

Der Satz vom Grund und seine Kritik – Zur Problematik von Gestalt und Begründung der transzendentalen Metaphysik Arthur Schopenhauers.

Kai U. Gregor (Berlin)

1. Ein Messer für den Kopf

Die hier gewählte Thematik zielt auf eine Auseinandersetzung mit der grundsätzlichen Frage nach der Möglichkeit von Begründung und Selbstbegründung der Philosophie in der Moderne ab. Mit Schopenhauer haben wir einen Philosophen zum Gegenstand, dessen Denken – was auch die Begründungsproblematik der Philosophie angeht – ein wesentlicher Impulsgeber und Schrittmacher für den Übergang von der sogenannten klassischen deutschen Philosophie zur nachmetaphysischen und postsystematischen Moderne und Postmoderne war.

Nach einem erst sehr verhaltenen Echo seiner Hauptschrift *Die Welt als Wille und Vorstellung* wird Schopenhauer vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vielseitig und breit rezipiert: In der Kunst beeinflusst Schopenhauers Pessimismus und Willensmetaphysik Thomas Mann, Hermann Hesse, Wilhelm Busch, Kurt Tucholsky, Leo Tolstoi, Samuel Beckett sowie auch Richard Wagner. In den modernen Naturwissenschaften hält Freud Schopenhauer für vielleicht den einzigen Philosophen, durch den die moderne Psychologie etwas Brauchbares und Verwertbares erhalten hat. Auch Einstein nahm Schopenhauers erkenntnistheoretische Überlegungen zur Grundlage für die Formulierung seines wichtigen ›Separationsprinzips‹: Schopenhauers Theorem des *principium individuationis* verhalf Einstein dazu, die radikale Unabhängigkeit und Realität von räumlich getrennten Systemen als eine notwendige apriorische Voraussetzung zu verstehen. bilden sollte. Auf diesem Axiom für alle zukünftige physikalische Grundlagenforschung basiert Einsteins Kritik an der Quantentheorie, wie sie Einstein in einem unveröffentlichten Brief vom 19. Juni 1935 gegenüber Erwin Schrödinger äußert. Nicht zuletzt wurde Schopenhauer viel gelesen, er erhielt breite posthume Aufmerksamkeit in einem politisch desillusionierten und zurückgezogenen Bürgertum der ausgehenden Biedermeierzeit und sich entwickelnden industriellen Gesellschaft.

Unter den Intellektuellen und Fachkollegen finden vor allem Nietzsche, Eduard von Hartmann und der Lebensphilosoph Bergsons, aber ebenso auch Heidegger und Wittgenstein in den Gedanken Schopenhauers häufig unausgesprochen sowohl kritische als auch affirmative Anknüpfungspunkte für die Modernisierung der Philosophie. Man sieht, welche weitgefächerte Strahlkraft von Schopenhauer ausging. Auch für Adorno und Horkheimer ist Schopenhauers restringierter Vernunftbegriff und Pessimismus ein positiver Bezugspunkt in der Ablehnung Hegels, deren Einschätzung Herbert Schnädelbach noch 1999 teilt und erneuert: «Was uns von Hegel trennt, ist aber nicht primär die Diskrepanz zwischen der üblichen wissenschaftlichen und der von ihm vorgeschlagenen philosophischen Deutung der Welt, sondern etwas Tieferliegendes: Wir vermögen nicht mehr der Tradition zu folgen, die er als die der ›Intelktualansicht des Universums‹ bezeichnet; zwischen ihr und uns liegt die gedankliche Revolution, die Schopenhauers Metaphysik des Irrationalen bedeutete. Schopenhauer war der erste Philosoph, der mit dem Ernst machte, woran Hegels grandioser Versuch einer rationalen Synthese von Vernunft, Natur und Geschichte gescheitert war: der Endlichkeit unserer Vernunft. Seitdem ist die ›Intelktualansicht des Universums‹, die unsere gesamte metaphysische Tradition bestimmte, als bloße ›Ansichtssache‹ – und damit, so meint es wenigstens Schnädelbach, als geltungslogisch gleichrangig mit modernen politischen und totalitären Ideologien – erwiesen, für die keine hinreichenden Argumente mehr existieren» (165). Es spricht, so Schnädelbach weiter, «alles dafür, daß das Wesen der Welt – sofern wir uns überhaupt noch getrauen, danach zu fragen – durch und durch irrational ist und unsere Vernunft, mit der wir das zu denken versuchen, gewissermaßen ein metaphysischer Ausnahmefall.

[...] Unsere metaphysikgeschichtliche Situation steht im Zeichen Schopenhauers und nicht Hegels.» (166)

Insgesamt scheint das Denken Schopenhauers massiv bestimmend für die sich entwickelnde Moderne gewesen zu sein. Diese Wirkung war in seiner pietistischen Jugendzeit und noch während seines Studiums zwischen 1809 und 1813 in Weimar, Göttingen, Berlin und Rudolfstadt nicht abzusehen. Er war tief beeindruckt vom kritischen Denken Kants und nahm in seine 1813 vollendete Dissertation *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde* vor allem maßgebliche theoretische Konzepte Kants auf, während er den praktischen Strang der Kantischen Philosophie, welcher am «Faktum der Vernunft» ansetzte und von dort auch über die reine Immanenz der Erfahrung hinausschloß, radikal abschnitt. Damit schnitt Schopenhauer zugleich auch – wir werden noch sehen, warum das entscheidend ist – die Fichtesche Alternative auf die von Kant gelieferten Resultate ab, indem Fichtes Wissenschaftslehre – als transzendentes Nachfolgeprojekt der traditionellen Metaphysik – das faktische Bewußtsein durch einen beim «Faktum der Vernunft» ansetzenden genetischen Begründungsgang immanent rekursiv begründete: Das absolute Soll, als die einzige über die Faktizität alles Bewußtseins hinausweisende Instanz, ist für Fichte das ausschlaggebende Element der wahrer Freiheit und der Wissensbegründung: Selbst noch des Satzes vom Grunde.¹ Doch besitzt die Erfahrung auch für Schopenhauer höhere Bedeutungsaspekte: Schon während seiner Dissertationszeit beschäftigte sich Schopenhauer auch mit der Mystik Jakob Böhmes und der indischen Philosophie der Upanishaden. Wir wissen heute durch die Studienhefte Schopenhauers, daß seine Philosophie im Gedankengut des Deutschen Idealismus wurzelt und es scheint wahrscheinlich, daß seine polemische Attitüde gegenüber Hegel, Schelling und Fichte mehr der Extrapolierung seiner Position als der Wahrheit entspricht: Er hatte in Berlin ab 1811 bei Fichte Vorlesungen zu den Tatsachen des Bewußtseins und zur Wissenschaftslehre mit bemerkenswertem Sachverstand gehört.² Zudem liegen – wie Günter Zöller zeigt – zahlreiche Notate und Anstreichungen Schopenhauers vor, die seine intensive Lektüre von Werken Fichtes und Schellings und auch der klassischen Metaphysik von Wolf und Suarez belegen. Ironischerweise schien Schopenhauer selbst auf Hegel einen gewissen guten Eindruck hinterlassen zu haben. Dieser gewährte Schopenhauer 1819 als Dekan der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin nämlich die Möglichkeit, mit *Der Welt als Wille und Vorstellung* seine Habilitation abzulegen und somit seine *venia legendi* zu erhalten – allerdings in Hegels Abwesenheit; und ich weiß nicht, ob Hegel das Buch persönlich gelesen hatte; jedenfalls schien er ein gewisses Vertrauen in den jungen Schopenhauer zu haben.³

Heute nimmt Schopenhauer für uns daher eine bemerkenswerte Mittel- und Vermittlungsstellung zwischen der klassischen deutschen Philosophie und dem modernen Denken ein. Dieser Übergang ist generell geprägt von einer grundsätzlichen Metaphysikkritik, also einem Verluste Gottes bzw. einer absoluten Vernunft sowie zumeist auch von absoluten überzeitlichen Wertmaßstäben, zugunsten einer stark betonten anthropologischen Diesseitigkeit und Endlichkeit des Menschen, die – in Ermangelung einer metaphysischen Basis – auf positivistisch-naturalistischen, technisch-praktischen und politisch-ideologischen Selbstverständigungsparadigmen basierte. Insofern behauptet Schopenhauers Philosophie auch systematisch eine Mittelstellung: Es ist einerseits ein *modernes Philosophieprojekt*, in dem Schopenhauer gegen den Theismus, gegen die traditionelle Metaphysik, gegen das Sittengesetz als Faktum der Vernunft, gegen die intellektuelle Anschauung und auch gegen jede Form absoluter, selbstständiger Vernunft und für einen transzenten, alle endliche Vernunft übersteigenden Irrationalismus votiert, der eine depotenzierte Vernunft ebenso wie einen grundsätzlichen Pessimismus als Schatten in die Moderne vorauswirft.

¹ GWL

² Zöller

³ Gespräch Kossler

Andererseits steht Schopenhauer fest in der Tradition des Rationalismus. Sowohl Begründung wie Darlegung seines Philosophieprogramms entfaltet er mit klassisch wissenschaftlichem Anspruch: Philosophie ist nach Schopenhauer ein systematisches, nicht aggregatives Ganzes von Begriffen und Beziehungen. 1818 legt Schopenhauer ironischerweise mit seinem Hauptwerk das erste vollständige System der Philosophie vor, in dem noch alle klassischen metaphysischen Themen wie die Lehre vom Wesen der Welt, die Ethik, die Naturlehre, die Erkenntnistheorie, die Ästhetik ebenso wie eine an die Stelle der Religionstheorie tretenden Mystik vom heiligen Menschen behandelt werden. Zwischen diesen Ebenen – zwischen Rationalismus und Irrationalismus, zwischen Erscheinung und Ding an sich, zwischen Philosophie und Mystik, zwischen Wissenschaft und Leben, zwischen Begründung und Grundlosigkeit – verläuft allerdings durch das Werk Schopenhauers ein harter, beinahe schizophrener, jedenfalls widersprüchlicher Schnitt, ein durchgehender *hiatus per irrationalem*, den Schopenhauer nur noch *ad hominem* durch seinen faktischen Einheitsanspruch und seinen glänzenden Stil mühsam zusammenhält.

Angesichts dieses Schnittes könnte man meinen, daß es Schopenhauer war, der das Messer an den Kopf der Philosophie angesetzt hat, den die Moderne dann dekapitiert hat. Historisch-systematisch betrachtet, ist Schopenhauer ein Übergangs- und Vermittlungsglied zu noch radikaleren und fragmentarischeren Formen menschlicher Selbstverständigung: Es stellt sich jedoch die Frage, ob die Diagnose unserer systematischen Situation wirklich – wie für Schädelbach – ausweglos ist? Gibt es wirklich keine Argumente mehr für eine philosophische Intellektualansicht, also letztlich eine durchgreifende Bestätigung des Satzes vom Bewußtsein jenseits von Ideologie und reiner Ansichtssache, aber diesseits von Metaphysik und Irrationalismus? Daß noch nicht das letzte Wort dazu gesprochen sein könnte, dazu gibt zumindest Schnädelbachs und auch Schopenhauers merkwürdige – im modernen Denken inzwischen aber gesellschaftsfähig gewordene – Widersprüchlichkeit Anlaß: Beide restringieren zwar den erkennenden Allgemeinheitsanspruch der Vernunft, muten sich und uns darüber hinaus aber sehr wohl zu, das Wesen der Welt – und zwar doch wohl in seiner Allgemeinheit – für durch und durch irrational zu erklären: Hat die Moderne mit der Restringierung der endlichen Vernunft zugleich den Satz vom Grunde bzw. vom zu vermeidenden Widerspruch aufgegeben? Stellt dieser Widerspruch zwischen Tun und Sagen in seinen zahlreichen Varianten vielleicht sogar so etwas wie den Quell der Moderne dar? Welche Genesis und welche Gründe hat er? Vielleicht liefert die systemische Analyse der Philosophie Schopenhauers Indizien und Ansatzpunkte zur Rekonstruktion eines Verfalls oder zumindest eines falschen Wegweisers, der – grob gesprochen – die Entwicklung vom deutschen Idealismus über Schopenhauer in das Denken der Moderne mit Notwendigkeit und innerer Konsequenz anzeigt.

2. Die Gestalten:

Es interessiert uns die rationale Gestalt der Philosophie Schopenhauers. Historisch wie systematischer Ansatzpunkt seines Denkens ist der Satz vom Grunde in seiner vierfachen Bedeutung. Er lautet in seiner allgemeinsten, von Christian Wolff entlehnten Definition: «Nihil est sine ratione, cur potius sit quam non sit» (III, 15). Wir wollen diesen epistemologischen Theoriekern kurz vor unser geistiges Auge stellen:

2.1. Der Grund des Grundes – die Epistemologie:

Schopenhauer gibt im §16 vom Satz vom zureichenden Grund eine vierschrittige Ableitung aus seiner Wurzel, die den Kern seiner Epistemologie ausmacht und an der er bis zuletzt festgehalten hat:

1. Unser gesamtes erkennendes Bewußtsein hat nach Schopenhauer vier Erkenntnisarme: die innere wie äußere Sinnlichkeit, den Verstand sowie die Vernunft.

2. Dieses Erkenntnisvermögen insgesamt, in seinen vier Formen, so Schopenhauer: «zerfällt wiederum in Subjekt und Objekt und enthält nichts außerdem. [...] Alle unsere Vorstellungen sind Objekte des Subjekts, und alle Objekte des Subjekts sind unsere Vorstellungen» (III, 41).
3. Außerdem findet sich – so schreibt Schopenhauer weiter – «daß alle unsere Vorstellungen unter einander in einer gesetzmäßigen und der Form nach a priori bestimmbaren Verbindung stehen, vermöge welcher nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes Objekt für uns werden kann» (ibid.).
4. *Diese gesetzmäßige und apriorische Verbindung unseres Bewußtseins überhaupt* ist nach Schopenhauer der allgemeinste Ausdruck, den der Satz vom zureichenden Grunde hat.

2.2. Die Gestalten der Physik:

Diese epistemologische Grundlegung ist für Schopenhauers Philosophie entscheidend. Durch sie hat Schopenhauer Grenzen und Charakter der menschlichen Existenz im Allgemeinen ausgesprochen, aus ihr ergibt sich die bleibende Gestalt seiner Philosophie und folglich die Form der Wirklichkeit. Sie läßt sich wie folgt zusammenfassen: Subjekt und Objekt, Vorstellendes und Vorstellung sind strikt entgegengesetzt. Innerhalb der Vorstellung, d.h. auf der Objektseite der Erscheinung, herrscht strikte invariante Gesetzmäßigkeit a priori: ein durchgreifendes *principium individuationis*. Das Subjekt ist dagegen nach Schopenhauer *per definitionem* das *nur Erkennende*, aber niemals *zu Erkennende*: ein reines Weltauge. Dieses *principium individuationis* beherrscht nun alle vier Klassen unseres Bewußtseins: Schopenhauer klassifiziert die einzelnen Erkenntnisarme wie folgt: Der Intellekt, Raum und Zeit, Vernunft und Wollen.

1. Der Intellekt oder, wie Schopenhauer auch sagt, das Gehirn, ist ein intuitives oder anschauliches Erkenntnisorgan, welches das *Gesetz der Kausalität* in Anwendung bringt, indem es aus einer rein subjektiven Empfindung eine objektive Anschauung formt. Schopenhauer begreift das so, daß der Intellekt bzw. das Gehirn «vermöge seiner selbst-eigenen Form, also a priori, d.i. *vor* aller Erfahrung (denn die ist bis dahin noch nicht möglich), die gegebene Empfindung des Leibes als eine *Wirkung* [...], die als solche notwendig eine *Ursache* haben muß» (III, 69) erfaßt. Dabei nimmt der Intellekt die ebenfalls im Intellekt liegende Form des äußeren Sinnes, den Raum, zur Hilfe und verlegt bzw. projiziert jene interne Ursache *außerhalb des Organismus*, wodurch dieses Außerhalb überhaupt erst entsteht.
2. In den ebenfalls intuitiven Erkenntnisklassen von Raum und Zeit stellt sich der Satz vom Grund als Gesetz der *Lage* und der *Sukzession* dar. In Zusammenarbeit mit dem Intellekt wird im Raum-Zeit-Gefüge die *Materie* projiziert, die Schopenhauer als empirische Wirklichkeit, Substanz oder Realität begreift. Daraus erklärt Schopenhauer unterschiedliche Eigenschaften der Natur: Ihr Zugleichsein, ihre Dauer, ihre Veränderung, die Realität von Naturkräften und Naturgesetze sowie den wichtigen Begriff des Leibes, der das unmittelbare Objekt des Intellekts ist.
3. Die dritte intuitive Erkenntnisfunktion ist das Gesetz der Motivation oder das Wollen im inneren Sinn: «Wenn wir unser Inneres blicken, finden wir uns» – bemerkt Schopenhauer in wahrscheinlich von Fichte stammender Terminologie⁴ – «immer als *wollend*» (III, 171). Der Begriff des «Gefühls» umfaßt nach Schopenhauer die gesamte praktische Affektivität des Menschen, «vom leisesten Wunsche bis zur Leidenschaft» (Ibid.). Das ist außerordentlich bedeutsam, denn allein über diesen inneren, praktischen Sinn können wir nach Schopenhauer uns selbst erkennen: und zwar als *Subjekt des Wollens*. Der Satz vom Grund er-

scheint im inneren Sinn als Gesetz der Motivation, welches jene Motivfolge bezeichnet, durch die wir uns als wollend und handelt verstehen. Schopenhauer faßt dies in strenger Gesetzmäßigkeit: Im Zeitverlauf haben wir – auch wenn es uns so erscheint – keine Wahl, sondern sind durch und durch determiniert. In der Ethik verweist Schopenhauer allerdings mit Anlehnung an Kant darauf, daß diese Determination im Zeitverlauf – unser empirischer Charakter – Ausdruck ist eines absolut freien Wollens – unseres intelligiblen Charakters.

4. Das vierte und letzte Erkenntnisvermögen ist unsere *Vernunft* bzw. die *Reflexion*. Sie wird von Schopenhauer als eine vom konkreten Erkennen des Intellekts durchgängig *bedingte* Funktion gefaßt: Die abstrakt-diskursive Reflexion, die mittels Urteil und Schluß die apriorischen Strukturen, Formen und Gesetze der intuitiven Erkenntnisbereiche – also der materiellen Wirklichkeit sowie unserer Motive – auf einen allgemeinen Begriff und zuletzt in eine logische Reihe und systematische Form zu bringen vermag, geht – im Kontrast zum Intellekt, dessen richtig Erkanntes die «Realität» im Gegensatz zum «Schein» ist – auf «Wahrheit» bzw. «Irrtum». Vernunft wird von Schopenhauer in theoretischer ebenso wie in instrumentell-praktischer Funktion verstanden: Durch Vernunft ist der Mensch besonnen, d.h. er kann sich – anders als das Tier, welches immer nur im Jetzt lebt – seiner Vergangenheit wie Zukunft inne werden, sich Ziele, Pläne und Absichten setzen und zusammen mit anderen planmäßig und methodisch verfahren. So ist die Vernunft nach Schopenhauer der Quellpunkt von Sprache, Zivilisation, Philosophie und dem Staat, andererseits aber auch von Zweifel, Irrtum und Sorge.

Bevor wir auf den schon angekündigten Schnitt der Philosophie Schopenhauers hinblicken wollen, sei hier nochmals vermerkt, daß die Vernunft bei Schopenhauer den Glanz und das Vertrauen verloren hat: Denn sie ist nicht nur durch die intuitiven Erkenntnisquellen ihrem Gehalt nach bedingt, sondern ist darüber hinaus – Leib und Wille sind identisch – auch ihrer Form nach vom Gesetz der Motivation abhängig, also notwendig tendenziös, interessengeleitet und letztlich ideologisch: «Der gewöhnliche Mensch, diese Fabrikware der Natur, wie sie solche täglich zu Tausenden hervorbringt, ist, wie gesagt, einer in jedem Sinn völlig uninteressierten Betrachtung, [...] wenigstens durchaus nicht anhaltend fähig, er kann seine Aufmerksamkeit auf die Dinge nur insofern richten, als sie irgendeine, wenn auch nur sehr mittelbare Beziehung auf seinen Willen haben» (I, 268).

2.3. Die Gestalten der Metaphysik:

Wir gehen jetzt zur besagten Merkwürdigkeit: dem tiefen Einschnitt in der Philosophie Schopenhauers. Was bisher wie ein positivistisches, radikalkonstruktives oder psychologisches Erkenntnismodell klingt, wird von Schopenhauer freilich noch durch eine eigenartige Metaphysik überhöht, deren grundlegende Bestimmungen wir uns noch vergegenwärtigen müssen:

Der erste Ansatzpunkt zur Metaphysik ist das schon erwähnte Wollen des empirischen Selbstbewußtseins: Über dieses *unmittelbar bekannte Konkretum* gelangt Schopenhauer im §18 der *Welt als Wille und Vorstellung* durch einen *Analogieschluß* – dessen geltungslogische Problematizität Schopenhauer selbst zugesteht – zur Erkenntnis *des inneren, unsichtbaren Wesens der Welt*: Es ist der *Wille*. Der Schluß zieht seine Kraft aus einer von Schopenhauer festgestellten *Identität von Willensakt und Aktion des Leibes*, die in ihrer unmittelbaren Einheit nicht als durch das Band der Kausalität verknüpft gedacht werden soll.⁵ Aufgrund dieser besonderen unbegreiflichen Einheit von *Akt und Aktion* meint Schopenhauer ein besonderes unbegreifliches Verhältnis aufgetan zu

haben, das über und unabhängig von aller auf die Vorstellung beschränkten gesetzmäßigen Verbindung a priori existiert: Es ist die *Aseität* oder absolute lebendige Realität des Wollens.⁶ Wer diesen Schluß mitmacht, muß Schopenhauer wohl auch darin folgen, daß dieser transideale Wille auch jenseits des *principii individuationis* existiert, d.h. also *jenseits aller Relation überhaupt*. Man sieht, daß der besagte Hiatus in Schopenhauers System durchaus Methode hat: Macht man das mit, kann vom konkreten Willensakt in der Leibesaktion auf einen absolut mit sich selbst identischen *Weltwillen* als *Ding an sich* aller Erscheinungen geschlossen werden, denn mit der Abstraktion von aller Individuierung ist auch die absolute Abstraktion von aller Relation gerechtfertigt. Daher kann Schopenhauer die Vorstellung des Leibes ebenso wie alle anderen apriorischen Grundmomente der vorgestellten Wirklichkeit nicht nur als unmittelbare und mittelbare Objekte eines Subjekts interpretieren, sondern auch als *unmittelbare und mittelbare Objektitäten des identischen Weltwillens*: «Der Wille als das Ding an sich macht das innere, wahre und unzerstörbare Wesen des Menschen [und der Welt] aus: an sich selber ist er jedoch bewußtlos» (II, 259). Er ist nach Schopenhauer das Absolute, absolute Identität, Realität und blinde Lebendigkeit der erscheinenden Wirklichkeit = Materie, die in sich selbst zwar nichts ist und absolut grundlose, aber in dieser Grundlosigkeit soll sie doch der Spiegel des Weltwillens sein.

Soweit ist aber nur eine, die bewußtlose und reale Seite der Metaphysik Schopenhauers entfaltet. Wir sollten auch an die ideale, subjektive Seite der Metaphysik Schopenhauers denken: Die Welt als Vorstellung unabhängig vom Satz vom Grunde. Schopenhauer nimmt jenseits des empirischen Selbstbewußtseins ein *reines Subjekt* des Erkennens an: Es ist das schon erwähnte *reine Weltauge*. Dessen Identität und Verhältnis zum Subjekt des Wollens – das Wort «Ich» steht eben für beide – wird von Schopenhauer zwar behauptet, jedoch bleibt ihm diese Identität ein unauflöslisches Rätsel, das er als den «Weltknoten» bezeichnet. Dieses Weltauge repräsentiert die mystische bzw. geniale Seite der Schopenhauerschen Metaphysik, denn es ist das Organ der Ideen, der Kunst, der Philosophie bzw. in letzter Hinsicht das Organ der Erleuchtung und Willensverneinung. «Der, wie gesagt, mögliche, aber nur als Ausnahme zu betrachtende Übergang von der gemeinen Erkenntnis einzelner Dinge zur Erkenntnis der Ideen geschieht plötzlich, indem die Erkenntnis sich vom Dienste des Willens losreißt, ebendadurch das Subjekt aufhört, ein bloß individuelles zu sein, und jetzt reines, willenloses Subjekt der Erkenntnis ist, welches nicht mehr dem Satze vom Grunde gemäß den Relationen nachgeht; sondern in fester Kontemplation des dargebotenen Objekts, außer seinem Zusammenhange mit irgend andern, ruht und darin aufgeht» (I, 256). Sobald das Subjekt sich – man weiß nicht wie – befreit hat, verändert sich auch der Status und die Bedeutung der Vorstellung. Das willenlose Subjekt durchschaut das *principium individuationis* und erhebt sich dadurch in einer zeitweiligen genialen Inspiration oder in einer letzten Erleuchtung zur Erkenntnis der ursprünglichen, überzeitlichen Gattungsidee der einzelnen angeschauten Dinge, die er daraufhin als Künstler in seinem Werk oder als Philosoph im Traktat darstellen kann. Der vormalige tendenziöse Vernunftgebrauch wird dadurch nach Schopenhauer geläutert: «Es ist dann einerlei, ob man aus dem Kerker oder aus dem Palast die Sonne untergehen sieht» (I, 281).

3. Die Grundlegung des Grundes:

Diese Grundeinsichten sind letztlich Folge seiner Epistemologie. Wenn wir uns jetzt fragen, wie Schopenhauer seine Erkenntnisgrundlage absichert und legitimiert, so finden wir eine ernüchternde Einschätzung der Möglichkeit der Selbstbegründung der Philosophie: Schopenhauer vertritt letztlich eine hermeneutische Philosophieauffassung.

Aufschlußreich ist der vierzehnte Paragraph aus seiner Schrift über den Satz vom Grunde, in dem er die Problematik der *Beweise des Satzes vom Grunde* behandelt: Hier führt Schopenhauer einen negativen Beweis, warum eine Begründung des Satzes vom Grunde als unmöglich zu gelten hat. Interessanterweise tut er dies gerade mit Verweis auf die notwendige Zirkularität eines solchen Beweises. Schopenhauer schreibt: Jeder «Beweis ist eine Zurückführung des Zweifelhafte auf ein Anerkanntes, und wenn wir von diesem, was es auch sei, immer wieder einen Beweis fordern, so werden wir zuletzt auf gewissen Sätze geraten, welche die Formen und Gesetze und daher die Bedingungen alles Denkens und Erkennens ausdrücken, aus deren Anwendung mithin alles Denken und Erkennen besteht; so daß Gewißheit nichts weiter ist, als die Übereinstimmung mit ihnen, folglich ihre eigene Gewißheit nicht wieder aus andern Sätzen erhellen kann.» (III, 37f.) Wir kennen diese gewissen Formen und Gesetze bereits: Es sind die der Vernunft bloß anschaulich gegebenen Formen und Gesetze des durch den Satz vom Grunde a priori strukturierten intuitiven Erkenntnisklassen bzw. die schon dargelegten *gesetzlichen Verbindung der Vorstellung überhaupt*. Aufgrund der Abhängigkeit der urteilenden Vernunft von den intuitiven Erkenntnisformen scheint für diese a priori gewissen Formen und Gesetze selbstverständlich kein Beweis geführt werden zu können, ohne einen *circulus vitiosus* zu provozieren: «Jeder Beweis nämlich ist die Darlegung des Grundes zu einem ausgesprochenen Urteil, welches eben dadurch das Prädikat *wahr* erhält. [...] Wer nun einen Beweis, d.i. die Darlegung des Grundes für ihr fordert, setzt ihn eben hierdurch schon als wahr voraus, ja stützt seine Forderung eben auf diese Voraussetzung. Er gerät in diesen Zirkel, daß er einen Beweis der Berechtigung, einen Beweis zu fordern, fordert» (III, 38).

Daher meint Schopenhauer eine Meta-Begründung des Satzes vom Grunde negativ durch Ausschluß der Möglichkeit und Verweis an die unmittelbare Gewißheit der Anschauung führen zu können. Seines Erachtens ist auch kritische Philosophie nur zur intramundanen Existenzdeutung, keineswegs aber zur Erklärung der Wirklichkeit aus ihrem Grunde fähig. Der Grund davon liegt darin, daß Schopenhauer zugleich mit zwei radikalen Wahrheiten Kants ernst macht: 1. Mit dem Faktum, daß im alles umfassenden Bereich des Bewußtseins – jedes Objekt ist nur für ein Subjekt, und damit ein Relatives – niemals und nirgends ein wahres Ding an sich, eine absolute Realität möglich ist. Und 2. mit dem Faktum, daß die Erscheinungen als solche, wenn sie in sich selbst schon nichts sind, trotzdem nicht Erscheinungen von Nichts sein können, sondern auf unbegreifliche Weise ein wahres Absolutes abspiegeln. Beides soll zugleich gelten, beides kann nicht zugleich gelten: An diesem Hiatus zerbricht die begründende Vernunft und entzieht sich ins Quietiv der intramundanen Hermeneutik. «Hieran liegt es», schreibt Schopenhauer über die *Epiphilosophie* seiner Philosophie im 50. und letzten Kapitel des zweiten Bandes seines Hauptwerkes, «daß vom Dasein, Wesen und Ursprung der Welt ein vollständiges, bis auf den letzten Grund gehendes und jeder Anforderung genügenden Verständnis unmöglich ist» (II, 824) Philosophie «macht demnach keine Schlüsse auf das jenseit aller möglichen Erfahrung Vorhandene, sondern liefert bloß die Auslegung des in der Außenwelt und dem Selbstbewußtsein Gegebene» (II, 821). Daß Schopenhauer der Brüche und Widersprüche seiner Philosophie durchaus bewußt ist und sie mit Blick auf die wesentliche Irrationalität des Lebens scheinbar bewußt in Kauf genommen hat, scheint das eigentlich moderne und epochemachende Element seiner Philosophie zu sein, durch daß der moderne Mensch in einer Welt von Leiden ein neues Selbstverständigungsparadigma gewann: Schopenhauer verbindet auf diese Weise den Typus einer rein negativen Erkenntniskritik mit den praktisch motivierten Desideraten einer Metaphysik als einem Palliativ des denkenden Menschen gegen das sich aufdringende existentielle Leid und die Endlichkeit der Existenz. Der Kopf der Philosophie wackelt schon durch Schopenhauers den sauberen Schnitt zwischen Vernunft und Sein, es brauchte nur noch einen Stoß, um ihn herunterzuholen.

4. Die Problematik des Grundes und ihre Kritik:

Wir kommen trotz der von Schopenhauer bezogenen erkenntniskritischen Philosophiekonzeption und der durch negative Beweisführung dargelegten restringierten Leistungsfähigkeit der Vernunft nicht umhin, bedeutende Schwierigkeiten im Schopenhauerschen Ansatz zu entdecken: In die Augen springend ist die merkwürdige, auf verschiedenen Ebenen stattfindende Zirkularität der Argumentation Schopenhauers, wie z.B. sie im Gehirnparadox, d.h. der Identifikation des apriorischen Intellekts mit dem allein aposteriorisch gegebenen Gehirn, am augenfälligsten wird, sich aber auch hinter Fragen verbringt, wie Schopenhauer die Verhältnisse und Übergänge zwischen Wille und Erscheinung, zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt, zwischen Allgemeinem und Konkretem, zwischen der Einheit des Willens und der Mannigfaltigkeit der Welt zu erklären gedenkt. Alle diese Verhältnisse sind bei Schopenhauer durch einen unerklärlichen Bruch, den besagten *hiatus per irrationalem*, gekennzeichnet, über dessen innere Qualität und Erklärung Schopenhauer sich und der Philosophie überhaupt – ohne das Problem zu übersehen – das Schweigen gebietet. Es widerspricht sich nicht zuletzt philosophisches Sagen und philosophisches Tun. Damit verfiel Schopenhauer am Ende – in einem weiteren Selbstwiderspruch – seinem eigenen Verdikt, daß seine Philosophie ebenfalls – motiviert durch sein metaphysisches Bedürfnis – zuletzt nur eine tendenziöse und interessengeleitete Bedürfnisphilosophie, aber keine wahre und reine Erkenntnis wäre, denn ist erst einmal alles zum Gehirnphänomen geworden, gibt es *per definitionem* keinen Grund mehr, über die Grenzen der Sichtbarkeit hinauszugehen und an der Metaphysik festzuhalten.

Der entscheidende Punkt nun, an dem eine grundsätzliche Kritik anzusetzen hätte, wäre an dem Grund der Philosophie Schopenhauers, also an seiner faktischen Epistemologie nach dem Satz vom Grunde: Denn näher betrachtet, erweist sich Schopenhauers negative Begründung des Satzes vom Grunde, in der er die zirkulären Form der Begründungsbegründung abweist, *selbst als ein Zirkel*. Denn indem Schopenhauer die Gewißheit mit den Formen und Gesetzen der intuitiven Anschauungsklassen als letzte Bedingung für die Bewahrheitung der davon abhängigen Vernunfturteile angibt, setzt er freilich schon die absolute Wahrheit der Strukturen und Gesetze der intuitiven Gestalten des Satzes vom Grunde faktisch und vor aller Rechtfertigung voraus. Dieser Zirkel wäre jedoch kein sich selbst aufhebender, sondern ein durchaus *unvermeidlicher Zirkel*. Indem Schopenhauer diese Evidenz, diese Unvermeidlichkeit vernünftigen Denkens noch in seinem Scheitern nicht zum positiven Ausgangspunkt einer philosophischen Reflexion über deren Möglichkeit wählte – er hätte sich dann zur Annahme einer intellektuellen Anschauung durchringen müssen –, verpaßte den systematischen Ort, an dem eine formale Selbstbegründung der Vernunft möglich ist und kommt er zu dem irrtümlichen Schluß, daß weder eine tiefere Begründung des Satzes vom Grunde, noch ein systematisches Erkennen des Erkennens möglich ist. Es gibt «kein Erkennen des Erkennens; weil dazu erfordert würde, daß das Subjekt sich vom Erkennen trennte und nun doch das Erkennen erkannte, was unmöglich ist» (III, 169).

An dieser systematischen Stelle dürfte die Depotenzierung und Restringierung der vernünftigen Reflexion auf ein bloß sekundäres Erkenntnisorgan seinen eigentlichen Quellpunkt finden. Blickt man noch etwas genauer hin, können wir feststellen, daß Schopenhauer mit der Erkenntnis der Unmöglichkeit des Erkennens des Erkennens im Grunde schon selbst über die von ihm selbst gezogene Grenze hinaus gegangen ist. Denn indem er die zirkuläre Funktion des Begründungsbegründens *prinzipiell* abweist, macht er schon eine grundsätzliche Gesetzeseinsicht geltend, die durchaus allein dem systematischen Erkennen des Erkennens zugänglich ist, d.h. nur durch ein Subjekt möglich ist, welches «sich vom Erkennen trennte und nun doch das Erkennen» erkennt. Damit aber wäre durch die Tat schon die Möglichkeit des Erkennens des Erkennens bewiesen. Schopenhauers folgenreicher Irrtum war es also, bei der Einsicht in die Zirkularität der Vernunft nur negativ auf die Unmöglichkeit *emanenter faktischer Begründung post faktum* geschlossen zu

haben, anstelle die Evidenz in der Unvermeidlichkeit des Zirkels und in ihr den *immanenten Selbstbegründungscharakter der endlichen Vernunft* – als einer *synthesis a priori* – zum Ausgangspunkt für weiteres Fragen zu nehmen.

Aus der von Schopenhauer angegebenen Grenze des Erkennens, gerade wenn man sie ernst nimmt, folgt also nicht die Unmöglichkeit des Erkennens des Erkennens, sondern vielmehr nur die Resignation Schopenhauers vor einer möglichen tieferen *Reflexion der Reflexion*. Dieser von mir angedachte Schritt würde über Schopenhauers Epistemologie hinaus, zur transzendentalen Metaphilosophie und Philosophiebegründung Fichtes führen, dessen Wissenschaftslehre – innerhalb der Grenzen der Reflexibilität – just die Rechtfertigung leistet wie das Erkennen und das Erkennen des Erkennens – diese beiden hiatisch von einander getrennten Wissensbereiche – prinzipiell möglich sind. Fichtes Philosophie führt – innerhalb des für das selbstreferentielle Bewußtsein unvermeidlichen Zirkels seiner Selbstbezüglichkeit – just in den von Schopenhauer als unbegreiflich auf- und hingestellten *hiatus per irrationalem* zwischen der absoluten Realität des Willens und der Erscheinung unter der Herrschaft des *principiums individuationis* hinein und vermag, durch den genetischen Nachvollzug des faktisch als notwendig vorgefundenen Zirkels, die Möglichkeit dieses Hiatus aus der transzendentalen Struktur des Selbstbewußtseins zu erklären. Den faktischen Gegensatz zwischen Erscheinung und Sein, Wille und Welt, Leben und Sehen bei Schopenhauer dürfte sich bei Fichte auf transzendentaler Ebene als eine zwar formal unbegreifliche, aber material homogene Einheit herausstellen, die auch auf das sinister Irrationale des Weltwillens ein heiteres Licht werfen dürfte. Geht man den Weg der Wissenschaftslehre – heute reicht leider nicht die Zeit mehr dafür –, so erscheint der Hiatus nicht im Wesen der Wirklichkeit selber gelegen, sondern er wird durchschaut als Resultat der Freiheit, welche nach Fichte den Grund jeder bewußten Wirklichkeit bildet. Er ist das Resultat der notwendigen faktischen Projektionsform aller Reflexion, aus der man nur intelligibel durch die *Reflexion der Reflexion*, nicht aber faktisch heraus kann. So erscheint der Quellpunkt der Moderne bei Schopenhauer in einer unvollendeten Reflexion zu liegen, und es stünde eine Aufklärung der Aufklärung an, die den pessimistischen Kritizismus der Moderne durch eine Kritik des Kritizismus in die Schranken einer Kritik innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft weist: Denn das Grundproblem Schopenhauer war nicht die Erkenntniskritik, sondern die Kritik dieser Kritik, d.h. ihre Legitimation; sie bildet nach Fichte, den wir erst heute wiederentdecken, als vollständige Reflexion der Reflexibilität die Abschlußgestalt der Philosophie und damit wohl auch einer sich rechtverstehenden Moderne.

3. Die Epistemologie der Epistemologie:

3.1. Der Ausgangspunkt

Der Grundgedanke der Wissenschaftslehre ist es, daß es nicht reicht, Wissen zu sein und zu vollziehen, sondern, daß wir, bevor wir Wissenschaft betreiben, zuerst einen validen Begriff von Wissen und Wissenschaft und damit vom Grundprinzip der Aufklärung zu gewinnen haben. Da das wahre Wesen des Wissens nach Fichte *prima facie* unbekannt ist – es ist eben ein Enthymem, d.h. ein Schließen aus verborgenen Prämissen –, fordert die Wissenschaftslehre, alle unsere Vorurteile und Erwartungen hinsichtlich unserer Natur und ihrer scheinbaren Endlichkeit, aufzugeben und zuerst einen Begriff dessen zu gewinnen, was wir selbst tun, wenn wir wissen. Wir beziehen uns auf die Darlegungen Fichtes in der Wissenschaftslehre 1810.

Ebenso wie Schopenhauer können wir die Überlegungen der Wissenschaftslehre vom Satz des Bewußtseins ausgehend betrachten, den Fichte aus dem Begriff der absoluten Realität entwickelt, der den Grundsatz aller späten Wissenschaftslehren seit 1804 bildet: Nach Fichte ist es zuerst einmal klärungsbedürftig, daß in jedem Wissensakt oder Bewußtsein – sei es im Begriff eines absoluten Seins oder im Sehen eines Ofens – Subjekt und Objekt gegenüberstehen: In jedem Wissen wissen wir von etwas, einem Objektiven; wir wissen, daß wir wissen; und wir wissen, daß wir es

sind, die wissen und etwas wissen. Diese Struktur nennt Fichte das allgemeine «Grundgesetz der Form des Wissens» (SW II, 698), durch das alles mögliche wirkliche Wissen strukturell begriffen ist. Indem diese Form als allgemein geltend eingesehen wird, zeigt sich, daß im Bereich des Bewußtseins kein absolutes Sein, keine absolute Realität zugänglich ist; nicht umsonst hatte Schopenhauer den Willen aus dem Bewußtseins herausgehalten. Demzufolge muß sich das Wissen immanent entwickeln: Das Wissens muß somit ein Produkt eines schematisierenden Vermögens sein, welches sich in dieser Grundform als Wissendes im Wissen unmittelbar erkennt. Kurz, Fichte leitet das, was Schopenhauer vom wirklichen Bewußtsein post faktisch abstrahiert hat, aus einem höheren Prinzip her: Er thematisiert Wissen als Können und Tätigkeit. Er leitet ab, warum das wirkliche Wissen sich in seiner Faktizität immer auch als nicht sein könnend erscheint. Es ist eben ein Gebilde, ein a priori Gemachtes. Das sich vollziehende Vermögen erzeugt die alles Wissen qualifizierende umgreifende Form der Subjektivität oder die unmittelbare Ichform; in dieser Ichform erfaßt es sein Schematisieren als Schema und setzt ebenfalls in die faktische Ichform ein Sein als Sein: So kann das Wissen sich als Wissen und als Wissen von etwas in einem Schlag begreifen.

Die Tätigkeit des Vermögens geht in dieser absoluten Grundform des Wissens auf: Es sieht im geschlossenen Kreis seines Vollzuges nur die abgesetzte Form der Objektivität und hält sie unmittelbar für die Realität an sich. Es verliert somit sich als Vermögen ebenso aus der Rechnung wie seinen Status als Subjektivität. Dies ist nach Fichte der epistemische Status des naiven Realismus, Materialismus und Naturalismus, der Objektivismus des anschaulichen Bewußtseins. An dieser Stelle faßt Schopenhauer – und der moderne Szientismus steht ihm hier nicht nach – die Reflexion nur als empirisches Reflexionsvermögen dieser gegebenen Anschauung auf, aus diesem Grund – er reflektiert das Reflexionsvermögen nicht kritisch – entsteht seine naturalisierte Reflexibilität und letztlich das Gehirnparadox. Es gleicht in seiner Logik einer *selffulfilling prophecy*, denn indem er das Reflexionsvermögen nicht am Leitfaden des Begriffs absoluter Realität vollständig ausreizt, muß es ein Appendix der konkreten Anschauung bleiben. Es wird nicht wirklich selbstständig, weil es nicht frei vollzogen wird: Hier wirkt die faktische Erkenntnistheorie wie ein Katafalk der Reflexion.

3.2. Das absolute Wissen

«Wissen, von nichts, zu nichts, in nichts» (GA, II, 11, 320). «Wäre nun hier die W.L. zu Ende wüßte sie nichts mehr zu sagen, so wäre sie Nihilismus. Dies gestanden. Die Welt vernichtet; nicht andres gegeben» (ibid.). Nach Fichte folgt, nachdem die Erscheinung als Erscheinung erkannt ist folgen, daß das der Erscheinung zugrundeliegende und im Hintergrund verbleibende Vermögen absolut real sein muß, denn es ist das einzig übrigbleibende Prinzip der Erscheinung. Weil der Bereich des Sichtbaren nur Erscheinung ist, ist der Schluß auf das im Vorborgenen liegende Prinzip des Wissens zulässig. Wie kommen wir im Wissen aber zum Begriff des realen Vermögens als Grundprinzip der Erscheinung. Oder kurz, wie ist es möglich, daß die absolute Tätigkeit des Vermögens sich als solche im Wissen sichtbar macht?

1. Im Wissen geht das Prinzip als solches auf, aber es bleibt doch in der Rechnung als synthetische Einheit des Gegensatzes zwischen uns und dem von uns gewußten Gegenstand. Dadurch entsteht der Fehlschluß des naiven Realismus, denn wir wissen im Wissen, daß wir das Prinzip des Gegensatzes nicht wissen: Das bewußte Objekt muß durch ein anderes entstanden sein, denn wir haben es nicht gemacht. Das Objektive ist dabei zu verstehen als ein wirkliches beschränken: also als äußere objektive Tätigkeit im Gegensatze mit meinem Leiden. Dies ist das anschauliche Wissen.

2. Damit das Prinzip als solches bewußt wird, müßte als *Kraft bleibende Kraft* bewußt werden, sonst erscheint das Prinzip nicht als solches. Im anschaulichen Wissen erscheint es aber nur als sterbende Tätigkeit eines realen Objekts.
3. Kraft bleibt die Kraft nur, inwiefern sie gleichsam zu uns, dem Ich, hereinkommt. Kurz: Sie muß ersehen werden als sich sichtbar machend, wirkend durch neue Schöpfung, als Kraft, im Siege über unsere unmittelbare Kraft. Über diesen neu eintretenden Gegensatz, der durch den Eintritt dieser Kraft entsteht, wird auch die bisher verborgene Subjektivität bewußt: Unser Wissen überhaupt wird dynamisch durch die Kraft bleibende Kraft bestimmt und erscheint *sich* im Gegensatz zu der neuen Kraft als Wissen. Damit hat Fichte das Phänomen der *Evidenz* erörtert, in welcher wir ein bestimmtes Gesetz (z.B. den Satz des Pythagoras) in einem Moment für alle Fälle, von allen Vernunftwesen und für alle Zeiten begreifen. Durch diese neue evidente Wissensform hat Fichte überhaupt unser Vermögen des faktischen Intelligierens der apriorischen Gesetzmäßigkeiten des Wissens deduziert.
4. Bedingung des Eintretens der Evidenz ist, daß wir den geschlossenen Kreis der empirischen Anschauung als geschlossenen erblicken. Denn nur vor dieser Folie des vollständig überblickten, geschlossenen Kreises kann die Tätigkeit unseres Wissens als tätig und neu eintretend ersehen werden.
5. Nun soll aber die absolute Tätigkeit des *Prinzips als solche* evidiert werden und nicht nur bloß eine bestimmte Evidenz. Ersteres ist nur möglich, wenn die Tätigkeit sich dem Wissen objektiv aufdringen würde als *Produkt dieser Kraft*: D.h. die neue und in der Wirksamkeit ergriffene Kraft müßte die bisher unsichtbare, aber unmittelbar schon im Gesichtskreis der Subjektivität schon liegende Kraft besiegen und modifizieren.
6. Damit wäre das Leben *als Kraft bleibende Kraft* zumindest erschlossen: Nun sind sowohl die Subjektivität als auch die in ihre Sphäre eintretenden und sichtbar werdenden Objekte Ausdruck ein- und derselben prinzipiellen subjektobjektiven Tätigkeit des Wissens, die hier als sich selbstbestimmend eingesehen wird. Sowohl das empirische also auch das evidenten Wissen sind nur Ausdrucksformen eines nun erschlossenen höheren und in der Mitte liegenden Standpunkts: *Des absoluten Wissens von absoluter Realität*. Evidenz und Empirie sind nur Glieder der Sichtbarkeit überhaupt und haben nur bedingte Realität.

3.3. Die Reflexibilität des absoluten Wissens

Mit diesem jetzt erschlossenen Disjunktions- und Vereinigungspunkt von empirischem Wissen und evidenten Wissen im absoluten Wissen ist das reale Prinzip gefunden. Aber es ist noch nicht *als solches* erkannt. Das Wissen weiß soweit nur im geschlossenen Kreis des allgemeinen Sehens von dieser oder jener Evidenz, und somit weiß das Wissen nur zeitweise und momentan von seiner absolut selbstständigen Subjektivität. Die Frage ist: Wie kann das Prinzip des absoluten Wissens als solches bewußt werden bzw. wie das Wissen sich als absolut selbständiges einsehen?

1. Durch weitere anschauliche Wissensformen ist dieses Problem nicht zu lösen: Das absolute Wissen kann als solches nur gedacht werden, d.h. es muß *sich reflektieren können*. Dazu ist erforderlich, das Wissen ein einen Begriff von seinem ursprünglichen Sein besitzt und daß es sich gewiß sein kann, daß nur es selbst und kein fremdes, es zur Entwicklung hätte bringen können. Erst aus diesen beiden Prämissen (bzw. Grundsätzen) wäre der Schluß möglich, daß das Faktum des anschaulichen Wissens durch das sich entwickeln eines unendlichen Prinzips zustande kam. Diese beiden Grundbegriffe bilden den *Grundsatz*, vom dem jede Wissenschaftslehre ausgeht.
2. An dieser Stelle müssen wir im Rahmen dieses Vortrages den Diskussionsverlauf der Wissenschaftslehre abkürzen: Statt den präzisen Erörterungen über die Gewißheit dieser Grundbegriffe zu folgen, gehen wir davon aus, daß sie die auf diesem Punkte gegebene Reflexibilität

sind. D.h. sie sind die mit der notwendigen Zirkularität des Wissens, aus der man prinzipiell nicht heraus kann, einhergehenden impliziten Bedingungen des Wissen: Wenn reflektiert wird und das Prinzip auf dieser Stelle sich besinnt, so treten die beiden Grundbegriffe als vorlängst im Sinne behaltne Prämissen des Schlusses im Schluß heraus. Hier zeigt sich die schon angedeutet Wesenseigenschaft des Wissens, daß es ein «Enthymem» ist, ein Schließen aus verborgenen Prämissen. Aufgrund dieser Tatsache, kommen viele von einem unkritischen Wissensbegriff ausgehende Theorien wie z.B. Schopenhauer zu transzendenten Annahmen über den Grund des Wissens bzw. die Erscheinung.

3. Wie funktioniert die Sichbesinnung des Prinzips. Es ist zwar im anschaulichen Wissen aufgegangen, aber es ist frei und noch offen für das Besinnen. Das Prinzip wundert sich gleichsam über seinen faktischen Zustand, in dem es denselben an den Grundbegriff des absoluten Seins hält. Dadurch kann das Prinzip sich als ursprüngliches unendliches selbständiges Begründen, d.h. als frei, erkennen. Die Wurzel dieser Besinnung ist das Ansehen der faktischen Anschauung auf seine *Begründbarkeit*, d.h. das Infragestellen der gegebenen Erscheinung. Es kann den geschlossenen Kreis des anschaulichen Wissen vollständig wie übersehen und weiß daher, daß sowohl *Form* und als auch die *Materie* des anschaulichen Wissens *absolut durch sich sind*. d.h. alles dies liegt in der Reflexibilität des Prinzips und wird a priori durch das Wissen für seine eigene Selbsterkenntnis mitgebracht.

3.4. Die Einheit von Reflexibilität und Anschauung

Hierdurch zeigt Fichte, daß das Wissen überhaupt nur über sich hinaus und auf sein verborgenes Prinzip schließen kann, unter Veranschlagen eines grundsätzlichen Reflexionsvermögens. Sie ist der Ort der Grundsätze und Begriffe a priori, d.h. das immanente durchsichtige Sein des Wissens. Hier eröffnet sich über dem *sensiblen Intelligieren* der empirischen Anschauung und dem *faktischen Intelligieren* der Evidenz auch der Bereich des transfaktischen oder, wie Fichte es nennt, *intelligiblen Intelligierens*: Dieses bildet den Kernbereich der Wissenschaftslehre. Hierdurch ist möglich, was bei Schopenhauer unmöglich ist, die Begründung des *Satzes vom Grunde*: Denn das reine Denken der Wissenschaftslehre ist eine Erweiterung des Lichtkreises über seine faktische Möglichkeit hinaus, durch ein zufolge seines Gesetzes des Satzes vom Grunde erzeugtes nicht-anschauliches Schema: Das Prinzip also, der wirkliche nicht-anschauliche absolute tätige Grund des Wissens, führt einen ursprünglichen Begriff von dem, was ersehen bzw. intelligiert werden soll, bei sich: Das Begründen, das abstrakt formuliert eben den Satz vom zureichenden Grunde darstellt. Aber es muß noch geklärt werden, wie das anschauliche Wissen und die Reflexion als zwei in dem Einen absoluten reflexiblen Wissen sich vollständig ausschließende Zustände, zusammenbestehen können? Indem Fichte diese Frage klärt, zeigt er nicht nur, daß die Reflexion kein Appendix der anschaulichen Erscheinung sein kann, sondern ein absolutes Reflexionsvermögen darstellt. Andererseits setzt die Reflexion das anschauliche Wissen voraus.

1. Das Prinzip kann also niemals anschaulich, sondern nur mittelbar, «intelligendo et per schema» erkannt werden: D.h. nur durch Reflexion. Da dies auch für die Reflexion der Wissenschaftslehre gilt, folgt: Wir können Wissen nur begründen, wenn wir uns selbst – also unser begründen – zu begründen bekommen.
2. Nun setzt aber alles besondere Wissen setzt ein *absolutes Wissen* als unmittelbares Faktum voraus, dieses ist und kann nicht entstehen, in demselben wird alles, was entsteht oder vergeht: Das gilt sowohl für das sensible, das faktische und das intelligible Intelligieren. In seiner Absolutheit ist dieses absolute Wissen unerklärbar, da es nicht auf einen höheren Grund zurückführbar ist, alles Erklären setzt dasselbe voraus. In diesem absoluten Wissen ist das Licht im Leben aufgegangen und umgekehrt. Hier liegt die durch keine faktische Anschauung oder Reflexion zu erschöpfende reine intellektuelle Anschauung, die sowohl die faktische Reflexion

des Wissens und noch selbst die transfaktische Reflexion der Reflexibilität der Wissenschaftslehre als jeweils besondere Formen des Einen Wissens umfaßt und dadurch ermöglicht.

3. Dass also absolutes Leben absolut gesehen wird (und nicht nur immer ein Schema), muß wahr sein, denn sonst könnte überhaupt nichts gesehen werden. Es ist aber auch wahr, daß es, wenn es gesehen wird, nicht gesehen wird, denn wir haben in Anschauung und Reflexion immer nur Schemata und nie das absolute göttliche Leben an sich. Das absolute Gesehenwerden läßt sich mit dem Nichtgesehen nur unter der Bedingung vereinigen, daß das Wissen das Vermögen besitzt, sich in diesem absoluten Wissen des Lebens und innerhalb des Wissens absondern zu können und das Leben rein als solches hinzustellen: Das Wissen müßte daher innerhalb des Wissens *sich wissen können* und sich *wissen als Wissen*, im Gegensatz zum absoluten Leben als Leben. Das Wissen kann es sich daher komplett vom absoluten Leben abziehen. Dadurch ist aber das absolute Wissen die transfaktische identische Wurzel von Anschauung und Reflexion eingesehen worden, jedoch nur als Vermögen, d.h. Reflexibilität. Hierdurch ist die objektive Gültigkeit des absoluten Wissens, der Reflexibilität und aller ihrer Derivate erwiesen.
4. Zugleich bleibt es aber Wissen, d.h. Schema, welches qualitativ oder wesentlich identisch ist mit dem absoluten Leben, formal aber ist es different, denn in der Reflexion ist es nicht mehr das absolute Wissen, sondern nur noch ein gesehenes, schematisiertes. Durch die Selbstsubtraktion vermag die Wissenschaftslehre einzusehen, daß der mit der schematisierenden Reflexion einhergehende Zweifel nur zur Bildform des Wissens als Wissens gehört, in ihrem Kern und Wesen aber Reflexion und Leben, Sein und Erscheinung identisch und unbezweifelbar sind.

4. Resümee

In der Wissenschaftslehre Fichtes finden wir ein Modell einer vollständig kritischen Erkenntnistheorie: Sie verhindert, daß – was für den größten Teil der Aufklärung und den modernen Szientismus gilt – der faktisch Wissende im Wissen, der Kritisierende in der Kritischen Haltung, der Zweifelnde in der Unklarheit über seine Existenz aufgeht, und seinen Zustand des Wissens für absolut endlich nimmt und folglich meint, diese Endlichkeit aus einem transzendenten Sein, dem Unbewussten, dem Gehirn, der Evolution oder desgleichen post faktisch erklären zu müssen. Zugleich schließt die vollständige Erkenntniskritik weder die Strukturen des Unbewußten, der Evolution noch die Entdeckungen der Hirnphysiologie aus, sondern sie vermag sie als bestimmte Bereiche des Wissens zu regionalisieren und damit zu stabilisieren. Kurz: Eine bloß faktisch eingeleitete Erkenntniskritik vermag zwar durch Kritik die dogmatischen Verkrustungen von Herrschaft, Staat und Gesellschaft aufzubrechen, bleibt aber was ihren Wissens- und Kritikbegriff angeht, dogmatisch.

Auch Schopenhauers Philosophie krankt an einem einseitigen und unvollständigen Wissensbegriff: Seine erkenntniskritischen Ausführungen bleiben, selbst da, wo reflektiert wird, im anschaulichen Wissen stehen: Das führt Schopenhauer einerseits dazu, seinen Reflexionsbegriff als bloßes Derivat der faktischen Anschauung zu deuten, und andererseits über der faktischen Erscheinung ohne sachliche Rechtfertigung zur Transzendenz eines dunklen absoluten Weltwillens hinauszugehen. Schließlich kann Schopenhauer weder den Zusammenhang von Reflexion und Anschauung, noch von Sein und Bewußtsein erklären, sondern nur noch aufgrund faktischer Anschauung behaupten. Aufgrund des Mangels einer vollständigen Erkenntnistheorie, erscheint seine Philosophie als Bedürfnisphilosophie, die Erklärung durch Wunsch ersetzt; daher die hiatischen Brüche. Daß der späte Schopenhauer selbst seine Erkenntnisansprüche dementsprechend reduzierte, ehrt ihn als Menschen, führte aber nicht zuletzt dazu, daß der metaphysische Überbau, um den es ihm zentral ging, dem Naturalismus und modernen Szientismus zum Opfer fiel.