

III. System und Methode

Der in der Philosophie des Deutschen Idealismus vertretene Begriff des *Systems* löst wohl bei Lesern mit einer eher empirischen Ausrichtung Befremden aus. Allem Anschein nach führt der Wunsch nach einer Systematisierung allen Wissens zu einer unbegründeten Synthese von Begriffen, bei der eine Berücksichtigung von in den Naturwissenschaften aufzufindenden Rechtfertigungsformen durchweg abgelehnt wird. Eine Philosophie, die durch vorgefaßte Vorstellungen einer inneren Systematizität der Realität verblüfft – muß sie nicht mit einer ebenso fragwürdigen Methodologie operieren? Edmund Husserl bringt dieses konventionelle Vorurteil sarkastisch zum Ausdruck:

Ein philosophisches ›System‹ im traditionellen Sinn, gleichsam eine Minerva, die vollendet und gewappnet aus dem Haupte eines schöpferischen Genies entspringt – um dann in späteren Zeiten neben anderen solchen Minerven im stillen Museum der Geschichte aufbewahrt zu werden?¹

Eine solche Reaktion wird jedoch der sorgfältigen Überzeugungsarbeit der großen philosophischen Systeme des Deutschen Idealismus, die allesamt unter expliziter Ablehnung romantischer Rhapsodie und schlampiger Logik entwickelt wurden, nicht gerecht. Sie versäumt es auch, die unterschiedlichen Wege zu erkennen, mit Hilfe derer die in dieser Zeit konzipierten philosophischen Methoden der Philosophie ein eigenes und irreduzibles Reich abzustecken halfen.

Die bei den deutschen Idealisten aufzufindende Verbindung zwischen den Ideen von *System* und *Methode* ist weit vom Alltagsdenken entfernt. Die empiristische Philosophie empfiehlt hingegen zwar typischerweise Methoden zum Erwerb objektiven Wissens, bleibt aber, was die Art und Weise anbelangt, auf welche die Ergebnisse dieser Methoden miteinander in Beziehung zu setzen sind, agnostisch. Für die Philosophen des Deutschen Idealismus indes ist Wissen – insbesondere philosophisches Wissen – systematisch, sofern es mit Hilfe der angemessenen Methode erlangt wurde. In dieser Hinsicht ist der Deutsche Idealismus ein – wenn auch radikaler – Nachfolger des Rationalismus. Die Behauptung, daß wir alleine durch *Vernunftverfahren* Wissen erwerben können, das sich artspezifisch von jenem Wissens unterscheidet, das uns durch kontingente empirische Erfahrung zugänglich ist, bezeichnet eine grundlegende These der rationalistischen Philosophie (s. Kap. 2: Die Vernunft und das Absolute). Die Idee dahinter ist, daß es eine essentielle, allein der Ver-

nunft zugängliche Struktur gibt, die empirische Arbeit ermöglicht. So betrachtet beispielsweise Descartes auf diese *apriorische* Weise erworbene Begriffe als selbst-evident: Ihre Rechtfertigung besteht genau darin, daß die klaren und deutlichen Begriffe der Erfahrung vorgängig sind. Spinozas *Ethica, Ordine Geometrico Demonstrata* stellt einen expliziten Versuch dar, Ideen in logischer und deduktiver Form zu präsentieren, aber auch zu zeigen, daß Beweise philosophischer Behauptungen auch mit Hilfe der geometrischen Methode geführt werden müssen. Dies beinhaltet ein analytisches Verfahren, in dem wir komplexe Wahrheiten von einfacheren Axiomen ableiten. So ist zum Beispiel der Grund dafür, daß irgendeine geometrische Figur genau die Eigenschaften hat, die sie hat, in der Anordnung ihrer Linien und der Winkel von deren Nexus zu suchen. Diese Idee bezieht sich ganz offensichtlich auf einen weiten Sinn von ›Ursache‹: es ist eher ein Fall von ›weil‹; signifikant ist aber, daß sie mit der Vorstellung einhergeht, daß Verständnis nur da in die Erfahrung kommt, wo es Rechtfertigung im Sinne eines analytischen Verfahrens gibt. Dieses rationalistische Element wird in der Vorstellung der deutschen Idealisten von Rechtfertigung bedeutsam werden.

Wenngleich man den Eindruck haben kann, daß einige der Texte aus der Zeit des Deutschen Idealismus mehr damit beschäftigt sind, Ordnung in die von Naturwissenschaft und Philosophie entwickelten Begriffe zu bringen, als mit der Frage nach deren eigentlicher Kompatibilität, wäre es falsch zu denken, daß das Bedürfnis nach Systematizität im Allgemeinen ein Eigenleben führt. ›*L'esprit systématique*‹, wie dies der Enzyklopädist D'Alembert genannt hat, ist keine willkürliche Wahl und auch kein unbewußter Übertrag aus dem Rationalismus. Bei jedem der wichtigeren Philosophen dieser Zeit entspringt das Systembedürfnis Überlegungen zum *Wesen des Wissens*, zum philosophischen *Beweis* und zu der dem Erlangen philosophischer Beweise angemessensten *Methode*. Das grundlegende aus diesen Überlegungen hervorgehende Prinzip ist, daß in den Augen der deutschen Idealisten kein System überzeugen kann, das sich auf zusammenhanglose Behauptungen gründet.

Die postkantische Agenda mit ihrer einzigartigen Synthese von Überlegungen zu Methode und System wurde in entscheidenden Aspekten durch eine Reihe von Texten K. L. Reinholds aufgestellt. Frederick Beiser hat darauf hingewiesen, daß Reinhold die folgenden Anforderungen an die Philosophie festlegte: (1)

daß sie systematisch zu sein habe, (2), daß sie mit einem einzigen evidenten Prinzip anzufangen habe, und (3), daß nur die Phänomenologie das Ideal einer *prima philosophia* realisieren könne, und daher eine Philosophie, die als grundlegende Disziplin aller rationalen Untersuchungen dienen soll, in einer irgendwie unmittelbaren Bewußtseins erfahrung gründen müsse.² Es ist interessant, daß Reinholds Werk von Seiten G. E. Schulzes (der unter dem Pseudonym *Aenesidemus* schrieb) eine vernichtende Kritik erhielt, in der Reinholds – und sogar Kants – Behauptungen zur erfahrungskonstitutiven Rolle des Vorstellungsvermögens als Ursache und Grund von Vorstellungen rigoros abgelehnt wurden. Anstatt jedoch Philosophen wie etwa Fichte und Schelling von einer gewissen Aneignung der ›kritischen‹ Philosophie Kants abzuschrecken, schien diese sie auf der Suche nach einer tragfähigeren Bestimmung von Ursache und Grund von Vorstellungen noch tiefer in den transzendentalen Idealismus zu treiben, einer Bestimmung, die zu zunehmend komplexeren Überlegungen zur Rolle des Systems in der Philosophie führte. Die Reinholdsche Agenda war tatsächlich von Fichte bis Hegel eine Konstante, ungeachtet dessen, daß sich jeder Philosoph das Recht vorbehielt, die Bedingungen der Debatte neu zu entwerfen.

Wenngleich zwischen den unterschiedlichen Konzeptionen Meinungsverschiedenheiten darüber bestehen, was genau für die Philosophie ein ›System‹ konstituiert, herrscht Übereinstimmung darüber, daß es Philosophie nur als System gibt und nur eine Methode uns zu diesem System bringen kann. Dabei geht es nicht darum, daß die Philosophie ihre Sätze in einer ›systematischen Form‹ darlegen muß, um sie überzeugender oder eingängiger zu machen. Vielmehr würde sich unter der Voraussetzung, daß sie – die grundlegende Wissenschaft – die im Grunde systematische Struktur der Vernunft artikuliert, der Systemcharakter der Philosophie aufzeigen lassen. Von diesem Projekt gab es präskriptive und deskriptive Versionen: In gewisser Hinsicht war die System-Diskussion ein Aufruf, die Vernunft auf die Anschauungen anzuwenden, andererseits wurde aber auch behauptet, daß Wissen tatsächlich bereits systematisch ist und nur der Philosophen bedarf, um es solches zu identifizieren. Die Philosophie sieht sich als grundlegende Wissenschaft in der besonderen Pflicht, die innere Ordnung der Wirklichkeit aufzuzeigen (ein Anspruch, der sich in unterschiedlicher Form von Kants Bestätigung der Behauptungen über äußere Erfahrung bis zu Schellings Vorstellung des Absoluten findet), eine Ordnung, die von den Einzelwissenschaften zwar zugrunde gelegt wird, deren Nachweis ihre Kompetenzen jedoch übersteigt.

Der Begriff ›System‹ durchzieht die Bemühungen

der deutschen Idealisten in ihrer ganzen Breite, und eine genaue Darlegung zu diesem Begriffs in seinen unterschiedlichen Erscheinungsformen wäre ein nahezu endloses Unterfangen. Um eine Vorstellung von diesem Begriff zu gewinnen – darüber, wie er die Bemühungen der unterschiedlichen Philosophen prägte – muß man – unter Vernachlässigung der in ihren Werken auffindbaren speziellen Systemformen, wie etwa des ›Systems der Moralität‹, der Religion, des Wissens – die spezifischen Schriften zur Natur des Systems untersuchen.

2. Reinhold und Fichte

Kants Überlegungen zur Vorstellung des Systems sind mit seinen ontologischen Überzeugungen konsistent. Wenn es keine direkte Korrelation zwischen unserem *Wissen* und der *Welt, wie sich an sich selbst ist*, gibt, dann können wir nicht davon ausgehen, daß sich Systematizität an der ›Natur der Dinge‹ orientiert. Statt dessen verstehen wir Systematizität als unsere Art und Weise – unsere höchst vernünftige Art und Weise –, die Welt zu begreifen. Systemhaftigkeit hat für ihn daher eine subjektive Gültigkeit: Die besonderen Formen, die sie annimmt, hängen von dem Wissenden und von dem Kontext epistemischer Praktiken ab, innerhalb dessen der Wissende sich bewegt. Im wesentlichen nötigt uns aber die Vernunft zur Systematisierung.

Daß der Systembegriff sich ändert, wenn sich ontologische Überzeugungen wandeln, ist offensichtlich.

2.1 Reinholds ›Elementarphilosophie‹

Kant selbst hatte eingeräumt, die Kritik sei nichts als eine »Propädeutik zum System der reinen Vernunft«: »Eine solche würde nicht eine Doktrin, sondern nur Kritik der reinen Vernunft heißen müssen«; »ihr Nutzen würde in Ansehung der Spekulation wirklich nur negativ sein, nicht zur Erweiterung, sondern nur zur Läuterung unserer Vernunft dienen.«⁷ 1799 jedoch verstand er sich zu einer anderen Selbsteinschätzung: Bedrängt durch Fichte, sah er nun in der Kritik selbst schon das *System*.

Es war K.L. Reinhold, der als erster versuchte, aus den kantischen Vorgaben ein schlüssiges System zu machen, und zwar durch seine ›Elementarphilosophie‹. Womit, so seine Ausgangsfrage, sollte die Philosophie beginnen, wollte sie sich als ›Wissenschaft‹ etablieren? Die Kritik handelte vornehmlich von ›Bewußtseinsakten‹, gruppiert unter dem allgemeinen Titel ›Vorstellungen‹. Es war das Verdienst Reinholds, das von Jacobi aufgedeckte Problem zu beseitigen, welches dann auftritt, wenn man nach der Ursache oder dem Ursprung unserer Vorstellungen fragt, liege dieser nun im ›Geist‹ oder in einem ›Ding an sich‹. Er widmete sich der Analyse der Vorstellungen, ihres

transzendentalen Inhalts und der Beziehungen, die sie untereinander knüpfen und zum Inbegriff dessen machen, was Kant ›Gemüt‹ und Reinhold ›Vorstellungsvermögen‹ nannte. Indem er dieses Verfahren befolgte, ließ Reinhold die klassische Problematik von ›Induktion‹ und ›Abstraktion‹ beiseite und richtete seinen Augenmerk auf den Reflexionsakt des Bewußtseins, welches eine reine Introspektion seiner eigenen ›ursprünglichen Tat‹ als unveränderlicher und beständiger, notwendiger Formen des Denkens zuläßt.

Was ist das Kriterium für solche apriorische Unveränderlichkeit und Konstanz? Es muß sich zwar um ein ›Grundprinzip‹ handeln, aber nicht im materiellen Sinne. Es kann kein Prinzip der Deduktion der Subjekte und Prädikate sein, mit welchen wir die Dinge beurteilen, sondern lediglich ein Prinzip der Verbindungsformen zwischen diesen: die »Notwendigkeit der Verknüpfung dieser Vorstellungen«. Dieses ordnende Prinzip kann jedoch nicht das (logisch-formelle) Prinzip des Widerspruchs sein, welches nichts ist als die Inversion durch zwei Negationen der allgemeinen affirmierenden Formel des Denkens, nämlich daß die Merkmale eines Objektes durch die entsprechenden Vorstellungen verknüpft sind.⁸ Kurz: Der Satz des Widerspruchs ist im Grunde hypothetisch, denn, wie Reinhold lehrt, damit ein Prädikat einem Subjekt widerspricht, muß schon im Subjekt notwendigerweise der Gegensatz des Prädikates vorhanden sein: Daß etwas ›Nicht-rundes‹ dem Subjekt ›Kreis‹ nicht entspricht, hängt davon ab, daß das Prädikat ›rund‹ schon im Begriff des Subjekts impliziert ist. Hier ist also der gesuchte letzte Grund nicht zu finden, denn erst wenn das Subjekt durch ein bestimmtes Prädikat wirklich gedacht wird, kann man mit Recht sagen, es sei nicht möglich, ihm das gegensätzliche Prädikat zuzusprechen. Daraus folgt, daß das erste Prinzip absolut selbstbestimmend sein muß, d.h. es muß evident und auf keinen Bereich der Philosophie reduzierbar sein; es muß eine ›Tatsache‹ auszudrücken: eben die *Tatsache des Bewußtseins*.

Dieses »Prinzip des Bewußtseins«, das die ganze Elementarphilosophie – für Reinhold die wirkliche *prima philosophia* – begründet, definiert sich wie folgt:

daß zu jeder Vorstellung ein vorstellendes Subjekt und ein vorgestelltes Objekt gehöre, welche *Beyde* von der *Vorstellung*, zu der sie gehören, *unterschieden* werden muß.⁹

Anders gesagt: Im Bewußtsein wird die *Vorstellung* von dem *Vorgestellten* und dem *Vorstellenden* unterschieden und auf beide bezogen.¹⁰ Aus diesem Prinzip folgen unmittelbar zwei weitere: das der *Erkennt-*

nis und das des *Selbstbewußtseins*.¹¹ (i) Nach dem ersten Prinzip sind wir uns der vorgestellten Objekte insofern bewußt, als sie im Bewußtsein von der vorgestellten Vorstellung und dem vorgestellten Vorstellenden unterschieden sind. (ii) Nach dem zweiten Prinzip sind wir uns unseres eigenen, als des Vorstellenden vorgestellten Subjekts bewußt; dieses Subjekt ist der Begründer aller Erkenntnis *a priori*. So versucht Reinhold, die Grundbegriffe des Erkennens durch ihre bloße *innere Beziehung* zu definieren, ohne sich darüber auszusprechen, was »außerhalb« dieser Beziehung »Subjekt«, »Objekt« oder deren beider Existenz bedeuten könnten. Das »Vorgestellte« bezeichnet einfach die Materie der Erkenntnis, das »Vorstellende« die Form, und die »Vorstellung« die Vereinigung oder Synthese beider.

Demnach ist klar, daß die ganze Kantsche Problematik bezüglich vermeintlicher »Dinge an sich« verschwindet, da Reinhold keine scharfe Unterscheidung zwischen »denken« und »erkennen« anerkennt. Auch Kants *noumenon* ist ein »vorgestelltes« Objekt, bloß ohne die Einschränkungen der Sinnlichkeit. Daraus folgt, daß es vom »Ding an sich« keinen Gedanken gibt, oder genauer gesagt: daß dieser Gedanke widersprüchlich ist:

Das, was ich Begriff des Dinges an sich nenne, und dessen Möglichkeit und Ursprung in der Theorie des Erkenntnisvermögens entwickelt wird, ist die Vorstellung eines Dinges überhaupt, daß keine Vorstellung ist; keines bestimmten, individuellen, existierenden Dinges.¹²

Mit diesem Ausdruck wird nur die *Negation* der Form jeder Vorstellung ausgedrückt; er weist auf etwas hin, »welches dem bloßen Stoffe einer Vorstellung außer der Vorstellung zum Grunde liegen muß«. ¹³ Wie kann aber etwas Udenkbares und rein Negatives der Materie »zugrunde liegen«, d.h. die Materie *bestimmen*? Reinhold selbst räumt ein, daß dieser widersprüchliche Begriff »vorstellbar ist als die Negation der Form der Vorstellung, d.h. dem kein anderes Prädikat beygelegt werden kann, als daß es keine Vorstellung ist.«¹⁴ Daher muß jeder, der den Begriff des Dinges an sich aufrechterhalten will, um einen augenscheinlichen Widerspruch abzuweisen, notwendigerweise in eine Tautologie verfallen, die zugleich zu einem stärkeren Widerspruch wird: Der Begriff des »Dinges an sich« ist die Vorstellung eines Begriffes, nicht der eines bestimmten Dinges; allein dieser Begriff ist *unvorstellbar*. Das »Ding an sich« wäre also folglich entweder eine unvorstellbare Vorstellung oder die Unvorstellbarkeit einer Vorstellung.

Félix Duque

2.2 Fichtes »Grundsatz«

Die Veränderung ontologischer Voraussetzungen führt auch bei Fichte zu einer Konzeption, die sich von Kant abwendet. Auch Fichte lehnt Kants Vorstellung vom Ding-an-sich als ein überholtes Stück materialistischen Dogmatismus ab:

[D]as Ding an sich ist eine bloße Erdichtung, und hat gar keine Realität. Es kommt nicht etwa in der Erfahrung vor: denn das System der Erfahrung ist nichts Anderes, als das mit dem Gefühle der Nothwendigkeit begleitete Denken, und kann selbst von dem Dogmatiker, der es, wie jeder Philosoph, zu begründen hat, für nichts Anderes ausgegeben werden.¹⁵

Erfahrung läßt sich daher für Fichte im Sinne ihrer notwendigen inneren Beziehungen erklären. Und wenn Erfahrung die Form eines Systems annimmt, dann ist dieses kein Subjektives, sondern statt dessen ein als notwendig Bestimmtes. Es gibt keine »Nichtidentität« zwischen Wissen und Wirklichkeit, und Wissenssysteme sind daher objektiv und nicht im Kantischen Sinne subjektiv.

Ein weiterer wichtiger Streitpunkt zwischen den Positionen von Kant und Fichte ist die Beweismethode. Kant denkt über die Bandbreite epistemischer Phänomene nach und versucht, sie vor dem Skeptizismus zu retten. Auch bestätigt er die Richtigkeit jener grundlegenden Erfahrungsbegriffe, indem er zeigt, wie sie funktionieren und entstehen. Kant leitete diese Begriffe in der »Transzendentalen Deduktion« vom Verstandesvermögen ab. Es wurde ihm jedoch zur Last gelegt, die von den Logikern entworfene Urteilstafel einfach akzeptiert zu haben. In der Tat betrachteten die meisten Nachkantianer Kants Akzeptanz der Gegebenheiten (insbesondere der Kategorien) als übermäßig vorsichtig, während die Philosophie doch eigentlich eine voraussetzungslose Angelegenheit des Ableitens von Phänomenen aus ihrer Notwendigkeit sein sollte. Es ist dieses – von Fichte empfohlene – mühselige Verfahren der *Deduktion*, das für ihn den systematischen Charakter der Erfahrung erklärte. Wieder ist Deduktion nicht bloß ein Kennzeichen philosophischer Darstellung: Deduktion zeichnet die Entstehung der grundlegenden Erfahrungsstrukturen genau auf.

Fichtes Überlegungen zur Methodologie der Philosophie führten ihn unmittelbar auf Fragen zum Systemcharakter. In dem Wunsch, die Gültigkeit der grundlegenden These einer herausragenden Stellung der Vernunft zu beweisen, beharrte er darauf, daß die Philosophie wissenschaftlich sein müsse: ein Wissenskorpus, der rigoros zu strukturieren und zu demonstrieren ist. Er schloß dabei die romantische Idee, daß man mit Hilfe einer fragmentarischen und

paradoxen Logik zur Wahrheit gelangen könnte, explizit aus (s. Kap. 11: Der philosophische Beitrag der deutschen Frühromantik und Hölderlins). Weder die Vorstellung von Philosophie als strenger Wissenschaft noch dahingehende Ansprüche waren zu Fichtes Zeit ungewöhnlich, und auch er forderte, daß Philosophie systematisch sein müsse. Seine Begründung: Wenn Wissenschaft systematisch ist, und Philosophie eine Wissenschaft ist, dann muß die Philosophie systematisch sein.

In § 1 seiner Schrift *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794) argumentiert Fichte:

Um getheilte Parteien zu vereinigen, geht man am sichersten von dem aus, worüber sie einig sind.

Die Philosophie ist *eine Wissenschaft*; – darüber sind alle Beschreibungen der Philosophie so übereinstimmend, als sie in der Bestimmung des *Objects* dieser Wissenschaft getheilt sind. Und wie, wenn diese Uneinigkeit daher gekommen wäre, daß der Begriff der Wissenschaft selbst, für welche sie einmüthig die Philosophie anerkennen, nicht ganz entwickelt war? Wie wenn die Bestimmung dieses einzigen von allen zugestandenem Merkmals völlig hinreichte, den Begriff der Philosophie selbst zu bestimmen?

Eine Wissenschaft hat systematische Form; alle Sätze in ihr hängen in einem einzigen Grundsatz zusammen, und vereinigen sich in ihm zu einem Ganzen – auch dieses gesteht man allgemein zu. Aber ist nun der Begriff der Wissenschaft erschöpft?

Wenn jemand auf einem grundlosen und unerweislichen Satze, z. B. auf dem, daß es in der Luft Geschöpfe mit menschlichen Neigungen, Leidenschaften und Begriffen, aber ätherischen Körpern gebe, eine noch so systematische Naturgeschichte dieser Luftgeister aufbaute, welches an sich recht wohl möglich ist – würden wir ein solches System, so streng auch in demselben gefolgert würde, und so innig auch die einzelnen Theile desselben unter einander verkettet seyn möchten, für eine Wissenschaft anerkennen? Hinwiederum, wenn jemand einen einzelnen Lehrsatz anführt – etwa der mechanische Handwerker den Satz: daß eine auf einer horizontalen Fläche in einem rechten Winkel aufgestellte Säule perpendicular stehe, und ins unbedingte verlängert, nach keiner von beiden Seiten hängen werde; welches er ehemals gehört, und in vielfältiger Erfahrung als wahr befunden* [1]; – so wird jedermann zugestehen, derselbe habe Wissenschaft von dem gesagten; ob er gleich nicht den geometrischen Beweis seines Satzes von dem ersten Grundsatz dieser Wissenschaft an systematisch führen kann. Warum nennen wir nun jenes

festes System, das auf einem unerwiesenen und unerweisbaren Satze beruht, nicht Wissenschaft; und warum nennen wir die Kenntniß des zweiten, die in seinem Verstande mit keinem Systeme zusammenhängt, Wissenschaft?

Ohne Zweifel darum, weil das erstere in aller seiner schulgerechten Form doch nichts enthält, das man wissen kann; und der letztere, ohne alle schulgerechte Form, etwas sagt, das er wirklich *weiss*, und *wissen kann*.

Das Wesen der Wissenschaft bestünde sonach, wie es scheint, in der Beschaffenheit ihres Inhalts und dem Verhältnisse desselben zu dem Bewußtseyn desjenigen, von welchem gesagt wird, daß er wisse: und die systematische Form wäre der Wissenschaft bloss zufällig; sie wäre nicht der Zweck derselben, sondern bloss etwa das Mittel zum Zwecke.

Dies liesse sich vorläufig so denken. Wenn etwa aus irgend einer Ursache der menschliche Geist nur sehr wenig gewiss wissen, alles andere aber nur meinen, muthmaassen, ahnen, willkürlich annehmen könnte, aber doch, gleichfalls aus irgend einer Ursache, mit dieser engbeschränkten oder unsicheren Kenntniß sich nicht wohl begnügen könnte, so würde ihm kein anderes Mittel übrig bleiben, dieselbe auszubreiten und zu sichern, als daß er die ungewissen Kenntnisse mit den gewissen vergleiche, und aus der Gleichheit oder Ungleichheit – man verstatte mir vorläufig diese Ausdrücke, bis ich Zeit erhalte, sie zu erklären – aus der Gleichheit oder Ungleichheit der ersteren mit den letzteren, auf die Gewissheit oder Ungewissheit derselben folgerte. Wären sie einem *gewissen* Satze gleich, so könnte er sicher annehmen, daß sie auch gewiss seyen; wären sie ihm entgegengesetzt, so wüsste er nunmehr, daß sie falsch wären, und er wäre vor längerer Täuschung durch sie gesichert. Er hätte, nicht Wahrheit, doch Befreiung vom Irrthume gewonnen. –

Ich mache mich deutlicher. – Eine Wissenschaft soll Eins, ein Ganzes seyn. Der Satz, daß eine auf einer horizontalen Fläche in einem rechten Winkel aufgestellte Säule perpendicular stehe, ist für den, der keine zusammenhängende Kenntniß von der Geometrie [oder der Geschichte, Iste Ausg.] hat, ohne Zweifel ein Ganzes, und insofern eine Wissenschaft.

Aber wir betrachten auch die gesammte Geometrie [und Geschichte] als eine Wissenschaft, da sie doch noch gar manches andere enthält, als jenen Satz. – Wie und wodurch werden nun eine Menge an sich höchst verschiedener Sätze zu *Einer* Wissenschaft, zu Einem und eben demselben Ganzen?

Ohne Zweifel dadurch, daß die einzelnen Sätze überhaupt nicht Wissenschaft wären, sondern daß sie erst im Ganzen, durch ihre Stelle im Ganzen, und durch ihr Verhältniß zum Ganzen es werden. Nie aber kann durch blosser Zusammensetzung von Theilen ein etwas entstehen, das nicht in einem Theile des Ganzen anzutreffen sey. Wenn gar kein Satz unter den verbundenen Sätzen Gewissheit hätte, so würde auch das durch die Verbindung entstandene Ganze keine haben.

Mithin müßte wenigstens Ein Satz gewiss seyn, der etwa den übrigen seine Gewissheit mittheilte; so dass, wenn, und inwiefern dieser Eine gewiss seyn soll, auch ein Zweiter, und wenn, und inwiefern dieser Zweite gewiss seyn soll, auch ein Dritter u.s.f. gewiss seyn muß. Und so würden mehrere, und an sich vielleicht sehr verschiedene Sätze, eben dadurch, daß sie *alle* – Gewissheit, und *die gleiche* Gewissheit hätten, nur Eine Gewissheit gemein haben, und dadurch nur Eine Wissenschaft werden. –

Der von uns so eben schlechthin *gewiss* genannte Satz – wir haben nur einen solchen angenommen – kann seine Gewissheit nicht erst durch die Verbindung mit den übrigen erhalten, sondern muß sie vor derselben vorher haben; denn aus Vereinigung mehrerer Theile kann nichts entstehen, was in keinem Theile ist. Alle übrigen aber müßten die ihrige von ihm erhalten. Er müßte vor aller Verbindung vorher gewiss und ausgemacht sein. Kein einziger von den übrigen aber müßte vor der Verbindung es sein, sondern erst durch sie es werden.

Hieraus erhellet zugleich, daß unsere obige Annahme die einzige richtige ist, und daß in einer Wissenschaft nur Ein Satz seyn kann, der vor der Verbindung vorher gewiss und ausgemacht ist. Gäbe es mehrere dergleichen Sätze, so wären sie entweder mit dem anderen gar nicht verbunden, und dann gehörten sie nicht zu dem gleichen Ganzen, sondern machten Ein oder mehrere abgesonderte Ganze aus; oder sie wären damit verbunden. Die Sätze sollen aber nicht anders verbunden werden, als durch die Eine und gleiche Gewissheit: – wenn Ein Satz gewiss ist, so soll auch ein anderer gewiss seyn, und wenn der Eine nicht gewiss ist, so soll auch der andere nicht gewiss seyn; und lediglich dieses Verhältniß ihrer Gewissheit zu einander soll ihren Zusammenhang bestimmen. Dies könnte von einem Satze, der eine von den übrigen Sätzen unabhängige Gewissheit hätte, nicht gelten; wenn seine Gewissheit unabhängig seyn soll, so ist er gewiss, wenn auch die anderen nicht gewiss sind. Mithin wäre er überhaupt nicht mit ihnen durch Gewissheit verbunden. – Ein solcher vor der Verbindung vorher und unabhängig von ihr ge-

wisser Satz heisst ein *Grundsatz*. Jede Wissenschaft muß einen Grundsatz haben; ja sie könnte ihrem inneren Charakter nach wohl gar aus einem einzigen, an sich gewissen Satze bestehen, – der aber dann freilich nicht Grundsatz heissen könnte, weil er nichts begründete. Sie kann aber auch nicht mehr als Einen Grundsatz haben, weil sie sonst nicht Eine, sondern mehrere Wissenschaften ausmachen würde.

Eine Wissenschaft kann ausser dem vor der Verbindung vorher gewissen Satze noch mehrere Sätze enthalten, die erst durch die Verbindung mit jenem überhaupt als gewiss, und auf dieselbe Art und in demselben Grade gewiss wie jener erkannt werden. Die Verbindung besteht, wie eben erinnert worden, darin, daß gezeigt werde: wenn der Satz A gewiss sey, müsse auch der Satz B – und wenn dieser gewiss sey, müsse auch der Satz C u.s.f. gewiss seyn; und diese Verbindung heisst die systematische Form des Ganzen, das aus den einzelnen Theilen entsteht. – Wozu nun diese Verbindung? Ohne Zweifel nicht um ein Kunststück des Verbindens zu machen, sondern um Sätzen Gewissheit zu geben, die an sich keine hätten: und so ist die systematische Form nicht Zweck der Wissenschaft, sondern sie ist das zufällige, nur unter der Bedingung, daß die Wissenschaft aus mehreren Sätzen bestehen solle, anwendbare Mittel zur Erreichung ihres Zwecks. Sie ist nicht das Wesen der Wissenschaft, sondern eine zufällige Eigenschaft derselben. – Die Wissenschaft sei ein Gebäude; der Hauptzweck dieses Gebäudes sey Festigkeit. Der Grund ist fest, und so wie dieser gelegt ist, wäre der Zweck erreicht. Weil man aber im blossen Grunde nicht wohnen, durch ihn allein sich weder gegen den willkürlichen Anfall des Feindes, noch gegen die unwillkürlichen Anfälle der Witterung schützen kann, so führt man auf denselben Seitenwände, und über diesen ein Dach auf. Alle Theile des Gebäudes werden mit dem Grunde, und unter sich selbst zusammengefügt, und dadurch wird das Ganze fest, aber man baut nicht ein festes Gebäude, damit man zusammenfügen könne, sondern man fügt zusammen, damit das Gebäude fest werde; und es ist fest, in so fern alle Theile desselben auf einem festen Grunde ruhen.¹⁶

Fichtes Behauptung, daß Wissenschaft eines ›Grundsatzes‹ bedarf, der als Grundlegung allen weiteren Wissens dient, leitet sich aus seinen Ideen darüber her, wie ein System der Philosophie vorgehen müsse. Dieser Grundsatz muß unabhängig vom System bewiesen werden. Wäre er abgeleitet worden, dann wäre er auf andere Sätze angewiesen. Statt dessen dürfen aber andere Sätze aus ihm abgeleitet werden.

Fichtes Systemvorstellung variiert, hinsichtlich des Grades, zu dem sie das in ihr enthaltene Wissen bestimmt. Nach seiner Ansicht bildet zum Beispiel jeder gesammelte Korpus von Wissen ein Ganzes.

Jede Wissenschaft, wenn sie nicht ein einzelner abgerissener Satz, sondern ein aus mehreren Sätzen bestehendes Ganze seyn soll, hat *systematische Form*.¹⁷

In diesem Zusammenhang könnte ›System‹ ein Synonym sein für Sätze, die sich wechselseitig stützen. Der Begriff des Systems bezeichnet für Fichte in der Tat eine Reihe jener Sätze, die von dem Grundsatz irgendeiner Wissenschaft hergeleitet wurden.

Der Grundsatz ist der primäre Satz – und er muß unmittelbar gewiß sein –, wohingegen andere Sätze ihm nachrangig und daher weniger gewiß sind, wie Fichte behauptet. Dies ist eine starke Behauptung: Wenn der Grundsatz gewiß ist und die weiteren Sätze korrekt von ihm abgeleitet wurden, dann büßen sie nichts von der Gewißheit ein, die dem Grundsatz selbst zukommt. Fichte gibt eine Charakterisierung dessen, was der Grundsatz des Systems sein muß: Sein grundlegender Charakter muß in jedweden Wissensanspruch unmittelbar präsent sein. »man weiss, was er aussagt, weil man überhaupt weiss; man weiss es unmittelbar, so wie man irgend etwas weiss«. Es ist nicht überraschend, daß Fichte mit dem Vorschlag fortfährt, der ›Intellekt‹ – seine Rekonstruktion von Kants ›Ich denke‹ – sei dieser alles begleitende Grundsatz.

Da wir Fichtes höchstes Ziel kennen – die Etablierung des Intellekts als Prinzip der Erfahrung – können wir sehen, wie diese Zielsetzung seine Gedanken zum Systemcharakter leitet. Die Frage ist also: Erfüllt das ›Ich‹ die Rolle des Grundsatzes? (Zu Fichtes Theorie der Subjektivität s. den Fichte-Abschnitt in Kap. 4: Die Erkenntnis und das Wissen.) Denn nun können wir sehen, daß es einen bestimmten Sinn gibt, in dem das ›Ich‹ unmittelbar gewiß ist, nämlich insofern, als wir nicht von anderen Gewisheiten auf das Selbstbewußtsein schließen. Zudem ist es nicht falsch, da es selbst-gewiß ist. Fichte nennt in der Tat Kriterien, die mit dem ›Ich‹ als Grundsatz höchst kompatibel sind. Es gibt das interne Kriterium von Wahrheit ohne Nachweis (Nachweise müssen sich auf andere Sätze stützen) und das externe Kriterium, und wir können alles, was wir wissen, auf den Grundsatz zurückführen; das Selbst in einer Reihe komplexer Ableitungen wird sich als Grundlage unserer Schlüsselbegriffe erweisen.

Vor dem Hintergrund der grundlegend idealistischen Aspirationen von Fichtes System ist nun zu sehen, warum er zwei Alternativen zur Vorstellung eines von einem Grundsatz hergeleiteten Systems ablehnt:

(i) Er vertritt die Auffassung, daß der Grundsatz, sofern er nicht über eine besondere Selbst-Gewißheit verfügt, ein von einem anderen Prinzip abhängiges Prinzip sein wird, das wiederum von einem anderen Prinzip abhängt, und so weiter *ad infinitum*. (Dies bestreitet Hegel, für den es kein solches selbst-gewisses Erstprinzip gibt. Die Vernetzung unserer Schlußfolgerungen innerhalb unserer Wissenssysteme rechtfertigt dasjenige, dessen wir uns gewiß sein können.) Wenn Fichte also das System als eine Art von *Zirkel* beschreibt, legt er Wert darauf, daß dies kein Zirkel ist, der aus bloß vermittelten Wahrheiten zusammengesetzt ist, sondern aus durch den Grundsatz vermittelten Wahrheiten. Eine weitere wichtige Bestimmung der ›Zirkelhaftigkeit‹ des Systems ist, daß sein Grundsatz zugleich der Anfangspunkt und der Abschluß des Wissens ist. Dem Anfangspunkt wird jedoch keine Gewißheit hinzugefügt; vielmehr wird gezeigt, daß der Anfangspunkt das entscheidende Prinzip allen Wissens ist.

(ii) Fichte lehnt das ab, was wir heutzutage als theoretischen Pluralismus bezeichnen. Die Vorstellung, daß es eine ganze Reihe von grundlegenden Prinzipien geben könnte, würde zu einer Mehrzahl von Systemen führen. Heute neigen wir eher zu der Annahme, daß sich unsere Überzeugungen – etwa jene, die unser moralisches und politisches Leben betreffen – oftmals von konkurrierenden Erstprinzipien ableiten und theoretische Stringenz sich nicht immer mit der Realität verträgt.

Ansichts neuerer Interpretationen von Fichtes Begriff des Setzens, die diesen für mit der zeitgenössischen Kohärenztheorie kompatibel erklären, ist die Bemerkung angebracht, daß Fichte die Idee ablehnt, der Grundsatz könne als ein vorläufiges Prinzip aufgefaßt werden.¹⁹ Die Vorstellung eines vorläufigen grundlegenden Prinzips ist, so seine Behauptung, eine Inkohärenz: Sie beinhaltet ein willkürliches ›Eingrenzen‹ dessen, was wir wissen, und die Setzung eines uns unbekanntes Reichs der Ungewißheit. Daher ist das System des Wissens absolut, ahistorisch und apodiktisch.

Man könnte auch nach der Form des Grundsatzes fragen, die ihn für weitere Deduktionen angemessen macht. Wir können Sätze nur von anderen Sätzen ableiten. Daher muß der Grundsatz eine propositionale Form annehmen. Aber Behauptungen über etwas – den Grundsatz –, das vermeintlich aller Überlegung vorausgeht, sind, wie Hegel wußte, anfällig für Dekonstruktion: Wie kann etwas eine propositionale Form annehmen – einen Ausdruck der Sprache – und gleichzeitig als aller Überlegung vorgängig behauptet werden? Interessanterweise fragt sich Fichte, ob der Grundsatz durch das Argument dekonstruiert werden könnte, daß, wenn der Grundsatz logisch ist,

die Logik dann dem Grundsatz vorgängig wäre. Er argumentiert jedoch, daß die Logik sich von dem Grundsatz herleitet.

Gegen Fichtes Vorstellung, daß Philosophie, wenn sie denn eine Wissenschaft ist, wie die Wissenschaft systematisch sein muß, läßt sich mindestens zweierlei einwenden:

(i) Auf welche Art ist Wissenschaft systematisch? Wissenschaft, könnte man meinen, bezeichnet einen Wissenskörper, in dem Theorie und empirische Entdeckung einander bestimmen. Dies bedeutet, daß jede Wissenschaft von Natur aus provisorisch ist, da sie gegenüber neuer empirischer Forschung offen bleibt. Zu sagen, daß sie eine systematische Form mit sich bringt, hieße sie in ihrer Revidierbarkeit einschränken. Eine solche Auffassung von Wissenschaft steht im Widerspruch zu Fichtes Vorstellung, daß Philosophie als Wissenschaft ein System notwendiger Beziehungen zwischen Begriffen bezeichnet.

(ii) Der zweite Einwand liegt in der Vorstellung, daß das Kriterium der Wissenschaft ihre Systematizität ist. Wenn wir Wissenschaft als Systematizität definieren, dann haben wir keine externen Wertungskriterien. So könnten auch Astrologie und Dämonologie als Wissenschaften aufgefaßt werden, sofern ihre Sätze systematisch angeordnet sind. Fichte scheint gegenüber diesem zweiten Einwand wachsam zu sein, da er betont, daß eine Wissenschaft nicht auf unerwiesene und unerweisbare Sätze gegründet werden könne. Diese vernünftige Forderung erweist sich für Fichte jedoch als schwierig, da er sich von einer rein intra-systematischen Erklärung des Wissens wegbegeben möchte. Damit muß er ein Erstprinzip finden, daß nicht als Teil des Systems bewiesen werden darf. Wenn es aber nicht als Teil des Systems bewiesen werden darf, könnte es wiederum eine den Anforderungen systematischer Herleitung nicht unterzogene falsche Wissensbehauptung sein. Fichte begibt sich mit seiner Position in ein natürliches Dilemma: Er zielt auf Wissenschaftlichkeit und daher auf die Vermeidung von Scheinwissen ab; zu diesem Zweck kann er nun aber entweder einen Grundsatz anwenden, der nicht von anderen Sätzen hergeleitet werden darf (und der daher unbegründet sein könnte) oder aber seine Position systemintern rechtfertigen und damit den Kontakt zur äußeren Realität verlieren.