

Der Satz vom Grund und seine Kritik – Zur Problematik von Gestalt und Begründung einer transzendentalen Metaphysik bei Fichte und Schopenhauer

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 u.a. einen Philosophen zum Gegenstand, dessen Denken – das geht auch die Begründungsproblematik der Philosophie an – ein wesentlicher Impulsgeber und Schrittmacher für den Übergang von der sogenannten klassischen deutschen Philosophie zur nachmetaphysischen und postsystematischen Moderne und Postmoderne war.

Das Grundlelement der Moderne ist das *Wissen*, es ist das *Medium der Aufklärung*: Durch die Entscheidung, auf Wissen und Reflexion zu setzen, war es möglich, die Verkrustungen und Machtmonopole korrupter traditioneller und religiöser Eliten ebenso zu delegitimieren wie die Forderungen nach sozialer Sicherheit, Fortschritt und politischer Partizipation, also Effizienz und Rationalität in allen Bereichen durchzusetzen. Das sind die großen Errungenschaften der Aufklärung. Aber sie scheint andererseits das Potential in sich zu tragen, über das Ziel hinauszuschießen, denn indem sie sich immer aufs Neue der Kritik und dem radikalen Fragen aussetzte, beschädigte sie auch ihre eigene Basis: das Vertrauen in ihr Grundlelement, das Wissen. Diese Gefahr einer halben, sich selber mißverstehenden Aufklärung, sehen wir – bei allem Fortschritt den seine Philosophie gebracht hat – auch bei Schopenhauer prädisponiert.

Unter den Intellektuellen fanden vor allem Nietzsche, Eduard von Hartmann und der Lebensphilosoph Bergsons, aber ebenso Heidegger und Wittgenstein in den Gedanken Schopenhauers – häufig unausgesprochen – sowohl kritische als auch affirmative Anknüpfungspunkte für die Modernisierung der Philosophie. Man sieht, welch weitgefächerte Strahlkraft von Schopenhauer ausging, wenn noch für Adorno und Horkheimer Schopenhauers restringierter Vernunftbegriff und Pessimismus ein positiver Bezugspunkt in ihrer Ablehnung Hegels darstellt. Ihre Einschätzung hat Herbert Schnädelbach noch 1999 geteilt 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 ›Intellektualansicht 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 ›Intellektualansicht 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)

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 Verlust Gottes bzw. einer absoluten Vernunft sowie zumeist auch dem Verlust 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 basiert. Insofern behauptet Schopenhauers Philosophie auch systematisch eine Mittelstellung:

1. Er vertritt einerseits ein *modernes Philosophieprojekt*, in dem Schopenhauer gegen den Theismus, traditionelle Metaphysik und gegen das Sittengesetz Kants sowie gegen die intellektuelle Anschauung und auch gegen jede Form absoluter, selbstständiger Vernunft und für einen transzendenten, alle endliche Vernunft übersteigenden atheistischen Irrationalismus votiert, der eine depotenzierte Vernunft sowie einen daraus folgenden grundsätzlichen Pessimismus als Schatten in die Moderne vorauswirft.
2. Andererseits steht Schopenhauer fest in der Tradition des Rationalismus. Sowohl Begründung wie Darlegung seines Philosophieprogramms entfaltet zumindest der frühe Schopenhauer mit klassisch wissenschaftlichem Anspruch: Philosophie ist nach Schopenhauer ein systematisches, nicht aggregatives Ganzes von Begriffen und Beziehungen; und es ist ironischerweise Schopenhauer, der 1818 mit seinem Hauptwerk das erste vollständige System der klassischen deutschen Philosophie vorlegte, in dem noch alle klassischen metaphysischen Themen noch enthalten sind.

Wir müssen allerdings feststellen, daß mitten durch das Werk Schopenhauers, zwischen Rationalismus und Irrationalismus, zwischen Erfahrung und Metaphysik, zwischen Philosophie und Mystik ein harter, beinahe schizophrener Schnitt, ein durchgehender *hiatus per irrationalem* verläuft, den Schopenhauer offensichtlich nur noch *ad hominem* durch seinen faktischen Einheitsanspruch und seinen glänzenden Stil zusammenhalten kann. Angesichts dieses Schnittes könnte man meinen, daß es Schopenhauer war, der das Messer an den Kopf der Philosophie angesetzt hatte, den die Moderne dann – wie man meint – endgültig dekapitiert hat. Historisch-systematisch betrachtet ist Schopenhauer also ein Übergangs- und Vermittlungsglied zu noch radikaleren und fragmentarischeren Formen menschlicher Selbstverständigung, und zweifellos fiel auch jenes Moment dem radikalen Fragen der Moderne zum Opfer, das von Schopenhauer noch wie sein Augapfel gehütet worden war: seine metaphysische Grundlegung der Ästhetik, Moral und des heiligen Menschen. Daß dennoch noch nicht das letzte Wort dazu gesprochen worden sein könnte, dazu gibt eine merkwürdige – im modernen Denken inzwischen gesellschaftsfähig gewordene – Widersprüchlichkeit Schnädelbachs und auch Schopenhauers 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 positiv und in seiner Allgemeinheit – für durch und durch irrational erklären zu können. Die Frage hier ist: Wie lassen sich vernünftige Aussagen über diese absolute Grenzen der Vernunft treffen? Stellt dieser Widerspruch zwischen Tun und Sagen in seinen zahlreichen Varianten vielleicht sogar so etwas wie den Quellpunkt der Krisis des Wissensbegriffs in der Moderne dar und welche Genesis und Gründe hat er; wie läßt er sich verstehen? Wir wollen das Problem bei Schopenhauer zuerst lokalisieren, bevor wir es mit Hilfe der Wissenschaftslehre 1810 von Fichtes zu lösen versuchen. Die These ist eigentlich ganz einfach: Eine *halbe bloß faktisch argumentierende Epistemologie* ist für die Krisis des Wissensbegriff in der Moderne verantwortlich und führt zu einem unkritischen Kritikbegriff.

2. Die halbe Epistemologie

Eine rationale Epistemologie ist es, an dem Schopenhauers Denken ansetzt. Der entscheidende, historische wie systematische Ansatzpunkt seines Denkens ist der *Satz vom Grunde in seiner vierfachen Bedeutung*. Er lautet in seiner allgemeinsten, von Christian Wolff (1679-1754) entlehnten Definition: «Nihil est sine ratione, cur potius sit quam non sit» (III, 15). 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. Thetisch stellt Schopenhauer fest, daß unser gesamtes erkennendes Bewußtsein vier Erkenntnisarme besitzt: innere wie äußere Sinnlichkeit, den Verstand sowie die Vernunft.
2. Dieses Erkenntnisvermögen insgesamt, in seinen vier Formen, zerfällt, so Schopenhauer, «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 «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.*

Diese epistemologische Grundlegung ist daher entscheidend, weil sich von ihr die Gestalten der Physik und Metaphysik in Schopenhauers Philosophie ableiten. Durch sie hat Schopenhauer Grenzen und Charakter der menschlichen Existenz im Allgemeinen ausgesprochen. Sie läßt sich wie folgt zusammenfassen:

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: Sie ist Bleibende im Wandel der Zeiten.
3. Die dritte intuitive Erkenntnisfunktion ist das Gesetz der Motivation (also das Wollen) im inneren Sinn: «Wenn wir in unser Inneres blicken, finden wir uns 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*.
4. Das vierte und in unserem Zusammenhang wichtigste Erkenntnisvermögen ist unsere *Vernunft* bzw. die *Reflexion*. Sie wird von Schopenhauer als eine vom konkreten Erkennen des Intellekts durchgängig bedingte Funktion gefaßt: Es ist eine 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 abstrakten Begriff und zuletzt in eine logische Reihe und systematische Form zu bringen vermag. Bei Schopenhauer finden wir also jenen schon angezeigten modernen sekundären Vernunftbegriff. Vernunft ist der Quellpunkt von Sprache, Zivilisation, Philosophie und dem Staat, andererseits aber auch von Zweifel, Irrtum und Sorge.

2.1. Grundlegung des Grundes

Die objektive Erscheinung steht damit vollständig unter der Herrschaft des Grundes; aber Schopenhauer ist bemüht, auch das *Wesen* dieser Erscheinung zu erkennen. Hier liegt der angekündigte tiefe Einschnitt: Was bisher wie ein positivistisches, radikalkonstruktives oder psychologisches Erkenntnismodell klingt, wird von Schopenhauer durch spezifische metaphysische Annahmen mit Bedeutung gefüllt: Die vier Rationalitätsformen stellt Schopenhauer in einen systematischen Zusammenhang mit einem *transrationalen Reich*, in dem der Satz vom Grund nicht gilt und das folglich auch nicht auf eine rationale Weise mit der Sphäre der Rationalität verbunden ist: Es ist die *Willensmetaphysik* und die *Metaphysik vom absoluten Subjekt des Erkennens*, die sowohl in seiner Ideenlehre, als auch in der Ästhetik, Ethik und der Lehre von der Willensverneinung die tragende Rolle spielen. Diese Annahme kann Schopenhauer demzufolge – wie er offen zugibt – auch nicht mehr rational begründen, Schopenhauer spricht an den entsprechenden Stellen von *Analogieschlüssen* bzw. von *Deutung*. Indem Schopenhauer die Geltung des Satzes vom Grund auf die Erscheinung restringiert, stehen seine materialen metaphysischen Annahmen ohne Grund da: Der irrationale Wille stellt als Ding an sich den Abschlußgedanken der Philosophie Schopenhauers dar. Das hat zwei Folgen für den Wissensbegriff Schopenhauers: Er restringiert ihn einerseits auf eine bestimmte Sphäre der Gesamtwirklichkeit ein. Andererseits wird das Wesen der Welt – also das, was in der Tradition die Wahrheit der Welt war – nur noch zu einem hermeneutischen Deutungsinhalt.

Es ist daher entscheidend zu sehen, daß Schopenhauers Philosophie auch *formal grundlos* bzw. *prinzipienlos* ist und in dieser *formalen Prinzipienlosigkeit* der Schopenhauerschen Epistemologie sehe ich den eigentlichen Grund, warum auch die metaphysischen Inhalte teils paradoxal erscheinen, teils aber mit dem Bereich des Wissens nicht mehr zusammenzuführen sind – kurz: den Grund dafür, daß die Metaphysik reduzierbar geworden ist. Schopenhauer leitet die Erkenntniskräfte nicht von einem höheren systematischen Prinzip ab, sondern er behauptet sie in faktischer Apodiktizität als gewiß. Im 14. § seiner Schrift über den Satz vom Grund führt Schopenhauer zwar einen negativen Beweis über die Unmöglichkeit einer Begründung des Satzes vom Grunde. Aber er argumentiert gegen die Möglichkeit einer Meta-Begründung des *Satzes vom Grunde*, indem er auf die unmittelbare apodiktische Gewißheit des anschaulichen Intellekts verweist: Er setzt die anschaulichen Formen und Gesetze der a priori strukturierten intuitiven Erkenntnisformen der Vernunft voraus; und aufgrund der Abhängigkeit der 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. Hier wird greifbar, was ich mit einer bloß faktischen Geltung der Epistemologie meine: Schopenhauer begründet die Erkenntnis letztlich in der anschaulichen Evidenz apodiktischer Gewissheit, ohne zu sehen, daß dieses sein Beruhen auf der Evidenz ohne positiven Grund und Prinzip erfolgt. Der negative Beweis zieht seine Kraft erst aus der faktisch hingestellten Epistemologie (der Abhängigsetzung der Vernunft von den Leistungen des Intellekts), von der ja eigentlich die Frage wäre, ob sie tatsächlich die vollständige und gültige Ansicht unserer Erkenntnis darstellt, was eines Prinzips bedürfte. Es wird schon zweifelhaft, wenn wir fragen: Wie konnte Schopenhauer diese Epistemologie aufstellen? In der Tat scheint die Reflexion doch schon dadurch *mehr* zu vermögen, als Schopenhauer ihr zubilligt, *indem sie sogar noch die Unmöglichkeit der Begründung des Satzes vom Grunde allgemein einsieht*: Sie erfasst schließlich auch noch die Grenze des vom Intellekt Vorgegebenen und steht damit außerhalb der von Schopenhauer ihr zugeschriebenen Abhängigkeit. Es handelt sich hierbei um einen *mereologischen Fehlschluß*, der Schopenhauer hier an der Basis seiner Philosophie unterläuft: Denn wie soll die Reflexion sowohl als Derivat unter diesem apodiktischen Gesetz

stehen, zugleich aber in der Lage sein, den gesamten Geltungsbereich des Gesetzes zu erfassen. Es liegen also offensichtlich zwei unterschiedliche Formen von Reflexion vor: Die *empirische Reflexion*, die Schopenhauer beschrieben hat, und die Reflexion, durch die Schopenhauer dieses Gesetz erfassen und thematisieren kann. Damit erscheint Schopenhauers Epistemologie offensichtlich als unvollständig, denn die zweite Reflexion wird genauso wenig von Schopenhauer theoretisch eingeholt wie die Möglichkeit seiner Epistemologie überhaupt. Daher begreife ich Schopenhauers Philosophie unter dem Rubrum einer *halben Epistemologie*: Strukturell gleicht diese einer *selffulfilling prophecy*, denn erst nachdem Schopenhauer durch seine Epistemologie die Leistungsweisen der menschlichen Vernunft festgestellt hat, erscheint die Reflexion als Appendix der konkreten Anschauung. Hier wirkt die Erkenntnistheorie wie ein *Katafalk der Reflexion*, weil die *epistemologische Restrangierung* der Reflexion auf ein bloß anschauungsrelatives Vermögen *ipso facto* verhindert, daß die freie Reflexion sich vollständig entfaltet. Bedeutende Schwierigkeiten und Widersprüchlichkeiten im Schopenhauerschen Programm nehmen an dieser Stelle ihren Ausgang: In die Augen springend ist die merkwürdige, auf verschiedenen Ebenen stattfindende Zirkularität der Argumentation Schopenhauers, wie sie z.B. im Gehirnparadox, d.h. der Identifikation des apriorischen Intellekts mit dem allein aposteriorisch gegebenen Gehirn, am augenfälligsten wird (es zieht seine Legitimität eben aus dem behaupteten Unvermögen der Vernunft, über ihre material-anschauliche Basis hinaus zu können), es verbirgt sich aber auch hinter Fragen, 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 philosophisch zu verwalten gedenkt. Diese Verhältnisse sind bei Schopenhauer durch einen unerklärlichen Bruch gekennzeichnet, über dessen innere Qualität und Erklärung Schopenhauer sich und der Philosophie überhaupt – ohne das Problem zu übersehen – das Schweigen gebietet, gerade weil er die Reflexion auf ein empirisches Vermögen restringierte. Aufgrund der formalen Prinzipienlosigkeit seiner Epistemologie, also der Tatsache, daß seine Philosophie sich selbst nicht mehr prinzipiell in ihrer Möglichkeit einholt, muß sich Schopenhauer auf Daseinshermeneutik beschränken. Die einseitige Epistemologie hält im Zusammenspiel mit dem bloßen Bedürfnis nach Erklärung paradoxe Widersprüche mit Verweis auf eine tiefere Irrationalität und Endlichkeit unserer Existenz aufrecht; damit wird nicht nur der Bruch des Satzes vom Widerspruch salonfähig, es wird auch zusehends unplausibel, es überhaupt noch mit der Metaphysik zu versuchen. Der Kopf der Philosophie, die Metaphysik, wackelt schon durch Schopenhauers sauberen Schnitt in die Leistungskraft der Vernunft, es brauchte nur noch einen kleinen Stoß, um ihn herunterzuholen.

3. Die Wissenschaftslehre als Epistemologie der Epistemologie

Ein Grundgedanke der Wissenschaftslehre ist es, daß es nicht ausreicht, einfachhin zu urteilen, zu kritisieren und wissen zu vollziehen; sie fordert einen *vollständigen Begriff des Wissens*. Das gilt nicht nur für die Empirie, sondern auch für die Epistemologie: Nach Fichte ist die *Epistemologie der Epistemologie*, die Wissenschaftslehre *in specie*, das entscheidende Kriterium und Herzstück, das Philosophie zur Wissenschaft macht und von dogmatischer Weltanschauung und Ideologie unterscheidet (das kritische Selbstverständnis der Aufklärung ist ohne zureichende Begründung ihrer epistemologischen Basis nur die Fortsetzung der traditionellen metaphysischen Dogmatik mit anderen Mitteln). Tatsächlich ist Fichte der Ansicht, daß die Aufklärung in den allermeisten Fällen auf ein Prinzip setzt, das *gewöhnliche Wissen*, das sich über die Prinzipien der Epistemologie *prima facie* im Unklaren ist und daher in Widersprüche und Einseitigkeiten gerät: Fichte unterscheidet daher zwischen dem *gewöhnlichen* und dem *transzendentalen Wissen*, d.h. dem Wissen, was wir sind und leben und dem Wissen dieses Wissens, d.h. der formalen Strukturen des Wissens überhaupt.

Fichte begreift das gewöhnliche Wissen als ein lebendiges Subjekt-Objekt-Verhältnis. Hier findet sich ein guter Anknüpfungspunkt an Schopenhauers Epistemologie, denn in der Tat ist auch nach Fichte das gewöhnliche Bewußtsein (z.B. eines Ofens) stets konkret, anschaulich, in Raum und Zeit ausgedehnt, gesetzmäßig strukturiert und durch praktische Interessen aufgeladen. Ebenso rechnet Fichte zum gewöhnlichen Wissen auch die gewöhnliche empirische Reflexion, d.h. die Tatsache, daß wir auf vorausgesetzte anschauliche Gehalte nur nachträglich per Abstraktion und Reflexion zugreifen können, aber damit hält er das Vermögen der Reflexion noch nicht und folglich auch nicht die Epistemologie für erschöpft. Durch die Unterscheidung zwischen dem gewöhnlichen und dem transzendentalen Wissen kommen zwei entscheidende Unterschiede in Anschlag:

1. Das gewöhnliche Wissen wird *in toto* als ein in sich komplexes Phänomen betrachtet, daß es in seiner Struktur zu genetisieren gilt: Auf der anderen Seite sind gerade deshalb nach Fichte die Prinzipien des Wissens dem gewöhnlichen verborgen: Es soll aber aus seinen verborgenen Prämissen hergeleitet werden. Das bedeutet, daß der gesamte Phänomenbereich des gewöhnlichen Wissens in seiner sichtbaren Bedeutung und Gültigkeit eingeklammert wird, solange bis er aus seinen Gründen hergeleitet wurde. Wissen ist nach Fichte *prima facie* ein Problem, es ist ein «Enthymem», ein Schließen aus ihm selbst verborgenen Prämissen.
2. Damit beansprucht Fichte nicht nur die Struktur des Wissens aus den verborgenen Prämissen des Wissens herzuleiten, sondern auch den Zusammenhang von Anschauung und Reflexion. Dazu führt Fichte die *transzendente Reflexion* ein, die gerade aus diesem Grund – im Gegensatz zu Schopenhauer – kein sichtbarer Appendix und Derivat anschaulicher Vorstellung sein kann, sondern ein Vermögen, *daß eben das Wissen insgesamt – Anschauung sowie Reflexion – aus Prinzipien zu begreifen vermag*: Das beste Indiz für dieses Vermögen liefert vielleicht die Überlegung Schopenhauers selbst, daß wir durchaus wissen, daß alles subjektobjektive Wissen bloß Erscheinung ist und es in dieser Sphäre *kein absolutes Sein* möglich ist. Fichte zieht daraus aber im Gegensatz zu Schopenhauer die selbstreferentielle Konsequenz, daß auch selbst die apodiktisch gewiß erscheinenden gewöhnlichen Erkenntnisorgane nicht durch sich selbst schon gewiß sein können, sondern problematisch sein müssen.

3.1. Die Genese des faktischen Wissens

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, d.h. wir wissen im gewöhnlichen Wissen unmittelbar von uns selbst. Diese Struktur nennt Fichte das allgemeine «Grundgesetz der Form des Wissens» (SW II, 698), durch welches alles gewöhnliche Wissen strukturell begriffen ist.

Statt nun wie Schopenhauer *per salto mortale* auf einen irrationalen, über alles Bewußtsein hinausliegenden Ursprung der Realität im Wissen zu schließen, kann Fichte aufgrund seines transzendentalen Reflexionsbegriffes das Wissen sich immanent aus seinen, dem gewöhnlichen Wissen verborgenen, Prämissen entwickeln lassen, die in einem besonders ausgezeichneten Sinne selbst Wissens sind. Der Startgedanke der Wissenschaftslehre ist das Postulat: Daß das gewöhnliche Wissen Produkt eines *schematisierenden Vermögens* – man kann sagen: *ein Wissen setzendes Prinzip, daß selbst Wissen ist* – sein muß, welches sich in dieser Grundform als Wissendes im Wissen unmittelbar produktiv anschaut. Wissen ist eben *in toto* ein lebendiges Gebilde, ein a priori Gemachtes. Dieses sich vollziehende Vermögen erzeugt die alles Wissen qualifizierende umgreifende Form der Subjektivität bzw. die unmittelbar anschauliche Ichform – das Subjektive; in dieser Ichform erfaßt es sein Schematisieren als Schema und setzt ebenfalls in diese faktische Ichform

ein Sein als Sein – das Objektive: So kann das Wissen sich als Wissen und als Wissen von etwas in einem Schlag begreifen: Das ist das gewöhnliche anschauliche Wissen.

Nun geht die Tätigkeit des Vermögens in dieser absoluten Grundform des Wissens gänzlich auf: Es sieht im geschlossenen Kreis seines Vollzuges nur die abgesetzte Form der Objektivität und hält sie unmittelbar für die Realität an sich: Dabei verliert es sich als schematisierendes 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 – dies gilt aber selbst noch für jede *ex cathedra* argumentierende faktische Epistemologie. Nach Fichte folgt nun – so wird die transzendente Reflexion des Wissens legitimiert –, nachdem das gewöhnliche Bewußtsein als pure Erscheinung erkannt ist, daß das der Erscheinung zugrundeliegende und im Hintergrund verbleibende *schematisierende Vermögen* in gewisser Hinsicht *absolut real sein muß*, sonst wäre die Erscheinung Erscheinung von Nichts - Nihilismus; das Vermögen ist aber das einzig übrigbleibende *Prinzip der Erscheinung in der Erscheinung*. Nach Fichte ist also der Bereich des Sichtbaren *nur Erscheinung der Erscheinung* ist, insgesamt Produkt eines der Erscheinung der Erscheinung *prima vista* verborgenen Urscheinung, dem realen Vermögen oder absoluten Prinzip des Wissens überhaupt.

3.2. Das absolute Wissen

Wie kommt es aber – da wir das gewöhnliche Wissen doch sind –, daß wir im Wissen den Begriff des realen Vermögens als Grundprinzip der Erscheinung besitzen, der ja im gewöhnlichen gar nicht vorkommen kann? Der Fehlschluß des naiven Realismus besteht wie gesagt darin, daß er meint – in Unklarheit über den Grund der synthetischen Einheit im Gegensatz von Subjekt und Objekt –, daß die bewußten Objekten durch ein anderes entstanden sein müssen. Denn wir sind uns bewußt, sie nicht gemacht zu haben. Dadurch charakterisiert sich die empirische Objektivität des gewöhnlichen Wissens: Wir nehmen sie wahr als *objektive Tätigkeit* im Gegensatze mit meinem Leiden (hier sind die Begriffe der *«Empfindung»* und *«Neigung»* bei Kant ansässig), d.h. als eine mich einschränkende Kraft.

Problem: Wie komme ich zum Schluß dieser Kraft: Ich brauchen einen Begriff der Kraft als Kraft – Wie weiter? Hier genauer und überhaupt: Ich habe mir die Ableitungskette nicht genau überlegt: Jeder Begriff muss gerechtfertigt sein, spätestens nachdem er angewendet wurde!!!

Wenn das Prinzip des gewöhnlichen Wissens, das sich vollziehende Vermögen, als solches bewußt werden soll, so müßte es als *«Kraft bleibende Kraft»*, als lebendiger Vollzug und Aktivität, bewußt werden. Im anschaulichen Wissen erscheint es bisher aber nur *indirekt* als sterbende Tätigkeit eines realen Objekts, z.B. dem Ofen. Aber auch die Kraft bleibende Kraft kann nur als Kraft erscheinen, inwiefern sie zu uns, in die als solche im gewöhnlichen Wissen verborgene Subjektivität eintritt. Sie muß eingesehen werden als *sich sichtbar machend, wirkend durch neue Schöpfung*, d.h. als eintretende Kraft im Siege über die unmittelbare Kraft unserer Subjektivität. D.h. auch diese höhere Erscheinungsform des Prinzips im Wissen ist eine Anschauung. Durch diesen neuen im gewöhnlichen Wissen eintretenden Gegensatz, der durch den Eintritt der Kraft entsteht, wird auch die bisher verborgene Subjektivität bewußt: Denn zuvor verloren wir uns im toten Objekt, daß wir auf ein objektives Sein zurückführten; indem wir nun *dynamisch durch die neu eintretende Kraft* bestimmt werden, wissen wir vor dem Horizont der weiterhin gegebenen empirischen Anschauung objektiver Dinge und Interessen, *daß diese neue Kraft bleibende Kraft nur von und durch uns selbst kommen kann*. Erst dadurch erscheinen wir uns *als Wissen, Subjektivität*. Fichte hat damit das anschauliche Phänomen der *Evidenz* verortet (bei Kant in allgemeiner Form das *«Faktum der Vernunft»* bzw. die *«transzendente Apperzeption»*, bei Schopenhauer die *«Ideen»*, der *«Satz des Bewußtseins»* etc.), in welcher wir die Gesetze der Empirie an einem konkreten Beispiel:

für alle Fälle, von allen Vernunftwesen und für alle Zeiten begreifen. Durch diese neue evidente Wissensform sehen wir die Bedingungen ein, unter denen wir die apriorischen Gesetzmäßigkeiten des Wissens einsehen können. Darin liegt auch die Möglichkeit, wie es uns überhaupt möglich ist, uns als Subjekt im Erkennen und – dies betrifft Schopenhauer – als *reines Subjekt* zu erkennen. Aber wir können uns als *reines Subjekt* und *absolutes selbständiges lebendiges Wissen* auf der Basis von empirischer und evidenter Anschauung nur *erschließen*, nicht unmittelbar wahrnehmen: Denn das Aufblitzen dieser oder jener faktischen Evidenz ist *stets nur ein momentaner, konkret-bestimmter Wissensvollzug*. Erst wenn wir die konkreten Gesetzeinsichten (z.B. die faktische Apodiktizität unserer vierfachen Erkenntnisvermögen bei Schopenhauer) *wieder reflektieren* und auf das allgemeine unsichtbare Vermögen schließen, begreifen wir alles Wissen als Ausdruck *ein- und derselben prinzipiellen subjektobjektiven Tätigkeit unseres absoluten Wissens*, das hier als sich absolut selbstbestimmend eingesehen wird. Evidenz und Empirie sind nur sich gegenseitig bedingende Glieder der Sichtbarkeit überhaupt und haben nur bedingte Realität. Sowohl das gewöhnliche also auch das evidente Wissen sind daher Ausdrucksformen eines hiermit erschlossenen dritten, in der Mitte liegenden Standpunkts: *des absolut tätigen Wissens*.

3.3. Das Reflexionsvermögen des absoluten Wissens

Mit diesem jetzt erschlossenen Disjunktions- und Vereinigungspunkt von empirischem Wissen und evidenten Wissen im absoluten Wissen ist das *reale Wissensprinzip bzw. lebendige Prinzip des Wissens* gefunden. Aber es ist weder schon *als solches* erkannt, noch ist die Möglichkeit nachgewiesen, wie wir es erschließen konnten. Die Frage ist: Wie ist dieser Schluß auf das absolut selbsttätige Wissen möglich? Hier tritt die transzendente Reflexion prominent hervor.

Durch weitere anschauliche Wissensformen ist dieses Problem nicht zu lösen, da sowohl das gewöhnliche Wissen als auch die höhere apodiktische Evidenz die absolute Tätigkeit des absoluten Wissens nur mittelbar und indirekt sichtbar machen (hier ist der in faktisch-intentionaler Wesenschau verharrende phänomenologische Ansatz Schellers und Husserls zu verorten): Soll das absolute Wissen als solches bewußt werden, so muß es als solches *gedacht* werden können, d.h. es muß *sich reflektieren können*: Kurz: das absolute Wissen muß ein absolutes Reflexionsvermögen besitzen. Dazu ist erforderlich, daß *das absolute Wissen einen apriorischen Begriff seines ursprünglichen Seins besitzt* – einen Begriff von absoluter Realität – und daß es sich gewiß sein kann, daß nur es selbst und kein fremdes, es zur Entwicklung hätte bringen können – d.h. es muß a priori, vor jedem wirklichen Wissen die Gewißheit der eigenen Totalität besitzen. Erst aus diesen beiden, in jedem wirklichen Wissen verborgenen Prämissen (bzw. Grundsätzen) ist sowohl die transzendente Reflexion, als auch der Schluß möglich, daß das Faktum des gewöhnlichen Wissens durch das Sichentwickeln eines absoluten unendlichen Prinzips zustande kommt. Damit hat Fichte einen dritten fundamentalen Bereich des Wissens aufgedeckt: Es ist der Bereich des *intelligiblen Intelligierens* bzw. des *reinen Denkens*. Wie funktioniert dieses nicht mehr von Anschauungen – weder sinnlichen noch evidenten – abhängige reine Denken bzw. die transzendente Reflexion?

Die Grundbegriffe des absoluten Seins und der Erscheinungstotalität implizieren das auf diesem Punkte gegebene Reflexionsvermögen: Sie sind die Garanten der Möglichkeit einer vollständigen Selbstthematisierung absoluten Wissens und sind in seiner notwendigen Zirkularität gegeben: Das zeigt sich schlagend daran, daß wir – obwohl wir wissen, daß wir aus der Zirkularität des absoluten Wissens *nicht heraus können* – trotzdem noch davon wissen, daß es notwendig, d.h. prinzipiell so ist. Wenn reflektiert wird und das Prinzip auf dieser Stelle sich besinnt, so treten – durch das Schließen – die beiden Grundbegriffe als vorlängst im Sinne behaltne Prämissen des Schlusses im Schluß heraus: D.h. durch das *Faktum dieser Reflexion* wird die Möglichkeit der transzendentalen Reflexion selbst bewiesen, nachträglich lassen sich die materialen Bedingungen

dieser Reflexion anführen. Hier realisiert sich die schon angedeutet Wesenseigenschaft des Wissens, daß es ein «Enthymem» ist, ein Schließen aus verborgenen Prämissen.

Wie funktioniert nun die Sichbesinnung des Prinzips? Es ist zwar im gewöhnlichen Wissen aufgegangen, aber es ist noch frei und offen für das Besinnen: Dies gerade leugnet Schopenhauer durch seine halbe Epistemologie, verhindert so progressiv eine möglich gewesene transzendente Reflexion. Das Prinzip vermag sich gleichsam über seinen faktischen Zustand zu wundern, in dem es denselben an seinen im Verborgenen liegenden Grundbegriff des absoluten Seins hält: Dadurch – indem es den Begriff des absoluten Seins besitzt, an ihm aber den ganzen Bereich des Wissens (auch noch die Apodiktizität) als bloße Erscheinung findet, kann das Wissen erkennen, daß es ursprünglich frei, selbstständig und absolut ist, ein *ursprüngliches unendliches selbständiges absolutes Sichbegründen* des Wissens. Die Wurzel dieser Besinnung ist das Ansehen des gewöhnlichen Wissens auf seine absolute *Begründbarkeit*, d.h. das totale Infragestellen allen wirklichen Wissens. Indem die transzendente Reflexion den geschlossenen Kreis des anschaulichen Wissen vollständig übersieht, weiß es, daß sowohl *Form* und als auch die *Materie* des anschaulichen Wissens *absolut durch sich sind*.

3.4. Die Einheit von Reflexibilität und Anschauung

Durch das *intelligible Intelligieren* eröffnet sich über dem *sensiblen Intelligieren* der empirischen Anschauung und dem *faktischen Intelligieren* der Evidenz ein Bereich des reinen, also transfaktischen, also nicht-anschaulichen, nicht verobjektivierbaren, sondern nur vollziehbaren Denkens. Dadurch ist möglich, was Schopenhauer leugnet: Die Begründung des *Satzes vom Grunde*: Denn das reine Denken der Wissenschaftslehre *erweitert* – wie Fichte sagt – *den Lichtkreis über seine faktische Möglichkeit hinaus*; durch die Einsicht in das transzendente Reflexionsvermögen und ihre notwendigen Bedingungen wird die Zirkularität des Wissens in ihrer Notwendigkeit eingesehen, *d.h. die transzendente Reflexion sieht, indem sie alle wirklichen Gehalte des Wissens – empirische und evidente Anschauung – reflektieren kann, auch das verborgene lebendige Prinzip des Reflektierens für alle möglichen Fälle von Evidenz ein*. Sie entgeht dem Vorwurf *vitiöser Zirkularität*, da sie sich selbst unabhängig von ihrem faktischen – beliebig itterierbaren – Reflexionsvollzug durchdringt: Wir stehen damit in jenem reinen Bereich des Wissens, in dem wir einsehen, daß *alles faktische Begründen und Reflektieren überhaupt* – so wie es das sogenannte *Agrippa-Trilemma* mit dem infiniten Regreß, vitiösen Zirkel und dogmatischen Abbruch zusammenfaßt – *in toto* keine letztgültige Begründung darstellen kann. *Indem wir dies aber noch wissen und mit absoluter Gewißheit wissen, stehen wir nicht mehr im faktischen Bereich des Wissens, sondern im transfaktischen*. Die Wissenschaftslehre übersteigt also den Bereich der Sichtbarkeit des Wissens und sieht ein, daß in diesem verborgenen Reich lebendigen Prinzipiierens jedes faktische oder – um es deutlicher zu sagen – *wirkliche Begründen schon immer und a priori* begründet ist, weil das wirkliche Wissen Produkt eines transzendentalen Vermögens ist: Dieser transfaktische Bereich bedarf allerdings mit den wirklichen Evidenzen ebenso notwendig einer konkreten Bedingung der Sichtbarkeit, wie die Evidenz den geschlossenen Bereich des gewöhnlichen Objektwissens voraussetzte.

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? Die Reflexion kann kein Appendix der anschaulichen Erscheinung sein, sondern muß ein *absolutes Reflexionsvermögen* darstellen, sonst könnten wir die Erscheinung nicht als Erscheinung erkennen. Wir setzten daher in allem unserem besonderen Wissen ein *absolutes Wissen* (das lebendigen Bild des absoluten Seins) als unmittelbares Faktum voraus: Dieses ist und kann nicht entstehen, sondern in demselben wird alles, was entsteht oder vergeht: *Das gilt sowohl für das sensible, das faktische und das intelligible Intelligieren*, d.h. in dieser transfaktischen absolu-

ten Einheit – der frühe Fichte nannte sie ›produktive Einbildungskraft‹ bzw. ›Tathandlung‹ – sind selbst die sich gegenseitig absolut ausschließenden Zustände von Reflexion und Anschauung verbunden und vereinigt. In seiner transfaktischen Absolutheit ist dieses absolute Wissen unerklärbar, da es nicht auf einen höheren Grund zurückführbar ist, alles Erklären setzt dasselbe voraus. Im Gegensatz zum wirklichen Wissen kann aber gegen das transfaktische Wissen z.B. das Agrippa-Trilemma nicht mehr vorgebracht werden, indem sich sowohl, dogmatischer Abbruch, Zirkel als auch infiniter Regress sich nur auf wirkliche Wissensakte, d.h. den Bereich der Sichtbarkeit im Wissen beziehen. Hier liegt die durch keine faktische Anschauung oder Reflexion zu erschöpfende oder darzustellende *reine intellektuelle Anschauung*, die sowohl die faktische Reflexion des Wissens und noch selbst die Reflexion des transzendentalen Reflexionsvermögens als jeweils besondere Formen des Einen Wissens umfaßt und dadurch ermöglicht.

4. Fazit

Durch diese Epistemologie der Epistemologie kann Fichte zeigen, daß die Neigung der Aufklärung, auf das Wissen (faktische Epistemologie) zu setzen eine dogmatische Einseitigkeit bedeutet: Viele moderne Denker (auch Schopenhauer) setzen bloß auf das *bewußte bzw. sichtbare Wissen* und machen damit ein durch und durch Relatives zum Absoluten. Indem sie dabei das Prinzip dieses sichtbaren Wissens, das absolute Wissen, aus den Augen verliert, entsteht erst das Problem, für die Kontingenz des gewöhnlichen Wissens einen Grund *außerhalb des Wissens* finden zu müssen (Schopenhauers irrationaler Weltwille), zugleich muß man, um einen vollständigen Begriff ihres Standpunktes zu erhalten, gegen die Standards ihres eigenen Prinzip, das gewöhnliche Wissen verstoßen: Den Satz vom Grund, den Satz zu vermeidenden Widerspruch, der Immanenz des Wissen. Damit wird verständlich, woher die Moderne ihre Neigung zum Fragmentarischen, Irrationalen und perennierend Selbstkritischen hat: Ihr Wissensbegriff ist faktisch und daher unkritisch: Hier sitzt des Messer, das die Moderne immer wieder gegen ihren Kopf richtet.

Am Ende bleibt noch festzuhalten, daß nur auf der Basis der objektiven Anschauung, d.h. der vollständigen Übersicht über den geschlossenen Kreis des empirischen Wissens als Bedingung der Sichtbarkeit, das evidente Wissen als neu eintretend und schöpferisch in der Subjektivität erscheinen kann. Das intelligible Intelligieren jedoch ist nur auf der Basis des faktischen Intelligierens möglich und des sensiblen Intelligierens möglich, indem es allein auf der Basis des geschlossenen Kreises aller Anschauung einsehbar ist: indem es den Bereich der Empirie und der faktischen Evidenz übersteigt, bedingt und begründet. Es kann nie faktisch einsichtig werden, sondern nur über die Negation von Empirie und faktischer Evidenz als zweier relativer Bestandteile im Wissen, d.h. als bloßer Wissensformen. Dies erfordert einen neuen Bereich des Wissens, die transzendente Reflexion, die sich zwar noch evident äußert, in der es aber just nicht mehr um das Faktum der Evidenz geht, als einem bloß anschaulichen Phänomen des Wissens. Hier zeigt sich nun, warum eine Epistemologie niemals ausreichen kann. Denn die Epistemologie kann sich letztlich nur auf faktische Evidenz, d.h. auf eine apodiktische Anschauung berufen, nicht aber begründete Evidenz: Dies ist auch eine wesentliche Schwierigkeit, zu zeigen, wie die notwendige Zirkularität des Wissens funktioniert. Und zu zeigen, wie dies nach dem Satze vom Grunde funktioniert. Diese Einsicht ist nur durch die *Epistemologie der Epistemologie* zu leisten, indem diese allein die Begründung für Faktizität überhaupt, d.h. eben vor allem die Faktizität des philosophischen Diskurses aufzeigen kann. Kurz: Sie vermag Faktizität in Genese umzuwandeln, in Tätigkeit, Leben, Bilden, Freiheit, Gesetz in Sollen – und zwar alles im transfaktischen, unsichtbaren Bereich reiner Performanz. In der Arbeit werde ich vor allem darauf zu achten habe, daß die Besonderheit der Epistemologie in zweiter Potenz deutlich wird. Man könnte daran denken, die faktischen Bereiche des Wissens bei Fichte nachzuweisen, und mit Schopenhauer und Schelling zu vergleichen (1. Teil). Darüber hinaus aber dann die *Genesis der Faktizität* (hier ist noch ein Vergleich mit Schelling

möglich) und die Genesis der Genesis (die Epistemologie der Epistemologie) zu demonstrieren – und so schon durch die Tatsache, daß Fichte Perspektiven thematisiert, die kein anderer hat, den Vorrang der TP zu erweisen. Darüber hinaus ist auch gut möglich, dieses in den 3. Teil zu setzen.