

Skeptizismus und Kritik – zur Wandlung der Kritikauffassung im transzentalen Idealismus Fichtes

Jürgen Stahl

1. Problemstellung: Skeptizismus und methodisch begründeter Kritizismus

Die Rolle der Auseinandersetzung mit dem skeptizistischen Denken in der Ausbildung antimetaphysischer, antidogmatischer Positionen gehört – nicht zuletzt wegen der vorliegenden Selbstzeugnisse sowohl von Kant als auch von Fichte – zu den umstrittenen und immer wieder analysierten Aspekten der Entwicklung transzentalphilosophischen Denkens. Wesentliches Ergebnis dieser Analysen scheint mir, dass die skeptische Fragestellung mit der Entfaltung des transzentalphilosophischen Systems durch Fichte nicht entfällt, sondern die damit verbundene (Selbst-)Infra-gestellung, die beständige Ausweitung der Problemsicht auf der Basis einer erarbeiteten Problemlösung, inhärentes Moment wissenschaftlichen Philosophierens bleibt. Das methodisch fundierte kritische Selbstverhältnis gilt Fichte als Voraussetzung und Bedingung, um einen philosophischen Standpunkt einnehmen zu können. Er bewertet es als unentbehrliches Agens für das Fortschreiten des philosophischen Denkens.¹

Worauf ich in meinem Beitrag aufmerksam machen möchte ist, dass – im Unterschied zum »polemische(n) Skepticismus«² – durch Fichte die

1 Breazeale, D.: »Über die Unhaltbarkeit und die Unentbehrlichkeit des Skeptizismus bei Fichte,« in: *Fichte-Studien* 1993 (5), S. 15.

2 Fichte J. G.: *Platner-Vorlesungen*, GA II/4, S. 229; vgl. im gleichen Sinne: Fichte, J. G.: *Alle Verhandlungen der Gelehrten...*, GA II/5, S. 441; *Grundlage der gesammelten Wis-*

skeptische Haltung transformiert wird in eine methodisch fundierte, neue Weise der »Kritik«. Soll Skepsis sich nicht in ein unstrukturiertes, nicht zu bearbeitendes Meinen erschöpfen und damit auf bloßes Glauben oder Ablehnens beschränkt bleiben, muss die Kritik selbst einer argumentativen Struktur folgen. Diese wiederum ist zu begründen, bedarf also einer philosophischen Position. Insofern die Kritik somit einen reflektierenden Standpunkt einnimmt, unterliegt sie notwendig den Gesetzen der Vernunft. In dieser methodischen Analyse skeptischer Haltung verschärft Fichte den Skeptizismus eines Maimon und wendet diesen positiv: »Aenesidemus hat meine Ueberzeugung, daß Philosophie in ihrem gegenwärtigen Zustande gar noch nicht Wissenschaft sey, vollendet; die andere aber, daß sie wirklich Wissenschaft werden könne... nur noch bestärkt.«³ In der Auseinandersetzung seiner sich entfaltenden transzentalphilosophischen Position nicht zuletzt mit dem Skeptizismus erfuhr die Kritikauffassung durch Fichte eine entscheidende Neubestimmung. Dies soll hier näher vorgestellt werden.

2. Fichtes Denkeinsatz in der Kritik der Aufklärung und das Genetisieren transzentaler Vernunft

Mit dem latenten ›Verzeitlichen‹ des Transzendentalen⁴ verstärkt Fichte eine von Kant ausgehende Sicht auf die philosophische »Kritik«, mit der er sich in Widerspruch nicht nur zu konservativ-spätfeudalen, sondern ebenso zu ›aufgeklärten‹ Theorien setzt. Sein dialektischer Ansatz betreibt gegen die ungeschichtlichen »Kasernenbauten der Metaphysik«⁵ das Aufzeigen der Veränderbarkeit im scheinbar noch Unveränderbaren. Die transzendentale Analyse des Subjekts als einem Konglomerat von wissenschafts- und moral-, rechts- und religionsphilosophischen Erwägungen sucht dessen Handlungsmöglichkeiten durch die genetische Erklärung neu zu begründen.

senschaftslehre..., GA I/2, S. 28of.

³ Vgl.: Fichte an Franz Volkmar Reinhard (Brief vom 15.01.1794), GA III/2, S. 39.

⁴ Vgl.: Dietzsch, S.: *Dimensionen der Transzentalphilosophie 1780–1810*, Berlin 1990, S. 57.

⁵ Dilthey, W.: *Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft*, Weinheim 1963, S. 914.

Fichte radikalisiert dazu die »Kritik« anderer Auffassungen dadurch,⁶ dass er ein neues Paradigma entfaltet: Nicht im Erzählen von Begebenheiten oder deren Abweisung als Lüge liegt die Leistung transzentalphilosophischen Denkens. Stattdessen sind theoretische Auffassungen als »Product des Zeitalters, nicht eines einzelnen Kopfs«,⁷ folglich als zeitgebunden, sich verändernd, als Momente der Vernunftentwicklung zu erklären. Durch den Nachweis der Genese der Denkformen sucht Fichte aufzuzeigen, wie das Ich über deren unbewusste Produktion hinauskommen kann: Indem es sich dieses Prozesses bewusst wird, deckt es das Andere des Ich, das ihm fremd Gegenüberstehende als das Eigene, durch es selbst Hervorgebrachte, auf.

Das Prinzip der praktischen Philosophie implizierte bei Fichte die klare Forderung nach Selbstdenken auf der Basis der Vernunft als Anspruch an ein Selbstverhältnis im sozial-politischen Handeln der Individuen. Wenn Philosophie Erkenntnis der Vernunft durch sich selbst ist, dann muss sie in ihrem Wahrheitsanspruch den Kriterien dessen, was als (Vernunft-)Wissenschaft anerkannt ist, folgen. Schon Leibniz sah sich mit Locke in einem solchen Sinne zum ›Prinzip der Vernunftwahrheit‹ einig.⁸ Wenn ich es richtig sehe, vollzieht dann Lambert in diesem Kontext einen wichtigen Bedeutungswandel: Während für Wolff das Transzendentale noch mit einem (rationalisierten) Gott verbunden ist,⁹ spielt dieser bei Lambert praktisch nicht einmal mehr die vorausgesetzte ontologische Rolle für die wissenschaftliche Erkenntnis: Das »transcendente« ist nicht durch Offenbarung zu erfahren, sondern wird als »in den Dingen selbst nothwendig vorkommende Ordnung«,¹⁰ als Wesenzusammenhang begriffen. Da das Transzendentale eben nicht unmittelbar in der empirischen Anschauung er-

⁶ Fichte zielte insbesondere auf das Unwesen spätaufklärerischer Publizistik der »Rotte der sogenannten Aufklärer« (Fichte, J. G.: *Excerpte aus freimüthigen Betrachtungen...*, GA II/2, S. 133) um Biester und Nicolai.

⁷ Fichte J. G.: *Rükinnerung, Antworten, Fragen*, GA II/5, S. 183.

⁸ Leibniz, G.-W.: *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, E. Cassirer (Hg.), Leipzig 1915, S. 533.

⁹ Zwar sei Gottes Wille Quelle der Wirklichkeit der Dinge, er habe aber nichts mit ihrem Wesen, ihrer Möglichkeit zu tun (Vgl.: Wolff, C.: *Vernünftige Gedanken von GOTTF, der Welt und der Seele des Menschen*, Halle 1720, § 993), demzufolge dürfe man sich in der Wissenschaft nicht auf Gott berufen (§ 991).

¹⁰ Lambert, J. H.: *Anlage zur Architectonic*, in: Johann Heinrich Lambert: *Philosophische Schriften*, H.-W. Arndt (Hg.), Hildesheim 1965, Bd. 3, S. 295, § 304.

scheint, ist diese Ordnung nur durch die dem Subjekt eigenen Kräfte, gemäß den Verstandesprinzipien und Vernunftbegriffen, aufzuschließen.¹¹

Nicht weniger bedeutsam scheint mir in diesem Zusammenhang, dass bereits nach Auffassung von Lambert und erst recht nach der von Kant eine Theorie nicht allein auf der Analyse zu begründen sei, sondern ebenso der synthetischen Momente bedarf. Damit rückt die *logische Folgebeziehung* als Mittel der Vererbung der Wahrheit in den Mittelpunkt des Verfahrens. Genau dieser Aspekt wird für die fichtesche Methode mitentscheidend. Abgesehen von Autoritäts- und Glaubensurteilen – regelhaft bis dato – waren in jener Zeit insbesondere in der dominierenden Wolffschen Schule teleologisierende und analogisierende Beweisverfahren sowie empiristische und psychologisierende Argumentationsmuster gängig. (Nicht der Blick in die Schriften Fichtes, sondern vor allem in die literarischen Journale als Ort der geführten Auseinandersetzungen offenbart die gegensätzlichen Positionen.) Den entscheidenden Schwachpunkt dieser Argumentationsmuster sieht Fichte darin, dass mit der Einbeziehung neuer oder anderer Fakten der jeweilige Ansatz angreifbar, gar aufhebbar ist. Denn die Tatsachen werden im Rahmen eines solchen dogmatischen Ansatzes nicht erklärt, sondern Fakten figurieren als unmittelbar gegebene Urteilsbasis. Fichte argumentiert dagegen, dass das »empirische« Ich sich widersprechen könnte, weil es »durch äußere Dinge« bestimmt sei. Im Gegensatz dazu könne »das reine Ich [...] nie in Widersprüche mit sich selbst stehen«,¹² denn es sei frei von besonderen Interessen. Folglich ist auch die Logik eines analytisch-synthetisch aufgebauten Aussagensystems nicht durch bloßes Behaupten einer anderen Position zu entkräften. Soll statt dessen deren Falschheit *nachgewiesen* werden, – so Fichtes methodische Grundposition – sind entweder die zugrunde liegenden Annahmen als unwahr oder die Methode zur Erkenntnisgewinnung als unzweckmäßig, weil nicht zu wahren Erkenntnissen führend, oder die Widersprüchlichkeit oder die Unvollständigkeit der daraus gefolgerten Aussagen darzulegen.¹³ Um nun aber im historischen Rekurs auf die Leistungsfähigkeit von

¹¹ Vgl. Lambert, J.-H.: *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein. (Altheiologie)*, in: Johann Heinrich Lambert: *Philosophische Schriften*, a.a.O., 1.Bd. S. 510, § 104.

¹² Fichte, J. G.: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, GA I/3, S. 30.

¹³ Vgl. Fichte, J. G.: *Zurückforderung der Denkfreiheit...*, GA I/1, S. 180; ders.: *Beitrag*

bereits erarbeiteten Theoremen diese als *Bildungselemente* der eigenen Auffassung zu destillieren, sind sie erst recht nicht durch eine bloße Gegenüberstellung anderer Positionen in ihrer Wahrheit oder Falschheit festzustellen. Wird dagegen Wahrheit als Prozess genommen, so muss gezeigt werden, welche Wesensmomente in ihnen herausgearbeitet wurden.

Nun könnte man aus heutiger Perspektive sagen, dass sind methodische Grundpositionen eines sich an der Mathematik orientierenden deduktiv aufbauenden rationalistischen Systems. Ja sicher – nur sind sie eben nicht methodisches Grundwerkzeug philosophischer Theorienbildung jener Zeit. Auch die Adepten eines Newton in Europa – etwa Voltaire oder Lambert – machen diese Aspekte nur partiell für die Philosophie produktiv. Und wie oben angedeutet: Die philosophische Wirklichkeit war eine andere. Die konsequente Umsetzung dieser methodischen Prinzipien in Verbindung mit der Ausformung seines transzentalphilosophischen Ansatzes führt bei Fichte zu bedeutsamen Konsequenzen. Das geschieht bei ihm auch nicht irgendwie en passant, sondern wird außerordentlich bewusst und konsequent gehandhabt – beginnend mit seinen ersten Schriften bis zu seinen letzten, nachgelassenen Werken.

Die Möglichkeit zur Entfaltung einer ›immanenter‹ Kritik zu einem tragenden methodischen Prinzip in der sich ausbildenden Sozialwissenschaft und Philosophie besteht erst mit dem Aufkommen der Transzentalphilosophie. Grundlegend hierfür ist deren Ansatz, in dem sich darin das »Konstruieren« mit einer explizit geschichtlichen Sicht, dem »Genetisieren« verschränkt.¹⁴ Die transzendentale Kritik wird nicht als eine den

zur Berichtigung..., GA I/1, u.a. S. 205f., 209, 212ff., 220; vgl. auch die Argumentation gegen die vorgebliebe »Unausführbarkeit unserer Grundsätze« S. 228f. oder ders.: *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre...* GA I/2, S. 413f.

¹⁴ Schelling setzt »idealistiche Beweise« als »durch eine wirkliche *Construction* der Objecte« aus »dem ursprünglichen Mechanismus der Anschauung« (also unter der Form des Subjekts) gegen die Praxis der »teleologischen« Ableitungen. (Schelling, F. W. J.: *System des transzendentalen Idealismus*, in: *Schelling Historisch-kritische Ausgabe*, H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs, H. Krings, H. Zeltner (Hg.), Stuttgart-Bad Cannstatt 1976ff, Bd. I/9,1, S. 26. Analog formuliert F. Schlegel das Diktum: »Wenn Geschichte Wissenschaft seyn soll, muß die Ordnung *ideal* seyn...« (Schlegel, F.: *Philosophische Fragmente*, Erste Epoche, II [Fragment 125], in: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, E. Behler. (Hg.), München/Paderborn/Wien 1958ff. [nachfolgend: = KFSA] Bd. XVIII, S. 30); denn »Construction ist weit mehr als Deduction.« (Ebenda, S. 36 [Fragment 185]).

Äußerlichkeiten verhaftete skeptische Verdächtigung entwickelt. Fichte geht über das aufklärerische Paradigma hinaus, indem er eine Verschiebung hin zur Analyse der Formbestimmtheit von Wahrheitserkenntnis vollzieht. In der Analyse wird eine innere Handlung, die *Konstruktion einer theoretischen Position*, gleichsam seziert. Durch die transzendentale Kritik wird diese aus dem Status des mehr oder weniger unbewussten Produzierens herausgehoben.

Das neue methodische Prinzip erfordert, dass Fichte sich gleichsam in die Argumentation des anderen einarbeitet, sie hinsichtlich des Status der angenommenen Voraussetzungen, der gezogenen Folgerungen, deren logischer Widerspruchsfreiheit und Vollständigkeit analysiert. Mit dem dadurch möglichen Nachweis der Inkohärenz der Gegenposition wird diese jedoch nicht einfach abgewiesen. Vielmehr wird der Diskurs des Anderen darin unterbrochen, um mit Blick auf dessen wesentliche Momente einen *neuen Gegenstand* zu konstituieren. – Die *Auseinandersetzung wird folglich zum impliziten Bestandteil der Ausarbeitung der eigenen Theorie*. Gerade hierin sehe ich einen qualitativ neuen Aspekt, den Fichte in die Problematik wissenschaftlicher Kritik – nicht nur bezogen auf die Philosophie – einbringt. Die Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus ist ein wesentliches Beispiel; die mit Platner, Reinhold, Schelling oder Hegel stehen ebenso dafür. Das dem entgegengesetzte methodische Vorgehen wird durch die ›dogmatische‹ Kritik markiert.¹⁵ Sie ›kämpft‹ mit ihrem Gegenstand, statt das Erkenntnisobjekt nach ihm eigenen, angemessen Kriterien zu beurteilen, statt seine innere Genesis und eigentümliche Bedeutung herauszuarbeiten.¹⁶

¹⁵ Der Unterschied lässt sich am Beispiel von Voltaires *Dialoge zwischen Lukrez und Poseidonis* verdeutlichen: Voltaire arbeitet sich darin sehr wohl in die von Demokrit und Epikur begründeten, von Lukrez ausgeweiteten und systematisierten sowie durch Diderot und d'Alambert erneuerten Positionen des philosophischen Materialismus ein. Er verweist scharfsinnig auf deren Schwachstellen. Jedoch führt Voltaire diese Auffassungen nicht als Schritte in der Philosophieentwicklung, auch nicht hin zu der von ihm vertretenen deistischen Position vor, sondern stellt die Theoreme ebenbürtig, aber dabei wesentlich unvermittelt gegenüber. (Vgl.: Voltaire F. M. A.: *Dialog zwischen Lukrez und Poseidonios*, in: *Voltaire, Erzählungen, Dialoge, Streitschriften*, M. Fontius (Hg.), Berlin 1981, Bd. 2., S. 27–40).

¹⁶ Fichte wendet die Methode der ›transzentalen Kritik‹ insbesondere bei Anwürfen gegen die transzentalphilosophische Position an, wo er dann zeigt, dass diese seinen Ansatz überhaupt nicht erfasst und folglich nicht trifft. Ein Beispiel, das

Darin inbegriffen begründet Fichte einen neuen Ansatz in der Erklärung der Erscheinungsformen des Wissens. Sie sind aus einem Modell der Formen vernünftigen Denkens und Handelns in ihrer Notwendigkeit zu erklären. Im Anspruch einer genetischen Erklärung ist das Moment des Kritischen impliziert, weil der dem Faktischen anhaftende Schein zugunsten des Nachweises von dessen Entstehen aufgelöst wird. Dass dieser Anspruch nicht nur ein erkenntnistheoretischer, sondern ebenso ein sozial-kritischer, die politische Wirklichkeit und deren theoretische Verbrämung massiv in Frage stellender war, galt den Zeitgenossen als ausgemacht. Fichte markiert damit den offenen Bruch mit spontanen, unbewussten Selbst-täuschungen darüber, »als was eine Gesellschaft auftritt und was sie ist.«¹⁷

3. Konsequenzen transzendentaler Kritik

Erstens ist damit hinsichtlich des Geschichtsbegriffs die von Bayle ausgehende Auffassung von Historie im Sinne von Überlieferung aufgehoben. Fichte weist den vorgeblichen Bezug in diesem Sinne als »Erbsen zählen« zurück. Denn eine Erkenntnis, die nur *a posteriori* möglich, also lediglich eine »historische« sei, lasse sich nicht beweisen. Sie werde »auf Autorität genommen«, könne nur »bekannt gemacht« werden.¹⁸ Für die Transzendentalphilosophie rückt dagegen die *Erklärung* einer historischen Erscheinung als Moment eines umfassenden Ausbildungsprozesses der Vernunft in den Vordergrund. Die Zufälligkeit ihrer Erscheinungsweise wird auf

Schelling 1801 als »Gipfel der polemischen Kunst des ganzen Zeitalters« apostrophiert (Friedrich W.J. Schelling an J.G. Fichte [Brief] 24.05.1801, GA II/5, S. 41), ist Fichtes *Vergleichung des vom Hrn. Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre*. Fichte bekennt als Voraussetzung und Bedingung seines kritischen Vergleichs: »Ich habe gewissenhaft und nicht ohne Mühe mir eine richtige Einsicht in dasselbe erworben.« Methodisch folgt auf das wörtliche Zitat (was damals unüblich war) die »bestimmtere Erklärung dieser Sätze, und Folgerungen daraus; wobei uns alles darauf ankommt, daß man sich überzeuge, diese Folgesätze (Hervorhebungen JS) liegen wirklich in den von Hrn. Schmid aufgestellten Prämissen« (Fichte, J. G.: *Vergleichung des vom Hrn Prof. Schmid aufgestellten Systems...* GA I/3, S. 235/236).

¹⁷ Adorno, T. W.: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Frankfurt a.M. 1974, S. 74.

¹⁸ Fichte, J. G.: *Versuch einer Critik aller Offenbarung*, GA I/1, S. 154.

eine in ihr zum Ausdruck kommende Form – eben die Vernunftform – zurückgeführt. Geschichte wird durch den Rekurs auf die Produktion des Wissens und sich daraus ableitenden bewussten Handelns unter der Form der Vernunft erklärbar. Darstellungen in der Perspektive der transzentalen Kritik (wir würden heute historisch-kritisch dafür sagen) sind für Fichte deshalb weder Kompilationen von Meinungen und Systemen noch Erzählung von Begebenheiten oder gar Selbstzweck.¹⁹

Zweitens impliziert in naturrechtlicher Hinsicht die durch Fichte vollzogene Vertiefung des Kritikbegriffs dessen Wandlung hin zu einem Begriff der *Auseinander-Setzung*. Anders gesagt: Was scheinbar unaufhebbar und für ewig gefügt scheint, nimmt er ›auseinander‹. Sein In-Frage-Stellen richtet sich nicht nur gegen diesen oder jenen Publizisten, sondern explizit auch gegen die institutionalisierte politische Macht. Und schließlich mündet seine Kritik nicht nur im Delegitimieren bestehender (kleinstaatlicher) Despotie. Sie nimmt ebenfalls die im Horizont europäischer Veränderungen aufscheinende bürgerliche ökonomische und sozialpolitische Praxis zum Gegenstand. Statt eines punktuellen Angriffs auf diese oder jene Erscheinung der Machtausübung wird sie einer generellen Prüfung unterzogen. So wird beispielsweise der Anspruch des Adels auf ewige Herrschaft als *nicht* aus Vernunftgründen *ableitbar* abgewiesen.²⁰ Die Bewertung

19 F. Schlegel formuliert darauf aufbauend: »Die philosophische Läuterung und Prüfung der Geschichte und Überlieferung ist unstreitig Kritik; [...] auch jede historische Ansicht der Philosophie.« Es geht in der Kritik um das Erfassen »eines Gedankensystems und die der Bildungsgeschichte« (Schlegel, F.: *Lessings Gedanken und Meinungen*, in: KFSA, Bd. III., S. 60). Zur Ausbildung der Historiografie zu Beginn des 19. Jahrhunderts lässt sich für Fichte feststellen, dass er mit der Forderung nach einer genetischen Sichtweise ohne Zweifel die Entwicklung der Problematik des Historischen herausfordert, jedoch die Konsequenzen nur bedingt im Blick hat. Geschichtswissenschaft ist ihm auf dem gegebenen Ausbildungstand zu empirisch, nicht theoretisch-erklärend.

20 Das gegenteilige Argumentationsmuster findet man gegen Fichte gewandt in der Begründung eben des Adels und dessen Herrschaft bei Adam Müller: »Nur unter der Bedingung, daß es neben Herrschenden auch Dienende, neben den Reichen auch Arme, neben den Kultivierten auch Wilde gäbe, konnte eine Kultur [...] erreicht werden, unter denen allein die Vernunft ihre Ueberlegenheit gewinnt, und das Wohl aller auf dem kürzesten Wege erworben wird.« (Müller, A. H.: *Ueber einen philosophischen Entwurf von Herrn Fichte, betitelt: der geschlossene Handelstaat*, in: Müller, A.H.: *Adam Müllers vermischt Schriften über Staat, Philosophie und Kunst*, 1. Teil, Wien 1812, S. 344).

theoretischer wie praktischer Resultate menschlichen Denkens und Handels kennt nur ein Kriterium: Das Entsprechen mit den auf der Basis der Vernunft gewonnenen Einsichten. Vom Prinzip her ist damit das soziale Gemeinwesen in sich selbst als entwicklungsfähig, weil korrekturfähig charakterisiert – ganz entgegen dem Schein ständisch-korporativer Wirklichkeit. Die politische Sprengkraft der Gedanken über ein mögliches Ge-wordensein und des sich daraus ableitenden künftigen Werdens war offensichtlich.

Drittens gelingt es Fichte im Hinblick auf die Theoriebildung und –kritik mittels des analytisch-synthetischen Herangehens unter Verwendung des Formbegriffs auch in der Philosophiegeschichte auf einer bewusstseinstheoretischen Grundlage philosophische Positionen nicht einfach zu konstatieren und abzuweisen, sondern in Gestalt der *Erklärung* des Realismus und des Idealismus als geschichtliche Ausdrucksformen der Entwicklung der Vernunft darzustellen.²¹ Es ist dies ein neuer Aspekt in der Theoriekritik, der die unterschiedlichen Positionen aus dem alten Gegensatz von Schein und Wahrheit heraushebt. Und es geht Fichte auch nicht lediglich um deren mehr oder weniger deutliche Rückbindung an diese oder jene Herrschaftsinteressen. Stattdessen wird die destruktive Funktion der Kritik aufgehoben in der Erklärung der besonderen historischen Gestalt der Philosophie und dem Herausarbeiten ihres positiven Beitrages in der Ausbildung der Vernunft.

Viertens: Neben dem damals gängigen und ebenso bei Fichte vielfach auffindbaren Aspekt, der die Herrschaftsdienlichkeit von Philosophie und Religion und politischer Traktate in der Tradition der Aufklärung kritisiert, rückt Fichte aus der oben bezeichneten Perspektive partiell vom utilitaristischen Betrugsvorwurf in Bezug auf die Religionskritik ab. Indem er Philosophie als »*Erkenntniß der Vernunft selbst durch sich selbst*«²² und damit unter der Form der Vernunft stehend fasst, wendet er sich gegen Spekulation, Wunder, Glauben, Offenbarung – die Kennzeichen von Religion in der traditionellen Kritik schlechthin. Er erklärt dagegen – und das ist eben der dann zum Beispiel von den Junghegelianern geschätzte Unter-

²¹ Vgl.: Stahl, J.: *Philosophiegeschichte als Problemfeld der Wissenschaftslehre Fichtes*, in: *Revista de Filosofía. Universidad de Murcia*, Nr. 9/1994, S. 163ff.

²² Fichte, J.G.: [Ankündigung:] Seit sechs Jahren... GA I/7. S. 159.

schied – Religion als mit der Vernunft verknüpftes Phänomen: »Immer verhüllt die Form uns das Wesen«.²³

Übergeordnete institutionalisierte Mächte, ohne Autorisierung durch die davon beherrschten Individuen und ohne die Möglichkeit von deren Eingreifen, sind ihm obsolet. Das von Fichte entwickelte Religionsverständnis hat nach meiner Auffassung weder mit der katholischen Amtskirche noch mit der protestantischen Orthodoxie zu tun. Religion, Glauben wird bei ihm zu einem Moment der Artikulation und Konstitution einer neuen Auffassung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft. In der Abwendung von traditionellen religiösen Praxen, in denen Fichte das Individuum nur als fremdbestimmtes Objekt zu konstatieren vermag, sieht er Religion – ganz im Sinne Kants – als durch Rationalität und Aktivität bestimmt. Und darüber hinausgehend: Mit dem letztlich unerreichbaren Absoluten, dem sich das strebende Individuum im Prozess des Sollens nur zu nähern vermag, ist jedes Nicht-Erreichen dann kein falsches Tun, sondern ein mehr oder minder vollkommener Schritt auf dem Weg dorthin, weil selbst immer unter der Form der Vernunft stehend.

Fünftens: Löst Kant die konträren Positionen in einem Scheinkampf auf, dessen Quelle er entsprechend der Aufgabe der transzendentalen Dialektik für »verstopfbar« hielt,²⁴ so brachte Fichte in den Kritik-Begriff ein neues Paradigma verstärkt zum Tragen. Denn mit dem Bezug auf das reine, absolute Ich als dem die Form vererbenden Vermögen, verschärft er Kants Bestimmung der Wahrheit, die nicht die sinnliche Gewissheit, sondern die Übereinstimmung der Erkenntnisbedingungen a priori im Subjekt als deren Kriterium ausmachte: Das theoretische Konstrukt hat die Kriterien dafür zuerst in sich selbst. Schließlich geht Wahrheit als Moment der Tathandlung über den Aspekt der sinnlichen Gewissheit hinaus. Folglich muss die gegensätzliche, gar widersprüchlich erscheinende Faktizität aus dem bedingenden Wesen der Totalität erklärt werden.

Sechstens: Mit dem in der klassischen deutschen Philosophie erarbeiteten Topos, wonach »Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfäßt«,²⁵ sind Theoreme nicht einfach als falsch oder als Irrtum zu qualifizieren. Statt

²³ Fichte, J.G.: *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre*, GA I/9. S. 111.

²⁴ Vgl. Kant, I.: KrV, B XXXI.

²⁵ Hegel, G.W.F.: *Wissenschaft der Logik*, in: G.F.W. Hegel: *Werke in 20 Bänden*, E. Moldenhauer u. K. M. Michel (Hg.), Frankfurt a.M. 1986, Bd. 7, S. 26.

dessen werden sie als unterschiedliche Versuche, sich dem darin bearbeiteten Problem zu stellen, erfasst. Sie sind auf diese Weise als *Momente* einer sich widersprüchlich darstellenden, vermittelnden Theorieentwicklung zu begreifen. Damit ist ein bei Fichte einsetzender, folgenreicher Terrainwechsel vollzogen: Die in der Kritikposition veränderte Problemsicht bietet für die Analyse der kritisierten Theorie eine »organisierende« Idee.²⁶ Dadurch werden Aspekte der kritisierten Theorie als Momente der Theorieentwicklung hin zum eigenen Ansatz herausgearbeitet. Die andere, gegensätzliche Position wird darin nicht einfach verworfen; stattdessen wird die jeweilige Theorie hinsichtlich ihrer Leistungsfähigkeit in der Problemlösung unter Zugrundelegen *ihrer* Ansatzes als Maßstab geprüft. Darüber hinausgehend wird deren Problemstellung in der nun eigenen Perspektive »umorganisiert« und durch Einpassung in das eigene Gedankengebäude in dem Maße fruchtbar gemacht, wie die jeweiligen Theoreme sich als leistungsfähig erweisen.²⁷ Die Position des Anderen wird folglich in der Kritik vertieft und an deren Grenze geführt. Dadurch werden die zugrunde liegenden theoretischen wie auch die verborgenen sozial-politisch relevanten Positionen sichtbar und angreifbar.²⁸

²⁶ Johann J. Wagner erfasst 1801 diesen Aspekt in seiner Rezension der Auseinandersetzung mit Nicolai: »[...] allein sein Produkt hat durch sein philosophisches Talent eine Art von innerer Organisation und Ganzheit erhalten [...]« (Wagner, J. J.: *Ueber Fichte's Nikolai oder Grundsätze des Schriftsteller-Rechts*, Nürnberg 1801, S. 14). Wagner arbeitet dieses »organisierende« methodische Prinzip der fichteschen Kritik als das »des Komikers« heraus: »[...] er stellt ein Gemälde des Gegners dar, in welchem das einzelne nach eben dem Princip, zu dem der Gegner sich bekennt, consequent verknüpft ist.« (S. 48/49).

²⁷ Als Beispiel für die ›immanente‹ vorgehende Argumentation Fichtes, indem er die Bedingungen formuliert, wie die gegenteilige Auffassung aufgebaut sein müsste, sei angeführt, wonach in der Konsequenz nur zwei philosophische Grundsysteme, Idealismus oder Dogmatismus, möglich sind: »Nach dem ersten Systeme sind die von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen Producte der ihnen in der Erklärung vorauszusetzenden Intelligenz; nach dem letzteren, Producte eines ihnen vorauszusetzenden Dinges an sich. Wollte jemand diesen Satz läugnen, so hätte er zu erweisen, entweder, daß es noch einen andern Weg sich über die Erfahrung zu erheben, als den der Abstraction gebe, oder daß in dem Bewußtseyn der Erfahrung mehr, als die beiden genannten Bestandtheile vorkommen.« (Fichte, J.G.: *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, GA I/4. 188f.).

²⁸ Z.B. wenn er in der »Critik« hinsichtlich des Zensurediktes politisch pointiert von der »Preußischen Inquisition« spricht. (Fichte an Heinrich Theodor von Schön,

4. Delegitimation sozialpolitischer Gegebenheiten und Theoriekritik

Fichte geht es mit der Klärung der Formbestimmtheit des Denkens um Vernunft- oder Wesenserkenntnis gegen die aus dem empirisch-sozialen Dasein erwachsenden unterschiedlichen Auffassungen über das Dasein.²⁹ Dabei vollzieht er über die durchgeführten begrifflichen Transformationen eine eigentümliche Naturalisierung wie auch latente Historisierung des Gesellschaftlichen: Eine Naturalisierung insofern, als der idealisierte, der Vernunft gemäße Zustand eine »überhistorische« Funktion erfüllt. Die über alle Zeit wirkende und zu erkennende Vernunftgesetzlichkeit ist ihm zugleich das Natürliche. Eine Historisierung insofern, als er damit über ein Schema verfügt, wodurch er jegliches geschichtliche Faktum in eine geschichtsphilosophische Perspektive zu rücken vermag.

Auf der Grundlage seines alle Individuen umschließenden Vernunftbegriffs gelingt Fichte das Durchbrechen gängiger empiristischer und teleologischer Argumentationsmuster. Denn da jedes Individuum den Formen der Vernunft notwendig unterliegt, kann und muss es sich in ihnen bewegen. Die Konsequenz dieser Auffassung war, dass keine außer und über der Vernunft stehende, weder institutionalisierte noch individuelle, geistige oder praktische Macht anerkannt wird. Entsprechende Anmaßungen werden als auf dem Weg zur Herrschaft der Vernunft zu überwindende Momente eingestuft. Sein Grundsatz lautet, dass eine Forderung sich nicht »auf die Gutmäßigkeit« dieses oder jenes Regenten oder »seine eigne unbedeutende und folgenlose Obscurität« beziehen könne.³⁰ Eine solche Kritik greife immer zu kurz. Gegen vorgefasste Meinungen, die sich zum Beispiel aus der Ausübung oder Ablehnung religiöser Praktiken begründen, setzt er die Kritik aus Vernunftgründen. Anders gesagt: Offenbarung wird auf die religiöse Praxis und deren Inhalte beschränkt; sie hat nichts mit Wissenschaft (und nach seiner Auffassung auch nichts mit Theologie), nichts mit Gesellschafts- oder Naturerkenntnis zu tun. Hier wird deutlich, in welch gravierender Weise mit den durch Fichte (und vorher durch

Brief vom 16.02.1792, GA III/1, S. 291).

²⁹ Vgl. hierzu Stahl, J.: »Von der Form der Anschauung zur Anschauung der Form. Zu Fichtes Verständnis des Formbegriffs«, in: *Fichte-Studien*, Bd. 31, Amsterdam-New York 2007, S. 17ff.

³⁰ Fichte, J. G.: *Zurückforderung der Denkfreiheit...*, GA I/1, S. 167.

Kant) angesprochenen Themen zugleich eine grundsätzliche Kritik der zeitgenössischen Weltsicht erfolgte.

Fichte erweist sich damit – modern gesprochen – als »ideologiekritisch« in dem Sinne, dass er zum einen das durch die Vernunfttherrschaft repräsentierende Naturrecht gegen das Standesrecht und die damit verbundene Politik setzt, zum anderen in dem Sinne, dass er Alternativen zu den gegebenen Herrschaftsstrukturen in deren Abbau auszumachen bemüht war. Hierzu sucht er die theoretischen Grundlagen für eine allgemeinheitsfähige Politik in einem vernünftig-gerechten Gemeinwesen zu bestimmen. Das über den gegebenen Zustand hinausführende Werden der Gesellschaft erhebt er zum wesentlichen Gegenstand seines Denkens. Er widersetzt sich damit dem ›blind‹ Überkommenen und stellt demgegenüber den Anspruch, Impulse für die Selbstveränderung des Individuums zu geben. Eine solche Anforderung ergeht aber nicht nur an den Einzelnen, sondern ebenso an die Gesellschaft. Sie hat dafür die notwendigen Bedingungen zu gewährleisten. Fichtes Subjekttheorie kann in diesem Sinne als die Behauptung des im Städte- und Bildungsbürgertum erwachenden Individuums gegen die bestehenden autoritär-etatistisch fixierten Praxisformen deutscher Ständestaaten mit ihren Subordinationen in sozial-ökonomischer, politischer und kulturell-geistiger Hinsicht gelesen werden.

Fichte vermag sehr wohl eine philosophische Position als Ausdruck einer sozial-habituell geprägten Weltaufassung zu kennzeichnen und problematisiert die ihm notwendig erscheinende inhärente Interessengeleitetheit von Philosophie. Aber dieses ›practische‹ Interesse ist keineswegs mit dem Pragmatismus und Empirismus der Aufklärung gleich zu setzen. Gegen den ›Empiriker‹ mit seiner ›Vernunftlosigkeit‹ macht Fichte die Rolle der überindividuellen Vernunftformen geltend. Der Trennung von Tun und Wissen setzt er das auf Einsicht in die Vernunft begründete Tun entgegen. In der Kritik am Empirismus drückt sich die Kritik an den sich in den Verhältnissen einrichtenden, diese in ihrer bestehenden Form bejahenden Positionen aus. Der französische Materialismus steht ihm dafür stellvertretend.

Sein Blick richtet sich dabei auch nicht nur auf die Ignoranz der Fürsten gegenüber dem sich in Europa vollziehenden sozialpolitischen Umbruch und deren Bild von der Französischen Revolution oder deren

Zweckargumentation zum vorgeblichen Sinn einer ›Universalmonarchie‹.³¹ Er kritisiert gleichermaßen die Verselbständigung des von den Herrschenden gezeichneten Bildes als Dispositiv gesellschaftlicher Herrschaft: »[...]die begünstigten Stände, die von der bisherigen Erfahrung ein vorteilhaftes Urtheil erwarten – sie haben alles auf ihrer Seite; es scheint für die entgegengesetzte Meinung kein Raum mehr da zu seyn.«³²

An anderer Stelle spricht Fichte von Campe »als einen der fertigsten Klopffechter in der gelehrten Republik«, der entgegen eigenen Anschauungen publizistisch Position beziehe.³³ Ähnlich erhebt er gegenüber Nicolai praktisch den Vorwurf der Notwendigkeit eines falschen Denkens: Denn aus »dieser absoluten Seichtigkeit entsteht nun schon an und für sich *Schiefheit* für alles, was da höher liegt, als die bloße Anekdote [...].« Das Anliegen von dessen Kritik charakterisiert er als unzulänglich, weil dieser darin »[...] die Dinge nicht in dem Lichte zu sehen« gewillt sei, »in welchem der andere sie zeigen will«, »sondern in dem, in welchem der andere sie nicht zeigen will; sonach alles zu verdrehen [...] und auf den Kopf zu stellen.«³⁴ Hier ist zunächst eine Erkenntnis ausgesprochen, die in jener Zeit durchaus allgemeiner Natur ist, jedoch durch Fichte beispielsweise im ›Atheismusstreit‹ exemplarisch mit der Anklage, wonach nicht seine philosophischen und theologischen Argumente dem Angriff unterliegen, sondern seine politische Intention, sein »Demokratismus«,³⁵ dargelegt wird: Die besondere sozialpolitische Verfasstheit des spätfeudal-ständischen Gemeinwesens bestimmt die Inhalte und die Art und Weise des Denkens. Entsprechend entwickelt Fichte eine sehr bestimmte Sicht auf die herrschende Religion als Religion der Herrschenden, »der mächtigen, der begünstigten«. Diesen »privilegierte(n) Religionen«, weil offensichtlich außer-

³¹ Vgl.: Fichte, J.G.: *Beitrag zur Berichtigung...* GA I/1, S. 247ff., ein Argumentationsmuster, das er 1807/08 in seinen »Reden an die Deutsche Nation« erneut aufgreift (vgl.: GA I/10. S. 273ff.).

³² Fichte, J. G.: *Beitrag zur Berichtigung...*, GA I/1, S. 211.

³³ Fichte an Heinrich Theodor von Schön, Brief vom 21.04.1792, GA III/1, S. 303. Vgl.: Fichte, J.G.: *Beitrag zur Berichtigung...* GA I/1. S. 252.

³⁴ Fichte, J.G.: *Friedrich Nicolai's Leben und sonderbare Meinungen*, GA I/7. S. 422.

³⁵ Fichte, J.G.: *Der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschrift gegen die Anklage des Atheismus*: »Es ist nicht mein Atheismus, den sie gerichtlich verfolgen, es ist mein Democratismus.« (GA I/6. S. 73); vgl.: Fichte, J.G.: Brief an Reinhold vom 22.05.1799: »[...]sie verfolgen in mir einen Freidenker, [...] einen verschrienen Democraten [...]« (GA III/3. S. 356).

halb der Kritik stehend, steht »die Religion anderer, der Gelehrten, der denkenden Köpfe ohne politisches Gewicht, *vogelfrei*«, gegenüber. Und Fichte erhebt die durchaus ketzerische Frage, ob »diejenigen, welche einen Vorrang in der Sinnenwelt haben, denselben auch in der Geisterwelt begehrten?«³⁶

Was zunächst als bloße Feststellung von Fakten erscheint, steht durchaus im Zusammenhang mit seinen systematischen Betrachtungen zum sozialen Habitus des Gelehrten und der herrschaftsdienenden Funktion von wissenschaftlichem Denken.³⁷ Dem entspricht auch die immer wieder artikulierte Kritik politischer Praxen in ›blindens‹ Formen, die sich nicht auf eine wissenschaftliche, sich selbst in ihrem Tun erkennende Position zu erheben vermögen.³⁸ Wenn deren Vertreter die Kunst des Regierens »durch Erfahrung, Routine, und allermeist göttliche Barmherzigkeit« zu gründen gedenken, so verbindet Fichte deren intellektuelle Bloßstellung mit der in das Zentrum der herrschenden zeitgenössischen Ideen zielen- den Frage: »[...] wie wird es Euch denn möglich einen glaubhaften Schein« von Verstand als Signum eines allgemeinheitsfähigen, weil auf Vernunft gegründeten politischen Ansatzes »hervorzubringen?«³⁹ Die gegebene Antwort: durch die »Schriftstellerei« klingt zunächst absurd. Doch Fichte löst diese Absurdität in ihren realen Gehalt durch den scheinbar satirischen Hinweis auf das Unwesen spätaufklärerischer Publizistik auf. Er charakterisiert nicht nur deren seichten, sondern ebenfalls ihren ›denun- cirenden‹ Charakter.⁴⁰ Der damit kritisierten ›Magd‹-Funktion der Publi- zistik stellt er die »Bestimmung des Gelehrten« als eines im demokrat- ischen Gemeinwesen sozial gesicherten und darum nur der Wahrheit ver- pflichteten wissenschaftlich gebildeten Schriftstellers gegenüber.

³⁶ Fichte, J.G.: *Der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwor- tungsschrift gegen die Anklage des Atheismus*, GA I/6, S. 33.

³⁷ Bereits im »Beitrag zur Berichtigung...« schrieb Fichte diesbezüglich: »Ihr ließet uns in mancherlei der Wissenschaften unterrichten, deren Form und Inhalt schon nach euren Absichten eingerichtet waren, damit wir lenksamer für sie würden.« (GA I/1, S. 250)

³⁸ Vgl. Fichte, J.G.: *Der Patriotismus, und sein Gegentheil*, GA II/9, S. 405.

³⁹ Ebenda, S. 407.

⁴⁰ Fichte, J.G.: *Excerpte aus freimüthigen Betrachtungen...*, GA II/2, S. 133.

5. Kritik politischer Symbole als »inszenierte Lüge«

In diesem Zusammenhang entfaltet Fichte eine eigentümliche Kritik der Nutzung von Symbolen im Kaschieren partikularer Interessen. Was zunächst bei der Kritik des Symbolbegriffs – als einem in der ästhetischen Diskussion jener Zeit außerordentlich stark genutzten Terminus – durch Fichte auffällt, ist seine Nichtbeschränkung auf den ästhetischen Bereich. Am Beispiel der Krönung Napoleons I. durch den Papst als der dezidiert antibürgerlichen Institution sieht Fichte zwei wirkende Muster: Zum einen wird die sinnliche Erscheinung der Handlung Symbol eines so nicht gegebenen und folglich darin mystifizierten anderen Zusammenhangs. Es ist die darin inszenierte »Lüge«, um das Herkommen aus der ursprünglich revolutionären Entwicklung zu verdecken, um den Formenwechsel in der politischen Herrschaft zu verbrämen und daraus abgeleitete Ansprüche zu legitimieren. Zum anderen weist Fichte auf einen sozialpsychisch relevanten Mechanismus der Inszenierung Napoleons hin: »Die Welt beständig in Schrek, Spannung, u. Erstaunen [...] besonders aber seine Nation im Tau-mel der Bewunderung zu erhalten.« Die hier von Fichte bloßgelegten Funktionen des Symbolischen stehen einem *bewusst-tätigen* Weltverhältnis der Individuen entgegen. Allein die nüchterne wissenschaftliche Analyse vermag diese Situation aufzuhellen: Das »Mittel gegen Bewunderung. Eben gründliches, u. ruhiges Denken.«⁴¹

Wenn dagegen die Kirche als Maßstab des Bekenntnisses und als »ewig dauerndes Symbol gerade die allerdürftigste Erkenntniß« aufstellt,⁴² dann spricht Fichte ihr die Funktion des Kirche-Seins im ursprünglichen Sinne von »ekklesia kathekoliké«, der sich organisierenden Gemeinschaft,⁴³ ab: Eine sich auf Autoritätsglauben und nicht auf Vernunft Einsicht gründende Kirche entwickle die »sittliche Erkenntniß in den Menschen« nur »nebenbei und zufällig«. »Sie ist drum gar keine Kirche. Eine Kirche ist nur, was geradezu auf innere Ueberzeugung wirkt.«⁴⁴

Dem durch die etablierten Kirchen vertretenen Symbolbegriff stellt er einen neuen gegenüber, der im Kern die mit Kant geteilte Forderung ent-

41 Fichte, J.G.: *Deliberationen über politische Objekte*, GA II/10, S. 299.

42 Fichte, J.G.: *Sittenlehre 1812*, GA II/13, S. 386.

43 A.a.O., S. 381.

44 A.a.O., S. 387/388.

hält, nicht im Symbol befangen zu bleiben.⁴⁵ Nicht auf die »Geschichte der Offenbarung« komme es an; schriftliche Urkunden über die Offenbarung werden das »eigentliche Symbol«⁴⁶, auf das sich die Interpretation gründet und die sich dadurch – die protestantischen Kirchen sind ihm da Beispiel – von der Überlieferung trennen. Daraus folgt: »Gott, ein übersinnliches überhaupt« sei wahr, »nicht aber mit der weiten unsittlichen Bestimmung.«⁴⁷ Die Wissenschaftslehre muss deshalb die symbolische Erkenntnis als Teil des Wissens in der Genesis der Sittlichkeit ableiten. Die Theologie, inspiriert durch den transzendentalen Idealismus, wird dann diesen Weg im Ausbau eines die historisch-dogmatische Entwicklung der verschiedenen christlichen Kirchenparteien eigenen Lehrbegriffs gehen.⁴⁸

Festzuhalten bleibt: Die kantische Subsumtion der symbolischen Erkenntnis unter die intuitive wendet Fichte hier ebenfalls in eine gleichsam »ideologiekritische« Perspektive. Dessen Kritik der Schwärmerei und des Naturmystizismus, das Symbol nicht als »einer im Rückhalt verborgenen intelligiblen Welt«⁴⁹ aufzufassen, nimmt Fichte verschärfend auf: Das Symbol als Mittel, einer Erscheinung etwas anzuheften, was ihr nicht wesenseigen ist. Während in der zeitgenössischen Ästhetik das Symbol als *richtiger* Ausdruck eines sinnlich erfahrbaren Zusammenhangs herausgearbeitet wird, analysiert Fichte das Symbol nicht nur in seiner »inventiven« Funktion, »etwas Neues schöpferisch ›erdenken‹ [zu] lassen«⁵⁰, sondern ebenso in seiner politisch *verkehrenden* Verwendung. In dieser wird gerade nicht die Funktion als »methodisch eingesetztes heuristisches Suchbild«⁵¹ getont gemacht, sondern zielt auf eine nicht zu Bewusstsein kommende, verschleiernde Wirkung. Der verkehrenden Nutzung des Symbolischen stellt Fichte eine durch die Vernunft vermittelte gegenüber: »Das durch das sittl.

45 Das er sich damit auch vom neoplatonischen und naturmystischen Gebrauch bei den Romantikern (Natur als ursprüngliche, inzwischen unverständliche Sprache des Göttlichen) absetzt, sei nebenbei angemerkt.

46 Fichte, J.G.: *Sittenlehre* 1812, GA II/13, S. 388.

47 A.a.O., S. 384.

48 Vgl.: Marheinecke, P: *Christliche Symbolik oder historischkritische und dogmatisch-komperative Darstellung des katholischen, lutherischen, reformirten socinianischen Lehrbegriffs...*, Heidelberg 1810–1813.

49 Kant, I.: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: *Immanuel Kant Werkausgabe*, W. Weischedel (Hg.), Bd. XII, Frankfurt/M 1968, S. 498.

50 Oesterreich, P. L./Traub, H.: *Der ganze Fichte*, Stuttgart 2006, S. 94.

51 Ebenda.

Bewußtseyn, gleichsam ›das Auge‹, gegebne in irgendeiner Gestalt.«⁵² Darin ist das Symbol verbunden mit einer entdeckenden Erkenntnisfunktion. Es ist Träger von Wahrheit, gemäß der intuitiven Erkenntnis Leibniz'. Damit kann auch aus ihm nur Wahres und Sittliches folgen, wozu sich das Subjekt freilich bewusst auf die Ebene der Vernunft erheben muss.

6. Kritik des Wissens und vernunftbasierte Neuordnung der sozialen und politischen Welt

Der Kampf um Objektivität, des sich Befreiens von trügerischen Vorstellungen und falschen Theorien mündet auch und besonders bei Fichte in dem Bemühen um einen Konsens in praktisch-ethischen Fragen. Erkenntnis- und Tätigkeitskonzept können so in Einheit mit der Sittlichkeit, welche wesentlich die politische Gestaltung der Gesellschaft betrifft, ebenso entwickelt werden wie eine geschichtsphilosophisch begründete Konzeption des Fortschritts. Im Versuch, die Grundlagen einer Neuorganisation des gesellschaftlichen Lebens in einer Krisensituation zu begründen, ist es Fichtes Anliegen, eine die Geschichte des Christentums durchziehende Spannung zwischen geistlicher und weltlicher Macht aufzuheben, jedoch gerade nicht im Sinne der Fürstbischofstümer. Schließlich ergibt sich nach Fichtes Verständnis die geistige Macht aus dem Wissen als göttlich-vernünftigem Attribut und gebiert das praktische Tun und damit die Ordnung der sozialen und politischen Welt. Folglich ist für ihn entscheidend das Argument aus Wissen, aus der Gewissheit der Vernunft, statt des machtbasierten Anspruchs auf Wahrheit und Recht. Indem Fichte Religion in der Funktion der Selbstorganisation der bürgerlichen Zivilgesellschaft verortet, ist sie aus dem machtpolitischen Kalkül herausgenommen, da sie in dieser selbstbezüglichen Funktion nicht gegen einen anderen Teil der Menschheit ausgerichtet sein könne. Die Forderung nach Trennung von Staat und Kirche ergibt sich als logische Folge dieser Auffassung.⁵³

Die durch Fichte entwickelten Positionen scheinen dabei oft himmelhoch über den realen Verhältnissen in Deutschland um die Wende des 18. zum 19. Jahrhundert in ihrem prinzipiellen Gegensatz angesiedelt zu sein.

52 Fichte, J.G.: *Sittenlehre 1812*, GA II,13, S. 382.

53 Vgl.: Fichte, J.G.: *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, GA I,8, S. 325.

Darin drückt sich um so mehr deren konträre Position aus, die sich selbst dort auf die Reform des Bestehenden richtete, wo er beispielsweise den preußischen König als Gewährsmann der von ihm konzipierten Veränderung im Namen der Vernunft sieht und die spätfeudal-ständische Verfasstheit der Gesellschaft generell zugunsten einer sich demokratisch vermittelnden Organisation rechtlich gleich gestellter Bürger uminterpretiert.

Hervorzuheben bleibt jedoch der Anspruch der durch Fichte ausgesprochenen ›Kritik‹-Problematik, zielt sie doch auf eine Universalisierung des tätigen Subjekts. Dieses steht im Zentrum seines Denkens; für dieses sucht er ein Ensemble von Praxisformen theoretisch zu bestimmen, die ein bewusstes Selbstverhältnis der Individuen zu organisieren erlauben: Unter Zugrundelegung des Postulats von der Gleichheit der Individuen und ihrer Selbstbestimmung gegen die reale – ökonomische, sozial-politische und geistige – Ungleichheit und Fremdbestimmung sucht er eine neue Gesellschaftsverfassung zu konzipieren. Die durch andere Theoretiker in ihrer Trennung als scheinselbständige Bewusstseinsformen (wie Wissenschaft, Moral, Recht, Erziehung oder Kunst und Religion) festgehaltenen Momente organisierte Fichte dabei in einem einheitlichen, in der Vernunft begründeten Naturrecht und weitet damit theoretisch den Raum für eine bürgerliche Gesellschaftsentwicklung.

Mit neuen theoretischen Einsichten und Erfahrungen, sich daraus wandelnden Auffassungen zum Zeitgeschehen verändern sich auch Fichtes Texte. Festzuhalten bleibt aber unbedingt: Das in der Transzendentalphilosophie wesentlich durch Fichte mit ausgeformte methodische Prinzip der ›immanenteren‹ Kritik gehört seitdem zweifellos zum unbedingten Inventar einer auf wissenschaftlicher Ebene betriebenen Auseinandersetzung, die sich der aus kritischer Negativität und Subjektivität ergebenden Perspektive nicht verschließt, sondern diese produktiv einschließt.