- De Pascale, Claudio 27 ff., 58 (Anm. 25), 88 (Bibl.)
- Descartes, René 12 (Anm. 4), 23 (Bibl.), 93, 96, 171 ff., 203 (Anm. 20), 206, 239 (Bibl.)
- Dietrich, Albert J. 127 (Anm. 34), 141 (Bibl.)
- Drechsler, Julius 44 (Anm. 90), 45, 45 (Anm. 91, 92, 93), 46, 46 (Anm. 99), 47 (Anm. 102), 48 (Bibl.)
- Dummett, Michael 211 (Anm. 64), 237 (Bibl.)
- Düsing, Edith 20 (Anm. 39), 24 (Bibl.), 43 (Anm. 84), 48 (Bibl.)
- Eckhart, Johannes** 28
- Flasch, Kurt** 209 (Anm. 51), 237 (Bibl.)
- Frege, Gottlob 204 ff, 237 (Bibl.), 238 (Bibl.), 239 (Bibl.)
- Gabriel, Gottfried** 204 (Anm. 28), 237 (Bibl.)
- Galilei, Galileo 31
- Ginet, Carl 146, 149, 149 (Anm. 11), 150, 155 (Bibl.)
- Gloy, Karen 28 (Anm. 12), 49 (Bibl.)
- Gottschlich, Max 199 ff.
- Görland, Ingrid 190 (Anm. 66), 196 (Bibl.)
- Hall, Bryan** 95 (Anm. 16), 111 (Bibl.)
- Hamann, Johann Georg 35 (Anm. 47), 48 (Bibl.)
- Hartkopf, Werner 192 (Anm. 69), 196 (Bibl.)

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 10, 19 (Anm. 3), 23 (Bibl.), 32, 33, 35, 42 (Anm. 78), 104 (Anm. 50), 157 (Anm. 4), 159, 168 (Anm. 43), 169 (Bibl.), 170 (Bibl.), 172, 186 (Anm. 56), 189, 189 (Anm. 62), 192 ff., 200, 202 (Anm. 11), 203, 203 (Anm. 20), 204 (Anm. 22), 207 (Anm. 45), 211, 214 (Anm. 72), 215 (Anm. 74), 219, 223 (Anm. 114), 227 (Anm. 132), 228 (Anm. 138), 230, 231 (Anm. 148), 234 (Anm. 159, 161), 236, 237 (Bibl.), 238 (Bibl.), 239 (Bibl.)
- Heidegger, Martin 95 (Anm. 15), 112 (Bibl.)
- Heimsoeth, Heinz 11
- Heinrich, Richard 127 (Anm. 34), 141 (Bibl.)
- Henrich, Dieter 11, 21 (Anm. 43), 23 (Bibl.), 29 (Anm. 13), 49 (Bibl.)
- Herder, Johann Gottfried 124 (Anm. 20), 125 (Anm. 20), 141 (Bibl.)
- Hintikka, Jaakko 213 (Anm. 71), 237 (Bibl.)
- Hobbes, Thomas 152, 152 (Anm. 20), 155 (Bibl.)
- Hoffmann, Thomas Sören 5 (Vorwort), 180 (Anm. 35), 196 (Bibl.), 200 (Anm. 4), 228 (Anm. 138), 235 (Anm. 164), 237 (Bibl.), 238 (Bibl.)
- Höffe, Otfried 228 (Anm. 142), 237 (Bibl.)
- Hölderlin, Friedrich 19, 76 (Anm. 75), 88 (Bibl.), 157 (Anm. 4), 168 (Anm. 43), 169 (Bibl.), 170 (Bibl.), 200
- Husserl, Edmund 75, 148
- Indregard, Jonas J. 95 (Anm. 16), 111 (Bibl.)
- Jacobi, Friedrich Heinrich 80 (Anm. 87), 87 (Bibl.), 96, 96 (Anm. 19), 111 (Bibl.), 224 (Anm. 119)
- Jaeschke, Walter 32 (Anm. 25), 49 (Bibl.), 96 (Anm. 19), 111 (Bibl.), 237 (Bibl.)
- James, William 69, 69 (Anm. 56), 87 (Bibl.)
- Janke, Wolfgang 10 (Anm. 3), 23 (Bibl.), 36 (Anm. 51), 49 (Bibl.), 158 (Anm. 4), 170 (Bibl.)
- Kanterian, Edward 205 (Anm. 29, 31), 210 (Anm. 61), 238 (Bibl.)
- Koch, Reinhard Friedrich 68 (Anm. 54), 88 (Bibl.)
- Kottman, Reinhard 137 (Anm. 71), 142 (Bibl.)
- Kreeft, Peter 204 (Anm. 27), 238 (Bibl.)
- Kroner, Richard 186 (Anm. 56), 196 (Bibl.)
- Künne, Wolfgang 210 (Anm. 58), 238 (Bibl.)
- Lachièze-Rey, Pierre 127 (Anm. 34), 142 (Bibl.)
- Lauth, Reinhard 29 (Anm. 15), 30 (Anm. 15), 49 (Bibl.), 85 (Anm. 98), 88 (Bibl.),
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 14, 92, 92 (Anm. 2), 111 (Bibl.), 127 (Anm. 33), 141 (Bibl.), 142 (Bibl.), 205 (Anm. 30), 231
- Liebrucks, Bruno 212 (Anm. 67), 218 (Anm. 91), 221 (Anm. 100, 103), 222 (Anm. 106), 223 (Anm. 111, 112, 114, 115), 224 (Anm. 116, 117, 118, 119, 120), 226 (Anm. 127), 227 (Anm. 132, 134, 136), 228 (Anm. 139, 140), 229 (Anm. 144), 230 (Anm. 147), 231 (Anm. 149, 151), 232 (Anm. 154), 238 (Bibl.), 239 (Bibl.)
- Lohmann, Petra 112 (Bibl.), 137 (Anm. 71), 142 (Bibl.)
- Loock, Reinhard 64 (Anm. 42), 70 (Anm. 57), 88 (Bibl.)
- López Domínguez, Virginia 106 (Anm. 61), 137 (Anm. 71), 142 (Bibl.)
- Maimon, Salomon 10, 96
- Marcuzzi, Max 106 (Anm. 61), 112 (Bibl.)
- Markosian, Ned 75 (Anm. 71), 88 (Bibl.)
- Martin, Wayne M. 54 (Anm. 14), 88 (Bibl.)
- Marx, Karl 227 (Anm. 132), 238 (Bibl.)
- Meister Eckhart, *siehe* Eckart, Johannes
- Metz, Wilhelm 31 (Anm. 22), 32, 32 (Anm. 31), 49 (Bibl.)
- Meulen, Jan van der 194 (Anm. 73), 195 (Anm. 77), 196 (Bibl.)
- Nenon, Thomas 127 (Anm. 34), 142 (Bibl.)
- Newton, Isaac 14, 31, 91, 92

- Nietzsche, Friedrich 113, 113 (Anm. 3), 142 (Bibl.)
- Novalis 105 (Anm. 60), 112 (Bibl.)
- O'Connor, Timothy** 146, 149, 150, 150 (Anm. 13), 155 (Bibl.)
- Penolidis, Theodoros** 171 ff.
- Philonenko, Alexis 36 (Anm. 51), 49 (Bibl.)
- Piché, Claude 95 (Anm. 16), 112 (Bibl.)
- Platon 11, 20 (Anm. 39), 24 (Bibl.), 28, 113, 113 (Anm. 2), 142 (Bibl.), 172, 178, 178 (Anm. 25), 197 (Bibl.), 208
- Pollok, Konstantin 64 (Anm. 40), 88 (Bibl.)
- Pruss, Alexander 153 (Anm. 25), 155 (Bibl.)
- Rameil, Udo** 127 (Anm. 34), 142 (Bibl.)
- Reinhold, Carl Leonhard 10, 67 (Anm. 51), 146, 147 (Anm. 5,6), 154 (Bibl.), 155 (Bibl.)
- Rivera de Rosales, Jacinto 5 (Vorwort), 6 (Vorwort), 91 ff.
- Röttges, Heinz 181 (Anm. 38), 197 (Bibl.), 212 (Anm. 67), 228 (Anm. 141), 238 (Bibl.)
- Sartre, Jean-Paul** 147, 148, 148 (Anm. 8), 149 (Anm. 10), 155 (Bibl.)
- Schäfer, Rainer 75 (Anm. 72), 88 (Bibl.)
- Scheier, Claus-Artur 189 (Anm. 62), 197 (Bibl.)
- Schelling, Friedrich Wilhelm Josef 10, 10 (Anm. 3), 19, 23 (Bibl.), 24 (Bibl.), 32, 64 (Anm. 42), 88 (Bibl.), 103 (Anm. 50), 157 (Anm. 4), 159 (Anm. 11), 168 (Anm. 43), 169 (Bibl.), 170 (Bibl.), 190, 190 (Anm. 65, 66), 191, 191 (Anm. 67), 192, 192 (Anm. 68, 69, 70), 195 (Anm. 77), 196 (Bibl.), 197 (Bibl.), 200
- Schmidt, Andreas 145 ff.
- Scholz, Heinrich 178 (Anm. 24), 197 (Bibl.)
- Schopenhauer, Arthur 35 (Anm. 35), 48 (Bibl.)
- Schulz, Walter 10 (Anm. 3), 24 (Bibl.), 189 (Anm. 63), 197 (Bibl.)
- Schulze, Gottlob Ernst 146, 147 (Anm. 5), 154, 155 (Bibl.)
- Sieglwart, Geo 210 (Anm. 57, 59, 63), 212 (Anm. 65, 66), 238 (Bibl.)
- Siemek, Mark J. 32 (Anm. 24), 50 (Bibl.)
- Siep, Ludwig 236 (Anm. 169), 238 (Bibl.)
- Sieroka, Norman 231 (Anm. 148), 238 (Bibl.)
- Simon, Josef 174 (Anm. 8), 197 (Bibl.)
- Spinzoa, Benedictus de 19, 105 (Anm. 59), 127 (Anm. 34), 140 (Bibl.), 146, 151, 152, 152 (Anm. 18), 153 153 (Anm. 21, 22), 154, 155 (Bibl.), 176
- Spranger, Eduard 185 (Anm. 47), 197 (Bibl.)
- Stolzenberg, Jürgen 18 (Anm. 32), 20 (Anm. 40), 24 (Bibl.), 29 (Anm. 13), 37 (Anm. 55), 50 (Bibl.), 67 (Anm. 51), 88 (Bibl.), 157 (Anm. 4), 159 (Anm. 11), 167 (Anm. 37), 169 (Bibl.), 169 (Anm. 44), 170 (Bibl.), 218 (Anm. 90), 239 (Bibl.)
- Thiel, Christian** 209 (Anm. 55), 238 (Bibl.)
- Thompson, Manley 127 (Anm. 34), 142 (Bibl.)
- Tilliette, Xavier 36 (Anm. 51), 50 (Bibl.)
- Tomaszewska, Anna 95 (Anm. 16), 112 (Bibl.)
- Tugendhat, Ernst 204 (Anm. 25), 205 (Anm. 28), 209 (Anm. 53), 210 (Anm. 57), 215 (Anm. 73), 238 (Bibl.)
- Ungler, Franz** 218 (Anm. 91), 231 (Anm. 149), 239 (Bibl.)
- Unruh, Patrick 127 (Anm. 34), 142 (Bibl.)
- Vaihinger, Hans** 95 (Anm. 16), 127 (Anm. 34), 143 (Bibl.), 178 (Anm. 25), 179 (Anm. 30), 180 (Anm. 33), 197 (Bibl.)
- Virgil, Publius 113, 113 (Anm. 1), 143 (Bibl.)
- Vossenkuhl, Wilhelm 218 (Anm. 93), 239 (Bibl.)
- Waibel, Violetta L.** 5 (Vorwort), 6 (Vorwort), 51 ff.
- Wittgenstein, Ludwig 218 (Anm. 93), 239 (Bibl.)



- Wladika, Michael 203 (Anm. 20), 209  
(Anm. 52), 226 (Anm. 128), 239 (Bibl.)
- Wohlfahrt, Günter 127 (Anm. 34), 143  
(Bibl.)
- Wolf, Ursula, *siehe* Tugendhat, Ernst
- Wolff, Christian 28, 213 (Anm. 69, 71), 218  
(Anm. 90)
- Wolff, Michael 213 (Anm. 69, 71), 218  
(Anm. 90), 239 (Bibl.)
- Z**eidler, Kurt Walter 203 (Anm. 19), 239  
(Bibl.)
- Zöller, Günter 9 ff., 49 (Bibl.), 76  
(Anm. 74), 87 (Bibl.), 111 (Bibl.), 141  
(Bibl.), 153 (Anm. 23), 154 (Bibl.), 155  
(Bibl.), 170 (Bibl.), 237 (Bibl.)