

**Fichtes Sprachlehre**  
**als Grundlage der Bewusstseinstheorie**

Inauguraldissertation

zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie

an der Ludwig-Maximilians-Universität München

Vorgelegt von

Hui Gao

Aus Tianjin

2024

Erstgutachter: Prof. Dr. Ives Radrizzani

Zweitgutachter: Prof. Dr. Christoph Asmuth

Drittgutachter: Prof. Dr. Friedrich Vollhardt

Datum der mündlichen Prüfung: 15. Feb. 2024

## Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	1
1. Warum Fichtes Sprachlehre? .....	1
1) Die Voraussetzung des Ich-Phänomens .....	6
2) Die Voraussetzung des Selbstbezugs .....	9
3) Die Voraussetzung des Selbstwissens .....	10
4) Die Unmittelbarkeit des Selbstbewusstseins .....	11
2. Der Forschungsstand zu Fichtes Sprachlehre .....	14
2.1. Rezeption von Fichtes Sprachlehre zu seiner Zeit – Entdeckung der Sprachproblematik bei Novalis .....	15
2.2. Gegenwärtiger Stand der Forschung über Fichtes Sprachlehre .....	18
2.2.1. Die rhetorikzentrierte Interpretation von Fichte .....	20
2.2.2. Das Problem der Sprache bei Fichte: optimistisch oder pessimistisch? .....	25
2.2.3. Die transzendente Interpretation von Fichtes Sprachlehre .....	31
3. Zu Fichtes „ungeschriebener“ Sprachlehre .....	36
4. Fragestellungen .....	37
Kapitel I. Der geistgeschichtliche Kontext von Fichtes Sprachlehre .....	41
I.1. Die Frage des Verhältnisses zwischen Sprache und Vernunft .....	42
I.2. Herders Metakritik und Fichtes Herder-Kritik .....	48
I.3. Die Frage nach dem Ursprung der Sprache .....	54
I.3.1. Ist die Entstehung der Sprache eine notwendige Wissenschaft oder eine mögliche Geschichte? .....	55
I.3.2. Zur möglichen Vereinbarkeit der Theorien zum Ursprung der Sprache vor Fichte .....	56
I.4. Der Unterschied zwischen Geist und Buchstabe in der Theologie .....	60
I.5. Fichtes Auseinandersetzung mit der Berliner Aufklärung in der Sprachdebatte .....	76
Kapitel II. Die negative Bestimmung der Sprache .....	85
Einleitung .....	85
II.1. Sprache ist nicht Denken – Fichtes Unterscheidung zwischen Geist und Buchstabe .....	86
II.1.1. „Sprache ist nicht Denken – aus Platner“ .....	87
II.1.2. Geist und Buchstabe im Horenstreit .....	91
Soll sich der philosophische Geist vom Geist in der Kunst unterscheiden? .....	94
Die Auseinandersetzung über den Unterschied zwischen Geist und Buchstabe .....	97
Die Auseinandersetzung in der Triblehre .....	100
Bild oder Begriff? – Die Rolle des Bildes im Denken .....	102
II. 2. Sprache ist nicht Handlung .....	105
II.2.1. Fichtes Auffassung vom Selbstzweck der Handlung .....	108
II.2.2. Die Austin-Searl'sche Sprechakttheorie – Weiterentwicklung oder Widerlegung von Fichtes Philosophie? .....	112
Einleitung .....	112
II.2.3. Searles Sprechakttheorie .....	122
Verlegung des Forschungsgegenstandes von der Sprache zum Sprechen .....	122

a)Absicht und Bedeutung .....	125
a1) Die Frage nach der Berechtigung der Analogie zwischen non-linguistischer und linguistischer Bedeutung .....	126
a2) Die Absicht des Sprechers und wie sie erkannt wird .....	128
a3) Natürliche und unnatürliche Bedeutung .....	132
b)Das Prinzip der Ausdrückbarkeit .....	135
c)Searles neue Einteilung der Sprechakte .....	138
c1) Die Unterscheidung zwischen Illokution und Lokution .....	138
c2) Die Ablehnung der Perlokution .....	140
c3) Referenz als Sprechakt und das Problem der sprachlichen Illusion .....	144
Kapitel III. Die positive Bestimmung der Sprache .....	149
Einleitung .....	149
III.1. Die Verortung der Sprache in Fichtes System .....	149
III.2. Die Willkürlichkeit der Sprache .....	150
III.3. Der Ursprung der Sprache .....	159
III.4. Sprache als Leitung der Freiheit .....	166
Einleitung .....	166
III.4.1. Fichtes Freiheitslehre als Vollendung der Transzendentalphilosophie .....	166
Exkurs: Das Problem der Freiheit bei Kant .....	168
Einleitung .....	168
Kants negativer Freiheitsbegriff: Freiheit ist nicht Willkür .....	174
Kants positiver Freiheitsbegriff: Freiheit als Spontaneität .....	175
III.4.2. Fichtes negativer Begriff der Freiheit: Freiheit ist nicht Spontaneität .....	180
III.4.3. Fichtes positiver Freiheitsbegriff: Die Wechselwirkung von Freiheit und Bewusstsein .....	183
III.4.3.1. Bewusstsein als Bedingung der Freiheit .....	183
a)Absolutheit und Erkennbarkeit der Freiheit .....	183
Das Gegebene und das Gefundene .....	186
b)Die Anschaulichkeit der Freiheit .....	190
III.4.3.2. Freiheit als Bedingung des Bewusstseins .....	197
Einleitung .....	197
a)Die Einführung der Intersubjektivitätslehre in <i>Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten</i> .....	197
b)Die Weiterentwicklung der Intersubjektivitätslehre im <i>Naturrecht</i> .....	204
c)Die Intersubjektivitätslehre in der <i>Sittenlehre</i> .....	210
d)Die Intersubjektivitätslehre in der <i>Wissenschaftslehre Nova Methodo</i> .....	214
4.4. Sprache als Leitung der Freiheit .....	221
4.4.1. Der Übergang von der Intersubjektivitätstheorie zur Sprachlehre: Die Schwierigkeit in der Aufforderungstheorie .....	221
4.4.2. Fichtes Sprachantinomie .....	226
These: Sprache ist die notwendige Bedingung des Menschseins. ....	230
Antithese: Sprache ist dem Menschen nur zufällig eigen, durch Bilder oder Gebärden usw. könnten Gedanken ebenso ausgedrückt werden. ....	235
4.4.3. Sprachfähigkeit und Einbildungskraft .....	240

Fichtes Begriff der Einbildungskraft .....	244
Die Rolle der Einbildungskraft in Fichtes System .....	246
Einbildungskraft als Vermittlung des Bewusstseins .....	247
Einbildungskraft als Geist .....	250
Das Problem der Einbildungskraft .....	251
a) Ist die Einbildungskraft inhalts- oder formproduktiv? .....	253
b) Die Ursache der Illusion – Grundlegung zur Antithese .....	258
Kapitel IV. Schluss .....	270
Bibliografie .....	278

## *Einleitung*

### *1. Warum Fichtes Sprachlehre?*

Die vorliegende Arbeit hat zum Ziel, Fichtes System anhand seiner Reflexion zur Sprache zu rekonstruieren. Dabei gehe ich von der These aus, dass insbesondere im Unterschied zur kantischen Philosophie die Sprache bei Fichte für den Entwurf seines Systems eine wichtige Rolle spielt. Das gibt Anlass dazu, Fichtes gesamtes System mit einer möglichen „Sprachlehre“ in Verbindung zu bringen und aus dieser Lesart heraus zu untersuchen, wie Fichte mit ihrer Hilfe sein System der Transzendentalphilosophie gründlich und konsequent erstellt hat. Der Haupteinwand der Gegner der Transzendentalphilosophie besteht darin, dieser eine Zirkularität der Bewusstseinstheorie vorzuwerfen. Meiner Ansicht nach gründet dies jedoch auf der Vernachlässigung der Rolle der Sprache. Durch die Rekonstruktion von Fichtes Sprachlehre ergibt sich ein neues Verständnis der Transzendentalphilosophie, indem gezeigt wird, wie Bewusstsein und Freiheit mittels der Sprache in Wechselwirkung gebracht werden. In der Einführung wird zunächst der Ausgangspunkt dieser Arbeit geisteshistorisch dargelegt, danach wird die Hauptkritik an Fichte – und überhaupt an der Transzendentalphilosophie – analysiert und schließlich die Beziehung zwischen Sprache und unmittelbarem Bewusstsein untersucht.

Fichte hat ständig die Übereinstimmung der Wissenschaftslehre mit Kants Philosophie betont<sup>1</sup>, zugleich aber oft auf ihren „dogmatischen Rest“<sup>2</sup> hingewiesen. Der kritische Weg, den Kant nach dem „Erwachen“ aus seinem „dogmatischen Schlummer“<sup>3</sup> eingeschlagen hat, wird von Fichte für richtig gehalten; der kantische Kritizismus sei aber nur die Vorstufe zur Aufstellung einer strengen Wissenschaft, die bei Kant noch nicht vollständig sei. Mit seiner Wissenschaftslehre versucht Fichte nun, „eine gegenüber skeptischen Einwänden resistente Theorie des Wissens zu

---

<sup>1</sup> Vgl. z. B.: Johann Gottlieb Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hg. v. H. Gliwitsky/ H. Jacob / R. Lauth. Stuttgart-Bad Cannstatt 42 Bde.1962-2012. [GA.] I/2, 110; GA I/4,184; GA II/7, 422; GA III/2, 28.

<sup>2</sup> GA I/2, 39.

<sup>3</sup> Kant, AA IV 260.

etablieren“.<sup>4</sup> Deshalb sei es eine wichtige Aufgabe der *Wissenschaftslehre*, „ein skepsis-resistentes Fundament für die Rechtfertigung von Wissensbehauptungen“<sup>5</sup> zu etablieren. So stellt Fichte das erste System des transzendentalen Idealismus auf, in dem die Möglichkeit der apriorischen Erkenntnis dargestellt wird. Trotz der erzielten Fortschritte in der Aufstellung eines solchen Systems ist sein Einfluss – insbesondere im Vergleich zu seinem Zeitgenossen Hegel – relativ gering geblieben.<sup>6</sup> Der Umstand, nicht verstanden zu werden, veranlasste ihn, immer wieder neue Darstellungen seines Systems zu entwerfen. Auch wenn Fichtes Zeitgenossen Mühe mit seinem Ideengut hatten<sup>7</sup>, verdient es, in der heutigen philosophischen Diskussion erneut aufgegriffen zu werden.<sup>8</sup> Die schon seit Ende des 18. Jahrhunderts herrschenden Missverständnisse über Fichtes Philosophie beeinflussen bis heute deren Interpretation: So wird z. B. die Grundidee von Jacobis Nihilismus-Vorwurf von der „Heidelberger Schule“<sup>9</sup> akzeptiert und weiterentwickelt<sup>10</sup>; Schellings Fichte-Interpretation wurde von Hegel übernommen und diese Lesart auch durch den beträchtlichen Einfluss von Hegels Philosophie weiter verbreitet.<sup>11</sup> Nach dem herrschenden, von Richard Kroner paradigmatisch vertretenen Interpretationsmodell wurde Fichte auf eine schlichte Übergangsfigur zwischen Kant und Hegel<sup>12</sup> reduziert. Das aber wird der Komplexität seines Denkens nicht gerecht. Erst im Zuge u. a. der von Reinhard Lauth eingeleiteten Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften ist der Boden für eine

---

<sup>4</sup> Rolf-Peter Horstmann, „Fichtes anti-skeptisches Programm. Zu den Strategien der Wissenschaftslehren bis 1801/02“, in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, 5 (2007), 47–89, hier 51.

<sup>5</sup> Horstmann, „Fichtes anti-skeptisches Programm“, 79.

<sup>6</sup> Willy Kafitz hat darauf hingewiesen, dass Fichtes Forschung im Schatten von Hegel steht; Vertreter dieser Forschungsorientierung sind z. B. Dilthey und Lukacs. Siehe Willy Kafitz, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie*, Berlin 1902.

<sup>7</sup> Vgl. Reinhard Lauth, „Die Bedeutung der Fichteschen Philosophie für die Gegenwart“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 70 (1963), 252–270, hier 264.

<sup>8</sup> Tom Rockmore weist darauf hin, dass die transzendente Wende der analytischen Philosophie auch dazu beigetragen hat: Tom Rockmore, „Introduction to Fichte and Transcendental Philosophy“, in: Tom Rockmore/Daniel Breazeale (Hg.), *Fichte and Transcendental Philosophy*, Palgrave Macmillan 2014, 2.

<sup>9</sup> Der Begriff „Heidelberger Schule“ wurde von Ernst Tugendhat in *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt am Main 1979, eingeführt. Vertreter dieser Schule sind Dieter Henrich, Ulrich Pothast und Konrad Cramer.

<sup>10</sup> Zu Henrichs Berufung auf Jacobis Fichte-Kritik siehe Dieter Henrich, *Die Grundlegung aus dem Ich*, Frankfurt am Main 2004, 1457ff.

<sup>11</sup> Vgl. Immanuel Hermann Fichte, *Beiträge zur Charakteristik der neuen Philosophie*, Sulzbach 1841, 488.

<sup>12</sup> Zur typischen Verortung von Fichtes Philosophie in der Geistesgeschichte siehe z. B. Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen 1977, VII: „Ich bin nach wie vor überzeugt, daß die Entwicklung von Kant bis Hegel einer inneren, sachlichen, logischen Notwendigkeit folgte, und daß sie daher auf keinen Fall unberücksichtigt bleiben oder als ein Irrweg abgetan werden darf.“

Neuentdeckung und gründliche Erforschung von Fichtes Philosophie geschaffen worden.

Aus Fichtes oben erwähntem Spannungsverhältnis zu Kant ergibt sich eine Reihe von Fragen: In welchem Sinne behauptet Fichte, dass er ein Nachfolger der kantischen Philosophie sei? Worin liegt der Unterschied zwischen kantischer und fichtescher Philosophie? Was könnten die Gründe für die historischen Missverständnisse von Fichtes Philosophie gewesen sein? Sollten diese als ein Zeichen des Scheiterns der jeweiligen Darstellungen seines Systems gedeutet werden? Oder ist sogar – worauf manche Kritik an Fichte hinweist — seine Philosophie überhaupt als gescheitert zu bewerten?<sup>13</sup>

Hauptabsicht Fichtes ist es, das von Kant etablierte Grundprinzip der Subjektivität tiefer zu begründen. Er nimmt sich vor, das kantische System konsequenter zu machen. Fichte erachtet Kants kritische Philosophie nur als eine Vorarbeit zur Transzendentalphilosophie, da bei ihrer Aufstellung ein Defizit an Systematizität festzustellen sei. Dabei hält Fichte aber an Kants Kerngedanken fest: dem Prinzip der Subjektivität nach der sogenannten kopernikanischen Revolution. Ives Radrizzani weist nachdrücklich auf diesen Umstand hin: „Das gesamte fichtesche Unternehmen entspringt aus diesem Vorhaben, die angeblich von Kant übriggelassene Lücke zu füllen, die Philosophie zu einer strengen Wissenschaft zu erheben und ihr somit die systematische Vollendung zu verschaffen, welche nach ihm den ‚großen Zweck‘ der Vernunft ausmacht.“<sup>14</sup> Nach dem Prinzip der Transzendentalphilosophie, wonach der Zugang zum Sein immer durch das Wissen vermittelt wird und also alle ontologischen Aussagen epistemologisch kontrollierbar sein müssen, wird das Hauptgewicht der Philosophie auf die Analyse der Struktur des Bewusstseins verlegt. Fichtes zentrales Anliegen besteht darin zu untersuchen, wie das Selbstbewusstsein

---

<sup>13</sup> Reinhard Lauth hat darauf hingewiesen, dass Schellings Kritik an Fichte bereits in der Schrift *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* anhebt; Reinhard Lauth, „Die erste philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling 1795–1797“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 21/3, (1967), 347.

<sup>14</sup> Ives Radrizzani, „Der Geist in der Philosophie Fichtes“, in: Edith Düsing/Hans-Dieter Klein (Hg.), *Geist und Psyche. Klassische Modelle von Platon bis Freud und Damasio*, Würzburg 2008, 161–174, hier 163.



möglich ist. Als die Aufgabe seines Systems betrachtet er daher die *genetische* Darstellung des Bewusstseins.

Ist eine solche Darstellung des Bewusstseins bei Fichte gelungen? Wie sollte sein Versuch betrachtet und bewertet werden? Zur bedeutendsten und einflussreichsten Kritik dieses Vorhabens zählt der von Jacobi erhobene Nihilismusvorwurf gegen Fichte, der bis heute Resonanz findet. Ives Radrizzani hat darauf hingewiesen: „Leider ist Fichtes Rezeptionsgeschichte maßgeblich von Jacobis Auffassung der Philosophie geprägt worden.“<sup>15</sup> Nach Jacobi ist Nihilismus das unvermeidliche Ergebnis des transzendentalen Idealismus.<sup>16</sup> Otto Pöggeler behauptet, dass der Terminus ‚Nihilismus‘ ursprünglich von Daniel Jenisch als Vorwurf gegen Kants „Ding an sich“ verwendet worden sei.<sup>17</sup> Bei Jacobi hat der Nihilismus-Begriff eine ähnliche Bedeutung – es ist aber umstritten, ob er den Terminus direkt von Jenisch übernommen<sup>18</sup> und erstmalig gegen Fichte gerichtet hat<sup>19</sup>.

Diese Auffassung vom Transzendentalidealismus wurde in letzter Zeit durch die sogenannte Heidelberger Schule weiterentwickelt und dabei die Kritik an ihm verschärft. Wie Suzanne Dürr schreibt: „Wer sich mit Fichtes Selbstbewusstseinstheorie beschäftigt, kommt damit an Henrich nicht vorbei.“<sup>20</sup> Die Kritik der Heidelberger Schule an Fichte ist vor allem gegen seine Bewusstseinstheorie gerichtet. Ob diese einer solchen Kritik standhält, soll im Folgenden – ausgehend von einer Analyse von Henrichs Fichte-Kritik – anhand einer Darstellung und Rekonstruktion von Fichtes Sprachlehre untersucht werden. Es ist wie bereits erwähnt die These dieser Arbeit, dass es eine Beziehung zwischen Bewusstseinstheorie und Sprachlehre gibt, ja dass die Sprachlehre der Schlüssel zum

---

<sup>15</sup> Ives Radrizzani, „Vorwort“, in: Friedrich Heinrich Jacobi, *Brief über den Nihilismus*, Stuttgart 2018, IX–XLII, hier XIV.

<sup>16</sup> In seinem Brief an Fichte (1799) verwendet Jacobi den Begriff des Nihilismus: Friedrich Heinrich Jacobi, *Werke*, 2,1, Hamburg 2004, 215. Die Darstellung des „Egoismus“ erfolgte bereits in „David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch“ (1787), in: ebd., 112. Vgl. auch Radrizzani, „Vorwort“; Wolfgang Müller-Lauter, „Nihilismus als Konsequenz des Idealismus. F. H. Jacobi Kritik an der Transzendentalphilosophie und ihre philosophiegeschichtlichen Folgen“, in: Alexander Schan (Hg.), *Denken im Schatten des Nihilismus*, Darmstadt 1975, 113–163. Zur These vom Solipsismus vgl. Günther Baum, *Vernunft und Erkenntnis. Die Philosophie F. H. Jacobis*, Bonn 1969, 44f.

<sup>17</sup> Otto Pöggeler, „Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion“, in: *Man and World*, 3 (1970), 180.

<sup>18</sup> Otto Pöggeler, „Nihilist‘ und ‚Nihilismus‘“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 19 (1975), 201ff.

<sup>19</sup> Radrizzanis, „Vorwort“, XV.

<sup>20</sup> Suzanne Dürr, *Das „Prinzip der Subjektivität überhaupt“. Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins (1794–1799)*, Paderborn 2018, 277.

richtigen Verständnis der Bewusstseinstheorie bedeutet. Lässt sich dies plausibel vertreten, so können Argumente gegen die Fichte-Deutung der Heidelberger Schule vorgebracht werden. Entsprechend wird uns diese Fragestellung als roter Faden dienen.

Dieter Henrich hat Fichte zum Begründer der Bewusstseinstheorie erhoben. Er verweist darauf, wie Fichte „sich als der Entdecker des Schlüssels zu einer ganz neuen Verfahrensart auf einem Territorium, das zuvor noch von niemandem betreten wurde, angelangt sah und zu seiner Erschließung befähigt wusste“<sup>21</sup>. Einerseits wurde dabei Fichtes Bewusstseinstheorie hoch geschätzt und zum Leitprinzip der Wissenschaftslehre und sogar der Transzendentalphilosophie überhaupt erhoben, andererseits wurde die unvermeidbare Zirkularität der Struktur des Bewusstseins kritisiert, wie Ernst Tugendhat einleuchtend formuliert hat: „Ihre Vertreter [die Vertreter der Heidelberger Schule] haben zu zeigen unternommen, daß alle bisherigen Versuche, die Struktur des Wissens von sich verständlich zu machen, in Paradoxien führen.“<sup>22</sup> Im Grunde ist dies aber keine völlig neue Entdeckung: Fichte war sich des Problems der Zirkularität des Bewusstseins bereits bewusst und hat es sogar ausdrücklich thematisiert.<sup>23</sup> Jedoch lassen sich Henrichs Ausführungen zum Zirkelproblem auf drei Ebenen analysieren, was im Folgenden in Form von drei Voraussetzungen dargestellt wird. Nachdem Schelling die Zirkularität zu einem Kritikpunkt an Fichte erhoben hatte,<sup>24</sup> wurde sie immer wieder neu in die Diskussion gebracht, was zu weiteren Schwierigkeiten geführt hat. So fungiert z. B. die Entgegensetzung von transzendentaler und absoluter Position bei Wolfgang Janke als die Grundlage für dessen Fichte-Deutung.<sup>25</sup> Die auf der unvermeidlichen Zirkularität in der Bewusstseinstheorie beruhende Kritik der Heidelberger Schule an Fichte wird

---

<sup>21</sup> Dieter Henrich, *Dies Ich, das viel besagt*, Frankfurt am Main 2019, IX. Sein Text *Fichtes ursprüngliche Einsicht* (1966) erscheint in dieser neuen Fassung unverändert.

<sup>22</sup> Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, 10.

<sup>23</sup> GA I/2, 256.

<sup>24</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen*, SAS, 2, 17. Vgl. Jindřich Karásek, „Zirkel des Denkens. Zu Schellings Kritik von Fichtes transzendentalen Argument“, in: Martin Bondeli/Jiří Chotaš/Klaus Vieweg (Hg.), *Krankheit des Zeitalters oder heilsame Provokation? Skeptizismus in der nachkantischen Philosophie*, Boston 2016, 237–249.

<sup>25</sup> Wolfgang Janke, *Fichte. Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin 1970, 271.

hier als ein paradigmatisches Beispiel der gegen die Transzendentalphilosophie überhaupt geäußerten Kritik genommen.

In *Fichtes ursprüngliche Einsicht* teilt Henrich die Entwicklung von Fichtes Bewusstseinstheorie in drei Phasen ein, die in drei Formeln ausgedrückt werden: 1. die *Grundlage* von 1794: „Ich setzt sich schlechthin“; 2. die *Wissenschaftslehre (WL)* von 1797 (*Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*): „Sich-Setzen als sich setzend“; 3. die *WL* von 1801: „Tätigkeit, der ein Auge eingesetzt ist“.<sup>26</sup> Damit bezeichnet Henrich Fichtes Beitrag zur Bewusstseinstheorie als einen Paradigmenwechsel vom Reflexionsmodell zum Produktionsmodell.<sup>27</sup> Ob diese Deutung von Fichtes Theorie seiner eigentlichen Absicht tatsächlich entspricht, sei vorläufig zurückgestellt. Im Folgenden wird zunächst untersucht, welche Kritik an Fichte eigentlich geübt wird und worin das grundsätzliche Problem des Verständnisses von Fichtes Philosophie liegen könnte. Dazu wird Henrichs Fichte-Kritik unter drei Gesichtspunkten aufgegriffen.

### **1) Die Voraussetzung des Ich-Phänomens**

Henrich hat die Theorie vom Wesen des Ich vor Kant als Reflexionstheorie bezeichnet. Die Bewusstseinstheorie aufgrund dieses traditionellen Reflexionsmodells sei problematisch, weil das „Ich-Phänomen“ dabei vorausgesetzt werde: „So setzt die Reflexionstheorie des Selbstbewußtseins das Ich-Phänomen entweder unerklärt voraus. Oder sie bringt es zum Zerspringen.“<sup>28</sup> Was bedeutet die Voraussetzung des Ich-Phänomens in der Reflexionstheorie? Was soll man unter „Ich-Phänomen“ verstehen? Eine explizite Erläuterung dieses Terminus ist in Henrichs Text nicht zu finden. Aber diese Frage ist entscheidend, um zu erforschen, in welchem Sinne die Voraussetzung des Ich-Phänomens in der Reflexionstheorie als unberechtigt betrachtet wird.

---

<sup>26</sup> Henrich, *Dies Ich, das viel besagt*, 15, 19, 23.

<sup>27</sup> Zu den Bezeichnungen vom Reflexionsmodell und Produktionsmodell bei Henrichs Fichte-Deutung siehe auch Dürr, *Das „Princip der Subjektivität überhaupt“*, 275ff.

<sup>28</sup> Henrich, *Dies Ich, das viel besagt*, 11.

Nun hat die Reflexionstheorie gewiß nicht nur eine Voraussetzung in einer unangemessenen Einstellung des Denkens, sondern auch eine Grundlage im *Phänomen des Ich*.<sup>29</sup>

Die Reflexionstheorie, die dem *Phänomen des Ich* seine eigene Explikation zumutet, bringt es gar nicht vollständig in den Blick.<sup>30</sup>

Damit werden zwei Behauptungen angedeutet: Erstens sei das Problem nicht die Annahme des Ich-Phänomens, sondern die Begründung des Bewusstseins im Ich-Phänomen. Vorerst wird die Erfahrung der Tatsache des Bewusstseins nicht allgemein in Zweifel gezogen, würde dies doch infrage stellen, ob dieser Gegenstand der Erfahrung überhaupt existiert – wie es der radikale Skeptizismus behaupten würde. Die Aufgabe von Fichtes Bewusstseinstheorie liege nun darin, das Ich-Phänomen nicht mehr vorauszusetzen, sondern genetisch zu erklären. „Wir sahen, daß Fichtes ursprüngliche Einsicht eine neue Epoche des Nachdenkens über Phänomene des Selbstbewußtseins eröffnet.“<sup>31</sup> Das Problem des Reflexionsmodells der Bewusstseinstheorie bestehe somit in seiner Begründung im Ich-Phänomen. Henrich glaubt hier also einen Zirkel darin zu erkennen, dass die reflexive Struktur erst durch die Voraussetzung des Ich erklärt werde, obwohl die Entfaltung der reflexiven Struktur doch als Erklärungsgrund des Ich-Phänomens fungiere. So erweise es sich als eine *petitio principii*.

Zweitens bezeichne das Ich im „Ich-Phänomen“ nicht die Subjektivität, die es im Ich-Prinzip bedeutet, sondern das ganze Ich. Die Vieldeutigkeit des Ich-Begriffs bedarf hier besonderer Aufmerksamkeit. Das Ich im Ich-Phänomen bedeutet in Henrichs Kontext die ganze Einheit von Subjekt-Ich und Objekt-Ich als ein gegebenes Phänomen. Das reflektierende Ich beziehe sich aber nur auf das Subjekt-Ich, als nur auf einen Moment des ganzen Ich-Phänomens. Daher gelte die Ableitung vom *cogito* als Subjekt-Ich zum *sum* als dem ganzen Ich als ein Versuch, die *ganze* Ichheit aus *einem Moment* zu erklären. Nach Henrich hat Fichte das Problem des Reflexionsmodells (bei Descartes) gesehen und unterscheidet sich bewusst davon: Wenn das ganze Ich nicht bereits angenommen werde, werde das Subjekt-Ich nie zum

---

<sup>29</sup> Henrich, *Dies Ich, das viel besagt*, 12f., kursiv von mir.

<sup>30</sup> Henrich, *Dies Ich, das viel besagt*, 14, kursiv von mir.

<sup>31</sup> Henrich, *Dies Ich, das viel besagt*, 42.

Objekt-Ich und zur Einheit beider gelangen. Zugleich aber sei die Voraussetzung des ganzen Ichs in der Reflexionstheorie unvermeidlich.

Statt nun das ganze Ich aus einem einzigen Moment zu erklären, so Henrich, habe Fichte einen anderen Weg eingeschlagen, indem er versucht habe, das ganze Ich durch die Tätigkeit, die produzierend ist, abzuleiten. Daraus folge, dass „Ichheit und Tätigkeit identisch sind“ und Selbstsein auch Tat sei.<sup>32</sup> Da das *cogito* in der Tätigkeit nicht vorausgesetzt werde, solle das Objekt-Ich damit durch eine *blinde* Tätigkeit vermittelt werden. Dann stelle sich die Frage, wie sich das Subjekt-Ich mit dem Objekt-Ich identifizieren lasse. Diese Identifizierung verlange wiederum das Selbstwissen, das aber bei der nicht-wissenden Tätigkeit eindeutig noch fehle. Um diese Lücke der Identifikation in der *Grundlage* zu füllen, werde das „als“-Modell von Fichte in der *WL 1797 (Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, womit er die überarbeiteten Teile aus der sogenannten Wissenschaftslehre nova methodo, die im Philosophischen Journal erschienen sind, bezeichnet)* hinzugefügt. Dies ist Henrichs Erklärung der Entwicklungslinie von Fichtes System von 1794 zur Fassung von 1797.

In Henrichs Interpretation der ersten Phase von Fichtes System wird das Problem der Subjektivität als Problem des „Ich-Phänomens“ identifiziert. Mit der Begriffsverschiebung ändert sich aber auch die Problemlage: Es gehe hier nicht um die Erklärung der subjektiven Position, sondern um die Erklärung des ganzen Ich (der Einheit von Subjekt-Ich und Objekt-Ich) als eines Phänomens, das vorhanden zu sein scheint. Henrichs Vorwurf richtet sich gegen die Annahme der Tatsache des Selbstbewusstseins (Ich-Phänomen) als Erklärungsgrunds für die Genese des Bewusstseins. So müsse Fichtes Produktionsmodell auch eine nicht-wissende Tätigkeit voraussetzen, um eine Naivität (ein absolutes Nicht-Wissen) als legitimen Anfang rechtfertigen zu können. Um jedes „verdächtige“ Vorwissen zu vermeiden, setzt Henrich somit eine absolute, nicht wissende Naivität voraus. Dies führt aber zu

---

<sup>32</sup> Henrich, *Dies Ich, das viel besagt*, 19.

einem Paradox: Wie kann man von einem Unwissen überhaupt wissen? Daraus folgt das Problem des Selbstbezugs.

## **2) Die Voraussetzung des Selbstbezugs**

In der Darstellung der Voraussetzung des Ich-Phänomens wird die Schwierigkeit in der Erklärung des Selbstbewusstseins verschoben: Wie wird sich die nicht-wissende Tätigkeit vom Setzen ihres Selbst bewusst? Sie muss noch *als* sich-setzend erkannt werden: Das Ich setzt sich schlechthin als sich setzend. Bei Aufstellung dieser Identifikation komme die nicht-wissende Tätigkeit zum Wissen von sich selbst. Nach Henrich lasse sich diese Identifikation durch die „als“-Struktur erzielen, indem der Selbstbezug der Tätigkeit vorausgesetzt wird. Um die Tätigkeit als eine Selbsttätigkeit anzuerkennen, muss die Tätigkeit in sich selbst zurückgehen. Der Selbstbezug in der Struktur der Tätigkeit werde nun zum eigentlichen Inhalt des Wissens bzw. Vorwissens. Der Wandel von blinder Tätigkeit zur wissenden Tätigkeit erfordere einen „reflexiven Akt“<sup>33</sup>, und zwar eine in sich selbst zurückgehende Tätigkeit. Damit sei aber gerade die Notwendigkeit der reflexiven Struktur für das Selbstwissen erwiesen. Um die Naivität des Produktionsmodells (der nicht-wissenden Tätigkeit) zu vermeiden, müsse Fichte wieder auf das Reflexionsmodell zurückgreifen, wovon er sich doch, so Henrich, eigentlich habe befreien wollen. Laut Henrich rückt so aus dem reflexiven Akt das Zirkularitätsproblem erneut in den Vordergrund: „Wenn also das Phänomen des Selbstbewußtseins in seiner Ganzheit im Ausgang vom Ich-Subjekt und seiner Reflexion auf sich erklären will, so setzt man a priori schon voraus, was man erklären will [...]. Man setzt also nicht das Ich, sondern das Ich im Verstehen seiner Identität mit sich voraus.“<sup>34</sup> In der Selbsttätigkeit werde der „Akt der Reflexion“ vorausgesetzt. Henrich versucht darzulegen, dass das Ich als Fürsichsein aus der Relation des Selbstbezugs zu verstehen sei. Das heißt, der Charakter des Fürsichseins führe dazu, dass die Selbsttätigkeit in sich selbst zurückgehe. Darin sieht

---

<sup>33</sup> Dieter Henrich, *Selbstverhältnisse*, Stuttgart 2001, 62.

<sup>34</sup> Henrich, *Selbstverhältnisse*, 63.

Henrich eine Dualität: „das Subjekt, und das Subjekt als Objekt für sich selbst.“<sup>35</sup> Damit werde der Selbstbezug zum Inhalt des Wissens, was zugleich aber rein formal und damit leer sei.

Die Schwierigkeit des Produktionsmodells (Selbsttätigkeit) lässt sich also mit Henrich so formulieren: Wenn das Selbstbewusstsein als ein Resultat der Selbsttätigkeit dargestellt wird, wie kann man wissen, dass dieses Bewusstsein sein eigenes ist? Der Entstehung des Selbstbewusstseins liege bereits ein Selbstbezug zugrunde, der die Identifikation mit sich selbst ermögliche. Damit aber bestehe der Zirkel immer noch.

### **3) Die Voraussetzung des Selbstwissens**

Fichtes System wird von Henrich als eine Entwicklung dargestellt, die sich von der *Grundlage* von 1794 über die *WL* von 1797 zur *WL* von 1801 hinzieht. Der Leitfaden sei Fichtes Revision des Reflexionsmodells anhand seines Produktionsmodells. Jedoch ist aus dieser Erläuterung Henrichs der angebliche Fortschritt nicht zu ersehen; stattdessen bleibt das ursprüngliche Problem immer noch das gleiche: Wie lässt sich die Identifikation Ich = Ich beweisen? Wie kann das Ich sich selbst als sich selbst anerkennen? Die genetische Darstellung des Selbstbewusstseins bleibt unvollendet. Nach Henrich gerät Fichte selbst wieder in einen Wissenszirkel (die Voraussetzung des Selbstbezugs in der Selbsttätigkeit), wenn er den Seinszirkel (die Voraussetzung des Selbstseins) zu vermeiden versucht. Deswegen argumentiert Henrich für Fichtes weitere Verbesserung durch die immanente Kraft der Selbsttätigkeit, die keine blinde Tätigkeit mehr, sondern eine selbstwissende Tätigkeit sei. Weil diese Tätigkeit sowohl wissend als auch produktiv sei, wird sie als „Augentätigkeit“ bezeichnet. Die Darstellung dieser Augentätigkeit sieht Henrich als einen Revisionsversuch an, der zur Lösung der Spaltung zwischen Anschauung und Begriff in der *WL* von 1797 dienen soll.<sup>36</sup> Demzufolge vereinige sich schließlich die Anschauung mit dem Begriff in der Formel der Augentätigkeit als „Gegenentwurf“ zum Reflexionsmodell.

---

<sup>35</sup> Henrich, *Selbstverhältnisse*, 61.

<sup>36</sup> Henrich, *Dies Ich, das viel besagt*, 20.

Henrich nimmt an, dass die ursprüngliche Einheit von Anschauung und Begriff in der Augentätigkeit vorausgesetzt wird. Daraus ergebe sich wiederum die Frage, wie diese Entgegensetzung von Anschauung und Begriff vereinigt werde.<sup>37</sup> Die Einheit müsse bereits vorher in einem noch höheren Ich liegen. So befinde sich die ursprüngliche Einheit in einem „unendlichen Regress“<sup>38</sup>, der letztlich das absolute Höchste voraussetze: „Immer bleibt in Spitzenposition ein unbewusstes mentales Ereignis stehen, das mit dem niederstufigen nicht zusammenfällt.“<sup>39</sup> Das deutliche Bewusstsein dieser Einheit wird von Henrich als ein „Selbstwissen“ bezeichnet, das sich vom Selbstbewusstsein unterscheide. Bei Letzterem werde nämlich das Subjekt-Ich wegen seines Primats gegenüber dem Objekt-Ich nie als *Fürsichsein* erkannt. Das Subjekt-Ich lasse sich nie unabhängig erkennen und stehe immer in einem Selbstbezug. So sei das Selbstwissen ein absolutes Wissen, welches „das Dunkelste für unsere diskursive Erkenntnis“ sei.<sup>40</sup> Aber worin besteht diese Dunkelheit des Selbstwissens?

#### **4) Die Unmittelbarkeit des Selbstbewusstseins**

Hat Henrich Fichtes Bewusstseinstheorie in drei Phasen eingeteilt, die jeweils von einer Voraussetzung (Ich-Phänomen, Selbstbezug, Selbstwissen) abhängig seien, verweist er zugleich darauf, dass die Aufhebung einer Voraussetzung jedes Mal das Auftauchen einer neuen Voraussetzung nach sich ziehe. So kommt Henrich zu dem Schluss, dass Fichtes Bewusstseinstheorie sowie überhaupt alle Transzendentalphilosophie aufgrund der immanenten Subjektivität notwendigerweise scheitern müsse. Dabei wird aber der Kern der Frage, der den drei Voraussetzungen gemein ist, noch nicht thematisiert: Muss sich das Bewusstsein überhaupt vermittelnd erkennen? Oder anders gefragt: Was für eine Rolle spielt die begriffliche Vermittlung

---

<sup>37</sup> Henrich, *Dies Ich, das viel besagt*, 21.

<sup>38</sup> Henrich, *Dies Ich, das viel besagt*, 30. Zu einer klaren Darstellung des Problems des unendlichen Regresses in der Form von B(B(W)) vgl. Tobias Rosefeldt, „Zwei Regresse des Selbstbewusstseins bei Fichte“, in: Sarah Schmidt/Dimitris Karydas/Jure Zovko (Hg.), *Begriff und Interpretation im Zeichen der Moderne*, Berlin 2015, 63–76. Dabei wird die regressive Struktur des Selbstbewusstseins anhand der Formen B(W), B(B(W)), B(B(B(W))) usw. einsichtig.

<sup>39</sup> Manfred Frank, *Präreflexives Selbstbewusstsein. Vier Vorlesungen*, Stuttgart 2015, 31.

<sup>40</sup> Henrich, *Dies Ich, das viel besagt*, 33.



in der Erkenntnis von Bewusstsein (Selbstwissen)? Worauf beruht die Behauptung, dass das Bewusstsein vermittelt werden muss? Der Grund dafür ist in der Analyse der reflexiven Struktur des Bewusstseins zu suchen: Da die Reflexivität, die dem Bewusstsein zugeschrieben wird, nicht unmittelbar und anschaulich aufgefasst werden könne, müsse sie vermittelt werden.

Könnte aber das Bewusstsein nicht doch unmittelbar und anschaulich begriffen werden? Wenn ja, könnte dann diese Unmittelbarkeit des Bewusstseins überhaupt erklärt werden? In Henrichs Kritik an Fichte wird die Unmittelbarkeit des Bewusstseins zwar erwähnt, ihre zentrale Rolle und Bedeutung für die Begründung des Systems aber nicht eingesehen. Im Sich-Setzen, das nach Henrich Fichtes erster Formulierung des Problems entspricht, wird bereits die Unmittelbarkeit des Setzens betont. „Das Ich setzt sich schlechthin, d. h. ohne alle Vermittlung.“<sup>41</sup> Das Setzen als Tätigkeit sei unmittelbar. In der zweiten Formel wird die Identität von Subjekt-Ich und Objekt-Ich auch *vermittlungslos* gesetzt. Damit wird „eine unmittelbare Beziehung zu sich selbst“ ausgewiesen.<sup>42</sup> In der dritten Formel wird der unendliche Regress durch die Unmittelbarkeit der Gleichursprünglichkeit von Anschaulichkeit und Begrifflichkeit vermieden, um „diese verstärkte Unmittelbarkeit seiner Einheit mit sich“ zu betonen.<sup>43</sup> Somit sei das Ich „vermittlungsloses Subjekt-Objekt“.<sup>44</sup> Wie lässt sich damit die Unmittelbarkeit des Bewusstseins in Fichtes System verstehen?

Die Fichte-Deutung der Heidelberger Schule sieht eine Inkompatibilität zwischen der Unmittelbarkeit des Bewusstseins und dessen Reflexivität; sie argumentiert daher für eine „irreflexive“ Theorie des Bewusstseins.<sup>45</sup> Die Frage ist aber, worin besteht die Unverträglichkeit der Unmittelbarkeit und der Reflexivität des Bewusstseins? Gibt es noch einen anderen Weg? Wenn man vorsichtig über diese Fragen nachdenkt, stellt sich immer auch jene nach der Möglichkeit der *intellektuellen Anschauung*: Wie vereinigen sich Anschaulichkeit und Begrifflichkeit? Mit Fichtes Behauptung der Unmittelbarkeit des Bewusstseins wird diesem Anschaulichkeit zugesprochen. Der

---

<sup>41</sup> GA IV/2, 31.

<sup>42</sup> Henrich, *Dies Ich, das viel besagt*, 11.

<sup>43</sup> Henrich, *Dies Ich, das viel besagt*, 22.

<sup>44</sup> Henrich, *Dies Ich, das viel besagt*, 40.

<sup>45</sup> Zur Erläuterung der „irreflexiven Theorie“ vgl. Frank, *Präreflexives Selbstbewusstsein*.

Vermittlung des Bewusstseins liegt wiederum eine Begrifflichkeit zugrunde, die der Primat der Vernunft gegenüber der Sinnlichkeit impliziert. Die einzige Lösung, um Henrichs Schwierigkeit zu entgehen, scheint die Annahme einer intellektuellen Anschauung zu sein. Ist es ein Paradox, dass das Bewusstsein einerseits unmittelbar sein soll, andererseits aber vermittelt werden muss? Oder gibt es noch eine *stillschweigende* Voraussetzung im angeblichen Paradox?

Worauf gründet sich die für selbstverständlich gehaltene Entgegensetzung zwischen sinnlicher Anschauung und übersinnlichem Begriff? Aus Henrichs Fichte-Kritik lässt sich ersehen, dass eine solche Entgegensetzung gerade auf der reflexiven Struktur des Bewusstseins beruht. Wenn das Wesen des Bewusstseins als Reflexivität identifiziert wird, entsteht notwendigerweise die Entgegensetzung von Anschaulichkeit und Begrifflichkeit. Die Lösung zu ihrer Vereinigung findet sich dann nicht in der Analyse der reflexiven Struktur des Bewusstseins, sondern in der Darstellung der Präreflexivität oder, mit Christian Klotz' Terminus, der „vorreflexiven Bewusstheit“<sup>46</sup>, die als Bedingung der Reflexion fungiert. Der von der transzendentalen Bewusstseinstheorie eingeschlagene Weg besteht darin, die ursprüngliche Einheit von Anschaulichkeit und Begrifflichkeit in der vorreflexiven Bewusstheit zu suchen. Das wirft wiederum die Frage auf, was man unter dieser ursprünglichen Einheit verstehen soll.

Mit dieser Fragestellung wird die Sprache als Meta-Dimension in die Diskussion der Bewusstseinstheorie einbezogen. Die Sprache dient nämlich nicht nur der Vermittlung der Gedanken, sondern der Überbrückung zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem. In dieser Arbeit werden wir uns zentral mit Fichtes Auffassung der Sprache befassen. Unsere Leitfrage dabei ist: Kann die Aufklärung der Rolle der Sprache einen gewinnbringenden Beitrag zur Lösung der Schwierigkeit der Heidelberger Schule bezüglich der Vermittelbarkeit und der Unmittelbarkeit des Bewusstseins leisten? Welche Tragweite hat für die Bewusstseinstheorie Fichtes These, wonach die Sprache eine transzendente Bedingung des Bewusstseins ist? Fichtes Reflexion über die Sprache sowie die Begrifflichkeit als Vermittlung des Denkens liegt seinem gesamten

---

<sup>46</sup> Christian Klotz, *Selbstbewußtsein und praktische Identität*, Frankfurt am Main 2002, 59.

System zugrunde. Neben der Rekonstruktion von Fichtes Sprachlehre wird es also vor allem das Ziel sein zu ermitteln, welche Implikationen sie für seine Bewusstseinstheorie hat. Im Folgenden wird sich zeigen, dass die Untersuchung von Fichtes Sprachlehre, die lange eher vernachlässigt worden ist, aber in letzter Zeit großes Interesse gefunden hat, noch nie als mögliche Antwort auf die Schwierigkeit der Bewusstseinstheorie betrachtet wurde. Mit dem Überblick über den Forschungsstand wird die Möglichkeit einer solchen Interpretation umrissen.

## ***1. Der Forschungsstand zu Fichtes Sprachlehre***

### ***Einleitung***

Im Anschluss an die einführende Problematisierung ist aufzuzeigen, wie der Forschungsstand zu Fichtes *WL* sich aus dem Blickwinkel seiner Sprachlehre darstellt. Zunächst wird Novalis als Entdecker von Fichtes Sprachlehre als Grundlage seiner *WL* sowie seiner Bewusstseinstheorie dargestellt. Von dieser Entdeckung geht die vorliegende Forschung aus und versucht die von Novalis unternommene Interpretation zu überprüfen und noch weiterzuentwickeln. Danach wird der gegenwärtige Forschungsstand erläutert. Dieser Teil wird auf drei Ebene entfaltet: Erstens wird die rhetorikzentrierte Interpretation von Fichte dargelegt, und es wird diskutiert, inwieweit sie neue Perspektive zur Fichte-Deutung eröffnet hat. Zweitens geht es um eine grundlegende Frage in Bezug auf Fichtes Einstellung zur Sprache, nämlich ob sie als optimistisch (positiv) oder pessimistisch (negativ) betrachtet wird. Dadurch wird der Boden für die weitere Diskussion von Fichtes Sprachantinomie in Kapitel III vorbereitet. Drittens wird die transzendente Interpretation von Fichtes Sprachlehre dargelegt, dessen wesentliches Merkmal darin besteht, dass die Sprache als ein innewohnender und fundamentaler Teil von Fichtes Transzendentsystem angenommen wird. Den Weg dieser transzendentalen Interpretation versucht die vorliegende Arbeit einzuschlagen und so Fichtes Sprachlehre im Rahmen seiner Bewusstseinstheorie zu rekonstruieren.

## ***2.1. Rezeption von Fichtes Sprachlehre zu seiner Zeit – Entdeckung der Sprachproblematik bei Novalis***

Bekanntlich gehört Novalis zu den ersten Rezipienten von Fichtes Philosophie<sup>47</sup> – auch wenn umstritten ist, ob er als treuer Fichteaneer betrachtet werden kann.<sup>48</sup> Fichte als einer der „großen intellektuellen Beweger der Zeit“<sup>49</sup> hat viele Denker „in seinem Kreis fest gezaubert“.<sup>50</sup> Fichtes Grundlegungsorientierung hat die Denker seiner Zeit stark geprägt. Die Suche nach einer absoluten Grundlage ist ein zentrales Motiv der philosophischen Beschäftigung nicht nur für die nachkantischen Idealisten, sondern insbesondere auch für die Romantiker. Übereinstimmend mit Fichtes Grundsatzorientierung suchen u. a. Friedrich Schlegel die absolute Grundlage in der unendlichen Negativität, Hölderlin im Begriff des Seins, Novalis in der Reflexion über Sprache und Wahrheit.<sup>51</sup> Ausdrücklich äußert Novalis, dass alle Philosophien nach einem Grund streben sollten. „Dem Philosophen liegt also ein Streben nach dem Denken eines Grundes zum Grunde.“<sup>52</sup> Unter anderem deshalb hat Novalis Fichtes *Grundlage* hochgeschätzt<sup>53</sup>, mit der sich seine *Fichte-Studien* hauptsächlich beschäftigen. Fichtes Sprachabhandlung *Von der Sprachfähigkeit und Ursprung der Sprache (Philosophisches Journal I, 1795)*<sup>54</sup>, die in die gleiche Periode wie die *Grundlage* gehört, ist Novalis ebenfalls bekannt. Die Originalität von Novalis' Lektüre liegt gerade darin, dass er als Erster auf die Bedeutung der Sprache im

---

<sup>47</sup> Zu Fichtes Einfluss auf Novalis vgl. auch Theodor Lorenz Haering, *Novalis als Philosoph*, Stuttgart 1954, 10ff.

<sup>48</sup> Bei den Novalis-Forschern gibt es dazu verschiedene Meinungen. Ernst Behler behauptet, Novalis habe die eigentümliche Idee von Fichte weiterentwickelt und sein Programm der Universalpoesie sei als eine praktische Umsetzung zu betrachten. Siehe Ernst Behler, *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*, Schöningh 1988. Demgegenüber hält Manfred Frank Novalis für einen Fichte-Kritiker, weil er die Position des Realismus vertrete. Siehe Manfred Frank, *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main 2007.

<sup>49</sup> Gerhard Schulz, *Novalis*, München 2011, 75.

<sup>50</sup> Novalis Brief an Schlegel vom 14. Juni 1797; siehe die Einleitung von Hans-Joachim Mähl zu *Novalis Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, II, 35.

<sup>51</sup> Vgl. Wolfgang Janke, „Enttönter Gesang – Sprache und Wahrheit in den ‚Fichte-Studien‘ des Novalis“, in: Klaus Hammacher/Albert Mues (Hg.), *Erneuerung der Transzendentalphilosophie. Im Anschluß an Kant und Fichte*, Stuttgart 1979, 168–203.

<sup>52</sup> Novalis, *Schriften*, II, 269:566.

<sup>53</sup> Die anderen Werke Fichtes, mit denen er sich beschäftigt hat, sind: die *Begriffsschrift* (1794), *Grundlage* (1. und 2. Teil 1794, 3. Teil 1795) und *Grundriß* (1795), *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794) sowie *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der WL*. (1. Teil 1796).

<sup>54</sup> Fichtes Entwurf wurde in *Niethammers Philosophischem Journal* 1795 veröffentlicht; Novalis war im Mai 1795 in Jena mit Fichte und Hölderlin im Hause Niethammer zusammengetroffen und hat am *Philosophischen Journal* mitgearbeitet. Siehe Klaus Hartmann, *Die freiheitliche Sprachauffassung des Novalis*, Bonn 1987, 47.

fichteschen Ansatz achtet und die Fundierung der Wissenschaftslehre mit der Sprachlehre in Verbindung bringt. Wie aber ist Novalis von der Suche nach der Grundlage des Denkens zur Reflexion über die Sprache gelangt? Bereits in seiner ersten Handschriftengruppe (Herbst bis Frühwinter 1795) der *Fichte-Studien* stellt er die Frage nach der Beziehung zwischen der Zeichentheorie und der Möglichkeitsbedingung der Philosophie überhaupt.<sup>55</sup>

1. Theorie des Zeichens oder  
Was kann durch das Medium der Sprache wahr seyn?
2. über Philosophie überhaupt – Möglichkeit eines Systems etc.
3. System selbst.<sup>56</sup>

Dabei richtet sich Novalis' Reflexion auf die Sprachfähigkeit: Ist die Sprache überhaupt geeignet, als Medium der Gedanken zu fungieren? Dies wird von Novalis zur grundlegenden Frage seines „Fichtisierens“ erhoben. In Fragment Nr. 2<sup>57</sup> wird die Theorie des Zeichens als Erklärungsgrund für das Bewusstsein erkannt. Damit versucht Novalis, die Wechselwirkung zwischen Ich und Nicht-Ich durch das Verhältnis zwischen Zeichen und Bezeichnetem zu erklären. Die Zeichentheorie zeige ein ursprünglich schematisches Verhältnis zwischen dem Subjekt und dem Gegenstand der Erkenntnis – im ursprünglichen Sinne des Wortes: Gegen-Stand.<sup>58</sup>

Weshalb behauptet aber Novalis, dass das Subjekt-Objekt-Verhältnis durch die Zeichentheorie erklärt werden könne? Die Möglichkeit eines solchen Erklärungsversuchs beruhe auf dem gemeinsamen Charakter der erkennenden Subjektivität und der Sprachfähigkeit in der „hieroglyphistische[n] Kraft“<sup>59</sup>. In dieser „hieroglyphistischen Kraft“ liege die gemeinsame Grundlage von Sprachfähigkeit und Bewusstsein. Was ist mit dieser Kraft aber gemeint? Dazu sagt Novalis: „Jedes *verständliche* Zeichen also muß in einem *schematischen* Verhältniß zum

---

<sup>55</sup> Zur Forschung über Novalis' Reflexion über Fichtes Sprachlehre siehe z. B. Janke, „Enttöner Gesang“; Heinrich Fauteck, *Die Sprachtheorie F. von Hardenbergs*, Berlin 1940; Heinrich Reinhardt, *Integrale Sprachtheorie. Zur Aktualität der Sprachphilosophie von Novalis und Friedrich Schlegel*, München 1976; Hartmann, *Die freiheitliche Sprachauffassung des Novalis*.

<sup>56</sup> Novalis, *Schriften*, II, 108:11.

<sup>57</sup> Novalis, *Schriften*, II, 106:2.

<sup>58</sup> Vgl. Frank, *Präreflexives Selbstbewusstsein*, 32f. Novalis bezeichnet das Wort „Gegenstand“ als gegenständliches Setzen, das sich auf die „Setzung eines vom Setzenden unterschiedenen Gegenstandes“ bezieht.

<sup>59</sup> Novalis, *Schriften*, II, 107.

Bezeichneten stehn.“<sup>60</sup> Der Ansatz der Sprachfähigkeit bestehe darin, dass das Zeichen verstanden werden kann. Nach Novalis setzt die Verständlichkeit des Zeichens ein schematisches Verhältnis zwischen Zeichen und Bezeichnetem voraus, damit das Zeichen bildhaft und anschaulich ist und unmittelbar verstanden werden kann. Dieses schematische Verhältnis impliziert die Bildlichkeit des Zeichens, was wiederum die Sprachfähigkeit ermögliche: Die Bildlichkeit sei die Grundlegung des Mechanismus der Sprachfähigkeit. Diese Entdeckung von Novalis ist schlüssig, und sie dient weiter unten als der Ausgangspunkt für die positive Bestimmung der Sprache in Kapitel III.

Worin besteht nun die „hieroglyphistische Kraft“ im Bewusstsein? Wie ist nach Novalis die Beziehung zwischen Bildlichkeit und Bewusstsein beschaffen? Weshalb wird die Bildlichkeit im Bewusstsein als eine *Kraft* bezeichnet? Der Begriff des Bewusstseins wird von Novalis definiert als „ein Bild des Seyns“<sup>61</sup>. „Sein“ bei Novalis kann als die „Wirklichkeit“ verstanden werden<sup>62</sup>: Das Bild sei keine erdichtete Illusion, sondern ein Begreifen der Realität. Das Bild im Bewusstsein bezeichne das Sein außer dem Bewusstsein. Das Verhältnis von Bewusstsein und Sein stellt sich so im Bild dar, und zwar als ein schematisches Verhältnis. Diese Bildlichkeit in der Struktur des Bewusstseins habe das Wissen ermöglicht. So erweise sich das Bild als ein idealer Begriff. Zugleich stellt sich das Bild aber als eine hieroglyphistische Kraft dar. „Kraft lässt sich nur mit dem Product ausdrücken.“<sup>63</sup> Das Bild im Bewusstsein wird somit als ein Produkt erkannt, das aber nicht vorgegeben, sondern von sich selbst hervorgebracht wird. Daher sei das Bild auch ein realistischer Begriff, der als Produkt der Subjektivität doch immanent sei. Diese Zweideutigkeit des Bildes erklärt Novalis im Fragment Nr. 2: „Ein unrechtes Seyn außer dem Seyn ist ein Bild — Also muß jenes außer dem Seyn ein Bild des Seyns im Seyn seyn. D[as] Bewußtseyn ist folglich ein Bild des Seyns im Seyn. Nähere Erklärung des Bildes. / Zeichen / Theorie des Zeichens.“<sup>64</sup>

---

<sup>60</sup> Novalis, *Schriften*, II, 108:11.

<sup>61</sup> Novalis, *Schriften*, II, 106:2.

<sup>62</sup> Frank, *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, 12ff.

<sup>63</sup> Novalis, *Schriften*, II, 188:249.

<sup>64</sup> Novalis, *Schriften*, II, 108:11.

In Novalis Theorie lässt sich so sogar eine Antizipation von Fichtes Bildlehre in seinen Spätwerken erkennen.<sup>65</sup> Es ist zwar noch fragwürdig, ob Novalis' Bildbegriff im gleichen Sinne von Fichte verwendet wurde; aber es ist wiederum nicht zu leugnen, dass Novalis einsichtig auf eine Dimension der Reflexion hingewiesen hat, die es ermöglicht, Fichtes Bewusstseinstheorie im Rahmen einer Zeichentheorie zu konzipieren. Dies ist Novalis' wichtigste Entdeckung bei Fichte. Eine Untersuchung der Sprachfähigkeit wird nunmehr zur Propädeutik, um die Möglichkeitsbedingung der Erkenntnis zu ermitteln. Diese Betonung der systematischen Tragweite der Sprachlehre, die den Charakter von Novalis' Fichte-Deutung auszeichnet, findet ihre Resonanz in der neueren Fichte-Forschung.

## **2.2. Gegenwärtiger Stand der Forschung über Fichtes Sprachlehre**

Die heutige Forschung zu Fichtes Philosophie geht von der Annahme aus, dass Fichte einen eigenständigen Beitrag zur Philosophie beigetragen habe und weder als bloßer Kant-Nachfolger noch nur als Hegel-Vorläufer anzusehen sei. Sie hat sich vom zuvor herrschenden Interpretationsmodell Richard Kroners befreit, der Fichte auf eine bloße Übergangsfigur zwischen Kant und Hegel reduzierte.<sup>66</sup> Diese Einschätzung, die die Forschung zur deutschen klassischen Philosophie Jahrzehnte lang geprägt hat, führte dazu, dass die Fichte-Forschung lange Zeit im Schatten der Hegel-Forschung geblieben ist.<sup>67</sup> Reinhard Lauth, der in den 1960er Jahren die Herausgabe von Fichtes Gesamtausgabe initiiert und damit wesentlich zu einer Neuentdeckung von Fichtes Philosophie beigetragen hat, spricht im Anschluss an Manfred Buhr mit Blick auf das

---

<sup>65</sup> Alessandro Bertinetto, „Seyn außer dem Seyn im Seyn“: Der Begriff „Bild“ in den Fichte-Studien des Novalis und in der Spätphilosophie J. G. Fichtes“, in: <https://edoc.hu-berlin.de/bitstream/handle/18452/6508/feigl.pdf?sequence=1>, 155. Zur Erläuterung der Intellektualität des Bildbegriffs vgl. auch Christoph Asmuth, „Die Lehre vom Bild in der Wissenstheorie Johann Gottlieb Fichtes“, in: ders. (Hg.), *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Amsterdam/Philadelphia 1997, 271.

<sup>66</sup> Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen 1977, vgl. Anm. 12.

<sup>67</sup> Nach Holger Jergius wurden die Fichte-Deutungen von Dilthey, Kohl, Hering, Glöckner, Lukacs und Xavier Léon davon beeinflusst; vgl. Holger Jergius, *Philosophische Sprache und analytische Sprachkritik. Bemerkungen zu Fichtes Wissenschaftslehren*, Freiburg/München 1975, 11f. Vgl. auch Wilhelm Raimund Beyere, „Hegels ungenügendes Fichte-Bild“, in: Manfred Buhr (Hg.), *Wissen und Gewissen. Beiträge zum 200. Geburtstag Johann Gottlieb Fichtes*, Berlin 1962, 241ff. Dabei wird gezeigt, dass eine „Verbesserung“ von Hegels Fichte-Bild selbst „herangeholt werden muß“, 241ff., zitiert nach Manfred Buhr, „Von Kant zu Hegel – ein philosophiehistorisches Klischee“, in: Klaus Hammacher/Albert Mues (Hg.), *Erneuerung der Transzendentalphilosophie. Im Anschluß an Kant und Fichte*, Stuttgart 1979, 77.

damals vorherrschende Gedankenmodell von einem „bis heute verwendeten Klischee, von Kant zu Hegel“.<sup>68</sup>

Fichtes eigentlicher Beitrag zur Philosophiegeschichte liegt nach Reinhard Lauth weder in der Popularisierung der kantischen Philosophie noch in einer propädeutischen Arbeit als Vorstufe zu Hegel. Nach ihm wird die „endgültige Überwindung“ des Gegensatzes zwischen Realismus und Idealismus erst bei Fichte in der *Transzendentalphilosophie* erreicht. Somit leiste die Philosophie erst seit Fichte ihre Selbstbegründung. Fichtes Position, so Lauths Verständnis, unterscheide sich daher radikal vom dogmatischen Idealismus Schellings und Hegels.<sup>69</sup>

Mit dieser von Lauth eröffneten neuen Epoche der Fichte-Forschung richtet sich die Aufmerksamkeit zunehmend auf Fichtes Sprachproblematik. Vor ungefähr dreißig Jahren wurde Fichtes Sprachtheorie von Reinhard Lauth als ein noch „unbearbeitetes Problem“ angesehen.<sup>70</sup> Inzwischen zeigt sich ein wachsendes Interesse an dieser. Zuerst fokussierten sich die Forschungen auf den Vergleich zwischen Fichtes Sprachtheorie und derjenigen seiner Zeitgenossen, z. B. des Frühromantikers Hölderlin<sup>71</sup> oder Humboldts usw.<sup>72</sup> Diese komparatistischen Studien erweitern zwar den Horizont, befassen sich aber noch nicht mit der Verortung der Sprachlehre innerhalb von Fichtes System. Inzwischen gibt es aber immer mehr systeminterne Studien. Schon ab den 1990er Jahren zeichnet sich diese Entwicklung ab: Es genügt, auf Jere Paul Surbers *Language and German Idealism: Fichte's Linguistic Philosophy*<sup>73</sup> sowie auf dessen Aufsatz „Fichtes Sprachphilosophie und der Begriff einer Wissenschaftslehre“<sup>74</sup>, auf Thomas Sören Hoffmanns „Die GWL und das

---

<sup>68</sup> Reinhard Lauth, *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, München/Salzburg 1965, 66.

<sup>69</sup> Lauth, „Die Bedeutung der Fichteschen Philosophie für die Gegenwart“, 260.

<sup>70</sup> Reinhard Lauth, „Übersicht über noch unbearbeitete Probleme der Fichteschen Philosophie“, in: Klaus Hammacher (Hg.), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburg 1981, 570.

<sup>71</sup> Jürgen Stolzenberg, „Selbstbewusstsein: Ein Problem der Philosophie nach Kant. Zum Verhältnis Reinhold – Hölderlin – Fichte“, in: *Le Premier Romantisme Allemand (1796)*, *Revue Internationale de Philosophie*, 50/197 (3) (Sep. 1996).

<sup>72</sup> Martha B. Helfer, „Herder, Fichte, and Humboldt's 'Thinking and Speaking'“, in: Kurt Mueller-Vollmer (Hg.), *Herder Today*, Berlin/New York 1990, 367–381; Paul Sweet, „Wilhelm von Humboldt, Fichte, and the *Idéologues* (1794–1801): A Reexamination“, in: *Historiographia Linguistica*, 15/3 (1988), 349–375.

<sup>73</sup> Jere Paul Surber, *Language and German Idealism: Fichte's Linguistic Philosophy*, Atlantic Highlands/New Jersey 1996.

<sup>74</sup> Jere Paul Surber, „Fichtes Sprachphilosophie und der Begriff einer Wissenschaftslehre“, in: *Fichte-Studien*, 10/1 (1997), 35–49.



Problem der Sprache bei Fichte“<sup>75</sup> und auf Dominik Schmidigs „Sprachliche Vermittlung philosophischer Einsichten nach Fichtes Frühphilosophie“<sup>76</sup> zu verweisen. Im Folgenden wird ein kurzer Überblick über den Forschungsstand skizziert.

### **2.2.1. Die rhetorikzentrierte Interpretation von Fichte**

Eine Richtung in der gegenwärtigen Forschung betrachtet Fichtes Reflexion über die Sprache als ein rhetorisches Projekt, Kants Philosophie zu verbessern. Die theoretische Grundlage dazu findet sich in Josef Kopperschmidts Theorie der Rhetorik. Seit Platons Gegenüberstellung von Rhetorik und Wahrheit sei immer wieder versucht worden, die zwei Gegenpole zu versöhnen. Kopperschmidt versucht, die Rhetorik als interdisziplinäres Projekt oder Prinzip darzustellen<sup>77</sup>, und legt diesem vier Grundthesen zugrunde: „1. Rhetorik war eine Disziplin mit interdisziplinärem Leitungsanspruch; 2. Rhetorik war ein äußerst einflussreiches Bildungskonzept auf interdisziplinärer Wissensbasis; 3. Rhetorik war das Muster einer kategorialen Problemdifferenzierung mit interdisziplinärer Leitfunktion; 4. Rhetorik war integraler Bestandteil eines interdisziplinären Funktions- und Sinnsystems der Wissenschaften.“<sup>78</sup> Daraus folgt Kopperschmidts Behauptung, selbst die Philosophie, die notorische Kontrahentin der Rhetorik, habe sich der Rhetorik angenähert.<sup>79</sup>

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Rhetorik und Philosophie in der Gegenwart lässt sich von zwei Seiten betrachten: 1. als philosophische Untersuchung der Rhetorik, z. B. als eine „Philosophiegeschichte der Rhetorik“, ein Begriff von Michael Cahn<sup>80</sup>; 2. als rhetorische Interpretation des Philosophen. Dazu gibt es zwei Richtungen in der Forschung: Entweder wird der Philosoph als ein Rhetoriker im Rahmen der Literaturwissenschaft behandelt, so z. B. in Adelheid Ehrlichs

---

<sup>75</sup> Thomas Sören Hoffmann, „Die GWL und das Problem der Sprache bei Fichte“, in: *Fichte-Studien*, 10/1 (1997), 17–33.

<sup>76</sup> Dominik Schmidig, „Sprachliche Vermittlung philosophischer Einsichten nach Fichtes Frühphilosophie“, in: *Fichte-Studien*, 10/1 (1997), 1–15.

<sup>77</sup> Josef Kopperschmidt, *Rhetorik*. Band I: *Rhetorik als Texttheorie*. Band II: *Wirkungsgeschichte der Rhetorik*, Darmstadt 1990/91; vgl. D. Lith, „Linguistics: A Rhetor’s Guide.“ In: *Rhetorica*, 12 (1994), 224.

<sup>78</sup> Josef Kopperschmidt, „Rhetorik – ein inter(multi-, trans-)disziplinäres Forschungsprojekt“, in: *Rhetorik: A Journal of the History of Rhetoric*, 15/1 (1997), 88; vgl. auch Gert Ueding (Hg.), *Rhetorik zwischen den Wissenschaften*, Tübingen 1991.

<sup>79</sup> Kopperschmidt, „Rhetorik – ein inter(multi-, trans-)disziplinäres Forschungsprojekt“, 83.

<sup>80</sup> Michael Cahn, *Kunst der Überlistung. Studien zur Wissenschaftsgeschichte der Rhetorik*, München 1986.

Dissertation *Fichte als Redner*<sup>81</sup>; oder die rhetorische Perspektive wird in der Philosophie gesucht, wie etwa in Thomas Müllers *Rhetorik und bürgerliche Identität*<sup>82</sup> und Gert Uedings *Aufklärung über Rhetorik*<sup>83</sup>. Die Gemeinsamkeit dieser zwei Interpretationsrichtungen besteht in der rhetorikzentrierten Denkungsart.

Auch die Forschungen von Tobia Bezzola, Richard Schottky und Peter L. Oesterreich gehören in diesen Zusammenhang. Tobia Bezzolas Erläuterung der Philosophiegeschichte der Rhetorik gilt den deutschen klassischen Philosophen Kant, Fichte und Hegel. Aufgrund von Fichtes „Beredsamkeit“ in der *Valediktionsrede*, in der *Zurückforderung*<sup>84</sup> und in den *Reden an die deutsche Nation* argumentiert Bezzola für den Primat der Rhetorik über die Philosophie bei Fichte. Fichtes Begabung für Rhetorik wird dann nicht nur als ein idiosynkratisches Merkmal, sondern als ein wesentlicher Charakterzug seiner Philosophie betrachtet. Damit wird die Rhetorik zur allgemeinen Methode von Fichtes Philosophie erhoben. Demnach sollte die sogenannte philosophische Methode ihrem Wesen nach nichts anderes sein als Rhetorik: „Philosophie als Wissenschaft ist keine Methode der Forschung und des Erkenntnisgewinns, sondern sie ist eine Form der Rhetorik: diejenige, welche Philosophen überzeugt.“<sup>85</sup> Aus einigen zerstreuten Bemerkungen von Fichte über die Sprache kommt Bezzola zu dem Schluss, Fichte sei seiner Affinität zur Rhetorik treu geblieben. Der Grund dafür liege in der rhetorischen Praxis aus seiner vorphilosophischen Zeit, in der das aber vielleicht noch zu unbewusst gewesen sei, um eine Theorie daraus zu entwickeln. Aus diesem Blickwinkel wird Fichte als eine Art „Übergangsfigur“ zwischen Kant und Hegel gesehen, die weder eine Rhetorikrepugnanz wie Kant aufweise noch eine ästhetische Theorie dazu wie Hegel entwickle. „Auch als Philosoph bleibt Fichte seiner Affinität zur Rhetorik treu, dies aber in einer sehr speziellen Weise: Es gibt bei ihm keine philosophische Kritik der

---

<sup>81</sup> Adelheid Ehrlich, *Fichte als Redner*, München 1977.

<sup>82</sup> Thomas Müller, *Rhetorik und bürgerliche Identität. Studien zur Rolle der Psychologie in der Frühaufklärung*, Tübingen 1990.

<sup>83</sup> Gert Ueding, *Aufklärung über Rhetorik. Versuche über Beredsamkeit, ihre Theorie und praktische Bewährung*, Tübingen 1992. Für unser Thema besonders interessant ist die historische Darstellung der Verbindung zwischen Rhetorik und die Entstehung der Popularphilosophie in der Aufklärung, ebd., 47–58.

<sup>84</sup> Zur „flammenden Rhetorik“ in Fichtes *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas* vgl. auch Bernd Willms, *Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie*, Wiesbaden 1967.

<sup>85</sup> Tobia Bezzola, *Die Rhetorik bei Kant, Fichte, Hegel. Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte der Rhetorik*, Tübingen 1993, 119.

Rhetorik als Disziplin und Theorie, wie etwa bei Kant, es gibt auch keine Theorie der Rhetorik wie bei Hegel, es gibt so gut wie überhaupt keine expliziten Äußerungen mehr zu ihr.“<sup>86</sup> Fichtes Rhetorikaffinität und sein Mangel an einer rhetorischen Theorie scheint paradox zu sein. Dieses Paradoxon wird aber nicht weiter reflektiert, sondern nur als Grundlage für eine Vorstufe zu Hegels Rhetoriktheorie betrachtet.

Richard Schottkys Bemerkungen zu Fichtes Rhetorik beruhen hauptsächlich auf dessen Darstellung der Sprachproblematik in den *Grundzügen*.<sup>87</sup> In Schottkys Abhandlung wird Fichtes Unterscheidung zwischen mündlicher und schriftlicher Mitteilung in der Sprache noch radikalisiert. Die ursprüngliche Unterscheidung bei Fichte lautet: Das Geschriebene wird als toter Buchstabe betrachtet, das dem lebendigen mündlichen Ausdruck entgegengesetzt ist. Das Geschriebene vertrete die Fixierung des Buchstabens, während das Gesprochene die Lebendigkeit des Geistes fortbestehen lasse.<sup>88</sup> Aus dieser Gegenüberstellung entsteht nach Schottky das Hauptproblem von Fichtes Sprachreflexion. Daraus erkläre sich zudem Fichtes Hinwendung zum mündlichen Vortrag statt der schriftlichen Fixierung nach 1800.<sup>89</sup> Die Betonung der Unterscheidung zwischen Gesprochenem und Geschriebenem basiere auf dem Primat der Rezeption: Bei der sprachlichen Mitteilung gehe es vorwiegend nicht um den Redner, sondern um den Hörer. Die Perspektive des Hörers sei die entscheidende Instanz, um die Ausdrückbarkeit eines Sprachphänomens zu beurteilen. Diese Entdeckung macht Schottky zum Prinzip in seiner Analyse zur Struktur des Redner-Hörer-Verhältnisses.

Diese Interpretation knüpft an den Phonozentrismus an, bei dem von der Ursprünglichkeit des phonetischen Ausdrucks ausgegangen und die dem Wortlaut nachgebildete Schrift als sekundär betrachtet wird.<sup>90</sup> Aber bei Fichte hat die Gehörsprache keinen absoluten Primat gegenüber der Hieroglyphensprache. Im

---

<sup>86</sup> Bezzola, *Die Rhetorik bei Kant, Fichte, Hegel*, 101.

<sup>87</sup> Richard Schottky, „Bemerkungen zu Fichtes Rhetorik in ‚Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters‘“, in: *Transzendentalphilosophie als System*, 415–434.

<sup>88</sup> Zur ausführlichen Erläuterung der Entgegensetzung des Geschriebenen und Gesprochenen bei Idealismus vgl. auch Walter Jaeschke, „Das Geschriebene und das Gesprochene“, in: *Hegel-Studien, Vol. 44(2009)*, 13–44.

<sup>89</sup> Richard Schottky, „Bemerkungen zu Fichtes Rhetorik in ‚Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters‘“, in: Albert Mues (Hg.), *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*, Hamburg 1989, 415.

<sup>90</sup> Vgl. auch Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main 1985, 193.

Kapitel zur Sprachantinomie und zur Sprachfähigkeit werden wir sehen, dass die sprachliche Bildlichkeit erst die Sprachfähigkeit ermöglicht. Insofern erscheint es nicht angebracht, eine Gegenüberstellung von mündlicher und schriftlicher Sprache als grundlegend für Fichtes Sprachtheorie anzusehen.

Peter Lothar Oesterreich hebt die Rolle der Rhetorik in Fichtes gesamtem System hervor. In zweierlei Hinsicht wird die Bedeutung der Rhetorik erläutert: im Übergang der philosophischen Entwicklung von Kant zu Fichte und in Fichtes Entwicklung der Popularphilosophie. Nach Oesterreich sind beide Fragen im Rahmen der Rhetorik zu verstehen. In der Erklärung von der „Bedeutung der Rhetorik bei der Entstehung des deutschen Idealismus“ sei Fichte nicht länger als ein „eingeknickter Kant-Epigone und Spätontologe, sondern als selbständiger Transzendentalphilosoph und kritischer Systemdenker zu begreifen.“<sup>91</sup> Fichtes „außerordentliches Interesse für die redepraktische Vermittlung“ habe ihn dazu veranlasst, die Rhetorik in die Philosophie zu integrieren.<sup>92</sup> Fichtes eigenständiger Beitrag zur philosophischen Entwicklung wird bei Oesterreich zwar anerkannt, aber seine Revision der kantischen Philosophie hauptsächlich als eine rhetorische Verbesserung betrachtet. Dies lasse sich an Fichtes Versuch der Popularisierung der Transzendentalphilosophie ablesen. Fichtes rhetorische Revision der kantischen Philosophie sei daher ein Mittel zum Zweck, um die wünschenswerte Popularität von Kants Philosophie zu realisieren, damit „durch ihre Integration der systematischen und gründlichen Philosophie endlich die – auch von Kant gesuchte – Popularität hinzugewonnen werde.“<sup>93</sup> Somit erweise sich die Rhetorik sowohl an der Entstehung des deutschen Idealismus wie am Darstellungs- und Mitteilungsproblem der kantischen Transzendentalphilosophie beteiligt.<sup>94</sup>

Fichtes Behandlung der Sprache wird in der rhetorikzentrierten Interpretation nicht als ein bloßes Instrument der Mitteilung betrachtet, sondern zum Prinzip erhoben, um sein gesamtes System zu erklären. Die Differenz zwischen Fichte und Kant in der

---

<sup>91</sup> Kai U. Gregor, „[Rezension zu] Andrea Marlen Esser: Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart. Frommann-Holzboog: Stuttgart 2003. 436 S.“, in: *Fichte-Studien* 33 (2009), 291.

<sup>92</sup> Peter L. Oesterreich, „Die Bedeutung der Rhetorik bei der Entstehung des deutschen Idealismus im Übergang von Kant zu Fichte“, in: *Rhetorica. A Journal of the History of Rhetoric*, 14/ 4 (1996), 446.

<sup>93</sup> Peter L. Oesterreich, *Der ganze Fichte*, Stuttgart 2006, 11.

<sup>94</sup> Vgl. dazu auch Peter L. Oesterreich, „Zur rhetorischen Metakritik der Philosophie“, in: H. Schanze/J. Kopperschmidt (Hg.), *Rhetorik und Philosophie*, München 1989, 297–318.

Philosophie wird als eine rhetorische angesehen. Somit wird Fichtes Revision von Kants System auf eine rhetorische Verbesserung reduziert. Wie erläutert beruht die Interpretation von Fichte aus der rhetorischen Dimension dabei hauptsächlich auf dessen Popularphilosophie, wodurch Fichte sich von der kantischen Philosophie distanzieren und ein eigenes selbständiges System entwickeln. Wegen seiner terminologischen Abweichung von Kant wurde Fichte von Friedrich Schlegel sogar spöttisch als ein „Geistianer“<sup>95</sup> bezeichnet. Fichte hat in einem frühen Briefwechsel (1790) zwar seinen Plan klar zum Ausdruck gebracht, die kantische Philosophie „leichter“ bzw. verständlicher zu machen.<sup>96</sup> Kann dieser Versuch aber als eine rein rhetorische Verbesserung betrachtet werden?<sup>97</sup> Oder bedeutet sie eine inhaltliche und systematische Weiterentwicklung?<sup>98</sup> Durch die Untersuchung von Fichtes Geist-Buchstaben-Unterschied<sup>99</sup> versuchen wir diese Antwort zu finden.

*Zusammenfassung zur Fichte-Deutung aus der Rhetorik:*

Einerseits wird in dieser Deutung Fichtes rhetorisches Problem aufgeheilt und darauf aufmerksam gemacht, dass die Sprache nicht als ein irrelevantes Nebenthema seiner Philosophie zu betrachten sei, sondern eine prominente Rolle in der Grundlegung seines Systems spiele. Andererseits führt diese Interpretation zu der Schlussfolgerung, Fichtes philosophischer Beitrag zur Transzendentalphilosophie sei hauptsächlich eine literarisch-stilistische Verbesserung, um die „bei Kant gesuchte Popularität“ hinzuzugewinnen. Dementsprechend vertritt die rhetorikzentrierte Interpretation die Position, dass Fichte als Rhetoriker im Grunde genommen eine optimistische Haltung zur Sprache habe. Das aber könnte die Vernachlässigung eines großen Teils von Fichtes Überlegung zur Sprache implizieren: Das Thema der „Gefahr der Sprache“ wird heruntergespielt. Dies führt zur nächsten Streitfrage, ob Fichte eine positive oder negative Haltung zur Sprache hat.

---

<sup>95</sup> Schlegel, *KA XVIII*, 36, Nr. 191.

<sup>96</sup> GA, III/1, 172 (1790).

<sup>97</sup> Zur Frage der eigentlichen Differenz siehe Kapitel III.4. über Fichtes Freiheitslehre.

<sup>98</sup> Als weitere Überlegung dazu vgl. Daniel Breazeales Hinweis auf die Tatsache, dass Fichte manchmal seinen eigenen theoretischen Beitrag Kant zuschreibe; Daniel Breazeale, „Fichtes Aenesidemus Review and the Transformation of German Idealism“, in: *Review of Metaphysics*, 34 (March 1981), 555, Anm. 24.

<sup>99</sup> Vgl. Kapitel I.4 und Kapitel II.1.

### ***2.2.2. Das Problem der Sprache bei Fichte: optimistisch oder pessimistisch?***

In der Forschung über Fichtes Sprachlehre stellt sich zunächst die grundlegende Frage, ob Fichtes Einstellung zur Sprache optimistisch (positiv) oder pessimistisch (negativ) ist. Dies bezieht sich auf das Verhältnis von Sprache und Vernunft, geht es doch darum, zu untersuchen, ob die Sprache für die Vermittlung von Vernunft konstitutiv oder eher hinderlich ist. Im Folgenden werden die zwei Thesen einander gegenübergestellt und näher untersucht.

Fichtes optimistische Haltung spricht offenkundig für die rhetorische Interpretation, wonach er mittels rhetorischer Verbesserung seine eigene Philosophie entwickelt habe. Zu dieser Einschätzung gelangt Dominik Schmidig in seiner Untersuchung zu Fichtes Sprachlehre: „[E]r glaubte zunächst, sich seinen Zeitgenossen mit einschlägiger Gelehrtensprache (Kant, Schulphilosophie) verständlich machen zu können“<sup>100</sup>. Daher begann Fichte auch, „neue Ausdrücke einzuführen“. Die optimistische Interpretation von Fichtes Sprachlehre versteht die Rolle der Sprache in Fichtes System wohl insofern zutreffend, als er die Sprache als Grundprinzip seiner Philosophie betrachtete. Dafür spricht auch die Sprechakttheoretische Interpretation von Fichte, wonach das Sprechen als eine Art Sprechakt bzw. Tathandlung verstanden wird. Auf dieser Annahme, die Sprache sei der Handlung untergeordnet, beruht die Interpretation aus der Perspektive der Sprechakttheorie, als deren einflussreichster Vertreter Peter Baumanns gilt. In seinem Aufsatz: „Von der Theorie der Sprechakte zu Fichtes WL“ wird Fichte als ein unbekannter Urheber der Sprechakttheorie; dabei könne die Austin-Searl'sche Sprechakttheorie als eine Weiterentwicklung und „Konkretisierung“ von Fichtes Handlungstheorie gelten.<sup>101</sup> Nach diesem Verständnis ist Fichtes Sprachlehre als ein Bestandteil seiner praktischen Philosophie anzusehen. Die Streitfrage nach dem Verhältnis von Sprache und Vernunft wird also zur Frage nach dem Verhältnis von Handeln und Denken, weil Sprechen auch Handeln sei.

---

<sup>100</sup> Dominik Schmidig, „Sprachliche Vermittlung philosophischer Einsichten nach Fichtes Philosophie“, in: *Fichte-Studien*, 10(1997), 1.

<sup>101</sup> Peter Baumanns, „Von der Theorie der Sprechakte zu Fichtes WL“, in: Klaus Hammacher (Hg.), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburg 1981, 186.

Somit wird die Reflexion über das Verhältnis von Sprache und Vernunft, die als Paradigma seit der Aufklärung galt, in die Frage nach dem Verhältnis von theoretischer und praktischer Philosophie transformiert. Da Baumanns Interpretation Fichtes grundlegende Bestimmung der Sprache betrifft, sollen ihre Berechtigung und die daraus entstehenden Probleme in Kapitel II über Fichtes Sprachlehre überprüft werden. Im Folgenden ist zunächst zu klären, warum die sprechakttheoretische Interpretation von Fichte als eine optimistische Haltung bezeichnet wird.

Der Begriff der Handlung spielt in Fichtes Philosophie eine fundamentale Rolle; wegen ihrer Ursprünglichkeit wird die Handlung dabei auch Tathandlung genannt. Gegenüber der sogenannten reinen oder theoretischen Vernunft hat die Tathandlung den Primat.<sup>102</sup> In der Sprechakttheorie wird Sprache als eine Art der Handlung betrachtet, insbesondere, wie wir sehen werden, beim illokutiven Sprechakt.<sup>103</sup> Nach Baumanns ist Fichte der Meinung, dass die Sprache bewusstseinskonstitutiv sei. In der Tat kommen die meisten Forscher, die sich mit Fichtes Sprachlehre und der Sprechakttheorie befasst haben, zur Schlussfolgerung, dass die Vernunft ohne Sprache nicht zustande kommen würde.

So argumentiert etwa Wolfgang Becker für die Charakterisierung der Sprache als eine Art der Handlung, indem die Sprache als „Behauptungshandlung“ und „Sprachverhalten des Sprechers“ zu sehen sei.<sup>104</sup> Die konstitutive Rolle der Sprache in der Entstehung und in der Entwicklung der Vernunft wird von Becker anhand ihrer notwendigen Verbindung mit der Handlung erläutert: Der Zeichengebrauch sei für Fichte ein „integrativer Bestandteil der Aufforderung und des Miteinander-Handelns vernünftiger Wesen und nicht von deren Handeln zu trennen.“<sup>105</sup> Dabei versucht Becker, den performativen Charakter der Sprache hervorzuheben und sie so mit Searles Definition vom Sprechakt als „regelgeleitetes intentionales Verhalten“ zu

---

<sup>102</sup> Die absolute Unterscheidung von praktischer und theoretischer Vernunft wird von Fichte abgelehnt, weshalb diese Formulierung nicht ganz stringent ist. Aber für eine konventionelle Rezeption lassen sich solche Aussagen sowie Begriffen vorläufig durchaus heranziehen. Die ausführliche Darstellung von Fichtes eigentlicher Position dazu findet sich in Kapitel II.2 zu Fichtes Freiheitslehre.

<sup>103</sup> Vgl. Kapitel II.1 zur negativen Bestimmung der Sprache.

<sup>104</sup> Wolfgang Becker, „Das Selbstverhältnis des sprachlich Handelnden. Sprachpragmatische Überlegungen zum Handlungsbegriff bei Fichte“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 39/1 (1985), 40.

<sup>105</sup> Becker, „Das Selbstverhältnis des sprachlich Handelnden“, 53.

identifizieren.<sup>106</sup> Die Sprache – als eine Art der Handlung – wird nicht mehr als ein bloßes Mittel zum Zweck der Gedankenvermittlung, sondern als Selbstzweck betrachtet. Das heißt, in der Sprache selbst liege die schöpferische Kraft, Ideen zu realisieren. Im Gegensatz zu ihrer Instrumentalisierung – wie bei der rhetorischen Interpretation – wird die Sprache hier für eine Art „praktische Vernunft“ gehalten. Zudem gewinnt sie noch den Primat gegenüber der „reinen“ oder spekulativen Vernunft, da sie unmittelbar in der intersubjektiven Kommunikation wirken könne. Die wechselseitige Mitteilung mittels der Sprache gehöre auch zur Wechselwirkung der Handlungen. Aber im Gegensatz zu Baumanns Subsumierung der Sprachproblematik unter der praktischen Philosophie argumentiert Becker für die Einheit von beidem, da „Erkennen und Handeln ineinander greifen“.<sup>107</sup>

Diese neue Perspektive, so stellt die sprechakttheoretische Interpretation fest, könne beim Verständnis von Fichte helfen. Isabelle Thomas-Fogiel weist darauf hin, dass Fichtes gesamtes System sich mit der Austin’schen Terminologie sowie der Sprechakttheorie verdeutlichen lasse. Sie geht vom gemeinsamen Punkt von Austin und Fichte, der Gleichsetzung von Denken und Handeln, aus und behauptet, der Sprechakt sei die Grundlage von Fichtes System.<sup>108</sup>

Zusammenfassend ist festzustellen, dass die sprechakttheoretische Interpretation von Fichte grundsätzlich den Akzent auf die konstruktive Rolle der Sprache legt und als optimistisch gelten kann. Diese Interpretation geht davon aus, dass die Sprache eine konstitutive Rolle bei der Entstehung und Entwicklung des Bewusstseins und der Vernunft spielt, insofern sie auch ein Verhalten ist. Den Unterschied von Sprache und Handlung in Bezug auf den Zweckbegriff hat bereits Fichte deutlich gemacht.<sup>109</sup> Aber durch die Subsumierung der Sprache unter den Kategorien der Handlung wird die Grenze zwischen beiden wieder aufgehoben. Die optimistische Haltung bei der sprechakttheoretischen Interpretation unterscheidet sich auch vom Optimismus der rhetorischen Interpretation, insofern die Sprache hier nicht als bloßes Mittel zum

---

<sup>106</sup> Becker, „Das Selbstverhältnis des sprachlich Handelnden“, 36.

<sup>107</sup> Becker, „Das Selbstverhältnis des sprachlich Handelnden“, 59.

<sup>108</sup> Isabelle Thomas-Fogiel, „Fichte and Austin“, in: *Fichte-Studien*, 35 (2006), 421.

<sup>109</sup> Vgl. Kapitel II.1.



Zweck der Mitteilung betrachtet wird, sondern als Zweck an sich. So wird der Sprache, genau wie dem Handeln, eine schöpferische Kraft zugeschrieben, Ideen zu verwirklichen. Daraus folge, dass Fichte nicht eine Kritik der Sprache, sondern eine Kritik der Vernunft mittels der Sprache habe ausüben wollen. Dabei wird die Möglichkeit einer sprachlichen Illusion – einer Illusion der Erkenntnis durch Sprache – in einer solchen Interpretation völlig vernachlässigt. Stimmt diese optimistische Interpretation mit Fichtes eigentlicher Position überein? Das wird im Kapitel II „Fichtes negative Bestimmung der Sprache“ expliziert.

Die pessimistische Haltung beruht hauptsächlich auf Fichtes Zweifeln an der Sprachfähigkeit; die Befürworter dieser Position gehen von einer radikalen sprachkritischen Stellungnahme Fichtes aus. Diese Meinung vertrat bereits Holger Jergius in seiner *Philosophischen Sprache und analytischen Sprachkritik* (1975), der ersten Abhandlung über Fichtes Sprachlehre in der gegenwärtigen Forschung. Jergius' These besagt, dass die Sprache für Fichte nur ein „sinnliches Verständigungsmedium“ sei und daher „keine Selbständigkeit“ habe.<sup>110</sup> Die Sprache werde von Fichte eher als „widerständig“ erfahren.<sup>111</sup> Fichtes Verzicht auf eine festgelegte Terminologie lasse seine Philosophie „bodenlos“ erscheinen. Jergius versucht, den Grund für Fichtes „Verschmähung“ der Sprache zu finden: „Es ist daher zunächst den Gründen nachzugehen, aus denen Fichte beharrlich auf eine feste Terminologie für die Darstellung der Wissenschaftslehre verzichtet, später eine solche sogar bewußt verschmählt.“<sup>112</sup> Fichte verspreche zwar eine streng wissenschaftliche Darstellung, habe eine solche aber wegen des Mangels an der „Objektsprache“ nicht vorlegen können. Stattdessen wende sich Fichte der umgangssprachlichen Ausdrucksweise zu, was zu unvermeidlichen Verwirrungen führe. Aufgrund dieser Annahme vergleicht Jergius Fichtes Sprachauffassung mit der analytischen Theorie von Kamlah und Lorenzen und hält deren Position für „weitaus günstiger“.<sup>113</sup>

---

<sup>110</sup> Jergius, *Philosophische Sprache und analytische Sprachkritik*, 69.

<sup>111</sup> Jergius, *Philosophische Sprache und analytische Sprachkritik*, 70.

<sup>112</sup> Jergius, *Philosophische Sprache und analytische Sprachkritik*, 74.

<sup>113</sup> Wilhelm Kamlah und Paul Lorenzen, *Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens*, Stuttgart 1996. Zur theoretischen Grundlage für einen solchen Vergleich siehe auch die Forschung von Karl-Otto Apel, „Wittgenstein und Heidegger“, in: Otto Pöggeler (Hg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Köln 1970. Es wird dabei behauptet, dass eine „gemeinsame Struktur von Sprache und Welt“ sowohl bei der

Jergius' Fichte-Forschung fokussiert sich zwar auf das Thema der Sprache, aber die Kardinalfrage bezieht sich bei ihm nicht auf das Verhältnis zwischen Sprache und Vernunft. Vielmehr werden Fichtes negative Bemerkungen zur Sprache hervorgehoben und als Grund für seine un-terminologische („polyglotte“) Darstellungsweise angesehen. Damit wurde Fichtes eigenwillige Methodologie wohl zum ersten Mal mit seiner Sprachauffassung in Verbindung gebracht.

Eine negative Einstellung zur Sprache erkennt bei Fichte auch Wolfgang Janke, der die Aufmerksamkeit der Fichte-Forscher auch auf Fichtes Sprachproblematik gelenkt hat. Sein Kernanliegen zielt auf das Verhältnis von Sprache und Vernunft, insbesondere auf die Frage, welche Rolle die Sprache bei der Entstehung und Entwicklung der Vernunft sowie in Fichtes System überhaupt spiele. Selbst die Sprachfähigkeit werde von Fichte infrage gestellt, also ob Sprache zur Vermittlung der Gedanken überhaupt fähig sei. In seinem Aufsatz „Enttönter Gesang – Sprache und Wahrheit in den ‚Fichte-Studien‘ des Novalis“<sup>114</sup> wird der Hiatus zwischen Sprache und Wahrheit hervorgehoben und als Ausgangspunkt der Sprachreflexion genommen. Nach Janke bestreitet Fichte die These der Gleichursprünglichkeit von Sprache und Vernunft, die ansonsten von Platon bis zu Hegel herrsche. Fichtes diametrale Entgegensetzung von Sprache und Vernunft mache das wesentliche Merkmal seiner Sprachreflexion aus.

Janke bezieht sich auf Fichtes Unterscheidung von Geist und Buchstaben und argumentiert dafür, Fichte habe eine negative Haltung zur Sprache eingenommen. Janke stellt dazu Fichtes Sprachauffassung derjenigen Humboldts gegenüber: Humboldt halte die Sprache für die notwendige Bedingung der Reflexion sowie des Bewusstseins; Fichte betone hingegen die Unabhängigkeit des Denkens von der Sprache. Nach Janke ist Fichte der Meinung, der Mensch könne „sehr wohl energisch denken und sich bewußt in der gegenständlichen Welt orientieren, ohne das Sprechen um Hilfe anzurufen.“<sup>115</sup> Indem Fichte gegen die Gleichsetzung von Vernunft und

---

Transzendentalphilosophie als auch bei der analytischen Philosophie zu finden sei.

<sup>114</sup> Janke, „Enttönter Gesang“.

<sup>115</sup> Wolfgang Janke, „Logos: Vernunft und Wort. Humboldts Wege zur Sprache und Fichtes Sprachabhandlungen“, in: ders., *Entgegensetzungen. Studien zu Fichte-Konfrontationen von Rousseau bis Kierkegaard*, Amsterdam/Atlanta 1994, 36. Für eine Widerlegung der Gegenüberstellung von Fichtes und Humboldts

Sprache bzw. „gegen alle ursprüngliche Verbindung von Sprache und Vernunft“<sup>116</sup> argumentiere, widerlege er die klassische Sprachphilosophie von Herder über Hamann bis zu Humboldt. Fichtes Weg zur Sprachkritik wird ausführlich im fünften Kapitel „Sprache. Mitteilung der Freiheit – Versagen des wahren Seins – Sinnbild der Erscheinungen des Absoluten“ von Janke Buch *Vom Bilde des Absoluten* untersucht.<sup>117</sup> Bemerkenswert ist, dass der Akzent auf die Ohnmacht der Sprache beim Ausdruck des Absoluten, genauer des Unbegreiflichen, gelegt wird. Fichtes Bemerkung „Sprache ist nicht Denken“<sup>118</sup> wird hierbei als geeigneter Ausgangspunkt seiner ganzen Sprachreflexionen angesehen. Janke versucht zu beweisen, dass das Versagen der Sprache im Sagen des Absoluten liege.

Nach Janke veranlasst gerade die pessimistische Seite der Sprache die Reflexion über Sprache und Vernunft. „Das Durcheinander von Sprache und Denken, der Missbrauch der Sprache aus Gewohnheit“ führten zur Erkundung der Ursache von sprachlicher Illusion.<sup>119</sup> Damit wird Fichtes eigentliches Kernanliegen bei der Sprachlehre thematisiert und ins Zentrum der Reflexion gerückt, die Rechtfertigung der Übertragung von sinnlichen Zeichen auf übersinnliche Gedanken (die Wörter „Sein“ und „Ding“ als höchste Abstraktion der Sprache sind typische Beispiele dafür). Janke sieht zwar auch die positive Funktion der Sprache in der intersubjektiven Kommunikation in der Gesellschaft, legt aber den Akzent auf die vorwiegende Negativität der Sprache als Vehikel der Gedanke: „Aber bildet die Wörtersprache nicht alltäglich ein Forum verständnislosen Unverstandes? Sind ihre Zeichen nicht eher ein Vehikel der Gedankenlosigkeit? Verständigen sich Menschen in nachbetendem Geschwätz nicht oft genug nur zum Schein? Solches Mißtrauen gegen die Mitteilungskraft der Wörter- und Gedankenzeichen zieht sich durch Fichtes Denken hindurch.“<sup>120</sup> Fichtes grundlegende Zweifel an der Sprachfähigkeit stellten

---

Sprachauffassungen siehe Jochem Hennigfeld, „Fichte und Humboldt“, in: *Fichte-Studien*, 2 (1990), 37–50.

<sup>116</sup> Janke, „Logos: Vernunft und Wort“, 45.

<sup>117</sup> Wolfgang Janke, *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, Berlin/New York, 1993, 137–186.

<sup>118</sup> GA II/4, 158.

<sup>119</sup> Wolfgang Janke, „Das Wort Sein und Ding – Überlegungen zu Fichtes Philosophie der Sprache“, in: Klaus Hammacher (Hg.), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburg 1981, 49–67.

<sup>120</sup> Wolfgang Janke, *Vom Bilde des Absoluten*, 147.

zwar die Sprache als notwendige Bedingung des Bewusstseins infrage. Die Sprachreflexion und Sprachkritik führten jedoch zu Fichtes Theorie der Freiheit.<sup>121</sup>

Die pessimistische Perspektive zeigt, dass die Sprache zwar an sich als ein Gegenstand der Kritik und daher hauptsächlich negativ gesehen werden kann. Die Sprachkritik müsse aber nicht unbedingt dekonstruierend wirken und verleihe Fichtes Philosophie ihren eigentümlichen Charakter. Diese Annahme von Fichtes sprachkritischer Haltung vertreten auch andere Fichte-Forscher<sup>122</sup>, so z. B. Manfred Zahn. In seinem Aufsatz „Fichtes Sprachproblem und die Darstellung der Wissenschaftslehre“ wird Fichte „ein kritisches Verhältnis zu der Sprache“ als grundlegend zugeschrieben.<sup>123</sup> Damit wird auf die Negativität der Sprache bei Fichte verwiesen: Die Sprache sei ein „Hindernis für das Denken des Ich“.<sup>124</sup> Mit Blick auf diese negative Auffassung lasse sich Fichtes polyglotte<sup>125</sup> Darstellungsmethode besser verstehen. Um die durch Sprache verursachte „Gefahr“ eines „buchstäblichen“ Denkens zu vermeiden, versuche Fichte mit immer wechselnden Termini seine Philosophie auszudrücken. So werde seine pessimistische Haltung zur Sprache verständlich und es lasse sich erklären, warum er seine polyglotte Methode entwickelt habe.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass sich sowohl für eine optimistische als auch für eine pessimistische Haltung Fichtes zur Sprache Beweise finden lassen. Worin aber besteht eigentlich Fichtes ganze Sprachlehre? Diese Frage wird im Kapitel III.4.4.2. „Fichtes Sprachantinomie“ weiter entwickelt.

### **2.2.3. Die transzendente Interpretation von Fichtes Sprachlehre**

In den oben aufgeführten Forschungen zu Fichtes Sprachlehre gibt es eine Gemeinsamkeit: Das Thema der Sprache wird eher als ein spezifischer

---

<sup>121</sup> Wolfgang Janke, *Vom Bilde des Absoluten*, 149.

<sup>122</sup> Vgl. auch Hans Wenke, „Fichtes Lehre vom Wesen der Sprache“, in: *Deutsche Grenzlande. Monatshefte für Volk und Heimat*, 13 (1934), 97–101; Jergius, *Philosophische Sprache und analytische Sprachkritik*, 1975.

<sup>123</sup> Manfred Zahn, „Fichtes Sprachproblem und die Darstellung der Wissenschaftslehre“, in: Klaus Hammacher (Hg.), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, 155.

<sup>124</sup> Zahn, „Fichtes Sprachproblem und die Darstellung der Wissenschaftslehre“, 157.

<sup>125</sup> Fichtes besondere Darstellungsweise hat Reinhard Lauth als „Polyglottismus“ bezeichnet. Siehe Ives Radrizzani, „The Ambivalence of Language“, in: Marina F. Bykova (Hg.): *The Bloomsbury Handbook of Fichte*, London et al. 2020, S. 363–369.

Reflexionsgegenstand bei Fichte behandelt, nicht als ein wesentlicher, integrierender Bestandteil von Fichtes System betrachtet. Mit der zunehmenden Aufmerksamkeit auf die Problematik der Sprache hat sich jedoch auch die Fichte-Forschung immer eingehender mit der Sprachlehre des Rammenauer Philosophen befasst. In den letzten Jahren lässt sich dabei ein neuer Forschungstrend feststellen, der Fichtes Sprachlehre nicht mehr als einen spezifischen Themenbereich, sondern als einen wichtigen Bestandteil des eigentlichen Systems betrachtet. Die transzendente Forschung über Fichtes Sprachlehre zielt darauf ab, die systematische Beziehung zwischen Sprache und Bewusstsein innerhalb der *WL* aufzudecken. Vertreter dieser Forschungsrichtung sind insbesondere Ives Radrizzani und Marco Ivaldo.

In Radrizzanis programmatischer Schrift „La philosophie du langage dans l’architectonique du système fichtéen“<sup>126</sup> werden drei Kernfragen der transzendentalen Untersuchung über Fichtes Sprachlehre gestellt. Die erste Frage bezieht sich auf die Verortung der Sprachlehre in Fichtes gesamtem System, nämlich ob die Sprachlehre nur ein Thema von Fichtes Populärphilosophie oder wesentlicher Bestandteil seines Systems sei. Dabei argumentiert Radrizzani für eine Dezentralisierung der Fichte-Deutung, wonach Fichtes System als ein organisches Ganzes betrachtet wird.<sup>127</sup> In diesem Rahmen vergleicht Radrizzani Fichtes hypothetische Einteilung seines philosophischen Systems in der *Begriffsschrift*<sup>128</sup>, die die Ästhetik, Naturphilosophie, Religionsphilosophie usw. enthält, mit der „Deduction der Einteilung der Wissenschaftslehre“ am Ende der *Wissenschaftslehre nova methodo (WLnM)*<sup>129</sup>. Daraus wird der Schluss gezogen, dass die Sprachlehre in Fichtes System zu finden sei. Sie sei in Fichtes Programm notwendig und ihr wird sogar eine vorrangige Stellung im System zugeschrieben.<sup>130</sup> Darüber hinaus unternimmt Radrizzani den Versuch, Fichtes ursprüngliche Doktrin aus der

---

<sup>126</sup> Ives Radrizzani, „La philosophie du langage dans l’architectonique du système fichtéen“, in: *Archives de Philosophie*, 83/1 (2020), 29–38.

<sup>127</sup> Ives Radrizzani, „Von der Ästhetik der Urteilskraft zur Ästhetik der Einbildungskraft, oder von der kopernikanischen Revolution der Ästhetik bei Fichte“, in: Erich Fuchs/Marco Ivaldo/Giovanni Moretto (Hg.), *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, 348.

<sup>128</sup> GA I/2, 152.

<sup>129</sup> GA IV/3, 520–523.

<sup>130</sup> Radrizzani, „The Ambivalence of Language“, 363.

Sprachlehre selbst zu erklären. Gelingt dies, könne die Sprachlehre nicht nur als ein notwendiger Bestandteil des Systems, sondern als Grundlage der gesamten Bewusstseinstheorie sowie von Fichtes System angesehen werden.

Um diese Hypothese zu überprüfen, stellt sich die zweite Frage nach der Beziehung zwischen Sprache und Bewusstsein: Was für eine Rolle spielt die Sprache in der Bewusstseinstheorie? Könnte sie die Bedingung des Bewusstseins sein? Dies sind die Schlüsselfragen der transzendentalen Sprachlehre. Radrizzanis Argument beruht auf der notwendigen Wechselwirkung zwischen dem Ich und dem Du. So kann erst mittels Sprache das Ich in Wechselwirkung mit einem Du sich als Ich setzen. Zudem weist Radrizzani darauf hin, dass die konstitutive Rolle der Sprache für das Bewusstsein in der *WLnM* am deutlichsten zu erkennen sei, werde dort doch das Bewusstsein *prima facie* als intersubjektives Bewusstsein entwickelt.

Als Drittes fragt sich erneut, ob Fichte die Sprache positiv oder negativ betrachtet. Die Schwierigkeit, dies zu beantworten, liegt darin, dass Argumente sowohl für die eine als auch für die andere These bei Fichte zu finden sind. Im Unterschied zur sonstigen Forschung zu Fichtes Sprachlehre<sup>131</sup> berücksichtigt Radrizzani beide Seiten, erklärt daraus Fichtes besonderen Schreibstil und liefert eine Typologisierung der Ausweichmanöver, um den Gefahren der Sprache zu begegnen, wie Polyglottismus<sup>132</sup>, Ironie und List der Sprache. Trotz der Gefahr des Missbrauchs der Sprache betone Fichte zugleich auch ihre kreative Kraft in der Entwicklung des Geistes. Dabei wird aber die Frage offengelassen, warum Fichtes Sprachlehre – die in jeder Hinsicht für ihn so wichtig ist – nicht systematisch dargestellt wird. Diese Frage soll in dritten Abschnitt dieser Einleitung „Warum ist Fichtes Sprachlehre ungeschrieben geblieben?“ beantwortet werden.

Radrizzanis transzendente Interpretation von Fichtes Sprachlehre ist in dem Sinne programmatisch, dass sie nicht nur eine Reihe von inspirierenden Fragen stellt, die zu weiterem Nachdenken auffordert, sondern auch ein Erklärungsmodell bietet, um z. B. die Streitfrage nach der Einheit der *WL* zu behandeln. Gerade unter Berücksichtigung

---

<sup>131</sup> Vgl. § 2.2.2. Positive oder negative Haltung zur Sprache bei Fichte?

<sup>132</sup> Radrizzani, „The Ambivalence of Language“, 366f.; vgl. ders., „Der Übergang von der *Grundlage* zur *Wissenschaftslehre nova methodo*“, in: *Fichte-Studien*, 6 (1994), 355f.

von Fichtes Sprachlehre sollten die Veränderungen in der Darstellung der *WL*, insbesondere nach dem Nihilismusvorwurf, nicht als eine ontologische Wende verstanden werden.<sup>133</sup> Nach Radrizzani steht Fichtes Sprachlehre mit der Intersubjektivitätslehre und der Aufforderungstheorie im Zusammenhang, und sie lassen sich nur gegenseitig verständlich machen. Mit der Fragestellung, ob die Sprache die transzendente Bedingung des Bewusstseins sei, wird ein neuer Weg in der Fichte-Forschung vorgeschlagen. Dabei liegt der Fokus bei der Untersuchung der Sprache nicht nur auf dem Gebiet der Sprachlehre, sondern ist mit dem gesamten Transzendentsystem verbunden.

Die transzendente Fichte-Deutung wird von Marco Ivaldo noch radikalisiert, indem er die positive Rolle der Sprache für das Bewusstsein als primär hervorhebt und feststellt, dass die Sprache die transzendente Bedingung des Bewusstseins sei.<sup>134</sup> Ivaldos Interpretation von Fichtes Sprachlehre beruht auf zwei Haupttexten Fichtes aus dem gleichen Zeitraum: der 1795 im *Journal* erschienenen Sprachabhandlung und den Vorlesungen über Logik und Metaphysik von 1795 bis 1797. Beide thematisieren das Problem vom Ursprung der Sprache und verbinden das sprachliche Phänomen mit der transzendentalen Doktrin. Dabei versucht Fichte, die Notwendigkeit der Sprache vom Wesen der Menschheit und der Vernunft abzuleiten. Fichtes genetische Darstellung vom Ursprung der Sprache in seiner Sprachabhandlung von 1795 wird von Ivaldo als ein Gedankenexperiment betrachtet, das Fichte anstelle, um zu prüfen, wie die Sprache aus der Selbsttätigkeit der Vernunft heraus entstanden sei.

Ivaldos Erklärung der apriorischen Geschichte der Sprache legt den Akzent auf die konstitutive Rolle der Sprache in der Entstehung sowie der Entwicklung des Bewusstseins, die grundsätzlich in der Aufforderungstheorie der *WLn* gründe. Danach sei im Rahmen einer genetischen Darstellung des Selbstbewusstseins die Frage, wie man sich selbst bewusst werde, wie folgt zu beantworten: Nur an der Vernünftigkeit anderer Vernunftwesen könne man seine eigene Vernunft erkennen.

---

<sup>133</sup> Ives Radrizzani, „Philosophie transcendantale et ontologie“, in: Max Marcuzzi (Hg.), *Fichte et l'ontologie*, Provence 2018, 25.

<sup>134</sup> Marco Ivaldo, „La transcendantalité du langage“, in: *Archives de Philosophie*, 83/1 (2020), 39–48.

Dabei bedeute die Vernunft die Fähigkeit des Menschen, nach einem Zweck zu handeln. In der Wechselwirkung zwischen Freiheit und Zweckmäßigkeit werde die eigene Vernunft anerkannt. Um die Wechselwirkung zwischen Menschen als Vernunftwesen zu ermöglichen, sei die Sprache als Kommunikationsmittel notwendig. Die Wechselwirkung zwischen Menschen sei somit nicht unmittelbar, sondern erst durch die Vermittlung der Sprache möglich. Daraus erweise sich die Notwendigkeit der Sprache für das Selbstbewusstsein. In einem Wort: ohne Sprache kein Mensch. Ist das aber nicht gerade Herders These über die Sprachphilosophie?

Tatsächlich findet man in dieser Schlussfolgerung eine überraschende Übereinstimmung mit Herders Grundthese vom Menschen als Sprachwesen, wobei die Sprache als die Grundlage der menschlichen Vernunft betrachtet wird. Dies ist aber nicht besonders erstaunlich, weil Fichtes Sprachabhandlung gerade von Herder inspiriert wurde.<sup>135</sup> Daraus lässt sich ersehen, dass die positive Seite der Sprache auf Herders These zurückgeht. Ein wesentlicher Unterschied zwischen Herders und Ivaldos Auffassung liegt in der weiteren Darstellung dieser Grundposition in Bezug auf das Verhältnis von Sprache und Vernunft, wenn die Sprache auf der Ebene von Bewusstsein und Freiheit betrachtet wird. In jüngerer Zeit wurde diese transzendentalphilosophische Lektüre von Fichtes Sprachlehre anhand seiner weiteren Texte fortgesetzt, wie etwa bei Antonella Carbone „Le langage dans la *Logique transcendante* de 1812: À travers ironie, ruse et esprit inventif“<sup>136</sup>, die sich vor allem auf die späte *Transzendente Logik* stützt.

Diese transzendente Interpretationslinie von Fichtes Sprachlehre ist insbesondere aufschlussreich, da die Sprache nicht mehr als ein isolierter Gegenstand erscheint, dem zufällig Fichtes Interesse galt, sondern als mit Fichtes gesamtem System in organischer Verbindung stehend betrachtet wird. Damit erweitert sich der sprachtheoretische Diskurs und veranlasst dazu, über die grundlegende Beziehung zwischen Sprachlehre und Bewusstseinstheorie nachzudenken. Sprache, Bewusstsein und Freiheit schließen eine Sphäre ein, worauf wiederum Fichtes System sich gründet.

---

<sup>135</sup> Vgl. Fichtes direkten Verweis auf Herder bei GA IV/1, 292.

<sup>136</sup> Antonella Carbone, „Le langage dans la *Logique transcendante* de 1812: À travers ironie, ruse et esprit inventif“, in: *Archives de Philosophie*, 83/1 (2020), 71–82.



Davon geht die vorliegende Arbeit aus und versucht, Fichtes Sprachlehre in dieser transzendentalphilosophischen Perspektive zu rekonstruieren.

### **3. Zu Fichtes „ungeschriebener“ Sprachlehre**

Auffällig ist, dass Überlegungen zur Sprache verstreut in verschiedenen Werken Fichtes auftreten, es aber nicht zu einer systematischen Darlegung kommt. Damit drängt sich die Frage nach dem Grund für diese Diskrepanz zwischen den spärlichen Äußerungen zur Sprache und der wichtigen Rolle, die ihr beigemessen wird, auf: Wenn die Sprachlehre wirklich ein zentrales Anliegen Fichtes war, warum ist sie dann „ungeschrieben“ geblieben?<sup>137</sup>

Bereits in einer Frühschrift, der *Valediktionsrede* (1780), spielt das Thema der Sprache eine wichtige Rolle.<sup>138</sup> Fichtes bekanntester Beitrag zur Sprachlehre ist die Abhandlung „Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache“ (1795), die im ersten Band von Niethammers Zeitschrift, dem *Philosophischen Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, erschienen ist.<sup>139</sup> Zwischen 1794 und 1812 hat Fichte Platners *Philosophische Aphorismen nebst einigen Ableitungen zur philosophischen Geschichte* („ganz neue Ausarbeitung von 1793“) insbesondere in Bezug auf seiner Sprachtheorie in seinen Vorlesungen kommentiert.<sup>140</sup> Daraus entstammen wichtige Betrachtungen zur Sprachtheorie, die sich auf Platners Abschnitt „Von der Sprachfähigkeit“ in den *Philosophischen Aphorismen*<sup>141</sup> beziehen und im Nachlassband 4 der Gesamtausgabe unter dem Titel „Ueber den Ursprung der Sprache überhaupt“ (1796) veröffentlicht wurden.<sup>142</sup> Überlegungen von Fichte zum Verhältnis zwischen Sprache und Denken finden sich im Manuskript „Ich will

---

<sup>137</sup> Wolfgang Janke sprach mit Blick auf Fichtes unveröffentlichte bzw. mündliche Vortragszyklen in Berlin (1801/02), Erlangen (1805) und Königsberg (1807) von dessen „ungeschriebener Lehre“; Wolfgang Janke, *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre*, Amsterdam/New York 2009, 21.

<sup>138</sup> Zur Bedeutung von Fichtes Bewusstwerdung der nationalen Sprache vgl. Hartmut Traub, *Der Denker und sein Glaube*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2020, 201ff., 263ff.

<sup>139</sup> Im dritten und vierten Heft S. 255-273 und S. 287–326, siehe GA I/3, 97–127.

<sup>140</sup> GA II/4, 158–181.

<sup>141</sup> GA II/4S, 113–119.

<sup>142</sup> Entsprechende Kollegnachschriften liegen vor: „Über den Ursprung der Sprache“ (1796/97) in der Kollegnachschrift von Eschen (GA IV/3, 115–122) und „Ueber den Ursprung der Sprache“ (1797) in der Kollegnachschrift von Krause (GA IV/1, 292–327).

untersuchen, wodurch Geist vom Buchstaben in der Philosophie überhaupt sich unterscheidet“ zu seinen Vorlesungen *Von den Pflichten der Gelehrten* (1794/95).<sup>143</sup> Das Thema des Verhältnisses zwischen Sprache und Denken wird in Fichtes Briefwechsel mit Schiller auf der sprachlich-ästhetischen Ebene erweitert. Die drei Briefe „Ueber Geist und Buchstaben in der Philosophie“ (1795)<sup>144</sup> wurden ursprünglich für die Zeitschrift *Die Horen* geschrieben, erschienen aber erst im 3. und 4. Heft des IX. Bandes des *Philosophischen Journals einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten* zu Anfang des Jahres 1800. In Fichtes *Rede an die deutsche Nation* wird die Sprache in Bezug auf die Ursprungsfrage und Erziehung erläutert.<sup>145</sup>

All diese Texte gehören zu Fichtes Populärschriften. Zwar wird die Sprache in verschiedenen Kontexten immer wieder diskutiert, aber dies reicht nicht aus, um das Vorhandensein einer Sprachlehre bei Fichte zu belegen, und es entsteht der Verdacht, dass die Sprachtheorie von Fichte selbst nicht systematisch erörtert wurde und daher nur eine Stelle in der Popularphilosophie finden konnte. Sollte die mangelnde wissenschaftliche Darstellung der Sprachlehre als Zeichen gedeutet werden, dass sie für Fichte nur eine untergeordnete Rolle spielte? Was ist denn die Verortung der Sprachlehre in Fichtes System? In Kapitel III („Die positive Bestimmung der Sprache“) wird versucht, diese Frage zu beantworten. Im Anschluss an Fichtes Intersubjektivitätslehre wird die Notwendigkeit der Sprachlehre gezeigt. Aus diesem Grund wird die Wichtigkeit der vorgenommenen nachträglichen Rekonstruktion dieser Sprachlehre ersichtlich.

#### **4. Fragestellungen**

In Kapitel I der Dissertation wird der historische Hintergrund zum Verhältnis zwischen Sprache und Vernunft präsentiert. Zunächst stellt sich die Frage, weshalb das Thema der Sprache gerade am Ende des 18. Jahrhunderts so wichtig wurde, dass fast alle bedeutenden Denker darüber schrieben? Kant, Hamann, Herder, Reinhold,

---

<sup>143</sup> GA II/3, 288–342.

<sup>144</sup> GA I/6, 333–361.

<sup>145</sup> GA I/10, 143–182.

Jacobi, Fichte, Schleiermacher, Humboldt und die Frühromantiker haben alle Beiträge hierzu geliefert.

Die Problematisierung der Sprache im Verhältnis zur Vernunft kann auf Hamann zurückgeführt werden. Bereits im Jahr, in dem Kants *Kritik der reinen Vernunft* erschien, polemisierte Hamann in seiner *Metakritik* gegen die Kant'sche Vernunftkritik. Er wies darauf hin, dass die Sprache in der Vernunftkritik und überhaupt in jedem Gedanken zu finden sei. Daraus folge die Frage, ob die Sprache für die menschliche Vernunft unentbehrlich sei. Kann man ohne Sprache denken? Ist Sprache die notwendige Bedingung der Vernunft? Wird der Sprache ein Primat vor der Vernunft zuerkannt? Hamanns Sprachtheorie geht davon aus, dass die Sprache in der Tat eine notwendige Bedingung der Vernunft sei.

Hamanns Sprachtheorie hat unmittelbar auf Herder und Jacobi gewirkt, die ihrerseits wiederum einen wichtigen Einfluss auf Fichte ausgeübt haben. Fichtes Sprachabhandlung ist als Reaktion auf Herders Thesen zu verstehen. In dem Beitrag versucht er durchgehend eine Gegenthese zu Herders Position zur Geltung zu bringen. Herder wird als „erster Feind“ bezeichnet<sup>146</sup> und die Sprachabhandlung kann als ein Dialog mit Herders Preisschrift gelesen werden. Herders Thesen sollen zur Diskussion gestellt und in Bezug auf den Ursprung der Sprache folgende Fragen erörtert werden: Haben die Menschen selbst die Sprache erfinden können? Welches ist die hierzu erforderliche Möglichkeitsbedingung? Muss die Vernunft bereits vorausgesetzt werden? Herder entdeckte womöglich einen „ewigen Kreisel“<sup>147</sup> der gegenseitigen Begründung von Sprache und Vernunft. Seine anthropologische Betrachtungsweise hat der Problematik noch eine weitere Dimension verliehen: die des Menschen als eines gesellschaftlichen Geschöpfes. Es entsteht das Bedürfnis, die intersubjektive Beziehung zwischen Menschen zu erklären. Somit wird das Verhältnis von Sprache und Vernunft nicht auf eine solipsistische „Besinnung“ begrenzt, sondern erhält eine intersubjektive Dimension. Mit der Einführung in die damalige Diskussion

---

<sup>146</sup> GA III/2, 376.

<sup>147</sup> Johann Gottfried Herder, „Abhandlung über den Ursprung der Sprache“ (1772), in: ders., *Sprachphilosophie. Ausgewählte Schriften*, Hamburg 2005, 28.

lässt sich besser einsehen, auf was Fichte in seiner Abhandlung zielt und welche spezifische Thesen er vertreten will.

Das zweite Kapitel dieser Arbeit betrifft den eigentlichen Inhalt von Fichtes Sprachlehre. Zuerst wird seine negative Bestimmung der Sprache erläutert, also was in seinen Augen die Sprache nicht ist. Wie bereits erwähnt, wurde Fichtes Sprachlehre mit der analytischen Sprechakttheorie (Austin, Searle, Grice) in Zusammenhang gebracht.<sup>148</sup> Soll die Sprechakttheorie als eine Weiterentwicklung von Fichtes Sprachtheorie verstanden werden? Um diese These zu prüfen, ist zu ermitteln, inwiefern die Sprache sich von der Handlung oder vom Denken überhaupt unterscheidet. Dies zu verstehen, wird helfen, die Sprache in der theoretischen bzw. praktischen Philosophie zu verorten und damit den Boden für die positive Bestimmung der Sprache zu bereiten.

Das dritte Kapitel dieser Arbeit befasst sich mit Fichtes positiver Bestimmung der Sprache. Zuerst stellt sich die Frage nach der Verortung der Sprachlehre in seinem System. Welche Rolle spielt die Sprachlehre in Fichtes Widerlegung der Berliner Aufklärung? Was ist seine sprachphilosophische Position, insbesondere im Vergleich zu Sprachphilosophen wie Herder und Hamann? Welche ist seine Antwort auf die heikle Frage nach dem Ursprung der Sprache? Inwiefern behauptet er, dass die Sprache willkürlich sei? Worin liegt der Grund seiner Auseinandersetzung mit den Berliner Aufklärern in Bezug auf die Willkürlichkeit der Sprache? Nach der begrifflichen Vorbereitung wird Fichtes Bestimmung der Sprache systematisch erforscht. Welche Rolle spielt die Sprache in seiner Freiheits- und Bewusstseinstheorie? Wie wird die Wechselwirkung zwischen Freiheit und Bewusstsein durch die Sprache vermittelt? Inwiefern hat die Sprachlehre dazu beigetragen, das Transzendentalssystem zur Vollendung zu bringen? Wie ist Fichtes Hauptthese zu verstehen, Sprache sei „die Leitung der Freiheit durch Freiheit“? Was befähigt die Sprache, Freiheit zu leiten? Wie verhält sich die Sprache zum Bewusstsein? Was kann die Sprache leisten, um als ein Mittelpunkt zwischen Freiheit und Bewusstsein zu fungieren? Ist sie nur eine notwendige Vermittlung oder ein

---

<sup>148</sup> Vgl. in der Einleitung Abschnitt 2.2 zum Forschungsstand.

Selbstzweck? Kann schließlich, dies ist unsere Leitfrage, die vermittelnde Rolle der Sprache dazu beitragen, einen Ausweg aus dem Zirkelschluss der Bewusstseinstheorie zu bieten? Die vorliegende Arbeit geht diesen Fragen nach und versucht, sie zu beantworten.

## ***Kapitel I. Der geistesgeschichtliche Kontext von Fichtes Sprachlehre***

### ***Einleitung***

In diesem Kapitel wird der geistesgeschichtliche Kontext der Entstehung von Fichtes Sprachlehre rekonstruiert. Der Akzent liegt dabei auf der Entstehung der sprachphilosophischen Problemlage in der Zeit vor Fichte. Fichtes Sprachlehre wird in Bezug auf seine Bewusstseinstheorie entwickelt. Daher besteht die erste Aufgabe darin, die Übernahme des Sprache-Vernunft-Diskurses bei Fichte näher zu betrachten. Im Kapitel I.1. wird erläutert, wie das Verhältnis zwischen Sprache und Vernunft im Zeitalter der Aufklärung thematisiert wird. Eine der Kernfrage für Fichtes gesamtes Philosophieren wurde dabei bereits formuliert: Kann man ohne Sprache denken?

Darauf folgend ist der zweite Teil Herders Sprachphilosophie gewidmet, die Fichtes Sprachreflexion unmittelbar veranlasst hat. Zu betrachten sind hierbei Herder, der als Fichtes „Spinnefeind“<sup>149</sup> bezeichnet wurde, und Hamann, Herders Mentor. Diese können als paradigmatische Vertreter einer aufklärerischen Sprachtheorie betrachtet werden.

Wird damit versucht, den Anlass von Fichtes Sprachlehre sowohl historisch als auch systematisch zu analysieren, kann auf dieser Basis im dritten Teil Fichtes eigene Fragestellung im Rahmen der Sprachlehre eingeleitet werden: die Frage nach dem Ursprung der Sprache. Die Antwort dazu bereitet den Boden für die Erforschung der Notwendigkeit der Sprache, die für Fichtes Bewusstseinstheorie im Zentrum steht. In der weiteren Darstellung von Fichtes Sprachlehre im Kapitel III wird immer wieder auf diesem Hintergrund zurückzugreifen sein.

Eine gründliche Erläuterung zu Fichtes Frage nach dem Sprachursprung wäre nicht möglich, ohne seinen geistigen Bezug zur Sprachtheologie zu thematisieren. Darum wird im vierten Teil unter Bezugnahme auf Fichtes sprachtheologischen Hintergrund das Begriffspaar von Geist und Buchstaben erörtert, das eines seiner Kernanliegen ist. Dabei geht es um Fichtes negative Bestimmung der Sprache („Sprache ist nicht

---

<sup>149</sup> Peter Rohs, „Fichte und Herder“, in: Marion Heinz (Hg.), *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus*, Amsterdam 1997, 256.

Denken“). Sowohl die Sprachauffassung der Aufklärung als auch die Sprachtheologie haben Fichtes Sprachlehre grundlegend beeinflusst. Daher müssen diese zwei Traditionen in der Erforschung von Fichtes Sprachlehre berücksichtigt werden. Dazu wird auch gezeigt, wie beide bei Fichte synthetisiert und weiterentwickelt werden.

Als ein Resultat dieser Entwicklung kritisiert Fichte die Berliner Aufklärung, was für die Entstehung seiner sprachphilosophischen Position eine wichtige Rolle spielt. Im fünften Teil wird ein Überblick über diese Debatte gegeben, um die nähere Betrachtung von Fichtes negativer Bestimmung der Sprache in Kapitel II zu ermöglichen.

### ***1.1. Die Frage des Verhältnisses zwischen Sprache und Vernunft***

Mehrere Zeitgenossen von Fichte, wie etwa Hölderlin, Humboldt, Schleiermacher und die Frühromantiker, haben bemerkenswerte sprachphilosophische Gedanken entwickelt; da sie aber mehr von Fichte beeinflusst worden sind als dieser von ihnen,<sup>150</sup> werden sie hier nicht weiter behandelt. Wir beschränken uns deswegen hier darauf, die Position von Fichtes unmittelbaren Vorläufern wiederzugeben, um zu ermitteln, inwiefern die zeitgenössischen Diskussionen Fichtes Sprachauffassung beeinflusst haben.

Die Reflexion über das Verhältnis zwischen Sprache und Vernunft wurde von Johann Georg Hamann(1730–1788) angestoßen.<sup>151</sup> In seiner *Recension der Kritik der reinen Vernunft*<sup>152</sup>, die noch 1781, im gleichen Jahr wie Kants Werk selbst, erschien, stützte sich Hamann auf Kants eigene Diagnose, wonach das Zeitalter das Zeitalter der Kritik sei,<sup>153</sup> um die Kritik der Vernunft selbst einer Kritik zu unterziehen. Diese potenzierte Kritik oder „Metakritik“ zeige „den Vollzug der innersten Vernünftigkeit der Vernunft“<sup>154</sup>. In der *Rezension* stellte Hamann die Frage nach der Möglichkeit der

---

<sup>150</sup> Vgl. Einleitung § 2.2.

<sup>151</sup> Zu den Forschungen zu Hamanns Kritik an Kant siehe H. A. Salmony: *Johann Georg Hamanns metakritische Philosophie*, Zollikon 1958; Kurt Röttgers, „Kritik und Metakritik“, in: ders., *Kritik und Praxis*, Berlin/New York 1975, 105f.; Oswald Bayer, *Vernunft ist Sprache. Hamanns Metakritik Kants*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.

<sup>152</sup> Johann Georg Hamann, *Sämtliche Werke*, hg. v. Josef Nadler, 6 Bde., Wien 1949–57, hier Bd. III.

<sup>153</sup> „Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Critic.“ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A XI.

<sup>154</sup> Martin Heidegger, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Tübingen 1962, 96.

„Reinheit“ der Vernunft, ob also die Vernunft wirklich von aller Erfahrung befreit werden könne:

Was und wie viel kann Verstand und Vernunft frey von aller Erfahrung erkennen? Wie viel darf ich mit der Vernunft, wenn mir aller Stoff und Verstand der Erfahrung genommen wird, etwas auszurichten hoffen? Giebt es menschliche Erkenntnisse unabhängig von aller Erfahrung – Formen, unabhängig von aller Materie? Worin besteht der formelle Unterschied der Begriffe a priori und a posteriori?<sup>155</sup>

Die von Kant angenommene Trennung von zwei Erkenntnisquellen, der Sinnlichkeit und dem Verstand, wird hier von Hamann erstmals hinterfragt. Hamann deutet auf eine mögliche gemeinsame Wurzel hin:

Entspringen Sinnlichkeit und Verstand, als die zween Stämme der menschlichen Erkenntniß, aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel, so daß durch jene Gegenstände gegeben, und durch diesen gedacht (verstanden und begriffen) werden, wozu eine so gewalttätige, unbefugte Scheidung dessen, was die Natur zusammengefügt hat? Werden nicht beide Stämme durch diese Dichotomie oder Zwiespalt ihrer transcendentalen Wurzel ausgehen und verdorren?<sup>156</sup>

Worin diese gemeinsame Wurzel bestehe, wird in der *Recension* nicht näher erläutert. Dass es sich dabei um die Sprache handle, wird erst in der *Metakritik* thematisiert, die auch als Hamanns „konzentriertester Angriff gegen Kant“ gesehen wird.<sup>157</sup> Hamanns Ansicht über die Sprache wird vielleicht in einem Brief an Herder am deutlichsten ersichtlich: „Vernunft ist Sprache, Logos; an diesem Markknochen nag’ ich und werde mich zu Tod darüber nagen.“<sup>158</sup> Die Sprache in Verbindung mit der Vernunftkritik rückt damit ins Zentrum der Reflexion und wirft so die Frage nach dem Verhältnis von Sprache und Vernunft auf. Mit Hamann, so Brono Liebrucks, „läßt sich vielleicht zum ersten Male das Verhältnis von Sprache und Philosophie aussprechen.“<sup>159</sup>

Hamann fragt, ob nun Sprache oder Vernunft vorrangig sei. Er selbst sieht den Primat der Sprache vor der Vernunft als gesichert an. Nach ihm besteht „unsere ganze Philosophie mehr aus Sprache als Vernunft“.<sup>160</sup> Selbst die Verwendung des Begriffs

---

<sup>155</sup> Hamann, *Sämtliche Werke*, Bd. III, 278.

<sup>156</sup> Hamann, *Sämtliche Werke*, Bd. III, 278.

<sup>157</sup> Erwin Metzke, *Johann Georg Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Halle/Saale 1934, 163.

<sup>158</sup> Hamann, *Sämtliche Werke*, Bd. V, 177.

<sup>159</sup> Brono Liebrucks, *Sprache und Bewusstsein*, Frankfurt am Main 1964, 286f.

<sup>160</sup> Hamann an Jacobi am 1.12.1784, in: Hamann, *Sämtliche Werke*, Bd. V, 272. Hier ist noch darauf hinzuweisen, dass der Sprachbegriff bei Hamann ein allgemeiner Begriff der Ästhetisierung ist und neben Schriften und Worten



der „Metakritik“<sup>161</sup> impliziert Hamanns Annahme der Priorität der Sprache vor der Vernunft, so dass die Sprache als eine Meta-Frage noch hinter der Vernunft liege. „Bey mir ist nicht so wol die Frage: was ist Vernunft? Sondern vielmehr: was ist Sprache? Und hier vermuthe ich den Grund aller Paralogismen und Antinomien, die man jener zur Last legt.“<sup>162</sup> Sonach ließen sich alle Schwierigkeiten, auf welche die Vernunft stößt, auf die Sprache zurückführen.

Die These „Vernunft ist Sprache“ ist nach Oswald Bayer Hamanns Kerngedanke.<sup>163</sup> Was bedeutet das aber? Die These ist unklar und kann daher unterschiedlich interpretiert werden. Rudolf Unger sieht drei Interpretationsmöglichkeiten: „Drei verschiedene Ansichten, so scheint es, stehen [...] ungeklärt nebeneinander oder verschlingen sich auch unlöslich ineinander: 1. Sprache ist das unentbehrliche Organ der Vernunft; 2. Sprache ist Vernunft; 3. Sprache ist vor der Vernunft, erzeugt die Vernunft.“<sup>164</sup> Nach der ersten Interpretation dient Sprache nur der Vermittlung der Vernunft. Dafür findet sich bei Hamann der Hinweis, dass Sprache „das einzige erste u[nd] letzte Organon und Kriterion der Vernunft“ sei.<sup>165</sup> Aber die vermittelnde Funktion der Sprache allein impliziert noch nicht die Priorität der Sprache vor der Vernunft. Nach der zweiten Interpretation sind Sprache und Vernunft identisch. Beide sind gleichgewichtig und gleichursprünglich und können als eins betrachtet werden. Diese Interpretation scheint schon Herders Auffassung näher zu liegen, weil die Beziehung zwischen Sprache und Vernunft hierbei als wechselseitig betrachtet wird: Ohne Sprache keine Vernunft, und umgekehrt ohne Vernunft keine Sprache.

Es ist aber die dritte Interpretation, wonach die Sprache die Grundlage der Vernunft ist, die Hamanns eigentlicher Auffassung zu entsprechen scheint. Hamanns These, Sprache sei Vernunft, deutet zwar eine Identität an, er betont damit aber die primäre Stellung der Sprache gegenüber der Vernunft. Der Primat der Sprache liegt schon im Begriff der Metakritik, die mit einer Kritik der Vernunftkritik eine sprachliche

---

auch Musik und Malerei umfasst.

<sup>161</sup> Die erste Erwähnung einer „Metakritik“ kommt im Juli 1782, die erste offizielle Verwendung des Begriffs findet sich in Hamanns *Metakritik über den Purismus der Vernunft* (1784).

<sup>162</sup> Hamann an Jacobi am 14.11.1784, in: Hamann, *Sämtliche Werke*, Bd. V, 264.

<sup>163</sup> Vgl. Bayer, *Vernunft ist Sprache*, z. B. 16.

<sup>164</sup> Rudolf Unger, *Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhang seines Denkens*, München 1905, 228.

<sup>165</sup> Hamann, *Sämtliche Werke*, Bd. III, 283.

Metaebene einführt, nach der die Vernunft erst von der Sprache abgeleitet werden muss. Aufgrund dieser Hierarchie zwischen Sprache und Vernunft kann die Kritik an die Vernunft nur durch Sprache ausgeübt werden. Die Möglichkeit der sprachlichen Metakritik überhaupt gründet sich auf Hamanns Voraussetzung: „Das ganze Vermögen zu denken beruht auf Sprache.“<sup>166</sup> Das Denkvermögen zu überprüfen und zu kritisieren, ohne seine Grundlegung in der Sprache mit einzubeziehen, ist nach Hamann verfehlt.

Die grundlegende Funktion der Sprache stellt sich in der Struktur der Vernunft selbst dar: Die Sprache ist der Mittelpunkt der Vernunft.<sup>167</sup> Erst durch die Vermittlung der Sprache sei der Erkenntnis die Selbstreflexion der Vernunft zugänglich. Gerade diese Mittelbarkeit der Selbsterkenntnis der Vernunft verlange die Vermittlung der Sprache. Damit sich die Vernunft als sich selbst begreifen könne, müsse die Sprache als Mittelpunkt im Selbstbezug vorausgesetzt werden. Auf eine prägnante Weise<sup>168</sup> hat Hamann es so formuliert: „Ohne Sprache hätten wir keine Vernunft.“<sup>169</sup> Im Denken müsse Sprache vorausgesetzt werden. „Ohne Wort, keine Vernunft – keine Welt. Hier ist die Quelle der Schöpfung“.<sup>170</sup> Bei dieser Annahme wird verständlich, weshalb Hamann Kants These der Autonomie der *reinen* Vernunft als unbefriedigend betrachten musste. Auf diese notwendige Grundlegung der Vernunft in der Sprache baut Hamann seine Kritik an Kant auf und entwickelt seinen Versuch, die zwei Erkenntnisquellen, die Kant hat stehen lassen, auf eine gemeinsame Wurzel zurückzuführen.

Es gibt bei Hamann drei Elemente der Sprache: Zeichen, Bezeichnetes und Bedeutung. Da die Verbindung zwischen Zeichen und Bezeichnetem nach Hamann nicht vorbestimmt ist, wird sie als willkürlich betrachtet. Die Bedeutung entstehe aus der Verknüpfung von Zeichen und Bezeichnetem. Offensichtlich könnten die Buchstaben und Töne der Worte allein keine Bedeutung erzeugen. Die Bedeutung sei

---

<sup>166</sup> Hamann, *Sämtliche Werke*, Bd. III, 286.

<sup>167</sup> Hamann, *Sämtliche Werke*, Bd. V, 213.

<sup>168</sup> Vgl. Kenneth Haynes, „Hamann and literary style“, in: Johann Georg Hamann, *Writings on Philosophy and Language*, Cambridge 2007.

<sup>169</sup> Hamann, *Sämtliche Werke*, Bd. III, 231.

<sup>170</sup> Hamann, *Sämtliche Werke*, Bd. V, 95.

durch die alltägliche Erfahrung beim Sprachgebrauch erworben. Deshalb bezeichne Sprache eine Vereinigung von Willkürlichkeit und Notwendigkeit.

Aufgrund der dargelegten These zur Sprache führt Hamann eine Reinigung der Vernunft durch, was in der Forschung oft als „Purismusplan“ bezeichnet wurde. Der Reinigungsprozess wird in drei Phasen unterteilt:

I. Die erste Reinigung der Philosophie bestand nemlich in dem theils misverstandenen, theils mislungenen Versuch, die Vernunft von aller Überlieferung, Tradition und Glauben daran unabhängig zu machen.

II. Die zweite ist noch transcenderter, und läuft auf nichts weniger als eine Unabhängigkeit von der Erfahrung und ihrer alltägl.[ichen] Induction hinaus [...] Jenseits der Erfahrung gesucht, verzagt sie nicht nur auf einmal an der progrediven Laufbahn ihrer Vorfahren, sondern verspricht auch mit eben so viel Trotz dem ungedultigen Zeitverwandten, [...] besonders in der letzten Neige eines kritischen Jahrhunder[t]s, wo beyderseitiger Empirismus [der Religion und Gesetzgebung], mit Blindheit geschlagen, seine eigene Blöße von Tag zu Tag verdächtiger u. lächerlicher macht.

III. Der dritte, höchste und gleichsam empyrische Purismus betrifft also noch die Sprache, das einzige erste u letzte Organon und Kriterion der Vernunft, ohne ein andre[s] Creditiv als Überlieferung und USUM.<sup>171</sup>

Die erste Etappe in diesem von Hamann als *reductio ad absurdum* verstandenen Reinigungsprozess habe die Vernunft von aller Überlieferung, Tradition und Glauben unabhängig gemacht; dies sei der zweideutige Gewinn der Aufklärung. Die zweite Etappe in diesem Prozess habe die Vernunft von der Erfahrung entbunden. Damit wird auf Kants Vernunftkritik angespielt, und diese Befreiung der Vernunft von aller Erfahrung wird als fragwürdig hingestellt. Hamann drückt es ironisch so aus, dass die Philosophie jenseits der Erfahrung transzendent werde. Wenn die Reinigung der Vernunft ins Äußerste getrieben wird – was in der dritten Phase des Purismus erfolgen soll –, müsse sie sich auch noch von der Sprache befreien, denn in der Sprache würden die geschichtlichen Erfahrungen eines Volkes liegen.<sup>172</sup> Aufgrund der notwendigen Verbindung zwischen Sprache und Erfahrung kommt Hamann mit „beißender Ironie“ zu dem Schluss, dass beim Reinigungsprozess der Vernunft auch die Sprache beseitigt werden müsse. Aber sei eine solche Befreiung überhaupt möglich, fungiere die Sprache nicht als notwendige Bedingung der Vernunft? Die von

---

<sup>171</sup> Hamann, *Sämtliche Werke*, Bd. III, 284.

<sup>172</sup> Vgl. Hamanns Brief an G. I. Lindner im Jahr 1759, in: Johann Georg Hamann, *Briefwechsel*, Bd. I, Wiesbaden 1955, 393.

Hamann verwendete Methode der *reductio ad absurdum* hat zum Ziel, die Widersinnigkeit des ganzen Purismusplans hervortreten zu lassen: Genauso wie die Sprache dürfe auch die Sinnlichkeit von der Vernunft nicht getrennt werden. Wegen Kants „unbefugte[r] Scheidung desjenigen, was die Natur zusammengefügt hat“<sup>173</sup>, müsse dessen Argument für die Selbstbegründung der Vernunft scheitern.<sup>174</sup>

Mit der These der Vereinigung von Sinnlichkeit und Vernunft in der Sprache zeigt Hamann den Widerspruch von Kants Dualismus, dem zufolge Sinnlichkeit und Vernunft als zwei diametral entgegengesetzte Vermögen aufgefasst werden. Hamann nimmt sich vor, beide Vermögen als gleichursprünglich in der Sprache zu versöhnen. Seine Metakritik ist der Versuch, zu zeigen, dass die Vernunftkritik unmöglich ist, wenn die Vernunft von der Sprache getrennt wird.

Hamann stützt die These der Verankerung der Vernunft in der Sprache auf die Selbsterkenntnis. Für sie sei die interpersonale Beziehung zwischen Menschen und Gott erforderlich, die wiederum notwendigerweise sprachlicher Natur sei.

Jede Erscheinung der Natur war ein Wort, – das Zeichen, Sinnbild und Unterpfand einer neuen, geheimen, unaussprechlichen, aber desto innigeren Vereinigung, Mittheilung und Gemeinschaft göttlicher Energien und Ideen. Alles, was der Mensch am Anfang hörte, mit Augen sah, beschaute, und seine Hände bestasteten, war ein lebendiges Wort; denn Gott war das Wort.<sup>175</sup>

Mittels Sprache habe Gott sich uns offenbart. Auf dieser Weise werde Gott von dem Menschen anerkannt. Im Begriff Gottes finde man ein Gegenbild von sich selbst, somit werde die Selbsterkenntnis erhalten. Die Gott-Mensch-Beziehung wird hier als „Ich-Du-Beziehung“<sup>176</sup> verstanden. Dazu schreibt Metzke: „Hier offenbart sich ein

---

<sup>173</sup> Hamann, *Sämtliche Werke*, Bd. III, 40, 300, sowie Bd. V, 214. Mit Natur ist hier Gott gemeint. Vgl. auch Mt 19:6: „Was nun Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden.“

<sup>174</sup> Hamanns Kritik an Kant erfolgt nach der Interpretation von Henri Veldhuis erst in der dritten Phase: Weil Kant noch keinen Purismus durch die Sprache vorgenommen habe, werde die *KrV* für misslungen gehalten. Aber die dritte Phase wurde von Hamann gedacht, um die Kritik abzuschwächen. Vgl. Henri Veldhuis, *Ein versiegeltes Buch. Der Naturbegriff in der Theologie J. G. Hamanns (1730–1788)*, Berlin/New York 1994, 331. Fichtes Kritik bezieht sich auf darauf, wenn er behauptet, dass Hamann undeutsch sei; vgl. Daniel Breazeale, „Introduction. On Situating and Interpreting Fichte’s Addresses to the German Nation“, in: ders./Tom Rockmore (Hg.), *Fichte’s Addresses to the German Nation Reconsidered*, New York 2016, 294. Der Grund dafür sei Hamanns Rezeption des Hume’schen Empirismus. Zu Hamanns Rezeption des Historismus vgl. auch Isaiah Berlin, *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, Princeton 2000. Die Missdeutung von Hamann wird vielleicht auch von Herders Weiterentwicklung seiner Theorie geprägt, weil Hamanns ironischer Plan des Purismus der Vernunft von Herder ernst genommen wurde. Dies ist im nächsten Abschnitt über Herder zu behandeln.

<sup>175</sup> Hamann, *Sämtliche Werke*, Bd. III, 32.

<sup>176</sup> Vgl. Jacobi, *Werke*, 1,1, 116. „denn ohne Du, ist das Ich unmöglich.“

letzter Wesenskern des Wortes: seine personbegründende Kraft. Mit dem Wort bekenne ich mich als Person unter Personen.“<sup>177</sup>

Ohne Sprache wäre nach Hamann die interpersonale Beziehung zwischen Gott und Menschen unmöglich. Die Erkenntnis des Menschen setzt eine Gott-Mensch-Beziehung voraus. Daher ist die Sprache für die menschliche Selbsterkenntnis unentbehrlich. Aus diesem Grund behauptet Hamann auch, dass der Mensch ein Sprachwesen sei und in der Sprachlichkeit das Wesen des Menschen in seinem Bezug auf Gott liege. Auf die anthropomorphische Begründung der Notwendigkeit der Sprache werden wir später zurückkommen.

Bei Hamann wird die Sprache somit als die notwendige Bedingung der Vernunft betrachtet. Die Frage „Kann man ohne Sprache denken?“ verneint er klar. Seine Sprachtheorie hatte großen Einfluss auf die zeitgenössische Reflexion über die Sprache, vor allem auf Herder und Jacobi. In Reaktion auf diese zwei Denker entwickelte dann Fichte seine eigene Sprachauffassung.

## ***1.2. Herders Metakritik und Fichtes Herder-Kritik***

Die früheren Forschungen über die Debatte zwischen Fichte und Herder waren vorwiegend auf den Atheismusstreit fokussiert.<sup>178</sup> Inzwischen ist ihre Auseinandersetzung über die Metakritik, bei der ihre Stellungnahmen zur kantischen Philosophie einander entgegengesetzt sind,<sup>179</sup> zu einem viel diskutierten Thema geworden. Im Folgenden wird der Konflikt zwischen Herder und Fichte bezüglich der *Metakritik* untersucht.

Herders Reflexion über das Verhältnis zwischen Sprache und Vernunft wurde von seinem „Mentor“ Hamann stark beeinflusst.<sup>180</sup> Die „dritte Reinigung der Vernunft“ von der Sprache, von Hamann wie dargelegt als widersinnig betrachtet,

---

<sup>177</sup> Metzke, *Johann Georg Hamanns Stellung*, 251.

<sup>178</sup> Vgl. Robert Oswald Röseler, „Goethe und der Jenaer ‚Atheismusstreit‘“, in: *Monatshefte*, 41/7 (1949), 351–364.

<sup>179</sup> Vgl. Rohs, „Fichte und Herder“.

<sup>180</sup> Für eine historische Darstellung der Freundschaft zwischen Herder und Hamann siehe J. F. Hausmann, „Der junge Herder und Hamann“, in: *The Journal of English and Germanic Philology*, 6/4 (1907), 606–648.

wird von Herder hingegen in seiner *Metakritik* umgesetzt. Das von Hamann postulierte Primat der Sprache vor der Vernunft greift Herder auf. Er erhebt die Sprache zum Zentrum der Vernunftreflexion. Darauf weist auch Marion Heinz hin: „Etymologie wird von Herder als Autorität gegen die betrügerische Metaphysik in Stellung gebracht.“<sup>181</sup>

Ebenso wie Hamann versucht Herder, durch Sprachreflexion Kants Philosophie zu kritisieren. Er sieht die Vernunftkritik als widersinnig an. „Ein Vermögen der menschlichen Natur kritisiert man nicht; sondern man untersucht, bestimmt, begränzet es, zeigt seinen Gebrauch und Mißbrauch. Künste, Wissenschaften, als Werke der Menschen betrachtet, kritisiert man, entweder in ihnen selbst oder in ihren Hervorbringungen; nicht aber Naturvermögen.“<sup>182</sup> Außerdem sei eine Selbstkritik der Vernunft unmöglich, weil die Vernunft dabei die Rolle sowohl des Richters als auch des Gesetzes und des Zeugen spielen würde.<sup>183</sup> Die Selbstprüfung der Vernunft wird von Herder deswegen für widersprüchlich gehalten. In diesem Punkt kann Herders Idee der Metakritik als eine Weiterentwicklung von Hamanns Sprachtheorie angesehen werden.

Wie Hamann betrachtet Herder die Sprache als Werkzeug der Vernunft – und behauptet daher, dass die Sprache für die Vernunft notwendig sei. „Die menschliche Seele denkt mit Worten; sie äußert nicht nur, sondern sie bezeichnet sich selbst auch und ordnet ihre Gedanken mittels der Sprache.“<sup>184</sup> Das Postulat der grundlegenden Bedeutung der Sprache für die Vernunft führt Herder zu einer Reihe von Thesen:

*Erstens* geht Herder davon aus, dass alle Fragen zur Vernunft auf Sprachprobleme zurückgeführt werden können: „Ein großer Teil der Mißverständnisse, Widersprüche und Ungereimtheiten also, die man der Vernunft zuschreibt, wird wahrscheinlich nicht an ihr, sondern an dem mangelhaften oder von ihr schlecht gebrauchten Werkzeuge der Sprache liegen.“<sup>185</sup> Diese Annahme kann auf Hamanns Behauptung zurückgeführt

---

<sup>181</sup> Vgl. Marion Heinz, „Vernunft ist nur Eine. Untersuchungen zur Vernunftkonzeption in Herders *Metakritik*“, in: Marion Heinz (Hg.) *Herders ‚Metakritik‘. Analysen und Interpretationen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2013, 171; vgl. Johann Gottfried Herder, *Sämmtliche Werke*, Bd. XXI, 180f.

<sup>182</sup> Johann Gottfried Herder, „Metakritik“, in: ders., *Sämmtliche Werke*, Bd. 14, Karlsruhe 1820, 1.

<sup>183</sup> Herder, „Metakritik“, 3.

<sup>184</sup> Herder, „Metakritik“, 4.

<sup>185</sup> Herder, „Metakritik“, 20.

werden, die Sprache selbst sei der Mittelpunkt der Vernunft. Darin sieht Herder eine Möglichkeit, die Vernunftkritik durch eine Sprachkritik zu ersetzen. In diesem Sinne kann Herders Versuch als eine Art linguistische Wende verstanden werden. So wird z. B. der kantische Begriff „a priori“ von Herder als Sprachmissbrauch betrachtet, da so ein transzendenter Begriff in „Wortlarven“ zu einer „Übervernunft“ konstituiert wird.<sup>186</sup>

*Zweitens* könnte aus der Berufung der Vernunft auf die Sprache der Schluss gezogen werden, die Metaphysik sei mit der Sprachphilosophie gleichzusetzen. „Mithin wird Metaphysik eine *Philosophie der menschlichen Sprache*.“<sup>187</sup> Kant sieht die Mathematik als Vorbild der Wissenschaft, nach dem sich auch die Philosophie zu richten habe. Damit aber wird der wesentliche Unterschied zwischen Mathematik und Philosophie von Kant vernachlässigt, nämlich dass Mathematik sich nicht auf die Sprache gründe, diese jedoch als unentbehrlich für die Darstellung des Denkens gelte. Wie könnten die Evidenz und die Anschaulichkeit der Philosophie mittels Worte erworben werden? Ohne eine eingehende Untersuchung der Sprache sei diese Frage nicht zu beantworten. Durch die Gründung der Metaphysik auf die Sprache versucht Herder, statt der Vernunft, wie bei Kant, die Sprache zum Richter der Vernunft zu erheben.

*Drittens* befasst sich die Sprachkritik zentral mit der Frage nach dem Grund der Verbindung zwischen Vernunft und Sprache: „Was ist Verstand und Vernunft? Wie kommen sie zu ihren Begriffen? Wie knüpfen sich solche?“<sup>188</sup> Damit verwandelt sich Kants Frage nach der Möglichkeitsbedingung der Vernunft in die Frage nach deren Ausdrückbarkeit, nach der Möglichkeitsbedingung der Vermittlung der Vernunft durch Begriffe. „Was für Recht haben wir, uns einige derselben allgemein und notwendig zu denken?“ Nach Herder sollen Kants apriorische Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, durch die Sprache ergänzt werden. Da die Sprache das „Lagerbuch“ der menschlichen Vernunft sei, werde die Vernunft erst durch die

---

<sup>186</sup> Herder, „Metakritik“, 21f.

<sup>187</sup> Herder, „Metakritik“, 21.

<sup>188</sup> Herder, „Metakritik“, 21.

Sprache zugänglich gemacht. Darin liegt die Möglichkeit bei Herder, die Vernunftkritik durch Sprachkritik zu ersetzen.

Herders Metakritik bringt eine wichtige Tendenz in der Entwicklung der Aufklärung zum Ausdruck, die darin besteht, die Autorität der Vernunft durch die Autorität der Sprache zu ersetzen.<sup>189</sup> Dies ist, was Fichte veranlasst hat, eine Sprachtheorie gegen die Aufklärung zu entwerfen.<sup>190</sup> Fichtes Reflexion über die Sprache lässt sich als ein Dialog mit Herders Sprachphilosophie verstehen. So wie seine Sprachabhandlung (1795) als eine Widerlegung von Herders Preisschrift (1772) gesehen werden kann, kann Fichtes *Neue Bearbeitung der WL* (1801)<sup>191</sup> als eine Reaktion auf Herders *Metakritik* (1799) gelesen werden. Letztere wird von Fichte nachdrücklich kritisiert:

Es hätte, seitdem es sich in unserm Zeitalter von allen Seiten klar ergab, daß die Sprache zur Einverständigung über philosophische Begriffe nicht mehr hinreichen wollte, und sogar der ironische Vorschlag, den hinterher *Herder*, und sein Geistesverwandter *Jean Paul* für Ernst genommen haben, gemacht wurde, *der Kritik der Vernunft eine Metakritik der Sprache* [...] einleuchten sollen, daß, da wir uns im Leben doch wirklich verständigen, es in der Vernunft sowohl für *diese* Verständigung, als auch für Verständigung oder ewige Trennung *über Philosophie* ein höheres Vereinigungsmittel geben müsse, als den *Begriff*, und den oft sehr verfälschten Abdruck desselben aus der zweiten Hand; das *Wort*; daß dieses höhere Vereinigungsmittel die Anschauung seyn möge, vor deren Richterstuhle der Begriff selbst und sein Stellvertreter das Wort sich stellen müßten; so daß es von nun an einer Metakritik der philosophischen Sprache so wenig bedürfe, als es einer Metakritik der Ausdrücke, mathematischer Punkt, Linie, u.s.w. bedarf.<sup>192</sup>

Fichtes Kritik an Herder betrifft zwei Punkte: Erstens habe Herder Hamanns Purismus der Vernunft missverstanden – und dessen ironischen Vorschlag ernst genommen. Außerdem gelte Herders Berufung auf Hamanns Theorie nicht, denn wenn die Vernunft und das Denken nicht von der Sprache abgetrennt werden könnten, wäre eine Kritik der Vernunft durch Sprache nicht möglich. Zweitens will Fichte Herders Gegenüberstellung von Worten und Begriffen widerlegen. Nach Herder sei die Bezeichnung der Begriffe die „letzte und höchste Philosophie“.<sup>193</sup> Fichte hinterfragt diese Annahme und sieht einen Widerspruch darin, dass Herder einerseits behauptet,

---

<sup>189</sup> Vgl. dazu GA I/8, 247ff.

<sup>190</sup> Fichtes Auseinandersetzung mit der Aufklärung spitzt sich in den sprachlichen Disputen mit den Berliner Aufklärern zu; vgl. dazu unten Kapitel I.5 sowie III.2.

<sup>191</sup> [Ankündigung:] *Seit sechs Jahren*, in: GA I/7.

<sup>192</sup> GA I/7, 158f.

<sup>193</sup> Herder, „Metakritik“, 20.



die Philosophie sei erst durch die Vermittlung der Sprache möglich, andererseits aber postuliert, die Begriffe als Vermittlung der abstrakten Ideen gehörten nicht nur zu keiner allgemeinen Sprache, sondern stünden ihr gegenüber. Wenn aber eine solche Gegenüberstellung von Begriffen und allgemeiner sinnlicher Sprache möglich wäre, müsste die Philosophie auch ohne die Vermittlung der allgemeinen Sprache möglich sein.

Diese Kritik hängt mit Herders Übernahme des kantischen Verständnisses der Vernunftkenntnis zusammen. Nach Kant ist Philosophie die Vernunftkenntnis aus Begriffen, denen die sinnliche Anschauung gegenüberstehe. In diesem Punkt weicht Fichte eindeutig von Kant ab, indem er behauptet, dass „die Philosophie keinesweges eine Erkenntniß aus Begriffen, sondern aus Anschauung seyn müsse.“<sup>194</sup> Demgegenüber zieht Kant die Grenze zwischen Mathematik und Philosophie gerade anhand des Unterschiedes zwischen Anschauung und Begriff: Während die Mathematik unmittelbar evident und allgemeingültig sei, bedürfe die Philosophie der Begriffe und ermögliche daher nur mittelbare Erkenntnisse. Herder übernimmt diese kantische Voraussetzung, indem er die Vernunft für die Erkenntnis aus Begriffen hält. Fichte scheint hier einen Widerspruch bei Herder auszumachen, wenn dieser einerseits Kants dualistische Prinzipien von Sinnlichkeit und Vernünftigkeit kritisiert, andererseits aber anhand dualistischer Prinzipien die Sprache in sinnliche Worten und übersinnliche Begriffe einteilt. Die sinnlichen Worte seien „Seufzer der Seelen“ und fungierten als Ausdruck der Empfindung. So behauptet Herder, dass der Mensch schon als Tier Sprache habe.<sup>195</sup> Aber die Verbindung zwischen Erfahrung und Sprache sei nur einseitig. Daher unterscheidet Herder sich von der sensualistischen Sprachauffassung sowohl eines Condillac als auch eines Rousseau. Er versucht, über die Auffassungen von Condillac und Rousseau hinauszugehen, weil „jener die Tiere zu Menschen und dieser die Menschen zu Tieren machte“.<sup>196</sup> Zudem bezieht sich Herder auf Leibniz' Sprachtheorie und hebt die Verbindung zwischen Sprache und Vernunft hervor. Zu Beginn der *Metakritik* zitiert er die Definition von Leibniz, der

---

<sup>194</sup> GA I/7, 158.

<sup>195</sup> Herder, „Abhandlung über den Ursprung der Sprache“ (1772), 3f.

<sup>196</sup> Herder, „Abhandlung über den Ursprung der Sprache“ (1772), 15.

Sprache als „Spiegel des menschlichen Verstandes“ beschreibt.<sup>197</sup> Die übersinnlichen Begriffe seien Ausdruck der „Besonnenheit“ und werden als höchste Form der Vernunft betrachtet. Durch diese Unterscheidung versucht Herder, die sprachtheoretischen Positionen des Sensualismus und des Rationalismus zu vereinigen. Damit lautet die Schlüsselfrage: Wie verhalten sich die sinnlichen Worte zu übersinnlichen Begriffen? Nach Herder sind Worte die Bausteine der Begrifflichkeit, weshalb die Vermittlung der Vernunft sogar auf Buchstaben zurückgeführt werden könne. Herders Versuch, Vernunftkritik durch sprachliche Metakritik zu ersetzen, basiert auf der Auffassung, dass die sinnlichen Worte die Grundlage der Begriffe und der Vernunft seien. Somit wird die Sinnlichkeit der Sprache der Begrifflichkeit der Besonnenheit gegenübergestellt – was aber nichts anderes als eine Umsetzung von Kants Dualismus ist.

Gerade hier setzt Fichtes Kritik an Herder an. Fichte argumentiert sowohl gegen Kants Entgegensetzung von Anschauung und Begriff als auch gegen Herders Entgegensetzung von Wort und Begriff.<sup>198</sup> Beide Gegensätze beruhen Fichte zufolge auf der gemeinsamen Voraussetzung, dass die sinnliche Anschauung der Intelligenz bzw. der Vernunft gegenübergestellt werde und sie zugleich begründe. Fichte nimmt an, dass die Vernunft nicht auf Begriffen, sondern auf Anschauungen beruhe. Die intellektuelle Anschauung als Bedingung der Vernunftkenntnis sei nicht nur möglich, sondern notwendig. Denn durch die Begriffe könne die Vernunft nur mittelbaren Zugang zu sich selbst haben. Die *Autonomie* der Vernunft aber verlange, dass sich die Vernunft durch sich selbst erkenne, also unmittelbar zu sich selbst sei. Diese Unmittelbarkeit biete allein die Anschauung, und erst durch die „unmittelbare Evidenz“ der Anschauung könne die Vernunft sich selbst unmittelbar umfassen. Angesichts der Autonomie der Vernunft müsse „es doch auch eine VernunftErkenntniß *aus Anschauungen* geben“.<sup>199</sup> Nur darauf könne sich die

---

<sup>197</sup> Herder, „Metakritik“, 19.

<sup>198</sup> Vgl. Rohs, „Fichte und Herder“, 264.

<sup>199</sup> GA I/7, 156.

durchgehende und konsequente Autonomie der Vernunft gründen. Fichte fügt noch hinzu, dass ein Begriff ohne Anschauung reine Logik, keine Philosophie sei.<sup>200</sup>

Fichte deckt den Widerspruch in Herders Kant-Kritik auf: Einerseits stütze sich Herder auf die Sprache, die noch tiefer gründe als die Vernunft; andererseits übernehme er in seiner Sprachkritik Kants Dichotomie zwischen Sinnlichkeit und Vernunft. Das bedeutet, dass Herder die Notwendigkeit der intellektuellen Anschauung nicht erkenne, was wiederum eine Überwindung von Kants Dualismus verhindere. Herders Metakritik behaupte, die Vernunftkritik auf einer Meta-Ebene auszuüben, aber das alte Problem der Vernunftkritik bestehe weiterhin. Aufschlussreich ist, dass die Einführung der sprachlichen Dimension einen tiefgehenden Einfluss auf Fichtes Weiterentwicklung und dessen Revision der kantischen Philosophie hatte. Seine Kritik an der Autorität der Sprache wird eine wichtige Rolle in seinem gesamten System spielen. Fichte wurde von seinem „Spinnefeind“ so stark geprägt, dass seine Widerlegung von Herder – und seine Revision des kantischen Dualismus und der damit verbundenen Sprachauffassung – in seinem Werk omnipräsent zu sein scheint.

### ***1.3. Die Frage nach dem Ursprung der Sprache***

Durch die Analyse der *Metakritik* wird gezeigt, dass die Auseinandersetzung zwischen Fichte und Herder sich in ihren sprachphilosophischen Auffassungen zuspitzt. Zugrunde liegt dem die Frage nach dem Ursprung der Sprache, die in diesem Zusammenhang bislang nur wenig beachtet wurde. Zunächst ist zu klären, welche Absicht eine solche Fragestellung verfolgt: Zielt sie auf eine mögliche Geschichte der Sprachentstehung oder eher auf eine notwendige Ableitung? Welche Theorien vom Ursprung der Sprache gab es vor Fichte? Welche Rollen spielten sie für die Entwicklung seiner Sprachlehre?

---

<sup>200</sup> GA I/7, 159.

### ***1.3.1. Ist die Entstehung der Sprache eine notwendige Wissenschaft oder eine mögliche Geschichte?***

Herder hat sich mit der Frage der Entstehung der Sprache anlässlich einer von der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (1769) ausgeschriebenen Preisfrage befasst. Der Ursprung der Sprache, so Fichte, „ist besonders in neuern Zeiten berührt worden, weil sie als Preisfrage von mehreren gelehrten Academies aufgegeben worden ist. Es sind auch viele Schriften darüber erschienen. Die Frage ist: Wie ist die Sprache entstanden?“<sup>201</sup> Unter 31 Konkurrenten wurde Herders *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* der Preis zuerkannt.

Nach Herder ist die Erkundung der Entstehung der Sprache ein „sprachphilosophischer Roman“. Die Aufgabe seiner Sprachabhandlung wird durch die Preisfrage bestimmt, eine *mögliche* Genese der Sprache zu liefern: „Haben die Menschen, ihren Naturfähigkeiten überlassen, sich selbst Sprache erfinden können?“<sup>202</sup> Herders Ziel ist nicht so sehr, den menschlichen Ursprung der Sprache zu etablieren, als die Gegenthese von deren göttlichem Ursprung zu widerlegen. Kann nämlich dargestellt werden, dass eine menschliche Erfindung der Sprache möglich sei, ist die Notwendigkeit, einen göttlichen Ursprung anzunehmen, widerlegt. Angesichts dessen kritisierte Hamann, „daß Herr Herder, anstatt eine Hypothese zu liefern, mit seiner Abhandlung eine Hypothese zu verdrängen sucht, die von allen Seiten betrachtet, dem menschlichen Geiste nur zum Nebel und zur Unehre ist und es lange gewesen seyn soll.“<sup>203</sup>

Sowohl Herder als auch Hamann versuchen, eine *Hypothese* zur Entstehung der Sprache darzulegen. Reicht jedoch eine bloße Hypothese aus? Was soll die Untersuchung vom Ursprung der Sprache leisten? Ist eine *mögliche* Entstehungsgeschichte überhaupt von Interesse? Sollte die Aufgabe einer Untersuchung vom Ursprung der Sprache nicht eher darin bestehen, eine *notwendige* Genesis abzuleiten? Dies sind die ersten Fragen, die Fichte in seiner Sprachabhandlung beantwortet. Ihm zufolge geht es darum, nicht die Möglichkeit,

---

<sup>201</sup> GA IV/1, 292.

<sup>202</sup> Herder, „Abhandlung über den Ursprung der Sprache“ (1772), 3, kursiv von mir.

<sup>203</sup> Hamann, *Sämtliche Werke*, Bd. III, 17.

sondern die Notwendigkeit der Entstehung der Sprache zu zeigen. „Man darf sich daher nicht damit begnügen, zu zeigen, daß und wie etwa eine Sprache erfunden werden *konnte*: man muß aus der Natur der menschlichen Vernunft die Nothwendigkeit dieser Erfindung ableiten; man muß darthun, daß und wie die Sprache erfunden werden *mußte*.“<sup>204</sup> Die Sprachlehre könne keine bloß empirische, auf zufällige Fakten eingehende Wissenschaft, sondern müsse rein apriorisch sein. Damit sucht sich Fichte resolut von Herders Sprachauffassung abzugrenzen.

### ***1.3.2. Zur möglichen Vereinbarkeit der Theorien zum Ursprung der Sprache vor Fichte***

Fichte unterscheidet in seiner *Vorlesung über Logik und Metaphysik* drei Positionen zum Ursprung der Sprache:

1. die Sprache sei dem Menschen angeboren;
2. die Sprache sei durch ein Wunder eines höheren Geistes gegeben;
3. der Mensch habe sie selbst erfunden.<sup>205</sup>

Dies sind die maßgeblichen Theorien zum Ursprung der Sprache zu Fichtes Zeiten, auf die er sich bezieht. Die ersten zwei Thesen bilden die Grundlage für Herders Entwicklung der dritten These, die, als Fichte sich mit diesen Fragen befasst, das größte Gewicht hat.

Die erste These wird von Condillac (1714–1780) vertreten und besagt, dass die Sprachfähigkeit wie ein tierischer Instinkt als Naturgabe dem Menschen innewohnt. Bei dieser Auffassung hat die Sprache vor allem die Funktion, wie bei instinktgesteuerten Tieren Leidenschaften und Empfindungen unmittelbar auszudrücken. Nach diesem Verständnis haben auch Tiere eine Sprache. Daraus folgt, dass die menschliche Sprache tierischen Ursprungs ist.<sup>206</sup>

Habe Condillac somit die Sprache als „Geschrei der Empfindungen“ betrachtet, bringt Herder nun gegen die These eines gemeinsamen, in den Empfindungen identifizierbaren Ursprungs der menschlichen und der tierischen Sprache folgendes

---

<sup>204</sup> GA I/3, 97.

<sup>205</sup> GAIV/1, 292.

<sup>206</sup> Herder, „Abhandlung über den Ursprung der Sprache“ (1772), 8.

Argument vor: „Und da die Menschen für uns die einzigen Sprachgeschöpfe sind, die wir kennen, und sich eben durch Sprache von allen Tieren unterscheiden: wo finge der Weg der Unterscheidung sicherer an, als bei Erfahrungen über den Unterschied der Tiere und der Menschen?“<sup>207</sup> Herder weist somit ausdrücklich darauf hin, dass der Ursprung der Sprache in der Unterscheidung zwischen Menschen und Tieren zu suchen sei. Wäre die Sprache dem Menschen angeboren, verfügte der Mensch schon als Tier über Sprache; den Tieren sei jedoch eindeutig Sprache abzusprechen. Die Sprache sei daher nur in dem Sinne angeboren, dass das Organ zur Entwicklung der Sprache in der Natur des Menschen angelegt sei. Wenn also von angeborener Sprache die Rede ist, meint dies für Herder nur das Sprachvermögen, das dem Menschen innewohne. Deutet die erste These somit auf den tierischen Ursprung der menschlichen Sprache, distanziert sich Herder hiervon bereits beim Ausgangspunkt der Sprachreflexion.

Eine zu Fichtes Zeit zweite, herrschende Theorie war die vom göttlichen Ursprung der Sprache, die von Süßmilch (1707–1767) vertreten wurde. Ihr zufolge ist der Ursprung der Sprache nicht beim Menschen, sondern allein beim Schöpfer zu suchen.<sup>208</sup> In Herders Preisschrift wird diese Theorie als Hauptgegenthese angegriffen. Im Vergleich zur ersten Theorie liegt ihre Stärke darin, dass sie den Übergang vom Nichts zum Sein erkläre. Denn „[j]edem, der dem Ursprung der Sprache nachforscht, muß die Sprache so gut als nicht erfunden sein: er muß sich denken, daß er sie erst durch seine Untersuchung erfinden soll.“<sup>209</sup> Eine Theorie hat nach Fichte mehr Überzeugungskraft, wenn sie den Sprung vom Nichts zum Sein zu erklären vermag. Die Theorie vom göttlichen Ursprung setzt voraus, dass es die Sprache einmal nicht gab, und erklärt ihren Ursprung durch eine göttliche *creatio ex nihilo*. Alle anderen Erklärungsversuche müssen hingegen unvermeidlich in einen Zirkel geraten.<sup>210</sup> Der absolute Anfang der Sprache wird dabei als ein „Wunder“ bezeichnet. Diese Antwort

---

<sup>207</sup> Herder, „Abhandlung über den Ursprung der Sprache“ (1772), 15.

<sup>208</sup> Johann Peter Süßmilch, *Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe*, Berlin 1766.

<sup>209</sup> GA I/3, 97.

<sup>210</sup> Das trifft etwa für Rousseau und Condillac zu, die für die menschliche Ursprung stehen. Dies wird von Herder auch als schwaches Argument für den göttlichen Ursprung betrachtet; vgl. Herder, „Abhandlung über den Ursprung der Sprache“ (1772).

akzeptiert Fichte in seiner Theorie teilweise, wie in Kapitel III noch ausführlich zu behandeln ist.

Am göttlichen Ursprung kritisiert Herder allerdings, dass er nicht bewiesen werden und nur als eine „höhere Hypothese“ gelten könne: „Niemand als Gott konnte die Sprache erfinden! Niemand als Gott kann aber auch einsehen, daß niemand, als Gott, sie erfinden konnte!“<sup>211</sup> Damit richtet Herder das Augenmerk auf die *Erkennbarkeit* des Ursprungs der Sprache: Wie kann man wissen, ob die Sprache nicht vom Menschen selbst, sondern von einem höheren Wesen erschaffen wurde? Die Hypothese vom göttlichen Ursprung gründet sich auf den Anthropomorphismus, der aber von Herder abgelehnt wird.

Als Verteidigung gegen Herders Angriff hat Hamann die Theorie des göttlichen Ursprungs revidiert und angenommen, dass der Ursprung der Sprache sowohl göttlich als auch menschlich sei. „Alles Göttliche ist aber auch menschlich; [...] Diese *communicatio* göttlicher und menschlicher *idiomatum* ist ein Grundgesetz und der Hauptschlüssel aller unsrer Erkenntniß“.<sup>212</sup> Damit behauptet Hamann, die Erkennbarkeit des göttlichen Ursprungs liege in der Möglichkeit der Kommunikation zwischen Menschen und Gott. Mit der Annahme des Anthropomorphismus sei die Theorie des göttlichen Ursprungs kohärent. Nach Hamann geht diese Theorie von der Annahme aus, dass die Sprache dem Menschen nicht angeboren sei, sondern von ihm gelernt werde, was mit der Erfahrung des Spracherwerbs übereinstimme. Der göttliche Ursprung der Sprache erkläre den Sprung vom Zustand der Sprachlosigkeit zur Sprache; der menschliche Ursprung der Sprache ermögliche die Erkennbarkeit des göttlichen Ursprungs überhaupt, das heißt, er zeige, wie der göttliche Ursprung vom Menschen erkannt werden konnte.

Gott ist die Ursache aller Wirkungen. Folglich ist alles göttlich. Der Mensch kann nur wirken und leiden nach Maßgabe seiner Natur. Folglich ist alles Göttliche auch menschlich. Die Sprachwerkzeuge haben ihr Gebrauchsvermögen von Gott. Insofern ist der Ursprung der menschlichen Sprache göttlich. Dieses Gebrauchsvermögen muß sich der menschlichen Natur anpassen. Insofern ist der Ursprung der Sprache, zumal ihr Fortgang, menschlich.<sup>213</sup>

---

<sup>211</sup> Herder, „Abhandlung über den Ursprung der Sprache“ (1772), 108.

<sup>212</sup> Hamann, *Sämtliche Werke*, Bd. III, 27.

<sup>213</sup> Hamann, *Sämtliche Werke*, Bd. III, 199.

Bei Hamann taucht bereits die Tendenz auf, beide Theorien zum Ursprung der Sprache zu versöhnen.<sup>214</sup> Seine Erklärung könnte als eine Propädeutik zur Vereinigung beider Theorien (des göttlichen Ursprungs und des menschlichen Ursprungs) betrachtet werden. Auf dieser Grundlage entwickelt Fichte in seiner *Vorlesung über Logik und Metaphysik* (SS1797) „einen mittleren Weg“<sup>215</sup>. Nach ihm sind die zwei Thesen des menschlichen und des göttlichen Ursprungs nicht diametral einander entgegengesetzt, sondern kompatibel. Eine Radikalisierung der Entgegensetzung findet sich erst bei der dritten These, wonach die Sprache vom Menschen erfunden wurde.

Die dritte Theorie bringt starke Argumente, die zu einer Verschärfung der beiden ersten Thesen führt. Herder konzentriert sich darauf, die Theorie des göttlichen Ursprungs zu schwächen, indem er ihre Notwendigkeit widerlegt. Dazu soll es genügen, die *Möglichkeit* eines menschlichen Ursprungs der Sprache darzulegen. Sein Hauptargument ist, dass die Entstehung der Sprache auf dem Bewusstsein eines Bedürfnisses der Reflexion (oder der Vernunft, der Besonnenheit<sup>216</sup>) beruhe. Der angenommene göttliche Unterricht sei nur ein überflüssiges Mittelglied, der aber keine Erklärung für die Entstehung der Sprachfähigkeit bieten könne. Denn zwischen der Entstehung der Vernunft und derjenigen der Sprache gebe es einen Zirkel. „Ohne Sprache hat der Mensch keine Vernunft und ohne Vernunft keine Sprache. Ohne Sprache und Vernunft ist er keines göttlichen Unterrichts fähig und ohne göttlichen Unterricht hat er doch keine Vernunft und Sprache – wo kommen wir da je hin – Wie kann der Mensch durch göttlichen Unterricht Sprache lernen, wenn er keine Vernunft hat?“<sup>217</sup> Davon abgesehen, sei die Vernunft noch ursprünglicher als die Sprache. Diese Aporie in der Erklärung vom Ursprung der Sprache ist für Herder ein „ewiger

---

<sup>214</sup> Hamanns Theorie wird von Mendelssohn und Nicolai vereinfacht in der Theorie vom göttlichen Ursprung, die dem menschlichen Ursprung entgegengesetzt sei. Es ist jedoch eindeutig, dass das Verhältnis der beiden Theorien bei Hamann kein Entweder-oder darstellt. Vgl. auch Detlef Otto, „Vom Ursprung lesen. Johann Georg Hamanns Übersetzung der Herderschen ‚Abhandlung über den Ursprung der Sprache‘“, in: Joachim Gessinger/Wolfert von Rahden, *Theorien vom Ursprung der Sprache*, Berlin/New York 1989, Bd. 1, 390–420, hier 401.

<sup>215</sup> GAIV/1, 292.

<sup>216</sup> „Besonnenheit“ ist Herders Terminus für Reflexion; zur Forschung siehe Christoph Seibert, „Der Mensch – das besonnene Geschöpf: Zur Aktualität einer anthropologischen Einsicht Johann Gottfried Herders“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 106/3 (2009), 313f.

<sup>217</sup> Herder, „Abhandlung über den Ursprung der Sprache“ (1772), 28.



Kreisel“.<sup>218</sup> Aber diese Schwierigkeit ergibt sich nur, wenn man versucht, die Notwendigkeit der Entstehung der Sprache zu beweisen. Wohl aus diesem Grund nimmt Herder sich vor, nur einen „sprachphilosophischen Roman“, also keine notwendige, sondern nur eine mögliche Entstehungsgeschichte der Sprache zu schreiben, um den Zirkelschluss zu vermeiden.

Die Darstellung des „ersten Moment[s] der Besinnung zur inneren Entstehung der Sprache“ reicht hin, um die Theorie vom göttlichen Ursprung der Sprache zu widerlegen, beweist aber nicht die *Notwendigkeit* der menschlichen Spracherfindung. Aus diesem kurzen Überblick wird ersichtlich, dass zu Fichtes Zeit viele Fragen zum Ursprung der Sprache weiterhin offen waren. Ist es überhaupt möglich, die *Notwendigkeit* der Entstehung der Sprache zu erklären, ohne in einen Zirkelschluss zu geraten? Welche Rolle spielt die Beziehung zwischen Mensch und Gott dafür, das Verhältnis zwischen Vernunft und Sprache zu verstehen? Inwiefern wird die Sprachreflexion durch ein anthropomorphisches Modell beeinflusst? Inwiefern ist überhaupt Sprache für Vernunft unentbehrlich? Kann man ohne Sprache denken, und was wäre umgekehrt die Sprache ohne Vernunft? Diese Fragen verweisen auf die Dichotomie von Geist und Buchstabe, die der Sprachreflexion insbesondere in Fichtes Theorie zugrunde liegt. Als Nächstes wird die Rolle dieser Dichotomie in Fichtes Sprachlehre untersucht.

#### ***1.4. Der Unterschied zwischen Geist und Buchstabe in der Theologie***

Grundlegend für Fichtes Sprachreflexion ist der Unterschied zwischen Geist und Buchstabe. Woher kommt ursprünglich dieses Begriffspaar? Und weshalb werden diese Begriffe einander gegenübergestellt? In welchem Sinne hat Fichte dieses Begriffspaar übernommen, und mit welcher terminologischen Verschiebung? Aus dieser Untersuchung wird sich erschließen lassen, was Fichte mit seiner Sprachlehre beabsichtigt.

---

<sup>218</sup> Herder, „Abhandlung über den Ursprung der Sprache“ (1772), 28.

### ***Theologischer Ursprung der Begriffe – Luthers Sprachtheologie***

Die christliche Sprachtheologie geht von der Erschaffung der Welt durch Gottes Wort aus.<sup>219</sup> Das Wort *Theologie* kommt selbst vom griechischen *theós* ‚Gott‘ und *lógos* ‚Wort‘, bedeutet also Gottes Wort. Die Bezeichnung „Sprachtheologie“ scheint also tautologisch zu sein.<sup>220</sup> In der vorreformatorischen Zeit aber wurde der Begriff Theologie nicht in seinem ursprünglichen Sinn verwendet und inhaltlich durch die Kirchenlehre ersetzt. Luthers Sprachtheologie kann als Rückkehr zum ursprünglichen Inhalt der Theologie verstanden werden, so dass der Glaube nicht mehr als der kirchlichen Autorität untergeordnet betrachtet wird.

Ein wesentlicher Charakter von Luthers Gottesbeweis liegt in seiner Hervorhebung der Rolle der Sprache als Vermittlung zwischen Gott und Mensch. Aufbauend auf das Johannesevangelium hat Luther den Gottesbegriff rein geistig ausgelegt: Gottes Dasein wird nicht durch Wunder, sondern durch dessen Wort bewiesen. Demnach stützt sich Luther zufolge der Glaube an Gott nicht auf die Autorität eines Auslegers, sondern auf das Innere des Menschen. Die Sprache wird als die ‚Herablassung‘ Gottes gesehen, um seinen eigenen Willen dem Menschen zu verkündigen. Das ist die Sprache, die Gott sichtbar macht, also „*verbum visibile*“.<sup>221</sup> Durch die Vermittlung der Sprache lasse sich der Wille Gottes *im* Menschen finden. In der Anerkennung von Gottes Willen nehme daher die Sprache eine Schlüsselstellung ein. Eine gemeinsame Sprache zwischen Gott und den Menschen müsse vorausgesetzt werden, um den Gottesbeweis zu ermöglichen. Die Frage „Wie kann Gott sich offenbaren?“ beantwortet Luther mit der Sprachtheologie: Gott offenbare sich durch sein Wort und ermögliche es dem Menschen, seinen Willen zu erkennen.

Gott sei also durch sein Wort dem Menschen zugänglich. Aber wie kann man sich vergewissern, dass das zur Erkenntnis gewordene Wort den eigentlichen Willen Gottes ausdrückt? Worin liegt die Authentizität dieser göttlichen Sprache? Die

---

<sup>219</sup> Zum Begriff der Sprachtheologie siehe Karl Otto Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn 1963, 78.

<sup>220</sup> Vgl. Albrecht Beutel, *Im Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis*, Tübingen 1991.

<sup>221</sup> Luther, WA 1, 24, 10.

gleiche Fragestellung findet sich in Kierkegaards *Furcht und Zittern*, wenn die Geschichte von Abraham erzählt wird, der den Befehl Gottes gehört habe, seinen eigenen Sohn zu opfern. Abraham fragt sich, wie er sicher sein könne, dass die vernommene Stimme wirklich von Gott komme. Dies betrifft auch die grundlegendere Frage: Worauf beruht die Authentizität von Gottes Wort? Das Gotteswort wird für wahr gehalten, insofern es aus Gottes „Mund“ kommt. Daher hängt die Wahrheit des Wortes allein vom Sprechenden ab – ist Gott tatsächlich der Redende, wird dadurch die Authentizität des Wortes gesichert.<sup>222</sup> Nach Luther wird die Göttlichkeit auf Gottes Wort übertragen. Daher sei die ganze Kraft von Gottes Wort darauf zurückzuführen, dass Gott es sei, der das Wort ausgesprochen habe. Die Autorität des Wortes beruhe auf Gottes Autorität. Die Identität des Redenden sei für die Deutung des Gesagten entscheidend. Die Rede vom Gotteswort bedeutet, „sich gar nicht erst auf den Versuch einzulassen, das Gesagte verstehend zu fassen, sondern es allein auf die Person des Redenden hin zu glauben.“<sup>223</sup>

Das führt zu der Frage, ob und inwiefern Gott mit seinem Wort gleichgesetzt werden darf. Gottes Wort dient dazu, zwischen dem unendlichen, absoluten und unbegreiflichen Geist Gottes und der endlichen Vernunft des Menschen zu vermitteln. Es werden zwei Formen der Vermittlung unterschieden: die mündliche Rede und die Schrift. Hierarchisch überlegen sei die mündliche Rede, weil sie unmittelbar aus Gottes Mund komme und unmittelbarer Ausdruck der reinen Geistigkeit Gottes sei; untergeordnet sei die Schrift, die, starr und festgelegt, eine „tote“ Form der lebendigen Rede sei. Daher liege die Schrift noch ferner vom absoluten lebendigen Geist und sei nur ein „Zeichen des Zeichens“<sup>224</sup>. Wie Luther sagt: „Die Buchstaben sind tote woerter, die mundliche rede sind lebendige woerter, die geben sich nicht so eigentlich und gut in die schrift, als sie der Geist oder Seele des Menschen durch den mund gibt.“<sup>225</sup> Luther vertritt also die These, dass das Wort umso wahrhafter sei, je unmittelbarer es aus Gott komme. Dies erkläre wohl auch – wie Reinhold Riegers

---

<sup>222</sup> Luther, WA 17/1, 47, 7f. kursiv von mir.

<sup>223</sup> Beutel, *Im Anfang war das Wort*, 195.

<sup>224</sup> Vgl. Humboldts Sprachtheorie über die Hierarchie der Sprache.

<sup>225</sup> Luther, WA 54; 74, 17–19.

behauptet –, warum trotz der Heiligen Schrift Gott manche Menschen zu Propheten gemacht habe. Da der Laut mehr bewege als der Buchstabe, wende sich Gott so mittels der Propheten an die Herzen; der Mensch hingegen drücke sich in den Büchern mit Laut und Buchstaben aus.<sup>226</sup>

Diese sprachtheologische Theorie setzt voraus, dass es eine gemeinsame Sprache als Kommunikationsmittel zwischen Gott und Menschen gibt. Hat aber Gott überhaupt eine Sprache? Darauf hat Luther ebenfalls eine klare Antwort: Nein, Gott an sich habe keine Sprache. „Unser Herr Gott redet nicht wie die menschen, hat kein maul.“<sup>227</sup> Wenn Gott nur ein geistiges Sein ist, kann er kein sprachliches Organ haben und weder reden noch schreiben: „[D]as schreybt sich mit keiner feder noch dinnten, redet sich auch nicht mit dem mundt.“<sup>228</sup> Schrift und Rede sind nach Luther Ausdrucksweisen des Menschen, weshalb die Rede von „Gottes Wort“ nur im Sinne des symbolischen Anthropomorphismus zu verstehen sei. Dies setzt aber die Ähnlichkeit von Menschen und Gott voraus – etwa die Sprachfähigkeit als gemeinsames Vermögen. Drückt sich der Mensch mittels Schreiben und Reden aus, so müsse auch Gott auf eine ähnliche Weise seinen Willen kundtun.

Luthers Sprachtheologie mit seiner anthropomorphischen These liegt damit die Vorstellung einer Vermenschlichung Gottes zugrunde. Damit aber stellt sich die Frage nach der Rechtfertigung der Vermenschlichung, also „inwieweit wir uns das reine, weltbegründende Subjekt als menschlich zu denken haben“, wie Ralf Becke es formuliert hat.<sup>229</sup> Die Heilige Schrift geht von der Perspektive Gottes aus und behauptet, Gott habe den Menschen nach seinem Bild geschaffen.<sup>230</sup> In der Auslegung des Anthropomorphismus wird gerade umgekehrt davon ausgegangen, dass nicht der Mensch nach dem Urbild Gottes geschaffen sei, sondern Gott nur im Vergleich zum Menschen verstanden werden könne. Die sprachlichen Eigenschaften des Menschen werden auf Gott übertragen, um zu erklären, wie sie sich ihn überhaupt vorstellen und seinen Begriff verstehen können. Der Begriff von Gott bezieht sich auf ein absolutes

---

<sup>226</sup> Luther, WA, 1,30, 18–26; Reinhold Rieger, *Martin Luthers theologische Grundbegriffe*, Stuttgart 2017, 336.

<sup>227</sup> Luther, WA, 48, 688, 4.

<sup>228</sup> Luther, WA, 12, 570, 5–14.

<sup>229</sup> Ralf Becker, „Anthropomorphismus“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 50 (2008), 153–185, 153.

<sup>230</sup> Gen 1,26f.

unendliches Sein, das im Gegensatz zum Menschen als endlichem Wesen steht. Daraus entsteht auch die kierkegaardsche Aporie des Gottesbeweises<sup>231</sup>: Wie kann man wissen, dass der Gottesbegriff Gott entspricht? Gott als ein gemeinsames Glaubensobjekt sollte keine beliebige, bloß individuelle Vorstellung sein, sondern Objektivität haben. Durch die Annahme der Sprache als Kommunikationsvehikel von intersubjektiver Beziehung zwischen Gott und Menschen hat Luther die Theologie auf einen neuen Weg geführt. Damit wird die Sprache von Luther als Grundlage des Anthropomorphismus etabliert. „Gott [...] allein weis wie von Gott recht zu reden sey.“<sup>232</sup> Gott als das Absolute sei nur für sich selbst zugänglich; daher sei jeglicher Versuch, Gott zu verstehen, transzendent.

Indem Gott die menschliche Sprache spricht, versteht der Mensch durch Gottes Wort dessen Willen. So wird Gott durch die Vermittlung der menschlichen Sprache auch als ein menschliches Dasein vorgestellt; durch die Anerkennung von Gottes Willen ist der göttliche Geist dem Menschen zugänglich – der Mensch wird vergöttlicht. „Du solt sie nicht jm himel noch jrgend anders wo suchen, sondern in Peters munde finden, da hab ich sie hin gelegt. Peters mund ist mein mund, und seine zunge ist meiner schlüssel beutel.“<sup>233</sup> Die durch die Sprache ermöglichte Vermenschlichung Gottes und die Vergöttlichung des Menschen – durch Gottes ‚Herablassung‘ erhalte die Sprache eine göttliche Schöpfungskraft – bilden eine Einheit von Gott und Menschen, die ursprünglich auch vom Gotteswillen bestimmt werde. Nach Luther wird das Verstehen von oben geschenkt.<sup>234</sup> In der Mitteilung des Willens Gottes spielt die Sprache eine fundamentale Rolle; daraus erklärt sich, weshalb Luthers Theologie auch als Sprachtheologie bezeichnet wird.

Somit gerät Luthers Theorie in den Zirkelschluss, dass die Sprache als Bedingung der menschlichen Verständigung mit Gott und der Anthropomorphismus Gottes sich gegenseitig begründen müssen. Ohne die menschliche Sprache wäre Gott dem Menschen unzugänglich; ohne die Annahme von Gott als ein dem Menschen

---

<sup>231</sup> Vgl. Das vorherige Abschnitt „Theologischer Ursprung der Begriffe – Luthers Sprachtheologie“ auf Seite 60; Gen 22,1–19.

<sup>232</sup> Luther, WA 41; 275.

<sup>233</sup> Luther, WA, 30II, 498.

<sup>234</sup> Beutel, *Im Anfang war das Wort*, 211; vgl. auch I,1, CChr.SL 36,1(= PL 35, 1379f)

ähnliches Wesen wäre die Sprache nicht möglich. Trotz ihrer Zirkelhaftigkeit übte Luthers Sprachtheologie einen tiefgreifenden Einfluss aus: Seine Zusammenführung von Theologie und Sprache verleiht der Sprachreflexion eine neue Bedeutung.

***Fichtes Rezeption von Luthers Sprachtheologie: Sprache als Bedingung des intersubjektiven Verhältnisses zwischen Menschen und Gott***

Anhand der Sprachtheologie wollte Luther den Gottesbeweis revidieren: Durch Gottes Wort lasse sich der Gotteswille erkennen, und diese Erkenntnis beruhe nicht auf Glauben, sondern auf Vernunft. Im Folgenden wird untersucht, inwiefern Fichte Luthers sprachtheologische Theorie aufgenommen und was sie zur spezifischen Rolle der Sprache in seinem System beigetragen hat.

In der *Offenbarungskritik* schließt Fichte an die kantische Unterscheidung von symbolischem und dogmatischem Anthropomorphismus an.<sup>235</sup> In der Luther'schen Tradition versteht Fichte die Sprache als eine Art der anthropomorphisierten Vermenschlichung Gottes, um die Verständigung mit Gott zu ermöglichen. So werde Gott vom Menschen auch als ein Sprachwesen betrachtet, um ihn sich vorstellen zu können. Nur durch einen solchen symbolischen Anthropomorphismus erhalte man die anschauliche Erkenntnis von Gott, die Kant als „symbolische Erkenntnis“ Gottes bezeichnet hat: Für Gott als das höchste Wesen hat die menschliche Sprache keinen geeigneten Begriff. Um Gottes Eigenschaften zu beschreiben, müssen die Begriffe, so Kant, im Sinne eines symbolischen Anthropomorphismus verwendet werden:

Denn alsdann eignen wir dem höchsten Wesen keine von den Eigenschaften an sich selbst zu, durch die wir uns Gegenstände der Erfahrung denken, und vermeiden dadurch den dogmatischen Anthropomorphismus; wir legen sie aber dennoch dem Verhältnis desselben zur Welt bei und erlauben uns einen symbolischen Anthropomorphismus, der in der Tat nur die Sprache und nicht das Objekt selbst angeht.<sup>236</sup>

Daraus folgt, dass die Erkenntnis von Gott nur symbolisch ist; sie wird von der sinnlichen Erfahrung des Menschen auf Gott übertragen. Fichte übernimmt diese kantische Position und hält den anthropomorphisierten Gott „nicht als objektiv,

---

<sup>235</sup> Vgl. Sebastian Maly, *Kant über die symbolische Erkenntnis Gottes*, Berlin/Boston 2012, 286.

<sup>236</sup> Kant, *Prolegomena*, AA, IV, 357.

sondern bloß für subjektiv gültig.“<sup>237</sup> Über Kant hinaus aber kritisiert Fichte die These der Versinnlichung Gottes:

Alle diese sinnlichen Darstellungen göttlicher Eigenschaften müssen also nicht als objectiv gültig angekündigt werden; es muß nicht zweydeutig gelassen werden, ob Gott AN SICH so beschaffen sey, oder ob er uns nur zum Behuf unsers sinnlichen Bedürfnisses erlauben wolle, ihn so zu denken. Außer dieser Bedingung aber können wir keiner Offenbarung a priori Gesetze vorschreiben, wie weit sie mit der Versinnlichung des Begriffs von Gott gehen dürfe: sondern dies hängt gänzlich von dem empirisch gegebenen Bedürfnisse des Zeitalters ab, für welches sie zunächst bestimmt ist.<sup>238</sup>

Die Versinnlichung Gottes habe es zwar ermöglicht, sich Gott als sinnlichen Gegenstand der Erkenntnis vorzustellen. Ist aber eine solche sinnliche Erkenntnis von Gott legitim? Es scheint einen Widerspruch zu geben: Gott wird als ein übersinnliches Wesen verstanden, aber vom Menschen sinnlich vorgestellt. Entspricht diese sinnliche Vorstellung von Gott dem übersinnlichen Wesen Gottes? Die Legitimität dieser Übertragung des Sinnlichen auf das Übersinnliche wird von Fichte bestritten. Nach ihm soll der „wahre“ Gottesbegriff von aller Sinnlichkeit befreit sein. Im Gegensatz zum wahren Gott stehe das versinnlichte Bild Gottes als heilloser Götze da; eine auf Versinnlichung basierte Theologie sei eine Götzenlehre.<sup>239</sup> Mit der Unterscheidung zwischen Gott und Götzen verteidigt sich Fichte auch gegen den Atheismusvorwurf. Nach Fichte ist Gott „bloß und lediglich Regent der übersinnlichen Welt“.<sup>240</sup> Indem versucht werde, das übersinnliche Wesen durch sinnliche Mittel zu begreifen, werde Gott zum „Götzen“ gemacht.<sup>241</sup> Insofern das Christentum der These der Versinnlichung beipflichte, mache es sich zu einer Götzenlehre. „Das System, in welchem von einem übermächtigen Wesen Glückseligkeit erwartet wird, ist das System der Abgötterei und des Götzendienstes, welches so alt ist, als das menschliche Verderben, und mit dem Fortgange der Zeit bloß seine äußere Gestalt verändert hat.“<sup>242</sup> In der *Verantwortungsschrift* hat Fichte diesen Punkt weiter auseinandergesetzt: „Es ist sonach klar, daß, sobald man Gott zum Object eines Begriffs macht, er eben dadurch aufhört Gott, d. h. unendlich zu seyn, und in

---

<sup>237</sup> GA I/1, 94.

<sup>238</sup> GA I/1, 93.

<sup>239</sup> GA I/5, 437.

<sup>240</sup> GA I/5, 437.

<sup>241</sup> GA I/5, 437.

<sup>242</sup> GA I/5, 437.

Schranken eingeschlossen.“<sup>243</sup> Die Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes lässt nicht zu, dass er zum Objekt eines Begriffes gemacht werde. Sollte Gott als ein sinnlicher Gegen-Stand angeschaut werden, widerspräche dies seinem unbegreiflichen Wesen. Damit verweist Fichte auf den Widerspruch zwischen Gottes Unbegreiflichkeit und dem menschlichen Versuch, Gott zu begreifen.

Einerseits kann nach Kants Auffassung die menschliche Erkenntnis von Gott nur symbolisch und sinnlich sein, andererseits führt die Versinnlichung Gottes zur Götzenlehre. Gibt es überhaupt einen dritten Weg? Dies ist die Frage, mit der sich Fichte konfrontiert sieht. Er beruft sich auf die Tradition des Johannesevangeliums und argumentiert für eine vernunftimmanente Revision der Religion: Der Glaube an Gott finde keine Stütze in der Außenwelt, sondern im Inneren des Menschen. „Das reine Denken ist selbst das göttliche Dasein; und umgekehrt, das göttliche Dasein in seiner Unmittelbarkeit ist nichts anderes, denn das reine Denken.“<sup>244</sup> Im Prozess der Verinnerlichung des Gottesbegriffs sei die Religionslehre zur Vernunftwissenschaft geworden.<sup>245</sup> Diese innere Vernunftreligion, die nicht auf Autoritätszwang, sondern auf der freien Vernunft beruht, ist Fichtes Ziel.

Als Argument gegen die These der Versinnlichung Gottes in der Götzenlehre hebt Fichte die Unterscheidung zwischen dem Johannesevangelium und der paulinischen Lehre hervor. Nach ihm ist das Johannesevangelium die authentische Lehre des Christentums.<sup>246</sup>

Daß ich insbesondere den Evangelisten Johannes allein als Lehrer des echten Christentums gelten lasse, dafür habe ich in den Vorlesungen des vorigen Winters ausführlich den Grund angegeben, daß der Apostel Paulus und seine Partei, als die Urheber des entgegengesetzten christlichen Systems, halbe Juden geblieben, und den Grundirrtum des Juden- sowohl als Heidentums, den wir tiefer unten werden berühren müssen, ruhig stehen gelassen. [...] Nur mit Johannes kann der Philosoph zusammenkommen, denn dieser allein hat *Achtung für die Vernunft*, und beruft sich auf den Beweis, den der Philosoph allein gelten läßt: den innern.<sup>247</sup>

---

<sup>243</sup> GA I/6, 50.

<sup>244</sup> GA I/9, 69.

<sup>245</sup> Zu Fichtes Charakterisierung des Johannesevangeliums als eine Vernunftwissenschaft vgl. Theo Kobusch, „Das Johannesevangelium: Metaphysik der Christlichen Philosophie: von Origenes bis J. G. Fichte“, in: *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 81/ 2 (2014), 214ff.

<sup>246</sup> GA I/9, 73.

<sup>247</sup> GA I/9, 116, kursiv von mir.



Wegen der „Achtung für die Vernunft“ habe also das Johannesevangelium „den Grundirrtum des Judentums“ im Christentum beseitigt. Worin besteht aber dieser nach Fichte? Er bezieht sich dazu auf die Gegenüberstellung zwischen Johannes und Paulus in den Auslegungen der *Genesis*, nämlich ob Gott der Schöpfer der Welt sei. Die *Genesis* besagt: „Im Anfang war das Wort (Logos; In principio erat verbum.)“<sup>248</sup> Zur Frage der Beziehung zwischen Wort und Gott hat Fichte aus dem Johannesprolog herausgelesen, dass die Welt nicht von Gott, sondern durch das Wort (Logos) geschaffen sei.<sup>249</sup> Wie wird sie durch das Wort geschaffen? Das Johannesevangelium sowie Luthers Sprachtheologie stützen sich auf folgendem Text: „Und Gott sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht.“<sup>250</sup> In der sprachtheologischen Auslegung hat das Gotteswort die Schöpfungskraft, wodurch die Realität erzeugt werde. In diesem Sinne sei Gottes Wort zugleich auch Handlung. Das Sprachgeschehen bedeutet in der Theologie sowohl Wort als auch Tat. Ringleben hat in seiner Erläuterung zur Sprachtheologie darauf hingewiesen: „[S]ein [Gottes] Schaffen [ist] Sprechen [...] und sein Sprechen nach außen Schaffen.“<sup>251</sup> Durch ein Sprachgeschehen wird versucht, den Sprung vom Nichts zum Sein zu erklären. Daher wird die Welterschöpfung *ex nihilo* auf das Sprachgeschehen zurückgeführt. Kann die Sprache als Mittelglied diese Funktion übernehmen? In Luthers Sprachtheologie wird erörtert, dass die Autorität und die Schöpfungskraft des Gotteswortes von Gott abgeleitet werden. Daher führt die Erklärung durch ein redundantes Mittelglied der Sprache zum Zirkelbeweis, das heißt, das Sprachgeschehen liefert keinen Erklärungsgrund für die Welterschöpfung *ex nihilo*. Hierauf spielt Ringleben an, wenn er schreibt: „Der Hervorgang der Schöpfung aus Gott bleibt uns unbegreifbar, weil der Grund der Sprache selber unaussprechbar ist.“<sup>252</sup> Zudem ist ihm zufolge die Gotterschöpfung durch Sprachgeschehen auf zwei Arten zu verstehen:

---

<sup>248</sup> Joh,1,1.

<sup>249</sup> Vgl. Wilhelm A. Schulze, „Das Johannesevangelium im deutschen Idealismus“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 18/1 (1964), 90.

<sup>250</sup> Gen,1,3.

<sup>251</sup> Joachim Ringleben, *Gott im Wort. Luthers Theologie von der Sprache her*, Tübingen 2010, 105.

<sup>252</sup> Ringleben, *Gott im Wort*, 105.

1. Gott schaffe „durch“ das Wort. Damit wird die instrumentelle Funktion betont.
2. Gott schaffe „im“ Wort. Der Akzent liegt auf dem bleibenden Seinsgrund.<sup>253</sup>

Die erste Möglichkeit wird in der obigen Analyse als nicht zutreffend erklärt: Durch die Sprache wird die Frage, wie die Welt vom Nichts zum Sein geschaffen wird, nicht erklärt. Die zweite Möglichkeit kommt Fichtes Position schon näher. Nach ihm besteht Gottes Schöpfungskraft nicht darin, dass er die Welt geschaffen, sondern dass er das Sein durch das Wort verkündet habe.<sup>254</sup> „Im Anfang, d. h. ursprünglich und vor aller Zeit schuf Gott nicht, und es bedurfte keiner Schöpfung.“<sup>255</sup> Somit wird die Schwierigkeit des Sprungs vom Nichts zum Sein vermieden: Das Sein wurde nicht von Gott geschöpft, „sondern es – war schon; es war das Wort – und durch dieses erst sind alle Dinge gemacht.“<sup>256</sup> Die Schöpfung „bei Gott“<sup>257</sup> weise auf keine zeitliche Bestimmung hin, sondern sei ein Prozess vom verborgenen Sein zum Dasein. Der wahre Schöpfer sei der *Logos*<sup>258</sup>, der ursprünglich sowohl Wort als auch Vernunft bedeutet und von Luther als Gottes Wort interpretiert wurde.

Nach der zweiten Auslegung ist Gott kein Schöpfer, sondern die Schöpfung findet in Gott statt. Dieser Immanentismus habe nach Fichte das Johannesevangelium zur Vernunftreligion gemacht, das so als das wahre Christentum vom Judentum zu unterscheiden sei. Entsprechend interpretiert Fichte die sprachtheologische Auslegung des Johannesevangeliums als „die innigste Wurzel von Jesu ganzer Lehre“<sup>259</sup>. Er hebt weiter die Immanenz des Glaubens hervor und fragt sich, wie man den sogenannten moralischen oder philosophischen Beweis einer „göttlichen Weltregierung“ für einen eigentlichen Beweis halten könne, wenn der Glaube nicht schon im Menschen

---

<sup>253</sup> Ringleben, *Gott im Wort*, 105f.

<sup>254</sup> Dadurch stimmt Fichte mit Meister Eckhart überein, der Gottes Schöpfung nicht im Sinne einer *creatio ex nihilo*, sondern als die „Mitteilung des Seins“, als *collatio esse*, verstanden wissen möchte. Siehe *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Eintrag „Schöpfung“, Basel 1992, 1402.

<sup>255</sup> GA I/9, 118.

<sup>256</sup> GA I/9, 118.

<sup>257</sup> Vgl. Schulze, „Das Johannesevangelium im deutschen Idealismus“.

<sup>258</sup> Joh 1,14: Der Logos ward Fleisch. Vgl. Schulze, „Das Johannesevangelium im deutschen Idealismus“, 91.

<sup>259</sup> GA I/9, 117.

verankert sei.<sup>260</sup> Nach Fichte hat der Mensch als ursprünglichen Trieb „die Sehnsucht nach dem Ewigen“.<sup>261</sup> Daher begründe sich der Glaube an Gott nicht auf eine bestimmte Gegebenheit in der Außenwelt, sondern auf den inneren Geist des Menschen.

Die Verbindung zwischen Menschen und Gott wurde nach Luther durch die gemeinsame Sprache ermöglicht. Erst durch die Vermittlung der Sprache sei der Gottesbegriff dem Menschen verständlich geworden. Aus sprachlichem Anthropomorphismus sei die Idee von Gott als eine Übertragung eines Subjektiven in ein Wesen außer uns konzipiert. Somit werde der Gottesbegriff bzw. der Glaube an Gott nicht auf eine übernatürliche Autorität bezogen, sondern verinnerlicht.<sup>262</sup>

Fichte entwickelt nun diese Theorie weiter und behauptet, dass es aufgrund der intersubjektiven Beziehung zwischen Mensch und Gott einen transzendentalen Gottesbegriff gebe. Die Verinnerlichung des Gottesbegriffes führe zu der These, dass Gott im Menschen sei. Die Religionslehre beruhe demnach nicht auf einer absoluten Autorität, sondern auf der Vereinigung von Menschen und Gott. Die Einheit mit Gott sei nur in der Subjektivität zu finden, und „unsere Vereinigung mit Gott“ könne „nur im reinen Denken“ erkannt werden.<sup>263</sup> Dabei geht es um die Vergöttlichung des Menschen und die Vermenschlichung Gottes. Auf diese Vereinigung spielt Fichte in einem Sonett an: „Seitdem blieb dieses Aug’ mir in der Tiefe, Und ist in meinem Sein – das ewige Eine, Lebt mir im Leben, sieht in meinem Sehen.“<sup>264</sup> Der berühmte Vers wurde von Immanuel Hermann Fichte hoch geschätzt; er behauptet, Fichte habe „fast nirgends deutlicher das Wesen seiner Philosophie ausgesprochen“<sup>265</sup>. Zudem schreibt Fichte selbst: „Das wahrhaftige Leben lebet also in Gott, und liebet Gott; das nur scheinbare Leben lebet in der Welt, und versucht es, die Welt zu lieben.“<sup>266</sup> Gott sei insofern verinnerlicht, als die Einheit von Mensch und Gott dem Menschen bewusst werde. Und dieses Bewusstsein werde durch den Logos vermittelt.

---

<sup>260</sup> GA I/5, 348.

<sup>261</sup> GA I/9, 49.

<sup>262</sup> GA I/1, 39.

<sup>263</sup> GA I/9, 157.

<sup>264</sup> GA I/8, 32.

<sup>265</sup> Immanuel Hermann Fichte, *J. G. Fichte. Nachgelassene Werke*, Bd. 3, Bonn 1835, 347, Anm. 25.

<sup>266</sup> GA I/9, 59.

Damit hat Fichte dieses intersubjektive Verhältnis zwischen Gott und Menschen als die ursprünglichste und grundlegendste Idee in der bisherigen Religionslehre betrachtet. Er betont, dass diese Idee „keineswegs eine neue“, sondern „die alte, von aller Zeit her also vorgetragene Lehre“, und zwar „die einzig wahre Ansicht unserer selbst und der Welt in dem unveränderlichen göttlichen Wesen“ sei.<sup>267</sup> Durch Luthers Sprachtheologie und insbesondere die vermittelnde Rolle des Logos versucht Fichte, die ursprüngliche Idee des Johannesevangeliums wiederherzustellen. Die Hervorhebung des Logos hat sich dabei zum zweiseitigen Schwert entwickelt, das zwar die Vernunftreligion ermöglicht, aber auch den unvermeidlichen Verfall des Christentums nach sich gezogen habe. Gegen diesen „Verfall“ übt Fichte eine intensive Kritik, die seine gesamte Philosophie konsequent begleitet.

### ***Die Autorität der Sprache und der Verfall des Christentums zur Buchreligion***

War Luthers Sprachtheologie wie gezeigt ein Versuch, durch das Gotteswort den Geist Gottes zu begreifen, so war eine Folge davon, dass der Glaube an Gott mit dem Glauben an die Heilige Schrift identifiziert wurde. Die evangelische Rückwendung zur Heiligen Schrift kann als Versuch gedeutet werden, die Kluft zwischen Gotteswort und Gottesgeist zu überwinden, ihr paradoxes Ergebnis war aber die Etablierung einer neuen Autorität, nämlich jener der Heiligen Schrift. Auf diese Gefahr weist Fichte in den *Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters* hin: „[A]uf dem Wege der Bibel, hat der Buchstabe den hohen, und allgemeinen Werth erhalten, den er seitdem hat; er wurde das fast unentbehrliche Mittel zur Seeligkeit, und ohne lesen zu können, konnte man nicht länger füglich ein Christ seyn, noch in einem christlich=protestantischen Staate geduldet werden.“<sup>268</sup> Damit sei das Mittel zum Zweck geworden. „Daß späterhin der eigentliche Zweck, das Christenthum, vergessen; und das, was erst nur Mittel war, selbst Zweck wurde, darf uns nicht wundern: es ist dies das allgemeine Schicksal aller menschlichen Einrichtungen, nachdem sie einige

---

<sup>267</sup> GA I/9, 63.

<sup>268</sup> GA I/8, 273.

Zeit gedauert haben.“<sup>269</sup> Fichtes Kritik betrifft hier zwei Fragen: 1. Was war für den Verfall des Christentums verantwortlich? 2. Weshalb wird dieser Verfall als unvermeidlich betrachtet? Zur Beantwortung der ersten Frage muss zunächst Fichtes Kritik am Christentum in seinem Zeitalter und anschließend der Zusammenhang dieses Verfalls mit der Sprachtheologie untersucht werden. Zur Beantwortung der zweiten Frage ist die Unterscheidung von Geist und Buchstaben zu betrachten: Wozu diente sie und welche Probleme brachte sie? Nach diesen Klärungen wird Fichtes Lösung erläutert.

In den *Grundzügen* teilt Fichte die menschliche Geschichte in fünf Epochen ein, die durch das jeweilige Verhältnis zwischen Freiheit und Notwendigkeit unterschieden werden. Diese Einsicht in die Geschichte gründet sich auf Fichtes dialektische Auffassung der Gegenüberstellung von Freiheit und Instinkt.<sup>270</sup> Der Instinkt bedeutet hier den blinden Trieb<sup>271</sup> – ein unreflektierter Naturzustand. In der Erläuterung der fünf Epochen der Geschichte zeigt Fichte, wie der Mensch sich Schritt für Schritt vom notwendigen Zwang des Instinkts befreit und zur Autonomie erhebt. Die erste Epoche der menschlichen Geschichte bezeichnet er als den „Stand der Unschuld des Menschengeschlechts“<sup>272</sup>; charakterisiert ist er durch die „unbedingte Herrschaft der Vernunft durch den Instinkt“. In dieser Phase ist sich der Mensch seiner Freiheit und Vernunft noch überhaupt nicht bewusst. Die zweite Epoche, „der Stand der anhebenden Sünde“, ist durch den „blinden Glauben“ an eine äußerlich zwingende Autorität gekennzeichnet. Dieser Glaube ist blind, weil er ohne Begriff erfolgt. Die dritte Epoche, der „Stand der vollendeten Sündhaftigkeit“,<sup>273</sup> hat im Hinblick auf Fichtes Auffassung der Sprache eine besondere Bedeutung. In dieser Phase befreit sich der Mensch vom naiven Vernunftinstinkt durch den Begriff – der „blinde Glaube“ wird aufgeklärt. Aber der Begriff spielt bislang nur eine negative Rolle. Er etabliert kein Positives und seine destruktive Kraft führt nur zur absoluten Negativität.

---

<sup>269</sup> GA I/8, 274f.

<sup>270</sup> GA I/8, 199.

<sup>271</sup> GA I/8, 199.

<sup>272</sup> GA I/8, 201.

<sup>273</sup> GA I/8, 201.

Das Ergebnis ist die „absolute Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit“.<sup>274</sup> Statt Wahrheit und Vernunft zu befördern, führt der Begriff zu deren diametralem Gegenteil. Der Grund dafür hängt mit Fichtes Sprachtheorie zusammen. Die vierte Epoche ist das Zeitalter der Vernunftwissenschaft; die Vernunft spielt nunmehr eine positive Rolle, indem die Wahrheit als das Höchste anerkannt wird. Die fünfte Epoche, das Zeitalter der „Vernunftkunst“, vollbringt schließlich die Vermittlung der Vernunftwissenschaft mit dem Leben und beendet den Heiligungsweg. Damit zeigt Fichte den Aufstieg vom Erdenleben zur Heiligung mit seinen verschiedenen Epochen anhand des jeweiligen Verhältnisses von freier Vernunft und notwendigem Instinkt. An der Einteilung lässt sich die Zentralität des Begriffs erkennen, der als eigentlicher Drehpunkt in der Geschichte fungiert.

Begriff und Vernunft können zwar im Johannesevangelium als gleichursprünglich im Begriff des Logos gedeutet werden, sie wurden aber durch die Entwicklung der Sprachtheologie getrennt. Diese Spaltung wird von Fichte als ein Hauptproblem des Zeitalters betrachtet. So sei die gegenwärtige Zeit „das Zeitalter der Literaturzeitungen und Bibliotheken“<sup>275</sup>, wobei bloße Spracherzeugnisse statt vernunftgesteuerter Begriffe zum „höchsten und entscheidenden Richter“<sup>276</sup> geworden seien. Wie in den vorangehenden Abschnitten deutlich wurde, hat die Sprache zur Zeit Fichtes eine zunehmende Rolle gespielt. Die Beziehung zwischen Gotteswort und Gott in der Sprachtheologie wird analog auf das Verhältnis zwischen Sprache und Geist übertragen. Die Sprache als Mittel zum Zweck wird im dritten Zeitalter zum Zweck an sich. Sie erhält die absolute Autorität und es kommt zu einer „Buchreligion“ – dabei war die Hochachtung der Sprache eigentlich mit der Absicht verbunden gewesen über die Rückkehr zur Bibel sich dem Geist anzunähern. Wie konnte es zu diesem Ergebnis kommen?

Gottes Wort wird von Luther als Ausdruck von Gottes Willen gerechtfertigt. Damit gewinnt die Heilige Schrift eine absolute Autorität im religiösen Leben. Die Heiligkeit der Schrift lässt sich aus drei möglichen Quellen erklären: Sie stützt sich

---

<sup>274</sup> GA I/8, 201.

<sup>275</sup> GA I/8, 278.

<sup>276</sup> GA I/8, 255.

erstens auf den Geist an sich. In diesem Fall wird die Heiligkeit in der Vermittlung vom Geist an sich übertragen, und die Heilige Schrift fungiert wie ein Nachbild zum Vorbild. Zweitens stützt sie sich auf die Person des Vermittlers – die Heiligkeit der Schrift beruht auf dem Glauben an die Person des Redenden.<sup>277</sup> Die Heilige Schrift ist hier insofern heilig, als sie auf Gott und die Apostel zurückzuführen ist. Fichte schreibt hier allerdings: „Der reine Christ [...] fragt überhaupt nicht, Wer etwas gesagt habe, sondern Was gesagt sei.“<sup>278</sup> Drittens stützt sich die Heiligkeit der Schrift auf die Schrift selbst. Mit der Hervorhebung der Stellung der Heiligen Schrift in der Religion werde der ursprüngliche Geist jedoch nach und nach vernachlässigt und seine Vermittlung allein hypostasiert und als absolute Autorität gesetzt. Fichte sagt dazu: „Und so war denn, zum allerersten Male in der Welt, ganz förmlich ein geschriebenes Buch als höchster Entscheidungsgrund aller Wahrheit und als der einzige Lehrer des Weges zur Seligkeit aufgestellt.“<sup>279</sup>

Luthers Sprachtheologie nimmt nun die erste Quelle an: Gottes Wort ist demnach nur insofern heilig, als es als Ausdruck von Gottes Geist verstanden werden kann. Die Autorität von Gottes Wort kommt also von Gott selbst, und Gottes Wort ist nur ein Mittel, das Unbegreifliche zu begreifen. Aber im Laufe der Zeit sei, so Fichte, Gottes Wort im Sinne der zweiten Quelle verstanden worden: Man habe angenommen, dass es nicht darauf ankomme, was gesagt werde, sondern wer es gesagt habe.<sup>280</sup> Nach Fichte kam es zu einer Hypostasierung der Autorität des Buchstabens, die Bedeutung von Gottes Wort wurde sekundär und der Glaube rein formal. Als Ergebnis dieses Prozesses sei dann das lebendige Wort Gottes durch den bloßen Buchstaben ersetzt worden, dem man absolute Autorität zugesprochen habe – die dritte Auslegung. Fichte weist auf das Problem hin, dass das sprachliche Mittel „das fast unentbehrliche Mittel zur Seligkeit“ wurde.<sup>281</sup> Diese hypertrophe Aufwertung des Buchstabens identifiziert Fichte als ein Hauptmerkmal seines Zeitalters, des „Zeitalter[s] der

---

<sup>277</sup> Vgl. Beutel, *Im Anfang war das Wort*, 195.

<sup>278</sup> GA I/8, 275.

<sup>279</sup> GA I/8, 279.

<sup>280</sup> Vgl. Fichte: „Der reine Christ kennt gar keinen Bund noch Vermittlung mit Gott, sondern bloß das alte, ewige und unveränderliche Verhältnis, daß wir inn ihm leben, weben und sind; Er fragt überhaupt nicht, Wer etwas gesagt habe, sondern Was gesagt sei.“ GA I/8, 275.

<sup>281</sup> GA I/8, 273.

Literatur und Bibliotheken“.<sup>282</sup> Die Heilige Schrift, ursprünglich nur ein Mittel zum Zweck des Glaubens, werde jetzt alieniert und dem wahren Glauben entgegengesetzt. Das Streben, mittels der Druckerpresse vom blinden Glauben losgerissen zu werden, erfolge in der „süßen Vergessenheit“ von seinem eigentümlichen Ziel.<sup>283</sup> Die Buchstaben, ursprünglich nur Mittel zum Geist, seien jetzt Selbstzweck geworden; was der eigentliche Zweck war, das Christentum, habe man „vergessen, und das, was erst nur Mittel war, [wurde] selbst Zweck“.<sup>284</sup>

In dieser Popularschrift wird der Terminus ‚Begriff‘ negativ verwendet. Das Problem des Wortfetischismus spitzt sich für Fichte hier in der Autorität des Begriffs zu. Die Bedeutung des Begriffs sei von seiner eigentlichen Bestimmung entfremdet worden; er fungiere nicht mehr als das Werkzeug der Vernunft, um die Gedanken zu vermitteln. Im Gegenteil sei im gegenwärtigen Zeitalter die „Achtung für Vernunft“ durch die Achtung des Begriffs ersetzt worden. Nicht der Inhalt des Begriffs, sondern seine „leere Form“<sup>285</sup> zähle. Diese bezeichnet Fichte als „Begriff des Begriffs“, der das dritte Zeitalter auszeichne. „Dieses Zeitalter ist [...] in seinem eigentlichen und abgesonderten Daseyn Begriff des Begriffs, und trägt die Form der Wissenschaft“.<sup>286</sup> Dies sei ein „schwaches und kraftloses Zeitalter“<sup>287</sup>, weil die Vernunftwissenschaft noch nicht aufgestellt sei und die Wissenschaft bloß formal als Autorität herrsche.

Der Begriff, als der höchste, und entscheidende Richter, hat für dasselbe Wert, und hat den höchsten, allen anderen Wert erst bestimmenden Werth: der Mensch kann ihm daher Werth haben, lediglich insofern, inwiefern er die Begriffe leicht an sich bringt, oder gut lernt; und sie leicht anwendet, oder fertig urtheilt; und alles Bestreben des Zeitalters in der Bildung des Menschen kann nur auf diesen Zweck sich hinrichten.<sup>288</sup>

Der Begriff, der bloß Mittel zum Zweck sei, werde nun Selbstzweck. Darin, dass das Christentum durch die Buchreligion ersetzt worden sei, sieht Fichte einen „Verfall“.

---

<sup>282</sup> GA I/8, 278.

<sup>283</sup> GA I/8, 260.

<sup>284</sup> GA I/8, 274.

<sup>285</sup> GA I/8, 247.

<sup>286</sup> GA I/8, 247.

<sup>287</sup> GA I/8, 249.

<sup>288</sup> GA I/8, 254.



Die Erläuterung der Entgegensetzung von Geist und Buchstaben anhand des theologischen Diskurses hat eine negative Seite der Sprache in ihrem Verhältnis zur Vernunft aufgezeigt, die neben ihrer positiven Seite zu berücksichtigen ist, wenn Fichtes Auffassung von der Funktion der Sprache vollständig erkannt werden soll. Im Folgenden wird weiter erörtert, wie Fichte anhand dieser negativen Überlegung zur Sprache eine Kritik des Geistes seines Zeitalters übt.

### ***1.5. Fichtes Auseinandersetzung mit der Berliner Aufklärung in der Sprachdebatte***

Die Frage, vor die Fichte sich gestellt sah, bestand darin, dass der Begriff der Metakritik, der ursprünglich von Hamann in Umlauf gebracht worden war, der Sprache einen Primat vor der Vernunft zuerkennt. Diese positive Rolle der Sprache hatte Herder in seinem metakritischen Projekt weiterentwickelt. Fichte war zwar auch von der Sprachtheorie der Aufklärung beeinflusst – eine Zeit lang verstand er sich sogar als ein „leidenschaftlicher Verbreiter der Aufklärung“<sup>289</sup> –, er distanzierte sich aber von deren Berliner Variante mit Blick auf die Rolle der Sprache, führte doch die Berliner Aufklärung seiner Ansicht nach zur Annahme einer absoluten Sprachautorität. Auch auf dem Hintergrund der theologischen Entgegensetzung von Geist und Buchstaben begann Fichte, über das Sprachverständnis der Berliner Aufklärung und den sich dadurch auszeichnenden Zeitgeist zu reflektieren und sie zu kritisieren. Somit wurde die Sprachkritik zu einem Hauptaspekt in seiner Polemik gegen die Aufklärung – und nicht zuletzt dadurch unterscheidet sich seine Philosophie auch grundsätzlich von der kantischen.

Fichtes Kritik gegen die Mentalität seiner Zeit spitzt sich in den *Grundzügen* zu. Er beanstandet die herrschende „Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit“<sup>290</sup>. Der Grund, weshalb er diesen Indifferentismus zum Grundzug seiner Zeit erklärt, lässt sich seiner Polemik gegen die Berliner Aufklärer entnehmen.

---

<sup>289</sup> Ives Radrizzani, „Die Wissenschaft und die Aufklärung“, in: Carla De Pascale et al. (Hg.), *Fichte und die Aufklärung*, Hildesheim 2004, 79.

<sup>290</sup> GAI/ 8, 201.

### *Fichtes Kritik an Nicolai*

Erich Fuchs hat gezeigt, dass die Bedeutung der Berliner Aufklärung – insbesondere die Lessings und Nicolais – für Fichte sich vor allem an dessen Reaktion gegen die Genannten ermitteln lässt.<sup>291</sup> Friedrich Nicolai wurde von Fichte als Repräsentant einer negativ konnotierten, „platten Aufklärung“ betrachtet, die „den Abstieg und das Ende der Aufklärung“ auszeichne.<sup>292</sup> In Nicolais Darstellung werden die Transzendentalphilosophen und Romantiker angegriffen; insbesondere Fichte wird als „ein Flüchtling und Atheismus-Verdächtiger“ bezeichnet<sup>293</sup> und seine Philosophie als ungereimt und lächerlich betrachtet.<sup>294</sup> Zudem lehnte Nicolai 1805 Fichtes Aufnahme in die Berliner Akademie der Wissenschaften ab.<sup>295</sup>

Fichtes Angriff gegen Nicolai spitzte sich in der 1800 veröffentlichten „exemplarischen Personalsatire“<sup>296</sup> *Friedrich Nicolai's Leben und sonderbare Meinungen* zu. Allerdings finden sich schon früher Spuren einer Kritik an dem Berliner Aufklärer, und auch später in den *Grundzügen* (1806) kämpft er immer noch gegen die Aufklärung Nicolai'scher Prägung. Die Beschuldigungen gegen Nicolai werden in diesem Text sogar verschärft formuliert. Darin unterscheidet Fichte, wie oben erwähnt, verschiedene Zeitalter, und das gegenwärtige, das dritte Zeitalter, wird auch als „Zeitalter der Literaturzeitungen und Bibliotheken“<sup>297</sup> bezeichnet. Diese Kritik ist frontal gegen die *Allgemeine Deutsche Bibliothek*, die von Nicolai herausgegebene Zeitschrift, gerichtet, die damals als „Mittelpunkt des deutschen Geistes“<sup>298</sup> galt und als Maßstab für alle Fächer angesehen wurde. Fichte wettert gegen die Arroganz der Bibliothekare, die sich einbilden, „in jedem besondern Fache[,] höher [zu] stehen und alles besser [zu] wissen als irgendeiner seiner Zeitgenossen.“<sup>299</sup> Wegen der Machtstellung, die sich Nicolai mit dieser Zeitschrift

---

<sup>291</sup> Erich H. Fuchs, „Fichte und die Berliner Aufklärung. Einige charakteristische, kontrastierende Linien“, in: Carla De Pascale (Hg.), *Fichte und die Aufklärung*, Hildesheim 2004, 53–68.

<sup>292</sup> Fuchs, „Fichte und die Berliner Aufklärung“, 60.

<sup>293</sup> GA I/7, 333.

<sup>294</sup> GA I/6, 122.

<sup>295</sup> Friedrich Nicolai, „Votum gegen die Aufnahme Fichtes in die Berliner Akademie der Wissenschaften“, in: ders., *Sämtliche Werke*, 6/1, Berlin et al. 1995, 675–684.

<sup>296</sup> GA I/7, VIII.

<sup>297</sup> GA I/8, 278.

<sup>298</sup> GA I/7, 381.

<sup>299</sup> GA I/7, 379.

errungen hatte, wird er von Fichte in *Friedrich Nicolai's Leben und sonderbare Meinungen* ironisch als „Held“ bezeichnet,<sup>300</sup> und das für das dritte Zeitalter charakteristische Vervielfachen des Publikations- und Rezensionswesens nennt Fichte ein „widersinniges Unternehmen“<sup>301</sup>.

Offensichtlich waren Nicolai und Fichte feindlich gegeneinander eingestellt. Worin bestand aber der maßgebliche Streitpunkt zwischen der Berliner Aufklärung und Fichte? Erich Fuchs zufolge argumentierten beide gegen den Dogmatismus; der Unterschied lag aber in der Bewertung der Systematizität. Fichte vertrat das Ideal einer Philosophie als strenger Wissenschaft, und das Kriterium der Wissenschaftlichkeit war für ihn die Systematizität. Im Gegensatz dazu war Nicolai Gegner eines solchen wissenschaftlichen Anspruchs der Philosophie und somit auch jeder Systematizität – „Nicolai ist gerade Repräsentant eines *gegenteiligen, eines unsystematischen* Philosophierens.“<sup>302</sup> Um genauer zu sehen, worin der Grund für Fichtes Kritik liegt und warum gerade Nicolai seine Hauptzielscheibe war, muss der Punkt der Auseinandersetzung, die Systematizität, ins Auge gefasst werden. Sie lässt sich unter zwei Aspekten betrachten: 1. dem Streben nach Popularität und 2. dem „Protestantismus“ und der dadurch veranlassten Ablehnung der Wahrheitsliebe. Der folgenden Darstellung geht es darum zu erkunden, wie diese Auseinandersetzung Fichtes Aufmerksamkeit stärker auf das Sprachproblem gelenkt hat.

### ***Über das Problem der Popularität***

Ein Ziel der Aufklärung bestand darin, selbst die trockenste Spekulation für jedermann zugänglich zu machen. Insbesondere die Berliner Aufklärer bemühten sich um die Popularisierung der Philosophie und standen somit der bisherigen Schulphilosophie entgegen. Popularität sollte nach Ansicht der Aufklärer als ein wichtiges Werkzeug zur Bildung der menschlichen Seelen dienen. Um die Trockenheit und Unverständlichkeit der Schulphilosophie zu vermeiden, nahm sich

---

<sup>300</sup> Die Bezeichnung als „Helden“ stammt wohl von Friedrich Schlegel, der Lessing einen „Helden der seichten Ausklärung“ genannt hat; siehe Friedrich Schlegel, „Über Lessing“, in: ders., *Werke II*, 110.

<sup>301</sup> GA I/7, 379.

<sup>302</sup> Fuchs, „Fichte und die Berliner Aufklärung“, 58.

Nicolai in seinem Rezensionsorgan ein solches Popularisierungsprogramm vor und formulierte das Ziel, dass „sich der Leser von dem ganzen Werke selbst aus der Recension einen richtigen Begriff machen kann.“<sup>303</sup> Dabei bildete die Sprache ein natürliches Mittel, den Zweck der Popularisierung umzusetzen. Das Sammeln und Drucken von Rezensionen wurde so zur Hauptaufgabe. Aber konnte Nicolai seinen Zweck der allgemeinen Bildung durch Popularisierung der Philosophie erreichen? Nicolais Fichte-Deutung führt Fichte als ein Gegenbeispiel an: Sie begnüge sich mit ein paar „wörtlichen Auszügen“ und „abgerißnen Sätzen“:

Aus populären und szientifischen Schriften, aus abgerißnen Phrasen der Appellation, der Wissenschaftslehre, der Bestimmung des Menschen, des Naturrechts des Verfassers, im buntesten Gemisch nebeneinandergestellt, hat er seinen Bericht zusammengeflochten; und hat so wenig Ahnung, daß jemand gegen dieses Verfahren etwas haben könne, daß er höchst pünktlich über historische Wahrheit zu wachen glaubt, indem er bei dem Zitat hinzusetzt: es seien Fichtes eigne Worte, und die Seitenzahl angibt.<sup>304</sup>

Nicolai habe nur fragmentarische Auszüge aus Fichtes gesamtem System exzerpiert und umgedeutet. Dabei werde in der Rezension, so Fichte, hauptsächlich Wert auf die Popularität des Textes gelegt: Um der Verständlichkeit willen werde die wahre Idee wegen ihrer Trockenheit geopfert. Als Resultat werde Fichtes eigentliches System missverstanden. Darin sieht Fichte eine Überwertung der Popularität bei der Berliner Aufklärung. Diese Überschätzung führe aber zu einer Umkehrung: „[K]urz, das elende Popularisieren kam an die Tagesordnung, und von nun an wurde Popularität der Maßstab des Wahren, des Nützlichen und des Wissenswürdigen.“<sup>305</sup> So entfernten sich Fichte zufolge die Berliner Aufklärer bei ihrem Streben nach Popularität von ihrem ursprünglichen Zweck, obwohl Nicolai selbst für die Wahrheitsliebe plädierte.<sup>306</sup> Inzwischen sei, so Fichte, die Popularisierung anstatt der Wahrheit zum eigentlichen Zweck und einzigen Maßstab der Gedanken geworden. Daher werde die Popularität nicht mehr als Mittel zum Zweck eingesetzt, sondern sei Selbstzweck geworden.

---

<sup>303</sup> Nicolai, *Allgemeine Deutsche Bibliothek*, Bd. 1 (1765), 1.

<sup>304</sup> GA I/7, 423.

<sup>305</sup> GA I/7, 378.

<sup>306</sup> Nicolai, *Sämtliche Werke*, 6/1, 675.

Worauf beruht aber diese Annahme, die Popularität sei per se als Maßstab der Wahrheit anzusehen? Dazu muss der Primat des intersubjektiven Konsenses vor der absoluten Wahrheit vorausgesetzt werden. In Nicolais Auge vermeide man, wie Fichte darlegt, auf diese Weise einen möglichen Solipsismus, der nur auf „erdichtete Tatsachen“ aufbaue.<sup>307</sup> Gerade dagegen argumentiert Fichte und beanstandet es, dass der intersubjektive Konsens über die absolute Wahrheit gehoben wird. Hier dürfte der Grund für Fichtes Behauptung liegen, dass die Überwertung der Popularität zum „Verfall der wahren gründlichen Gelehrsamkeit“ führen müsse.<sup>308</sup> Wegen der Abwesenheit einer solchen gründlichen Gelehrsamkeit seien Nicolais Schriften Werke von „absoluter Oberflächlichkeit und totaler Seichtigkeit“<sup>309</sup>.

Fichtes Polemik gegen die Überwertung der Popularität bei der Berliner Aufklärung bezieht sich auf eine innere Spannung im Verhältnis zwischen Vernunft und Sprache bzw. Geist und Buchstaben. Sprache als Werkzeug der intersubjektiven Kommunikation wird hier missbraucht und zum Selbstzweck; die Sprachautorität kommt in dem Primat der Popularität in den Wissenschaften zum Ausdruck, der die wahre Erkenntnis hemmt. Diese entgegengesetzte Beziehung zwischen Popularität und Wahrheit macht Fichte bei Nicolai aus. Indem er nach dem Grund dieser Entgegensetzung fragt, entwickelt er seinen zweiten Kritikpunkt an Nicolai und verweist auf den sogenannten Protestantismus.

### **„Protestantismus“ als absolute Negativität**

Der Begriff „Protestantismus“ ist in einem Maße umstritten, dass die Forscher sich über seine genauere Bestimmung bislang nicht einigen konnten. In seiner ursprünglichen Bedeutung der Protestation bezeichnet er die Gegenposition zur orthodoxen, dogmatischen Tradition.<sup>310</sup> In diesem Sinn benutzte man den Begriff zu Fichtes Zeit. In Herders Diskurs (1799) z. B. bezieht sich der sogenannte Protestantismus auf die protestierende Position: „*Protestantismus* [...] protestiert

---

<sup>307</sup> GA I/7, 439.

<sup>308</sup> GA I/7, 377.

<sup>309</sup> GA I/7, 419.

<sup>310</sup> Ernst Troeltsch, „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt“, in: *Historische Zeitschrift*, 97/3 (1906), 13.

gegen jedes der Vernunft und Sprache eben so unkritisch als unphilosophisch aufgedrängte Satzungenpapstum“.<sup>311</sup> Der Begriff wird insbesondere von Schulze in einem sehr positiven Sinne benutzt, stehe er doch für den „Glaube[n] an die nie aufgehörende *Perfektibilität der philosophierenden Vernunft*, als einen der edelsten und unverkennbarsten Vorzüge des menschlichen Geistes.“<sup>312</sup> Es wird von der protestierenden Partei gesprochen, die eine „überkritische“ Position vertrete und damit den gründlichsten Kritizismus kennzeichne. Sie steht im Gegensatz zur „decidirenden Partei“, die dogmatisch sei. Nach Schulze gehören die wahrhaften Skeptiker wie Aenesidemus „zu den eifrigsten Anhängern des Protestantismus in der Philosophie“.<sup>313</sup>

Anhand von Schulzes Sprachgebrauch vom Begriff des Protestantismus kann man schon sehen, dass er im Wesentlichen nichts anders als eine „Protestation“ bedeutet. Fichte verwendet das Wort im gleichen Sinne, kritisiert damit nun aber Nicolais „Protestantismus“: „Sein Protestantismus nämlich war die Protestation gegen alle Wahrheit, die da Wahrheit bleiben wollte; gegen alles Übersinnliche und alle Religion, die durch Glauben dem Dispute ein Ende machte.“<sup>314</sup> Deutlich zeigt sich hier eine Begriffsverschiebung weg von der positiven Bedeutung hin zu einem Skeptizismus in der rein negativen Anwendung im Kontext der Berliner Aufklärung. Damit aber steht der Protestantismus bei Fichte nicht mehr für eine positive Einstellung gegenüber einer „nie aufgehörenden *Perfektibilität der philosophierenden Vernunft*“, sondern für eine blinde Negativität aller Wahrheiten. Wie aber hat diese Begriffsverschiebung mit Blick auf Nicolai stattgefunden?

Um die Vernunft vor der selbst verschuldeten Unmündigkeit zu retten, kämpft die Aufklärung gegen Autoritäten. So wird Kritik ein Grundbegriff des Zeitalters.<sup>315</sup> Mit der Entwicklung der kritischen Mentalität werden die überkommenen Autoritäten

---

<sup>311</sup> Herder, *Sprachphilosophische Schriften*, 181.

<sup>312</sup> Gottlob Ernst Schulze, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik* (1792), Hamburg 1996, 8.

<sup>313</sup> Schulze, *Aenesidemus*, 9.

<sup>314</sup> GA I/7, 418.

<sup>315</sup> Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise*, Frankfurt am Main 1973.

zunehmend hinterfragt.<sup>316</sup> Dazu gehört auch die „Schulphilosophie“. Nach Nicolai waren alle bisherigen Philosophien nur die persönlichen Meinungen von Experten, daher würden sie nur subjektiv und individuell gelten. Auf diesem Weg könne man nie zu einer objektiven, wahren Erkenntnis gelangen. Nicolai hält „alle spekulative[n] Systeme ohne Ausnahme, für nichts als für individuelle und subjektive Vorstellungsarten dieses oder jenes Gelehrten.“<sup>317</sup> Sie seien nur „subjektive Vorstellungsarten von Dingen, welche wir nie objektive wissen können.“<sup>318</sup> Dementsprechend hält Nicolai alle Wahrheiten nur für „philosophische Dichtung“<sup>319</sup> und das Festhalten an einem System für „Aberglauben“ oder „Ueberglauben“, „wo man *allzuviel glaubt* und *zu wenig prüft*“.<sup>320</sup> Es gebe kein unmittelbares Wissen, das ausreiche, um alles überprüfen zu können, sondern nur „blinde[s] Vertrauen auf intellektuelle Anschauung“. Daher sei die sogenannte Wahrheit nur „Aberglauben“: „Ist es nicht Aberglauben, als Wahrheit zu glauben, was uns nie kann bewiesen werden?“<sup>321</sup> Da es nun aber keine Wahrheit gebe, müsse man gegen alle festgelegten Überzeugungen protestieren. Aus dieser Sichtweise resultiert Nicolais Protestantismus.

Fichtes Kritik daran betrifft zwei Punkte. Erstens zeigt Fichte die Inkonsequenz der protestierenden Position. Nicolai gibt ihn hier richtig wieder, wenn er ausführt, dass „alles auf ein leeres Spiel mit Begriffen, und auf neue unbestimmte Terminologien herausgeht, worunter oft ganz gemeine Dinge versteckt sind, und die nicht einmal konsequent aus seinem Systeme folgen.“<sup>322</sup> Bei Nicolai werden Papismus, Kritizismus und Idealismus als gleich schlimme Autoritätsformen erkannt, weil sie alle Ausdruck einer festgelegten Position seien. Aber nach der Ablehnung aller Positionen bleibe die Nicolai'sche Aufklärung zwischen Ja und Nein hängen.<sup>323</sup> Fichte moniert das Unbefriedigende daran: „Parteilichkeit für und Parteilichkeit wider

---

<sup>316</sup> Jochen Schmidt, *Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur. Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*, Darmstadt 1989, 3.

<sup>317</sup> Nicolai, *Sämtliche Werke*, 6/1, 282.

<sup>318</sup> Nicolai, *Sämtliche Werke*, 6/1, 477.

<sup>319</sup> Nicolai, *Sämtliche Werke*, 6/1, 247.

<sup>320</sup> Nicolai, *Sämtliche Werke*, 6/1, 305.

<sup>321</sup> Nicolai, *Sämtliche Werke*, 6/1, 343.

<sup>322</sup> Nicolai, *Sämtliche Werke*, 6/1, 676.

<sup>323</sup> GA I/7, 418.

sei doch immer beides Parteilichkeit, und eine der andern wert.“<sup>324</sup> Nicolai setze sich allen möglichen Theorien der Wahrheit entgegen. Auf diese Weise könne er aber Parteilichkeit nicht vermeiden. Denn er habe zum Zeitalter der Sprachautorität beigetragen, wo viel rezensiert und gedruckt, aber wenig gelesen und verstanden werde, indem „das Zeitalter überhaupt über Wichtigkeit oder Wahrheit nicht urteilt, sondern nur einen Reichtum von Meinungen für ein künftiges Urteil sammelt.“<sup>325</sup> Darin aber zeige sich letztlich nur eine Neigung zur Missachtung der Wahrheitsliebe. Zweitens wird Fichte zufolge, indem Nicolai gegen die Systematizität kämpfe, nicht mehr nach Denkfreiheit, sondern nach bloßer „Disputierfreiheit“<sup>326</sup> gestrebt. In seinem *Votum gegen die Aufnahme Fichtes in die Berliner Akademie der Wissenschaften* hat Nicolai 1805 erklärt, dass die Verträglichkeit und die Toleranz zwischen Mitgliedern der Akademie Priorität hätten, denn: „Die Akademie hat kein System, was sie als vollendet ansähe, sie eröffnet ihren Mitgliedern die freyeste Untersuchung, und wünscht, daß dieselben jede neue Untersuchung durch die deutlichsten Beweise ins hellste Licht zu setzen suchen, und daß ihre Mitglieder folglich in der Untersuchung der Wahrheit immer weiter fortschreiten.“<sup>327</sup> Nicolai erhebt Toleranz und Pluralismus zum höchsten Prinzip in der Wissenschaft. Dies bedeutet aber zugleich die Ablehnung der Möglichkeit eines vollendeten Systems. In dieser Ablehnung besteht für Nicolai der einzige Weg der Wahrheit: Er bekennt sich zur ewigen protestierenden Partei. Gerade diese beharrliche Negativität steht der Aufstellung eines Vernunftsystems im Wege. Das Streben, das von Fichte als bloßes Streben nach Disputierfreiheit gedeutet wird, stellt diese der Wahrheitsliebe gegenüber.

Fichtes versucht in seiner Kritik an Nicolai aufzuzeigen, wie sich die propädeutische Aufgabe der protestierenden Partei zum Selbstzweck entwickelt habe. Stefan Schick führt im Anschluss an Axel Hutter<sup>328</sup> aus, dass Nicolai und Fichte unterschiedlichen

---

<sup>324</sup> GA I/7, 403.

<sup>325</sup> GA I/8, 259.

<sup>326</sup> GA I/7, 418.

<sup>327</sup> Nicolai, *Sämtliche Werke*, 6/1, 676.

<sup>328</sup> Axel Hutter, *Das Interesse der Vernunft. Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken*, Hamburg 2003, 193.



Vernunftauffassungen verpflichtet gewesen seien: Ersterer habe an einem skeptischen, Letzterer an einem kantischen kritischen Vernunftbegriff festgehalten.<sup>329</sup> Beide Vernunftauffassungen sind aber nicht gleichgewichtig. Bei Nicolai spielt der negative skeptische Vernunftbegriff nur eine sekundäre Rolle, der dem metakritischen Begriff der Sprache untergeordnet ist. Für Fichte haben hingegen sowohl die Ablehnung jeder Autorität wie auch die Popularisierung eine propädeutische Funktion, die nur der Systematizität dient. In seiner Kritik an Nicolai diagnostiziert Fichte so zugleich das Mangelhafte dieses Zeitalters:

Der Begriff, als der höchste und entscheidende Richter, hat für dasselbe Wert, und hat den höchsten, allen anderen Wert erst bestimmenden Wert: der Mensch kann ihm daher Wert haben lediglich insofern, inwiefern er die Begriffe leicht an sich bringt oder gut lernt, und sie leicht anwendet, oder fertig urteilt; und alles Bestreben des Zeitalters in der Bildung des Menschen kann nur auf diesen Zweck sich hinrichten.<sup>330</sup>

So wird die neu aufgestellte Sprachautorität zum Resultat der Berliner Aufklärung. Sie zeichnet zugleich ihr Ende aus. Als Reaktion darauf hat Fichte in seinem apriorischen Plan der Weltgeschichte weitere Etappen vorgesehen, die unter dem Namen ‚Vernunftwissenschaft‘ bzw. ‚Vernunftkunst‘ den Eklektizismus und den Skeptizismus des dritten Zeitalters aufheben sollen. Hat sich im Zuge der Vernunftkritik in der Aufklärung die Tendenz gezeigt, die Sprache anstelle der Vernunft auf den Richterstuhl zu setzen, so sieht Fichte die sogenannte Sprachkritik als Metakritik zur Vernunftkritik als einen Verfall in Buchreligion und Sprachautorität an. Seine Philosophie ist entsprechend der Versuch, dem gegenzusteuern und die Herrschaft der Vernunft über die Sprache wiederherzustellen.<sup>331</sup>

Im ersten Kapitel wurden zwei Traditionen dargelegt, die Fichtes Sprachlehre grundsätzlich beeinflusst haben. Die erste betrifft die Sprachauffassung der Aufklärung. Mit der Reflexion über die Vernunftkritik in der Aufklärung rückt das Problem der Sprache ins Zentrum der Diskussion. Daraus erklärt sich, weshalb die

---

<sup>329</sup> Stefan Schick, „Das Interesse der Aufklärung – Fichte, Jacobi und Nicolai im Disput über Bedingtheit und Unbedingtheit der Vernunft“, in: *Fichte-Studien*, 43 (2016), 109, 117.

<sup>330</sup> GA I/8, 255.

<sup>331</sup> Vgl. Radrizzani, „The Ambivalence of Language“.

Beziehung zwischen Sprache und Vernunft nicht nur bei den Aufklärern wie Hamann und Herder, sondern auch bei Fichte zum Hauptthema geworden ist. Fichtes Kernfrage nach dem Sprachursprung wird als Ergebnis dieser Reflexion betrachtet und charakterisiert seine fundamentalistische Orientierung. Die zweite, die sprachtheologische Tradition liefert Fichte das Begriffspaar Geist und Buchstabe. Aus deren Entgegensetzung sowie aus dem Spannungsverhältnis von Vernunft und Sprache entwickelt Fichte seine Sprachlehre. Ein Merkmal für die Entstehung dieser Lehre ist die Auseinandersetzung mit Nicolai, in deren Zuge die bisherige Herrschaft der Sprache über die Vernunft, die Fichte so deutlich kritisiert, von Grund auf erschüttert wird. Damit wird der Boden für Fichtes Ausarbeitung seiner neuen Theorie vorbereitet.

## ***Kapitel II. Die negative Bestimmung der Sprache***

### ***Einleitung***

Im ersten Kapitel wurde gezeigt, wie nach Fichte die Sprache bei den Berliner Aufklärern vom Organ der Vernunftkritik zur eigenen Autorität geworden war. Bei einer solchen Hervorhebung der Sprachautorität wird die Grenze der Sprache überschritten, indem der Sprache eine Rolle zugeschrieben wird, die sie eigentlich nicht übernehmen kann. Was kann sie überhaupt leisten? Welche Rolle spielt sie in der Konstruktion der Bewusstseinstheorie? Die Erkundung ihrer Funktion erfordert vorerst eine negative Bestimmung. Entsprechend soll in einem ersten Schritt ermittelt werden, was die Sprache nicht ist.

Die Untersuchung von Fichtes negativer Bestimmung der Sprache beruht hauptsächlich auf seiner Sprachabhandlung „Von der Sprachfähigkeit und Ursprung der Sprache“<sup>332</sup>. Das gleiche Thema trug er auch in seinen Vorlesungen mehrmals vor.<sup>333</sup> Die Untersuchung der Beziehung zwischen Sprache und Vernunft bzw.

---

<sup>332</sup> „Von der Sprachfähigkeit und Ursprung der Sprache“ (1795) erschien im ersten Band von Niethammers *Philosophischem Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten* (im dritten und vierten Heft, S. 255–273 und 287–326), hier in: GA I/3, 97–127.

<sup>333</sup> „Ueber den Ursprung der Sprache“ in den *Vorlesungen über Logik und Metaphysik als populäre Einleitung in die Gesamte Philosophie. Nach Platners Philosoph. Aphorismen 1<sup>er</sup> Teil 1793* (SS 1797), in: GA IV/1, 292–327; „Über den Ursprung der Sprache“ in *Logik und Metaphysik: Nach Platners Philosophischen Aphorismen* (WS 1796/97), in: GA IV/3, 115–122; die Fragmente „Ueber den Ursprung der Sprache überhaupt“ in *Zu Platners*

„Geist“ findet sich in Fichtes Vorlesungen *Von den Pflichten der Gelehrten*<sup>334</sup> und in seinem Brief an Schiller<sup>335</sup>. Anhand dieser Texte werden im Folgenden zunächst die negativen Merkmale der Sprache hervorgehoben:

1. Sprache ist nicht Denken.
2. Sprache ist nicht Handlung.

### ***II.1. Sprache ist nicht Denken – Fichtes Unterscheidung zwischen Geist und Buchstabe***

Im ersten Kapitel wurde der Unterschied zwischen Geist und Buchstabe in der theologischen Tradition erläutert, die historisch einen Einfluss auf Fichte ausgeübt hat und die Quelle für die von ihm verwendete Terminologie ist. Unter Berücksichtigung der Sprachphilosophie von Hamann und Herder bis zu Nicolai lässt sich eine immer wichtigere Stellung der Sprache gegenüber der Vernunft feststellen: Zuerst habe, so Fichte, die Sprache nur als Maßstab des Denkens fungiert, dann aber allmählich die Stelle des Denkens übernommen.

Fichtes Reflexion über die Sprache beginnt damit, die Grenze der Sprache auszuloten. Im Gegensatz zum Diskurs der Aufklärung, der insbesondere in ihrer Berliner Variante dazu tendiert, Sprache und Denken gleichzusetzen, hebt Fichte den Unterschied zwischen ihnen hervor. Das Wesen der Sprache liege in ihrer Instrumentalität, und zwar als Vermittlerin des Denkens. Die Sprache als Zeichensystem habe das Denken nicht in ihrem Besitz, sondern diene nur seiner Vermittlung. Das Denken habe die an sich sinnlosen Laute und Zeichen zur Sprache gemacht und nicht umgekehrt. Für Fichte steht außer Zweifel: Ohne Denken gibt es keine Sprache.<sup>336</sup>

---

„Philosophischen Aphorismen“. *Vorlesungen über Logik und Metaphysik* (1794–1812), in: GA II/4, 158–181.

<sup>334</sup> Die Vorlesungen wurden im Jahre 1794/95 gehalten; GA II/3, 295–303.

<sup>335</sup> *Ueber Geist und Buchstaben in der Philosophie* (1794), in: GA I/6, 333–361; GAII/3, 307–342.

<sup>336</sup> GA I/3, 97.

Fichtes klare Aussage zur negativen Bestimmung der Sprache taucht erstmals in seiner Vorlesung über Platners Aphorismen auf: „Sprache ist nicht Denken. Aus Platner.“<sup>337</sup> Daraus ergeben sich folgende Fragen: Wie verhält sich Fichtes Sprachauffassung zu derjenigen Platners? Vertritt er dessen Gesichtspunkt? Inwieweit stimmen sie überein und worin liegen die Differenzen?

Der Unterschied zwischen Geist und Buchstaben wird dann zum Hauptthema in Fichtes Auseinandersetzung mit Schiller, die als „Horenstreit“ bezeichnet und üblicherweise zu einer bloß ästhetischen Debatte verkürzt wird.<sup>338</sup> Worin liegt aber der eigentliche Dissens und worin besteht der Zusammenhang zwischen der Unterscheidung von Geist und Buchstabe und der ersten negativen Bestimmung der Sprache?

### ***II.1.1. „Sprache ist nicht Denken – aus Platner“***

Fichtes deutlichste Aussage zur Unterscheidung zwischen Sprache und Denken wurde zuerst in seinen elf Vorlesungen über Ernst Platner (1793) zum Ausdruck gebracht. Dabei bezieht er sich auf Platners Vorlesungen *Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte* (1776). Die Herausgeber der Gesamtausgabe nehmen an, dass Fichte „eine Ausarbeitung seiner eignen Konzeption von der Sprache zuerst im Zusammenhang der Vorlesungen über Logik und Metaphysik, d. i. über Platners Aphorismen“ vorgenommen habe.<sup>339</sup> Die Verbindung zwischen Fichtes Sprachlehre und Platners *Aphorismen* ist nicht zu leugnen. Ist es aber reiner Zufall, dass Fichte gerade diesen Text als Grundlage für seine Vorlesungen ausgewählt hat?

---

<sup>337</sup> GA II/4, 158.

<sup>338</sup> Zur Forschung zum Horenstreit aus der ästhetischen Perspektive siehe Petra Lohmann, „Grundzüge der Ästhetik Fichtes. Zur Bedeutung der Ästhetik für die Wissenschaftslehre anlässlich des Horenstreits“, in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, 4 (2006), 199–224; Liliane Weissberg, *Geistersprache. Philosophischer und literarischer Diskurs im später 18. Jahrhundert*, Würzburg 1990, 214.

<sup>339</sup> GA I/3, 93.

Während seines Aufenthalts in Leipzig zwischen 1781 und 1784 hat Fichte Platners Vorlesungen an der Medizinischen Fakultät besucht.<sup>340</sup> Platners *Anthropologie für Ärzte und Weltweise* (1772) wurde in der anthropologischen Forschung sehr gepriesen; seine Bücher wurden von der damaligen Gelehrtenwelt als Standardwerk anerkannt.<sup>341</sup> In der Forschung wird darauf hingewiesen, dass „nicht etwa Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) begriffsbildend war, sondern Platners *Anthropologie für Ärzte und Weltweise* (1772)“.<sup>342</sup> Im anthropologischen Diskurs stellt sich die Frage nach dem Wesen der Menschheit: Was ist der Mensch?<sup>343</sup> Im Rahmen der „Lehre von der Kenntnis des Menschen“<sup>344</sup> wurde die Bedeutung der Sprache anerkannt. Es entwickelte sich ein allgemeines Interesse für die Sprachtheorie. Es ist also kein Wunder, dass Platners anthropologische Sprachauffassung auch Fichtes Sprachreflexion geprägt hat.

In der anthropologischen Forschung wird die Rolle der Sprache in der Bildung der Menschlichkeit in den Blick genommen. Welche konkrete Stellung nimmt die Sprache in Platners Theorie ein? In seinen *Aphorismen* unterteilt er das Erkenntnisvermögen in zwei Hauptteile: das niedere und das höhere Erkenntnisvermögen. Das niedere umfasst die Vorstellungsvermögen der Sinne und der Fantasie, zum höheren gehören die Allgemeinbegriffe, Urteile und Schlüsse.<sup>345</sup> Die Sprachfähigkeit wird von Platner dem höheren Erkenntnisvermögen zugeordnet und ist ein wichtiger Bestandteil desselben. Nach Pietro Perconti hat Fichte den Begriff der Sprachfähigkeit direkt aus Platner übernommen und auf die philosophische Ebene übertragen.<sup>346</sup> Dagegen ließe sich zwar einwenden, dass

---

<sup>340</sup> Manfred Kühn, *J. G. Fichte. Ein deutscher Philosoph*, München 2012, 75ff.

<sup>341</sup> GA II/4S, V.

<sup>342</sup> Dirk Otto, *Der Witz-Begriff Jean Pauls. Überlegungen zur Zeichentheorie Richters*, München 1999, 130.

<sup>343</sup> Vgl. Reinhard Brandt, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, Hamburg 1999.

<sup>344</sup> Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 3.

<sup>345</sup> Vgl. GA/II 4S, 1–183.

<sup>346</sup> Pietro Perconti, „J. G. Fichte’s Essay on the origin of language“, in: *Fichte-Studien*, 19 (2002), 224.

Fichtes Idee, die Sprachfähigkeit als einen Bestandteil der Erkenntnistheorie zu konzipieren, ebenso Kant hätte entliehen werden können, wird doch unter dem Titel des Bezeichnungsvermögens das Thema der Sprache auch von Kant in der Anthropologie behandelt (diese erschien erstmals 1798, aber Fichte war bereits am 27. August 1791 bei seinem Besuch in Königsberg mit dem Manuskript der Anthropologie vertraut).<sup>347</sup> Jedoch zeigt sich Fichtes Affinität zu Platners Sprachtheorie nicht nur in der Übernahme des Terminus ‚Sprachfähigkeit‘ (anstelle des kantischen ‚Bezeichnungsvermögens‘), sondern auch in der Verortung der Sprache in der Erkenntnis.

Im Gegensatz zu Platner taucht das Problem der Sprache selten in Kants System des Erkenntnisvermögens auf. Sein „Schweigen“ gegenüber der Sprachproblematik hat Tulio de Mauro thematisiert, der gar behauptet, das Thema der Sprache spiele gar keine Rolle in Kants Transzendentalssystem.<sup>348</sup> Eine ähnliche Position vertritt z. B. auch Kaoru Hoshiba, die eine rätselhafte „Kluft zwischen der bis ins 18. Jahrhundert fortdauernd diskutierten Sprachphilosophie und dem deutschen Idealismus [ausgenommen Fichte]“ sieht.<sup>349</sup> Im Gegensatz dazu glaubt Josef Simon bei Kant den Versuch einer Sprachkritik im transzendentalen Diskurs zu erkennen.<sup>350</sup> Nicht zu leugnen ist, dass Kant die Sprache nur als „Bezeichnungsvermögen“ thematisiert. Dabei wird sie als eine Art „Mittel der Verknüpfung der Vorstellung des Vorhergesehenen mit der des Vergangenen“ erkannt.<sup>351</sup> Kants Sprachtheorie gehöre somit der Zeichentheorie, da sie auf der empirischen Assoziation des Bezeichnungsvermögens beruhe. Die sogenannte „Sprachfähigkeit“ stütze sich deshalb bei Kant auf die *reproduktive*

---

<sup>347</sup> Kühn, J. G. *Fichte*, 120.

<sup>348</sup> Tulio de Mauro, *Introduzione alla semantica*, Bari 1966, 63ff.

<sup>349</sup> Kaoru Hoshiba, „Das Problem der Sprache bei Fichte“, in: *Fichte-Studien*, 32 (2009), 58.

<sup>350</sup> Josef Simon, *Philosophie und linguistische Theorie*, Berlin/New York 1971, 49. Vgl. auch Einleitung 2.2.1.

<sup>351</sup> Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 91.

Einbildungskraft.<sup>352</sup> Diesen Charakter der Sprachtheorie bei Kant hat Daniel Leserre als eine „empirische Form des Bewusstseins“ bezeichnet. Aufgrund dieser Empirizität könne die Sprache bei Kant unmöglich zum Thema der kritischen Reflexion erhoben werden.<sup>353</sup>

Den Forschungen zu Kants Sprachtheorie ist zu entnehmen, dass die Sprache im Wesentlichen keine Stellung in Kants transzendentaler Erkenntnistheorie hat. Davon unterscheidet sich Fichtes Sprachauffassung grundsätzlich. Daraus lässt sich schließen, dass Fichtes Begriff der Sprachfähigkeit eher von Platner als von Kant geprägt ist. So verortet Fichte in Kontrast zu Kant die Sprache im höheren Erkenntnisvermögen; er verleiht ihr somit eine erkenntnistheoretische Tragweite und stimmt darin mit Platner prinzipiell überein. Marc Maesschalck weist indes darauf hin, dass Fichtes Position derjenigen von Platner entgegengesetzt ist: Platner versuche, die Entstehung der Sprache vom Abstraktionsvermögen abzuleiten, während Fichte umgekehrt den Grund des Abstraktionsvermögens in der Sprachentwicklung aufsuche.<sup>354</sup> Dieser Gegensatz beruhe auf den verschiedenen Ableitungswegen beider. Trotz dieses Unterschieds wird nicht der Konsens geleugnet, der darin besteht, die Sprache im Erkenntnisvermögen zu verorten; beide erkennen der Sprache hierbei eine zentrale Funktion zu. Gerade auf dieser Grundlage entfaltet sich Fichtes negative Bestimmung der Sprache, die ihm zufolge nicht Denken ist. Damit stellt sich die Frage nach der Rolle der Sprache in der Konstitution des Bewusstseins. Der Unterschied zwischen Platners und Fichtes Sprachauffassungen bei aller Ähnlichkeit im Ansatz wird hingegen an Fichtes zweiter negativer Bestimmung der Sprache im Unterschied zur Handlung vertieft.

---

<sup>352</sup> Vgl. die Diskussion über Sprachfähigkeit und Einbildungskraft in Kapitel III.

<sup>353</sup> Daniel Leserre, „Kritik der reinen Vernunft B 140: Ein Hinweis auf die kritische Perspektive der Sprache“, in: *Kant und die Berliner Aufklärung*, Berlin/New York 2001, 386ff.

<sup>354</sup> Marc Maesschalck, „Langage et protogenèse des normes chez Fichte“, in: *Archives de Philosophie*, 83/1 (2020), 49–70.

### ***II.1.2. Geist und Buchstabe im Horenstreit***

Das Thema „Ueber Geist und Buchstabe in der Philosophie“ behandelt Fichte erstmals in seinen *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*<sup>355</sup>, die er in seinem ersten Semester als Philosophieprofessor an der Universität Jena gehalten hat. Erst 1924 erschienen in Leipzig die Entwürfe zu diesen Vorlesungen. Auszüge aus diesen Entwürfen finden sich in der Abhandlung *Ueber Belebung und Erhöhung des reinen Interesses für Wahrheit*<sup>356</sup> im ersten Band der Zeitschrift *Die Horen*, die von Schiller herausgegeben wurde. Ende Juli 1795 schickte Fichte eine weitere Abhandlung *Ueber Geist und Buchstabe in der Philosophie* (erster Teil) an Schiller, deren Veröffentlichung aber von diesem abgelehnt wurde. In seiner Antwort griff Schiller Fichte an; es folgte ein Briefwechsel, der als *Horenstreit* bezeichnet wird. Wegen dieser Ablehnung blieb der Aufsatz lange liegen, bis er endlich 1800 in einer überarbeiteten Fassung im *Philosophischen Journal*<sup>357</sup> erschien, einer Zeitschrift, die Fichte zusammen mit Niethammer herausgab. In beiden Fassungen wurde der Unterschied zwischen Geist und Buchstabe thematisiert, jedoch mit unterschiedlichem Akzent. Die Vorlesungs-Fassung verfolgt eher die Absicht, die Philosophie gegen „Verunglimpfungen zu retten“<sup>358</sup>, während im Horenstreit-Aufsatz der Akzent auf die Ästhetik gesetzt wird.<sup>359</sup> Im Folgenden wird versucht, das Thema aus diesen zwei Perspektiven zu entfalten.

Zu Beginn der Vorlesung drückt Fichte seine Kernfrage deutlich aus: „Ich will untersuchen, wodurch Geist vom Buchstaben in der Philosophie überhaupt sich unterscheidet.“<sup>360</sup> Diese Frage sei fundamental, um die Philosophie wieder auf eine stabile Grundlage zu stellen. Um das im vorigen Abschnitt erläuterte Problem der Vorherrschaft der Sprachautorität bei den Vertretern der Berliner Aufklärung zu beheben, wendet sich Fichte zuerst dem Verhältnis von Denken und Sprache zu.

---

<sup>355</sup> *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794/95) (*de officiis eruditorum*), GA I/3, 174.

<sup>356</sup> GA I/3, 77–82.

<sup>357</sup> Johann Gottlieb Fichte/Friedrich Immanuel Niethammer (Hg.), *Philosophisches Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrten*, 9, 7/8. Heft, Jena, 1795–1800.

<sup>358</sup> GA II/3, 296.

<sup>359</sup> GA I/6, 332.

<sup>360</sup> GA II/3, 295.



In Fichtes Darstellung werden Geist und Buchstaben in vielerlei Hinsicht als ein Begriffspaar betrachtet. Der Geist steht für das geistvolle Philosophieren, die innige Anschauung, das Handeln nach der Regel – als gäbe es keine Regel–, und die tätige Einbildungskraft. Im Gegensatz zu den Anhängern des Geistes stehen die geistlosen ‚Buchstäbler‘, die „mit Wortspielen, u. Anspielungen, ohne Schaam u. Scheu des Geistes [...] spötteln“<sup>361</sup>. Letztere würden bloße Formularphilosophie betreiben und die Regel nur aus Ängstlichkeit befolgen. Aufgrund dieser Unterscheidung betont Fichte, dass das Wesen der Transzendentalphilosophie in ihrem Geist, nicht in den Buchstaben liege und sie das eigentliche „Schema des menschlichen Geistes“ darstelle.<sup>362</sup> Aber was wäre der Geist ohne Buchstaben? *Unmittelbar* bzw. ohne alle Vermittlung lässt sich der Geist in der Philosophie nicht ausdrücken. Aus dem Bedürfnis nach Vermittlung kommt die Sprache zustande. Ihre Form sei eigentlich Buchstabe, aber ihre Funktion liege nicht darin. Form und Funktion seien nicht zu verwechseln, und es sei irreführend, den Geist durch das Auswendiglernen des Buchstabens auffassen zu wollen.<sup>363</sup> Bei aller Notwendigkeit bedeute der Buchstabe mehr eine Gefahr als ein Hilfsmittel bei der Vermittlung des Geistes, insbesondere wenn man versuche, durch das Erlernen des Buchstabens den Geist zu ersetzen. Auf diese Weise habe man „den Geist der Philosophie noch nicht zu seinem eignen Geiste gemacht“, daher seien die Buchstaben nur „todte, u. leere Kenntniß für uns.“<sup>364</sup>

Kann der behauptete Unterschied zwischen Geist und Buchstabe – wie Fichte es offensichtlich erhofft – dazu beitragen, die Philosophie vor ihren Verunglimpfungen zu retten und neu aufzubauen?<sup>365</sup> Weshalb wird die Sprache als das größte Hindernis des Geistes betrachtet? Fichte zeigt ein Paradox im Philosophieren: Philosophie muss sich auf Philosopheme, also auf Buchstaben stützen, aber diese reichen nicht aus, um sich zum Geist zu erheben. In der Philosophie sprächen die

---

<sup>361</sup> GA II/3, 316.

<sup>362</sup> GA II/3, 328.

<sup>363</sup> GA II/3, 329.

<sup>364</sup> GA II/3, 331.

<sup>365</sup> GA II/3, 296.

„Buchstäbler“ nur nach und versuchten den Geist mit dem Gedächtnis zu fassen.<sup>366</sup> Folgerichtig müsse man, um zum wahren Geist bzw. zur Philosophie zu gelangen, vorläufig auf eine „feste Terminologie“ verzichten.<sup>367</sup> Nach Fichte gehört es so zu einer notwendigen Propädeutik des Philosophierens, vor den Gefahren der bloßen Form zu warnen. Das erklärt auch, warum er den von ihm gesehenen Unterschied zwischen Geist und Buchstabe am Anfang seiner Vorlesungen immer wieder thematisiert hat, wie etwa an folgender Stelle:

Alle, die jemals Erfinder in der Philosophie wurden, alle welche neue Systeme aufgestellt haben, die wenn sie sich auch nicht behaupteten, doch immer *einer* von den nothwendigen Versuchen des menschl. Geistes zur Hervorbringung einer Wissenschaftslehre waren, alle diese, sage ich, haben Geist gehabt. Ihre Nachfolger[,], die bloße Nachfolger waren, lernten *auswendig*, was jene *geföhlt*, u. *gedacht* hatten, und *sagten* es nach; stellten Statt des Geistes, den sie nicht bemerkten, einen unbehilflichen Buchstaben hin.<sup>368</sup>

Dies zeigt Fichtes Grundauffassung vom Verhältnis zwischen Sprache und Philosophie: Die Philosophie kann nur durch Buchstaben vermittelt werden, aber der Besitz von bloßen Buchstaben reicht nicht aus für das Selbstdenken. Fichte ist diesem Prinzip in seiner ganzen Philosophie treu geblieben.<sup>369</sup>

In den gesamten Horenstreit werden umfangreiche Themen einbezogen, von der literarischen Stilistik über die ästhetische Geschmacklehre bis hin zur ethischen Trieblehre und der philosophischen Systematizität. Fichtes prinzipielle Unterscheidung zwischen Geist und Buchstabe gilt nicht nur für die Erkenntnistheorie, im Horen-Aufsatz wird sie auch auf ästhetisch-sittlichem Gebiet angewendet. In seinem Brief an Fichte versucht Schiller wiederum zu erklären, warum der Aufsatz *Ueber Geist und Buchstabe in der Philosophie* nicht für die *Horen* geeignet sei. Der Horenstreit hat zu unterschiedlichen Interpretationen Anlass gegeben.<sup>370</sup> Im Folgenden wird der Fokus darauf gelegt, wie die These „Sprache ist

---

<sup>366</sup> GA II/3, 339.

<sup>367</sup> GA II/3, 333.

<sup>368</sup> GA II/3, 337.

<sup>369</sup> Vgl. Radrizzani, „Von der Ästhetik der Urteilskraft zur Ästhetik der Einbildungskraft“, 357.

<sup>370</sup> Vgl. Lohmann, „Grundzüge der Ästhetik Fichtes“; Dorothea Wildenburg, „Aneinander vorbei“. Zum Horenstreit zwischen Fichte und Schiller“, in: *Fichte-Studien*, 12 (1997), 27–41; Rüdiger Görner, „Poetik des Wissens: Zur Bedeutung der Kontroverse zwischen Schiller und Fichte über ‚Geist und Buchstabe‘ sowie die ‚Grenzen beim Gebrauch schöner Formen‘“, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 51/4 (1999), 342–360; Wolfram Högbe, „Fichte und Schiller. Eine Skizze“, in: Jürgen Bolten (Hg.), *Schillers Briefe über ästhetische Erziehung*, Frankfurt am Main 1984, 276–289; Elisabeth Winkelmann, „Schiller und Fichte“, in: *Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts*, 24/25 (1934), 177–248; Ursula Franke, „Poetische und philosophische Rede. Die Kontroverse zwischen Schiller und Fichte zur Semiotik“, in: H. Paetzold (Hg.),

nicht Denken“ durch die Unterscheidung zwischen Geist und Buchstabe dargestellt wird. Nach der Berücksichtigung von Schillers Kritik lässt sich Fichtes Position verdeutlichen, indem die prävalenten Missverständnisse in ihrer Auseinandersetzung aufgeklärt werden können.

### ***Soll sich der philosophische Geist vom Geist in der Kunst unterscheiden?***

Die erste Frage bei Fichtes Unterscheidung zwischen Geist und Buchstabe bezieht sich auf den Begriff des Geistes, genauer darauf, ob dieser monistisch oder dichotomisch sei. Nach Schiller gibt es zwei Arten von Geist: den philosophischen und den ästhetischen Geist. Fichte aber habe diese verwechselt:

Geist als Gegensatz des B[uchstabens], und Geist als aesthet. Eigenschaft dünken mir so himmelweit verschiedene Begriffe zu seyn, daß es einem phil. Werk ganz [/] und gar an den letztern gebrechen kann, ohne daß es sich darum weniger qualifizierte, als ein Muster einer reinen Darstell. des Geistes aufgestellt zu werden. Ich sehe also in der That nicht ab, wie Sie ohne einen Salto mortale von dem einen zu dem andern übergehen können, und noch weniger begreife ich, wie Sie von dem Geist in den Göth. Werken, den man unter der Aufschrift Ihrer Abhandl. schwerlich erwartet hätte, zu dem Geist in der Kant. oder Leibniz. Philosophie einen Weg finden werden.<sup>371</sup>

Mit Schillers Kritik stellt sich zunächst die Frage, inwiefern es gerechtfertigt ist, Geist und Buchstabe einander entgegensetzen und zugleich Geist in der Philosophie und Geist in der Ästhetik gleichzusetzen. Nach Petra Lohmann geht es bei dem Streit darum, ob der ästhetische Geist als Teilprinzip dem philosophischen untergeordnet werden soll.<sup>372</sup> In der *WLnM* behauptete Fichte z. B., dass der ästhetische Gesichtspunkt sich zwischen dem theoretischen und dem praktischen Teil der Philosophie befinde und somit eine vermittelnde und propädeutische Funktion habe.<sup>373</sup> Im Gegensatz dazu plädierte Schiller für den Selbstzweck der Ästhetik. Lohmanns Interpretation impliziert allerdings eine schillersche Lektüre von Fichte: Insofern sich der ästhetische Geist nicht vom philosophischen unterscheidet, habe die Ästhetik keine Selbständigkeit. Nach Schiller sei der ästhetische Geist ein Analogon zur Idee der

---

*Modelle für eine semiotische Rekonstruktion der Geschichte der Ästhetik*, Bd. 4, Aachen 1986, 149–169.

<sup>371</sup> GA III/2, 333.

<sup>372</sup> Lohmann, „Grundzüge der Ästhetik Fichtes“, 201.

<sup>373</sup> Lohmann, „Grundzüge der Ästhetik Fichtes“, 221.

Freiheit, um die Sittlichkeit zu realisieren.

Schiller versucht die Selbständigkeit der Ästhetik auf den Unterschied zwischen ästhetischem und philosophischem Geist zu gründen. In Fichtes Auge führt genau dies aber zum Gegenteil: Schillers Idee der ästhetischen Erziehung habe die vermittelnde Rolle der Ästhetik erwiesen. Der ästhetische Geist sei bloß sinnlich, daher könne er wegen seines Mangels an Intellektualität nur als Symbol und Hilfsmittel zur Sittlichkeit dienen, aber nie zum philosophischen Geist gelangen. So sage Schiller entschieden, dass der Geist von Goethes Werken mit dem philosophischen Geist von Kant oder Leibniz nichts zu tun habe.<sup>374</sup> Aber in diesem Sinne, als rein sinnlich, sei der ästhetische Geist mehr Mittel zum Zweck als Selbstzweck. Somit schaffe es der ästhetische Geist nicht, sich als selbständig zu erweisen.

Die Frage, ob der philosophische Geist seinem Wesen nach mit dem ästhetischen als eins betrachtet werden soll, beruht auf der Grundeinstellung, dass der Geist im Wesentlichen als sinnlich oder vernünftig zu betrachten sei. Oder anders gefragt: Sollen Sinnlichkeit und Vernünftigkeit im Geist einander entgegengesetzt werden? Schillers Unterscheidung zwischen ästhetischem und philosophischem Geist stützt sich auf die Annahme, dass sich das Ästhetische oder Sinnliche und die Intelligenz grundsätzlich gegenüberstehen. Dagegen plädiert Fichte für die Einheit der beiden. Statt des *ästhetischen Geistes* spricht er vom *Geist in der Kunst*. Fichtes Begriffsverschiebung kann anhand seines Geistesbegriffes erklärt werden. Der Geist wird demnach nicht durch seine sinnlich anschauliche oder begrifflich abstrakte Darstellungsweise definiert, vielmehr mache die produktive Einbildungskraft sein Wesen aus. „Geist überhaupt ist das, was man sonst auch *produktive Einbildungskraft* nennt.“<sup>375</sup> Der Geist in der Philosophie oder in der Kunst begründe sich in der schaffenden Einbildungskraft, nicht in der philosophischen oder künstlerischen Darstellungsweise. „Wir nennen diese belebende Kraft [Einbildungskraft] an einem KunstProdukte Geist, den Mangel derselben Geistlosigkeit.“<sup>376</sup> Hat der Geist aber seinen Ursprung in der Einbildungskraft, ist für Fichte die Gleichursprünglichkeit des

---

<sup>374</sup> GA III/2, 333.

<sup>375</sup> GA II/3, 316.

<sup>376</sup> GA I/6, 336.

Geistes in der Philosophie und in der Kunst erwiesen. Das sei immer noch „derselbe Geist, durch dessen Ausbildung man ästhetisch wird, derselbe Geist muß auch den Philosophen beleben.“<sup>377</sup>

Davon ausgehend behauptet Fichte nun, dass der Unterschied zwischen Kunst und Philosophie nicht in deren Geist bestehe. So schreibt er in einem Brief: „Soviel ich weiß, ist Geist in der Philosophie, und Geist in der schönen Kunst gerade so nahe verwandt, als alle Unterarten derselben Gattung.“<sup>378</sup> Im Gegensatz zu Schillers Bestimmung der Ästhetik als schöner Geist der Sinnlichkeit, durch den man zur Freiheit erzogen werden könne, wird die Ästhetik von Fichte nicht als ein dem reinen Geist untergeordnetes, bloß sinnliches Mittel betrachtet. Vielmehr vereinigen sich Sinnlichkeit und Begrifflichkeit im Geist sowie in der Einbildungskraft harmonisch, ist doch nach Fichte der Geist das Vermögen des Ich, das dunkle Gefühl durch Einbildungskraft zum Bewusstsein zu erheben. Die Spaltung zwischen Sinnlichkeit und Begrifflichkeit werde durch den Geist gerade überbrückt.

Die Dichotomie von Schillers Ästhetik ist mit der empirischen Ästhetik kompatibel. Lehnt Fichte es hingegen ab, den ästhetischen Geist als einen sinnlichen zu erklären, versucht er, die Wissenschaft der Ästhetik auf einer transzendentalen Position zu errichten. So heißt es in seinem Brief an Johann Erich von Berger vom 11. Oktober 1796: „Der ästhetische Geist, und der philosophische, beide stehen auf dem transzendentalen Gesichtspunkte; der erstere, ohne es zu wissen, denn dieser Standpunkt ist ihm der natürliche [...], der letztere mit seinem Wissen; und dies ist der ganze Unterschied.“<sup>379</sup> Die Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schiller liegt letztendlich darin, zu ermitteln, ob die Ästhetik als transzendental oder empirisch gelten soll. Durch Fichtes transzendente Position zur Ästhetik lässt sich ersehen, dass das Sinnliche und das Übersinnliche bei ihm nicht einander entgegengesetzt sind, sondern einheitlich aufgefasst werden. Diese Einheitlichkeit charakterisiert Fichtes Philosophie sowie seine Reflexion über die Beziehung zwischen Sprache und Denken.

---

<sup>377</sup> GA IV/3, 523.

<sup>378</sup> GA III/2, 336.

<sup>379</sup> GA III/3, 37.

Aus dieser Grunddivergenz zwischen Schiller und Fichte folgen drei weitere Streitpunkte.

### ***Die Auseinandersetzung über den Unterschied zwischen Geist und Buchstabe***

Was ist unter Fichtes Unterscheidung zwischen Geist und Buchstabe zu verstehen?

Die These „Sprache ist nicht Denken“ lässt sich durch die Erläuterung dieser Unterscheidung konkretisieren. Ein Hauptauseinandersetzungspunkt zwischen Fichte und Schiller war auch ihr Verständnis von der Beziehung zwischen Geist und Buchstabe, also davon, in welchem Verhältnis sie zueinander stehen. Sind sie einander diametral entgegengesetzt? Haben sie trotz ihres Unterschieds eine notwendige Verbindung?

Aufgrund der Differenzierung zwischen ästhetischem und philosophischem Geist stellt Schiller zunächst die Frage nach der Beziehung zwischen ästhetischem Geist und Buchstabe. Er kritisiert an Fichtes Position, dass dieser den ästhetischen Geist durch eine ihm „unbegreifliche Operation den Buchstaben“ entgegenseetze und „Buchstäbler“ jene nenne, „denen die Fähigkeit dazu br[eche].“<sup>380</sup> Schiller ist eine solche Entgegensetzung unbegreiflich: Zur Vermittlung des Geistes erforderlich, stünden die Buchstaben bei Fichte hingegen für Geistlosigkeit. Aber handelt es sich tatsächlich um ein Paradox, hat Fichte tatsächlich den Geist dem Buchstaben *entgegengesetzt*, und wenn ja, in welchem Sinne? In seiner Antwort an Schiller erklärt Fichte, er habe mehr den *Unterschied* als den *Gegensatz* zwischen beiden hervorheben wollen: „[I]ch fiel wie aus den Wolken als ich las: ‚Geist im Gegensatze gegen den Buchstaben‘ u.s.f. Sie [sc. Schiller] haben mir Unrecht gethan.“<sup>381</sup> Die Behauptung eines Unterschieds soll die Aussage „Sprache ist nicht Denken“ stützen,

---

<sup>380</sup> GA III/2, 333.

<sup>381</sup> GA III/2, 337.

dass die zwei als Gegenpole verstanden werden sollen, wird von der These jedoch nicht impliziert, so ist Fichte hier wohl zu verstehen.

Ein zweites, noch grundlegenderes Problem betrifft die Beziehung zwischen Buchstabe und Geistlosigkeit. Der Begriff der sogenannten *bloßen* Buchstaben scheint in Schillers Auge unverständlich, weil die sprachlichen Zeichen als Vermittlung des Denkens immer in Verbindung mit dem Geist stünden. Unter „Buchstaben“ verstehen Schiller und Fichte wohl Unterschiedliches. Fichte schreibt: „Die Verworrenheit der Begriffe, die Sie mir zutrauen, ist ein wenig arg. Ich konnte Ihnen nicht zumuthen, daß Sie die Aufgabe, gegen den gewöhnlichen Sinn der Worte, der mir keinen Sinn zu haben scheint, faßten, wie ich sie gefaßt habe“<sup>382</sup>. Bei Schiller sei der Buchstabe positiv, bei Fichte eher negativ. Der Grund ihrer Divergenz im Verständnis von „Buchstaben“ wurde von Fichte als „die Verworrenheit der Begriffe“ bezeichnet.

Was bedeutet Buchstabe bei Fichte und worin besteht der Unterschied zur gewöhnlichen Bedeutung? Zur Auswahl des Worts „Buchstab“ fügt Fichte ganz am Ende seines Briefes an Schiller vom 21. Juli 1795 folgende Bemerkung hinzu: „„Buchstab“ in der Ueberschrift steht, der Etymologie nach, mit Fleiß. „Buchstaben“ gibt eine [v]erwässernde Zweideutigkeit.“<sup>383</sup> Was Fichte damit meint, wird an dieser Stelle nicht weiter erklärt. Eine Antwort findet sich vielleicht in der Abhandlung zum Ursprung der Sprache. Dort verweist Fichte auf die Geschichte der Erfindung der Buchstaben und betont deren Funktion in der Befestigung der Sprache.<sup>384</sup> „Buchstabe“ im Sinne von Holzstäbchen wurde ursprünglich als die Bezeichnung des Dinges verwendet und fungierte als Hilfsmittel zur Unterstützung des Gedächtnisses. Mit „Buchstab“ will Fichte auf diese ursprüngliche, mnemotechnische Funktion hindeuten, die aber im Gegensatz zum Denken und Selbstdenken steht. Mit dem Verweis auf die Etymologie legt Fichte den Akzent auf die für ihn grundlegende Unterscheidung zwischen autonomem Denken und

---

<sup>382</sup> GA III/2, 336.

<sup>383</sup> GA III/2, 326.

<sup>384</sup> GA I/3, 106.

heteronomem Gedächtnis. Die Buchstaben werden als bloße Gedächtnisstütze aufgefasst, was aber im Gegensatz zum freien Selbstdenken stehe; daher wird ‚Buchstabe‘ negativ verstanden. Diese negative Konnotation gehört nach Fichte zum Verständnis dieses Wortes; damit aber kann er seine Auseinandersetzung mit Schiller als bloßen Wortstreit bezeichnen.<sup>385</sup>

In diesem Sinne ist für Fichte der Unterschied zwischen Geist und Buchstaben kein Unterschied zwischen philosophischem Geist und Geist in der Kunst, wie Schiller behauptet. Es sei immer ein und derselbe Geist, der auch auf dem Gebiet der Kunst sich konkretisieren könne. „Diese innere Bestimmung des Künstlers ist der Geist seines Products; und die zufälligen Gestalten, in denen er sie ausdrückt, sind der Körper oder der Buchstabe desselben.“<sup>386</sup> Die Kunst werde nicht wegen ihrer Sinnlichkeit der Kategorie dem Buchstaben untergeordnet. Was Fichte mit dem Buchstaben bezeichnet, sei die bloße geistlose, in einem Körper niedergelegte Form – und die ‚Buchstähler‘ entsprechend die mechanischen Nachahmer.<sup>387</sup> In diesem Punkt also hat Schiller Fichte missverstanden – beide haben, mit Wildenburgs Worten, „aneinander vorbei“ geredet.<sup>388</sup> Zugleich hat Fichte in seiner Antwort aber auf ein echtes Missverständnis aufmerksam gemacht:

Wer keinen Geist hat, ist geistlos. Derselbe vertieft entweder gar kein Kunstprodukt, philosophirt gar nicht; oder er verfertigt Eins, oder ein philosophisches Buch, das alles Außere, nur nicht den innern Geist hat. Wie nennen Sie den leztern zum Unterschiede von dem ersten? Ich nannte ihn Buchstähler; Ich habe anfangs dem Geiste Geistlosigkeit, und dann, den Buchstaben, entgegengesetzt.?? Keinesweges. Dem Geiste im bestimmten KunstProdukte habe ich den Körper, oder Buchstaben deßelben entgegengesetzt; und unter Arbeitern in der schönen Kunst geistreiche, und Buchstähler, nicht aber unter Menschen überhaupt, unterschieden.<sup>389</sup>

In der Widerlegung von Schillers Einwand zeigt sich Fichtes einheitliches Prinzip des Geistes. Mit der Klärung des Unterschieds zwischen Geist und Buchstaben wird betont, dass die zwei nicht bloß entgegengesetzt, sondern auch verbunden sind.

---

<sup>385</sup> GA II/3, 297.

<sup>386</sup> GA I/6, 356.

<sup>387</sup> GA I/6, 360.

<sup>388</sup> Wildenburg, „Aneinander vorbei‘ Zum Horenstreit zwischen Fichte und Schiller“, 27–41.

<sup>389</sup> GA III/2, 337.



Worin besteht nun diese Verbindung? Die verschiedenen Antworten dazu machen den dritten Punkt der Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schiller aus.

### ***Die Auseinandersetzung in der Triblehre***

Auf den ersten Blick erscheint sonderbar, dass Fichte einen recht großen Teil seiner Diskussion zu Geist und Buchstabe der Triblehre widmet. Weshalb ist es Fichte so wichtig, Schillers Einteilung der Triebe zu widerlegen? Wie dient dies der Etablierung von Fichtes These „Sprache ist nicht Denken“?

Bereits zu Beginn seiner Horen-Abhandlung erklärt Fichte, dass er den als Freund bezeichneten fiktiven Ansprechpartner „einen längern Weg führen“ muss.<sup>390</sup> Schillers Kritik beruht hauptsächlich auf seiner ästhetisch orientierten Auffassung. So scheint eine gründliche Widerlegung unmöglich, ohne die Grundlagen seiner Auffassung zu überprüfen. Eine fundamentale Rolle in Schillers Ästhetik spielt die Triblehre. In dessen *ästhetischen Briefen* wird der Trieb in Form- und Stofftrieb eingeteilt. Der ästhetische Trieb oder der sogenannte Spieltrieb steht in der Mitte zwischen beiden und hat eine Vermittlungsfunktion. In Schillers dichotomischer Auffassung ist er sogar das einzige Überbrückungsmittel. Da er sich zwischen den Gegenpolen frei bewegen kann, wird er als Spieltrieb bezeichnet. Er fungiert als Leitung der Freiheit. Durch die ästhetische Erziehung gelangt man so zur Freiheit. Aus diesem Grund erhöht Schiller die Rolle der Ästhetik und argumentiert für die ästhetische Erziehung. Diesen Zweck könne Fichtes Einteilung der Triebe in den theoretischen und den praktischen Trieb nicht erfüllen. Schiller wirft Fichtes Triblehre vor, dass die Stelle des Stofftriebes sich weder im Erkenntnistrieb noch im praktischen Trieb finden könne. Für Fichte hingegen erscheint der vermittelnde Trieb Schillers, der ästhetische Trieb, als nichts anderes denn schwankend, willkürlich und unrein.<sup>391</sup>

---

<sup>390</sup> GA I/6, 334.

<sup>391</sup> GA III/2, 330.

[E]s fehlt [bei Schiller] an einem Eintheilungsgrund, man sieht nicht, welche Sphäre dadurch erschöpft wird: der Trieb zu empfinden (der Trieb nach Existenz, nach Materie) hat gar keine Stelle darinn, denn es gehörte eine sehr gewaltsame Operation dazu, ihn aus dem praktischen Trieb, so wie Sie diesen definieren, herauszubringen. Da die zwey ersten Triebe nicht rein unterschieden sind, so konnte der dritte, daraus abgeleitete aesthetische Trieb nicht anders als schielend ausfallen.<sup>392</sup>

Fichtes Widerlegung gegen Schillers Trieblehre lässt sich in zwei Punkten entfalten. Erstens zeigt er den Zirkelschluss bei der ästhetischen Erziehung zur Freiheit. „[D]ie Idee, durch ästhetische Erziehung die Menschen zur Würdigkeit der Freiheit, und mit ihr zur Freiheit selbst zu erheben, führt uns in einem Kreise herum.“<sup>393</sup> Wenn die Schönheit oder die ästhetische Erziehung die Bedingung der Freiheit sei, könne weiter gefragt werden, was die Bedingung der Schönheit sei. Hätte der Mensch nicht bereits Freiheit, wie könnte er sich durch ästhetische Erziehung zur Freiheit erheben? Durch diese zirkelhafte Struktur in Schillers Idee der ästhetischen Erziehung, so hat Gadamer zutreffend kommentiert, werde „aus einer Erziehung *durch* die Kunst [...] eine Erziehung *zur* Kunst“.<sup>394</sup> Mit der Aufdeckung des Zirkels zeigt sich Fichtes konsequente Position der Freiheit.

Zweitens kritisiert Fichte Schillers Einteilung der Triebe. Er betrachtet Schillers Begriff des ästhetischen Triebes – die Grundlage von dessen Ästhetik – als besonders problematisch, weil ihm „noch die Schärfe der Unterscheidung“ fehle.<sup>395</sup> Mit der Einteilung der Triebe in Erkenntnis- und praktischen Trieb will Fichte nicht Schillers Einteilung ersetzen, sondern die Unteilbarkeit des Triebes als eines ursprünglichen Begriffs betonen. Denn Stofftrieb und Formtrieb seien kein Grundtrieb, sondern „lediglich besondere Anwendungen der einzigen untheilbaren GrundKraft im Menschen“.<sup>396</sup> Sie äußern „also im allgemeinen sich durch seine Wirkung; von dieser [/] schließen wir auf die Ursache im selbstthätigen Subject zurück.“<sup>397</sup> Da es nach Fichte nur einen ursprünglichen Geist (egal ob in der Philosophie oder in der Kunst) gibt, ist für ihn der Trieb als „das höchste, und einzige Princip der Selbstthätigkeit in

---

<sup>392</sup> GA III/2, 334.

<sup>393</sup> GA I/6, 348.

<sup>394</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen 1960/2010, 88.

<sup>395</sup> GA I/6, 341.

<sup>396</sup> GA I/6, 341.

<sup>397</sup> GA I/6, 341.

uns“ ursprünglich auch nur eins. Von diesem Grundbegriff des Urtriebes ausgehend hält Fichte den ästhetischen oder Spieltrieb für widersinnig: „[D]er Trieb ist erst durch Einschränkung Trieb; ohne sie wäre er That.“ So wird der Spieltrieb zu einer Beschränkung der Freiheit, die sich bei Fichte als ein Widerspruch erweist.

Wie Dorothea Wildenburg bemerkt, beantwortet Fichte Schillers Vorwurf gegen seine Triblehre „nicht mit einer Verteidigung derselben, sondern mit einer Kritik an Schillers Triblehre der *Ästhetischen Briefe*.“<sup>398</sup> Fichtes einheitliches Prinzip erweist sich aber als sein Kernargument gegen Schillers dichotomische Auffassung. Er lehnt Schillers widersprüchlichen Begriff des ästhetischen Triebes ab und versucht, die Dichotomie durch Aufweisung eines gemeinsamen Ursprungs aller Triebe zu überwinden. Die Einheitlichkeit des Prinzips liegt wie gesehen auch seinen Erläuterung zum Unterschied zwischen Geist und Buchstabe zugrunde: Denken und Sprache sind keine gleichgewichtigen Gegenpole oder doppelte Prinzipien, sondern es gibt nur Geist und Geistlosigkeit.

### ***Bild oder Begriff? – Die Rolle des Bildes im Denken***

Wie erläutert, stehen bei Fichte auch Geist und Buchstabe in einer Verbindung. Worin aber besteht diese Verbindung? Da die Buchstaben den Geist vermitteln sollen, stellt sich die Frage, ob die Form den Inhalt beeinflussen kann. Welche Rolle spielen dabei Sinnlichkeit und Anschaulichkeit? Diese Frage liegt der Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schiller über die Rolle des Bildes bzw. des Begriffs zugrunde.

In seinem Brief an Fichte kritisiert Schiller die Verwechslung von Bild und Begriff: Der ästhetischen Wert liege eigentlich in der Wechselwirkung zwischen Bild und Begriff.<sup>399</sup> Der Vorwurf der Verwechslung bezieht sich auf die Darstellungsweise. Zum Beispiel sei eine Metapher als bildliche Ausdrucksweise „eine geschmackvolle Einkleidung der Begriffe“<sup>400</sup>, so Schiller in seiner Abhandlung *Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen*. Er legt einen starken

---

<sup>398</sup> Wildenburg, „„Aneinander vorbei“ Zum Horenstreit zwischen Fichte und Schiller“, 34.

<sup>399</sup> GA III/2, 334f.

<sup>400</sup> Schiller, *Sämtliche Werke*, Bd. V, München 2004, 671.

Akzent auf die „populäre Erkenntnis“, wobei die „reizende Darstellung der Wahrheit“ die primäre Aufgabe sei.<sup>401</sup> Daher fordert er die Bildhaftigkeit und Anschaulichkeit beim Ausdruck; Ziel sei der schöne Ausdruck. Das Bild beim Ausdruck diene „bloß zu augenblicklichem Genuß und Gebrauche“.<sup>402</sup> Worin aber besteht die von Schiller erwartete Wechselwirkung zwischen Bild und Begriff? Schillers These ist, dass der Mensch durch die sinnliche Erziehung zum Schönheitsgefühl und dann zum Begriff der Moralität gelange. In dieser vermeintlichen Wechselwirkung spielt die Schönheitsidee eine vermittelnde Rolle, um die Kluft zwischen Sinnlichkeit und Vernunft zu überbrücken. Aber nach Schiller sind das Schönheitsgefühl und die Einbildungskraft rein sinnlich und sollten daher mit der Begrifflichkeit selbst nicht verwechselt werden. Jeder Versuch, diese Grenze zu überschreiten, wird von Schiller als eine Verwechslung der beiden Bereiche betrachtet.

Dies wiederum ist in Fichtes Augen widersprüchlich: Wenn das sinnliche Schönheitsgefühl sich zur vernünftigen Idee der Moralität erheben könne, sei dies keine Vermittlung, sondern ein Ersetzen, werde doch der Schluss schon im Ausgangspunkt vorausgesetzt. Schillers Versuch ist in Fichtes Augen zudem eine typische Verwechslung zwischen Bild und Begriff. Fichte betont, dass „das Bild nicht an der Stelle des Begriffs, sondern vor oder nach dem Begriffe, als Gleichniß“ stehe.<sup>403</sup> Was aber ist unter „vor oder nach dem Begriffe“ zu verstehen? Zum Bild vor dem Begriff erklärt Fichte: „Alles was in unserm Bewußtseyn vorkommen soll, muß ein <fertiges> Bild zum Grunde liegen –.“<sup>404</sup> Ein Bild liege dem Bewusstsein, und zwar dem präreflexiven Bewusstsein, zugrunde. Das Bild vor dem Bewusstsein nennt Fichte auch die Vorstellung, die durch die Einbildungskraft zum Bewusstsein erhoben wird. Wie verhält es sich aber mit Bild nach dem Begriff? In der Reflexion findet man ein Bild, das sich als das Produkt der Einbildungskraft präsentiert. Es steht zur Verfügung, um den Begriff reflexiv zu begreifen, und zwar

---

<sup>401</sup> Schiller, *Sämtliche Werke*, Bd. V, 672.

<sup>402</sup> Schiller, *Sämtliche Werke*, Bd. V, 678.

<sup>403</sup> GA III/2, 339.

<sup>404</sup> GA II/3, 299.

durch das einbildende Vermögen des Ich. „Wenn die Einbildungskraft bildet, würdest du dir ihres Bildens nicht bewußt – wohl aber nachher des Bildes. Des Bildes wird das Ich sich bewußt.“<sup>405</sup> Das Bild drückt somit die reflexive Struktur des Bewusstseins aus: Im Bild wird das Bewusstsein sich selbst bewusst und zu einem Selbst-Bewusst-Sein. So stellt sich die grundlegende Rolle des Bildes in zweierlei Hinsicht dar: vor dem Begriff (Selbstwissen) als Vorstellung und nach dem Begriff (Reflexion) als Selbstbewusstsein.

Trotz Fichtes Hervorhebung der Bedeutsamkeit des Bildes darf dieses auf keinen Fall mit dem Begriff verwechselt werden. Gerade das aber haben sich Fichte und Schiller gegenseitig vorgeworfen, und beide charakterisieren ihre je eigene Theorie als eine Wechselwirkung von Bild und Begriff. Klar ist, dass sie ein ganz unterschiedliches Verständnis von Wechselwirkung zwischen Bild und Begriff haben. Bei dieser Diskussion geht es letztlich um die Frage, welche Rolle die Bildlichkeit im Denken spielt. Nach Schiller ist sie der abstrakten Vernunft diametral entgegengesetzt, weshalb er für die Dichotomie des ästhetischen und des philosophischen Geistes argumentiert. Fichte sieht die zwei als ursprünglich einheitlich an und geht von einem monistischen Prinzip aus. Aus diesem Grund hebt er seinerseits die Wechselwirkung zwischen Bild und Begriff hervor. Seine Erklärung bringt eine Ergänzung zu seiner These über Sprache und Denken: Die Formel „Sprache ist nicht Denken“ thematisiert den Unterschied zwischen Geist und Buchstaben, zwischen Denken und Sprache, sie zeigt aber gleichzeitig deren Verbindung und Wechselwirkung in einem einheitlichen Prinzip.

Es wurde dargelegt, dass Fichtes erste negative Bestimmung der Sprache aus Platner übernommen wurde. Zugleich darf man aber nicht übersehen, dass Fichtes Sprachreflexion sich wesentlich von derjenigen Platners unterscheidet und daher nicht als deren bloße Weiterentwicklung interpretiert werden darf. Selbst in Fichtes *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*, in denen er Platners formale Struktur

---

<sup>405</sup> GA II/3, 299.

übernimmt, wird sie im Grundprinzip als eine gegenüberstehende betrachtet.<sup>406</sup> Diese Unterscheidung lässt sich in Fichtes zweiter negativer Bestimmung der Sprache verdeutlichen: Sprache ist nicht Handlung.

## ***II. 2. Sprache ist nicht Handlung***

Die erste negative Bestimmung der Sprache, nämlich dass die Sprache nicht Denken sei, zeigt Fichtes Übernahme einer wichtigen These von Platners Sprachtheorie. Seine zweite negative Bestimmung, nämlich dass sie nicht Handlung sei, weicht aber von Platners Auffassung ab. Parallel zu seinen *Platner-Vorlesungen* verfasst Fichtes seinen Haupttext zur Sprachlehre: *Von der Sprachfähigkeit und Ursprung der Sprache* (1795). In diesem hebt er den Unterschied zwischen Sprache und Handlung hervor – ein Thema, von dem bei Platner kaum die Rede war.

In der ersten negativen Bestimmung der Sprache wird deren instrumentelle Bedeutung verdeutlicht: Ihr Zweck liege lediglich in ihrer vermittelnden Funktion. Sie diene allein dem Ausdruck des Geistes. Daraus folgen zwei Schlüsse: 1) Die Sprache, als ein System von Zeichen und Buchstaben, sei nicht unmittelbar der Geist an sich. Die unüberwindbare Kluft zwischen Geist und Buchstabe wird bereits in der ersten negativen Bestimmung der Sprache erläutert. 2) Die Sprache als bloßes Mittel zum Ausdruck des Denkens kann das Denken nicht durchsetzen oder verwirklichen. Das ist schon in ihrem Zweck mit gesetzt: Die Sprache kann keinen unmittelbaren Realitätsbezug haben. Diese Unterscheidung wird auf der realen oder praktischen Ebene dargestellt, und zwar durch Fichtes Begriff von der Tathandlung als Synthese von Handlung und Realität. Im Folgenden wird der Unterschied zwischen Sprache und Handlung aus dieser Perspektive entfaltet.

Fichtes deutlichste Formulierung zur Unterscheidung von Sprache und Handlung findet sich bereits zu Beginn seiner Sprachabhandlung.

Bei allem, was Sprache heißen soll, wird schlechtdings nichts weiter beabsichtigt, als die Bezeichnung des Gedankens; und die Sprache hat außer dieser Bezeichnung ganz und gar

---

<sup>406</sup> Vgl. Benedetta Bisol, „Fichte und Platner und die Frage nach dem Sitz der Seele“, in: Christoph Binkelman/Nele Schneiderei (Hg.), *Denken fürs Volk? Popularphilosophie vor und nach Kant*, Würzburg 2015, 120.

keinen Zweck. Bei einer Handlung hingegen ist der Ausdruck des Gedankens nur zufällig, ist durchaus nicht Zweck. Ich handle nicht, um andern meine Gedanken zu eröffnen; ich esse z.B. nicht, um andern anzudeuten, daß ich Hunger fühle. Jede Handlung ist selbst Zweck: ich handle, weil ich handeln will.<sup>407</sup>

Anhand des Zweckbegriffs unterscheidet Fichte die Sprache von der Handlung: Die Sprache beziehe sich ausschließlich auf den Ausdruck, während der Zweck der Handlung in dieser selbst liege. Die Handlung sei Selbstzweck, in ihr würden das Mittel zum Zweck und der Zweck an sich vereinigt. Der Zweck der Sprache liege nicht in der praktischen Durchführung des sprachlichen Inhaltes, sondern allein darin, ein Denken auszudrücken. Mit dem Beispiel des Essens sucht Fichte dies auf eine allgemeine Art zu verdeutlichen, ohne auf terminologische Definitionen von Zweck, Absicht oder Wille zurückzugreifen.

Allerdings könnte es irreführend sein, wenn Fichte behauptet, die Handlung sei Selbstzweck. Steht es nicht in Widerspruch zum praktischen Wesen, den Zweck zu verwirklichen und reelle Wirkungen mit sich zu bringen? Hängt der Begriff der Handlung von seiner Folge ab, um als eine Handlung bezeichnet werden zu können? Mit Fichtes Beispiel lässt sich die Frage konkretisieren: Ich esse, weil ich Hunger habe. Damit setze ich einen Zweck voraus – den Hunger zu stillen –, und die Handlung des Essens wird vorgestellt, diesen Zweck zu erreichen. Aber wenn ich esse und immer noch Hunger habe (etwa im Falle einer unbekanntten Krankheit, einer magischen Beeinflussung usw.), ist zweifelhaft, ob die Handlung des Essens ihren Zweck erfüllt hat. Besteht der Zweck der Handlung in der Vorstellung einer Kausalbeziehung und wird die entsprechende Folge erwartet, dann ist die Antwort nein. Was aber bedeutet dann ‚Selbstzweck der Handlung‘? Dieser liegt vor allem in der Durchführung der Handlung.<sup>408</sup> Was aus der Handlung erfolgen soll, ist eine andere Frage. In diesem Beispiel heißt dies: Wenn ich esse, und da ich tatsächlich esse und mir das Essen nicht nur vorstelle, wird der Zweck meiner Handlung erfüllt.

---

<sup>407</sup> GA I/3, 98.

<sup>408</sup> Man könnte auch fragen, ob eine Handlung selbst nicht zugleich als ein Ausdruck betrachtet werden kann. Damit aber würde man den Zweck der Handlung mit ihrer Wirkung verwechseln. Ich kann natürlich auch essen, um zu zeigen, dass ich Hunger habe, oder um Hunger vorzutäuschen. Aber ob meine Handlung des Essens als „Sie hat Hunger“ verstanden wird, liegt nicht in mir. Würde man Verhalten als Ausdruck verstehen, wäre dies auch kein Sprechakt, sondern ein performativer Ausdruck. Da dieser Punkt mit unserem Thema nicht viel zu tun hat, muss er hier nicht weiter behandelt werden.

Damit besteht für Fichte der Selbstzweck der Handlung aus zweierlei: Erstens unterscheidet sich die Handlung von ihren möglichen Folgen. Der Zweck des Essens liegt allein in der Tätigkeit Essen. Wenn ich danach mehr Hunger habe oder sogar aufgrund einer Vergiftung sterbe, bleibt der Zweck des Essens unverändert bestehen. Deshalb muss die Handlung von ihren Folgen unterschieden werden: Der Zweck der Handlung liegt nicht in der Verwirklichung einer vorausgesetzten Folge, sondern in der Durchführung der Handlung selbst. Daher kann man zu folgendem Schluss kommen: Bezogen auf die Sprache heißt es, dass dann, wenn die Sprache die Folge der Handlung mitberücksichtigt, sie mit der Handlung nicht zusammenfällt, insofern sie sich auf die Folge bezieht. Die Verwechslung zwischen Sprache und Handlung macht die Grundlage der Sprechakttheorie aus, welcher der nächste Abschnitt gewidmet ist.

Zweitens unterscheidet sich die Handlung von ihrem Ausdruck. Fichte zieht eine klare Linie zwischen Zeichen und Handlung: „Durch Zeichen sage ich, also nicht durch Handlungen.“<sup>409</sup> Ihrem Zweck nach ist die Sprache dazu bestimmt, durch Zeichen Gedanken zu vermitteln. So kann man vielleicht durch meine Handlung des Essens auch zu dem Schluss kommen, dass ich Hunger habe. Auch wenn ich mit dem Essen nicht signalisieren will, dass ich Hunger habe, schließt das nicht aus, dass meine Handlung in diesem Sinne als ein Ausdruck aufgefasst wird. Somit sind sprachliche Zeichen nicht die einzige Möglichkeit der Gedankenvermittlung, aber: „Bei einer Handlung [...] ist der Ausdruck des Gedankens nur zufällig, ist durchaus nicht Zweck.“<sup>410</sup>

Damit stellt Fichte jedoch nicht in Abrede, dass es eine mögliche Folge der Handlung sein kann, dass durch sie ein Gedanke vermittelt wird, im Gegenteil: „Ein vernünftiges Wesen kann aus diesen meinen Handlungen auf das, was ich gedacht habe, schließen.“<sup>411</sup> Durch die Handlung kann der Gedanke sowohl gezeigt als auch geäußert werden. So bemerkt Fichte auch, dass der Handlung im Kontext der Religion sogar eine größere Ausdruckskraft als der Sprache zugeschrieben wird. Wie sich dem

---

<sup>409</sup> GA I/3, 97.

<sup>410</sup> GA I/3, 98.

<sup>411</sup> GA I/3, 98.



Frühwerk *Ueber die Absichten des Todes Jesu* deutlich entnehmen lässt, haben nicht die Worte, sondern der Tod Jesu die meiste Überzeugungskraft und die mächtigste Auswirkung. „Die Auferweckung Jesu redete stärker, als die donnernde Stimme.“<sup>412</sup> Die Auferweckung Jesu solle unser Herz direkt rühren. Durch seinen Tod wirke Jesus jenseits der sprachlichen Zeichen auf unsere Herzen. Diese „Religion des Herzens“ steht für Fichte im Kontrast zu einer bloß äußerlichen „Mundreligion“, die durch ohnmächtige Worte vermittelt werde.<sup>413</sup> Auch auf diesem Gebiet also wird die Priorität der Handlung vor der Sprache erwiesen, selbst wenn der Zweck der Handlung nicht notwendig nach dem Ausdruck gerichtet ist.

Aus diesen Erläuterungen lässt sich der Unterschied zwischen Sprache und Handlung anhand ihres Zwecks ersehen: Der Zweck der Sprache liegt für Fichte in der Bezeichnung des Denkens; im Gegensatz dazu sei die Handlung Selbstzweck. Er weist insbesondere darauf hin, dass der Zweck nicht mit der Auswirkung verwechselt werden dürfe. Näher zu untersuchen bleibt aber, weshalb Fichte behauptet, der Zweck der Handlung liege in dieser selbst. Was ist hier unter dem Selbstzweck der Handlung zu verstehen? Was ist die Beziehung zwischen ihrem Selbstzweck und ihrem Realitätsbezug?

### ***II.2.1. Fichtes Auffassung vom Selbstzweck der Handlung***

Der Selbstzweck wird von Fichte als ein Grundzug der Handlung charakterisiert, womit wiederum der Primat der Handlung vor der Sprache erwiesen werden kann. Worin besteht aber Fichtes Begründung hierfür? Die folgenden Überlegungen fokussieren sich auf drei Leitfragen: Erstens wird erkundet, was unter dem Primat der Handlung bei Fichte genau verstanden werden soll. Zweitens wird nach der Begründung eines solchen Primates gefragt. Drittens wird untersucht, weshalb der Realitätsbezug der Handlung erkannt werden kann. Das Ganze dient dazu, die weitere

---

<sup>412</sup> GA II/1, 86.

<sup>413</sup> GA II/1, 76: „Es wurde immer wieder eine MundReligion, eine unvollkommne Religion, gar nicht die Religion Jesu. Starb aber Jesus.“

Erläuterung des Unterschieds zwischen Sprache und Handlung bei Fichte vorzubereiten.

Es wurde bereits erwähnt, dass der Primat der Handlung vor allem im Selbstzweck liege. Denn mit dieser Bestimmung greift der Zweck einer Handlung nicht zurück auf einen weiteren Zweck, was zu einem unendlichen Regress führen kann. Aus diesem Grund kann die Handlung, insbesondere die Tathandlung, als Ausgangspunkt der *WL* fungieren. Der in der *Grundlage* erwähnte thetische Ausgangspunkt wird in der *WLn* als Postulat aufgestellt. So sagt Fichte, „daß man in der Philosophie von einem Postulate ausgehen müße; auch die Wissenschaftslehre thut dieß, und drückt es durch Thathandlung aus.“<sup>414</sup> Damit unterscheidet sich Fichte von Reinhold, der von einer bloßen Tatsache ausgeht,<sup>415</sup> also von einer Gegebenheit, die es bloß zu analysieren gilt.<sup>416</sup> Die Tathandlung, so hebt Fichte hervor, „ist keine Analyse, sondern eine immer fortschreitende Synthese.“<sup>417</sup> Sie muss immanent aus sich selber hervorgebracht werden. Sie ist eine reine Tätigkeit, ein Selbstkonstruktion, ein Selbstproduzieren. Gleichzeitig ist sie aber ihr eigenes Produkt. Wie Peter Baumanns schreibt, sind in der von Fichte als Tathandlung bezeichneten Synthese Handlung und Tat, Produktion und Produkt, Setzung und Gesetztheit identisch.<sup>418</sup>

Durch den Begriff der Tathandlung legt Fichte den Akzent auf die *genetische* Darstellung der Grundlage des Bewusstseins.<sup>419</sup> Die Tatsache des Bewusstseins wird bei Fichte nicht als eine bloße Gegebenheit wahrgenommen, sondern sie hinterfragt ihre Grundlegung. So wird die Tathandlung statt der Tatsache als „die Grundlage des menschlichen Wissens“ aufgedeckt.<sup>420</sup> Dabei wird die Realität durch eine Tätigkeit erklärt, die kein Objekt „voraussetzt“, „sondern es selbst hervorbringt.“<sup>421</sup> Mit der performativen Entdeckung seines Grundsatzes geht Fichte einen Schritt zurück in der

---

<sup>414</sup> GA IV/3, 344.

<sup>415</sup> Ob die beiden Begriffe ‚Tatsache‘ und ‚Tathandlung‘ als entgegengesetzt betrachtet werden sollen, muss noch offenbleiben, wie Ives Radrizzani in einem Aufsatz deutlich gemacht hat: „La ‚première‘ Doctrine de la science de Fichte: introduction et traduction“, in: *Archives de Philosophie*, 60/4 (1997), 615–658.

<sup>416</sup> GA IV/3, 344.

<sup>417</sup> GA IV/3, 344.

<sup>418</sup> Peter Baumanns, *J. G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, Freiburg im Breisgau 1990, 59.

<sup>419</sup> GA II/8, 202.

<sup>420</sup> GA I/2, 255.

<sup>421</sup> GA I/4, 221.

Begründungsproblematik und bringt einen Erklärungsgrund für das, was bei seinem Vorgänger als faktisch gegeben angenommen wurde.

Was ist aber der Grund für den Primat der Handlung? Weshalb kann die Tathandlung als reine Tätigkeit, die Grundlegung der Tatsache aber als eine Realität fungieren? Der Begriff der Tathandlung wird von Fichte als eine Synthese von Handlung und Sein betrachtet: „Sein und Handeln steht in ununterbrochener Wechselwirkung, da ja beides nur eins ist nur angesehen von verschiedenen Seiten.“<sup>422</sup> Die Realität der Handlung hat es ihr ermöglicht, als realer und nicht formaler Grundsatz zu fungieren.<sup>423</sup> Der Realitätsbezug der Handlung gilt als ein Gegenargument zum Nihilismusvorwurf.<sup>424</sup> Auf diese Weise kann die Subjektivitätsphilosophie vermeiden, in den Solipsismus zu geraten.

Daran schließt sich die Frage an, weshalb der Tathandlung Realität zugeschrieben werden kann und wie sie überhaupt erkannt wird.<sup>425</sup> Sie lässt sich auf epistemologischer Ebene beantworten. So heißt es bei Fichte: „Man soll innerlich handeln, und diesem Handeln zusehen.“<sup>426</sup> Wie wird der Handlung „zugesehen“? Die Antwort findet sich im Zweckbegriff, insofern der Zweck durch die Handlung erkannt wird. „Zweckbegriff bezieht sich auf ein Handeln, und wird hier betrachtet als Bedingung der Möglichkeit des Handelns.“<sup>427</sup> In jeder Handlung muss ein Zweckbegriff als ein Vorbild innerlich entworfen werden: „Wir wissen, das Ich muß vor allen Dingen sich einen Begriff seiner Thätigkeit entwerfen, einen Zweckbegriff.“<sup>428</sup> So sei der Zweckbegriff die Möglichkeitsbedingung der Handlung. „[W]enn ich mich als handelnd setzen soll, mir irgend eines Zweckbegriffs bewusst werden.“<sup>429</sup> Die Erkenntnis vom Zweck wird bereits vom Begriff der Tathandlung

---

<sup>422</sup> GA IV/3, 466.

<sup>423</sup> GA I/2, 46.

<sup>424</sup> Vgl. Müller-Lauter, „Nihilismus als Konsequenz des Idealismus“.

<sup>425</sup> Die Rede von der Realität der Handlung kann zwei Bedeutungen haben: die reelle Wirkung, die durch die Handlung verursacht wird, und die Handlung selbst als eine reelle Handlung. Auf den ersten Blick beruht die erste Bedeutung auf der Verwechslung von Wirkung und Handlung, die aber in der Sprechakttheorie vorausgesetzt wird. Dies wird im Exkurs expliziert.

<sup>426</sup> GA IV/3, 344.

<sup>427</sup> GA IV/3, 436.

<sup>428</sup> GA IV/3, 384.

<sup>429</sup> GA IV/3, 404.

impliziert. Die Realität der Handlung lässt sich deshalb aus dem Realitätsbezug des Zwecks erkennen.

Die Realität des Zwecks liegt nun darin, dass er von Fichte in Bezug auf das Objekt definiert wird. „Ich kann nicht wollen ohne ein Objekt zu wollen und dies[/] ist der Zweckbegriff.“<sup>430</sup> Zwischen Zweck und Objekt bestehe eine notwendige Verbindung, so dass es unmöglich sei, an einen Zweck zu denken, ohne an ein reales Objekt zu denken.<sup>431</sup> Welche Rolle spielt der Zweckbegriff für die Erkenntnis des Objekts? Der Zweck sei wie ein „Prisma“<sup>432</sup>. In der *Reflexion* werden Zweck und Objekt gleichgesetzt: „Das Denken eines Zwecks und das eines Objects sind eigentlich daßelbe, nur sind sie es von verschiedenen Seiten angesehen.“<sup>433</sup> Auf der reflexiven Seite werde das Objekt als Zweck aufgefasst, auf der praktischen Seite hingegen als Objekt konzipiert. Daher betont Fichte: „[E]rst durch den Zweckbegriff hindurch sahen wir das Object, bloß dadurch daß der Zweckbegriff gleichsam ein gefärbtes spaltendes Glas ist.“<sup>434</sup> Durch den Zweckbegriff erscheint der Gegenstand der Erkenntnis als eine Gegebenheit, die sich uns als Subjekt-Ich aufdrängt. Daher fungiert der Zweck als Verknüpfungspunkt zwischen Idealem und Realem, als „eine hybride Form zwischen Theorie und Praxis“.<sup>435</sup> Erst durch die Vermittlung des Zweckbegriffs „kommt der tr[anscendentale]. Philosoph auf den Boden, er muß aus *absolutem Begriff* erklärt werden[,] die keinen anderen erklärenden voraussetzen. Diese sind Zweckbegriffe, die aber doch als objectiv erscheinen müssen.“<sup>436</sup> So erweist sich die Objektivität im Zweckbegriff.

Der Zweck sei einerseits die Bedingung der Handlung, andererseits kann er mit dem Objekt in der Reflexion als identisch betrachtet werden. Er fungiert als Mittelpunkt zwischen Subjekt und Objekt, auch zwischen dem Idealen und dem Realen, dem Theoretischen und Praktischen. „Der Zweckbegriff oder das Bestimmen des Ich kommt [vor] in doppelte Ansicht[:] theils als bloßes Ideales theils als etwas

---

<sup>430</sup> GA IV/3, 183.

<sup>431</sup> GA IV/2, 185.

<sup>432</sup> GA IV/3, 476.

<sup>433</sup> GA IV/2, 182.

<sup>434</sup> GA IV/3, 494.

<sup>435</sup> Dürr, *Das „Princip der Subjektivität überhaupt“*, 257.

<sup>436</sup> GA IV/3, 464.

REALEES durch physische Kraft“<sup>437</sup>. Vom Mittelpunkt des Zweckbegriffs aus stehe die Handlung in notwendiger Verbindung mit dem Objekt – nicht nur praktisch, sondern auch theoretisch. Durch den Zweck wird erklärt, wie der Handlung „zugesehen“ wird. „Handeln ist nur unter Bedingung Erkenntniß vom Objecte möglich.“<sup>438</sup> Das bedeutet, dass in der Handlung die Erkenntnis des Objekts notwendig mit gesetzt wird. So erweist sich der Realitätsbezug schon im Begriff der Handlung bzw. Tathandlung.

Wir haben gesehen, dass bei Fichte der Primat der Handlung auf deren Selbstzweck beruht. Über den Zweckbegriff wird der Realitätsbezug der Handlung erkannt. Damit ließe sich die transzendente Position gegen den Nihilismusvorwurf verteidigen, insofern Fichtes Philosophie damit keine „Fiktion“ der Subjektivität ist, sondern ihren Realitätsbezug hat. Aus diesem Grund spielt die Unterscheidung zwischen Sprache und Handlung eine wichtige Rolle für das Verständnis von Fichtes Systems. Im Folgenden wird untersucht, wie diese Unterscheidung eine Grenzlinie zwischen Freiheitsphilosophie und Dogmatismus zieht.

## ***II.2.2. Die Austin-Searl'sche Sprechakttheorie – Weiterentwicklung oder Widerlegung von Fichtes Philosophie?***

### ***Einleitung***

Die Beziehung zwischen der sprachphilosophischen Sprechakttheorie und Fichtes Wissenschaftslehre hat Peter Baumanns in einem Aufsatz thematisiert, in dem er behauptet, die Austin-Searle'sche Sprechakttheorie sei als eine Weiterentwicklung und „Konkretisierung“<sup>439</sup> von Fichtes praktischer Philosophie zu verstehen. Die These gründet sich auf Searles Definition der Sprache als eines „regelgeleiteten intentionalen Sich-Verhaltens“<sup>440</sup>. Mit der Gleichsetzung von Sprache und Verhalten

---

<sup>437</sup> GA IV /3, 486.

<sup>438</sup> GA IV/ 3, 436.

<sup>439</sup> Baumanns, „Von der Theorie der Sprechakte zu Fichtes WL“, 171.

<sup>440</sup> John Searle, *Speech Acts. An essay in the philosophy of language*, Cambridge 1970, 16: „rule-governed form of behavior“; in der deutschen Ausgabe: John Searle, *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*, Frankfurt am Main 1983, 29.

gehöre die Sprache zur praktischen Philosophie. In der Sprechakttheorie werden Sprach- und Handlungstheorie verbunden.

Im letzten Abschnitt wurde erörtert, weshalb Fichte eine klare Unterscheidung zwischen Sprache und Handlung vorgenommen hat. Demgegenüber wird die Beziehung zwischen Sprache und Handlung insbesondere von gegenwärtigen Analytikern ins Zentrum der philosophischen Forschung gerückt. Das Thema ist somit Fichte und den Analytikern gemein, fraglich ist, ob und inwiefern Fichtes Sprachtheorie und die analytische Sprechakttheorie miteinander vereinbar sind.

Baumanns These lautet:

Die empirische Aufforderung, die Fichte im Zusammenhang seiner Intersubjektivitätstheorie als integrativem Teil seiner Fundamentalphilosophie meint, würde sich als das von Austin entdeckte Sprechhandeln konkretisieren, so wie der Sprechakt in jener transzendentalen Struktur einer ‚Aufforderung von Ewigkeit her‘ und ihrer interpersonalen Normativität der Anerkennung und Gemeinschaft verwurzelt wäre, die Fichtes *Wissenschaftslehre* im Überstieg von Diskursivität und Sprache erschlossen hat — ein *obscurum per obscurius*, über das man mit Sprechakt-Empirikern nicht streiten wollen.<sup>441</sup>

Baumanns beruft sich auf Fichtes Intersubjektivitätslehre, die einerseits die Grundlage von Fichtes Handlungstheorie oder praktischer Philosophie bildet, andererseits aber auch als Fundament seiner Sprachlehre betrachtet werden kann. Nach Fichtes Intersubjektivitätslehre wird das Wesen des Menschen durch die Wechselwirkung zwischen den Menschen bestimmt. Dabei betont Fichte an mehreren Stellen die konstitutive Rolle der Sprache in den zwischenmenschlichen Beziehungen: „Wechselwirkung durch Zeichen ist [...] Bedingung der Menschheit.“<sup>442</sup> Da die Wechselwirkung durch den Akt des Sprechens erzielt werde, könne das Sprechen als eine Art Handlung betrachtet werden. Angesichts ihrer insofern gleichen Funktion werden die beiden gleichgesetzt. Ist es aber berechtigt, die Sprache und die Handlung in ihren Auswirkungen miteinander zu identifizieren? Kann ihr wesentlicher Unterschied im *Zweck* wegen ihrer möglicherweise gleichen Auswirkungen vernachlässigt werden? Wenn Sprache und Handlung eine gleichbedeutende Stelle in der Intersubjektivitätslehre einnehmen, wie verhalten sie sich zueinander?

---

<sup>441</sup> Baumanns, „Von der Theorie der Sprechakte zu Fichtes WL“, 186.

<sup>442</sup> GA IV/1, 295.

Nach Fichte kann man zwar zu dem Schluss kommen, dass beide für den Menschen eine konstitutive Funktion haben. Aber welche hat Priorität? Selbst die Fichte-Forscher, die für die Möglichkeit einer Sprechakttheorie bei Fichte argumentieren, sind sich weitestgehend darin einig, dass in Fichtes System die Handlung den Primat gegenüber der Sprache hat. So schreibt beispielsweise Wolfgang Becker, „die Fähigkeit zur sprachlichen Kommunikation [sei] aus der Vernünftigkeit und dem Selbstbewußtsein eines denkenden und handelnden Wesens abzuleiten.“<sup>443</sup> Im Gegensatz dazu behauptet die Sprechakttheorie den Primat der Sprache gegenüber der Handlung: Es sei das sprachliche Prinzip, das die Wechselwirkung des Menschen und die daraus folgenden Handlungen ermögliche. Dieser These liegt als Voraussetzung die Gleichursprünglichkeit von sprechakttheoretischem Prinzip und Fichtes Handlungstheorie zugrunde. Die Grenze zwischen Sprache und Handlung besteht darin, dass die Handlung *unmittelbar* durch das Handeln selbst ihren Zweck erfüllt, während die Sprache kein Selbstzweck ist und ihre Absicht nur *mittelbar*, und zwar durch die reelle Tätigkeit, erreicht.

Die Antwort auf die Frage nach der Beziehung zwischen Sprechakttheorie und Fichtes praktischer Philosophie verlangt eine Betrachtungsweise, die über den Buchstaben hinausgeht, um den eigentlichen Geist der jeweiligen Systeme zu erfassen. Es soll überprüft werden, ob die Sprache als „regelgeleitetes intentionales Sich-Verhalten“ in der Austin-Searle’schen Sprechakttheorie und Fichtes Sprache als „Ausdruck unserer Gedanken durch willkürliche Zeichen“<sup>444</sup> als kompatibel konzipiert werden können. In einem ersten Schritt wird Austins Sprechakttheorie skizziert, um zu ermitteln, wie die Sprache bei ihm als Akt aufgefasst wird.

### ***Austins Sprechakttheorie***

Austin geht von einer Kritik der philosophischen Tradition aus. Er bemerkt, dass konstative Äußerungen mit performativen verwechselt werden. Daher werde die deskriptive Funktion der Aussage für alle Arten von Äußerungen verallgemeinert. Bei

---

<sup>443</sup> Becker, „Das Selbstverhältnis des sprachlich Handelnden“, 36.

<sup>444</sup> GA I/3, 97.

der Sprache gehe es aber nicht nur um die Deskription von Sachverhalten, bei denen vom Wahrheitswert der Aussage die Rede sei, sondern auch um die Performativität der Sprechakte, die Austin als Illokution und Perlokution bezeichnet und die von der deskriptiven Lokution unterschieden werden sollte: „It may be said that for too long philosophers have neglected this study, treating all problems as problems of ‘locutionary usage’, and indeed that the ‘descriptive fallacy’ mentioned [...] commonly arises through mistaking a problem of the former kind for a problem of the latter kind.“<sup>445</sup> In der philosophischen Tradition werde „Satz“ mit „Aussage“ oder „Feststellung“ gleichgesetzt und nach seiner Bedeutung bzw. seinem Wahrheitswert gefragt in Fällen, die eigentlich gar nicht mit „wahr“ oder „falsch“ beantwortet werden können. Ein solcher Satz wird von Austin als „pseudo-statements“ (Pseudoaussage) bezeichnet.<sup>446</sup> Gerade aufgrund dieser Verwechslung entstehen die üblichen Schwierigkeiten in der Philosophie: „Along these lines it has by now been shown piecemeal, or at least made to look likely, that many traditional philosophical perplexities have arisen through a mistake – the mistake of taking as straightforward statements of facts utterances which are *either* (in interesting non-grammatical ways) nonsensical *or else* intended as something quite different.“<sup>447</sup> Daher unterscheidet Austin die sogenannte „performative Äußerung“ von der konventionellen „konstativen Äußerung“. Nach der unterschiedlichen Art der Wirkung eines Ausdrucks werden performative Äußerungen in implizite und explizite eingeteilt: Die implizite wird Illokution, die explizite Perlokution genannt.<sup>448</sup> Bei der Illokution enthält die Äußerung eine reelle Kraft in sich; bei der Perlokution wird etwas erst durch die Sprache zustande gebracht.<sup>449</sup>

Die Idee der „Kraft“ der Sprache führt Austin mit der Widerlegung von Wittgensteins Theorie ein. Nach Wittgenstein besteht die Bedeutung der Äußerung in ihrem Gebrauch. Aber der angebliche Sprachgebrauch wird von Austin für einen vagen Begriff gehalten; „‘use of language’ or ‘use of a sentence’ – ‘use’ is a hopelessly

<sup>445</sup> John Langshaw Austin, *How to do things with Words*, Oxford 1962, 100.

<sup>446</sup> Austin, *How to do things with Words*, 2.

<sup>447</sup> Austin, *How to do things with Words*, 3.

<sup>448</sup> Austin, *How to do things with Words*, 32.

<sup>449</sup> Austin, *How to do things with Words*, 108.



ambiguous or wide word, just as is the word 'meaning', which it has become customary to deride."<sup>450</sup> Um die Vagheit in der Verwendung vom „Sprachgebrauch“ aufzuheben, führt Austin die „Kraft“ (force) der Sprache in die Diskussion ein. So beziehe sich die Sprache nicht nur auf die Bedeutung und ihren praktischen Gebrauch, sondern zusätzlich auf die Wirkung, die aus dieser neu gefundenen „Kraft“ der Sprache hervorgehe. Durch das Konzept der illokutionären Kraft werden Sprache und Akt miteinander kombiniert. Die Auswirkung der Sprache wird nicht mehr in einer Kausalbeziehung vorgestellt, sondern als ein Grundzug der Sprache selbst zugeschrieben.

Im Prinzip dient die Kraft der Sprache als Maßstab der illokutionären und perlokutionären Akte, aber die wirkliche Unterscheidung zwischen beiden ist undeutlich, weil es fast unmöglich ist, die gezielte Wirkung der Äußerungen von ihren nur möglichen Folgen klar zu trennen. Das Problem betrifft die Erkennbarkeit der Kausalbeziehung: Wie kann man behaupten, dass ein bestimmter Akt die Ursache einer bestimmten Folge sei? Lässt sich das aber nicht unterscheiden, wie kann die Perlokution überhaupt von der Illokution unterschieden werden? Diese Schwierigkeit wird in der Darlegung von Searles Revision der Sprechakttheorie behandelt.

Nach der Definition und dem Unterscheidungsgrund von illokutionärem und perlokutionärem Sprechakt muss auch berücksichtigt werden, wie dieser Sprechakt aufgenommen wird. Allein die Absicht des Sprechers ist deshalb nicht mehr das einzige Kriterium für die Zuordnung des Sprechakts. Im Gegenteil spielt die Aufnahme des Rezipienten eine bedeutende Rolle in der Einteilung der Sprechaktarten. „An effect must be achieved on the audience if the illocutionary act is to be carried out.“<sup>451</sup> Auch bei der Zuordnung der Art des Sprechaktes kommt es unter anderem darauf an, wie der Inhalt des Gesprochenen rezipiert wird. Die Auswirkung auf den Hörer ist ein Merkmal, um zu entscheiden, ob eine Äußerung als Illokution oder Perlokution gelten darf.

---

<sup>450</sup> Austin, *How to do things with Words*, 100.

<sup>451</sup> Austin, *How to do things with Words*, 115f.

Bei der Perlokution geht es um zweierlei: wie die Äußerung vom Hörer verstanden wird und wie er sich dementsprechend verhält. Austin legt den Akzent auf die Aufnahme, das „uptake“ (Verständnis): „So the performance of an illocutionary act involves the securing of *uptake*.“<sup>452</sup> Austin nimmt den Ausdruck der Warnung als Beispiel: „I cannot be said to have warned an audience unless it hears what I say and takes what I say in a certain sense.“<sup>453</sup> Die Bedeutung eines Ausdrucks hängt weitgehend vom Verstehen des Hörers ab. Wird die Warnung etwa als ein Witz interpretiert, hören die Wörter damit auf, als Warnung zu fungieren. Erst wenn die Warnung als Warnung verstanden wird, handelt es sich um eine vollständige Illokution.

Um sich weiter zur Perlokution zu entwickeln, muss die Warnung sich auch noch als Warnung auswirken können. Der Hörer muss nicht nur die Warnung verstanden haben, sondern auch bewegt werden, sich entsprechend zu verhalten, könnte er sie doch, auch wenn er sie verstanden hat, ignorieren. Austin vernachlässigt, dass das Verstehen und das entsprechende Verhalten des Hörers nicht einfach gleichgesetzt werden können. Perlokution als ein Sprechakt, der eine Wirkung nach außen hat, impliziert ein intersubjektives Verhältnis; das heißt, die illokutionäre Kraft bei der Perlokution bezieht sich nicht nur auf die Absicht des Sprechers, sondern auch auf die Aufnahme durch den Zuhörer und die kausale Auswirkung der Aufnahme auf den Hörer. Genau darin liegt die Schwierigkeit der Unterscheidung von Illokution und Perlokution, die im Wesentlichen auf einer Unterscheidung zwischen dem Akt und seinen Folgen basiert.

Mit dieser Fragestellung im Hintergrund beziehen wir uns auf Austins Definition der Sprechakte:

[W]e perform a *locutionary* act, which is roughly equivalent to uttering a certain sentence with a certain sense and reference, which again is roughly equivalent to ‘meaning’ in the traditional sense. Second, we said that we also perform illocutionary acts such as informing, ordering, warning, undertaking, &c., i.e. utterances which have a certain (conventional) force. Thirdly, we may also perform *perlocutionary acts*: what we bring about or achieve

---

<sup>452</sup> Austin, *How to do things with Words*, 116.

<sup>453</sup> Austin, *How to do things with Words*, 115.

by saying something, such as convincing, persuading, deterring, and even, say, surprising or misleading.<sup>454</sup>

Damit versucht Austin anhand der illokutionären Kraft eine Einteilung der Sprechakte vorzunehmen. L. Jonathan Cohen spricht zu Recht an, dass Austin die Bedeutung (meaning) der Sprache in einem sehr engen Sinn interpretiert hat, um sie von der illokutionären Kraft zu unterscheiden.<sup>455</sup> Unter dem Begriff der Bedeutung versteht Austin nur, dass „über etwas gesprochen und darüber etwas gesagt wird“ („sense and reference“)<sup>456</sup>, was typische Merkmale der Lokution sind. Wird ‚Bedeutung‘ vague verwendet, sieht er darin eine undifferenzierte Vermengung von Lokution, Illokution und Perlokution. Entsprechend versucht er, zwischen konventioneller Bedeutung und illokutionärer Kraft der Sprache eine klare Linie zu ziehen.

Kann aber die illokutionäre Kraft wirklich von der eigentlichen Bedeutung der Sprache unterschieden werden? Diese Ansicht kritisiert Cohen deutlich: „ ‚In/by saying x I was doing y‘ criterion as a way of marking off perlocutionary effect from something else is no reason for supposing that something else must be illocutionary force rather than meaning.“<sup>457</sup> Das Merkmal der illokutionären Kraft ist die absichtliche Auswirkung oder der „intended effect“. Die Schwierigkeit der Unterscheidung zwischen dem Akt *in* der Sprache und *nach* der Sprache liegt in der Untrennbarkeit von Bedeutung und illokutionärer Kraft. Searles Einführung vom Begriff der „illokutionären Kraft“ wird von Cohen als eine typische „philosophische Inflation“ beschrieben,<sup>458</sup> die darin besteht, eine Schwierigkeit durch die Einführung neuer Termini zu lösen, die eigentlich überflüssig seien. Denn die ursprüngliche Schwierigkeit werde dadurch nicht gelöst, sondern nur mit einem neuen Begriff vertuscht.

Die Unzulänglichkeit von Austins Verständnis der illokutionären Kraft wird damit zwar aufgezeigt, insbesondere durch den Hinweis auf die Ununterscheidbarkeit von beabsichtigter und wirklicher Auswirkung. Aber der Grund für diese Unzulänglichkeit

---

<sup>454</sup> Austin, *How to do things with Words*, 108.

<sup>455</sup> L. Jonathan Cohen, „Do illocutionary Forces Exist?“, in: *The Philosophical Quarterly*, 14/55 (1964), 118–137, hier 118.

<sup>456</sup> Austin, *How to do things with words*, 148.

<sup>457</sup> Cohen, „Do illocutionary Forces Exist?“, 125.

<sup>458</sup> Cohen, „Do illocutionary Forces Exist?“, 133.

bleibt noch unerforscht. Der Schlüssel zur Lösung des Problems liegt meines Erachtens in der unscharfen Differenzierung zwischen der Absicht der Sprache und der Auswirkung der Handlung. Unklar ist insbesondere die Frage, ob die Rollen des Sprechenden und des Handelnden auf verschiedene Subjekte verteilt werden. Anhand des folgenden Beispiels, des Sprechakts der Gratulation, wird versucht, die verborgene Schwierigkeit in der Austin'schen Auffassung der illokutionären Kraft aufzudecken.

In Austins Augen ist „Gratulieren“ ein illokutionärer Akt: Indem man das Wort sagt, wird der Akt des Gratulierens durchgeführt. Aber selbst bei einem eindeutig illokutionären Akt wie dem Gratulieren ist dies keineswegs selbstverständlich. In dem klassischen chinesischen Roman *Die Drei Reiche* gibt es eine berühmte Szene, in der die Soldaten von S. dem General Z. nach dem Krieg gratulieren, indem sie sagen, Z.s Plan sei genial gewesen, um die Erde unter dem Himmel zu beherrschen und das Volk zu befrieden.<sup>459</sup> Dies ist die buchstäbliche Bedeutung der Aussage, und formell gesehen wird damit nichts anderes als eine Gratulation geäußert. Aber im betreffenden Kontext ist diese Interpretation nicht nachvollziehbar, weil der General Z. gerade den Krieg verloren hat. Aus dem Zusammenhang lässt sich verstehen, dass das Gratulieren nur ironisch gemeint war. Anhand dieses Beispiel wird ersichtlich, dass die Bedeutung der Illokution doch von dem Verständnis („uptake“) abhängig bleibt. In diesem Fall ergibt es keinen Sinn, nach der Absicht des Sprechers zu fragen: Die Soldaten haben möglicherweise den Reim nur gesagt, um Anweisungen zu folgen, oder sie haben als Sprecher die richtige Bedeutung des Reims (hinsichtlich der Absicht von dessen Urheber) gar nicht verstanden.

An diesem Beispiel lässt sich erkennen, dass es keinen Sinn macht, nur von Sprechakten zu reden, ohne deren Urheber mit einzubeziehen. Aus diesem Grund besteht auch keine einfache Identifizierung von Sprechen und Handeln. Im Gegensatz zur Handlung, bei der sich der Zweck unmittelbar nach der Handlung richtet, bleibt die Absicht der Sprache verborgen. Selbst beim Gratulieren, das auf den ersten Blick

---

<sup>459</sup> Vgl. *Die Drei Reiche*, 771; der Reim wird übersetzt als: „Zhou Yus Plan war genial: Anstatt die Welt zu erobern, hat er eine Frau und Soldaten verloren“.

eindeutig erscheint, ist es in der Tat keine Illokution, bei der das Aussprechen einer Gratulation zugleich ein Gratulieren sein sollte.

Damit ist unser Beispiel noch nicht zu Ende, lautet doch der nächste Satz im Roman: „Z.s Genialität liegt in seiner perfekten Strategie, die Dame zu verlieren und die Soldaten zu opfern.“ Diese Worte lösen bei Z. einen Wutanfall aus, worauf er bis zum Ende seines Lebens erkrankt. Nach Austin sind sie als perlokutionärer Akt zu betrachten, weil ihre Auswirkung zu Z.s Tod führen könnte. Dies passt genau zu Austins Formulierung, dass *durch* das Sprechen etwas getan wird (doing by saying). Es könnte aber auch sein, dass diese Auswirkung der Sprache nicht als Absicht des Sprechers zu betrachten ist. Kann, ist die Wirkung des Gesprochenen nicht beabsichtigt, der Sprechakt noch als perlokutionärer Akt bezeichnet werden? Im Roman wird der Erfinder des Reimes, L., als Genie bezeichnet, weil er den Schwachpunkt von Z. kennt und angeblich auch vorhergesehen hat, dass Z. damit in einem Maße geärgert wird, dass er eine tödliche Krankheit bekommt. So gesehen gilt der Reim als perlokutionärer Akt, weil durch die Gratulation der beabsichtigte Tod von Z. erreicht wird.

Die folgende Übersicht gibt ein vollständiges Bild der Interpretationsmöglichkeiten der hier als Beispiel angeführten Reime mit Blick auf die Absicht des Sprechers und die Auswirkung des Sprechakts:

<i>Perspektive des Hörers</i>	<i>Absicht des Sprechers</i>	<i>Auswirkung des Sprechaktes</i>	<i>Sprechakt</i>
Volk	X*	Gratulieren	Illokution
General Z.	X	Spotten	Illokution
Ratgeber L.	Z. zu verärgern	Töten	Perlokution
Schriftsteller	X	Die Genialität von L. hervorheben	X

\* X bezeichnet die für unserer Analyse irrelevanten Faktoren.

Am obigen Beispiel ersieht man, dass die Art der Sprechakte sich je nach der Perspektive des Hörers und der Absicht des Sprechers ändert. Nach Austins Definition

wird eine Übereinstimmung zwischen der Absicht des Sprechers und der Auswirkung seiner Sprechakte vorausgesetzt. Aber in der Wirklichkeit sind die beiden Faktoren nicht immer deckungsgleich. Außerdem wird bei der Einteilung der Sprechakte die grundlegende Frage vernachlässigt, wem der Sprechakt zuzuschreiben ist. Das Sprechende und das handelnde Subjekt werden bei Austin als ein und dasselbe betrachtet, woraus, wie das Beispiel deutlich macht, gerade die größte Schwierigkeit von Austins Sprechakttheorie entsteht. Die Illokution besagt, dass das Sprechen selbst auch ein Akt ist, weil das Sprechen seinen Zweck (Absicht) in sich trägt. Indem der Sprechende spricht, wird das Ziel schon erreicht. Im Gegensatz dazu liegt der Zweck der Perlokution außerhalb des eigentlichen Sprechens; das Sprechen ist demnach nur ein Mittel zum Zweck. In der Perlokution wird eine Kausalbeziehung zwischen der Absicht des Sprechers und der Auswirkung der Sprechakte impliziert. Unser Beispiel zeigt aber, dass all diese Voraussetzungen nicht unbedingt gegeben sind. Wenn die Folge eines sogenannten Sprechakts selbst kein Zweck des Sprechers ist, wie kann sie dann noch als beabsichtigte Auswirkung der Sprache gelten? In diesem Sinne ist die angebliche Auswirkung des Sprechaktes eher eine Überraschung als eine Verwirklichung des Zwecks.

Die Unschärfe von Austins Theorie in der Einteilung von Illokution und Perlokution ist sowohl ihm selbst<sup>460</sup> als auch seinen zeitgenössischen Kritikern<sup>461</sup> durchaus bewusst gewesen. Als Lösung des Problems versucht Austin die ganze performative Sprache in fünf Kategorien einzuteilen. Von der „vollständige[n] Liste all jener illokutionären Akte“<sup>462</sup> erhofft er sich, neues Licht in das Problem der Sprache zu bringen: Erstens sind nicht alle Sätze Aussagen, sondern nur die konstativen Äußerungen, denen ein Wahrheitswert zuzuordnen ist. Zweitens gibt es außer der Aussage noch performative Äußerungen wie Illokution und Perlokution, die trotz der sprachlichen Form eigentlich Akte sind. Drittens wird das Problem des Überlappens von Illokution und Perlokution durch jene „Liste von explizit performativen

---

<sup>460</sup> Austin, *How to do things with Words*, 122.

<sup>461</sup> Vgl. B. C. O'Neill, „Conventions and illocutionary force“, in *The Philosophical Quarterly*, 22/88 (1972), 215–233. Vgl. Auch Searle, *Speech Acts*. Ausführlich wird dieser Punkt im nächsten Abschnitt behandelt.

<sup>462</sup> Austin, *How to do things with Words*, 162.

Verben“ („list of explicit performative verbs“) gelöst.<sup>463</sup> Das oben genannte Beispiel der Warnung hat aber gezeigt, dass das grundlegende Problem von Austins Theorie in der Vagheit der Unterscheidbarkeit von Sprechendem und Handelndem liegt. Die ausführliche Einteilung von performativen Verben kann deshalb die Wechselwirkung zwischen ursprünglicher Absicht des Sprechers und Auswirkung in der Handlung nicht erfassen.

Aus der obigen Darstellung von Austins Sprechakttheorie lässt sich ersehen, dass sowohl die Definition des Sprechaktes als auch seine Einteilung sowie die spätere Revision dieser Einteilung auf einer möglichen Gleichsetzung von Sprache und Handlung beruhen, wird dabei doch vorausgesetzt, dass es keine unauflösbare Grenze zwischen Sprache und Handlung gibt. Dagegen betont Fichte den wesentlichen Unterschied und die Inkompatibilität von Sprache und Handlung: In seiner Handlungstheorie hebt er den Selbstzweck der Handlung hervor; er betont in seiner Definition der Sprache, dass der Zweck der Sprache als willkürlichen Zeichen im Ausdruck des Geistes liege. Die Sprache sei nur Mittel und kein Selbstzweck. Damit aber kann nicht zugestimmt werden, wenn die Grundlegung des Sprechaktes in der Sprechakttheorie bereits für Fichte angenommen wird. Das Grundprinzip der Sprechakttheorie hat sich nicht aus Fichtes Sprachlehre oder seiner praktischen Philosophie entwickelt, sondern steht vielmehr genau im Gegensatz dazu.

### ***II.2.3. Searles Sprechakttheorie***

#### ***Verlegung des Forschungsgegenstandes von der Sprache zum Sprechen***

Um der vermeintlichen Inkonsequenz von Austins Theorie aufzuhelfen, nimmt sich Searle ein Revisionsprogramm vor; statt die Sprache als Forschungsgegenstand zu nehmen, verlegt er seinen Fokus auf das Sprechen, und zwar als eine Tätigkeit überhaupt. Im Gegensatz zu Austin, bei dem lediglich von einer performativen Perspektive der „Äußerungen“ die Rede ist, wird der Diskurs bei Searle in den Akt des Sprechens verschoben. Diese Akzentverlegung der Reflexion lässt sich bereits in

---

<sup>463</sup> Austin, *How to do things with Words*, 148f.

Searles Definition der Sprache feststellen: „Speaking a language is engaging in a (highly complex) rule-governed form of behavior.“<sup>464</sup> Aber nach Searle ist diese Definition eher eine Hypothese, die als Ausgangspunkt seiner Sprechakttheorie fungiert.<sup>465</sup> Searle geht von der Annahme eines Sprechaktes aus und kommt zu dem Schluss, dass eine Sprachtheorie Teil einer Handlungstheorie sein muss.<sup>466</sup> Aus diesem Grund wird die Untersuchung der Bedeutung von Sätzen durch die Untersuchung der Sprechakte ersetzt.<sup>467</sup>

Bei Fichtes Sprachlehre wurde die Sprache ihrem Zweck nach klar von der Handlung unterschieden ist: Der Zweck der Sprache liegt hier lediglich im Ausdruck, während die Handlung immer Selbstzweck ist. Nach Searle wird der Zweck von Sprache und Handlung als eins betrachtet. Wenn der Zweck einer Handlung immer in sich selbst liegt, muss dann ein Sprechakt auch Selbstzweck sein. Was ist aber der Zweck eines Sprechaktes? Es ist die „Intention“ eines Sprechaktes, die von Searle auch als die Absicht des sprachlichen Kommunikationsverhaltens interpretiert wird.<sup>468</sup> Somit wird der Unterschied zwischen Sprache und Handlung hinsichtlich ihres Zwecks aufgehoben und der Sprechakt als ein „intentionales Verhalten“ interpretiert: Der Sprechakt als ein Verhalten der Kommunikation hat nun seinen Zweck auch in sich selbst. So verwischt Searle die Grenze zwischen Sprache und Handlung. In seiner Akzentverlegung auf den Sprechakt spielt der Begriff der Kommunikation eine wichtige Rolle: Indem das Sprechen als ein kommunikatives Verhalten betrachtet wird, wird geschlossen, der Zweck eines Sprechaktes liege in der Kommunikation bzw. in der eigenen Handlung.<sup>469</sup>

Aber durch diese Schlussfolgerung wird die Definition der Kommunikation nicht expliziert. Weshalb kann ein sprachliches Verhalten als Kommunikation bezeichnet werden? Wird die vermeintliche Kommunikation ihrer Wirkung nach bei anderen Menschen bestimmt oder bedeutet das sprachliche Verhalten schon als Prozess eine

---

<sup>464</sup> Searle, *Speech acts*, 12.

<sup>465</sup> Searle, *Speech acts*, 16.

<sup>466</sup> Searle, *Sprechakte*, 31.

<sup>467</sup> Searle, *Sprechakte*, 33.

<sup>468</sup> Searle, *Sprechakte*, 30.

<sup>469</sup> Vgl. John Searle, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge 1983, viii.



Kommunikation? Im Anschluss an Fichtes Unterscheidung zwischen Sprache und Handlung bezüglich ihres Zwecks ist ersichtlich, dass gerade die Vermengung der zwei Zwecke zu Verwirrung bei der Erklärung der Kommunikation führt: Als Handlung würde demnach der Zweck der Kommunikation so in sich selbst liegen, dass die kommunikative Handlung an sich ihren Zweck erfüllt; als sprachliches Phänomen läge der Zweck der Kommunikation im Ausdruck, wobei die Absicht des Sprechers und das Verständnis der Rezipienten zwei Elemente ausmachen. Die Kernfrage von Searles Begriff des Sprechaktes ist, wie diese beiden Elemente ausbalanciert werden.

Die Darlegung von Austins Sprechakttheorie hat gezeigt, dass die Schwierigkeit hauptsächlich in der Rezeption besteht, insbesondere in der Erklärung des perlokutionären Akts. Searle versucht durch die Verschiebung der Perspektive die Position der Sprechakttheorie zu verteidigen. Die Verlegung des Forschungsgegenstandes von der Sprache zum Sprechen als Akt führt dazu, dass die Sprechakte grundsätzlich nicht mehr auf die Aufnahme des Rezipienten beruhen, sondern sich vielmehr an der Perspektive des Urhebers des Sprechaktes orientieren. Da ein Prädikat ohne Subjekt nicht vorstellbar ist, impliziert der Sprechakt als ein Verhalten immer ein Subjekt als seinen Urheber. Wenn das sprachliche Phänomen als eine Handlung betrachtet wird, hat die Absicht des Sprechers den Primat, die eigentliche Bedeutung einer Äußerung zu erklären. Die Einführung der Subjektivität in die Sprechakttheorie hat somit bei Searle zwei Folgen: die Aufnahme des Intentionalitätsbegriffs und die neue Einteilung der Sprechakte. Im Folgenden werden dementsprechend die drei ausschlaggebenden Aspekte mit Blick auf Searles Sprechakttheorie behandelt: a) das Problem der subjektiven Absicht des Sprechers; b) das Prinzip der Ausdrückbarkeit; c) Searles neue Einteilung der Sprechakte in c1) die Unterscheidung zwischen Illokution und Lokution, c2) die Ablehnung von „Perlokution“ und c3) die Referenz als Sprechakt und das Problem der sprachlichen Illusion.

### **a) Absicht und Bedeutung**

Bei Searles Revisionsprogramm spielt die „intention“ (Absicht) die entscheidende Rolle in der Erkundung der Bedeutung einer Äußerung.<sup>470</sup> Die Idee einer Verbindung zwischen Absicht und Bedeutung wurde ursprünglich von Searle aus Grices<sup>471</sup> Theorie übernommen, um die Bedeutung einer Äußerung besser nachzuvollziehen. Es wird angenommen, dass die Absicht des Sprechers wesentlich für die Erkundung der sprachlichen Bedeutung ist.<sup>472</sup> Gleich am Anfang seiner Darstellung stellt Searle die Frage nach der Verbindung zwischen Absicht und Bedeutung: „What is the difference between saying something and meaning it and saying it without meaning it?“<sup>473</sup> Durch diese Fragestellung wird das Gesprochene von der Absicht des Sprechers abgekoppelt. Die Übereinstimmung zwischen Gesprochenem und Gemeintem wird nicht mehr unreflektiert als selbstverständlich angenommen, sondern zunächst infrage gestellt. In der Analyse der Bedeutung einer Äußerung wird die Absicht des Sprechers als ein grundlegender Faktor berücksichtigt. Durch sie wird die Bedeutung eines Sprechaktes erklärt. Sie fungiert bei Searle somit als Grundlage dafür, die Äußerung als ein Akt überhaupt zu konzipieren.

### **Grices Bedeutungstheorie**

Die Beziehung zwischen Absicht und Bedeutung kann auf Grices Bedeutungstheorie zurückgeführt werden. Die folgende Betrachtung zielt darauf ab, herauszufinden, wie die Verbindung zwischen Bedeutung und Absicht aufgestellt wird und ob diese Verbindung ein überzeugendes Argument für die grenzüberschreitende Verschmelzung von Sprache und Handlung liefern kann. Dabei werden drei Hauptpunkte ins Auge gefasst: Erstens stellt sich die Frage nach der Berechtigung der Analogie zwischen non-linguistischer und linguistischer Bedeutung, also ob die Übertragung der Interpretation von non-linguistischer Bedeutung auf linguistische

---

<sup>470</sup> Im Folgenden wird der Begriff „intention“ nach Searle durch „Absicht“ übersetzt, um die mögliche psychologische Implikation der Intentionalität zu vermeiden, die nicht zu unserem Diskurs gehört.

<sup>471</sup> Paul Grice ist einer der bedeutendsten Vertreter der Oxford-Philosophie neben Austin, Ryle und Strawson. Sein Hauptbeitrag zur Sprachtheorie ist seine Bedeutungstheorie. Vgl. Julian Nida-Rümelin, *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen*, Stuttgart 2007, 234f.

<sup>472</sup> Searle, *Speech acts*, 43.

<sup>473</sup> Searle, *Speech acts*, 3.

Bedeutung plausibel ist. Weshalb geht Grices Analyse der Bedeutung von der non-linguistischen Bedeutung aus? Welche Rolle spielt diese im Verständnis zur linguistischen Bedeutung? Dies führt zur zweiten Frage: Wie lässt sich die eigentliche Absicht des Sprechers erkennen? Diese Frage ist in der sprachlichen Kommunikation fundamental. Um zu überprüfen, ob eine sprachliche Kommunikation erfolgreich ist, werden fünf Verständnismöglichkeiten der Absicht berücksichtigt. Für die notwendige Verbindung zwischen Absicht und Bedeutung unterscheidet Grice drittens zwischen natürlicher und unnatürlicher Bedeutung, was ihn zu einer letzten Fragenreihe führt. Zum Schluss wird geprüft, ob die Sprechakttheorie mit Grices Bedeutungstheorie verteidigt werden kann.

### ***a1) Die Frage nach der Berechtigung der Analogie zwischen non-linguistischer und linguistischer Bedeutung***

Grices Zusammenstellung von Bedeutung und Absicht wird von Searle als fundamentaler Punkt der Sprechakttheorie betrachtet. Allerdings bezieht sich der Terminus Bedeutung bei Grice nicht primär auf die Sprache, sondern auf „non-linguistische“ Phänomene, z. B. Zeichen, Mimik, Gebärde und insbesondere Handlungen. Mit Beispielen des Sprachgebrauchs von „Bedeutung“ bemüht sich Grice um ein umfangreiches Verständnis, um dann dieses Verständnis auf das Gebiet der Sprache zu übertragen. Bevor wir seine Beispiele und die darauf aufbauende Argumentation näher betrachten, stellt sich die Frage, warum das Problem der sprachlichen Bedeutung und der Absicht auf diesem Weg behandelt werden muss. Grice behauptet: „All this is very obvious; but surely to show that the criteria for judging linguistic intentions are very like the criteria for judging nonlinguistic intentions is to show that linguistic intentions are very like nonlinguistic intentions.“<sup>474</sup> Worauf beruht aber die Legitimität der Analogie zwischen linguistischer und non-linguistischer Absicht? Warum wird zuerst das non-

---

<sup>474</sup> Paul Grice, „Meaning“, in: *Philosophical Review*, 66/3 (1957), 388.

linguistische oder quasi-linguistische Gebiet geforscht? Welche Vorteile hat z. B. die Handlung in der Analyse der Absicht?

Grice bietet hierzu folgende Antwort: „Explicitly formulated linguistic (or quasi-linguistic) intentions are no doubt comparatively rare. In their absence we would seem to rely on very much the same kinds of criteria as we do in the case of nonlinguistic intentions where there is a general usage.“<sup>475</sup> Grices Methode, von non-linguistischer Bedeutung auszugehen, beruht also auf der Beobachtung, dass explizite Beispiele linguistischer Bedeutung sehr selten sind. Damit wird aber die Frage vernachlässigt, weshalb die linguistische Intention (Absicht) nicht einfach zu erkennen ist und erst durch Erforschung der Intention der performativen Handlung verstanden werden kann. Worin liegt der Grund dafür? Genau dies ist der Schlüssel zur Analyse der linguistischen Bedeutung. Dazu gibt es bei Grice keine Antwort.

Eine mögliche Erklärung findet sich in Fichtes Unterscheidung zwischen Handlung und Sprache. Im Unterschied zur Sprache sei der Zweck der Handlung offensichtlich, weil er in ihr selbst liege. Das Beispiel bei Fichte war, dass jemand isst, weil er Hunger hat, und nicht um zu zeigen, dass er Hunger habe.<sup>476</sup> Daher sei die Bedeutung einer Handlung immer unmittelbar. So wird eine notwendige Verbindung zwischen der Intention und der Bedeutung einer Handlung aufgestellt. Darin stimmt Grice mit Fichte im Grunde auch überein, wenn er behauptet, dass „in nonlinguistic cases we are presumed to intend the normal consequences of our actions.“<sup>477</sup> Es wird von Grice auch zur Kenntnis genommen, dass die non-linguistische Bedeutung (insbesondere die einer Handlung) explizit und zugänglich ist. Seine Erkenntnis der Überschaubarkeit der non-linguistischen Bedeutung führt nun dazu, der linguistischen Intention über die Erkundung der non-linguistischen Bedeutung nachzugehen.

---

<sup>475</sup> Grice, „Meaning“, 387.

<sup>476</sup> Es lässt sich auch fragen, warum der Betreffende essen will. Der Grund dafür könnte zwar im Bedürfnis liegen, dies zum Ausdruck zu bringen. Dies verhindert aber nicht, dass der Zweck der Handlung immer noch in ihr selbst liegt. So esse ich z. B. in einer Sitzung, um meine Langeweile zu zeigen. Die Intention des Ausdrucks ist aber nur eine mögliche Folge meiner Handlung des Essens; der unmittelbare Zweck der Handlung bleibt noch in sich selbst. Damit wird nicht ausgeschlossen, dass die Handlung in manchen Fälle auch als ein Ausdruck verwendet werden kann. Ihre Ausführung ist aber die Voraussetzung für die weitere Möglichkeit. Diese Unmittelbarkeit der Handlung mit Blick auf ihren Zweck zu betonen, ist der Schwerpunkt bei Fichte.

<sup>477</sup> Grice, „Meaning“, 387.

Mit Blick auf den Ausgangspunkt von Grices Bedeutungstheorie stellen sich zwei Fragen. Erstens: Ist die Übertragung des Handlungszwecks auf den Sprachzweck berechtigt? Durch die Erörterung der non-linguistischen Absicht versucht Grice die Verbindung zwischen Absicht und Bedeutung *im Allgemeinen* (und zwar auch in Hinsicht auf die *linguistische* Verbindung) klarzustellen. Zweitens: Was soll man unter der Intention des Sprechers verstehen? In welcher Beziehung steht sie mit der linguistischen Bedeutung? Und was ist die vermeintliche linguistische Bedeutung?

### ***a2) Die Absicht des Sprechers und wie sie erkannt wird***

Der Schwierigkeit, die ursprüngliche Absicht des Sprechers zu erkunden, ist sich Grice vollkommen bewusst: Im Gegensatz zum überschaubaren Zweck in der Handlung sei die Absicht des Sprechers meistens verborgen. Aus diesem Grund ist die Frage nach der Beziehung zwischen Absicht des Sprechers und Bedeutung der Sprache kaum berührt worden. Erst zwölf Jahre später geht Grice ihr in seinem Aufsatz „Utterer’s Meaning and Intentions“<sup>478</sup> nach, wobei das Thema der Verbindung zwischen Bedeutung und Absicht auf das Gebiet der Linguistik verlegt wird.

Die relevante Frage ist an dieser Stelle, was für eine Rolle die Absicht des Sprechers in der sprachlichen Kommunikation denn überhaupt spielt. Dies zu beantworten ist der Fokus der folgenden Untersuchung, und es wird sich herausstellen, dass die Absicht immer von ihrer Aufnahme abhängig zu sein scheint.

Die Behauptung eines Zusammenhangs zwischen Absicht und Bedeutung setzt voraus, dass versucht wird, die Absicht zu erkennen. Wird behauptet, eine Äußerung zu verstehen, bedeutet dies zuerst, die Absicht des Sprechers zu erkennen. Man geht also davon aus, dass der Sprecher eine Absicht zu erkennen geben will. „What we want to find is the difference between, for example, ‘deliberately and openly letting someone know’ and ‘telling’ and between ‘getting someone to think’ and ‘telling’.“<sup>479</sup> „Telling“ oder Erzählen als ein Sprechakt wird immer in Bezug auf seine Absicht

---

<sup>478</sup> Paul Grice, „Utterer’s Meaning and Intentions“, in: *The Philosophical Review*, 78/2 (1969), 147–177.

<sup>479</sup> Grice, „Meaning“, 382.

interpretiert. Hinter jedem Erzählen versteckt sich immer eine Absicht, die verständlich gemacht werden kann. Aber ist es wirklich immer die Absicht des Sprechers, dass seine Absicht als solche erkannt wird?

Offensichtlich lässt sich die Beziehung zwischen Absicht und Bedeutung nicht auf eine einfache Korrespondenz begrenzen. Das heißt, dass es nicht unbedingt eine einzige Bedeutung für eine bestimmte Absicht gibt. Die Bedeutung der Äußerung könnte auch nach ihrer jeweiligen Absicht variieren. Wie Anton Leist verdeutlicht hat: „Dabei spaltet Grice das Meinen einer Äußerung X als Q in drei Intentionen auf: der Sprecher intendiert (i<sub>1</sub>) erstens mit X einen bestimmten Effekt beim Hörer zu erreichen, zweitens intendiert (i<sub>2</sub>) er, daß der Hörer diese Intention (i<sub>1</sub>) erkennt, und drittens intendiert (i<sub>3</sub>) er, daß diese Erkenntnis den Hörer in den Zustand bringen soll, der mit dem ‚Effekt‘ von (i<sub>1</sub>) bezeichnet wird.“<sup>480</sup> Aber in dieser Zusammenfassung wird noch eine vierte (i<sub>4</sub>) Möglichkeit vernachlässigt: In bestimmten Fällen könnte die Absicht irrelevant sein, weil sie die Bedeutung der Äußerung nicht beeinflussen kann. Dies zeigt sich auch an dem Beispiel vom Roman *Die Drei Reiche* im vorhergehenden Abschnitt<sup>481</sup>: Die Absicht des Schriftstellers wurde für die Analyse von der Absicht und Bedeutung der Äußerung nicht behandelt, weil es für das Verständnis der Äußerung irrelevant ist. Damit wird bewiesen: Ob der Sprechakt als Illokution oder Perlokution begriffen wird, hängt nicht von der ursprünglichen Absicht des Urhebers ab (die Absicht vom Schriftsteller des Romans spielt hier in unserer Analyse keine Rolle). Bedeutung sowie Verständnis einer Äußerung sind daher nicht immer mit der Absicht des Urhebers verbunden. Um es an einem einfacheren Beispiel zu zeigen: Die Fabeln des Äsop waren ursprünglich nicht als Märchen zum Einschlafen für Kinder gedacht. Dennoch werden sie als Gute-Nacht-Geschichten vorgelesen. Daraus folgt, dass die ursprüngliche Absicht des Verfassers so keine Rolle in ihrer Rezeption spielt.<sup>482</sup>

---

<sup>480</sup> Anton Leist, „Zur Intentionalität von Sprechhandlungen“, in: Dieter Wunderlich, *Linguistische Pragmatik*, Frankfurt am Main 1972, 59–98, hier 77.

<sup>481</sup> Vgl. die Tabelle auf der Seite 118.

<sup>482</sup> Zur Analyse der ursprünglichen Absicht der Fabeln des Äsop siehe Qianzhongshu, *The Marginalia of Life*, 1941.

Aber warum wird die Verbindung von Absicht und Bedeutung bei Grices Theorie für so wichtig gehalten, wenn es gilt, die Bedeutung der Äußerung zu analysieren? Bei genauerem Hinsehen ist zu bemerken, dass die stärksten Beispiele, die für diese Verbindung sprechen, sich gar nicht auf die Sprache beziehen, sondern auf Handlungen<sup>483</sup>, Mimiken<sup>484</sup> oder Zeichnungen von Bildern<sup>485</sup>. Wenn aber der Geltungsbereich in der Sprache eingeschränkt wird, bleibt die Verbindung dann noch genauso unentbehrlich? Insgesamt wird in der linguistischen Äußerung zwischen fünf möglichen Absichten unterschieden:

Die zu erkennende Absicht	}	hinsichtlich des Resultats
Die erkannte Absicht		
Die zu erkennende beabsichtigte Absicht	}	hinsichtlich der Absicht
Die nicht zu erkennende beabsichtigte Absicht		
Die Absicht, deren Erkennung gleichgültig ist		

Es ist leicht zu ersehen, dass eine nicht erkannte Absicht oder eine nicht zu erkennende beabsichtigte Absicht keine maßgebliche Rolle für das Verständnis der Äußerung spielt. Das heißt, dass die Absicht des Sprechers keinen Grund für die Bedeutung einer Äußerung ausmacht, denn sie ist nur ein entscheidender Faktor, insofern sie mit dem eigentlichen Zweck des Sprechers übereinstimmt. Nehmen wir noch einmal das Beispiel aus *Die Drei Reiche*: Die Absicht des Ratgebers L. entfaltet erst eine Auswirkung, wenn sie ihren Zweck, Z. zu verärgern, erfüllt. Die Übereinstimmung von Absicht und Zweck betrifft nur den Fall, wo eine zu erkennende Absicht auch in der Tat erkannt wird. Und nur unter dieser Bedingung beeinflusst die Absicht des Sprechers die Bedeutung sowie das Verständnis der Äußerung.

Aus diesem Grund ist der Schlüssel der linguistischen Bedeutung nicht die Absicht des Sprechers, sondern die Wirkung der Äußerung. Grice wurde sich erst später des Problems der Spaltung zwischen Absicht des Sprechers und Bedeutung der Äußerung bewusst, was ihn veranlasste, seine These zu revidieren und zu erweitern. Die Absicht

<sup>483</sup> Grice, „Meaning“, 384 mit dem Beispiel „avaricious man in my room“.

<sup>484</sup> Grice, „Meaning“, 383 mit dem Beispiel „frowning“.

<sup>485</sup> Grice, „Meaning“, 382 mit dem Beispiel „displaying a photograph to Mr. X“.

ist aber stets ein fundamentaler Faktor in seiner Auffassung der Sprachtheorie geblieben.<sup>486</sup>

Um die Spaltung zwischen der Absicht des Sprechers und der Bedeutung der Äußerung zu überwinden, führt Grice eine weitere Unterscheidung zwischen „gelegentlicher Bedeutung“ (occasional meaning) und „zeitloser Bedeutung“ (timeless meaning) ein. Die gelegentliche Bedeutung richte sich nach der Absicht des Sprechers und lasse sich dementsprechend erklären, während die zeitlose Bedeutung unabhängig von der subjektiven Absicht des Sprechers und deshalb zeitunabhängig festgelegt sei.<sup>487</sup> Obwohl diese Unterscheidung angeblich die *Bedeutung* betrifft, liegt sie in Wirklichkeit in der Absicht des Urhebers: Die gelegentliche Bedeutung wird nur deswegen als „gelegentlich“ bezeichnet, weil sie von einer Absicht abhängig sein sollte, während die zeitlose Bedeutung nur deswegen „zeitlos“ ist, weil sie von allen subjektiven Absichten unabhängig sein sollte. Die zeitlose Bedeutung bezieht sich üblicherweise auf die „non-linguistischen“ (non-linguistic) Äußerungen: Da die Absicht des Urhebers viel eindeutiger ausgedrückt werde, scheine die Verbindung zwischen Absicht und Bedeutung auch einen höheren Grad an Notwendigkeit zu haben.

Aus dieser Argumentation wird Grices Vorurteil ersichtlich: Die Verbindung zwischen der Absicht bzw. dem Zweck des Urhebers und der Bedeutung der non-linguistischen Äußerungen sei in höherem Maße notwendig als bei einer linguistischen Äußerung. Das bedeutet, dass bei non-linguistischen Äußerungen, etwa Handlungen, der Zweck des Urhebers besser erkannt werden könne. Die Handlungen sowie andere non-linguistische Äußerungen<sup>488</sup> seien, was das Erkennen der Absicht oder des Zwecks betrifft, prinzipiell zugänglicher. Folgerichtig spiele die Verbindung zwischen Absicht und Bedeutung vorwiegend auf dem Gebiet der non-linguistischen Äußerungen – und hier insbesondere auf dem Gebiet der Handlungen – eine wichtige Rolle.

---

<sup>486</sup> Vgl. Grice, „Utterer’s Meaning, Sentence-Meaning, and Word-Meaning“, in: *Foundations of Language*, 4/3 (1968), 241ff.

<sup>487</sup> Grice, „Utterer’s Meaning and Intentions“, 147ff.

<sup>488</sup> Grice verwendet den Begriff von Äußerung, „utterance“, in einem viel breiteren Sinne als üblich.



Durch die Unterscheidung zwischen „gelegentlicher Bedeutung“ und „zeitloser Bedeutung“ versucht Grice nur die notwendige Verbindung zwischen Zweck und Bedeutung der non-linguistischen Äußerungen zu erweisen. Von ihr geht er aus und versucht dann, durch die Übertragung der non-linguistischen auf die linguistische Bedeutung die Beziehung zwischen subjektivem Zweck bzw. subjektiver Absicht und Bedeutung der Äußerung im Allgemeinen zu konzipieren. Aber aus der obigen Erörterung geht hervor, dass er weder die Legitimität der Voraussetzung einer notwendigen Verbindung zwischen Absicht und Bedeutung der non-linguistischen Äußerung noch die der Übertragung der non-linguistischen auf die linguistische Äußerung erwiesen hat. Deshalb wird Grices These von einer notwendigen Verbindung zwischen Absicht des Sprechers und Bedeutung der *Sprache* auch kaum aufgegriffen.

Lässt sich die Notwendigkeit einer solchen Verbindung auf diese Weise nicht feststellen, bleibt offen, ob nicht zumindest ihre Möglichkeit mit der von Grices vorgenommenen Unterscheidung zwischen natürlicher und unnatürlicher Bedeutung belegt werden könnte. Im Folgenden wird geprüft, ob ein solcher Verallgemeinerungsversuch seine Theorie zu retten vermag.

### ***a3) Natürliche und unnatürliche Bedeutung***

Grices Unterscheidung zwischen natürlicher und unnatürlicher Bedeutung hat auf die Beziehung zwischen Absicht und Bedeutung aufmerksam gemacht.<sup>489</sup> Vor der Erforschung des Unterscheidungsgrunds soll zunächst die Verwendung des Begriffs „Bedeutung“ verdeutlicht werden. Was ist darunter zu verstehen? Bei Grice wird, wie

---

<sup>489</sup> Vgl. Peter Strawson, „Intention and Convention in Speech Acts“, in: *The Philosophical Review*, 73/4 (1964), 439–460; zur Kritik an Grice siehe Max Black, „Meaning and Intention“, in: *New Literary History*, 4 (1973), 257–79.; A. P. Martinich, „Meaning and Intention: Black versus Grice“, in: *Dialectica*, 44/1.2 (1990), 79–98; siehe auch für eine klare Darstellung dieser Frage John Searle, „Grice on Meaning: 50 Years Later“, in: *Theorema. Revista Internacional de Filosofía*, 26/2 (2007), 9–18.

<sup>489</sup> Vgl. das Beispiel von Searle, „Grice on Meaning: 50 Years Later“, 10: „Those clouds mean rain.“ Vgl. auch Kants Beispiel „Rauch bedeutet Feuer“ in *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 97. Die natürliche Bedeutung ist hier m. E. immer durch das Verständnis ersetzbar. Den Satz kann man umformulieren: „Unter Rauch versteht man ein Zeichen von Feuer.“ Die Bedeutung hat sich dabei nicht geändert. Die Verbindung zwischen Rauch und Feuer ist nichts anders als eine kausale Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem.

schon im Fall der Absicht, der Geltungsbereich der „Bedeutung“ nicht nur in der Sphäre der Sprache, sondern auch im non-linguistischen Gebiet angewendet.

Die Bedeutung lässt sich Grice zufolge in zweierlei Hinsicht verstehen: Die natürliche Bedeutung zeige die notwendige Verbindung zwischen der „Äußerung“ im allgemeinen Sinne („an utterance“) und ihrem Verständnis. Grice bringt selbst folgende Beispiele: „Those spots mean (meant) measles.“ „Those spots didn't mean anything to me, but to the doctor they meant measles.“ „The recent budget means that we shall have a hard year.“<sup>490</sup> Die Verwendung des Bedeutungsbegriffs wird in diesen Beispielen als natürlich betrachtet, weil das mögliche Verständnis notwendigerweise auf bestimmte Art und Weise beschränkt sei und das Wort nicht beliebig interpretiert werden könne. Die entsprechende Formel laute: „ $x$  means that  $p$  and  $x$  means that  $p$  entail  $p$ .“<sup>491</sup> In dieser Formel wird eine Kausalbeziehung zwischen  $p$  und  $x$  impliziert, und die angebliche „natürliche Bedeutung“ verspricht eine notwendige Verbindung zwischen unserem Verständnis und dem Sachverhalt an sich.

Im Gegensatz dazu geht es bei der unnatürlichen Bedeutung hauptsächlich um die Verbindung zwischen der *sprachlichen* Äußerung und der Absicht des Sprechers. Diese sprachliche Bedeutung wird von Grice als „ $\text{meaning}_{\text{NN}}$ “ bezeichnet.<sup>492</sup> Die von einer Konvention abhängige Bedeutung der Verwendung wird deshalb als „unnatürlich“ bezeichnet. Die Struktur einer unnatürlichen Bedeutung lässt sich verstehen als: „ $x$  means that  $p$  and  $x$  means that  $p$  do not entail  $p$ .“<sup>493</sup>

Zusammenfassend könnte man den Unterschied zwischen natürlicher und unnatürlicher Bedeutung so darstellen:

(1) Natürliche Bedeutung:  $x \rightarrow p$

(2) Unnatürliche Bedeutung:  $x? p$  (oder:  $x \rightarrow p \cup x \rightarrow \neg p$ )

Im zweiten Fall verweist  $x$  nur möglicherweise auf  $p$  und die eigentliche Beziehung zwischen  $x$  und  $p$  bleibt noch vage. Ist aber die natürliche Bedeutung in der ersten Formel tatsächlich so notwendig und unabhängig von aller Konvention? Die Beispiele

---

<sup>490</sup> Grice, „Meaning“, 377.

<sup>491</sup> Grice, „Meaning“, 377.

<sup>492</sup> Grice, „Meaning“, 379.

<sup>493</sup> Grice, „Meaning“, 378.

für die natürliche Bedeutung setzen schon die Erkenntnis einer bestimmten Kausalbeziehung voraus, ohne welche die Aussage oder das Urteil nicht möglich wäre: So ist etwa die Vorerkenntnis zu der Aussage „Those spots mean (meant) measles“, dass die Punkte auf der Haut als Masern erkannt werden sollen. Die „natürliche Verbindung“ kommt also gar nicht natürlich vor, sondern ist selbst das Produkt einer erworbenen Erkenntnis, die auf einer Konvention beruht. Deshalb scheint Grices Unterscheidung zwischen „natürlich“ und „unnatürlich“ sehr vage.

Mit einem weiteren Beispiel lässt sich das noch verdeutlichen: Im Winter zieht ein Mann eine dicke Jacke an, woraus konventionell geschlossen wird, dass er ausgehen will, da es zwischen dem Anziehen und dem Ausgehen eine natürliche Verbindung gibt. Aber stimmt es? Sieht man genauer hin, ist die angeblich natürliche Verbindung zwischen der Handlung und der Bedeutung ebenso von einer Konvention abhängig. Wird der Vorgang z. B. in Südchina beobachtet, könnte das Anziehen einer Jacke im Winter genau die umgekehrte Bedeutung haben: Der Mann ist gerade nach Hause gekommen und zieht die Jacke an, weil es im Zimmer meistens kälter als draußen ist. Hier wird deutlich, dass die angeblich natürliche Bedeutung nur deswegen natürlich und notwendig zu sein scheint, weil die Konvention zu einer zweiten Natur geworden ist.

Die Analyse zeigt zudem, dass es bei der Unterscheidung zwischen „natürlich“ und „unnatürlich“ auch nicht um die *Bedeutung* einer Äußerung geht, weil es sinnlos wäre, einer Bedeutung das Prädikat „natürlich“ oder „unnatürlich“ zuzuschreiben. Die Prädikate schildern nur die Verbindung zwischen dem Sachverhalt und unserer Interpretation davon. Daher würde der Versuch, mit der genannten Unterscheidung die mögliche Verbindung zwischen Absicht und Bedeutung der Äußerung zu verteidigen, ebenfalls scheitern.

Die notwendige Verbindung zwischen Absicht und Bedeutung in Grices Theorie legte später Searle seiner Sprechakttheorie zugrunde und machte sie zum konzeptuellen Fundament seiner Sprechakttheorie.<sup>494</sup> Um diese Voraussetzung von Searles Theorie zu überprüfen, wurde der Exkurs zu Grice durchgeführt. Grices Bedeutungstheorie

---

<sup>494</sup> Searle, *Speech acts*, 43.

geht von einer Analogie zwischen Sprache und Handlung aus, zugleich impliziert sie den Primat der Handlung in Hinsicht auf die Erkenntnis der Bedeutung. Dieser Weg führt aber zu drei Fragen, die oben erläutert wurden. Die natürliche notwendige Verbindung zwischen Absicht und Bedeutung in der Handlung wurde auf die Sphäre der Sprache übertragen, während ihre Berechtigung vorerst nicht erwiesen wird.

L. B. Lombard und G. C. Stine haben Grices These folgendermaßen zusammengefasst:

(1) By  $\phi$ -ing,  $X$  intended to  $\psi$

(2)  $X$   $\phi$ -ed with the intention of  $\psi$ -ing<sup>495</sup>

Damit wird der Unterschied gezeigt, ob eine Äußerung an sich schon ein Zweck oder nur ein Mittel zum Zweck ist. In (1) bedeutet es, dass bei einer Äußerung  $\phi$  (im allgemeinen Sinne von Äußerung sei auch die Handlung enthalten) der Zweck  $\psi$  erfüllt wird. Die Verbindung zwischen  $\phi$  und  $\psi$  ist unmittelbar, die Durchsetzung von  $\phi$  bedeutet zugleich die von  $\psi$ . Im Gegensatz dazu bedeutet  $\phi$  in (2) nur ein Mittel zum Zweck, und ob der Zweck dadurch erfüllt werden kann, bleibt offen. Diese Verbindung zwischen  $\phi$  und  $\psi$  wird als mittelbar und daher als unnatürlich im Sinne von *nicht notwendig* betrachtet. Mit anderen Worten liegt der Unterschied zwischen (1) und (2) darin, ob eine Äußerung ihr eigener Zweck ist oder nicht. Hier findet sich eine Übereinstimmung mit Fichtes These von der Unterscheidung zwischen Sprache und Handlung ihrem Zweck nach: Ohne diese Unterscheidung kann die Bedeutung nicht durch die Absicht des Sprechers erkannt werden. Wie erwähnt übernimmt Searle den Begriff der Intention (Absicht) von Grice, um die Bedeutung eines Sprechaktes zu erklären. Die Darlegung von Grices Bedeutungstheorie hat indes gezeigt, weshalb die Aufstellung der Verbindung zwischen Absicht und Bedeutung scheitern muss. Dadurch wird auch Searles darauf begründete Revision der Sprechakttheorie erschüttert. Im Folgenden ist zu prüfen, ob Searle mit dem Prinzip der Ausdrückbarkeit das Problem von Austins Sprechakttheorie lösen kann.

### **b) Das Prinzip der Ausdrückbarkeit**

---

<sup>495</sup> L. B. Lombard/G. C. Stine, „Grice’s Intentions“, in: *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 25/3 (1974), 207.

Searle passte seine Sprechakttheorie an, um sie noch gründlicher und konsequenter zu machen, insofern nicht nur alle sprachlichen Äußerungen zugleich auch Verhalten sein sollen, sondern sie auch alle möglichen Bedeutungen vollständig explizieren können sollen. Das Prinzip der Ausdrückbarkeit hat Searle zuerst in seiner Abhandlung „Austin on Locutionary and Illocutionary Acts“ eingeführt: „Whatever can be meant can be said. I call this the Principle of Expressibility.“<sup>496</sup> In seinem Buch *Sprechakte* wurde dann dieses Prinzip sogar zum Grundprinzip des Sprechakts und ausführlich dargestellt (besonders im dortigen Kapitel 2): „The principle that whatever can be meant can be said, which I shall refer to as the ‘principle of expressibility’, is important for the subsequent argument of this book“.<sup>497</sup>

Das Prinzip hebt die Kompetenz der Sprache hervor, die korrespondierenden Bedeutungen vollständig zu äußern. Es gebe keine Bedeutung, die nicht sprachlich artikulierbar sei. Damit zeigt sich Searle sehr optimistisch über die Ausdrucksfähigkeit der Sprache: „We might express this principle by saying that for any meaning *X* and any speaker *S* whenever *S* means (intends to convey, wishes to communicate in an utterance, etc.) *X* then it is possible that there is some expression *E* such that *E* is an exact expression of or formulation of *X*.“<sup>498</sup> Das scheine zwar unseren alltäglichen Erfahrungen zu widersprechen, weil wir meistens mehr meinen, als wir wirklich sagten.<sup>499</sup> Dies solle aber das Prinzip der Ausdrückbarkeit der Sprache nicht tangieren. Die Ausdrückfähigkeit der Sprache verspreche zwar nicht die erwartete Wirkung der Kommunikation; eine vollständige Kommunikation sei jedoch de jure prinzipiell möglich.

Das Prinzip der Ausdrückbarkeit sei jedoch keine Bürge für die endgültige Wirkung beim Hörer. Nach Searle kann das Ausdrückbarkeitsprinzip auf zweierlei Arten missverstanden werden: Erstens bedeute die explizite Äußerung nicht unbedingt

---

<sup>496</sup> John Searle, „Austin on Locutionary and Illocutionary Acts“, in: *Philosophical Review*, 77/4 (1968), 415.

<sup>497</sup> Searle, *Speech acts*, 19; dt.: Searle, *Sprechakte*, 34: „Das Prinzip, daß man alles, was man meinen, auch sagen kann – ich nenne es das ‚Prinzip der Ausdrückbarkeit‘ –, ist für die Argumentation dieses Buches von großer Wichtigkeit.“

<sup>498</sup> Searle, *Speech acts*, 20; dt.: Searle, *Sprechakte*, 35: „Dieses Prinzip läßt sich folgendermaßen ausdrücken: Für jede Bedeutung *X* und jeden Sprecher *S* ist, wann immer *S* *X* meint (etwas auszudrücken beabsichtigt, etwas in einer Äußerung mitzuteilen wünscht usw.), ein Ausdruck *E* möglich derart, daß *E* ein exakter Ausdruck oder eine exakte Formulierung von *X* ist.“

<sup>499</sup> Searle, *Speech acts*, 19.

zugleich die richtige Rezeption beim Hörer. Ein Missverständnis beim Hörer sei trotz der expliziten Äußerung des Sprechers möglich. Zweitens: Selbst wenn der Hörer alles wie vom Sprecher beabsichtigt verstanden haben sollte, erfolge nicht notwendigerweise die erwartete Wirkung, weil die entsprechende Handlung von der Entscheidung des Hörers abhängt. Bei dieser Handlung spiele die Absicht des Handelnden eine entscheidende Rolle. Daher müsse das mögliche Scheitern bei der Verwirklichung des Zwecks nicht notwendig auf die Äußerung des Sprechers zurückgeführt werden.

Searles Erklärung zum Prinzip der Ausdrückbarkeit bezieht sich auf das Problem des Verständnisses und der Wirkung und versucht die beiden zu unterscheiden. In der sprachlichen Kommunikation kann es zu zweierlei Arten von Kluft kommen: die zwischen der Absicht des Sprechers und der Bedeutung der sprachlichen Äußerung sowie die zwischen dem Verständnis einer Äußerung und der Handlung des Rezipienten. Aufgrund dieser beiden Klüfte könne die Absicht des Sprechers nicht immer die entsprechende Wirkung hervorbringen, während dies bei der Handlung aber immer der Fall sei.

Aus diesem Grund teilte Austin die Sprache in zwei Gruppen ein: Jene Art der Sprache, die wie die Handlung notwendigerweise ihre Wirkung erzeugen kann, wurde von ihm als Illokution, die Sprache, deren Absicht keine entsprechende Wirkung erbringen kann, als Lokution bezeichnet. Austins Unterscheidungsgrund – „die illokutionäre Kraft“ – haben viele Forscher für problematisch gehalten und heftig kritisiert. L. Jonathan Cohen suchte in seinem Aufsatz „Do illocutionary forces exist?“<sup>500</sup> die Nichtigkeit vom Begriff der illokutionären Kraft nachzuweisen; B. C. O’Neill übte in „Conventions and illocutionary force“ Kritik an der Voraussetzung der illokutionären Kraft, nämlich der sinnvollen „Performance“.<sup>501</sup>

Searle selbst versucht Austins Beschränkung des Sprechaktes auf die Reflexion über das Verhältnis zwischen Äußerung und Wirkung sowie dessen Unterscheidung zwischen Lokution und Illokution zu eliminieren und alle Sprachphänomene als

---

<sup>500</sup> Cohen, „Do illocutionary Forces Exist?“.

<sup>501</sup> O’Neill, „Conventions and illocutionary force“.

Sprechakte zu betrachten. Dazu hebt er die Rolle der Absicht des Sprechers beim Sprechakt hervor und argumentiert für die hindernisfreie Verbindung zwischen der Absicht des Sprechers und ihrer Wirkung auf die Handlung des Anderen. Durch das Prinzip der Ausdrückbarkeit wird der Standpunkt der Analyse vom Sprechakt auf die Absicht des Sprechers übertragen und so der Boden für die Abschwächung der Grenze zwischen Lokution und Illokution vorbereitet. Im zweiten Schritt stellt Searle eine neue Einteilung der Sprechakte auf, um seine Theorie zu vervollständigen. Dabei versucht er nicht nur, die vage Unterscheidung von Lokution und Illokution zu vermeiden, sondern auch, die Überlappung von Illokution und Perlokution zu tilgen. Entsprechend ist zu untersuchen, ob die Schwierigkeit durch Searles neue Einteilung der Sprechakte behoben wird.

### *c) Searles neue Einteilung der Sprechakte*

#### *c1) Die Unterscheidung zwischen Illokution und Lokution*

Die Änderungen in der Einteilung der Sprechakte bei Searle werden in folgender Tabelle veranschaulicht:

Austin	<ul style="list-style-type: none"> <li>Lokution</li> <li>Illokution</li> <li>Perlokution</li> </ul>	Searle	<ul style="list-style-type: none"> <li>Illokution</li> <li>Propositionaler Akt</li> <li>Referenz</li> </ul>
--------	---	--------	---

Wie ersichtlich, wird die Lokution bei Searle ausgelassen. Der Grund ist darin zu sehen, dass für Searle jede Art des Sprechens auch eine Art des Verhaltens ist. Um zwischen Lokution und Illokution zu unterscheiden, muss geprüft werden, ob die Wirkung eines Sprechaktes der Absicht eines Sprechers entspricht. Die Übereinstimmung von Wirkung und Absicht macht den illokutionären Akt aus; beim lokutionären Akt lässt sich die Absicht hingegen nur in der Bedeutung ablesen, insofern fungiert die Lokution wegen ihrer Wirkungslosigkeit in der Praxis kaum als eine Handlung. Daraus entsteht Austins Schwierigkeit, zwischen Lokution und Illokution zu unterscheiden, da die Lokution nicht als Handlung betrachtet werden kann. Um diesen Widerspruch zu lösen, werden bei Searle Lokution und Illokution

nicht als zwei verschiedene Sprechakte angenommen, sondern als zwei Merkmale desselben Sprechaktes.

Uttering the sentence with a certain meaning is, Austin tells us, performing a certain locutionary act; uttering a sentence with a certain force is performing a certain illocutionary act; but where a certain force is part of meaning, where the meaning uniquely determines a particular force, there are not two different acts but two different labels for the same act.<sup>502</sup>

Austins weitere Einteilung der Lokution in phonetische, phatische und rhetische Akte<sup>503</sup> wird von Searle ebenfalls für problematisch gehalten, weil der rhetische und der illokutionäre Akt sich überlappen. Nach Austin besteht der rhetische Akt darin, die Wörter mit einem gewissen mehr oder weniger bestimmten „sense and reference“ zu gebrauchen.<sup>504</sup> Ein typisches Merkmal des rhetischen Aktes ist demnach die Fähigkeit, Bedeutungen zu äußern.

Wie im letzten Abschnitt erwiesen wurde, bezieht sich die Bedeutung nach Grices Theorie auf die Absicht des Sprechers bzw. Urhebers. Im rhetischen Akt wird die Beziehung zwischen der wörtlichen Bedeutung und der intentionalen Kraft (der Wirkung der Absicht) behandelt. Searle behauptet, dass die Bedeutung der Aussage immer die Durchsetzungsmöglichkeit der Absicht impliziere („the locutionary meaning of sentences always contains some illocutionary force potential“<sup>505</sup>). Die Vernachlässigung dieser innerlichen Verbindung zwischen der Bedeutung und ihrer „intentionale[n] Kraft“ (intended force) sei der Grund von Austins Fehler: „Austin overestimated the distinction between meaning and force.“<sup>506</sup> Austins Versuch, eine klare Unterscheidung zwischen Bedeutung und Wirkung der Sprache aufzustellen, führe zu seiner Einteilung der Sprechakte in Lokution und Illokution – und somit zu einer unvermeidlichen Überlappung. In der Folge vermindere das die Überzeugungskraft seiner gesamten Sprechakttheorie.

Eine klare Unterscheidung zwischen der sogenannten Lokution und der Illokution hält Searle für unmöglich, weil die Lokution selbst eine potentielle Illokution beinhalte.

---

<sup>502</sup> John Searle, „Locutions and Illocutions“, in: *The Philosophical Review*, 77/4 (1968), 407. Auch von Austin selbst wird zugestimmt, dass die Unterscheidung nur eine Abstraktion und jede authentische Rede beides zugleich sei; siehe Austin, *How to do things with words*, 146.

<sup>503</sup> Austin, *How to do things with words*, 95.

<sup>504</sup> Austin, *How to do things with words*, 95.

<sup>505</sup> Searle, „Locutions and Illocutions“, 414.

<sup>506</sup> Searle, „Locutions and Illocutions“, 418.



Stattdessen versucht Searle die innerliche Verbindung zwischen Bedeutung und Wirkung der Sprache hervorzuheben und insofern eine Revision von Austins Position mittels Grices Bedeutungstheorie durchzuführen. Mit deren Übernahme will er die Verbindung zwischen der Absicht des Sprechers und der Bedeutung eines Sprechaktes erkunden. Aus dieser Perspektive wird Austins Einteilung der Sprechakte überprüft. Wie lässt sich die sogenannte „illokutionäre Kraft“ in Bezug auf der Absicht des Sprechers verstehen? Worin besteht diese Kraft? Kommt sie ursprünglich aus der Intention des Sprechers? Wenn nicht, könnte eine solche illokutionäre Kraft dem Sprecher zugeschrieben werden?

## ***c2) Die Ablehnung der Perlokution***

Schon bei Austin war von der „Kraft“ der Sprache die Rede; Searle verwendet diesen Terminus aber in einer anderen Bedeutung. Mit „Kraft“ betonte Austin die reelle Wirkung der Sprache zwar im Sinne der Perlokution. Im Gegenteil ist bei Searle die „intentionale Kraft“ rein aus der Perspektive des Sprechers zu betrachten. Sie bedeutet nur das Potential, die sprachliche Absicht zu verwirklichen. Aus der Perspektive des Sprechers kann nämlich nicht von der realen Wirkung als Folge eines Sprechaktes, sondern lediglich von der möglichen Realisierung seiner Intention die Rede sein. Deswegen behauptet Searle, ein solches Potential bestehe in jeder sprachlichen Äußerung. „[N]o sentence is completely *force-neutral*.“<sup>507</sup> Jeder Satz, insofern er eine Bedeutung habe, beziehe sich auf eine Kraft. So müsse jede sprachliche Äußerung genauso wie ein Verhalten notwendigerweise ihre Kraft haben. Damit versucht Searle die Verbindung zwischen Sprache und Verhalten zu verstärken. Dies ist aber ein Zirkelschluss, weil diese notwendige Verbindung zwischen der Sprache und ihrer Kraft wiederum vom Begriff der Bedeutung abgeleitet wird: „Every sentence has some illocutionary *force potential*, if only of a very broad kind, built into its meaning“.<sup>508</sup> Um die Bedeutung der Äußerung zu analysieren, muss man zuvor die Absicht des Sprechers schon verstanden haben; die Absicht aber lässt sich nur durch

---

<sup>507</sup> Searle, „Locutions and Illocutions“, 412.

<sup>508</sup> Searle, „Locutions and Illocutions“, 412.

die Analyse der sprachlichen Bedeutung erkennen. Dieser Ansatz führt so zu einem Zirkel.

Die Bedeutung der „intentionalen Kraft“ ist deshalb bei Searle sehr vage. Der Grund dafür besteht darin, dass „Kraft“ und „Potential“ bei Searles verwechselt werden. Die reelle Wirkung der Sprache wird dem Vermögen, eine Wirkung zu erzielen, gleichgesetzt. Der beabsichtigte Zweck der Sprache ist immer mit seiner Verwirklichung verbunden. Aber das reine Vermögen aus der Perspektive des Sprechers, das von Searle als „intentionale Kraft“ bezeichnet wird, bezieht sich nicht auf die Effekte der Sprache, sondern nur auf die subjektive Absicht der Äußerung. Deshalb sollte die „illokutionäre“ (Austin) oder „intentionale Kraft“ (Searle) der Sprache in ihrer höchsten Form als *potentia activa*, nicht als *vis activa*<sup>509</sup> konzipiert werden.

Weiter stellt sich die Frage, woraus diese angeblich intentionale Kraft oder dieses Potential stammen könnte. Kann eine solche Kraft der Sprache zugeschrieben werden? Mit anderen Worten: Wie wird die Absicht des Sprechers in eine Kraft transformiert? Um dies zu erläutern, soll im Folgenden ein Beispiel analysiert werden, das sowohl von Austin als auch von Searle diskutiert wird:

He said to me „Shoot her!“

He urges me to shoot her.

He persuades me to shoot her.

Nach Austin ist der erste Satz eine Lokution, der zweite Satz eine Illokution, der dritte eine Perlokution.<sup>510</sup> Searle weist darauf hin, dass es nach Grices Bedeutungstheorie

---

<sup>509</sup> Hier werden die Termini von Leibniz über die Einteilung der Kräfte verwendet, um den Unterschied zwischen dem zur Wirklichkeit strebenden Vermögen und der zielgerichteten Durchsetzungskraft zu verdeutlichen. Dies zeigt, dass selbst die stärkste Überzeugungskraft der Sprache nur als ein Aktivvermögen (*potentia activa*) fungieren kann. Über den Begriff der Kraft siehe: Leibniz, *Neues System*, Bd. 1, Darmstadt 2013, 203ff. Vgl. auch Michael-Thomas Liske, „Nach Verwirklichung strebende Aktivkräfte versus schlummernde Potenzen: Kann Leibniz' Vermögensbegriff die Konzeption eines Potentials erhellen?“, in: *Studia leibnitiana*, 41/2 (2009), 204ff.

Im Licht von Fichtes Begriff des Strebens (§ 7 der *Grundlage*) lässt sich das Problem noch besser begreifen: Das Überzeugungsvermögen der Sprache ist noch nicht die „reale wirkende Tätigkeit“, aber in der Reflexion über die Sprache werden diese zwei Punkte häufig verwechselt. Zudem setzt das Streben in der Sprache eine Kausalität voraus, dass die bestimmte Äußerung als die Ursache der beabsichtigten Wirkung betrachtet wird. Da diese kausale Beziehung zwischen der Absicht des Sprechers und der Wirkung beim Hörer von Searle schon von Anfang an beiseitegelegt wird (vgl. das Prinzip der Ausdrückbarkeit: „the principle of expressibility does not imply that it is always possible to find or invent a form of expression that will produce all the effects in hearers that one means to produce“; *Speech Acts*, 20), sollte das Vermögen der Sprache auch nicht mittels solcher möglichen Kausalbeziehungen erläutert werden.

<sup>510</sup> Austin, *How to do things with words*, 101ff.

keinen Unterschied zwischen Illokution und Perlokution gebe. So werde in Bezug auf die Absicht des Sprechers und die Bedeutung der Äußerung der Unterschied nicht nur zwischen Lokution und Illokution, sondern auch zwischen Illokution und Perlokution verwischt. Durch die Verbindung zwischen Absicht und Bedeutung versucht Grice den perlokutionären Akt zu erklären: Wird die Absicht des Sprechers durch die Bedeutung der Äußerung vollständig zum Ausdruck gebracht, muss eine solche Äußerung die beabsichtigte Auswirkung haben. Dagegen argumentiert Searle, dass Grices Ansatz nur den illokutionären Akt betreffe, aber nicht unbedingt die Perlokution, weil die Auswirkung nicht notwendigerweise der Bedeutung der Äußerung folge.<sup>511</sup> Searles Vorwurf bezieht sich zwar ursprünglich auf Grices Bedeutungstheorie, insbesondere auf seinen Versuch, die Sprechakte durch die Verbindung zwischen Absicht und Bedeutung zu erklären. Aber Searles Hinweis auf die Schwierigkeit der Unterscheidung zwischen Illokution und Perlokution deckt darüber hinaus eine weitere Schwierigkeit bei Austins Einteilung der Sprechakte auf. Searle analysiert die innere Struktur des illokutionären Aktes und zeigt, dass alle Beispielsätze von Lokution, Illokution und Perlokution bei Austin illokutionäre Kraft haben.<sup>512</sup> Sie liegt nach Searle in der Bedeutung der Äußerung, unabhängig davon, ob sie in der Form eines Befehls oder eines Wunsches zum Ausdruck gebracht wird. Daher mache die Unterscheidung zwischen Lokution und Illokution keinen Sinn. Allerdings bleibt eine Frage noch offen: Weshalb könnten bestimmte illokutionäre Verben den beabsichtigten perlokutionären Effekt haben? Gibt es eine Regel für die Perlokution? Ist das der Fall, wird die Sprache nur ein konventionelles Werkzeug für die Realisierung eines natürlichen Effekts. Damit aber wird der Begriff des Sprechaktes als ein regelgeleitetes Verhalten eliminiert.<sup>513</sup> Searles Argument gegen die Perlokution scheint jedoch schwach, weil der Ursprung der „perlokutionären“ Kraft nicht erkundet wird.

Kehren wir zu den obigen Beispielsätzen zurück: Ein Befehl kann nur insofern als eine Illokution erkannt werden, als er entsprechend verstanden und akzeptiert wird

---

<sup>511</sup> Searle, *Speech acts*, 46.

<sup>512</sup> Searle, *Speech acts*, 413.

<sup>513</sup> Searle, *Speech acts*, 71.

(Austin spricht hier von „uptake“). Es ist möglich, dass der Hörer sich durch den Befehl angetrieben fühlt zu schießen und ihn folglich ausführt. In diesem Fall kann man sagen, dass die Aussage ihre intentionale Wirkung erzielt hat. Aber der Trieb zur Handlung wird vom Hörer, nicht vom Sprecher in die Tat umgesetzt. Der Trieb zur Handlung und die Handlung selbst verteilen sich auf zwei verschiedene Subjekte, deren Übereinstimmung nicht für selbstverständlich gehalten werden kann. Betrachten wir den zweiten Satz: „He urges (or commands) me to shoot her.“ Die illokutionäre Kraft der Äußerung liegt darin, dass die Absicht des Sprechers verstanden und als Befehl identifiziert wird. Ob diese illokutionäre Kraft sich zur Perlokution entwickelt, kommt darauf an, ob der Rezipient den Befehl tatsächlich ausführt. Diese Folge hängt weder von der Absicht des Sprechers noch von der Bedeutung der Äußerung, sondern lediglich von der freien Entscheidung des handelnden Subjekts ab. Die Perlokution garantiert keine notwendige, sondern bestimmt nur eine potentielle Folge. Daher scheint die Definition der Perlokution als „by saying something doing something“ nicht wirklich zutreffend. Im Wesentlichen hat die Perlokution nichts mehr als eine illokutionäre Kraft, die zwar den Trieb zur Tätigkeit im Hörer anregen, aber die Tätigkeit selbst nicht erzwingen kann. Denn der Hörer als das eigentliche Subjekt der Handlung kann immer frei entscheiden.<sup>514</sup> Die Behauptung der Perlokution setzt voraus, dass die menschliche Handlung einem naturbedingten Mechanismus unterliegt, und lehnt deshalb die menschliche Freiheit ab.

Im Gegensatz zur „Kraft“ in der Handlung fungiert das Überzeugungsvermögen der Sprache ohne Zwang. Daher kann weder die Absicht des Sprechers noch die Bedeutung der Äußerung eine perlokutive Folge garantieren. Hanna Arendt bringt ein ähnliches Beispiel: „Wenn jemand dir die Pistole auf die Brust setzt und dir befiehlt, deinen besten Freund zu erschießen, dann mußt du ihn eben erschießen.“<sup>515</sup> Der angenommene Zwang liegt aber nicht in der Kraft der sprachlichen Äußerung. Somit

---

<sup>514</sup> Die Unterscheidung von Sprache und Handlung hat ihre Bedeutung nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Praxis, ist sie doch gerade die Voraussetzung der Freiheit. Die Beziehung zwischen Sprache und Freiheit wird im nächsten Kapitel noch ausführlich dargestellt.

<sup>515</sup> Hanna Arendt, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München/Zürich 1986, 65.

belegt das Beispiel des Befehls weder die Überzeugungskraft der Sprache noch die illokutionäre Kraft des Sprechaktes. Die Kraft liegt lediglich in der Handlung selbst. Deshalb finden Austin und Searle keine Stütze für ihre Argumente.

Aus der Analyse lässt sich ersehen, dass das Problem von Austins „illokutionärer Kraft“ durch Searles Begriff der „intentionalen Kraft“ nicht gelöst wird. Die Vagheit der „Kraft“ der Sprache bleibt das grundlegende Problem in der Sprechakttheorie: Wird der Sprache eine solche verwirklichende „Kraft“ zugeschrieben, wirkt die Sprache als Akt; um die Sprache als eine Kraft zu interpretieren, muss sie allerdings als ein Verhalten vorausgesetzt werden. Hierin besteht der unvermeidliche Zirkel der Sprechakttheorie.

Die vage Grenze zwischen Sprache und Handlung führt zu den weiteren problematischen Schlussfolgerungen in der Einteilung von Sprechakten, die unvermeidlich eine sprachliche Illusion mit sich bringen. Genau diese Gefahr in der Vermengung von Sprache und Handlung hat Fichte vorhergesehen und deswegen in seiner Sprachlehre eine scharfe Grenze zwischen beiden hinsichtlich ihres jeweiligen Zwecks gezogen. Im Folgenden wird erörtert, zu welcher Illusion Searles Sprechakttheorie führt.

### ***c3) Referenz als Sprechakt und das Problem der sprachlichen Illusion***

Searle hat die Sprechakte in Illokution, propositionalen Akt und Referenz eingeteilt.<sup>516</sup> Unter den drei Arten der Sprechakte ist die Referenz besonders auffällig, da sie unweigerlich die Frage aufwirft, wie sie als Verhalten gerechtfertigt werden kann. Um dies zu beantworten, muss die Definition des Sprechakts wieder in den Vordergrund gerückt werden. Searle begründet es folgendermaßen: Da der sogenannte Sprechakt eine Art der Kommunikation, die Kommunikation wiederum wesentlich ein Verhalten sei, müsse die Referenz als eine Art des Sprechens ein Verhalten sein. Durch die Referenz wird der sprachliche Inhalt dem Hörer mitgeteilt, wobei die Worte von ihm mit Dingen identifiziert werden. Aber wenn „it is only *words* that come from the

---

<sup>516</sup> Vgl. die Tabelle auf S.118.

speaker, so how do they identify *things* for the hearer?“<sup>517</sup> Zwischen den Worten des Sprechers und den durch sie bezeichneten Gegenständen gibt es eine Kluft, die durch den als Referenz gekennzeichneten Sprechakt überwunden werden kann. Diese Referenz sieht Searle als ein Resultat der Identifizierung an.<sup>518</sup> Um die Beziehung der Referenz zwischen Sprecher und Hörer zu erstellen, werden „Axiome der Referenz“ gesetzt:

1. Whatever is referred to must exist. Let us call this the axiom of existence.
2. If a predicate is true of an object it is true of anything identical with that object regardless of what expressions are used to refer to that object. Let us call this the axiom of identity.<sup>519</sup>

Das Axiom der Existenz wird für so selbstverständlich gehalten, dass es sogar als eine „Tautologie“ betrachtet wird. Aber stimmt es überhaupt? Was bedeutet „Existenz“ des Referenzierten in diesem Zusammenhang? Mit der Existenz ist bei Searle nicht nur die reale, sondern auch die erdichtete Existenz gemeint.

But it might still seem that counter-examples could be produced to this axiom. Can't one refer to Santa Claus and Sherlock Holmes, though neither of them exists or ever did exist? References to fictional (and also legendary, mythological, etc.) entities are not counter-examples. One can refer to them as fictional characters precisely because they do exist in fiction. To make this clear we need to distinguish normal real world talk from parasitic forms of discourse such as fiction, play acting, etc.<sup>520</sup>

Der Existenzbegriff bezieht sich demnach sowohl auf das Reale wie auf das Erdichtete; Letzteres wird auch „derivative“ Form des Diskurses genannt. Somit wird die erdichtete Existenz bei Searle von der Referenz abgeleitet. Auf dieser Grundlage lässt sich dann weiter die entsprechende Beziehung zwischen den Referenzierten und den Dingen herstellen. Kann aber der Existenzbegriff im weiteren Sinne von der Referenz abgeleitet werden? Wie lässt sich eine solche Ableitung rechtfertigen?

---

<sup>517</sup> Searle, *Speech acts*, 82.

<sup>518</sup> Searle, *Speech acts*, 72.

<sup>519</sup> Searle, *Speech acts*, 77; dt.: Searle, *Sprechakte*, 121: „1. Alles, worauf verwiesen wird, muß existieren. Wir wollen dies das Axiom der Existenz nennen. 2. Wenn ein Prädikat einem Objekt zukommt, so kommt es allem zu, was mit dem Objekt identisch ist, unabhängig davon, welche Ausdrücke verwendet werden, um auf das Objekt zu verweisen. Wir wollen dies das Axiom der Identität nennen.“

<sup>520</sup> Searle, *Speech acts*, 78; dt.: Searle, *Sprechakte*, 123: „Aber gibt es noch nicht noch andere Gegenbeispiele zu dem ersten Axiom? Kann man sich nicht auf den heiligen Nikolaus oder Sherlock Holmes beziehen, obwohl es sie nicht gibt und niemals gegeben hat? Aber Verweisungen auf erdichtete (und ebenso auf sagenhafte, mythologische usw.) Wesen stellen keine Gegenbeispiele dar. Man kann sich gerade deswegen auf sie *als erdichtete Gestalten* beziehen, weil sie *in der Dichtung existieren*. Dies wird deutlicher, wenn wir zwischen der gewöhnlichen Alltagssprache und den derivativen Formen des Diskurses unterscheiden, wie zum Beispiel dem Roman, Schauspiel usw.“

Das Problem der Existenz des Referenzierten ergab sich aus der Auseinandersetzung zwischen Peter Strawson und Russell. In seinem Aufsatz „On Referring“ kritisiert Strawson bekanntlich Russells Deskriptionstheorie: Die Abwesenheit der Referenzierten eines Satzes bedeute nicht zugleich, dass der Satz sinnlos sei.<sup>521</sup> Dazu greift Strawson Russells Beispiel des französischen Königs auf, nimmt aber eine Änderung vor: Statt „the present king of French is bald“ sagt er „the king of France is wise.“ Strawson weist darauf hin, dass die Existenz eines Referenzierten bei Russell als vorausgesetzt betrachtet werden muss, ansonsten habe der Satz keinen Sinn. Nach Strawson könnte der Satz trotzdem einen Sinn haben, insofern er von seinem Gebrauch unterschieden wird.<sup>522</sup> Dazu wird eine zeitliche Dimension eingeführt: Ein Satz, der in der Gegenwart sinnlos sei, könnte in einem anderen Kontext (z. B. im 17. Jahrhundert) einen Sinn haben.<sup>523</sup> Da die Bedeutung des Satzes in seinem Gebrauch von der Referenz unterschieden wird, widerlegt Strawson die Grundposition von Russells Deskriptionstheorie. Für Strawson liegt das Problem von Russells Deskriptionstheorie in der Verwechslung zwischen der Bedeutung der Sprache und der Referenz des Sprachgebrauchs.<sup>524</sup>

Strawsons Kritik an Russell hatte großen Einfluss auf die Entwicklung der Bedeutungstheorie, aber sein Einfluss auf Searle bringt auch Probleme mit sich. Searle versucht gerade die Ableitung der Existenz von der Referenz durch diese Referenztheorie zu begründen, obwohl sie weder bei Russell noch bei Strawson erwiesen wird. Searles ursprüngliche Absicht besteht wohl darin, die Referenz als Verhalten durch die Ableitung der Existenz des einzigen korrespondierenden Referenzierten von der Referenz zu beweisen. Aber damit gerät er wieder in das alte Problem von Descartes, ob die Existenz per se von einer Eigenschaft der Existenz abgeleitet werden könne. Gerade dagegen wendet sich Fichtes, der die Ableitung des *ego sum* aus dem *cogito* kritisiert.<sup>525</sup> Zudem gewinnt die Sprache eine illusionäre

---

<sup>521</sup> Peter Strawson, „On Referring“, in: *Mind*, 59/235 (1950), 321.

<sup>522</sup> Strawson, „On Referring“, 325.

<sup>523</sup> Strawson, „On Referring“, 325; vgl. Grices Unterscheidung von „occasional meaning“ und „timeless meaning“ in „Utterer’s Meaning and Intentions“ sowie „Utterer’s meaning, Sentence-Meaning, and Word-Meaning“.

<sup>524</sup> Strawson, „On Referring“, 327f.

<sup>525</sup> GA I/2, 261f.

Kraft, als könne sie die Existenz hervorbringen. Diese Übertreibung der „illokutionären Kraft“ verstärkt zwar die sprechakttheoretische Position, stützt sich aber auf eine vage Grundlage: auf die Vermengung zwischen Sprache und Handlung. Dies führt schließlich wieder zurück zum sprachtheologischen Diskurs und zu der Frage, ob die Sprache wie die Handlung eine reelle schöpferische Kraft haben kann. Die Analyse der Austin-Searle'schen Sprechakttheorie hat gezeigt, dass deren Schwierigkeit in ihrer grundlegenden Annahme liegt, die Sprache sei als eine Art Handlung zu betrachten. Selbst wenn man ihrer Argumentation folgt, zeigt sich der Primat der Handlung vor der Sprache, und zwar nicht nur in Bezug auf die Erkenntnis der Absicht, sondern auch im Vorhersehen der Wirkung. Um die Sprache als eine Art Handlung zu erklären, wird die Reflexion über die Handlung auf das Gebiet der Linguistik übertragen – wie es in Grices Bedeutungstheorie erörtert wurde. Searles Versuch zielt zwar auf eine Revision, aber insofern der Kern der Schwierigkeit auch bei ihm nicht identifiziert wird, führt diese Revision nur zu einem neuen Problem.

Wie Kapitel II gezeigt hat, wird die Sprache in zweierlei Hinsichten negativ bestimmt. *Erstens* wird ihre Gleichsetzung mit Denken abgelehnt. Damit widerlegt Fichte die Sprachauffassung der Aufklärung. Die Sprache wurde z. B. von Herder als „Lagerbuch“ der menschlichen Vernunft betrachtet.<sup>526</sup> Die Sprache wird hierbei als Sammlung intersubjektiver Wechselwirkungen konzipiert, und ihre Autorität ergibt sich dann aus dem kulturellen Erbe. In der aufklärerischen Tradition wurde angenommen, dass die Menschen von der Sprache gebildet werden, und nicht umgekehrt; die Sprache wurde somit zum Maßstab der Vernunft. Das Denken musste entsprechend auch durch die Sprache bestimmt werden, und die Grenze der Sprache durfte nicht überschritten werden. Damit stellt sich allerdings die Frage, ob man wirklich frei denken kann, wenn das Denken selbst durch die Sprache bestimmt wird. Zur Verteidigung der Denkfreiheit wandte sich Fichte gegen die Gleichsetzung von Sprache und Denken. Er entnimmt das Begriffspaar von Geist und Buchstabe der Theologie und unterscheidet die Sprachfähigkeit von den bloßen Zeichen, die als

---

<sup>526</sup> Vgl. §I.2. auf Seite 49.



Vermittler des sie ermöglichenden Geistes dienen. In Fichtes Auseinandersetzung mit Schiller lässt sich seine Position verdeutlichen, wonach die Philosophie auf einem einzigen Prinzip beruht und es keine Dichotomie zwischen Praxis und Theorie gibt. Dies ist die Grundposition von Fichtes Sprachlehre: Die Sprache ist weder dem philosophischen Geist entgegengesetzt, noch ist sie von ihm unabhängig.

*Zweitens* lehnt Fichte auch die Gleichsetzung von Sprache und Handlung ab. In der Sprachtheologie wird Gott mit dem Gotteswort gleichgesetzt; dadurch wird die Sprache selbst zur göttlichen Schöpfungskraft erhoben. Dieser „Wortfetischismus“ wurde in der Berliner Aufklärung zur Sprachautorität. Die Vermengung von Sprache und Handlung taucht auch in der zeitgenössischen analytischen Philosophie wieder auf. In der Sprechakttheorie wird die Sprache als Verhalten betrachtet und analysiert. Ihre angebliche illokutionäre Kraft setzt aber voraus, dass die Wechselwirkung zwischen Menschen nicht frei ist, sondern eine Kausalbeziehung aufweist. Die freie Entscheidung zu handeln wird bei der Diskussion über die illokutionäre Kraft überhaupt nicht berücksichtigt. Die Sprechakttheorie scheint so im Gegensatz zur praktischen Freiheit zu stehen. Die Unterscheidung zwischen Sprache und Handlung ist daher eine notwendige Vorbereitung auf die Freiheitsphilosophie. Damit ergibt sich die Frage nach der Beziehung zwischen Sprache und Freiheit, die im nächsten Kapitel untersucht wird.

### ***Kapitel III. Die positive Bestimmung der Sprache***

#### ***Einleitung***

Dieses Kapitel geht Fichtes positiver Bestimmung der Sprache nach. Bislang wurde die Sprache in zwei Hinsichten negativ bestimmt: Sprache ist laut Fichte weder Denken noch Handlung. Worin aber besteht ihr Verhältnis einerseits zum Denken, andererseits zur Freiheit? Spielt sie eine Rolle in der Entwicklung des Denkens bzw. der Freiheit?

#### ***III.1. Die Verortung der Sprache in Fichtes System***

Die Rolle der Sprache in Fichtes philosophischem System greift zurück auf ihre Rolle im Wesen des Menschen. Ein wichtiger Hinweis ist seine Feststellung, dass die Wechselwirkung durch Zeichen eine Bedingung des Menschen sei:

Diese Wechselwirkung [...] durch Zeichen ist Bedingung der Menschheit; denn der Mensch ist nicht allein, sondern macht eine Gemeine aus; also so gewiß Menschen sind, so gewiß sind Zeichen; denn wo ein Mensch ist sind mehrere, diese stehen mit einander in Verbindung durch Begriffe mittelst der Zeichen. Diese Wechselwirkung ist nun Sprache im allgemeinsten Sinne, u. ohne diese kann der Mensch nicht sein.<sup>527</sup>

Aus der Geselligkeit des Menschen wird die notwendige Rolle der Sprache abgeleitet. Der Mensch als Gattungsbegriff wird erst durch die Wechselwirkung durch Zeichen ermöglicht. So steht für Fichte fest, dass „der Mensch nur durch Sprache Mensch“<sup>528</sup> sei und „ohne Sprache [...] nicht seyn kann“<sup>529</sup>. Die konstitutive Rolle der Sprache gilt dabei nicht nur für den Menschen als Gattungsbegriff, sondern auch für den Menschen als Vernunftwesen. Als ein solches lässt er sich ohne Sprache nicht begreifen.

Ich bin; ich bin mir meiner als vernünftigen Wesens bewusst, lediglich in sofern ich mich als Individuum setze; dieß aber nur in dem ich ein vernünftiges Wesen neben mir annehme, dieses kann ich nur insofern als mir ein Begriff mitgetheilt wird, u. dieses ist nur möglich durch ein Zeichen.<sup>530</sup>

---

<sup>527</sup> GA IV/1, 296.

<sup>528</sup> GA IV/1, 293.

<sup>529</sup> GA II/4, 159.

<sup>530</sup> GA IV/1, 293.

Damit wird die Mitteilung durch Zeichen mit dem Menschen als Vernunftwesen verbunden. Die Sprache sei nicht nur Mittel zur Kommunikation, die eine notwendige Bedingung der menschlichen Gesellschaft ausmache, sondern auch die Bedingung der Vernunft bzw. der Entwicklung des Bewusstseins überhaupt. Daher sei eine Erforschung der Sprache notwendig, um die Genese des Bewusstseins zu erklären.

Die grundlegende Rolle der Sprache für das Wesen des Menschen zeigt sich ferner nicht nur auf der erkenntnistheoretischen, sondern auch auf der praktischen Ebene. So habe die Sprache als Vehikel der Wechselwirkung zwischen Menschen diese von der mechanischen Naturbestimmung befreit und die Freiheit ermöglicht. „Eine unmittelbare Einwirkung ist nicht möglich; denn freie Wesen verhalten sich nicht nach dem Gesetze des Mechanismus, der Causalität, sondern der Wechselwirkung.“<sup>531</sup> So wird es zu einem wesentlichen Merkmal der Sprache, Mittel zur Freiheit zu sein. „Der Charakter des Zeichens ist Leitung der Freiheit durch Freiheit, oder Leitung der freyen Refl[exion] eines andern zur Erkenntniß.“<sup>532</sup> Daher nimmt die Sprache auch eine wichtige Stellung in der Freiheitslehre ein.

Fichtes Sprachlehre entfaltet sich einerseits in der Bewusstseinstheorie, andererseits in der Freiheitslehre. Im Folgenden wird zunächst Fichtes Definition der Sprache erläutert, um herauszufinden, in welchem Sinn der Begriff der Sprache hier diskutiert wird. Nach dieser Vorbereitung wollen wir uns mit dem Wesen der Sprache näher befassen und untersuchen, weshalb die Sprache von Fichte als „Leitung der Freiheit durch Freiheit“ bestimmt wird.

### ***III.2. Die Willkürlichkeit der Sprache***

Bereits am Anfang der Sprachabhandlung wird eine klare Definition von Sprache gegeben. „Sprache, im weitesten Sinne des Worts, ist der Ausdruck unserer Gedanken durch willkürliche Zeichen.“<sup>533</sup> Die Willkürlichkeit wird als ein Grundzug der Sprache angenommen. Dazu erklärt Fichte:

---

<sup>531</sup> GA IV/1, 295.

<sup>532</sup> GA IV/1, 295.

<sup>533</sup> GA I/3, 97.

Ich habe mich bei der Erklärung der Sprache des Ausdrucks ‚willkürliche Zeichen‘ bedient. Darunter verstehe ich hier solche Zeichen, welche ausdrücklich dazu bestimmt sind, diesen oder jenen Begriff anzudeuten. Ob dieselben mit dem Bezeichneten natürliche Aehnlichkeit haben, oder nicht, das ist hier völlig gleichgültig.<sup>534</sup>

Die Willkürlichkeit der Sprache bezieht sich bei Fichte auf die beliebige Verbindung zwischen dem Zeichen als reiner Form und dem Inhalt des Begriffs. Damit betont er die Trennung zwischen der Formalität des Zeichens und seiner Bedeutung. Da die Form des Zeichens unabhängig von dem Bezeichneten sei, werde sie weder durch Naturnotwendigkeit noch durch Vernunftgesetz vorbestimmt. Die Auswahl des Zeichens in der Sprache sei willkürlich und frei, so dass das Bezeichnete durch andere Formulierungen ebenso ausgedrückt werden könne. Fichtes Erklärung zur Willkürlichkeit der Sprache macht deutlich, dass diese Bestimmung sich auf die *Verbindung* richtet und nicht auf die Entstehung der Sprache *per se*. Ob die Sprache selbst willkürlich oder doch vielmehr notwendig sei, ist gerade ein Streitpunkt in der Sprachtheorie zwischen Fichte und der Berliner Aufklärung.

Der allgemeine Rahmen der Auseinandersetzung zwischen Fichte und der Berliner Aufklärung wurde im ersten Kapitel in Bezug auf den geistesgeschichtlichen Kontext erläutert. Wie dargestellt, spitzt sich Fichtes Widerlegung der Berliner Aufklärung in seiner Auffassung von Sprache zu, einem Thema, das eine zentrale Rolle in der Theorie der Aufklärung spielt. Der Streit zwischen Fichte und Ernst Christian Trapp geht bereits auf das Jahr 1791 zurück. Trapp war ein Vertreter der Berliner Aufklärung und Hauptrezensent des Aufklärungsorgans *Allgemeine Deutsche Bibliothek*. Fichtes Kritik an Trapps Abhandlung *Zuruf an die Bewohner* zeigt die grundlegende Divergenz zwischen den zwei Positionen.<sup>535</sup>

Fichtes These zur Sprache hat sofort die Aufmerksamkeit Trapps auf sich gezogen und wurde zum Hauptgegenstand von dessen Fichte-Kritik. Trapp war wohl der Erste, der sich mit Fichtes Sprachlehre befasste. Insbesondere Fichtes Unterscheidung zwischen Sprache und Handlung versuchte er zu widerlegen. Nach ihm ist die Sprache als Handlung des Bezeichnens grundsätzlich als Handlung zu betrachten.

---

<sup>534</sup> GA I/3, 98.

<sup>535</sup> Diese Kritik an Trapps Abhandlung *Zuruf an die Bewohner der Preussischen Staaten veranlasst durch die freymüthigen Betrachtungen und Ehrerbietigen Vorstellungen über die neuen Preussischen Anordnungen in Geistlichen Sachen* (1792) findet sich in GA II/2, 187ff.

„Aber ist denn *einen Fisch vorzeichnen* keine Handlung? Ja ist *sprechen*, ist nicht überhaupt *jede absichtliche Aeußerung* eine Handlung im *weitesten* Sinne dieses Worts?“<sup>536</sup> „Einen Fisch vorzuzeichnen“ wird von Trapp als ein Akt der Referenz konzipiert, der auch als eine Art der Handlung gelten soll. Den gleichen Standpunkt vertritt hundert Jahre später John Searle in seiner Sprechakttheorie.<sup>537</sup> Um die Bedeutung von der Willkürlichkeit der Sprache bei Fichte richtig zu verstehen, wird im Folgenden Trapps Kritik an Fichte als ein Beispiel der Missdeutung dargelegt.

Die Willkürlichkeit des Zeichens wird von Trapp als eine Beschreibung der Intention des Sprechenden verstanden und infrage gestellt. „Unter *willkürlichen Z[ei]chen* versteht der V[erfasser], [...] solche , welche *ausdrücklich dazu bestimmt* sind, diesen oder jenen Begriff anzudeuten. Aber dann mußte er statt *willkürliche Zeichen absichtliche Zeichen*, oder noch besser, *Zeichen* schlechtweg, weil sich das *absichtlich* von selbst versteht; weil, wer ein Zeichen giebt, die Absicht hat, es zu geben.“<sup>538</sup> Worauf bezieht sich die Willkür? Nach Trapp ist sie eine Bestimmung der Äußerung, also dessen, dass man die freie Wahl habe, durch die Zeichen *willkürlich* seine Gedanken auszudrücken oder eben nicht. Diese Erklärung scheint sich an der sensualistischen Interpretation der Sprache zu orientieren, wobei die Sprache für einen bloßen tierischen Instinkt gehalten wird. Um sie als einen unvermeidlichen Instinkt zu widerlegen, muss die Willkürlichkeit in Form einer zufälligen Beziehung zwischen der sprachlichen Äußerung und der Absicht des Sprechers behauptet werden. Trapp interpretiert die Willkürlichkeit damit so, dass die Absicht des Sprechers nur zufällig oder willkürlich zum Ausdruck gebracht wird. Aus diesem Grund behauptet er, dass Fichtes Gebrauch des Terminus „Willkürlichkeit“ selbst willkürlich sei.<sup>539</sup>

Bezieht man sich auf Fichtes eigene Erklärung der willkürlichen Zeichen, so wird deutlich, dass es bei der Willkürlichkeit der Sprache nicht um die Beziehung zwischen der Absicht des Sprechers und der sprachlichen Äußerung geht. Die

---

<sup>536</sup> Ernst Christian Trapp, in: *Neue Allgemeine Deutsche Bibliothek*, 28.2/7 (1797), 407, 425f., hier zitiert nach Erich Fuchs (Hg.), *J. G. Fichte in zeitgenössischen Rezensionen*, Bd. 2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, 20.

<sup>537</sup> Vgl. II.2.1.1.

<sup>538</sup> Trapp, *Neue Allgemeine Deutsche Bibliothek*, 28.2/7 (1797), 407, 425f., zitiert nach Fuchs (Hg.), *J. G. Fichte in zeitgenössischen Rezensionen*, Bd. 2, 19.

<sup>539</sup> Trapp, *Neue Allgemeine Deutsche Bibliothek*, 28.2/7 (1797), 407, 425f., zitiert nach Fuchs (Hg.), *J. G. Fichte in zeitgenössischen Rezensionen*, Bd. 2, 19.

Willkürlichkeit stehe im Gegensatz zu der notwendigen Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem. Damit wird hervorgehoben, dass die Verbindung zwischen Zeichen und Bezeichnetem nicht durch ein notwendiges Naturgesetz, sondern nur durch den freien Willen des Menschen bestimmt wird. Damit wird versucht, die Sprache von der menschlichen Natur und nicht von einem mechanischen Naturgesetz abzuleiten. Unter dem Begriff der „Willkür“ versteht Trapp „Absicht“ oder „Zweckmäßigkeit“; bei Fichte wird er hingegen als Synonym für Freiheit verwendet. Trapps Kritik an der vermeintlichen Willkürlichkeit Fichtes beruht insofern auf einem Missverständnis.

Aber auch wenn Trapp und Fichte in diesem Punkt aneinander vorbeigeredet haben, lässt sich doch fragen, ob man Trapp, würde er Fichtes Begriff richtig verstehen, zustimmen könnte. Trapp zufolge trifft die These der Willkürlichkeit der Verbindung zwischen Zeichen und Bezeichnetem nicht zu. Ein Gegenbeispiel sei die notwendige Verbindung zwischen Zeichen und Bezeichnetem in der Hieroglyphensprache: „Was sie [sc. die Menschen] *mußten*, das war ja nicht *willkürlich*, es ergab sich vielmehr aus der *Natur der Sache*; die ersten Zeichen, die Zeichen der Ur- oder Hieroglyphensprache, waren also *natürliche* oder *prägnante* Zeichen (nicht willkürliche).“<sup>540</sup> Tatsächlich lässt sich nicht leugnen, dass die Zeichen der Ur- oder Hieroglyphensprache durchaus eine natürliche Verbindung zu dem Bezeichneten haben könnten. Aber fällt die hieroglyphische Sprache überhaupt unter Fichtes Definition der Sprache? Und vor allem: Was bedeutet die „Hieroglyphensprache“ bei Fichte?

Unter „Hieroglyphensprache“ versteht man beispielsweise die ägyptische oder chinesische Sprache, die eine natürliche Ähnlichkeit zwischen Zeichen und Bezeichnetem aufweisen können. Aber hat dieser Begriff die gleiche Bedeutung auch für Fichte? Sollte die Hieroglyphensprache in Fichtes Diskurs überhaupt der Kategorie der Sprache zugeordnet werden? Die Antwort ist nein. In seiner Sprachabhandlung wird die Sprache als eine historische Entwicklung von der

---

<sup>540</sup> Trapp, *Neue Allgemeine Deutsche Bibliothek*, 28.2/7 (1797), 407, 425f., zitiert nach Fuchs (Hg.), *J. G. Fichte in zeitgenössischen Rezensionen*, Bd. 2, 19f.

Hieroglyphensprache zur Gehörsprache beschrieben. Die Hieroglyphensprache wird als eine Ursprache im Sinne der ursprünglichen Form einer Gehörsprache betrachtet. Ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden bestehe darin, dass im Gegensatz zur Gehörsprache die Hieroglyphensprache von der Natur abgeleitet werde. „Die Natur offenbart sich uns besonders durch Gesicht und Gehör.“<sup>541</sup> Durch die Nachahmung von Bildern und Geräuschen aus der Natur werden die ersten Zeichen erfunden. Zwischen einem solchen Zeichen und der Natur als Bezeichnetem besteht eine Ähnlichkeit. Diese Art der Sprache nennt Fichte „Hieroglyphensprache“. Er verdeutlicht dies mit einem Beispiel, in dem zwei Jäger nur schwer miteinander kommunizieren können. „Einer will dem andern einen Gedanken mittheilen, der sich nur durch ein Zeichen fürs Gesicht ausdrücken läßt; aber zum Unglück richtet der andere seine Blicke nicht auf ihn, oder kann seine Zeichen wegen der großen Entfernung nicht bestimmt erkennen.“<sup>542</sup> Im Gegensatz zur Hieroglyphensprache hat die Nachahmung der Geräusche das vorrangige Ziel, die Aufmerksamkeit des Menschen auf den Inhalt, der durch die Geräusche ausgedrückt wird, zu erzwingen. Aus diesem Grund entwickelt sich die Hieroglyphensprache zur Gehörsprache. So gibt es eine Tendenz, die Hieroglyphensprache der natürlichen Zeichen durch die Gehörsprache der abstrakten Zeichen zu ersetzen.<sup>543</sup> Daran lasse sich deutlich sehen, dass die natürlichen Zeichen nur eine ursprüngliche Phase seien, die den Übergang zu den willkürlichen Zeichen vorbereite, und die Hieroglyphensprache nur einen der „verschiedenen *Momente* der Erfindung und Modification einer Sprache“ ausmache.<sup>544</sup>

Es mag verwirrend sein, dass Fichte einerseits zwar eine Entwicklungsgeschichte von der Ur- bzw. Hieroglyphensprache zur Gehörsprache annimmt, andererseits aber ihren wesentlichen Unterschied betont, der darin bestehe, dass die Hieroglyphensprache und die Gehörsprache verschiedentlich ausgedrückt werden. Sie seien nicht zwei Phasen einer gleichursprünglichen Sprache, sondern zwei verschiedenen Sprachtypen.

---

<sup>541</sup> GA I/3, 103f.

<sup>542</sup> GA I/3, 104.

<sup>543</sup> GA I/3, 104.

<sup>544</sup> GA I/3, 106.

Wegen ihrer Ähnlichkeit mit der Natur werden die Zeichen in der Hieroglyphensprache als natürliche Zeichen bezeichnet, die im Gegensatz zu den willkürlichen Zeichen in der Gehörsprache stehen. Mit Fichtes Begriff der Sprache ist aber ausschließlich die Gehörsprache durch willkürliche Zeichen gemeint. „Wir denken uns bei der Sprache gewöhnlich nur *Zeichen fürs Gehör*.“<sup>545</sup> In diesem Sinne ist die Hieroglyphensprache eindeutig nicht in Fichtes Definition der Sprache inbegriffen.

Warum ist es Fichte aber so wichtig, dass die Hieroglyphensprache *in diesem Text* nicht unter den Begriff der Sprache fällt? Worin besteht der wesentliche Unterschied zwischen natürlichen Zeichen und willkürlichen Zeichen? Weshalb ist die Willkürlichkeit der Sprache für Fichtes Sprachlehre so entscheidend?

Fichtes Unterscheidung von Hieroglyphensprache und Gehörsprache liegt die Gegenüberstellung von natürlichen und willkürlichen Zeichen zugrunde, die auf die Sprachreflexion seiner Vorbilder – Kant und Lessing – zurückführt. Das Begriffspaar ‚natürliche und willkürliche Zeichen‘ findet im Zeitalter der Aufklärung und vor allem im Diskurs der Anthropologie Verwendung. In Kants Erläuterung des Bezeichnungsvermögens werden die Zeichen in drei Kategorien gegliedert: willkürliche Zeichen, natürliche Zeichen und Wunderzeichen.<sup>546</sup> Aber den Begriff des Zeichens verwendet Kant in einem viel weiteren Sinne. In der Kategorie der willkürlichen Zeichen gibt es nicht nur die Sprachen im allgemeinen Sinne, wie Schriftzeichen oder Tonzeichen, sondern auch Gebärden, Ziffern, Wappen, Dienstzeichen in gesetzlicher Bekleidung, Ehrenzeichen des Dienstes oder Schadzeichen. Die Zeichen werden als willkürlich bezeichnet, sofern sie durch die menschliche Kultur bedingt sind und nicht durch natürlichen Zwang gesetzt werden. Die natürlichen Zeichen werden wiederum in drei Kategorien unterteilt: die demonstrativen, die rememorativen und die prognostischen. Die Bezeichnungsbeziehung ist insofern natürlich, weil sie insbesondere unter dem Naturgesetz der Kausalität steht, z. B. Feuer und Rauch. Aber nicht alle Beispiele

---

<sup>545</sup> GA I/3, 103.

<sup>546</sup> Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 91ff.



entsprechen der „natürlichen“ Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem, wie Kant angenommen hat. In gewissen Fällen erscheint die Beziehung nur insofern natürlich, als sie unbemerkt unter einem kulturellen Einfluss steht. Daher ist Kants Grenzziehung zwischen natürlichen und willkürlichen Zeichen keineswegs selbstverständlich. Darauf weist Reinhard Brandt hin: „Es ist nicht ganz einsichtig, warum diese künstlichen Grab- und Mahnmale zu den Naturzeichen gezählt werden.“<sup>547</sup> Außer natürlichen und willkürlichen Zeichen bezeichnet Kant die angeblichen Wunderzeichen als die dritte Kategorie, die sich weder aus kulturellen Gründen noch aus Naturgesetzen erklären lässt. Die Frage bleibt aber, ob sie als Wunderzeichen tatsächlich vom kulturellen Einfluss unabhängig zu erkennen sind. Diese kantische Einteilung der Zeichen überzeugt somit nicht völlig.

Die auf Lessing zurückzuführende Einteilung der Sprache in willkürliche und natürliche Zeichen beruht auf der im Zeitalter der Aufklärung paradigmatischen Entgegensetzung von Kultur und Natur. Im *Laokoon* versucht Lessing, der von Fichte hochgeachtet wurde, anhand der Gegenüberstellung von willkürlichen und natürlichen Zeichen eine klare Grenze zwischen bildenden Künsten und Poesie zu ziehen. Die natürlichen Zeichen werden als die Ausdrucksweise der bildenden Künste bestimmt, weil ihnen die Nachahmung der Natur mittels „Figuren und Farben in dem Raume“ wesentlich sei; im Gegensatz hierzu fungieren die willkürlichen Zeichen als „artikulierte Töne in der Zeit“ zum Zwecke der Konstitution und Vermittlung der Poesie.<sup>548</sup> Die Nachahmung durch Figuren und die Artikulation durch Töne werden dadurch unterschieden, dass sie sich jeweils in der Dimension von Raum und Zeit entfalten. Die bildenden Zeichen in den Räumen und die tönenden Zeichen in der Zeit bilden jeweils die Grundlage der Kunstarten Malerei und Poesie, die wegen ihres Unterschiedes in der Art der Vermittlung nicht miteinander verwechselt werden dürfen. Die Hieroglyphen, da sie durch die Figuren und Bilder im Raum wirken, sind demnach der bildenden Ausdrucksweise zuzuschreiben; sie gehören zu den bildenden Künsten, nicht zur Sprache.

---

<sup>547</sup> Brandt, *Kritischer Kommentar*, 193.

<sup>548</sup> Gotthold Ephraim Lessing, *Laokoon* (1766), Frankfurt am Main 2007, 116.

Diese eindeutige Grenzziehung Lessings zwischen Hieroglyphen und Sprache sowie zwischen natürlichen Zeichen und willkürlichen Zeichen hat Fichte übernommen. In seinen *Reden an die deutsche Nation* macht er diesen Grundzug der Sprache noch einmal deutlich. Die Sprache überhaupt sei ein Werkzeug, das durch das „Lautwerden“ geworden sei.<sup>549</sup> Zweifellos basiert die Sprache auf den tönenden, willkürlichen Zeichen, die sich von den natürlichen, hieroglyphischen Zeichen unterscheiden. „So wie die Gegenstände sich in den Sinnenwerkzeugen des Einzelnen mit dieser bestimmten Figur, Farbe usw. abbilden, so bilden sie sich im Werkzeuge des gesellschaftlichen Menschen, in der Sprache, mit diesem bestimmten Laute ab.“<sup>550</sup> So wird das Sprachsystem, das den abstrakten Gedanken ermöglicht, mit den tönenden Zeichen, nicht den bildenden Zeichen erstellt.

Ist damit einsichtig, weshalb Fichte hier unter Sprache ausschließlich die Gehörsprache meint, so ist es eine andere Frage, ob seine Definition und seine Begründung ihn dazu berechtigen. Immerhin ist ein gewisser Widerspruch bemerkbar: In der Sprachabhandlung werden die Hieroglyphen als die Ursprache bzw. die ursprüngliche Form der Gehörsprache bezeichnet. Dabei versucht Fichte zu zeigen, „wie die Ursprache sich in Gehörsprache verwandelt hat“.<sup>551</sup> Aber in den *Reden an die deutsche Nation* nennt Fichte die deutsche Sprache als eine Ursprache, die im Gegensatz zu den abgeleiteten neulateinischen Sprachen stehe. Die deutsche Sprache habe insbesondere wegen ihrer Ursprünglichkeit den Vorteil eines „ununterbrochenen Fortflusses aus wirklichem Leben“, um sich so fortzuentwickeln.<sup>552</sup> Aber wie kann die deutsche Sprache gleichzeitig Ursprache und Vollendungsform der Sprachentwicklung sein? Ist die Unterscheidung zwischen Hieroglyphen- und Gehörsprache bei Fichte doch nicht so konsequent wie vorgegeben? Eine andere Möglichkeit wäre, dass seine Sprachauffassung sich nach dreizehn Jahren geändert hat. Die vorherige Verteidigung der Willkürlichkeit der Sprache beruhte gerade darauf, dass die hieroglyphische Sprache nicht zu Fichtes Begriff der Sprache gehört.

---

<sup>549</sup> GA I/10, 146.

<sup>550</sup> GA I/10, 146.

<sup>551</sup> GA I/3, 106.

<sup>552</sup> GA I/10, 157.

Aber vielleicht trifft die Willkürlichkeit auch die hieroglyphische Sprache? Diese Frage kann man mit folgendem Beispiel beantworten:

Die chinesische Sprache ist eine typische Hieroglyphensprache. Auf Altchinesisch kann das Wort „Fisch“ so geschrieben werden: 魚. Dabei ist die Ähnlichkeit zwischen diesem hieroglyphischen Zeichen und dem Fisch an sich offensichtlich. Genügt es aber als ein Beweis dafür, dass diese Ähnlichkeit *notwendig* auf diese Art und Weise dargestellt werden muss? Dies lässt sich dadurch widerlegen, dass mehrere Zeichen: 𩺰, 𩺱, 𩺲, 𩺳 in der Geschichte für das Bezeichnete „Fisch“ auftauchten. Die Auswahl des natürlichen Zeichens ist insofern doch willkürlich und wird zumindest nicht durchgängig von der Figur des Bezeichneten vorbestimmt.

An diesem Beispiel lässt sich ersehen, dass jedes hieroglyphische Zeichen zwar eine Ähnlichkeit mit dem Bezeichneten haben kann, diese Ähnlichkeit aber keine *notwendige* Verbindung zwischen dem betreffenden Zeichen und dem Bezeichneten erzwingt. Das heißt, die angebliche *Notwendigkeit* liegt nur in einer *unbestimmten* Ähnlichkeit zwischen Zeichen und Bezeichnetem in ihren ursprünglichen Formen; aber wie das Wort geschrieben wird oder wie es weiterentwickelt wird, bleibt immer noch eine freie Wahl des Menschen. Somit lässt sich sagen, dass die Ähnlichkeit *überhaupt* zwischen Zeichen und Bezeichnetem in der Hieroglyphensprache *notwendig*, *eine bestimmte* Ähnlichkeit zwischen Zeichen und Bezeichnetem aber nur zufällig ist. Das heißt, die bestimmte Ähnlichkeit, die auf irgendeine Art und Weise dargestellt wird, ist nicht zu bestimmen. Die möglicherweise über hundert Hieroglyphen für das gleiche Bezeichnete sind daher nicht als *notwendig*, sondern nur als willkürlich von der Natur bestimmt zu betrachten. Insoweit ist die Willkürlichkeit der Sprache erwiesen.

Weshalb ist diese Bestimmung für Fichtes Sprachlehre so entscheidend? Fichtes Kernthese zur Sprache lautet, dass die Sprache Leitung der Freiheit *durch Freiheit* sei. Indem er die Sprache als ein Mittel der „willkürlichen Zeichen“ konzipiert, versucht er den Teil seiner Sprachthese „durch Freiheit“, und zwar durch freie willkürliche Zeichen, zu beweisen. Auch dies wird wiederum von Trapp angegriffen: „So wie die Natur den Menschen etwas durchs Gehör und Gesicht bezeichnete, gerade so *mußten*

sie es einander durch *Freyheit* bezeichnen. Was sie *mußten*, das war ja nicht *willkürlich*".<sup>553</sup> Nach ihm deutet das „Müssen“ eine Notwendigkeit an, die offensichtlich im Gegensatz zur Willkürlichkeit steht. Wie ist es aber zu verstehen, wenn Fichte einerseits die Notwendigkeit der Sprache vom menschlichen Wesen der Vernunft abzuleiten versucht und andererseits das Wesen der Sprache als „Leitung der Freiheit durch Freiheit“<sup>554</sup> hervorhebt? Besteht hier ein Widerspruch zwischen der Notwendigkeit der Sprache und ihrer Freiheit? In Trapps Fragestellung werden zwei verschiedene Fragen miteinander verwechselt: Die Notwendigkeit der Sprache bezieht sich auf die Erfindung der Sprache überhaupt als Vermittlung des Denkens zwischen Menschen. Die Willkürlichkeit der Sprache bezieht sich hingegen auf die freie Verbindung zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten. Insofern ist auch hier die Kritik Trapps nur eine Folge des gleichen Missverständnisses, das schon früher erklärt wurde.

Die Untersuchung von Trapps Einwänden hat Fichtes Begriff der Willkürlichkeit der Sprache deutlicher hervortreten lassen. Diese Willkürlichkeit bezieht sich auf die Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem im Allgemeinen. Entsprechend ist der Sprachgebrauch nicht von der Natur vorbestimmt, sondern beruht auf der Freiheit. Dies erklärt, warum die Wechselwirkung *durch Sprache* von Fichte als die Leitung *durch Freiheit* bezeichnet wird. Die Sprache als ein System willkürlicher Zeichen ist so gesehen für die Freiheit konsequent und ihr immanent. Dies ermöglicht erst eine Leitung „durch Freiheit“.

### ***III.3. Der Ursprung der Sprache***

Das Interesse an der Grundlegung der Sprache hat Rolf-Peter Horstmann als wesentlichen Charakter von Fichtes Philosophie bezeichnet.<sup>555</sup> In der Tat spielt die Untersuchung des Ursprungs in seiner Sprachlehre eine wichtige Rolle. In Fichtes

---

<sup>553</sup> Trapp, *Neue Allgemeine Deutsche Bibliothek*, 28.2/7 (1797), 407, 425f., zitiert nach Fuchs (Hg.), *J. G. Fichte in zeitgenössischen Rezensionen*, Bd. 2, 19.

<sup>554</sup> GA II/4, 159.

<sup>555</sup> Horstmann, „Fichtes anti-skeptisches Programm“, 47.

*Sprachabhandlung* werden zwei Hauptthemen zur Sprache behandelt: die Sprachfähigkeit und der Ursprung der Sprache.

In Fichtes *Vorlesungen über Logik und Metaphysik* werden drei übliche Antworten auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache zusammengefasst:

Wie ist die Sprache entstanden? Einige haben gesagt: die Sprache ist dem Menschen angeboren, andre, sie ist ihm durch ein Wunder eines höhern Geistes gegeben; eine dritte Meinung ist die[,] der Mensch hat sie selbst erfunden. Alle 3 Meinungen sind von angesehenen Männern geleugnet u behauptet worden.<sup>556</sup>

Die ersten zwei Behauptungen führten oft zur Theorie eines göttlichen Ursprungs der Sprache, so z. B. bei Süßmilch<sup>557</sup> und Hamann<sup>558</sup>. Die dritte Position vertritt Herder.<sup>559</sup>

Zwischen 1794 und 1812 hat Fichte – neben seinem Journal-Aufsatz – Platners *Philosophische Aphorismen* insbesondere mit Blick auf dessen Sprachtheorie mehrmals kommentiert.<sup>560</sup> Drei handschriftliche Fassungen von Fichtes Platner-Vorlesungen über den Ursprung der Sprache sind erhalten<sup>561</sup>, ebenso zwei Kollegnachschriften von Krause<sup>562</sup> bzw. Eschen<sup>563</sup>. Dabei taucht eine ähnliche Zusammenfassung auf: „Die Sprache ist *angeboren*; sie ist dem Menschen durch ein Wunder *gelehrt*; sie ist von ihm selbst erfunden. Alle drei sind durch berühmte Philosophen vertheidigt; durch ebenso berühmte widerlegt worden.“<sup>564</sup> Diese drei Thesen vom Ursprung der Sprache wurden bereits in Kapitel I.3 ausführlich erläutert, im Folgenden soll es nun darum gehen, welche Position Fichte vertreten hat. Die Antwort darauf ist bereits in seinem nächsten Eintrag zu finden: „In meiner Beantwortung werden alle drei Meinungen sich vereinigen“<sup>565</sup>, weil „jede Parthey halb recht u halb unrecht hat.“<sup>566</sup>

---

<sup>556</sup> GA IV/1, 292.

<sup>557</sup> Süßmilch, *Versuch eines Beweises*.

<sup>558</sup> Johann Georg Hamann, *Des Ritters v. Rosencreuz letzte Willensmeynung über den göttl. u. menschl. Ursprung der Sprache*, 1772.

<sup>559</sup> Herder, „Abhandlung über den Ursprung der Sprache“, 1772.

<sup>560</sup> GA II/4, 5.

<sup>561</sup> GA II/4, 158–181: „Zu Platners ‚Philosophischen Aphorismen‘. Vorlesungen über Logik und Metaphysik“. Zu der entsprechenden Auffassung von Platner über Sprachtheorie siehe GA II/4(s), 113–119: „Von der Sprachfähigkeit“.

<sup>562</sup> GA IV/1, 292–327: „Vorlesungen über Logik und Metaphysik SS 1797“.

<sup>563</sup> GA IV/3, 115–121: „Logik und Metaphysik: nach Platners Philosophischen Aphorismen (1796/97)“.

<sup>564</sup> GA II/4, 158.

<sup>565</sup> GA II/4, 158.

<sup>566</sup> GA IV/1, 292.

Daraus könnte man den Schluss ziehen, dass Fichte eine eklektische Haltung zum Ursprung der Sprache einnehme und versuche, einen Mittelweg zwischen den drei Positionen zu finden. So behauptet z. B. Klaus Karnert, dass Fichte in dem Journal-Aufsatz (1795) die Sprache als menschliche Erfindung betrachte und in den *Vorlesungen über Logik und Metaphysik* (1797) doch den beiden (oder allen drei) Positionen zustimme. Er argumentiert weiter, dass der letzte Text noch tiefgreifender sei und daher eine Weiterentwicklung von Fichtes Sprachlehre bedeute.<sup>567</sup> Kann dieser Unterschied zwischen Fichtes eigenen Behauptungen tatsächlich als eine Weiterentwicklung seiner Sprachauffassung betrachtet werden? Oder ist er nur auf Fichtes typische Strategie der Polyglossie zurückzuführen – hat mithin Fichte sich nur in Platners Argumentation ‚eingeschlichen‘, um dessen eklektischen Versuch zu widerlegen? Wie in Kapitel II.2 gezeigt wurde, ist Fichtes Sprachauffassung von Platner beeinflusst worden und kommen seine Thesen zur Sprachlehre teilweise in seine Platner-Vorlesung zum Ausdruck. Demnach ist es sinnvoll, die sprachtheoretischen Gesichtspunkte von beiden genauer zu differenzieren.

Welche These zum Ursprung der Sprache findet sich eigentlich bei Platner? In seinen Fragmenten *Von der Sprachfähigkeit* äußert er Vermutungen, wie die ersten Menschengeschlechter die Sprache hervorgebracht haben könnten. Dabei bringt Platner Argumente für alle drei genannten Thesen. So heißt es, die Menschen hätten die Sprache „aus den Händen der Gottheit“, an anderer Stelle ist dann aber von „der

---

<sup>567</sup> Klaus Karnert, „Sprachursprung und Sprache bei J. G. Fichte“, in: Christoph Asmuth (Hg.), *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Amsterdam/Philadelphia 1997, S. 197. Zudem wird Friedrich Schlegels Kommentar als eine korrekte Kritik an Fichte genommen: „Wer nicht zeigt, wie die Sprache entstehen *mußte*, der mag zu Hause bleiben. Träumen, wie sie entstehen *konnte*, kann jeder“ (aus einem Brief F. Schlegel an A. W. Schlegel) Aber wenn man Fichtes vollständigen Kontext berücksichtigt, ist dies genau das, was Fichte zum Ausdruck bringen wollte. Bereits am Anfang des Journal-Aufsatzes äußert er sich eindeutig: „Man darf sich daher nicht damit begnügen, zu zeigen, daß und wie etwa eine Sprache erfunden werden **konnte**: man muß aus der Natur der menschlichen Vernunft die Nothwendigkeit dieser Erfindung ableiten; man muß darthun, daß und wie die Sprache erfunden werden **mußte**“ (GA I/3, 97). Die originale Hervorhebung verrät Fichtes eigentliche Absicht, die Notwendigkeit der Sprache in der menschlichen Natur abzuleiten. Dies sollte im Gegensatz zu der Verabredungstheorie stehen, die nur erklären kann, wie die Sprache entstanden sein könnte. Nach Fichte aber darf eine Sprachlehre als Wissenschaft nicht auf der Grundlage einer bloßen Möglichkeit der Entstehungsgeschichte gründen. Deshalb bezieht sich Karnerts Zitat auf den Zusammenhang des bei Fichte vorangehenden Satzes: „Ferner hat man bei allen Untersuchungen über Entstehung der Sprache es auch darinn versehen, daß man zuviel auf willkürliche Verabredung baute; daß man z.B. meinte: da ich ein **Buch** liber, βιβλίον, book u.s.w. nennen kann, so müssen die Nationen einig geworden sein, die eine, dieser bestimmte Gegenstand solle Buch – die andere, er solle liber, u.s.w. heißen. Aber auf eine solche Uebereinkunft dürfen wir wenig rechnen, da sie sich nur mit der größten Unwahrscheinlichkeit denken läßt, und wir müssen daher selbst den Gebrauch der willkürlichen Zeichen aus den wesentlichen Anlagen der menschlichen Natur ableiten“ (GA I/3, 97). Hierbei bezieht sich das Gegenargument eindeutig auf die Verabredungstheorie und nicht auf den göttlichen Ursprung der Sprache. Daher ist die Behauptung von Fichtes Widerspruch gegen sich selbst nicht zutreffend.

Zwecklosigkeit der Worte vor dem Vorhandenseyn der Dinge und Begriffe“ die Rede, wonach also die Sprache bereits vor dem Menschen da gewesen und dem Menschen nur angeboren sein soll; oder sie hätten sie „aus der ganzen menschlichen Beschaffenheit der Sprache selbst“ bekommen, insofern sie eine rein menschliche Erfindung sei.<sup>568</sup> Dies zeigt Platners Intention, die bisherigen Thesen zum Ursprung der Sprache miteinander vereinbar zu machen.

Stimmt nun Fichte damit überein? Er argumentiert eindeutig gegen die These vom göttlichen Ursprung der Sprache, die er am Ende derselben Vorlesungen als „berüchtigt“<sup>569</sup> bezeichnet. Dabei zeigt Fichte sie als ein Paradoxon. „Platner erklärt sich dagegen, daß die Sprache einen übernatürl[ichen]. Ursprung habe; wenn aber Vernunft nur durch Vernunft entwickelt wird, so musste der erste Begriff der Sprache dem Menschen durch eine Vernunft außer ihm gegeben werden, wie wir es oben erklärt.“<sup>570</sup> Wenn nämlich die Sprache dem Menschen von Gott gegeben wird, muss die Vernunft auch von ihm gegeben werden, um die Sprache zu verstehen. Dabei kommt die zirkelhafte Frage auf: Wie kann die göttliche Vernunft und die Sprache vom Menschen erkannt werden, wenn Vernünftigkeit und Sprachlichkeit nicht vorher schon dem Wesen des Menschen zugrunde liegen? Dieses Zirkels ist sich auch Fichte bewusst; er beschreibt ihn wie folgt:

Was die Menschen kennen u. wissen, ist von menschlicher Beschaffenheit, sonst wüsten sie es nicht, das versteht sich von selbst. Daraus läßt sich also nichts folgern. Gab ein höherer Geist dem Menschen eine Sprache, so gab er ihm eine menschliche, eine andere konnte er ihm nicht geben. Was über menschliche Begriffe geht, das kann kein Mensch fassen.<sup>571</sup>

Insofern die Sprache dem Menschen zugeschrieben wird, muss sie eine Grundlage in seiner Natur haben. Stammt sie von Gott, so muss der Mensch göttlich sein, um die göttliche Sprache verstehen und beherrschen zu können – ein homogener Grund sei die notwendige Bedingung für die Erkenntnis eines Gegenstandes. Auf diesen Grund verweist Fichte in seiner Untersuchung des Ursprungs immer wieder. Muss dieses

---

<sup>568</sup> GA II/4(S), 113.

<sup>569</sup> GA IV/1, 323.

<sup>570</sup> GA IV/1, 323.

<sup>571</sup> GA IV/1, 324.

Argument aber nun Fichte zugeschrieben werden? Oder hat er es von Platner übernommen, um die Probleme seines Gegners aufzuzeigen?

Zuerst ist zu bemerken, dass das Argument der gemeinsamen homogenen Grundlage ausschließlich im Bereich der Sprachtheorie auftaucht. Fichte verwendet dieses Homogenitätsargument insbesondere im Zusammenhang mit seiner Diskussion von Platners Thesen. Daher muss es nicht unbedingt Fichte zugeschrieben werden – möglicherweise hat er es von Platner entlehnt. Mit ihm betont Fichte die Kontinuität zwischen den Produzierenden und den Produkten. „Der Mensch ist ein zufälliges in der Natur; aber in ihr ist nichts ohne Grund: u. zwar ohne homogenen Grund.“<sup>572</sup> „Die Natur bringt nicht Vft. hervor: denn sie ist selbst nicht vernünftig[.], Vft wird nur durch Vft hervorgebracht.“<sup>573</sup> Wird der Mensch als Naturprodukt betrachtet, muss es einen natürlichen Grund in ihm geben; wenn er dagegen als Vernunftwesen betrachtet wird, muss er entsprechend auch einen vernünftigen Ursprung haben. Wie aber kann der Mensch als bloßes Naturprodukt die Grundlage von Vernunft und Sprache in sich haben? Diese vermeintliche Schwierigkeit beruht darauf, dass eine diametrale Entgegensetzung von Natur und Vernunft vorausgesetzt wird. Die These vom göttlichen Ursprung der Sprache erlaubt es nicht, diese Schwierigkeit zu lösen.

Was ergibt sich, wenn man einen menschlichen Ursprung der Sprache annimmt? „Da die Menschen andere Dinge erfunden haben, warum nicht auch die Sprache? So fragt auch Plattner. Allein er möchte uns nur Nachrichten darüber geben, daß die Menschen etwas erfunden u. wie sie es erfunden. Dann erklärt sich Plattner gegen die, welche behaupten, die Sprache sey dem Menschen durch ein Wunder gegeben.“<sup>574</sup> Die Sprache ist zweifellos *für* die Menschen da; selbst wenn sie einen göttlichen Ursprung hätte, müsste sie einer menschlichen Eigenschaft entsprechen, um vom Menschen überhaupt verstanden werden zu können. Bei der These von der menschlichen Erfindung der Sprache ist also kein göttlicher Ursprung nötig, um das Wunder zu erklären. Fichte versucht, Platners eklektische Stellungnahme, die sich aus den drei Theorien zum Ursprung der Sprache speist, durch ein ihm eigenes Argument zu

---

<sup>572</sup> GA II/4, 161.

<sup>573</sup> GA II/4, 162.

<sup>574</sup> GA IV/1, 323.



widerlegen. Daraus ergibt sich, dass Platners Eklektizismus nicht mit Fichtes Position gleichzusetzen ist.

Welche ist denn aber nun Fichtes eigentliche Position zum Ursprung der Sprache? Aus welchem Grund nennt er die These eines göttlichen Ursprungs der Sprache durch ein Wunder als „berüchtigt“? Was soll in diesem Zusammenhang unter Wunder verstanden werden? Wie könnte der Ursprung der Sprache als menschliche Erfindung ansonsten erklärt werden?

In der *Nachlaßschrift* von 1796 interpretiert Fichte den Begriff; Wunder ist demnach „ein Anfang einer neuen Reihe“, ist das, „was nicht durch das Gesez des blossen Naturfortganges zu erklären ist; was das erste u. höchste, der Anfang einer neuen Reihe ist.“<sup>575</sup> Er versucht somit, die Bedeutung des Wunders aus seinem theologischen Kontext zu lösen und durch eine Kausalbeziehung in der Erkenntnistheorie zu erklären. Das „Wunder“ ist für ihn also der absolute Ursprung im eigentlichen Sinn des Wortes: ein Ur-Sprung – *ex nihilo*. Der Ursprung sei absolut, weil er nicht durch einen Grund verursacht werde. Der Grund des Ursprungs könnte nur in ihm selbst liegen. So gesehen kann auch die Freiheit im Sinne von Autonomie als ein Wunder bezeichnet werden.<sup>576</sup> So wird die ursprüngliche Bedeutung von *Wunder* verschoben, es wird nun als ein Entgegengesetztes der Natur bzw. des Naturgesetzes betrachtet. Wunder und Freiheit seien daher Synonyme.

Der Ursprung der Sprache kann als ein Wunder bezeichnet werden, weil er der absolute Anfang ist. Nach Fichte ist die Erklärung des göttlichen Ursprungs der Sprache durch den Begriff des Wunders redundant, weil sie das eigentliche Problem in der Entstehung nicht erklärt, das Problem, wie die Sprache als Vermittlung der Vernunft vom Menschen als Naturprodukt abgeleitet werden kann. Daher hat für Fichte die These vom göttlichen Ursprung der Sprache keine Erklärungskraft: „Die Behauptung [des göttlichen Ursprungs] sagt also nichts.“<sup>577</sup> Mit dieser Annahme entstehe bloß ein zusätzliches Glied in der Deduktion, aber die Kluft zwischen Natur und Vernunft werde dadurch nicht überwunden. Was die These vom göttlichen

---

<sup>575</sup> GA II/4, 163.

<sup>576</sup> GA II/4, 163.

<sup>577</sup> GA IV/1, 323.

Ursprung und den Grund ihrer Widerlegung betrifft, stimmt Fichte mit Herder überein, aber Fichte hat nur polyglottisch argumentiert, was Herder eindeutig zum Ausdruck gebracht hat: „Der göttliche Ursprung erklärt nichts und läßt nichts aus sich erklären.“ „Gott geweiht, aber unfruchtbar, fromm, aber zu nichts nütze!“<sup>578</sup>

Die gleiche Schwierigkeit ergibt sich bei der Theorie, die Sprache sei ein angeborenes Vermögen. Wenn die Sprache dem Menschen angeboren ist, gehört sie schon zum Wesen des Menschen. Wie aber soll die Menschengattung, ein Naturprodukt, die Vernunft, die der Natur gegenübersteht, aus sich selbst habe hervorbringen können? Die Erklärung ist wiederum in einen Zirkel geraten.

Fichtes Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache findet sich am deutlichsten in seiner Sprachabhandlung im *Philosophischen Journal*. Bemerkenswert dabei ist, dass er anders als in den *Platner-Vorlesungen* einen göttlichen Ursprung der Sprache in diesem Text gar nicht erwähnt. Bereits am Anfang der Abhandlung legt er sein Ziel fest: die Sprache aus der Natur der menschlichen Vernunft abzuleiten.<sup>579</sup> Der Ursprung eines Dinges bedeutet für Fichte, die Endursache oder *causa finalis* zu ermitteln. Sie kann nicht durch eine Kausalbeziehung abgeleitet werden. Jedes Wissen setzt noch ein Höheres oder Grundlegenderes als seinen Grund voraus. Dieser Regress hat aber kein Ende.<sup>580</sup> So lässt sich durch das mechanische Naturgesetz kein absoluter Anfang der Vernunft finden. Eine Erklärung über die Kausalbeziehung stünde im Widerspruch zur eigentlichen Bedeutung des Ursprungs. Ein wirklicher „Ur-Sprung“ ist etwas, „was nicht durch ein Gesetz des bloßen Naturmechanismus zu erklären“<sup>581</sup> sei. Wenn man nun aber diesen „Ur-Sprung“ als „Wunder“ bezeichnet, wird die Frage nur verschoben, aber nicht beantwortet; die Annahme eines Wunders hat somit keine Erklärungskraft. Fichte leitet stattdessen die Sprache aus der menschlichen Vernunft ab. Seine Frage lautet: Wie ist die Sprache als „Leitung der Freiheit“ zustande gekommen?

---

<sup>578</sup> Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772), Stuttgart 1966, 47.

<sup>579</sup> GA I/3, 97.

<sup>580</sup> GA I/6, 257.

<sup>581</sup> GA IV/3, 301.

### ***III.4. Sprache als Leitung der Freiheit***

#### ***Einleitung***

Als Erklärungsgrund für den Ursprung der Sprache führt Fichte den Begriff der Freiheit ein. Lässt dieser Ursprung sich nicht über Kausalbeziehungen erklären und nimmt man daher ein Wunder an, so handelt es sich nach Fichte um nichts anderes als den sich selbst begründenden Freiheitsbegriff. Im Ursprung der Sprache muss die Freiheit als Ausgangspunkt vorausgesetzt werden. Insofern der Mensch die Sprachfähigkeit hat, muss er notwendigerweise die Freiheit haben. Auf diese Weise wird so zugleich der Freiheitsbeweis erbracht. Nun ist noch zu untersuchen, wie die „Leitung der Freiheit“ durch die Sprache ermöglicht wird.

Bei der Sprache als „(1) *Leitung der Freiheit* (2) *durch Freiheit*“ gibt es zwei positive Bestimmungen: Die zweite Bestimmung „(2) durch Freiheit“ charakterisiert die Willkürlichkeit des sprachlichen Zeichens, was im ersten Abschnitt dieses Kapitels erörtert wurde; die erste Bestimmung „(1) *Leitung der Freiheit*“ beantwortet die Frage nach dem Ursprung der Sprache, nämlich dass sie aus dem freien Wesen des Menschen abgeleitet werden kann. Diese Antwort führt zur Frage nach der Beziehung zwischen Freiheit und Sprache. Was bedeutet die Sprache eigentlich als Leitung der Freiheit? In der *Sprachabhandlung* hat Fichte zwar einige Bemerkungen dazu gemacht, aber die dortige populäre Interpretation reicht nicht aus, um die Bedeutsamkeit dieser These vollständig darzustellen. Das Verständnis davon ist meines Erachtens aber ausschlaggebend für den Zugang zu Fichtes Sprachlehre sowie zu seiner gesamten Philosophie.

#### ***III.4.1. Fichtes Freiheitslehre als Vollendung der Transzendentalphilosophie***

Um die These „Sprache als Leitung der Freiheit“ nachzuvollziehen, ist zunächst der Freiheitsbegriff bei Fichte zu klären. Für Fichte charakterisiert die Freiheit seine Philosophie; darin unterscheidet sie sich von allen vorherigen Philosophien. In einem bekannten Brief an Baggesen bezeichnet Fichte sein System als „System der Freiheit“: „Mein System ist das erste System der Freiheit; wie jene [die französische] Nation

von den äußeren Ketten den Menschen losreis't, reis't mein System ihn von den Fesseln der Dinge an sich, des äußeren Einflusses los, die in allen bisherigen Systemen, selbst in dem Kantischen mehr oder weniger um ihn geschlagen sind, u. stellt ihn in seinem ersten Grundsatz als selbständiges Wesen hin.“<sup>582</sup> Kant habe zwar einen transzendentalen Weg eingeschlagen und die Freiheit als Wurzel der menschlichen Würde angesehen: „[W]as dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.“<sup>583</sup> Wegen des „dogmatischen Rests“ des Dings an sich sei bei Kant die Transzendentalphilosophie jedoch nicht zur Vollendung gebracht worden.

Der Grund für diese Unvollendetheit liege in Kants Freiheitslehre. So sagt Fichte: „Der Idealist geht aus von dem Bewusstsein der Freiheit, der Dogmatiker erklärt diese für eine Täuschung.“<sup>584</sup> Anhand des Freiheitsbegriffs werden Transzendentalphilosophie und Dogmatismus einander diametral entgegengesetzt. Der Ausgangspunkt bei der Freiheit ist für Fichte das Unterscheidungsmerkmal zwischen einem dogmatischen und einem transzendentalen System. Der Dogmatiker „geht aus vom Mangel der Freiheit und endigt auch damit.“<sup>585</sup> Sein Ausgangspunkt sei das Ding an sich, wobei die kausale Notwendigkeit alles determiniere, weshalb er auch als Determinist zu bezeichnen sei. In der Natur treten ihm zufolge alle Erscheinungen mit Notwendigkeit ein, auch wenn sie als eine Entscheidung aus freiem Willen erscheinen mögen. Aber diese Erscheinung der Folge des freien Willens werde vom Deterministen nur für eine Täuschung gehalten. In ihren Augen habe der Mensch keine Freiheit.

Um die menschliche Würde vor dieser Verunglimpfung zu retten, wendet Fichte die Transzendentalphilosophie – die einzige Philosophie der Freiheit – an. „Also Freiheit ist der Grund alles Philosophirens, alles Seins. Stehe auf dir selbst, steh auf der Freiheit, so stehst du fest.“<sup>586</sup> Daher fokussiert sich Fichte in seinem Revisionsprojekt der Transzendentalphilosophie insbesondere auf Kants Freiheitslehre. Im Folgenden

---

<sup>582</sup> GA III/2, 298.

<sup>583</sup> Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 434.

<sup>584</sup> GA IV/2, 20.

<sup>585</sup> GA IV/2, 20.

<sup>586</sup> GA IV/2, 46.

werden zwei Fragen behandelt: Welche Rolle kommt eigentlich dem Freiheitsbegriff in Kants Philosophie zu? Wird diese Zielsetzung von der Rolle der Freiheit erreicht? Wenn nicht, worin liegt dann der Grund dafür?

### ***Exkurs: Das Problem der Freiheit bei Kant***

#### ***Einleitung***

Was bedeutet eigentlich der Begriff der Freiheit in Kants System? Diese Frage wird in der kantischen Forschung kontrovers diskutiert, weil Kants eigene Antwort darauf vage zu sein scheint. Lewis White Beck unterscheidet fünf Bedeutungen des Freiheitsbegriffs bei Kant, die zum Teil miteinander kollidieren.<sup>587</sup> Beck vertritt die Meinung, dass die Freiheitslehre der unklarste Teil von Kants praktischer Philosophie sei.<sup>588</sup> Diese Charakterisierung hat viele Diskussionen in der Forschung veranlasst.

In der *Kritik der reinen Vernunft* hat Kant klar ausgedrückt, dass die Freiheit der „Schlusstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen, Vernunft“ sei.<sup>589</sup> Die Freiheit bedeutet nicht nur den freien Willen in der Moralphilosophie, sondern auch den freien Geisteszustand in der metaphysischen Reflexion. Daher nimmt die Freiheitslehre eine prominente Stelle nicht nur in Kants praktischer Philosophie ein, sondern auch in seinem gesamten System.<sup>590</sup> In systematischer Hinsicht ermöglicht Kants Freiheitslehre einen Übergang von der reinen Vernunft zur praktischen Vernunft, die die Frage beantwortet, „wie reine Vernunft praktisch sein könne?“<sup>591</sup> Die Gesetzmäßigkeit der reinen Vernunft wird durch Vermittlung der Freiheit in die Sittenlehre aufgenommen. „Denn da Sittlichkeit für uns bloß als für vernünftige Wesen zum Gesetze dient, so muß sie auch für alle vernünftige Wesen gelten, und da sie lediglich aus der Eigenschaft der Freiheit abgeleitet werden muß, so muß auch Freiheit als Eigenschaft des Willens aller

---

<sup>587</sup> Lewis White Beck, „Five Concepts of Freedom in Kant“, in: Jan T. J. Szrednicki, *Stephan Körner, philosophical analysis and reconstruction. Contributions to philosophy*, Dordrecht/Boston/Lancaster 1987, 35. Die fünf Begriffe von Freiheit seien: die empirische Freiheit, die moralische Freiheit, die Freiheit als Spontaneität, die transzendente Freiheit und die postulierte Freiheit. „In Kant’s works I can distinguish at least five important conceptions of freedom. In part they overlap, some are inconsistent with others, and some presuppose others.“

<sup>588</sup> Lewis White Beck, „The Fact of Reason: An Essay on Justification in Ethics“, in: ders., *Studies in the Philosophy of Kant*, Indianapolis/New York/Kansas City 1965, 212.

<sup>589</sup> Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 4.

<sup>590</sup> Vgl. Henry E. Allison, *Kant’s theory of freedom*, Cambridge 1990, 11.

<sup>591</sup> Kant, *Grundlegung*, 458, BA 125.

vernünftigen Wesen bewiesen werden.“<sup>592</sup> Kants Freiheitsbegriff fungiert als Mittelbegriff zwischen Vernunft und Moralität.<sup>593</sup>

Kant hat den Freiheitsbegriff in die theoretische respektive transzendente und die praktische Freiheit eingeteilt. In der *Kritik der reinen Vernunft* versucht er die transzendente Freiheit zu beweisen und behauptet, „daß auf diese transzendente Idee der Freiheit sich der praktische Begriff derselben gründe“.<sup>594</sup> Die Berechtigung des freien Willens lässt sich zurückführen auf die Idee der Freiheit.<sup>595</sup> Die theoretische Freiheit verbinde sich mit der reinen Vernunft, während die praktische Freiheit sich auf den *kategorischen Imperativ* beziehe. Zugleich gesteht aber Kant am Ende der *KrV* ein, dass die theoretische bzw. transzendente Freiheit beiseitegestellt werden solle, weil sie nicht empirisch vorausgesetzt werden könne.<sup>596</sup> Soll man also auf die theoretische Freiheit verzichten, da sie nicht zu erkennen sei? Dies ist eine strittige Frage in der Forschung zu Kants Freiheitslehre, auf die wir später zurückkommen werden. Durch die Einteilung des Freiheitsbegriffs in theoretische und praktische Freiheit versucht Kant zumindest die *Möglichkeit* einer Freiheit zu beweisen. Selbst wenn der Mensch nicht frei sein müsse, bestehe für ihn doch die Möglichkeit, frei zu sein.

Kants Freiheitslehre wird in seiner *Kritik der reinen Vernunft* und seiner Sittenlehre (*Kritik der praktischen Vernunft* und *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) dargestellt. Ein Hauptstreitpunkt zu Kants Freiheitsbegriff ist die Frage, ob Kants Darstellung der Freiheit in seiner *Kritik der reinen Vernunft* und in der Sittenlehre konsequent ist. Zumindest der Ausgangspunkt beider Argumentationswege ist gänzlich entgegengesetzt: Das Ziel der *Kritik der reinen Vernunft* besteht darin, die *Möglichkeit* der Freiheit zu beweisen. Dies setze aber die praktische Freiheit in der Moralität voraus. In Kants Sittenlehre wird die Möglichkeit der theoretischen Freiheit wiederum als eine Voraussetzung angenommen, um die praktische Freiheit in der

---

<sup>592</sup> Kant, *Grundlegung*, BA 100.

<sup>593</sup> Vgl. Dieter Henrich, „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft“, in: ders./Walter Schulz/Karl-Heinz Volkmann-Schluck, *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, 1960 Tübingen, 107.

<sup>594</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 562/A 534.

<sup>595</sup> Kant, *Grundlegung*, BA 102.

<sup>596</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 830/A 802.

Moralität zu begründen. Gerade daraus folgt die bekannte Kritik, Kants Sittenlehre sei keine Transzendentalphilosophie, sondern ein Rückschritt zu einem dogmatischen System.<sup>597</sup> Eine noch radikalere Kritik, wonach eine Tendenz zum Dogmatismus oder gar zum Determinismus schon in der *KrV* zu erkennen sei, formuliert Strawson. Damit bleibt zu prüfen, ob Kant seinen Freiheitsbeweis durch die jeweiligen Darstellungen in der theoretischen und der praktischen Philosophie überhaupt erbracht hat.

Das Problem der Freiheit wird bei Kant neben der Frage der Unendlichkeit der Welt, der Unsterblichkeit der Seele und der Existenz Gottes als eine der vier Antinomien aufgelistet. In der dritten Antinomie lautet die *These*: „Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zu Erklärung derselben anzunehmen notwendig.“ Die *Antithese* besagt: „Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.“<sup>598</sup>

Die zwei Thesen drücken *prima facie* zwei Gegenpositionen aus: Die These argumentiert für die Möglichkeit der Freiheit, während die Antithese die absolute Herrschaft der Naturnotwendigkeit, eine deterministische Position, behauptet. Nach Kant könnten beide Positionen recht haben, und keine von beiden sei in der Lage, ihre Gegenposition zu widerlegen.<sup>599</sup> Beide haben aber nicht das gleiche Gewicht, weil die These die Antithese nicht negiert, während die Antithese die Möglichkeit der These ablehnen kann. Wie Birger Ortwein feststellt: „Die Antithesis erhält so von Anfang an ein spürbares Übergewicht über die Thesis.“<sup>600</sup> So findet in der These nicht nur *die Kausalität durch Freiheit*, sondern auch *die Kausalität nach Gesetzen der Natur* Raum, während in der Antithese ausschließlich die Naturnotwendigkeit angenommen wird, die die Möglichkeit der Kausalität durch Freiheit ausschließt. Beim Konflikt zwischen der These und der Antithese wird meistens von dieser ungleichgewichtigen Berechtigung abgesehen. Da die These der Freiheit die Antithese des Determinismus

---

<sup>597</sup> Vgl. Kuno Fischer, *Geschichte der neuen Philosophie*, Heidelberg 1924, 145.

<sup>598</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 472/A 444.

<sup>599</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 560/A 532.

<sup>600</sup> Birger Ortwein, *Kants problematische Freiheitslehre*, Bonn 1983, 31f.

nicht völlig ausschließen kann, sind die zwei Positionen aber nicht im strengen Sinne einander entgegengesetzt. Nach Strawsons Interpretation z. B. stimmt Kant eigentlich der Antithese zu; somit lehne er die Möglichkeit der Freiheit völlig ab.<sup>601</sup> Strawson betont die Inkonsequenz der jeweiligen Argumentation und kommt zu dem Schluss, dass durch die Antithese die Position des Determinismus eindeutig berechtigt werde, während die These sich nicht überzeugend beweisen lasse. Ob Kant die These für die *Möglichkeit* der Freiheit erfolgreich bewiesen hat, muss auch nach Ameriks dahingestellt bleiben.<sup>602</sup>

Der Vergleich von These und Antithese lässt einen kompatibilistischen Hang bei Kant erkennen. Statt eine gründliche konsequente Theorie der Freiheit zu liefern, versucht er das Argument für die Möglichkeit der Freiheit innerhalb des Determinismus zu liefern. Kants kompatibilistische Freiheitstheorie mag ein zweiseitiges Schwert sein: Einerseits bereitet er damit den Boden für den Freiheitsbeweis unter der Vorherrschaft des Determinismus; andererseits bleibt ein „dogmatischer Rest“ in seiner kritischen Philosophie hängen und hindert ihn daran, seine transzendente Philosophie konsequent zu entwickeln. In dieser Hinsicht hat Kants Versuch sowohl Vorteile als auch Nachteile. Aus dieser Perspektive lässt sich das Problem des Kompatibilismus bei Kants Freiheitslehre näher ergründen.

Der Kompatibilismus betrifft die Frage der Vereinbarkeit von Notwendigkeit und Freiheit. Der in der dritten Antinomie angenommene partielle Indeterminismus erklärt die Spannung zwischen Notwendigkeit und Freiheit für nur scheinbar und daher beide Begriffe für kompatibel.<sup>603</sup> Diese These wurde häufig in der Forschung kritisiert. So argumentiert z. B. Allen Wood, dass Kant nicht nur versuche, Freiheit und Determinismus zu kompatibilisieren, sondern auch Kompatibilismus und Inkompatibilismus zu versöhnen.<sup>604</sup> Dann aber seien sogar die These und die

---

<sup>601</sup> Peter Strawson, *The Bound of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London 1966, 208f.

<sup>602</sup> Vgl. Karl Ameriks, „Kant's Deduction of Freedom and Morality“, in: *Journal of the History of Philosophy*, 19/1 (1981), 53–79.

<sup>603</sup> Vgl. Rosemarie Rheinwald, „Zur Frage der Vereinbarkeit von Freiheit und Determinismus“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1990, 44/2 (1990), 194–219.

<sup>604</sup> Allen Wood, *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Ithaca/London 1984, 74. „When we consider all Kant's views together, it is tempting to say that he wants to show not only the compatibility of freedom and determinism, but also the compatibility of compatibility and incompatibilism.“



Antithese miteinander kompatibel.<sup>605</sup> In beiden Fällen scheitert Kants Freiheitsbeweis, weil er damit nicht die Notwendigkeit der Freiheit beweisen könne. Somit verspreche Kants Freiheitsthese nicht die absolute Freiheit, sondern nur die *Möglichkeit* der Freiheit, was aber als Grundlage der Moralität nicht ausreiche. Diese exegetische Linie legt den Schluss nahe, dass Kants Freiheitsthese keine konsequente Position der Freiheit oder des Indeterminismus vertrete.

Zu Kants Verteidigung lässt sich einwenden, dass die Kritik auf einem historischen Verständnis des Freiheitsbeweises beruht. Bei dieser Kritik steht man wohl unbewusst auf Fichtes Schultern und glaubt, der Freiheitsbeweis habe unbedingt die Notwendigkeit und nicht nur die Möglichkeit der Freiheit zu erweisen. Aus dieser Sicht erscheint dann Kants Versuch über die Möglichkeit der Freiheit als inkonsequent und oberflächlich. Wird das Problem mit Kants Augen betrachtet, zeigt sich die Kompatibilität vielmehr als der Versuch, eine Lücke für die Freiheit innerhalb des Determinismus zu finden. Dies erfüllt wenigstens einen propädeutischen Zweck hinsichtlich des transzendentalen Freiheitsbeweises. So versucht Kant zu zeigen, „daß Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens nicht widerstreite, das war das einzige, was wir leisten konnten, und woran es uns auch einzig und allein gelegen war.“<sup>606</sup> Kants minimaler Freiheitsbeweis besteht also darin zu prüfen, ob die Freiheit auch eine Art der kausalen Gesetzlichkeit besitzen kann. Trifft dies zu, bietet diese Gemeinsamkeit mit der Naturnotwendigkeit die Grundlage für eine Möglichkeit des Kompatibilismus.

Zunächst ist daher zu erklären, welche Begriffsverschiebung Kant bei der Notwendigkeit vornimmt. Schon seit Aristoteles argumentiert der Determinist für die Identifikation der kausalen Notwendigkeit mit der Determiniertheit. Die diametrale Entgegensetzung von Determinismus und Indeterminismus setzt die Akausalität der Freiheit voraus. Determinismus besagt, dass alle Ereignisse mit einer von jeher bestehenden Notwendigkeit eintreten müssen. Alles, was geschieht, muss notwendigerweise geschehen. Der Prozess des Entstehens und Vergehens sei nicht

---

<sup>605</sup> Wood, *Self and Natur in Kant's Philosophy*, 83.

<sup>606</sup> Kant, *KrV*, B 586.

akzidentielle Ursache, sondern werde durch die Notwendigkeit bestimmt.<sup>607</sup> Die kausale Notwendigkeit des Determinismus hat zwei Bestimmungen in sich: die zeitliche Aufeinanderfolge und die absolute Bedingtheit der Folge durch die Ursache. Kant stellt nun das konventionelle Verständnis der Kausalität infrage<sup>608</sup>; sie wird nicht mehr als Zwang verstanden. Unter der Kategorie der Kausalität versteht Kant „eine Art der Synthesis“, bei der „auf etwas A etwas ganz Verschiedenes B nach seiner Regel gesetzt wird“.<sup>609</sup> Diese Aussage über die Kausalität enthält den Anhaltspunkt für eine Gesetzmäßigkeit, die unabhängig von der Notwendigkeit sei.

Bei Kant liegt das wesentliche Merkmal der Kausalität nicht in der zeitlichen Aufeinanderfolge, sondern in der inneren Gesetzmäßigkeit. Dieser absolute Anfang in der Kette der Kausalität liegt in der Vernunft, und zwar in der Welt der Noumena und nicht in jener der Phänomene. Er sei die „beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen“<sup>610</sup>, daher fungiere er als absolute Ursache der Erscheinungen in der Sinnenwelt. Diese *causa finalis* sei „außer der Reihe der Erscheinungen (im Intelligibelen) und mithin keiner sinnlichen Bedingung und keiner Zeitbestimmung durch vorhergehende Ursache unterworfen“.<sup>611</sup> Die Kausalität, die zeitlich bedingt ist, habe einen empirischen Charakter, während die Kausalität über die Zeitlichkeit hinaus einen intelligiblen Charakter.<sup>612</sup> Aufgrund dieser begrifflichen Verschiebung unterscheidet Kant zwei Arten von Kausalitäten: die Naturkausalität und die Kausalität aus Freiheit. „Man kann sich nur zweierlei Kausalität in Ansehung dessen, was geschieht, denken, entweder nach der Natur, oder aus Freiheit.“<sup>613</sup> Die kausale Notwendigkeit des Determinismus sei nichts weiter als die Kausalität nach dem Naturmechanismus. Sie sei die Kausalität der Erscheinungen, die „auf Zeitbedingungen beruht“ und bei der „die Verknüpfung des Zustandes mit einem vorigen in der Sinnenwelt“ erfolge.<sup>614</sup> Im Gegensatz dazu geht Kant zufolge die

---

<sup>607</sup> Aristoteles, *Metaphysik*, 1027 a 32f.; vgl. Hermann Weidemann, „Aristoteles und das Problem des kausalen Determinismus“, in *Phronesis*, 31/1 (1986), 28.

<sup>608</sup> Kant, *KrV*, B 108/A 82.

<sup>609</sup> Kant, *KrV*, B 122/A 90.

<sup>610</sup> Kant, *KrV*, B 581/A 553.

<sup>611</sup> Kant, *KrV*, B 581/A 553.

<sup>612</sup> Kant, *KrV*, B 567f.

<sup>613</sup> Kant, *KrV*, B 560/A 532.

<sup>614</sup> Kant, *KrV*, B 560/A 532.

Kausalität aus Freiheit über die Grenze der Zeitbedingungen in der Sinnenwelt hinaus; sie behalte zwar die Gesetzmäßigkeit, werde aber nicht von der Notwendigkeit bedingt.

***Kants negativer Freiheitsbegriff: Freiheit ist nicht Willkür***

Inwiefern kann nun aber die Freiheit mit dem Kausalgesetz kompatibel sein? Gibt es denn auch eine Freiheit ohne alle Gesetzmäßigkeit? Dazu unterscheidet Kant die Freiheit von der Willkür. Die praktische Freiheit beruht auf ihrer Unabhängigkeit von der Nötigung der sinnlichen Stimuli. In diesem Sinne ist Freiheit etwas anders als Willkür: Erstere ist ein menschliches *arbitrium liberum*, Letzteres ein tierisches *arbitrium brutum*.

Die Freiheit im praktischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit. Denn eine Willkür ist sinnlich, so fern sie pathologisch neccessitiert werden kann. Die menschliche Willkür ist zwar ein *arbitrium sensitivum*, aber nicht *brutum*, sondern *liberum*, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht notwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt, sich, unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe, von selbst zu bestimmen.<sup>615</sup>

Auf der praktischen Ebene wird die Freiheit hier negativ beschrieben: als eine Art der Unabhängigkeit von der sinnlichen Nötigung und dem notwendigen Zwang. Die Willkür bezeichnet hingegen den tierischen Instinkt, der alternativlos von der Naturnotwendigkeit getrieben wird. Im Gegensatz dazu befreit sich der menschliche Wille von der sinnlichen Nötigung, so dass seine Entscheidung nicht von einer fremden Gesetzmäßigkeit erzwungen wird. Selbst wenn der Wille des Menschen doch auch von der Sinnlichkeit affektiert werden kann, wird er nicht von Impulsen und Instinkten unmittelbar bestimmt. Die tierische Willkürlichkeit im Sinne des *arbitrium brutum* scheint nur frei zu handeln, wird aber von der Naturnotwendigkeit bedingt und kann daher nur als eine mechanische Folge des Naturprodukts betrachtet werden. Die scheinbar freie tierische Willkür vermag nur deswegen so etwas wie Freiheit vorzutäuschen, weil unendliche Alternativen bestehen. Tatsächlich aber wird die Entscheidung nur durch Zwang bedingt. Die wahrhafte Willensfreiheit hat demgegenüber den Menschen dazu befähigt, sich von seinem Körper zu lösen und unabhängig von der Körperlichkeit sich zur Vernunft zu erheben. Genau auf dieser

---

<sup>615</sup> Kant, *KrV*, B 562/A 534.

Unabhängigkeit von der sinnlichen Nötigung beruht die praktische Freiheit. Im Unterschied zur Willkür macht dieses „weg von“ den wesentlichen Charakter der Freiheit aus. Wie Volkmann-Schluck richtig bemerkt, wird die Freiheit „zuerst erfahren als Freiwerden, als Befreiung“.<sup>616</sup> Diese Befreiung von der Sinnlichkeit ist die negative Bestimmung der Freiheit in der *KrV*.

Die „Kausalität aus Freiheit“ wird auch von Bernd Ludwig als „unbedingte Kausalität“ bezeichnet und damit die Bedeutung der negativen Freiheit verdeutlicht: „Der *negative* Begriff der transzendentalen Freiheit ist der einer unbedingten Kausalität, d. h., eine Kausalität, die ihrerseits insbesondere von allen sinnlichen Antrieben *unabhängig* ist.“<sup>617</sup> Die Unbedingtheit der Freiheit bezeichnet die freie Kausalbeziehung, insofern sie nur aufgrund der immanenten Ordnung der Vernunft wirkt. Daher weist die Unbedingtheit bei Kant auf den Vernunftgrund hin. Reinhard Finster bringt dies in Zusammenhang mit Kants Rezeption von der Leibniz-Wolff'schen Theorie der universalen Gültigkeit des Satzes vom Grund. Somit sei freies Handeln auch ein determiniertes Geschehen, der Unterschied liege jedoch darin, dass sein Grund dem Handelnden selbst innewohnt.<sup>618</sup>

### ***Kants positiver Freiheitsbegriff: Freiheit als Spontaneität***

Positiv wird die Freiheit als das Vermögen bestimmt,<sup>619</sup> „eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen“.<sup>620</sup> In der *Metaphysik der Sitten* wird der Gegensatz zwischen negativer und positiver Bestimmung der Freiheit so ausgedrückt: „Die Freiheit der Willkür ist jene Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe; dies ist der negative Begriff derselben. Der positive ist: Das *Vermögen* der reinen Vernunft für sich selbst praktisch zu sein.“<sup>621</sup> Die positive Bestimmung der Freiheit beantwortet die Kernfrage von Kants Sittenlehre: Wie kann die reine

---

<sup>616</sup> Karl-Heinz Volkmann-Schluck, „Vom Wesen der Freiheit“, in *Tijdschrift voor Philosophie*, 19/2 (1956), 225.

<sup>617</sup> Bernd Ludwig, „Positive und negative Freiheit bei Kant? – Wie begriffliche Konfusion auf philosophi(e)historische Abwege führt“, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics*, 21 (2013), 273.

<sup>618</sup> Reinhard Finster, „Spontaneität, Freiheit und unbedingte Kausalität bei Leibniz, Crusius und Kant“, in: *Studio Leibnitiana*, 14/2 (1982), 268ff.

<sup>619</sup> Über die positive und negative Seite der Freiheit vgl. auch Ludwig, „Positive und negative Freiheit“.

<sup>620</sup> Kant, *KrV*, B 582.

<sup>621</sup> Kant, *Metaphysik der Sitten*, 6:214.

Vernunft praktisch sein? Was für ein Vermögen hat die Freiheit? Freiheit sei „eine besondere Art von Causalität, nach welcher die Begebenheiten der Welt erfolgen könnten, nämlich ein Vermögen, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben schlechthin anzufangen; so wird nicht allein eine Reihe durch diese Spontaneität, sondern die Bestimmung dieser Spontaneität selbst zur Hervorbringung der Reihe, d. i. die Causalität, wird schlechthin anfangen, so daß nichts vorhergeht, wodurch diese geschehende Handlung nach beständigen Gesetzen bestimmt sei“.<sup>622</sup> In dieser Erläuterung wird das wesentliche Merkmal der positiven Bestimmung der Freiheit als Spontaneität bezeichnet.<sup>623</sup>

Wie lässt sich aber der Begriff der Spontaneität verstehen? Prima facie scheint er widersprüchlich zu sein. Einerseits steht die Spontaneität in der Kette der Kausalität. Im Unterschied zur Naturkausalität, wo alles mechanisch determiniert ist, wird die Spontaneität als eine Kausalität aus Freiheit verstanden: Die Spontaneität meint, „eine Reihe von Begebenheiten ganz von selbst anzufangen.“<sup>624</sup> Der Unterscheidungsgrund liegt darin, dass die Ursache einer Handlung aus Spontaneität in sich selbst besteht – sie wird als selbstgesetzgebend betrachtet. Aber in der Handlung aus Spontaneität wird die Beziehung der Kausalität nicht ausgeschlossen; auch sie ist nur durch ihre Ursache bedingt, diese liegt eben nur in ihr selbst. Freies Handeln wird nur durch innere Gründe gestaltet. In diesem Sinn ist Freiheit auch eine Art Kausalität. Andererseits schließt der Begriff der Spontaneität doch eine absolute Beziehung der Kausalität aus, weil er nur eine zufällige Beziehung bezeichnet und keine absolute Notwendigkeit nach sich zieht. Eine Handlung ist nur insofern frei, als sie keinen *vorhergehenden* bestimmenden Grund hat. Daher steht die Spontaneität doch auch im Gegensatz zur Kausalität.

Die Beziehung zwischen dem Begriff der Spontaneität und demjenigen der Kausalität scheint somit ambivalent zu sein. Diese Verwirrung kommt aus dem konventionellen Verständnis des Begriffs der Kausalität. Da Kant den Kausalitätsbegriff umgedeutet hat, steht nicht nur die Freiheit nicht mehr der Kausalität gegenüber, sondern auch die

---

<sup>622</sup> Kant, *KrV*, B 473.

<sup>623</sup> Vgl. White Beck, „Five Concepts of Freedom“, 37ff.

<sup>624</sup> Kant, *KrV*, B 563/A 535.

Spontaneität. Mit der positiven Bestimmung des Freiheitsbegriffs ist die Kausalität kein Ausschließungsgrund mehr für die Spontaneität. Statt der *notwendigen* Kausalität geht es bei der Spontaneität um die *unbedingte* Kausalität. Richtigerweise wurde darauf hingewiesen, dass Kant Begriffe wie „transzendente Freiheit“, „unbedingte Kausalität“ und „absolute Spontaneität“ als Synonyme verwendet hat.<sup>625</sup>

Die drei Begriffe werden häufig miteinander erklärt:

[E]s gebe eine Freiheit im transzendentalen Verstande, als eine besondere Art von Kausalität, nach welcher die Begebenheiten der Welt erfolgen könnten, nämlich ein Vermögen, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben, schlechthin anzufangen: so wird nicht allein eine Reihe durch diese Spontaneität, sondern die Bestimmung dieser Spontaneität selbst zur Hervorbringung der Reihe, d. i. die Kausalität, wird schlechthin angefangen, so daß nichts vorhergeht, wodurch diese geschehende Handlung nach beständigen Gesetzen bestimmt sei.<sup>626</sup>

Das Kausalverhältnis aus Freiheit schafft sich „die Idee von einer Spontaneität, die von selbst anheben könne zu handeln, ohne daß eine andere Ursache vorangeschickt werden dürfe, sie wiederum nach dem Gesetze der Kausalverknüpfung zur Handlung zu bestimmen.“<sup>627</sup> Hieraus lässt sich ersehen, dass, obwohl die Spontaneität eine unbedingte Kausalbeziehung bedeutet, ihre wesentliche Bestimmung lediglich in der *Selbstbestimmung* eines Subjekts liegt. Die Selbsttätigkeit der Subjektivität macht den Grundzug der Freiheit aus. Die Ursache einer freien Entscheidung oder Handlung liegt nicht in einem vorhergehenden Ereignis, sondern nur in sich selbst, und zwar in der eigenen Willensfreiheit. Diese transzendente Position wird durch den Freiheitsbegriff ausgedrückt. „Die Freiheit ist in dieser Bedeutung eine reine transzendente Idee, die erstlich nichts von der Erfahrung Entlehntes enthält“.<sup>628</sup> In diesem Sinne sei Freiheit und Spontaneität einerlei, weil eine Handlung erst als frei betrachtet wird, wenn ihr Grund nicht außerhalb, sondern in der Subjektivität selbst liegt. Somit ist es nichts weiter als ein Immanentismus, die Freiheit als eine absolute Spontaneität zu konzipieren. Die Kausalität durch Freiheit wird bestimmt durch die Vernunft; daher unterscheidet sie sich von der Naturkausalität in der Welt der

---

<sup>625</sup> Finster, „Spontaneität, Freiheit und unbedingte Kausalität bei Leibniz, Crusius und Kant“, 271. Im Gegensatz zu Crusius' Verständnis von der Freiheit als *libertas indifferentiae*, teilt Kant die Leibniz-Wolff'sche Position, die Freiheit als *libertas spontaneitatis* zu verstehen; vgl. 267ff.

<sup>626</sup> Kant, *KrV*, B 475/A 447.

<sup>627</sup> Kant, *KrV*, B 562/A 534.

<sup>628</sup> Kant, *KrV*, B 562/A 534.

Phänomene, die mit absoluter Notwendigkeit determiniert ist. Die Gesetzlichkeit der Freiheit bezieht sich nur auf die transzendente Welt der Vernunft.

Für Kant gehört die Kausalität durch Freiheit zur Welt der Noumena, die jenseits der Welt der Phänomene von Zeit und Raum steht. Für ihn ist die Spontaneität der Grund, weshalb eine Entscheidung als frei anerkannt werden kann und die Willensfreiheit keine Täuschung ist, sondern tatsächlich existiert. Wie wird aber die Spontaneität der Subjektivität bewiesen? Warum wird dieser absolute Anfang als Spontaneität und nicht als Täuschung interpretiert? Wie kann man sich vergewissern, dass eine Handlung aufgrund einer eigenen freien Entscheidung und nicht durch einen unbewussten Faktor aus Naturnotwendigkeit erfolgt? Die Spontaneität als Grundlage der Willensfreiheit wird in der dritten Antinomie nicht erwiesen. Sogar die Möglichkeit der Freiheit zu beweisen hält Kant letztendlich sowohl auf der theoretischen als auch auf der praktischen Ebene für unmöglich:

Man muß wohl bemerken: daß wir hiedurch nicht die Wirklichkeit der Freiheit, als eins der Vermögen, welche die Ursache von den Erscheinungen unserer Sinnenwelt enthalten, haben dartun wollen.[...] Ferner haben wir auch gar nicht einmal die Möglichkeit der Freiheit beweisen wollen; denn dieses wäre auch nicht gelungen, weil wir überhaupt von keinem Realgrunde und keiner Kausalität, aus bloßen Begriffen a priori, die Möglichkeit erkennen können.<sup>629</sup>

Kant versucht also gar nicht, die Möglichkeit der Freiheit durch die Freiheitsthese in der dritten Antinomie zu beweisen, sondern zielt nur darauf ab, die Kompatibilität von Freiheit und Naturnotwendigkeit aufzuzeigen. Die Begründung eines möglichen Kompatibilismus liegt, wie die obige Erörterung lässt, in der Kausalität durch Freiheit. Der scheinbare Widerspruch zwischen Kausalität und Freiheit wird dadurch aufgelöst, dass die wesentliche Bestimmung der Freiheit sich als die Gesetzlichkeit erweist. Freiheit bedeutet keine beliebige Willensentscheidung, die jenseits jeder Gesetzlichkeit getroffen wird, vielmehr steht sie stets unter dem Gesetz der praktischen Vernunft. Wie aber wird die Gesetzlichkeit in der Freiheit begründet? Weshalb ist die Behauptung zulässig, dass die Gesetzlichkeit für den Begriff der Freiheit unentbehrlich ist und zudem ihr Wesen ausmacht? Kants Antwort darauf ist die Theorie der praktischen Vernunft. Diese sei „die beharrliche Bedingung aller

---

<sup>629</sup> Kant, *KrV*, B 586f./A 558f.

willkürlichen Handlungen, unter denen der Mensch erscheint.“<sup>630</sup> Das Faktum der Moralität – oder mit anderen Worten die Annahme des kategorischen Imperativs – ist die Grundlage für Kants kompatibilistisches Argument. In diesem Sinn lässt sich behaupten, dass die Möglichkeit der theoretischen Freiheit bei Kant eher von der praktischen Vernunft abgeleitet, das Faktum der Moralität hingegen vorausgesetzt wird.

Durch die Unbedingtheit der Kausalität will Kant die Möglichkeit der Freiheit begründen. Das aber könnte zugleich auch ihre Unbegreiflichkeit implizieren. So bleibt offen, wie die Spontaneität in einem solchen Zustand angefangen hat, weil sie außerhalb der Sphäre der Erkenntnis liegt. Das Problem der Unerkennbarkeit betrifft die theoretische Freiheit, die zum Schluss der dritten Antinomie Kants als nicht beweisbar betrachtet wird. Kant behauptet: „Ferner haben wir auch gar nicht einmal die Möglichkeit der Freiheit beweisen wollen; denn dieses wäre auch nicht gelungen, weil wir überhaupt von keinem Realgrunde und keiner Kausalität, aus bloßen Begriffen a priori, die Möglichkeit erkennen können. Die Freiheit wird hier nur als transzendente Idee behandelt.“<sup>631</sup> Bereits die Einteilung in theoretische und praktische Freiheit verrät Kants Intention, durch die Real-Möglichkeit der Freiheit die Freiheitsthese zu beweisen, während er die theoretische Freiheit nicht für beweisbar hält.

Was für eine Kausalität hat die Spontaneität? Diese Kausalität ist frei, weil sie als das verstanden wird, was erste Ursache ist. Klaus Düsing weist darauf hin, dass sie „Erste-Ursache-Sein, Kausalität als Selbstanfang“<sup>632</sup> bedeute. Das Erste-Ursache-Sein der Spontaneität steht nicht in der zeitlichen Kausalkette, weshalb sie sich nicht durch einen vorher bestehenden Grund erklären lässt. Da das Erste-Ursache-Sein aber doch auch in der Kausalkette steht, hat es durchaus einen Grund, aber eben nicht außerhalb von sich, sondern in sich selbst. Es hat als ein absoluter Ursprung Selbstevidenz, die von Kant wiederum als unerkennbar und daher unerklärbar betrachtet wird.

---

<sup>630</sup> Kant, *KrV*, B 581/A 553.

<sup>631</sup> Kant, *KrV*, B 586/A 558.

<sup>632</sup> Klaus Düsing, „Ethische Freiheit, Autonomie und Selbstbewusstsein bei Kant mit einem Ausblick auf Fichte“, in: Saša Josifović/Jörg Noller (Hg.), *Freiheit nach Kant*, Leiden/Boston, 2019, 140.



Die Freiheitslehre spielt in Kants System eine vermittelnde Rolle zwischen der theoretischen und der praktischen Philosophie. Durch die dritte Antinomie versucht Kant die Freiheit lediglich dadurch zu beweisen, dass er die Kompatibilität zwischen Freiheit und Determiniertheit aufzeigt. Als Grundlage des Kompatibilismus gibt es bei Kant zwei Bestimmungen des Freiheitbegriffs: In der negativen Bestimmung wird Freiheit wegen ihrer Gesetzlichkeit von der Willkür unterschieden; in der positiven Bestimmung wird sie als Spontaneität bezeichnet, und als solche sei sie selbstbestimmend und absolut. Ihre Absolutheit gestattet keine Erkenntnis der Freiheit. Das heißt, Kants Versuch des Kompatibilismus vermag weder die Notwendigkeit noch die Möglichkeit der Freiheit zu beweisen.

#### ***III.4.2. Fichtes negativer Begriff der Freiheit: Freiheit ist nicht Spontaneität***

Fichte akzeptiert einerseits Kants Betonung der Freiheit als immanenter Zustand, andererseits weist er darauf hin, dass einer solchen Aussage die Erklärungskraft fehlt, sei es doch nichts anderes als tautologisch, den Freiheitsbegriff durch die Spontaneität zu erklären. „Die Freiheit ist, nach Kant, das Vermögen, einen Zustand (ein Sein und Bestehen) absolut anzufangen. Dies ist eine vortreffliche Nominal-Erklärung. Doch scheint im allgemeinen die Einsicht dadurch nicht viel gewonnen zu haben.“<sup>633</sup> Nach Fichte soll die Freiheitstheorie jedoch erklären, *wie* ein selbständiger Moment absolut anfangen kann. „Es war nämlich die noch höhere Frage zu beantworten, wie denn ein Zustand schlechthin angefangen werden könne, oder wie sich denn das absolute Anfangen eines Zustandes denken lasse, welches einen genetischen Begriff der Freiheit gegeben, – diesen Begriff vor unseren Augen erzeugt hätte.“<sup>634</sup> Die Genese eines spontanen Zustandes lasse sich nur in Bezug auf das Denken erklären: „Der schlechthin angefangene Zustand wird nicht schlechthin an nichts angeknüpft, denn das endliche vernünftige Wesen denkt notwendig nur vermittelnd, und anknüpfend.

---

<sup>633</sup> GA I/5, 52.

<sup>634</sup> GA I/5, 52.

Nur wird er nicht an ein anders Sein angeknüpft, sondern an ein Denken.“<sup>635</sup> Der absolute Anfang befindet sich für Fichte auch in einer Beziehung, der Zustand ist also nicht an sich und isoliert von allem Sein und Denken. Es gibt dann aber nur zwei Möglichkeiten, wie an diesen Zustand anzuknüpfen ist: entweder mit einem Sein oder mit einem Denken. Kant hält diesen Zustand für nicht erkennbar, was ja nichts anderes bedeuten würde, als ihn an ein Sein oder ein Unding zu knüpfen. Es gebe jedoch ein Sein an sich außerhalb des Denkens im Denken. Diese Erklärung beinhaltet nach Fichte einen dogmatischen Rest vom Ding an sich, der aber mit einer konsequenten transzendentalen Position unvereinbar sei. Fichte sucht hingegen den freien Zustand innerhalb des Denkens zu erklären. Aus diesem Grund kritisiert er die kantische Behauptung der Unerkennbarkeit, ja Undenkbarkeit des Freiheitsbegriffs im Sinne von Spontaneität.

Fichte lehnt Kants Bestimmung der Freiheit als Spontaneität ab. Für ihn muss die Freiheit von der bloßen Spontaneität unterschieden werden. „Ein Akt des Geistes, dessen wir uns als eines solchen bewußt werden, heißt *Freiheit*. Ein Akt, ohne Bewußtsein des Handelns, bloße *Spontaneität*.“<sup>636</sup> Die unbewusste Spontaneität wird nicht mit der wahren Freiheit gleichgesetzt wie bei Kant, sondern als „bloße Spontaneität“ bezeichnet. Das unbewusste Handeln sei für ein Vernunftwesen keine Freiheit, sondern etwas nicht Homogenes im Denken. Daher sei die unbewusste bloße Spontaneität nicht Freiheit, sondern ihr Gegenteil. Das aber wirft Fragen auf: Was bedeutet Spontaneität bei Fichte, und inwiefern unterscheidet sich der Freiheitsbegriff von der Spontaneität? Schließlich ist die Ausgangsthese zu erklären, warum die Sprache als Leitung der Freiheit bezeichnet wird.

Den Terminus Spontaneität hat Fichte zunächst von Kant übernommen. Bereits im *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* spricht Fichte von der „absoluten Spontaneität.“<sup>637</sup> Ähnlich wie Kant erklärt er Spontaneität für den absoluten Zustand des Erste-Ursache-Seins. Sie wird als absolut betrachtet, weil sie eine innere Ursprünglichkeit aufweist. Dies ist sowohl nach Kant als auch nach Fichte der

---

<sup>635</sup> GA I/5, 52.

<sup>636</sup> GA I/6, 229.

<sup>637</sup> GA I/1, 135.

wesentliche Charakter der Freiheit. „Die Vernunft giebt sich selbst, unabhängig von irgend etwas außer ihr, durch absolut eigne Spontaneität, ein Gesetz; das ist der einzig richtige Begriff der transscendentalen Freiheit.“<sup>638</sup> Der Freiheitsbegriff enthält die Bedeutung der Spontaneität im Sinne vom absoluten, schlechthinnigen Anfangszustand. In dieser Hinsicht bestreitet Fichte nicht die Möglichkeit, die Freiheit als Spontaneität zu erklären. „Im Begriffe der Freiheit liegt zuvörderst nur das Vermögen durch absolute Spontaneität, Begriffe von unsrer möglichen Wirksamkeit zu entwerfen; und nur dieses bloße Vermögen schreiben vernünftige Wesen einander mit Nothwendigkeit zu.“<sup>639</sup> Die Absolutheit der Spontaneität impliziert die Notwendigkeit eines Anfangszustands in der immanenten Kausalbeziehung. Das lässt darauf schließen, dass die erste Bedeutung der Spontaneität bei Fichte die Absolutheit des Erste-Ursache-Seins ist.

Weiter stellt sich die Frage, weshalb die Spontaneität eine solche Absolutheit haben kann. In der *Grundlage* wird sie oft erwähnt, besonders im Zusammenhang mit der Subjektivität. Formulierungen wie „durch die Spontaneität des thätigen Ich“<sup>640</sup>, „durch die Spontaneität unsers Reflexionsvermögens“<sup>641</sup> und „die Spontaneität des menschlichen Geistes“<sup>642</sup> tauchen oft auf. Spontaneität bedeutet hier offensichtlich nicht mehr die Absolutheit des Erste-Ursache-Seins, geht es doch nicht um die Absolutheit des Denkens, sondern um dessen Aktivität. Im Gegensatz zur Rezeptivität der Empfindungen hat die Spontaneität das Vermögen, eine Wirkung durch sich selbst hervorzubringen. Dazu erklärt Fichte: „[M]an sagt, daß das Denken mit Spontaneität geschehe, zum Unterschiede von der Empfindung, welche bloße Rezeptivität sey.“<sup>643</sup> Der Grund für die absolute Ursprünglichkeit der Spontaneität besteht darin, dass sie nicht unter einer fremden Kraft steht bzw. keine solche erleidet, sondern sich selbst aktiv hervorbringt.

---

<sup>638</sup> GA I/1, 147.

<sup>639</sup> GA I/3, 319.

<sup>640</sup> GA I/2, 355.

<sup>641</sup> GA I/2, 363.

<sup>642</sup> GA I/2, 364.

<sup>643</sup> GA I/6, 229f.

Aber sowohl die absolute Ursprünglichkeit als auch die Aktivität können die Spontaneität nicht zur Freiheit erheben, weil das Wesentliche fehlt: die Reflektiertheit. Für Fichte setzt die Freiheit Selbstbewusstsein voraus: Nur eine *selbstbewusste* Spontaneität heiße Freiheit. Fichte hat den Punkt im *Grundriß* verdeutlicht: „Dieser Handlung wird das Ich sich nie bewußt, und kann sich derselben nie bewußt werden; ihr Wesen besteht in der absoluten Spontaneität, und sobald über diese reflektirt wird, hört sie auf Spontaneität zu seyn.“<sup>644</sup> Hier wird der Anfangszustand der Spontaneität dem bewussten freien Zustand entgegengesetzt, und das Erste-Ursache-Sein der Spontaneität werde deshalb für schlechthin gehalten, weil es weder zu erkennen noch zu beweisen sei. Insofern auf sie reflektiert wird, ist die Spontaneität keine bloße Spontaneität mehr, sondern wird zur Freiheit erhoben. Nur eine bewusste Freiheit sei Freiheit, ansonsten wäre sie Spontaneität. Im Folgenden wird erkundet, wie das Bewusstsein als Bedingung der Freiheit bei Fichte dargestellt wird.

### ***III.4.3. Fichtes positiver Freiheitsbegriff: Die Wechselwirkung von Freiheit und Bewusstsein***

#### ***III.4.3.1. Bewusstsein als Bedingung der Freiheit***

Wir haben gesehen, weshalb Kants Freiheitsbegriff als Spontaneität von Fichte für problematisch gehalten wird. Dieser führt einerseits zur Absolutheit der Freiheit, andererseits zu ihrer Unbegreiflichkeit. Als ein konsequenter Transzendentalist argumentiert Fichte für die Möglichkeit und sogar für die Notwendigkeit der Freiheit, indem er der Absolutheit der Freiheit zustimmt und ihre Unbegreiflichkeit widerlegt. Wie lässt sich seine Position zu Freiheit verstehen? Was bedeutet die Absolutheit der Freiheit für ihn?

#### ***a) Absolutheit und Erkennbarkeit der Freiheit***

---

<sup>644</sup> GA I/3, 176.

Da die Freiheit den Charakter der Spontaneität habe, indem sie durch sich selbst veranlasst werden könne, beinhalte sie Absolutheit. Die Absolutheit der Freiheit wird in Fichtes Sittenlehre erläutert: „Jene Absolutheit des reellen Handelns wird sonach *hierdurch* Wesen einer *Intelligenz*, und kommt unter die *Botmäßigkeit des Begriffs*; und dadurch erst wird sie *eigentliche Freiheit*: Absolutheit der Absolutheit, absolutes Vermögen, sich selbst absolut zu machen. Durch das Bewußtseyn seiner Absolutheit reis't das Ich sich selbst – von sich selbst – los, und stellt sich hin als selbstständiges.“<sup>645</sup> Die Freiheit sei die Absolutheit der Absolutheit, weil sie sich selbst hervorbringen könne. Sie sei ihr eigener Ursprung. Absolutheit meint hier die Verortung der Freiheit in der Kette der immanenten Kausalität; das heißt, der Grund der Freiheit liegt in ihr selbst. Die Absolutheit der Freiheit beruht auf ihrer Selbstbegründetheit: Sie muss sich nicht auf einen anderen Begriff gründen. Kann diese Absolutheit der Freiheit auch erkannt werden? Kant verneint dies eindeutig. Damit aber ermöglichte er Fichte zufolge die deterministische Antithese.

Die praktische Dignität der Vernunft ist ihre Absolutheit selbst; ihre Unbestimmbarkeit durch irgend etwas außer ihr, und vollkommene Bestimmtheit durch sich selbst. Wer diese Absolutheit nicht anerkennt – man kann sie nur in sich selbst durch Anschauung finden – sondern die Vernunft für ein bloßes Räsonnir-Vermögen hält, welchem erst Objecte von außen gegeben seyn müßten, ehe es sich in Thätigkeit versetzen könne; dem wird es immer unbegreiflich bleiben, wie sie schlechthin praktisch seyn könne, und er wird nie ablassen zu glauben, daß die Bedingungen der Ausführbarkeit des Gesetzes vorher erkannt seyn müssen, ehe das Gesetz angenommen werden könne.<sup>646</sup>

Hier deutet Fichte nicht nur seine Position zur Frage nach der Erkennbarkeit der Freiheit an, sondern weist auch auf den Grund von deren Unbegreiflichkeit hin. Die Absolutheit wird von Kant mit der Unbegreiflichkeit gleichgesetzt, weil die Vernunft für ein bloßes „Räsonnir-Vermögen“ gehalten und von der Anschauung absolut getrennt wird. Aber nach Fichte führt weder die Selbständigkeit noch die Absolutheit der Freiheit notwendigerweise zur Unbegreiflichkeit. Die Absolutheit der Freiheit bestehe lediglich in ihrer Unabhängigkeit von einem fremden Urheber, indem sie nicht gegeben, sondern aus sich selbst hervorgebracht wird. Unter Absolutheit versteht man die Selbständigkeit des Menschen als Vernunftwesen; das lässt Fichte

---

<sup>645</sup> GA I/5, 48.

<sup>646</sup> GA I/5, 68.

behaupten, dass diese Absolutheit der Freiheit die „praktische Dignität der Vernunft“ ausmache. In der absoluten Freiheit wird das bloße „Räsonnir-Vermögen“ oder, mit Kants Worten, die reine Vernunft nicht vorausgesetzt, weil die Freiheit ihrer wesentlichen Bestimmung nach mit Bewusstsein begleitet wird.<sup>647</sup> Die Verbindung zwischen Freiheit und Bewusstsein, die von Kant für widersprüchlich gehalten wird, ist in Fichtes Augen notwendig: „Unmittelbar mit der Freiheit ist das Bewusstsein verknüpft, und es gibt nichts andres, woran das Bewusstsein geknüpft werden könnte; die Freiheit ist das erste und unmittelbare Object des Bewusstseins.“<sup>648</sup> Die unmittelbare Verknüpfung von Freiheit und Bewusstsein sei die Grundlage dafür, dass Freiheit überhaupt gedacht werden könne. Gerade darauf beruhe die einzige Möglichkeit der Philosophie.

Entweder, alle Philosophie muß aufgegeben, oder die absolute Autonomie der Vernunft muß zugestanden werden. Nur unter dieser Voraussetzung ist der Begriff der Philosophie vernünftig. Alle Zweifel oder alles Ableugnen der Möglichkeit eines Vernunftsystems gründen sich auf die Voraussetzung einer *Heteronomie*; auf die Voraussetzung, daß die Vernunft durch etwas außer ihr selbst bestimmt sein könne. Aber diese Voraussetzung ist schlechthin vernunftwidrig; ein Widerstreit gegen die Vernunft.<sup>649</sup>

Nach Fichte widerspricht die Annahme einer Heteronomie innerhalb der Vernunft der Vernunft selbst. Auch gebe es keinen Grund, an etwas Vernunftwidriges in der Vernunft zu glauben. Genau das aber erfolge bei der Ablehnung der Freiheit: Es werde angenommen, dass die Vernunft mit der Freiheit nicht kompatibel sei. In diesem Sinne sei die Freiheit eine notwendige Bedingung der Philosophie überhaupt. Diese Notwendigkeit der Freiheit bedeutet aber nicht ihre Erkennbarkeit. Die Erkenntnis der Freiheit wird hier noch nicht erwiesen. Allerdings verbindet Fichtes Argument Freiheit und Reflexibilität insoweit, als sie sich nur in Bezug auf das Bewusstsein entfalten lässt. Vom Ausgangspunkt her unterscheidet sich Fichte von Kant, indem er die Unbegreiflichkeit der Freiheit ablehnt. Wie wird die Freiheit nun erkannt? Nach Fichte ist sie „das erste und unmittelbare Object des Bewusstseins“. Daher muss präziser gefragt werden, wie die Freiheit im Bewusstsein gefunden wird.

---

<sup>647</sup> GA I/5, 68.

<sup>648</sup> GA IV/2, 46.

<sup>649</sup> GA I/5, 69.

### ***Das Gegebene und das Gefundene***

Ein Begriffspaar taucht sowohl in Fichtes frühen als auch in seinen späten Schriften auf: das Gegebene und das Gefundene. Mit Blick auf sein System insgesamt ist aber das Gefundene und nicht das Gegebene der Schlüsselbegriff seines Denkens. Fichtes Entgegensetzung der beiden entspricht dem wesentlichen Unterschied zwischen transzendentaler und dogmatischer Position.

Bereits in Fichtes erstem Versuch einer Revision der kantischen Philosophie wird die Entgegensetzung des Gegebenen und des Gefundenen thematisiert. In der Analyse der Offenbarung stellt er die gegebene Erscheinung dem durch die Reflexion Gefundenen gegenüber.<sup>650</sup> Es unterscheidet sich vom Gegebenen, weil es nicht durch einen fremden Zweck von jemand anderem hervorgebracht wurde.<sup>651</sup> Im Gegensatz zu der Gegebenheit durch die Sinnlichkeit wird das Gefundene als Resultat der Reflexion betrachtet. Die Gegebenheit rührt von einer fremden Kraft her, und das wahrnehmende Subjekt ist dabei bloß leidend und passiv. Im Gegensatz dazu impliziert das Gefundene die Tätigkeit des Suchens. „Hier aber ist insbesondere zu bemerken, daß unsre Reflexion einen Begriff analysirt, der ihr noch gar nicht gegeben ist, sondern erst durch die Analyse gefunden werden soll.“<sup>652</sup> Fichte hebt die Position der Subjektivität hervor, indem laut ihm die Tätigkeit und nicht die Gegebenheit die entscheidende Rolle im Wissen spielt. Dieser Punkt wird am deutlichsten im ersten Buch („Zweifel“) der *Bestimmung des Menschen* dargelegt, in dem die Reflexion von sich selbst anfängt und die Gegebenheit nicht mehr als etwas Höheres oder Ursprüngliches über sich annimmt. Gegebenheit bedeutet nur: „[I]ch weiß bloß, was andre darüber zu wissen behaupten; und das einzige, was ich hierinn wirklich versichern kann, ist dies, daß ich so oder so über diese Gegenstände sprechen gehört.“<sup>653</sup> Mit dem Übergang von der Gegebenheit zur Gefundenheit wird die dogmatische Position aufgegeben. Nuh heißt es: Ich kann nichts Wahres wissen „außer durch eignes Nachdenken“, und diese Wahrheit wird durch Nachdenken

---

<sup>650</sup> GA I/1, 99.

<sup>651</sup> GA I/1, 372.

<sup>652</sup> GA I/2, 284.

<sup>653</sup> GA I/6, 192.

gefunden. „Alles Fremde sei aufgegeben. Ich will *selbst* untersuchen.“<sup>654</sup> Der gezwungene Zustand einer Gegebenheit aus einer fremden Kraft sei überhaupt nicht der richtige Ausgangspunkt der Philosophie.

Die Schwierigkeit des immanenten Transzendentalisten liegt darin, sich der Objektivität im Wissen zu vergewissern. Wie kann man sicher sein, dass das Wissen, das im Subjekt gefunden wird, nicht eine bloße Täuschung ist? Dazu macht Fichte eine klare Unterscheidung zwischen dem im Ich Gefundenen und dem durch das Ich Hervorgebrachten. „Das Gefundene ist hier entgegengesetzt dem durch uns selbst Hervorgebrachten.“<sup>655</sup> Obwohl das Gefundene erst durch die Subjektivität ans Licht gebracht wird, unterscheidet es sich doch von einer bloßen Erdichtung, weil es die Objektivität in sich hat. Das heißt: Was gefunden werden kann, muss es schon geben. Das Gefundene sei eine Synthese von Subjektivität und Objektivität: „[E]s soll überhaupt seyn, und so seyn, wie es ist, unabhängig von dem Auffassen.“<sup>656</sup> Die Objektivität des Gefundenen zeigt sich darin, dass es nicht davon abhängt, aufgefasst zu werden. Das Gefundene wird im Bewusstsein als etwas Objektives gefunden, und sich dessen bewusst zu werden beeinträchtigt seine Objektivität nicht. Die Synthese in der Reflexion wird „nicht als Produkt der Reflexion, sondern als ihr *Fund*“ betrachtet.<sup>657</sup> Weil die Reflexion ihr Objekt nicht von selbst hervorgebracht, sondern es nur gefunden hat, ist ihr Resultat keine Fiktion. Wie aber ist das Gefundene im Bewusstsein als eine Synthese von Subjektivität und Objektivität möglich? Worin liegt der Grund seiner Möglichkeit?

Fichtes These wird in Hinsicht auf die Struktur der Reflexion wohl am deutlichsten in der *Grundlage* dargelegt. Die eigentliche Tätigkeit des Bewusstseins bezeichnet er als einen Akt des „Aufsuchens“. Das Gefundene wird in der Reflexion als ein Vorhandensein erkannt, das unabhängig vom Aufsuchen schon da ist. Das Aufsuchen erzeugt das Gefundene nicht, sondern identifiziert es nur als solches. Im ersten Lehrsatz sagt Fichte:

---

<sup>654</sup> GA I/6, 192.

<sup>655</sup> GA I/5, 38.

<sup>656</sup> GA I/5, 38.

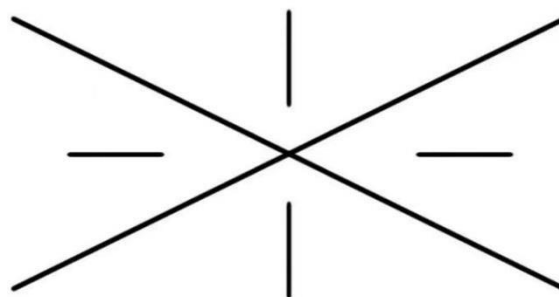
<sup>657</sup> GA I/2, 283, kursiv von mir.



Nach § 3 entstehen alle synthetischen Begriffe durch Vereinigung Entgegengesetzter. Man müßte demnach zuvörderst solche entgegengesetzten Merkmale der aufgestellten Begriffe (hier des Ich, und des Nicht-Ich, insofern sie als sich gegenseitig bestimmend gesetzt sind) aufsuchen; und dies geschieht durch Reflexion, die eine willkürliche Handlung unsers Geistes ist:- Aufsuchen, sagte ich; es wird demnach vorausgesetzt, daß sie schon vorhanden sind, und nicht etwa durch unsre Reflexion erst gemacht, und erkünstelt werden (welches überhaupt die Reflexion gar nicht vermag) d. h. Es wird eine ursprünglich notwendige antithetische Handlung des Ich vorausgesetzt.<sup>658</sup>

Das reflexive Aufsuchen sei zwar eine Operation des Geistes, aber sie erzeuge kein Objekt in der Reflexion, sondern nehme nur dasjenige zur Kenntnis, was schon vorhanden sei. Das Vorhandensein des Objekts im Subjekt garantiert so die Objektivität der Reflexion. Die Reflexion sei einerseits die aktive Handlung der Subjektivität, andererseits in dem ursprünglichen Sinne des Wortes nur ein passiver Reflex, durch den das Objekt wiedergespiegelt werde. Dies erkläre die Möglichkeit der Synthese von Subjektivität und Objektivität in der Reflexion. Durch die genetische Darstellung des Gefundenen wird die eigentliche Struktur der Reflexion aufgezeigt, die darin besteht, dass sie nicht nur das Nachdenken des Subjekts, sondern noch wesentlicher ein Reflex des Objekts sei. Novalis sagt denn auch in seinen *Fichte-Studien* einsichtig: „[W]as die Reflexion findet, scheint schon da zu seyn.“<sup>659</sup>

Das Reflexionsmodell des Bewusstseins hat es ermöglicht, ein Objektsein im Bewusstsein zu finden und als solches zu erkennen. Diese Reflexionsstruktur des Bewusstseins wird von Novalis als Schlüssel zu Fichtes System angesehen. Dabei wird die Reflexion in seinem ursprünglichen Sinne als Reflex verstanden. Novalis beschreibt das Modell in Form einer von oben gesehenen Pyramide:<sup>660</sup>



Reflexionsmodell von Novalis, entnommen aus Nr.153.

<sup>658</sup> GA I/2, 283.

<sup>659</sup> Novalis, *Schriften*, II, Nr. 14.

<sup>660</sup> Novalis, *Schriften*, II, Nr. 153, 64.

Der Mechanismus der Reflexion sei wie ein Spiegel: Was in der Realität ein Sein sei, werde in seiner umgekehrten Form als ein Bild des Seins reflektiert. „Das Bild ist immer das Verkehrte vom Seyn.“<sup>661</sup> Das bewusste Sein scheint daher durch die Reflexion im Bewusstsein ein umgekehrtes Bild zu sein. „Was rechts an der Person ist, ist links im Bilde.“<sup>662</sup>

Das Erkenntnisvermögen durch ein Reflexionsmodell zu erklären, beantwortet die Frage, weshalb das Gefundene als ein Objekt im Subjekt betrachtet werden *könne*. In der Subjektivität liege das Vermögen der Reflexion. Die Reflexion sei dazu bestimmt, das Objekt-Sein zum Bewusstsein zu bringen. „Warum suchen wir denn also, was wir schon haben? Wir haben es, ohne davon zu wissen; jetzt wollen wir bloß das Wissen davon in uns hervorbringen.“<sup>663</sup> Erst in der Reflexion wird das Objekt als Objekt erkannt, indem es zuerst als ein Gegenstand der Reflexion gedacht wird. So argumentiert Fichte weiter: „Das Vernunftwesen ist so eingerichtet, daß indem es denkt, es in der Regel sein Denken nicht betrachte, sondern nur das Gedachte, sich selbst, als das Subjekt, im Objekt verliert.“<sup>664</sup> In der Reflexion verliert sich das erkennende Subjekt zuerst in einem Gegenstand der Reflexion. Nur in dem Moment, in dem der Gegenstand als solcher in der Reflexion erkannt wird, findet das erkennende Subjekt wieder sich selbst, und zwar als das erkennende Subjekt. Das Gefundene wird daher als eine Synthese von Subjektivität und Objektivität erkannt. So wird Freiheit als das unmittelbare Objekt im Bewusstsein *gefunden*.

Fichte versucht auf diese Weise die Notwendigkeit der Erkenntnis der Freiheit aufzuzeigen. Mit Freiheit als ein Fund im Bewusstsein wird zwar seine These einer Erkennbarkeit der Freiheit dargelegt, aber es bleibt noch unerklärt, wodurch die Freiheit gefunden wird. Behauptet Fichte die Erkenntnis durch das reine „Raisonnir-Vermögen“, was von Kant für unmöglich gehalten wird? Oder hat Fichte die Erkenntnis der Freiheit gar nicht dem Vermögen der reinen Vernunft zugeschrieben?

---

<sup>661</sup> Novalis, *Schriften*, II, 47, Nr. 63.

<sup>662</sup> Novalis, *Schriften*, II, 47, Nr. 63.

<sup>663</sup> GA I/5, 47.

<sup>664</sup> GA I/5, 47.

## **b) Die Anschaulichkeit der Freiheit**

Im Gegensatz zu Kant hebt Fichte in der Erkenntnis der Freiheit die Anschauung hervor. Die Freiheit sei nicht nur durch das reine „Raisonnir-Vermögen“, sondern auch durch die Anschauung zu „begreifen“. Sie wird zwar in der Reflexion gefunden, aber nicht durch die reine Intelligenz, sondern durch die Sinnlichkeit. „Freiheit ist die *sinnliche Vorstellung* der Selbsttätigkeit.“<sup>665</sup> *Prima facie* als *sinnliche Vorstellung* taucht die Freiheit in der Reflexion auf. Die Freiheit zu „denken“ sei daher von einer sinnlichen Vorstellung begleitet, und die Sinnlichkeit sei in der idealen Vorstellung unentbehrlich. „Der Begriff eines Vermögens der Freiheit ist, wie bekannt, der Begriff, die lediglich ideale Vorstellung, eines freien Wollens.“<sup>666</sup> Das Vermögen der Freiheit bestehe im Wesentlichen in der *Vorstellung* eines freien Wollens. Wegen ihrer Sinnlichkeit kann die Freiheit nicht durch das „Raisonnir-Vermögen“ allein erkannt werden. Dazu erklärt Fichte: „absolute Selbstheit[,] Autonomie, Freiheit, alles ist gleich unbegreiflich. Die Freiheit läßt sich nur NEGATIV beschreiben, durch: nicht bestimmt zu werden. – Abermals sinnlich.“<sup>667</sup> Ohne die *sinnliche Vorstellung* sei die Freiheit nicht zu begreifen. Freiheit wird vor allem als „ein Faktum in der Sinnenwelt“ gefunden.<sup>668</sup> Deswegen erscheint sie als *unmittelbar* im Bewusstsein: „Die Erscheinung der Freiheit ist unmittelbares Faktum des Bewußtseins.“<sup>669</sup> Die Rede vom „Faktum“ der Freiheit hier bedeute keine unreflektierte Gegebenheit, sondern erhebe die Unmittelbarkeit und Anschaulichkeit der Freiheit.

Wegen ihrer Anschaulichkeit und Unmittelbarkeit spricht Fichte vor allem von einem „Gefühl der Freiheit“ und kritisiert den Dogmatismus für dessen Mangel an einem *vollen* Gefühl der Freiheit, durch den er diese für eine Täuschung annehme. Nach Fichte haben die Dogmatiker „sich noch nicht zum vollen Gefühl ihrer Freiheit, und absoluten Selbstständigkeit erhoben.“<sup>670</sup> Die Dogmatiker leugneten die Freiheit nicht ab, weil sie diesen Begriff nicht *erkennen*, sondern weil sie ihn sich nicht *vorstellen*

---

<sup>665</sup> GA I/5, 27.

<sup>666</sup> GA I/5, 89.

<sup>667</sup> GA IV/3, 49.

<sup>668</sup> GA IV/3, 498.

<sup>669</sup> GA I/5, 65.

<sup>670</sup> GA I/4, 194.

könnten, oder genauer gesagt, weil sie die Vorstellung der Freiheit nicht als solche wahrnehmen könnten. Die Freiheit per se zu begreifen ist für Fichte also ein Vermögen, das die innere Anschauung erfordert.<sup>671</sup> Aufgrund ihrer Anschaulichkeit sei die Freiheit nicht zu erlernen oder zu erwerben. Dieser Punkt wird von Daniel Breazeale als ein Hauptargument von Fichte gegen die Dogmatiker hervorgehoben: Der Mensch könne nie lernen, sich seiner eigenen Freiheit bewusst zu werden, daher werde eine Bildung des Bewusstseins der Freiheit völlig ausgeschlossen.<sup>672</sup> Somit sei die Erkenntnis der Freiheit nicht durch das „Raisonnir-Vermögen“ zu erlangen. Die Vernachlässigung der Sinnlichkeit und Anschaulichkeit der Freiheit hat ihre Erkenntnis unmöglich gemacht. Fichtes Freiheitsbegriff unterscheidet sich von demjenigen Kants insoweit darin, als er als ein Gefühl in der Reflexion gefunden werden muss.

Der Bezug auf die Reflexivität hat Fichtes Gefühlsbegriff zum synthetischen Begriff gemacht. Daher kann die kantische Trennung zwischen Sinnlichkeit und Intelligenz nicht auf Fichtes Begriffspaar von Gefühl und Reflexion übertragen werden. Bei Fichte steht das Gefühl stetig in Wechselwirkung mit der Reflexion. Das Gefühl der Freiheit wird als ein Resultat im reflexiven Bewusstsein gefunden.<sup>673</sup> Es sei keine bloße Sinnlichkeit, sondern ein Ergebnis der Wechselwirkung zwischen Gefühl und Reflexion. Auch im *Grundriß* wird dies gesagt: „Das Gefühl ist die ursprünglichste Wechselwirkung des Ich mit sich selbst, ehe noch ein Nicht-Ich – es versteht sich *im* Ich, und *für* das Ich – vorkommt.“<sup>674</sup> Das Gefühl der Freiheit erscheint als „erster“ Fund (nicht in zeitlicher Dimension) in der Reflexion und hat sich als ein Ergebnis vom reflektierten Gefühl aufgezeigt. Daraus lässt sich ersehen, dass die Reflexivität bereits im ursprünglichen Begriff des Gefühls unentbehrlich ist und seine Grundbestimmung ausmacht. Zur Reflexivität des Gefühls bei Fichte bemerkt Manfred Frank: „[D]as Gefühl, als das epistemische Organ für eine ungegenständliche Vertrautheit mit sich, sei auch das epistemische Organ für die

---

<sup>671</sup> GA I/2, 253.

<sup>672</sup> Daniel Breazeale, „How to make an Idealist: Fichte’s ‘Refutation of Dogmatism’ and the problem of the starting point of the *Wissenschaftslehre*“, in: *The Philosophical Forum*, XIX/2–3 (1987/88), 111.

<sup>673</sup> GA I/2, 446.

<sup>674</sup> GA I/3, 175.

Auffassung des Seins in seiner radikalen Vorbegrifflichkeit, natürlich ebenso des eigenen.“<sup>675</sup> Ohne die epistemische Reflexion gibt es keinen Begriff vom Gefühl.

Bei Fichte hat gerade die Wechselwirkung von Gefühl und Reflexion die intellektuelle Anschauung nicht nur möglich, sondern auch notwendig gemacht. Diese Idee wird in der *WLn*m deutlich zum Ausdruck gebracht:

In der sinnlichen Anschauung wird etwas fixirtes, ruhendes, gewöhnlich im Raume angeschaut, aber in unserer intellectuellen Anschauung wurde nur ein Handeln angeschaut. Kant hatte sie, nur reflectirte er nicht darauf; Kants ganze Philosophie ist ein Resultat dieser Anschauung, denn er behauptet[,] daß die nothwendigen Vorstellungen Prod[ucte] des Handelns des Vernunftwesens seien, und nicht des Leidens. Dieß konnte er doch nur durch Anschauung haben. Bey Kant findet Selbstbewusstsein statt; Bewusstsein des Anschauens in der Zeit; wie kommt er dazu? Doch nur durch eine Anschauung, und diese ist doch wohl eine INTELLECTUELLE.<sup>676</sup>

Im Gegensatz zu Kant wird die Anschauung von Fichte nicht selbstverständlich als „sinnlich“ wahrgenommen. Genau darin sieht Fichte auch den Grund für den „dogmatischen Rest“ bei Kant, die dessen Philosophie inkonsequent mache. Durch die Hervorhebung der Wechselwirkung zwischen Gefühl und Reflexion, Sinnlichkeit und Intelligenz versucht Fichte, nicht nur die Möglichkeit, sondern die Notwendigkeit der intellektuellen Anschauung zu etablieren. Bemerkenswert ist, dass Novalis Fichtes Versuch in seinen Studien zur *Grundlage* entdeckt und zum leitenden Prinzip seiner gesamten Philosophie erhebt. Das ist kein Zufall, da Novalis die Bedeutsamkeit von Fichtes Sprachauffassung erkannt und zum Kernproblem seines eigenen Denkens erhoben hat. Aufgrund seiner Aufnahme von Fichtes Sprachlehre versteht er das Begriffspaar von Gefühl und Reflexion nicht im üblichen Sinne, sondern als intellektuelle Anschauung. Im Folgenden werden daher Fichtes Wechselbegriffe anhand von Novalis' einsichtiger Interpretation dargestellt.

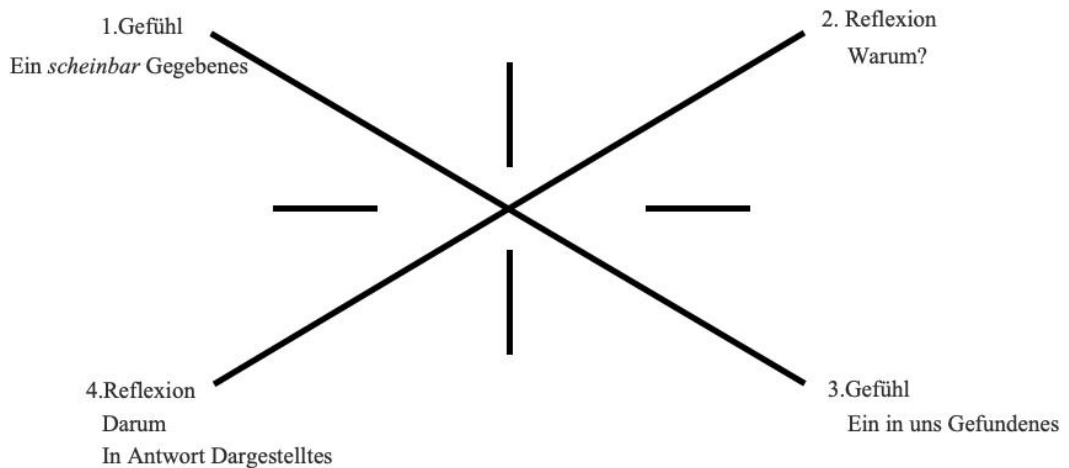
Novalis Darstellung der Wechselwirkung von Gefühl und Reflexion lässt sich in einem Schema veranschaulichen<sup>677</sup>:

---

<sup>675</sup> Manfred Frank, *Selbstgefühl*, Frankfurt am Main 2002, 10.

<sup>676</sup> GA IV/3, 178f.

<sup>677</sup> Novalis, *Schriften*, II, 22, Nr. 19.



Zu diesem Schema sagt Novalis: „Das ist Basis alles Philosophirens.“<sup>678</sup> Die Wechselwirkung von Gefühl und Reflexion, die die intellektuelle Anschauung ermöglicht, wird von ihm als die Grundlage des „Fichtesierens“ betrachtet.<sup>679</sup> Nach Novalis präsentiert dieses Schema die eigentliche Struktur von Fichtes Philosophie. Durch die hier aufgezeigte Wechselwirkung wird die absolute Trennung zwischen Sinnlichkeit und Intelligenz aufgehoben. Der Begriff des Gefühls wird verschoben, so dass er sich von der bloßen Sinnlichkeit unterscheidet und nicht als ein Leiden durch fremde Ursache betrachtet wird. Deswegen erscheint das Gefühl als eine Gegebenheit, weil es als ein Objekt in der Reflexion gefunden wird. Aber diese Gegebenheit ist nur ein Schein, „ein scheinbar Gegebenes“. In der reflexiven Analyse wird sie als ein Gefundenes und nicht als eine Erfindung erwiesen, wie Fichte betont: „Hier aber ist insbesondere zu bemerken, daß unsre Reflexion einen Begriff analysirt, der ihr noch gar nicht gegeben ist, sondern erst durch die Analyse gefunden werden soll.“<sup>680</sup>

Im oben gezeigten Schema wird eine Umkehrung durch den Reflex dargestellt. Das Gefühl wird die Reflexion, die Reflexion wird das Gefühl. Das macht nach Novalis das Grundmodell der Reflexion aus. In der Umkehrung haben sie ihre Stelle gewechselt und sich wechselseitig bestimmt. „Hier entsteht ein Urbedürfniß Entgegensetzungen. Ein Gefühl der Reflexion, eine Reflexion des Gefühls.“<sup>681</sup> Das

<sup>678</sup> Novalis, *Schriften*, II, 22, Nr. 19.

<sup>679</sup> Novalis, *Schriften*, II, 23, Nr. 19.

<sup>680</sup> GA I/2, 284. Die Erläuterung zum Gefundenen und Gegebenen vgl. der vorherige Abschnitt.

<sup>681</sup> Novalis, *Schriften*, II, 23, Nr. 22.

Gefühl ist ein Gefühl der Reflexion; die Reflexion ist eine Reflexion des Gefühls.<sup>682</sup> In der Wechselbeziehung sei das Gefühl das Ursprünglichere: „Die Philosophie ist ursprünglich ein Gefühl. Die Anschauungen dieses Gefühls begreifen die philosophischen Wissenschaften.“<sup>683</sup> Der Grund für die Ursprünglichkeit des Gefühls liege darin, dass es als ein Gegenstand der Reflexion fungieren kann und die Reflexion aber immer eine Reflexion von „etwas“ sein muss. Daher sagt Novalis:

Wenn Gefühl *Was* ist, so ist Reflexion *nichts*. Die Reflexion ist Nichts wenn sie Was ist- Sie ist nur *für sich* Nichts – So muß sie also doch Was dann sein. Das Gefühl ist Nichts, wenn es *in* der Reflexion Was ist- Außer dieser Reflexion *gleichsam* ist es Nichts.

In dieser Reflexion muß das Gefühl immer Was und die Reflexion Nichts seyn.<sup>684</sup>

Aufgrund der scheinbaren Gegebenheit und der dadurch gewonnenen Objektivität habe das Gefühl den Primat. Daraus könnte man schließen, dass Novalis eher eine ontologische Position vertritt und Fichte nicht verstanden hat. Aber diese Gegebenheit ist nur scheinbar und kann nicht als das Produkt einer Konstruktion betrachtet werden. „Construiren läßt sich Philosophie nicht. Die Grenzen des Gefühls sind die Grenzen der Philosophie. Das Gefühl kann sich nicht selber fühlen.“<sup>685</sup> Es wird deutlich gemacht, dass das Gefühl nicht konstruiert wird, ansonsten wäre es nur eine Täuschung. Mit „Gegebenheit“ wird die Objektivität im Gefühl betont, sprich dass es nicht durch die Reflexion bloß hervorgebracht wird. Die Ablehnung der Konstruktion hat noch eine Interpretationsmöglichkeit, dass das Gefühl als ein objektives „Ding“ wahrgenommen wird. Dies ist theoretisch zwar plausibel, aber im Anschluss an Novalis’ Darstellung der Wechselbeziehung zwischen Gefühl und Reflexion erweist sich diese Interpretation als falsch. Bei Novalis ist das Gefühl kein objektives Sein, das von der Reflexion der Subjektivität unabhängig ist. Umgekehrt muss es sich unbedingt auf die Reflexion beziehen, und ein Gefühl im Ich ist immer ein „reflektiertes Gefühl.“ „Es läßt sich nur in der Reflexion betrachten — der Geist des Gefühls ist da heraus.“<sup>686</sup>

Nach der Beseitigung des möglichen Missverständnisses können wir das Gefühl näher

---

<sup>682</sup> Novalis, *Schriften*, II, 23, Nr. 22.

<sup>683</sup> Novalis, *Schriften*, II, 113, Nr. 15.

<sup>684</sup> Novalis, *Schriften*, II, 23, Nr. 21.

<sup>685</sup> Novalis, *Schriften*, II, 18, Nr. 15.

<sup>686</sup> Novalis, *Schriften*, II, 18, Nr. 15.

betrachten. Novalis stellt die Frage: „Was ist denn ein Gefühl?“<sup>687</sup> Jedem Gefühl liegt ein Gefühl der Freiheit zugrunde. Die Freiheit wird als der unmittelbare Gegenstand des Fühlens reflektiert. „Es muß ein Gefühl von innern, nothwendig freyen Verhältnissen sein.“<sup>688</sup> Die Freiheit wird von Novalis als „innere notwendige freie Verhältnisse“ konzipiert. Bei diesem Ausdruck gibt es einen scheinbaren Widerspruch zwischen Notwendigkeit und Freiheit, der aber durch den Begriff „Kausalität aus Freiheit“ bereits erklärt wurde. Weshalb betont Novalis die Innerlichkeit des Freiheitsgefühls? Die Aufforderung zur Verinnerlichung des Gegenstands des Gefühls ist nach Fichte der Trieb der Reflexion.<sup>689</sup> Für Novalis schließt die Innerlichkeit die Sphäre des Gefühls *im* Ich aus. So sei alles im Schema auch in der Subjektivität zu erfassen. Durch das Schema wird Fichtes Auffassung veranschaulicht: „Alles Setzen des Ich ginge demnach aus vom Setzen eines bloß subjektiven Zustandes; alle Synthesis von einer in sich selbst nothwendigen Synthesis eines Entgegengesetzten im bloßen Subjekte. Dieses bloß und lediglich subjektive wird sich tiefer unten als das *Gefühl* zeigen.“<sup>690</sup>

Anhand der Wechselwirkung von Gefühl und Reflexion versucht Novalis die intellektuelle Anschauung zu erklären. „Das Gefühl giebt nun der Reflexion zu seinem Contigente den Stoff der intellectuellen Anschauung.“<sup>691</sup> So wird das Gefühl der Freiheit der Urstoff der intellektuellen Anschauung. Diese entsteht nach Novalis als Resultat der genannten Wechselwirkung. „So wie das Gefühl der Reflexion in Aufstellung seiner ersten Formen behülflich seyn mußte, so muß die Reflexion, um *etwas* für sie zu bearbeiten mögliches zu haben mitwirken – und so entsteht die intellectuale Anschauung.“<sup>692</sup> Die Ableitung der intellektuellen Anschauung vom Wechselprinzip findet man zwar nicht bei Novalis’ Fichte-Interpretation, aber das vermindert nicht den Wert dieser Einsicht.

---

<sup>687</sup> Novalis, *Schriften*, II, 18, Nr. 15.

<sup>688</sup> Novalis, *Schriften*, II, 18, Nr. 15.

<sup>689</sup> GA I/2, 421.

<sup>690</sup> GA I/2, 401.

<sup>691</sup> Novalis, *Schriften*, II, 21, Nr. 19.

<sup>692</sup> Novalis, *Schriften*, II, 21, Nr. 19.



Mit diesen Überlegungen wird die Freiheit als unmittelbarer Gegenstand des reflexiven Bewusstseins dargelegt. Es wird damit aber noch nicht erklärt, wie sie in der Reflexion gefunden wird. Indem Novalis' die Wechselwirkung zwischen Gefühl und Reflexion als Leitprinzip hervorhebt, wird deutlich, dass die Freiheit als ein Gefühl bzw. ein Gegenstand des Gefühls in der Reflexion gefunden wird. Anders formuliert wird das Ideal der Freiheit gefühlt. Die Erkenntnis der Freiheit ist aber ohne Anschauung nicht möglich. Novalis' Fichte-Deutung bietet daher einen geeigneten Ansatz, Fichtes ursprünglicher Idee näher zu kommen. Mit der von ihm entwickelten Perspektive wird im Weiteren, wobei die Sprache grundlegend ist, versucht, Fichtes Freiheitslehre zu rekonstruieren. Davor seien aber die zentralen Momente der Argumentation noch einmal zusammengefasst.

Nach Fichte ist Freiheit ohne Bewusstsein keine Freiheit, sondern nur Spontaneität. Die Freiheit ist für ihn immer eine bewusste Freiheit. Ein wesentliches Merkmal von Fichtes Freiheitslehre liegt daher in der Wechselwirkung zwischen Freiheit und Bewusstsein. Die Freiheit sollte nicht nur für absolut und ursprünglich gehalten werden, sondern auch erkennbar sein. Fichte zeigt, dass die Freiheit nicht allein durch das „Raisonnir-Vermögen“, wie er es nennt, erfasst werden kann. Vielmehr sei die Anschauung der Freiheit erforderlich. Daher macht ihm zufolge erst die Aufhebung der diametralen Entgegensetzung von Sinnlichkeit und Intelligenz die Erkenntnis der Freiheit möglich. Mit diesem Schritt sucht er den dogmatischen Rest bei Kant zu tilgen und die Transzendentalphilosophie zur Vollendung zu führen. Der Begriff der Freiheit wurde an den Beginn der Sprachlehre und der gesamten Philosophie gesetzt, weil er als das Ursprünglichste im Bewusstsein gefunden wird. Wird in der Erkundung zum Ursprung der Sprache der Begriff der Freiheit gefunden, so bezieht sich das Erkennen der Freiheit notwendig auf das Bewusstsein, das sich wiederum als eine Synthese der Wechselwirkung von Gefühl und Reflexion erweist. So entfaltet sich eine neue Dimension bei der Rekonstruktion von Fichtes Sprachlehre: die Wechselwirkung zwischen Freiheit und Bewusstsein. Wurde im vorstehenden Abschnitt das Bewusstsein als Bedingung der Freiheit behandelt, wird im Folgenden erforscht, wie umgekehrt die Freiheit als Bedingung des Bewusstseins begründet wird.

### **III.4.3.2. Freiheit als Bedingung des Bewusstseins**

#### **Einleitung**

Seit der Aufklärung herrscht die Grundauffassung, die Sprache als die Bedingung für die Vernunft anzusehen. Fichte stellt sich jedoch die grundlegende Frage, *wie* die Sprache die Entwicklung der Vernunft bedingt haben soll? In seiner Erkundung zum Ursprung der Sprache und zu ihrer Beziehung zur Vernunft wurde der Begriff der Freiheit eingeführt. Dieser wird in seiner Sprachabhandlung konkreter in den Blick genommen, und anhand der freien Wechselwirkung zwischen Menschen dargestellt. Dabei betont Fichte, dass die Sprache nicht nur ein Instrument der Kommunikation sei, sondern auch eine wichtige Rolle in der Entstehung und Weiterentwicklung der Vernunft des Menschen spiele.

Die freie Wechselwirkung zwischen Menschen wird anhand der Intersubjektivitätslehre erklärt. Dieses Thema ist so wichtig für Fichte, dass es sowohl in den Popularschriften als auch in der wissenschaftlichen Arbeit behandelt wird. Meines Erachtens trifft die Fichte-Kritik der Heidelberger Schule durchaus ein Schlüsselmoment, insofern eine potentielle Begründung der Intersubjektivitätslehre sich zwar in der Anstoßtheorie in der *Grundlage* findet, ihre Darstellung aber im praktischen Teil möglich ist. Im Folgenden ist zunächst zu erläutern, wie die Frage nach der intersubjektiven Beziehung a) in Fichtes Vorlesungen *Die Bestimmung des Gelehrten* gestellt, danach b) im *Naturrecht* thematisiert und c) in der *Sittenlehre* vertieft wird, bevor sie sich d) in der *WL Nova Methodo* letztendlich zuspitzt. In der Untersuchung jedes der genannten Texte wird geprüft, inwiefern Henrichs Fichte-Kritik recht oder unrecht hat und ob Fichtes Begründung der Freiheit und des Bewusstseins sich verteidigen lässt.

#### **a) Die Einführung der Intersubjektivitätslehre in Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten**

Die Intersubjektivitätslehre<sup>693</sup> spielt eine fundamentale Rolle in Fichtes System der *WL*. Reinhard Lauth weist darauf hin, dass diese Konzeption „so alt wie die Konzeption des Standpunktes der Wissenschaftslehre überhaupt“ sei.<sup>694</sup> Das Problem der Intersubjektivität wurde erstmals in Fichtes Frühwerk *Bestimmung des Gelehrten* thematisiert. Dabei dient die Intersubjektivitätslehre dazu, die Genese des Selbstbewusstseins zu erklären. Dieser Text ist aus der Perspektive der Rezeption viel zugänglicher und daher geeignet, Fichtes ursprüngliche Motive aufzudecken.<sup>695</sup> Der kategorische Imperativ Kants wird durch Fichtes Intersubjektivitätslehre abgewandelt und ergänzt, indem Fichte die damals noch kaum berührte Frage nach der Anerkennung des anderen Vernunftwesens gestellt hat. Im Folgenden wird untersucht, wie sich das Problem von Freiheit und Selbstbewusstsein im intersubjektiven Diskurs reflektiert.

In der *Bestimmung des Gelehrten* geht Fichte von der Gesellschaftlichkeit des Menschen aus und betont, dass ein Mensch nur unter Menschen ein Mensch sei. „Und so bekommen wir die eigentliche Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft.“<sup>696</sup> Zugleich muss berücksichtigt werden, dass die Gesellschaftlichkeit des Menschen nur den Ausgangspunkt in der Struktur der Intersubjektivitätslehre bildet, aber bei Fichte noch keine Berechtigung ausmacht. Das heißt, dass die Gesellschaftlichkeit des Menschen nicht bloß als ein Postulat vorausgesetzt wird.<sup>697</sup> Auf den eigentlichen Ausgangspunkt der *WL* im Sinne von der Grundlage werden wir später zurückkommen. Im nächsten Schritt zeigt Fichte, dass der Zweck des Menschen als eines gesellschaftlichen Wesens in seiner Vollkommenheit liegt. Genauer soll eine völlige Übereinstimmung mit sich selbst angestrebt werden. Diese Übereinstimmung entfalte

---

<sup>693</sup> Der Unterschied zwischen Intersubjektivität und Interpersonalität liegt nach Helmut Grindt in ihrer unterschiedlichen Akzentsetzung: Die Intersubjektivität sei ein wissenschaftstheoretischer Begriff, während die Interpersonalität sich mehr nach der praktischen Ebene orientiere. „Der Terminus ‚Intersubjektivität‘ ist durch seinen Gebrauch in der Wissenschaftstheorie zweifellos besser eingeführt als der von ‚Interpersonalität‘.“ Siehe Helmut Grindt, „Zu J. G. Fichtes und G. H. Meads Theorie der Interpersonalität“, in: Klaus Hammacher (Hg.), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburg 1981, 383.

<sup>694</sup> Reinhard Lauth, „Das Problem der Interpersonalität bei J. G. Fichte“, in: ders., *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Hamburg 1989, 184.

<sup>695</sup> Vgl. Edith Düsing, *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Bedingungstheorie bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel*, Köln 1986, 204.

<sup>696</sup> GA I/3, 40.

<sup>697</sup> Für eine ausführliche Darstellung von Fichtes Unterscheidung zwischen Ausgangspunkt und Postulate siehe unten d).

sich auf individueller und auf Gattungsebene. Zugleich behauptet Fichte aber, dieser Zweck sei „unerreichbar“,<sup>698</sup> solange der Mensch kein Gott werde, und diene insofern nur als regulatives Ideal.

Weshalb wird die völlige Übereinstimmung mit sich selbst als Zweck des Menschen angenommen? Der Grund dafür liegt Fichte zufolge in den zwei Grundtrieben des Menschen: dem Trieb nach der Identität und dem gesellschaftlichen Trieb, wobei der letztere der höhere sei<sup>699</sup> und dazu führe, die Gesellschaftlichkeit als die Grundbestimmung des Menschen aufzustellen. Damit wird angenommen, dass die intersubjektive Beziehung das Wesen des Menschen ausmache. Der Begriff des Menschen lässt sich daher nur unter Menschen nachvollziehen, und er besagt, dass jeder Mensch nicht isoliert sei, sondern mit anderen stets in Wechselwirkung stehe. Durch eine solche Wechselwirkung zwischen Individuen nähere der Mensch sich seiner Vollkommenheit an. Der Begriff des Individuums werde vom Menschen als Gattungsbegriff geprägt, und entsprechend liege das Wesen des individuellen Menschen in seiner intersubjektiven Beziehung. Somit wird eine neue Perspektive des Subjektivitätsproblems beleuchtet, wonach die Intersubjektivität dem Verständnis der Subjektivität zugrunde liegt.

Der Primat der Intersubjektivität vor der Subjektivität beruht bei Fichte also darauf, dass der höchste Trieb des Menschen in der Gesellschaftlichkeit liege. Was ist nun unter „gesellschaftlichem Trieb“ zu verstehen? Er „geht darauf aus, freie vernünftige Wesen ausser uns zu finden“.<sup>700</sup> In Fichtes Begriff der Gesellschaftlichkeit wird die reelle Existenz des Anderen vorausgesetzt. Daher fragt Fichte weiter nach der Begründung einer solchen Voraussetzung, die den Gesellschaftsbegriff ermöglicht. Dadurch taucht das Problem der Anerkennung auf: „[W]ie kömmt der Mensch dazu, vernünftige Wesen seines Gleichen ausser sich anzunehmen und anzuerkennen, da doch dergleichen Wesen in seinem reinen Selbstbewusstseyn unmittelbar gar nicht gegeben sind?“<sup>701</sup> Der Begriff der Gesellschaftlichkeit impliziert zwar die reale

---

<sup>698</sup> GA I/3, 37.

<sup>699</sup> GA I/3, 37.

<sup>700</sup> GA I/3, 39.

<sup>701</sup> GA I/3, 34.

Existenz des eigenen Körpers des Individuums und der Körper der anderen Vernunftwesen, vermag aber ihre Anerkennung nicht zu erklären. Insofern diese Erkenntnis nicht erwiesen wird, steht die Rechtfertigung der Gesellschaftlichkeit als Grundbestimmung des Menschen weiterhin infrage. In dem hier betrachteten Text wird somit die Notwendigkeit einer Ableitung des Daseins anderer Vernunftwesen erkannt, Fichte verfügt aber noch nicht über die theoretischen Mittel, um eine solche Ableitung vorzunehmen.

Deutlich ist immerhin, dass der eigentliche Ausgangspunkt von Fichte die Vernunft ist: Der Mensch sei im Wesentlichen ein Vernunftwesen. Wie bereits in Kapitel III.4.3.1 erläutert, sei die Vernunft die Möglichkeitsbedingung der Freiheit. Von der Position der Vernunft geht Fichte aus und versucht, die freie Wechselwirkung zwischen Menschen als Vernunftwesen zu erklären. Die freie Handlung des Menschen wird daher in der Kausalitätsbeziehung von Ursache und Wirkung betrachtet. Die wichtigste Kontinuität zwischen Fichtes und Kants Freiheitslehre liegt im Festhalten am Prinzip der Kausalität aus Freiheit. In Bezug auf die Vernunft unterscheidet sich die Freiheit von der bloßen Zufälligkeit, die im Gegensatz zur Kausalitätsbeziehung steht. Das Übersehen dieses Punktes könnte zu der Missdeutung führen, dass Fichtes Freiheit als „Nichtbewusstsein der Ursache“ verstanden wird.<sup>702</sup>

Vom Ausgangspunkt der Vernunft her werden die Zweckmäßigkeit und der Freiheitsbegriff nicht als einander entgegengesetzt betrachtet. Umgekehrt werden vielmehr das zweckmäßige Handeln und das vernünftige, freie Individuum als sein Urheber miteinander in Verbindung gebracht. „Was den Charakter der Zweckmäßigkeit trägt, kann einen vernünftigen Urheber haben; das, worauf sich der Begriff der Zweckmäßigkeit gar nicht anwenden lässt, hat gewiss keinen vernünftigen Urheber.“<sup>703</sup> Die zweckmäßige Handlung des Vernunftwesens hat den Charakter einer „Uebereinstimmung des Mannigfaltigen zur Einheit.“<sup>704</sup> Aber die Zweckmäßigkeit

---

<sup>702</sup> Cristiana Senigaglia, „Die Strukturen der Intersubjektivität beim frühen Fichte“, in: Christoph Asmuth (Hg.), *Transzendentalphilosophie und Person. Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung*, Bielefeld 2007, 163–178, hier 165.

<sup>703</sup> GA I/3, 36.

<sup>704</sup> GA I/3, 36.

allein genügt nicht, dem Vernunftwesen notwendigerweise die Urheberschaft der Handlung zuzuschreiben, weil die Übereinstimmung zwischen Zweck und Wirkung der Handlung aus bloßen Naturgesetzen eben auch möglich ist. Der Unterschied zwischen beiden Übereinstimmungen liegt darin, ob ihre Kausalität aus mechanischer Notwendigkeit oder aus organischer Freiheit zu erklären ist. Daraus folgt die Frage: „Wie soll man eine in der Erfahrung gegebene Wirkung durch Notwendigkeit von einer gleichfalls in der Erfahrung gegebenen Wirkung durch Freiheit unterscheiden?“<sup>705</sup> Somit weist die Frage wieder zurück auf die Erkennbarkeit der Freiheit. Die Antwort darauf wird nicht direkt von Fichte gegeben, stattdessen argumentiert er, dass eine *unmittelbare* Erkenntnis der Freiheit unmöglich sei, muss doch die Freiheit als die Letztbegründung des Bewusstseins außerhalb des Bewusstseins liegen.<sup>706</sup> So wird gezeigt, dass das Bewusstsein auf der Freiheit beruht, aber nur *mittelbar*. Die Frage ist nun: Wie wird die freie Wechselwirkung als *mittelbare* Bedingung des Bewusstseins erkannt?

Die freie Wechselwirkung zwischen Menschen in der Gesellschaft entfaltet sich bei Fichte in zweierlei Hinsicht: Geben und Nehmen stammen aus zwei Arten des gesellschaftlichen Triebes des Menschen: dem Mitteilungstrieb und dem Trieb zu empfangen. Hat die wechselseitige Kommunikation den Menschen zum Menschen gebildet, so spielt die Sprache eine wichtige Rolle in der freien Wechselwirkung des Menschen. In der intersubjektiven Beziehung muss ein wirklicher Mensch außer uns als frei und vernünftig angenommen werden. Wie aber wird die Realität eines solchen Wesens anerkannt? Der Freiheitsbeweis wird so im intersubjektiven Diskurs zu einer anderen Frage: Wie kommt man dazu, das uns gleichende Vernunftwesen außerhalb von uns anzunehmen und anzuerkennen? Damit schlägt Fichte einen neuen Weg des Freiheitsbeweises ein: Der Mensch wird als Vernunftwesen durch die Aufdeckung des intersubjektiven Verhältnisses als freies endliches Individuum erkannt. Die Plausibilität der Intersubjektivität beruft sich auf das zweckmäßige Handeln, das

---

<sup>705</sup> GA I/3, 36.

<sup>706</sup> GA I/3, 36.

ursprünglich der „bloß negative Charakter der Vernünftigkeit“ sei.<sup>707</sup> So gesehen wird der Freiheitsbegriff durch die Intersubjektivität von der Vernunft abgeleitet. Die Schwierigkeit dabei besteht nicht in der Rechtfertigung des notwendigen Zusammenhangs zwischen Vernunft und Freiheit, geht es doch nicht darum, zu beweisen, ob „die Vernunft [...] immer mit Freiheit“<sup>708</sup> wirke, sondern um die Berechtigung des Ausgangspunktes bei der Vernunft: Wie kommt man dazu, sich selbst als Vernunftwesen zu erkennen? Somit scheint der Weg in einen Zirkel zu geraten. Die Freiheit als ein Schluss der Vernunft wird bereits im Begriff der Vernunft vorausgesetzt.

Ein weiteres Problem bei der Darstellung von freier Wechselwirkung zwischen Menschen liegt in der Annahme der Gesellschaftlichkeit. Der Begriff der Gesellschaftlichkeit impliziert eine intersubjektive Beziehung, die als das Wesentliche in der Suche nach dem Ursprung des Selbstbewusstseins angenommen wird. Insofern scheint die Genese des Selbstbewusstseins von der Gesellschaftlichkeit des Menschen abgeleitet zu sein. Dieses Verfahren hat einen Vorteil und einen Nachteil. Der *Vorteil* besteht darin, den Vorwurf des Solipsismus abzuwehren. Fichtes Ich wird oft als ein absolut isoliertes Individuum missverstanden und kritisiert — so etwa auch von Novalis: „Fichtes Ich – ist ein Robinson, eine wissenschaftliche Fiction.“<sup>709</sup> Dabei verwechselt Novalis aber das absolute Ich mit dem individuellen. Mit der Hervorhebung der Gesellschaftlichkeit im Ich bietet Fichte einen Ausweg aus dem Zirkel der Subjektivität, der von der Heidelberger Schule als eine unvermeidliche Aporie der Transzendentalphilosophie betrachtet wird: Wenn das Ich als Grundprinzip fungiert, wie wird das Ich selbst begründet? Wird das Ich-Prinzip ein Dogma, das zugleich das Produzierende und das Produkt ist?<sup>710</sup> Die Einführung der Intersubjektivität zielt gerade darauf ab, die Subjektivität vom Vorwurf des Solipsismus zu befreien und daher ihre Position zu rechtfertigen.

---

<sup>707</sup> GA I/3, 36.

<sup>708</sup> GA I/3, 36.

<sup>709</sup> Novalis, *Schriften*, III, 405.

<sup>710</sup> Vgl. Hölderlins Kritik an Fichte in Henrich, *Der Grund im Bewusstsein*, Stuttgart 1992, 40ff.

Der *Nachteil* ist ein neues Problem, das mit der Hervorhebung der Intersubjektivität im Selbstverständnis entsteht: Wenn die Grundlegung des Ich in einem anderen Individuum außer dem Ich liegt, bedeutet das dann, dass die Subjektivität notwendigerweise auf dem intersubjektiven Verhältnis beruht? Das Alter Ego, das ursprünglich ein Gegenbild des Ich ist, fungiert nun als die Grundlage des Selbstbewusstseins. Liegt hier die Gefahr, den dogmatischen Rest nicht beseitigt zu haben? Wenn die Subjektivität von der Intersubjektivität abhängig gemacht wird, heißt das nicht, eine Heteronomie anzunehmen?

Somit ruft die Verschiebung des Problems der Subjektivität auf die Intersubjektivität eine zweifache Kritik hervor: *Erstens* muss das andere „Ich“ bzw. Individuum, um sich selbst zu erkennen, zuerst als seine Grundlage konzipiert werden. Das Selbstbewusstsein wird somit in ein „Selbstverhältnis“ subsumiert, wie Henrich kritisiert.<sup>711</sup> Eine solche Kritik erfolgt aus einer ontologisch-realistischen Position, die Fichtes Weg für zu idealistisch hält und versucht, die realistische Dimension der Transzendentalphilosophie im Sinne eines „realistischen Idealismus“ hervorzuheben. *Zweitens* wird behauptet, in Fichtes Begründung überwiege die Abhängigkeit der Subjektivität von dem entgegengesetzten Anderen. Der Versuch, das Selbstverständnis in einer „Ich-Du-Beziehung“ zu konzipieren und ein Du an sich statt eines Dings an sich zu inszenieren, wird als Anzeichen dafür interpretieren, dass bei Fichte doch ein dogmatischer Hang übrig geblieben sein soll. Aber steht Fichtes Intersubjektivitätslehre wirklich mit einer immanentistischen Position im Widerspruch? Als eine mögliche Verteidigung unterscheidet etwa Walter Schulz Fichtes Selbstbegrenzung von der ontologischen Diskussion über eine Ich-Du-Beziehung, die sich „wesentlich auf das Private und die existentielle Kommunikation beschränkt“. Er weist darauf hin, dass Fichtes Intersubjektivität sich „in dialektischem Bezug auf ein Wir“ bezieht.<sup>712</sup> Im Vergleich zur Entgegensetzung von Ich und Nicht-Ich in der *Grundlage* scheint es hier eine Verschiebung der Position des Ichs zu geben. Das Ich hat in der *Grundlage* das absolute Primat, weil selbst die Entgegensetzung *im*

---

<sup>711</sup> Henrich, *Selbstverhältnisse*, 15.

<sup>712</sup> Walter Schulz, *Johann Gottlieb Fichte. Vernunft und Freiheit. Vortrag gehalten am 23. Mai 1962 an der Uni Tübingen*, Pfullingen 1962, 21.



*Ich* gesetzt werden muss. Die Annahme der Gesellschaftlichkeit als das Wesentliche des Menschen hebt hingegen die Ich-Du-Beziehung hervor, die aber zwei gleichgewichtige Pole impliziert, die in Wechselwirkung zueinander stehen. Darüber hinaus liegt die Begründung des Ichs grundsätzlich in der Anerkennung vom Du; das heißt, die Annahme des Alter Ego macht die Bedingung des Selbstbewusstseins aus. Wie lässt sich diese anscheinend veränderte Position der Subjektivität in Fichtes System verstehen? Impliziert Fichtes Betonung der Gesellschaftlichkeit in der Intersubjektivitätslehre eher einen Rückschritt der transzendentalen Position?

### **b) Die Weiterentwicklung der Intersubjektivitätslehre im Naturrecht**

Das Problem der Intersubjektivität, das in der *Bestimmung des Gelehrten* thematisiert wurde, wird auch im *Naturrecht* untersucht.<sup>713</sup> In diesem Text fragt Fichte weiter nach der Grundlage der Gesellschaftlichkeit und dem Ausgangspunkt der Vernunft, um die Freiheit als das ursprünglichste Bewusstsein durch die Intersubjektivität zu erklären. Denn die Gesellschaftlichkeit setzt voraus, dass die Freiheit mit der Vernunft notwendigerweise verbunden ist. Aber die Rechtfertigung der Vernunft wird im Diskurs der Gesellschaft nicht dezidiert thematisiert, also die Frage, inwiefern das Ich sich selbst als Vernunftwesen annehmen kann. Muss die Vernünftigkeit des Menschen vorausgesetzt werden, um das Bewusstsein genetisch darstellen zu können? Im *Naturrecht* wird diese Frage weiter behandelt und gefragt, wie man dazu kommt, sich als ein Vernunftwesen anzunehmen. Diese Frage richtet sich nach der Genese des Selbstbewusstseins. Die Antwort hierzu führt zu weiteren Fragen, und dementsprechend argumentiert Fichte vom Fazit aus zurück zu dessen Voraussetzung und Bedingung. Dies wird besonders augenscheinlich in der Reihenfolge seiner Lehrsätze. Der *erste Lehrsatz* lautet: „Ein endliches vernünftiges Wesen kann sich selbst nicht setzen, ohne sich eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben.“<sup>714</sup> In diesem

---

<sup>713</sup> Vgl. Edith Düsing, „Sittliche Aufforderung. Fichtes Theorie der Interpersonalität in der *WL nova methodo* und in der *Bestimmung des Menschen*“, in: Albert Mues (Hg.), *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*, Hamburg 1989, 178.

<sup>714</sup> GA I/3, 329.

Lehrsatz werden weder die Vernunft noch die freie Wirksamkeit gesetzt, sondern es wird nur auf ihre Beziehung hingewiesen. Eine freie Wirksamkeit sei die notwendige Bedingung dafür, dass sich ein Individuum als ein endliches, vernünftiges Wesen identifizieren könne. Diese freie Wirksamkeit wird in der Fichte-Forschung oft als „praktisches Bewusstsein“<sup>715</sup> oder „Zweckbegriff“<sup>716</sup> interpretiert. Aber die Annahme der Vernunft als Voraussetzung von Fichtes Philosophie ist nicht immun gegen Kritik, insbesondere die der Heidelberger Schule. Henrich weist darauf hin, dass Kant von der theoretischen Vernunft ausgeht und versucht, das sittliche Gesetz abzuleiten, was unvermeidlich scheitern muss.<sup>717</sup> Auch Fichte als Nachfolger Kants stehe in dieser Tradition, die Moralität auf dem Faktum der Vernunft zu begründen. „Man kann Fichtes Wissenschaftslehre im Sinne einer solchen Theorie verstehen.“<sup>718</sup> Aber stimmt das? Die Postulatenlehre, die von Kant entstammt, wird häufig als Fichtes Methode betrachtet.<sup>719</sup> Gerade dies aber ist der „dogmatische Rest“, den Fichte in seinem System beseitigen will, um sich dadurch von Kants Philosophie zu unterscheiden. Gerade in der Freiheitslehre weicht er von Kant ab. Was soll man daher unter dem ersten Lehrsatz verstehen?

Mit ihm wird der Ausgangspunkt dafür, dass die notwendige Verbindung zwischen freier Wirksamkeit und Selbstbewusstsein als grundlegend angenommen wird, im *Naturrecht* zum Ausdruck gebracht. Aufgrund dieser Verbindung versucht Fichte die Selbsterkenntnis der Vernunft zu erklären. „Soll ein Vernunftwesen sich als solches setzen, so muß es sich eine Tätigkeit zuschreiben, deren letzter Grund schlechthin in ihm selbst liege.“<sup>720</sup> Sich selbst als vernünftig zu identifizieren bedeutet zugleich, sich als der Urheber der freien Wirksamkeit zu erkennen. Das Vernunftwesen wird hier als ein Gattungsbegriff betrachtet, bei dem die Selbstanerkennung als Vernunftwesen angenommen wird. Die sogenannte freie Wirksamkeit bezeichnet ein *einseitiges*

---

<sup>715</sup> Frederick Neuhauser, „The Efficacy of the Rational Being“, in: Jean-Christophe Merle (Hg.), *Johann Gottlieb Fichte: Grundlage des Naturrechts*, Berlin 2001, 42f.

<sup>716</sup> Ludwig Siep, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main 1992, 41ff.

<sup>717</sup> Henrich, „Der Begriff der sittlichen Einsicht“, 93.

<sup>718</sup> Henrich, „Der Begriff der sittlichen Einsicht“, 114.

<sup>719</sup> Düsing, „Sittliche Aufforderung“, 177.

<sup>720</sup> GA I/3, 329.

Verhältnis der Aufforderung<sup>721</sup>, weil sie sich nur auf die Wirkung zwischen Aufforderndem und Aufgefordertem bezieht. Das Alter Ego als das Auffordernde wird für die Ursache der Wirksamkeit gehalten; das individuelle Selbstbewusstsein ist dann entsprechend das Ergebnis einer solchen Wirksamkeit. Daher sei die freie Wirksamkeit einem Vernunftwesen immanent, weil es als allgemeiner Gattungsbegriff sowohl die Ursache als auch die Folge sei. In diesem Sinne ist diese Wirksamkeit eigentlich eine Selbstbestimmung – das Vernunftwesen soll von sich selbst gesetzt werden. Auf diesem autonomen Verhältnis beruhe die Freiheit. „Ich setze mich als vernünftig, d. h. als frei.“<sup>722</sup> Durch die Analyse des Vernunftbegriffes versucht Fichte auf die notwendige Verbindung zwischen Freiheit und Vernunft hinzuweisen. Hieran zeigt sich, dass das, was für Fichte beim ersten Lehrsatz schlechthin gesetzt wird, nicht die Vernunft, sondern die Selbsttätigkeit als der wesentliche Charakter der Vernunft ist.

Fichte betont, dass die freie Wirksamkeit ihren Realitätsbezug haben und sich daher auf ein Objekt in der Sinnenwelt beziehen muss. „Ich kann mich nicht als Ich denken, ohne gewisse Dinge (diejenigen, welche nicht *anfangen* können) als mir völlig unterworfen zu denken. Zu ihnen stehe ich im Verhältnis der Ursache; zu andern Erscheinungen im Verhältnis der Wechselwirkung.“<sup>723</sup> Wie kann man sich seines Realitätsbezugs auf die Sinnenwelt vergewissern? Diese Frage führt zum *zweiten Lehrsatz*: „Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch anderen zuzuschreiben, mithin auch andere endliche Vernunftwesen außer sich anzunehmen.“<sup>724</sup> Der Satz zielt darauf ab, die Wirksamkeit des Vernunftwesens in der Sinnenwelt zu erklären. Wie könnte ein Objekt in der Sinnenwelt als ein Beweis der freien Wirksamkeit des Vernunftwesens angeführt werden? Worauf beruht die Realität einer solchen kausalen Erkenntnis? Die Bestimmung der Sinnenwelt geht hier auf die Deduktion des Anderen zurück, der oft in der Fichte-Forschung berechtigterweise als *Alter Ego*

---

<sup>721</sup> Vgl. Siep, *Praktische Philosophie*, 47f.

<sup>722</sup> GA I/3, 319.

<sup>723</sup> GA III/2, 386f.

<sup>724</sup> GA I/3, 340.

bezeichnet wird. Hier wird er eingeführt, um die Verbindung zwischen der Subjektivität und ihrem Realitätsbezug auf die Sinnenwelt zu verdeutlichen. So steht Fichtes Intersubjektivitätstheorie in der Mitte zwischen der Subjektivität und der Sinnenwelt, um die Kluft zwischen Subjekt und Objekt zu überwinden. Zwischen Ich und Nicht-Ich, die einander völlig fremd sind, taucht ein Ich-Du-Verhältnis als ihr Mittelglied auf. Wie kann hier nun aber das Alter Ego als die Vermittlung zwischen dem Ich und der Welt außer demselben fungieren? Wie lässt sich die von der Heidelberger Schule behauptete Grundlegung der Subjektivität auf der intersubjektiven Beziehung verstehen? Einerseits gehört das Alter Ego als ein Gegenbild zum Ich auch zum Gattungsbegriff des Vernunftwesens; andererseits muss es als ein Fremdes wie ein Objekt außer mir liegen. Diese *zweiseitige* Eigenschaft des Alter Ego macht die Versöhnung zwischen Subjektivität und Objektivität möglich. Daraus lässt sich erklären, wie es zwischen dem Selbstbewusstsein und der Sinnenwelt vermitteln könnte.

Aber die Annahme der vermittelnden intersubjektiven Beziehung bringt drei Probleme mit sich. *Erstens* muss der Mensch als Vernunftwesen prima facie als ein Gattungsbegriff konzipiert werden, um das Individuum als ein endliches vernünftiges Wesen erklären zu können. Die Aufforderung zur freien Tätigkeit ergibt sich aus diesem Gattungsbegriff des Menschen als Vernunftwesen. Als ein gemeinsames „wir“ haben die Menschen Freiheit und Vernunft. Die Gesellschaftlichkeit als Wesen des Menschen wurde bereits in der *Bestimmung des Gelehrten* angenommen. Wie entwickelt er sich zum gesellschaftlichen Wesen? Dazu erläutert Fichte im *Naturrecht*: Der Mensch wird nicht als Mensch geboren, sondern zum Menschen erzogen. Diesen Sprung vom Naturzustand zum gesellschaftlichen Menschen nennt Fichte die Erziehung. „Die Aufforderung zur freien Selbsttätigkeit ist das, was man Erziehung nennt.“<sup>725</sup> Die Erziehung, wie sie im allgemeinen Sinne unter der Wechselwirkung zwischen Menschen verstanden wird, macht den eigentümlichen Charakter der Menschheit aus. „Nur freie Wechselwirkung durch Begriffe und nach Begriffen, nur Geben und Empfangen von Erkenntnissen, ist der eigentümliche Charakter der

---

<sup>725</sup> GA I/3, 347.

Menschheit, durch welchen allein jede Person sich als Menschen unwidersprechlich erhärtet.“<sup>726</sup> Andererseits setzt aber die Gesellschaftlichkeit des Menschen die freie Wechselwirkung zwischen Menschen bereits voraus. Ohne die Anerkennung des anderen als Seinesgleichen wäre der Begriff der Gesellschaftlichkeit unmöglich. Der Zirkel in der Erklärung bleibt.

*Zweitens* wird der Verdacht der Heteronomie damit nicht vermieden, könnte doch die Perspektive des Alter Ego eine heteronome Position implizieren. Tugendhat weist darauf hin, dass das Phänomen des Selbstbewusstseins wesentlich aus der Perspektivenübernahme fremder Subjektivität heraus verstanden werden müsse. Mit dem Beispiel: „Herr Tugendhat ist traurig“ versucht er zu zeigen, dass das Bewusstsein vom eigenen Zustand nur durch die Vermittlung einer fremden Perspektive möglich sei.<sup>727</sup> Dabei zeigt sich ein Problem: Die Annahme des Anderen wird im zweiten Lehrsatz vorausgesetzt, um den Realitätsbezug der Subjektivität auf der Sinnenwelt zu vermitteln. Durch die Vermittlung der Intersubjektivität bezieht sich das Selbstbewusstsein auf die reelle Welt außer mir, und in diesem Sinne sagt Fichte: „Die Realität der Welt [...] ist Bedingung des Selbstbewußtseyns“.<sup>728</sup> Dies impliziert anscheinend die Abhängigkeit der Subjektivität von der Außenwelt, und zwar eine Heteronomie.

*Drittens* wirft diese Erklärung eine weitere Frage nach der Letztbegründung auf, nämlich wie kann eine „heteronomische“ Erklärung das Problem des unendlichen Regresses vermeiden? Die Frage der Letztbegründung betrifft dem Ursprung des ersten Menschenpaars. „Wenn es nothwendig seyn sollte, einen Ursprung des ganzen Menschengeschlechts, und also ein erstes Menschenpaar anzunehmen, – und es ist dies auf einem gewissen Reflexions-punkte allerdings nothwendig; – wer erzog denn das erste Menschenpaar?“<sup>729</sup> Die angeblich einseitige Aufforderung zur freien Tätigkeit durch den Anderen kann die Frage der Letztbegründung somit nicht erklären. Dieser Schwierigkeit war Fichte sich bewusst, versucht er doch dann im *dritten*

---

<sup>726</sup> GA I/3, 348.

<sup>727</sup> Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, 24f.

<sup>728</sup> GA I/3, 348.

<sup>729</sup> GA I/3, 347.

*Lehrsatz* die einseitige Aufforderung durch das wechselseitige Rechtsverhältnis zwischen Menschen zu erweitern: „Das endliche Vernunftwesen kann nicht noch andere endliche Vernunftwesen außer sich annehmen, ohne sich zu setzen, als stehend mit denselben in einem bestimmten Verhältnisse, welches man das Rechtsverhältnis nennt.“<sup>730</sup> Die Rechtmäßigkeit des Übergangs vom zweiten Lehrsatz zum dritten Lehrsatz ist mit Blick auf seine Stringenz, nämlich wie die einseitige Aufforderung zur wechselseitige Anerkennung gelangt, noch umstritten.<sup>731</sup> Der dritte Lehrsatz zielt darauf ab, das Rechtsverhältnis zwischen Menschen als wechselseitiges intersubjektives Verhältnis zu erklären. Der „Erfahrungsmoment“ der intersubjektiven Anerkennung schafft notwendig ein gemeinsames Gesetz zwischen Individuen, das als Rechtsverhältnis bezeichnet wird. So wird der Rechtsbegriff von der Annahme des endlichen Vernunftwesens abgeleitet. In diesem Prozess zeigt sich aber nach Ludwig Siep ein Erfahrungsmoment in Fichtes Methode, wird doch die Wechselwirkung zwischen Vernunftwesen als „ein Ereignis in Raum und Zeit“ wahrgenommen.<sup>732</sup> Diese Voraussetzung der Gegebenheit im Übergang von der Aufforderung zur Anerkennung wird oft als ein Schwachpunkt von Fichtes System gesehen.<sup>733</sup> Fichtes Ableitung des Rechtsbegriffs vom Menschen als endlichem Vernunftwesen stützt die Subjektivität auf der Intersubjektivität. Zugleich wird die intersubjektive Anerkennung durch die freie Tätigkeit erbracht, bei der die Aufforderung den Primat des praktischen Bewusstseins impliziert. Darauf weist Peter Baumanns hin: „Freie Selbsttätigkeit impliziert Erkenntnis des Anderen als frei selbsttätiges Wesen.“<sup>734</sup> Bedeutet die Freiheit als Bedingung des Bewusstseins dann zugleich, den Primat des praktischen Bewusstseins anzunehmen? Trifft dies zu, wie könnte sich Fichte dann noch von Kants Begründung der Rechtslehre auf der Moralphilosophie, die von ihm als unvollendet betrachtet wird, unterscheiden? Fichtes transzendentaler

---

<sup>730</sup> GA I/3, 349.

<sup>731</sup> Vgl. Hansjürgen Verweyen, *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Freiburg/München 1975, 91; Ludwig Siep, „Methodische und systematische Probleme in Fichtes *Grundlage des Naturrechts*“, in: Klaus Hammacher (Hg.), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburg 1981, 293.

<sup>732</sup> Siep, *Praktische Philosophie*, 46.

<sup>733</sup> Vgl. Andreas Wildt, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart 1982.

<sup>734</sup> Peter Baumanns, *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt. 1972, 181.

Freiheitsbeweis zielt darauf ab, Kants Freiheitslehre zur Vollendung zu bringen.<sup>735</sup> Seine Begründung des Freiheitsbeweises auf die Intersubjektivitätslehre scheint aber den Primat des praktischen Bewusstseins zu implizieren. Setzt das intersubjektive Rechtsverhältnis die Moralität voraus? Was ist die Beziehung zwischen praktischer Freiheit und Moralität? Diese Fragen werden anhand von Fichtes *Sittenlehre* weiter behandelt.

### c) *Die Intersubjektivitätslehre in der Sittenlehre*

Im *Naturrecht* versucht Fichte, das Rechtsverhältnis zwischen Menschen vom Ausgangspunkt der Vernunft her zu erläutern. Ziel ist es, die notwendige bzw. natürliche Verbindung zwischen Vernunft und Freiheit durch das intersubjektive Rechtsverhältnis zu begründen. Die ganze Idee des Naturrechts beruht auf diesem Ansatz: Wenn ich mich als vernünftig setze, muss ich auch frei sein. Durch die Darstellung des Rechtsverhältnis zwischen Individuen wird die Freiheit als Bedingung des Bewusstseins dargelegt. Dieser Argumentationsweg deutet aber eine Voraussetzung des praktischen Bewusstseins an: In der Untersuchung der Sittenlehre geht man vom Faktum des Rechtsverhältnisses aus und gelangt zur Selbstidentifikation des Vernunftwesens. Die Subjektivität gründet demnach auf dem intersubjektiven Verhältnis – dessen Erkenntnis im *Naturrecht* aber noch nicht gerechtfertigt wird.

Die Frage nach der Grundlage des sittlichen Ich greift auf Fichtes Ableitung der Sittenlehre zurück. In § 18 zur „systematischen Aufstellung der Bedingung der Ichheit“ wird nach der Möglichkeitsbedingung der Vernunft gefragt, die im *Naturrecht* als Ausgangspunkt angenommen wird. Zunächst ist zu erklären, dass die Termini Ichheit und Vernunft bei Fichte Synonyme sind.<sup>736</sup> Die Frage nach der Bedingung der Vernunft richtet sich daher nach der Bedingung der Ichheit, mit anderen Worten nach der Bedingung des Selbstbewusstseins. Die Ichheit bedeutet

---

<sup>735</sup> Ives Radrizzani, „Le Fondement de la communauté humaine chez Fichte“, in: *Revue de Théologie et de Philosophie*, 119/2 (1987), 198.

<sup>736</sup> GA I/5, 21.

nicht das besondere Ich als ein Individuum, sondern das gemeinsame *Wir* als eine Gattung des Menschen. Daher bezeichnet das Selbstbewusstsein auch nicht die Reflexion über sich selbst als ein menschliches Individuum, sondern den bewussten Zustand der gemeinsamen Existenz als ein „Wir“. Dieses „Wir“ ist die Synthese, von der Fichte ausgeht.<sup>737</sup>

Die *Sittenlehre* eröffnet die Perspektive der Gesellschaftlichkeit des Vernunftwesens, um zu zeigen, inwiefern das Ich sich nur als Individuum setzen kann. In der Erläuterung wird die entscheidende Rolle des Alter Ego für die Begründung der Ichheit hervorgehoben. Erst durch die Aufforderung des Anderen kommt das Ich dazu, sich von dem Gattungsbegriff zu unterscheiden und als ein Individuum zu identifizieren. „Ich kann diese Aufforderung zur Selbsttätigkeit nicht begreifen, ohne sie einem wirklichen Wesen außer mir zuzuschreiben.“<sup>738</sup> Daher sei es die „Bedingung des Selbstbewußtseins, der Ichheit, ein wirkliches vernünftiges Wesen außer sich anzunehmen.“<sup>739</sup> Die Intersubjektivität liege so dem sittlichen Ich zugrunde. Und Fichte weiter: „Meine Ichheit und Selbständigkeit überhaupt ist durch die Freiheit des anderen bedingt.“<sup>740</sup> Was bedeutet aber diese „Bedingtheit“? Ist die Abhängigkeit des Ichs vom anderen Vernunftwesen mit dem immanenten Charakter von Fichtes System kompatibel? Wenn man ohne das Vorhandensein des anderen Vernunftwesens nicht zum Selbstbewusstsein gelangen kann, gründet das sittliche Individuum dann nicht auf einer Heteronomie? Kants positive Bestimmung der Freiheit war die Autonomie. Statt Selbstbestimmung betont Fichte im Gegenteil in der *Sittenlehre*, dass die Freiheit durch die Aufforderung des Anderen bedingt ist. Besteht nicht ein Widerspruch zwischen diesen beiden Bestimmungen der Freiheit?

Zunächst fragt sich, wie sich das Individuum im sittlichen Verhältnis vom anderen bedingen lässt. Dazu erklärt Fichte:

Auch nur unter der gegenwärtigen Voraussetzung, daß nur Ein Individuum außer mir sei, und nur Eine Einwirkung durch Freiheit auf mich geschehe, ist der erste Zustand, gleichsam die Wurzel meiner Individualität, nicht durch meine Freiheit bestimmt, sondern

---

<sup>737</sup> GA I/5, 34.

<sup>738</sup> GA I/5, 194.

<sup>739</sup> GA I/5, 201.

<sup>740</sup> GA I/5, 201.



durch meinen Zusammenhang mit einem anderen Vernunftwesen; was ich aber von nun an werde, oder nicht werde, ist schlechterdings und ganz von mir allein abhängig. In jedem Momente muß ich unter mehreren auswählen; es ist aber kein Grund außer mir, warum ich nicht jedes andere unter allem möglichen gewählt habe.<sup>741</sup>

Damit wird der Geltungsbereich der Bedingtheit durch den anderen deutlich: Es ist nicht das ganze Ich, sondern die *Wurzel* meiner Individualität, die durch ein intersubjektives Verhältnis bedingt wird. Um den Ursprung der Ichheit zu erklären, verwendet Fichte die Metapher „Wurzel“. Dies bezeichnet die Rolle der Intersubjektivität in der Bewusstwerdung. In der Freiheit des anderen Vernunftwesens liegt somit die „Wurzel“ meiner eigenen Freiheit. Erst durch die Aufforderung zur freien Tätigkeit komme meine Freiheit zum Bewusstsein. Fichte betont zwar, dass die Selbständigkeit letztes Ziel der Ichheit ist, „daß alles abhängig ist von mir, und ich nicht abhängig von irgend etwas“. Aber meine Freiheit wird durch die freie Handlung des Anderen dazu bestimmt, unter den vorhandenen Handlungsmöglichkeiten zu wählen. Somit wird „meine Ichheit und Selbständigkeit durch die Freiheit des anderen bedingt“.<sup>742</sup> Die freien Handlungen der Anderen sind die Grenze meiner Individualität und Freiheit. Die Summe meiner Handlungsmöglichkeiten ist insofern bestimmt. Entsprechend fragt Fichte: „Wie kann nun die Freiheit dabei bestehen?“<sup>743</sup> Wie kann die bestimmte Freiheit noch als frei bezeichnet werden? Wenn es eine begrenzte Zahl möglicher Handlungen gibt, aus denen ich auswählen kann, wenn alle Individuen die Mannigfaltigkeit der Wahlmöglichkeiten teilen und wenn auf praktischer Ebene die Grenze meiner Freiheit durch die Freiheit des anderen bestimmt wird, stehen dann nicht die absoluten Wahlfreiheiten der Vernunftwesen dazu im Widerspruch? Hängt meine Freiheit von der Freiheit des Anderen ab? Worauf beruht dann aber noch die Selbständigkeit der Individualität? Gibt es also einen Widerspruch zwischen der Abhängigkeit meiner Freiheit vom Anderen und meiner Selbständigkeit?

Nach Fichte liegt der Grund für einen solchen „Widerspruch“ in der Spaltung der verschiedenen Zwecke zwischen dem Ich und dem Anderen. Die Lösung dazu sei deshalb die Vereinigung der Zwecke aller Vernunftwesen. Der Begriff der Vernunft

---

<sup>741</sup> GA I/5, 202.

<sup>742</sup> GA I/5, 207.

<sup>743</sup> GA I/5, 206.

bezieht sich hier nicht auf eine individuelle Vernunft, sondern auf die menschliche Vernunft überhaupt. „Die Selbständigkeit aller Vernunft, als solcher, ist unser letztes Ziel: mithin nicht die Selbständigkeit Einer Vernunft, inwiefern sie individuelle Vernunft ist.“<sup>744</sup> Die Bedingtheit durch die intersubjektive Wechselwirkung schließt dabei aber nicht die freie Entscheidung des Individuums aus. Die Überschreitung der Grenze führt jedoch entweder zum Solipsismus, der behauptet, dass das Subjekt alles aus sich selbst heraus erzeugen kann, oder zum Determinismus, der glaubt, dass der Grund außerhalb des Subjekts liegt und alles vorbestimmt ist. Stattdessen sucht Fichte eine Vereinigung zwischen eigener Freiheit und Prädetermination zu erzielen.<sup>745</sup> Die Genese des Bewusstseins wird hier als eine Bewusstwerdung entfaltet, um darzustellen, wie der bewusste Zustand des Subjekts genetisch zustande gekommen ist. Erst in der Bewusstwerdung wird die Ichheit zu ihrer eigenen Existenz gelangen. So erweist sich der Widerspruch zwischen meiner Freiheit und der Freiheit des Anderen nur als eine Idee. Die Wirksamkeit des anderen Vernunftwesens für mich stellt sich nicht als Zwang dar, der meine Handlung in der Wirklichkeit beschränkt. Die Beschränkung durch die freie Handlung des andren Vernunftwesens wirkt nur ideal, nicht real. Daher sagt Fichte denn auch, die Freiheit und Vernünftigkeit des Anderen sei „ein bloßer geistiger Begriff“.<sup>746</sup> Die Anerkennung des Anderen als notwendige Bedingung der eigenen Freiheit führt nicht zur Heteronomie, weil die Existenz des Anderen durch die Anerkennung subjektiviert und verinnerlicht wird. Die Widerlegung des Verdachts der Heteronomie erzeugt allerdings wieder einen Zirkel: Um das Problem der Anerkennung des anderen Vernunftwesens zu lösen, wendet Fichte die praktische Freiheit in der Moralphilosophie an, wobei mir meine Freiheit bewusst wird, indem der Andere mich zur freien Tätigkeit auffordert. Diese Aufforderung durch die freie Handlung des Anderen soll aber nur ein geistiger Begriff sein, der erst noch zu erkennen ist. Die Erklärung des Zugangs zum Anderen (die Erkenntnis von und die Wechselwirkung mit ihm) scheint daher noch zirkelhaft. Diese Zirkelstruktur des Freiheitsbeweises stellt die Frage nach dem vermeintlichen

---

<sup>744</sup> GA I/5, 209.

<sup>745</sup> GA I/5, 207.

<sup>746</sup> GA I/5, 208.

Primat des praktischen Bewusstseins: In der *Sittenlehre* wird das Individuum durch das sittliche Prinzip erklärt. „Nur durch dieses Medium des Sittengesetzes erblicke ich *mich*.“<sup>747</sup> Das Sittengesetz wird verallgemeinert und ist dient somit zur Erklärung der Grundstruktur des Selbstbewusstseins. Ein fremder Blick ermöglicht die immanente Selbstreflexion. Somit wird die intersubjektive Perspektive als das Eigentümliche des Selbstbewusstseins genommen. Die Folge davon ist, wie Dieter Henrich anmerkt, „daß das sittliche Bewußtsein zur eigentlichen Grundstruktur des Ich wird.“<sup>748</sup> Insoweit das Bewusstsein aber noch vom praktischen Prinzip abgeleitet werden müsse, sei Fichtes Bewusstseinstheorie epistemologisch nicht begründet. Aber stimmt dieser Einwand? Hat Fichte die Freiheit wie Kant nur praktisch begründet? Lässt sich Fichtes Bewusstseinstheorie *nur* auf der praktischen Ebene rechtfertigen?

#### **d) Die Intersubjektivitätslehre in der Wissenschaftslehre nova methodo**

Die obigen Fragen werden nun anhand der *WLnM* untersucht. In ihr ist Fichtes Intersubjektivitätslehre am klarsten dargestellt. Im vorangehenden Abschnitt wurde gezeigt, dass die Selbsterkenntnis als Vernunftwesen aus dem sittlichen Prinzip abgeleitet wird und die Begründung der Subjektivität die Intersubjektivität impliziert. Das hat die Kritik hervorgerufen, dass dadurch das sittliche Bewusstsein verallgemeinert werde und sich sogar zur eigentlichen Struktur des Selbstbewusstseins entwickle. Ernst Tugendhat bemerkt: „Fichte hat das unmittelbare epistemische Selbstbewußtsein und das praktische Selbstverhältnis zu Unrecht ineinandergeschoben.“<sup>749</sup> Die Kritik richtet sich an den Primat des praktischen Prinzips bei Fichte, auf das sich nicht nur die Moralphilosophie, sondern auch die Epistemologie gründet. Zunächst ist zu überprüfen, ob überhaupt stimmt, dass es einen solchen Primat des praktischen Bewusstseins bei Fichte gibt. Anders gefragt: Wie soll man Fichtes Hervorhebung des praktischen Prinzips verstehen?

---

<sup>747</sup> GA I/4, 219.

<sup>748</sup> Henrich, *Dies Ich, das viel besagt*.

<sup>749</sup> Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, 44.

Die Gegenüberstellung des Praktischen und des Theoretischen beruht auf der Annahme der kantischen Dichotomie zwischen der praktischen und der theoretischen Philosophie. Fichtes bedeutendste theoretische Leistung besteht, wie Daniel Breazeale bemerkt, darin, „die Untrennbarkeit des Erkennens und Wollens“ hervorzuheben.<sup>750</sup> Das einheitliche Prinzip von theoretischer und praktischer Philosophie bringt Fichte am Anfang der *Vorlesungen WLnM* klar zum Ausdruck: „In *s.* Vorlesungen findet aber die bisher gewöhnliche Abtheilung d. φφ in THEORETISCHE u. PRAKTISCHE nicht statt [...] THEORET. u. PRAKTISCHE vereinigt“.<sup>751</sup> Vom Prinzip der Synthese ausgehend, versucht Fichte durch eine neue Methode die Intersubjektivitätstheorie darzustellen, die nicht nur in der praktischen oder sittlichen Sphäre gilt. Die Möglichkeit einer solchen Einheit beruhe gerade auf dem Grundinteresse der Vernunft überhaupt. „[S]owohl die THEORETISCHE und PRAKTISCHE hat eigentlich nur Ein INTERESSE, und dieses ist EINHEIT. Wenn daher Kant von 2 spricht so ist es nur verschiedene MODIFICATION Eines u. eben desselben INTERESSE.“<sup>752</sup> Die Einteilung bezeichnet dann nur die verschiedenen Momente der einheitlichen Ichheit.

Das ist das, was bei Kant oft vorkommt, unter dem Namen: Intereße der Vernunft; Kant spricht von einem Intereße der Speculativen und von einem Intereße der praktischen Vernunft, und setzt beide entgegen; dieß ist nun auf seinem Gesichtspuncte richtig, nicht aber an sich, denn die Vernunft ist immer nur eine und hat nur ein Intereße. Ihr Intereße ist der Glaube an Selbstständigkeit und Freiheit.<sup>753</sup>

Dem transzendentalen Freiheitbeweis entspräche nicht nur das Interesse der praktischen Vernunft, sondern das Interesse der Vernunft überhaupt. Fichtes Betonung der praktischen Vernunft „in einer höhen Bedeutung“ wird von Daniel Breazeale zutreffend als eine „rhetorische Strategie“ interpretiert, um sich von Kants Postulatenlehre zu unterscheiden.<sup>754</sup> Im Unterschied zu Kant, der die Freiheit nur postulieren, aber nicht beweisen kann, versucht Fichte, durch die Hervorhebung der praktischen Vernunft den Beweis für die praktische Freiheit zu erbringen. Gerade aus

---

<sup>750</sup> Daniel Breazeale, „Der fragwürdige ‚Primat der praktischen Vernunft‘ in Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*“, in: *Fichte-Studien*, 10 (1997), 254.

<sup>751</sup> GA IV/2, 17.

<sup>752</sup> GA IV/2, 23.

<sup>753</sup> GA IV/3, 335.

<sup>754</sup> Breazeale, „Der fragwürdige ‚Primat der praktischen Vernunft‘“, 266.

diesem Grund hat die praktische Philosophie bei Fichte den Vorrang. In der originalen Struktur des Bewusstseins spielen die praktische und die theoretische Vernunft aber gleichgewichtige Rollen.<sup>755</sup> Denn bei Fichte haben sich die praktische Vernunft und die theoretische Vernunft gegenseitig begründet. Einerseits könne „die Vernunft [...] selbst nicht theoretisch seyn, wenn sie nicht praktisch sey“.<sup>756</sup> Andererseits impliziert die Annahme des Alter Ego die Berufung der praktischen Vernunft auf die theoretische Vernunft.

Die Hochachtung in der Fichte-Forschung vor dessen *WLnM* ergibt sich zu einem großen Teil aus der Weiterentwicklung der Intersubjektivitätstheorie, mit der die Freiheit als Bedingung des Bewusstseins bewiesen wird. Es wird davon ausgegangen, dass sie „eine klare Einsicht“ in das Systems biete.<sup>757</sup> Die Intersubjektivitätstheorie(Interpersonalitätstheorie) wird z. B. von Reinhard Lauth als eine „Vertiefung und Umgestaltung“ der WL bezeichnet.<sup>758</sup> Die inhaltliche Neuerung der sogenannten *nova methodo* liegt nach Ives Radrizzani gerade in der Intersubjektivitätstheorie.<sup>759</sup> Allerdings hat die Erläuterung der Intersubjektivitätstheorie zwar eine genetische Darstellung des Bewusstseins geliefert, sie ist aber nicht immun gegen Henrichs kritische Frage, ob die Verallgemeinerung des sittlichen Prinzips auf dem Gebiet der ganzen Wissenschaftstheorie berechtigt sei. Die Kernfrage liegt dann darin, ob die Intersubjektivitätstheorie als ein Teil der praktischen Philosophie betrachtet werden soll. Die Antwort hierauf ist grundlegend, um überprüfen zu können, ob Fichtes Freiheitsbeweis in einen Zirkel gerät.

Mit Blick auf den Ausgangspunkt der *WLnM* ist zunächst zu fragen, ob die Freiheit als Ausgangspunkt aller Philosophien *vorausgesetzt* wird. Immerhin ist die es, die eigentlich erst bewiesen werden muss; es läge also eine *petitio principii* vor. Fichtes sogenannter Ausgangspunkt darf aber nicht mit seinem Postulat identifiziert werden, wie oft kritisiert wird.<sup>760</sup> Das Problem des Ausgangspunkts thematisiert Fichte

---

<sup>755</sup> Vgl. Frederick Neuhouser, *Fichte's Theory of Subjectivity*, Cambridge 1990.

<sup>756</sup> GA I/2, 399.

<sup>757</sup> GA IV/3, 329.

<sup>758</sup> Lauth, „Das Problem der Interpersonalität bei J. G. Fichte“, 180.

<sup>759</sup> Radrizzani, „Der Übergang von der Grundlage zur *Wissenschaftslehre nova methodo*“, 363.

<sup>760</sup> Manfred Frank, „Fichtes Wissenschaftslehre Nova Methodo (1796–99)“, in: *Revue Internationale de Philosophie*, 52/206 (4) (1998), 553.

insbesondere in der *Grundlage*, wo er es durch die Annahme eines beliebigen Anfangs löst.<sup>761</sup> Das „Postulat“ bedeutet für Fichte nicht etwas Gegebenes, sondern den grundlegenden, nicht weiter analysierbaren Begriff.<sup>762</sup> Obwohl Fichte das Wort „Postulat“ verwendet, hat es also in seinem Sprachgebrauch eine andere Bedeutung als das, was in der heutigen Forschung mit „Voraussetzung“ gemeint ist. „Postulat“ bedeutet hier etwas *Unbeweisbares*, aber nicht *Gegebenes*. „Allein ist ein POSTULAT nicht auch ein Grundsatz, der nicht weiter bewiesen werden kann noch soll.“<sup>763</sup> Der erste Grundsatz gilt nur in dem Sinne als ein Postulat, weil er weder zu beweisen noch zu widerlegen ist. „Ph[iloso]phie geht daher ganz richtig von einem POSTULAT aus, das sich aber auf THATHANDLUNG, nicht auf eine THATSACHE gründet.“<sup>764</sup> Mit der Tatsache meint Fichte hier die Gegebenheit im System, die von ihm für nichts anders als einen dogmatischen Rest gehalten wird.<sup>765</sup> Der legitime Ausgangspunkt des transzendentalen Systems solle nicht etwas Gegebenes von außen, sondern ein innerlich unmittelbar in sich selbst Gefundenes sein. Im Gegensatz zum Dogmatismus, der vom gegebenen Leiden ausgehen muss, geht die Transzendentalphilosophie von der reinen Tätigkeit aus. Da diese Tätigkeit nichts ist, dem widersprochen werden kann, wird sie von Fichte „Tathandlung“ genannt. Diese Tathandlung ist die „in sich zurückgehende Tätigkeit“. Der Primat einer solchen Tätigkeit ergibt sich daraus, dass sie *unmittelbar* im Bewusstsein gefunden wird.

In der vorherigen Darstellung der Intersubjektivitätslehre haben wir gesehen, dass sowohl das Ich als auch das Du nicht *unmittelbar* im Bewusstsein gefunden werden können. Erst durch die intersubjektive Wechselwirkung zwischen beiden werden sie im Bewusstsein vermittelt. Die Intersubjektivitätslehre wird in der praktischen *WL* nicht vollständig begründet; obwohl sie als Bedingung der Möglichkeit des Bewusstseins dient, wird sie nicht erklärt. Erst in der *WLn* rückte diese grundlegende Frage näher in den Blick, wie Ives Radrizzani schreibt: „Diese durch

---

<sup>761</sup> GA I/2, 256.

<sup>762</sup> GA I/3, 255.

<sup>763</sup> GA IV/2, 28.

<sup>764</sup> GA IV/2, 29.

<sup>765</sup> GA IV/2, 23.

die Verschiebung des Interessenzentrums ermöglichte Vertiefung des Systems besteht darin, eine Stufe in der Genesis hinaufzurücken, indem das, was in der *Grundlage* als Erklärungsgrund galt [das Bewußtsein], zum Objekt der neuen Untersuchung wird“<sup>766</sup>, nämlich zur Aufgabe, die Bedingungsmöglichkeit des Selbstbewusstseins zu begründen.

In der oben vorgenommenen Erörterung der Intersubjektivitätslehre wurde nur gezeigt, dass die Wurzel des Selbstbewusstseins in der Annahme der Existenz eines anderen Vernunftwesens liegt, das mir gleicht. Gerade in dieser Übertragung der Anerkennung des Anderen auf das Selbstbewusstsein liegt Henrichs Fragestellung an Fichte: „[I]st dieses Ich, dessen ich gewahr bin, wirklich meines?“<sup>767</sup> Bereits in der Darstellung der angewandten praktischen Philosophie wird impliziert, dass der Begriff vom Ich sich noch nicht zu *meiner* Individualität entwickelt, sondern nur zu einem allgemeinen Begriff der Individualität. Dieser Zustand wird nun als *das reine Ich* bezeichnet. Bei der genetischen Darstellung des Bewusstseins geht es darum, den Prozess der Materialisierung und Konkretisierung der Individualität aufzustellen, nämlich wie das reine Ich zum empirischen Ich geworden ist. So entwirft Fichte ein System des „realistischen Idealismus“ im Sinne einer Versöhnung von Realismus und Idealismus.<sup>768</sup> Die reine Reflexion wird als eine grundlegende Charakteristik des Bewusstseins in der *WLnM* hervorgehoben.<sup>769</sup> In diesem Kontext sollte der Begriff der Reflexion nicht als eine Art des Nachdenkens, sondern im ursprünglichen Sinne des Wortes verstanden werden als ein „Reflex“. Der intersubjektiven Wechselwirkung liegt das Modell der Spiegelung zugrunde. Diese Analogie betont die Struktur der Reflexion hinsichtlich ihrer vermittelnden Rolle.<sup>770</sup> Aber diese spiegelnde Reflexivität stellt nur eine Seite vom Wesen des Bewusstseins dar. So ist im Unterschied zum Spiegel der Gegenstand der Reflexion hier nicht in der Außenwelt, sondern in sich selbst – es handelt sich um eine Selbstreflexion. Fichte bezeichnet diese immanente

---

<sup>766</sup> Radrizzani, „Der Übergang von der Grundlage zur *Wissenschaftslehre nova methodo*“, 365

<sup>767</sup> Dieter Henrich, „Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie“, in: Rüdiger Bubner (Hg.), *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen 1970, 266.

<sup>768</sup> Vgl. Immanuel Hermann Fichte, *Beiträge zur Charakteristik der neuen Philosophie*, 504f.

<sup>769</sup> GA IV/2, 174.

<sup>770</sup> Vgl. dazu Novalis' Modell der Reflexion auf Seite 189.

Reflexion daher auch als „Auge“, weil das Bild, das durch sie vermittelt werde, nur für sich sei. „Das Ich der Wissenschaftslehre ist kein Spiegel, es ist ein Auge. [...] In der gewöhnlichen Ansicht soll das Auge nicht sehen, etwas durch das Auge ist ein sich selbst abspiegelnder Spiegel, das Wesen des Auges ist: ein Bild für sich sein, und ein Bild für sich sein ist das Wesen der Intelligenz.“<sup>771</sup> Durch die immanente Reflexion des Auges wird das Bewusstsein, das in der intersubjektiven Wechselwirkung hervorgebracht wird, als mein Bewusstsein anerkannt.

Der Weg der *WLnM* führt von der eigentlichen intersubjektiven Struktur des Bewusstseins (der reinen Reflexion) zum Willensbegriff, der das Praktische und das Theoretische ursprünglich miteinander verknüpft. In der Konkretisierung bzw. Individualisierung des Ich kommt die Aufforderung als die genetische Bedingung vor. Das Wesen der intersubjektiven Beziehung lässt sich durch die Aufforderung zur freien Tätigkeit erkennen. Die freie Wechselwirkung im intersubjektiven Verhältnis wird als die notwendige Bedingung für die Genese des Selbstbewusstseins angenommen. Auf diesem Weg will Fichte zeigen, dass die Aufgabe der *WL* zur Vollendung gebracht ist. Zu diesem Aspekt gibt es schon viele Untersuchungen, die hier nicht wiederholt zu werden brauchen.<sup>772</sup> Die neue Methode besteht dabei vor allem in dem synthetischen Verfahren. Die Aufgabe, das Bewusstsein genetisch zu erklären, wird erst in der Vereinigung des Praktischen und des Theoretischen als vollendet angesehen.<sup>773</sup> Die Intersubjektivitätslehre darf daher nicht bloß als ein sittliches bzw. praktisches Prinzip betrachtet werden. Mit Verweis darauf, dass Fichte die ursprüngliche Einheit der praktischen und theoretischen Vernunft hervorhebt, könnte die Kritik an der Verallgemeinerung des praktischen Prinzips der Intersubjektivität widerlegt werden.

Zugleich aber weist die Kritik auf die Schwierigkeit von Fichtes Erklärung hin, die sich daraus ergibt, dass andere Vernunftwesen meinesgleichen angenommen werden: Die *WLnM* bringe zwar eine Lösung durch die Intersubjektivitätslehre, mit der das Ich

---

<sup>771</sup> GA IV/3, 365.

<sup>772</sup> Die wichtigste davon ist Ives Radrizzani, *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte – Des Principes à la Doctrine de la Science Nova Methodo*, Paris 1993; vgl. zudem Düsing, *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein*, 260–289.

<sup>773</sup> GA IV/2, 260.



und das Du durch die wechselseitige Aufforderung erklärt werden, aber der Möglichkeitsgrund der Wechselwirkung bleibe im Dunkeln. Tatsächlich deutet Fichte zwar an einigen Stellen die grundlegende „Wechselwirkung durch Begriffe“ an<sup>774</sup>, aber die Schlüsselrolle der Sprache in der Vermittlung der Begriffe wird nicht ausdrücklich thematisiert.

In Fichtes Intersubjektivitätslehre wird die Freiheit als Bedingung des Bewusstseins erklärt. Zunächst geht Fichte in der *Bestimmung des Gelehrten* von der Gesellschaftlichkeit des Menschen aus, um den Menschen als endliches Vernunftwesen durch die freie Wechselwirkung in der Gesellschaft zu begründen. Danach wird die Grundlegung der Gesellschaftlichkeit im *Naturrecht* unternommen. Hier geht Fichte von der Vernunft aus und versucht, den Rechtsbegriff von der Vernunft abzuleiten. So wird die notwendige Verbindung zwischen Vernünftigkeit und Freiheit gesetzt. Die Aufgabe bleibt nun, zu rechtfertigen, dass der Ausgangspunkt bei der Vernunft genommen wird. Weiter stellt sich die Frage, ob die praktische Vernunft die Grundlage des ganzen Ich ausmacht. Durch die Analyse der *Sittenlehre* wird der Primat der praktischen Vernunft im System insofern begrenzt, als dargelegt wird, dass das praktische Bewusstsein nur eine Idee sei. Das widerlegt den Verdacht der Heteronomie in der intersubjektiven Beziehung. Schließlich zeigt die *WLnM* die vollständige Struktur des Systems, indem das Praktische und das Theoretische als wechselseitige Bestimmung synthetisiert werden. Diese synthetische Methode als Erneuerung verteidigt das System gegen zwei Vorwürfe: den Solipsismus und den „sittlichen Idealisten“<sup>775</sup>. Zugleich erweist sich aber, dass die Vermittlung der Aufforderung unterbestimmt geblieben ist: Unklar ist, welche Rolle die Sprache bei der freien Wechselwirkung durch Begriffe spielt. Beruht die Erkenntnis der Freiheit als Bedingung des Bewusstseins darauf, dass die Sprache als Leitung der Freiheit fungiert? Im Folgenden wird diese These untersucht.

---

<sup>774</sup> GA I/3, 348.

<sup>775</sup> Zur ausführlichen Erklärung dieses Begriffs siehe z. B. Hans Rosenberg, „Die Begründung des ‚sittlich-praktischen Idealismus‘“, in: ders., *Rudolf Haym und die Anfänge des klassischen Liberalismus*, München/Berlin 1933, 40ff.

#### **4.4. Sprache als Leitung der Freiheit**

##### **4.4.1. Der Übergang von der Intersubjektivitätstheorie zur Sprachlehre: Die Schwierigkeit in der Aufforderungstheorie**

Die Sprache wird, wie eingangs erwähnt, von Fichte als „Leitung der Freiheit durch Freiheit“ gekennzeichnet. Im Abschnitt III.2. „Die Willkürlichkeit der Sprache“ wurde gezeigt, worauf „durch Freiheit“ hinweist: darauf, dass die Sprache als *willkürliche* Zeichen zu verstehen ist. Die Willkürlichkeit der Sprache ist die notwendige Bedingung dafür, dass die Leitung „durch Freiheit“ überhaupt möglich ist. Im Folgenden soll erklärt werden, was Sprache als „Leitung der Freiheit“ bedeutet.

Im letzten Abschnitt wurde gezeigt, dass Fichte versucht, die intersubjektive Wechselwirkung durch die Aufforderung des Anderen zu erklären. Fichtes These ist, dass die Aufforderung eine Synthese von Erkenntnis und Handlung ist. Aber wie erfolgt diese Aufforderung? Wer ist ihr Träger? Mit der Aufforderungstheorie versucht Fichte die Freiheit zu erklären. Die Schwierigkeit liegt aber darin, die Vermittlung dieser Aufforderung zu erklären. Was soll die Aufforderung bei Fichte bedeuten?

Was heißt[:] das ICH begreife die Aufforderung? u. was liegt in dem Begriff der Aufforderung darinn? – folgendes: ICH faße den Begriff, habe die Erkenntnis daß in dem Begriff eines andern Wesens gerechnet ist auf mein Handeln, u. daß wenn dieser Begriff des andern Wesens Causalität hätte, durch diesen Begriff des andern Wesens ein Handeln in mir hervorgebracht werden würde. In dem Begriff der Aufforder[un]g liegt also

- 1.) ICH, Ich werde in diesem Begriff gedacht,
- 2.) Ein ACCIDENS von mir, mein freyes Handeln.<sup>776</sup>

Diese Auffassung der Aufforderung liegt der intersubjektiven Beziehung zwischen dem Subjekt und einem anderen Wesen zugrunde. Der Begriff der Aufforderung bedeutet aber nicht nur eine solche Beziehung, sondern auch die zwei dadurch vereinigten Seiten des Theoretischen und des Praktischen, genauer des denkenden Ich („Ich im Denken“) und des handelnden Ich („meiner freien Handlung“). Bei Fichte wird Descartes' Modell von Sein und Denken umgestellt:<sup>777</sup> Die Frage dreht sich nun um das *ganze* Ich im Denken. Mit dem Selbstdenken wird die ganze Ichheit als ein

---

<sup>776</sup> GA IV/2, 180.

<sup>777</sup> Vgl. GA I/2, 262.

Substrat grundlegend betrachtet, und die freie Handlung des praktischen Ich bezeichnet nur eine Akzidenz des denkenden Ich. In der Synthese des Aufforderungsbegriffs werden somit zwei Seiten vereinigt: Selbstbewusstsein und freie Handlung. Durch den Begriff der Aufforderung finde ich mich und mein freies Handeln als im Begriff des anderen Vernunftwesens enthalten.

Hier kommt das Begreifen der Kausalität aus Freiheit zum Ausdruck: Sie besteht in meiner Anerkennung des realen Anderen als Ursache und der freien Wirksamkeit in mir als deren Folge. Diese Appositionsbeziehung<sup>778</sup> zwischen dem Ich und dem Handeln des anderen ist insofern frei, als mein Handeln nicht durch das Handeln des Anderen oder die dadurch verursachte fremde Kraft gezwungen ist. Im Begriff der Aufforderung werden die Erkenntnis der Aufforderung zur Selbstbestimmung und mein freies Handeln hervorgebracht und vereinigt. „So gewiß ich eine Aufforderung begreife so finde ich mich.“<sup>779</sup> Durch das Begreifen der Aufforderung gelangt man zum eigenen Selbstbewusstsein. Insofern wird das Selbstbewusstsein durch die Aufforderung genetisch erklärt.

Fichte entwirft die Aufforderungstheorie als eine Lösung für den Zirkel der Intersubjektivität, durch sie werden die Selbstbestimmung und die Bestimmtheit der Subjektivität vereinigt. Der kritische Punkt bleibt die Erkennbarkeit der Aufforderung, wie es etwa Andreas Schmidt thematisiert. Er weist auf den Zirkel der Intersubjektivitätstheorie im *Naturrecht* hin, bei der es bei jedem Schritt eine Voraussetzung gibt.<sup>780</sup> Erstens: Wenn ich aufgefordert werde, etwas zu tun, dann werde ich von dem, der mich auffordert, als freies Wesen anerkannt. Zweitens: Wenn ich eine Aufforderung an mich als Aufforderung verstehe, muss ich mir auch selbst die Freiheit zuschreiben. Drittens: Die Anerkennung ist notwendigerweise wechselseitig.<sup>781</sup> Vorerst wird das Bewusstsein meiner Freiheit von der Erkenntnis des anderen Vernunftwesens abgeleitet. Dabei wird meine Freiheit im Auge des

---

<sup>778</sup> Reinhard Lauth, *Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Hamburg 1984, 23ff.

<sup>779</sup> GA IV/2, 181.

<sup>780</sup> Andreas Schmidt, „Vernunft und Anerkennung: Zu Fichtes Lehre von der Intersubjektivität“, in: *Fichte-Studien*, 45 (2018), 294f.

<sup>781</sup> Schmidt, „Vernunft und Anerkennung“, 294.

Anderen vorausgesetzt. Zugleich impliziert der Begriff der Aufforderung eine Selbstidentifikation, insofern die Aufforderung als Aufforderung anerkannt wird. Andreas Schmidt behauptet nun, dass der Begriff der Freiheit von der Aufforderung allein abgeleitet werden kann. Damit werden Freiheit und Aufforderung als entgegengesetzte Begriffe betrachtet. Ihre Grundlage liegt aber darin, dass es vor allem eine appositionale Beziehung zwischen dem Ich und dem Anderen gibt, die eine Wirksamkeit des Anderen auf das Ich ermöglicht, was auch für den Begriff der Aufforderung grundlegend sein soll.

Die Anerkennung dieser Beziehung ist die Voraussetzung dafür, dass eine Aufforderung als solche zur Erkenntnis gelangt. Kann man aber aus dem Begriff der Aufforderung zu dem Schluss kommen, dass die Aufforderung den Begriff des freien Vernunftwesens impliziert? Die Aufforderung als Anlass des Übergangs von der Bestimmbarkeit zur Bestimmtheit ist kein Beweis für eine Sphäre des Bestimmbaren. Der wirkliche Zirkel der Bewusstseinstheorie bei Fichte besteht daher meines Erachtens nicht darin, dass sich Freiheit und Aufforderung wechselseitig voraussetzen müssen, sondern in der Anerkennung der Aufforderung. Ist die Aufforderung so selbstverständlich, dass sie als der Erklärungsgrund der Freiheit genügen kann? Wie kann sie als solche nicht durch empirisches Bewusstsein oder im „Erfahrungsmomente“ anerkannt werden?<sup>782</sup> Der dritte Punkt von Andreas Schmidt geht noch einen Schritt weiter als Hegels Kritik an Fichte<sup>783</sup>, wonach die einseitige Aufforderung von der die wechselseitige Anerkennung ersetzt werden soll; Schmidt behauptet, dass die Aufforderung selbst auch immer wechselseitig sei. Ob die Aufforderung als einseitig oder nur wechselseitig gelten kann, ist indes eine Frage der Perspektive. Vom Standpunkt des individuellen Vernunftwesens aus muss die Aufforderung sowie ihre Anerkennung wechselseitig sein. Fichte geht aber von dem Masse des „vernünftigen Wesens“<sup>784</sup> aus und spricht von der Menschengattung.

---

<sup>782</sup> Vgl. Siep, *Praktische Philosophie*, 46.

<sup>783</sup> Zur Thematisierung des Problems der einseitigen Aufforderung siehe Immanuel Hermann Fichte, *Beiträge zur Charakteristik der neuen Philosophie*, Sulzbach 1841, 504ff.

<sup>784</sup> GA IV/3, 468.

Deshalb geht es in der Intersubjektivitätslehre prima facie nicht um das Ich und Nicht-Ich oder Du, sondern um das einzelne Individuum und die Gesellschaftlichkeit.<sup>785</sup>

Ob Hegels Kritik an Fichte wirklich zutrifft, muss hier nicht weiter behandelt werden. Sie leitet aber zu einem wichtigen Problem hinsichtlich der Anerkennung der Aufforderung über: dazu, dass die Aufforderung des anderen Vernunftwesens zu meiner freien Handlung nicht *unmittelbar* wahrgenommen werden kann. So kann, wie bereits erläutert, die Aufforderung nicht *unmittelbar* die Wechselwirkung zwischen Menschen erklären. Zwischen der synthetischen Aufforderung und meiner freien Tätigkeit gibt es eine Lücke, die es noch zu schließen gilt. Was für eine mittelbare Wechselwirkung es ist, wird von Fichte zwar nicht explizit erklärt, aber immerhin angedeutet. „Eine unmittelbare Einwirkung ist nicht möglich.“<sup>786</sup> Eine Erklärung dazu findet man in seiner *Vorlesung über Logik und Metaphysik* (SS 1795): „[E]in Begriff wird nur hervorgebracht, durch freie eigne Thätigkeit des Wesens, dem etwas mitgeteilt werden sollte. Eine unmittelbare Einwirkung ist nicht möglich; denn freie Wesen verhalten sich nicht nach dem Gesetze des Mechanismus, der Causalität, sondern der Wechselwirkung.“<sup>787</sup> Die Wechselwirkung zwischen Menschen setzt eine Vermittlung als ihre Möglichkeitsbedingung voraus. Mit dem Hinweis auf die „Wechselwirkung durch Begriffe“ schlägt Fichte einen Weg für die Erforschung der Freiheitsfrage ein. In diesem Sinne soll dann auch eine Sprachlehre die Möglichkeitsbedingung der Aufforderung und darüber hinaus die freie Wechselwirkung und Bewusstwerdung erklären. Diese wichtige Rolle der Sprache in Fichtes System hat Silvan Imhof hervorgehoben: „Kaum in Betracht gezogen wurde hingegen, dass [...] der Sprache eine systematisch wesentliche Rolle zukommt.“<sup>788</sup> Sein Argument gründet aber auf einer Grundauffassung der Sprechakttheorie, wonach die Sprache grundsätzlich als ein Handlungstyp zu betrachten sei. Daraus folge, dass „die Aufforderung per se eine sprachliche Handlung sein muss“.<sup>789</sup> Als ein

---

<sup>785</sup> Vgl. a) Die Einführung der Intersubjektivitätslehre in *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* auf Seite 199.

<sup>786</sup> GA IV/3, 115.

<sup>787</sup> GA IV/1, 295.

<sup>788</sup> Silvan Imhof, „Von der Aufforderung zur Sprache in Fichtes Wissenschaftslehre“, in: Jindřich Karásek/Lukáš Kollert/Tereza Matějčková (Hg.), *Übergänge in der klassischen deutschen Philosophie*, Paderborn 2019, 30.

<sup>789</sup> Imhof, „Von der Aufforderung zur Sprache in Fichtes Wissenschaftslehre“, 31.

Kommunikationsmittel werde die Sprache dann als die Bedingung der intersubjektiven Aufforderung gerechtfertigt: „Sprache, wie sie Fichte versteht, ist daher eine notwendige Bedingung der Möglichkeit der Aufforderung, der interpersonalen Anerkennung und mittelbar der Selbstsetzung des Ich.“<sup>790</sup>

Die systematische Rolle der Sprache gründet sich dabei auf ihrer Funktion als Kommunikationsmittel. Da die Sprache einen unmittelbaren Bezug auf die Gedanken hat, wird das Medium zum Merkmal der Erkennbarkeit erhoben. Die Frage ist nun, ob es eine Grenzüberschreitung ist, die Sprache als das Mittel der freien Wechselwirkung zu betrachten. Die Kommunikation sowie die gesamte intersubjektiv Wechselwirkung wären ohne Sprache nicht möglich. Fichte selbst aber hat diese Behauptung negiert.<sup>791</sup>

In diesem Sinne stimmt Imhofs Argument mit Fichtes Sprachauffassung nicht ganz überein. Der Grund dafür liegt meines Erachtens in seiner Verwechslung von Sprache und Handlung und der daraus folgenden Verwechslung von Absicht des Sprechers und Zweck der Handlung. In der Aufforderung muss das Subjekt zunächst die Absicht des anderen Vernunftwesens erkennen. Diese Erkenntnis ist dann der Anlass für die autonome Reaktion des Subjekts. Den Zweck des Anderen zu erkennen ist daher die Grundlage der intersubjektiven Aufforderung. Weshalb der Zweck der Handlung von der Absicht des Sprechens notwendig unterschieden werden muss, wurde in Kapitel II zu *der negativen Bestimmung der Sprache* ausführlich dargelegt und braucht daher nicht mehr wiederholt zu werden. Hier ist lediglich der wichtige Punkt hinzuzufügen, dass der Grund für die Sprache als Bedingung der intersubjektiven Wechselwirkung nicht darin besteht, dass sie ein bloßes Kommunikationsmittel ist, was in der Erfahrung der Wechselwirkung unentbehrlich ist, sondern in ihrem apriorischen Vermögen, die Gedanken unmittelbar auszudrücken. Dieser Grundzug hat die Sprache zum eigentlichen Mittel der Gedanken gemacht, was ihr einen unmittelbaren Zugang zum Ausdruck der Gedanken eröffnet.

Mit der Widerlegung von Imhofs Argument wird versucht, die systematische Rolle der Sprache in der Begründung der theoretischen Freiheit aufzuzeigen. Die Kernfrage

---

<sup>790</sup> Imhof, „Von der Aufforderung zur Sprache in Fichtes Wissenschaftslehre“, 45.

<sup>791</sup> Vgl. Kapitel III.4.4.2. Antithese der Sprachantinomie auf Seite 230.

ist, wie die praktische Freiheit in der intersubjektiven Wechselwirkung zu erkennen ist. Damit impliziert die Begründung der praktischen Freiheit die der theoretischen Freiheit. Wie in der Darstellung der Entwicklung der Intersubjektivitätslehre erläutert wurde, ist die Intersubjektivitätslehre als Lösung des Freiheitsbeweises herangezogen worden. Zugleich entsteht aber die neue Schwierigkeit in der Aufforderungstheorie, wie die Aufforderung des anderen Vernunftwesens anerkannt werden kann. In der praktischen Freiheit muss die theoretische Freiheit als vorausgesetzt angenommen werden. Daher wendet die Intersubjektivitätslehre eine neue Methode zur Synthese des Theoretischen und des Praktischen an. Die Einführung der theoretischen Freiheit als wichtige Ergänzung wird zwar in der *WLnM* angedeutet, aber nicht vollständig expliziert. Gerade das aber macht die Aufgabe der „Leitung der Freiheit“ aus, die erst durch eine Rekonstruktion von Fichtes Sprachlehre vervollständigt wird. Die Wechselwirkung durch Begriffe hat die Anerkennung der Aufforderung erklärt, was sie zur notwendigen Bedingung der theoretischen Freiheit macht. Daher bezeichnet Fichte die Sprache „als Leitung der Freiheit“. Im Folgenden wird diese Kernthese von Fichtes Sprachlehre dargestellt. Um ein vollständiges Bild zu gewinnen, wird die These in Form einer „Sprachantinomie“ dargestellt. Zunächst aber ist die Herkunft des Begriffs „Sprachantinomie“ zu klären.

#### ***4.4.2. Fichtes Sprachantinomie***

Der Begriff „Sprachantinomie“ findet sich bei Thomas Sören Hoffmanns.<sup>792</sup> Damit meint er zwei Forschungsrichtungen von Fichtes Sprachlehre: „Haben wir es bei der Sprache in philosophischer Betrachtung mit einem *empirischen* Gegenstand oder aber mit einem *transzendental* relevanten Moment der Selbstverständigung von Vernunft zu tun? In beide Richtungen gibt es bei Fichte selbst Hinweise.“<sup>793</sup> Daraus entsteht eine Ambivalenz der Bewertung dahingehend, ob die Sprache als ein „sekundär zu

---

<sup>792</sup> Thomas Sören Hoffmann, „Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre und das Problem der Sprache bei Fichte“, in: *Fichte-Studien*, 10 (1997).

<sup>793</sup> Hoffmann, „Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“, 18.

Konstruierende[s]“ oder als „ein Moment der genuinen Selbstkonstruktion der Vernunft“<sup>794</sup> zu gelten hat.

Einerseits begreift Fichte die Sprache aufgrund ihrer Geschichte, wobei ihre Entstehung als ein empirisch-historisches Faktum konzipiert wird — wie es etwa bei Herder der Fall ist. Andererseits versucht Fichte eine „transzendente Umdeutung“ vorzunehmen. Wolfgang Janke schreibt: „Fichte lenkt das Problem in die transzendente Fragestellung: Kann der Mensch ohne Sprache gedacht werden?“<sup>795</sup> Die Kernfrage ist nicht mehr, ob der Ursprung der Sprache auf der Ebene der Erfahrung erklärt werden kann, sondern es gilt, die Möglichkeitsbedingung der Entstehung der Sprache zu erkunden. So kommt Janke zu dem Schluss: „Es ist Sache einer transzendentalen Deduktion, das Selbstbewußtsein als Grund der Sprache und Sprache als Bedingung des Selbstbewußtseins aufzuweisen. Das allerdings muß gegen alle Skepsis verbindlich gezeigt werden: Ohne Sprache kann der Mensch nicht sein.“<sup>796</sup> Dieser transzendente Charakter ist wesentlich für Fichtes Sprachlehre, weil er versucht, die „Geschichte der Sprache a priori“<sup>797</sup> darzustellen. Eine solche apriorische Sprachgeschichte solle keine Wiedergabe des Faktums sein, weil die wirkliche Entstehungsgeschichte der Sprache als „realitas actualis“ noch nicht hinreichend sei.<sup>798</sup> Die Frage nach dem Ursprung der Sprache ist für Fichte kein rein historisches Thema. Vielmehr werden bei ihm die Geschichte *überhaupt* und die *eigentliche* Geschichte einander entgegengesetzt.<sup>799</sup> Die Aufgabe einer gründlichen Untersuchung der Ursprungsfrage der Sprache besteht deshalb darin, die Sprachgeschichte zu systematisieren.

Mit der Fragestellung „Kann der Mensch ohne Sprache denken?“ bewegt sich Fichte auf einer transzendentalen Ebene. Die sogenannte „transzendente Umdeutung“ kritisiert Jere Paul Surber, weil sie die Ursprungsfrage auf die

---

<sup>794</sup> Ebd.

<sup>795</sup> Janke, *Vom Bilde des Absoluten*, 156.

<sup>796</sup> Janke, *Vom Bilde des Absoluten*, 157.

<sup>797</sup> GA I/3, 99.

<sup>798</sup> Janke, *Fichte. Sein und Reflexion*, 212f.

<sup>799</sup> Angelica Nuzzo, „The Logic of Historical Truth: History and Individuality in Fichte’s Later Philosophy of History“, in: Daniel Breazeale/Tom Rockmore (Hg.), *After Jena. New Essays on Fichte’s Later Philosophy*, Evanston/Illinois 2008, 198–219, hier 202ff.



notwendige konstitutive Bedingung des Bewusstseins einschränke. Nach Surber wurde erst in den 1850er Jahren die empirische linguistische Untersuchung der Ursprungsfrage von Schelling wieder ernsthaft betrieben.<sup>800</sup> Sowohl Jankes Bejahung von Fichtes transzendentaler Umdeutung als auch Surbers Kritik an ihr setzen voraus, dass die historische Perspektive der transzendentalen bei Fichte entgegengesetzt wird. Tatsächlich aber versucht Fichte gerade diese Entgegensetzung aufzuheben und die pragmatische Geschichte als eine neue Methode auf den menschlichen Geist anzuwenden.<sup>801</sup> „Die Philosophie ist die systematische Geschichte des menschl[ichen] Geistes in seinen allgemeinen Handlungsweisen.“<sup>802</sup> So stellt die Sprachlehre als ein Teil seines Systems auch eine Synthese von Geschichte und System dar. Auf einer Seite ist die apriorische Perspektive der Sprachauffassung, die nach der Möglichkeitsbedingung des Sprachursprungs fragt, bei Fichte unentbehrlich. Auf der anderen Seite wird die Erkenntnis objektiv und geschichtlich beobachtet: „Wir sind Zuschauer auf dem Theater unsers Geistes.“<sup>803</sup> Aufgrund dieser Synthese wird die Sprachlehre auch zu einem Teil der Geschichtsschreibung des Geistes.<sup>804</sup> So kann sich ein transzendentaler Sprachtheoretiker sehr wohl mit Sprachgeschichte befassen.<sup>805</sup> Daraus folgt, dass Fichtes transzendente Fragestellung nach dem Sprachursprung mit der empirischen Sprachforschung völlig kompatibel ist.

Andererseits betont Fichte auch, dass die Erkundung der Möglichkeitsbedingung des Sprachursprungs nicht ausreiche. „Man darf sich daher nicht damit begnügen, zu zeigen, daß und wie etwa eine Sprache erfunden werden *konnte*: man muß aus der Natur der menschlichen Vernunft: die Nothwendigkeit dieser Erfindung ableiten; man muß darthun, daß und wie die Sprache erfunden werden mußte.“<sup>806</sup> Die Thematisierung der Notwendigkeit vom Sprachursprung ist Fichtes wichtiger Beitrag

---

<sup>800</sup> Jere Paul Surber, „The historical and systematic Place of Fichte’s Reflections on Language“, in: Daniel Breazeale/Tom Rockmore (Hg.), *Fichte. Historical Contexts/Contemporary Controversies*, Atlantic Highlands 1994, 116.

<sup>801</sup> Daniel Breazeale, „Fichte’s conception of Philosophy as a ‘Pragmatic History of the Human Mind’ and Contributions of Kant, Platner, and Maimon“, in: *Journal of the History of Ideas*, 62/4 (2001), 685–703.

<sup>802</sup> GA II/3, 334.

<sup>803</sup> GA II/3, 70.

<sup>804</sup> GA IV/3, 38.

<sup>805</sup> Vgl. GA I/2, 147: Die Philosophen „sind nicht Gesetzgeber des menschlichen Geistes, sondern seine Historiographen; freilich nicht Zeitungsschreiber, sondern pragmatische Geschichtsschreiber.“ Zur Erläuterung der Einheit von Geschichte und Systematizität bei Fichte vgl. Radrizzani, „Der Geist in der Philosophie Fichtes“, 164.

<sup>806</sup> GA I/3, 97.

zur transzendentalen Sprachtheorie. In dem vor-Fichte'schen Diskurs scheint die Rede von der Notwendigkeit der Sprache der apriorischen Ableitung der Sprache aus der Vernunft entgegengesetzt zu sein. In der ersteren Position wird die Sprache als eine Vorgegebenheit (entweder angeboren oder von Gott gegeben) betrachtet, die mit der Auffassung der Sprache als menschlicher Erfindung gewöhnlich für nicht kompatibel gehalten wird. Zudem nimmt Fichte an, dass die Sprachlehre sich vornehmen soll, den notwendigen Entstehungsgrund bzw. die notwendige Entstehungsweise der Sprache zu ermitteln. Mit Notwendigkeit ist hier keine Naturnotwendigkeit gemeint, die etwa der Freiheit gegenüberstünde. Vielmehr versucht Fichte die deterministische und die transzendente These zum Ursprung der Sprache miteinander zu verbinden. Aus diesem Grund findet sich eine zunächst verwirrend erscheinende Behauptung zum Sprachursprung in seinen *Vorlesungen über Logik und Metaphysik* aus dem Sommersemester 1797:

Die Frage ist: Wie ist die Sprache entstanden? Einige haben gesagt: die Sprache ist dem Menschen angeboren, andre, sie ist ihm durch ein Wunder eines höhern Geistes gegeben; eine dritte Meinung ist die[,] der Mensch habe sie selbst erfunden. Alle 3 Meinungen sind von angesehenen Männern geleugnet u behauptet worden, u. es findet sich hier wie bei andern Fragen, die gleiches Schicksal haben, daß jede Parthey halb recht u halb unrecht hat. Wir werden finden daß die Sprache theils angeboren, theils gegeben theils von den Menschen selbst erfunden sey.<sup>807</sup>

Damit gibt Fichte klar zu verstehen, dass die Frage nach dem Sprachursprung keine Entweder-oder-Frage ist. Stattdessen versucht Fichte zu zeigen, dass es einen mittleren Weg gibt. Sein Versöhnungsversuch zeigt auf paradigmatische Weise, wie er Determinismus mit dem Transzendentalismus vereinigen will. Indem er sich bemüht, die Notwendigkeit zu erkennen, bringt er eine immanente Position zur Vollendung.

Weshalb stellt Fichte die Frage nach der Notwendigkeit des Sprachursprungs? In der transzendentalen Untersuchung wird von der Rolle der Sprache als Leitung der Freiheit ausgegangen. Es ist aber nicht klar, ob Freiheit auch ohne Leitung der Sprache möglich ist. Die Untersuchung, ob Sprache für die Freiheit unverzichtbar ist, soll auch eine Antwort auf die Frage geben, ob die Sprache allein die Freiheit leitet.

---

<sup>807</sup> GA IV/1, 292.

Oder anders gefragt: Kann man ohne Sprache frei sein? Auf der Grundlage seiner Reflexion über die Sprachtheorie der Aufklärung versucht Fichte, die Funktion der Sprache zu begrenzen, um die unberechtigte Sprachautorität der Aufklärung zu vermeiden.

Die Sprachantinomie bekommt in dieser Konstellation einen neuen Sinn, da die Gegenüberstellung der empirisch-historischen und der transzendental-systematischen Perspektive der Sprachlehre aufgehoben wird. Zwei Fragen sind dabei für Fichtes Sprachauffassung relevant: 1. Kann man ohne Sprache denken? 2. Kann man ohne Sprache frei sein? Fichtes Antworten kommen in der Sprachantinomie zum Ausdruck: Die These betrachtet die Sprache als notwendige Vermittlerin des Denkens sowie der Freiheit, die Antithese zieht hingegen der Rolle der Sprache Grenzen. Im Folgenden werden beide Thesen näher betrachtet, um danach das Problem der Sprachfähigkeit als Anknüpfungspunkt der Antinomie darzulegen.

***These: Sprache ist die notwendige Bedingung des Menschseins.***

Diese Wechselwirkung also durch Zeichen ist Bedingung der Menschheit [...]. So gewiß Menschen sind, so gewiß sind Zeichen; denn wo ein Mensch ist sind mehrere, diese stehen mit einander in Verbindung durch Begriffe vermittelt der Zeichen. Diese Wechselwirkung ist nun Sprache im allgemeinsten Sinne, u. ohne diese kann der Mensch nicht sein.<sup>808</sup>

Es wurde dargelegt, dass die Aufforderung als „Wechselwirkung durch Begriffe“ zu verstehen ist. Auf die Mittelbarkeit einer solchen Wechselwirkung weist Fichte mehrmals und durchgehend in verschiedenen Fassungen der *WL* hin. „Freie Wesen *als* solch[e] können nicht so aufeinander einwirken: es muß also ein Medium geben.“<sup>809</sup> Erst durch ein Medium sei die gegenseitige Einwirkung möglich, und dieses Medium sei die Sprache.<sup>810</sup> Sprache wird also als Vermittlung der Wechselwirkung im Diskurs angenommen. Im vorigen Abschnitt konnten wir die Dunkelheit in der Intersubjektivitätstheorie mit der Reflexion über das Sprachproblem aufdecken. Dies erklärt zum Teil, warum die Sprachabhandlung zeitgleich mit der Intersubjektivitätstheorie verfasst wurde. In der *Sprachabhandlung* (1795) wird die

---

<sup>808</sup> GAIV/1, 296.

<sup>809</sup> GA IV/3, 125.

<sup>810</sup> GA IV/3, 126. Mit der Sprache meint Fichte hauptsächlich die Gehörsprache, daher sei der Sinn Gehör, sein Organ ist Gehörsprache. „Der Sinn heißt Gehör, das Organ dafür, das Sprachvermögen.“ „So ist Gehör und Sprache im Grunde eins: als Organ ist es Sprache, als Sinn ist es Gehör.“

Sprache als die Bedingung der intersubjektiven Wechselwirkung ausführlich dargelegt; sie ist insofern eine wichtige Ergänzung zu Fichtes Intersubjektivitätslehre. In der Erklärung vom Ursprung der Sprache nimmt Fichte sich vor, das Argument von Condillac, dass „die Sprache aus der Natur der Dinge und deren Eindruck auf den Menschen“ herzuleiten sei, zu widerlegen.<sup>811</sup> Diesem Schluss liegt, worauf Fichte in den *Aphorismen* (1793) deutlich hinweist, die Vernachlässigung der Verbindung der Sprache mit der Gesellschaftlichkeit des Menschen zugrunde.<sup>812</sup>

Alle die, welche die natürliche Entstehung der Sprache voraus setzen, ohne jedoch über die Möglichkeit einer solchen Entstehung tiefe philosophische Untersuchungen anzustellen, nehmen auf die Eigenschaften und Fähigkeiten der Seele wenig Rücksicht und sehen die Sprache bloß als eine Folge des ge[ist]selligen Verhältnisses und die Wörter als willkürliche Zeichen der Begriffe. Selbst *Aristoteles* geht davon aus und leugnet daher ausdrücklich, daß Wörter natürliche Zeichen seyn können.<sup>813</sup>

Diesbezüglich richtet sich die Ursprungsfrage vorerst nach dem Verhältnis der Menschen zueinander: „Wie verhält sich [...] der Mensch ursprünglich gegen den Menschen selbst?“<sup>814</sup> Für Fichte ist die Untersuchung des Verhältnisses der Menschen zueinander grundlegend, um den Ursprung der Sprache zu verstehen. Es gebe ein gemeinsames Prinzip, das sowohl für das menschliche Verhältnis als auch für die Entstehung der Sprache gelte. Dieses Prinzip sei in der Natur des Menschen aufzusuchen.<sup>815</sup> Statt nun aber den Ausgangspunkt in der Vernunft zu setzen (wie z. B. im *Naturrecht*), führt Fichte hier den Trieb der Vernunftmäßigkeit an. Nicht vom Wissen, sondern vom Streben nach dem Wissen geht Fichte aus.

Die Vernunft wird bei Fichte nicht als eine gegebene Tatsache angenommen. Vielmehr geht er einen Schritt zurück und fragt nach dem Trieb, die Außenwelt vernünftig zu machen. Fichte hat bemerkt, dass es eine Lücke zwischen dem zweckmäßigen Handeln und seiner Erkenntnis gibt. Daher stellt sich die Frage: „[W]oran soll er [der Mensch] diese Vernunftmäßigkeit des gefundenen Gegenstandes erkennen?“<sup>816</sup> Bei dieser Frage geht es um die Erkenntnis einer

---

<sup>811</sup> GA II/4(S), 115.

<sup>812</sup> Fichtes Diskussion über Lockes Sprachauffassung siehe auch GA II/4(S) 90, 99, 103, 136, 159.

<sup>813</sup> GA II/4(S), 114.

<sup>814</sup> GA I/3, 99.

<sup>815</sup> GA I/3, 100.

<sup>816</sup> GA I/3, 101.

zweckmäßigen Handlung per se. „Eben dieser Trieb mußte in dem Menschen, sobald er wirklich mit Wesen seiner Art in Wechselwirkung getreten war, [den] Wunsch erzeugen, seine Gedanken dem andern, der sich mit ihm verbunden hatte, auf eine bestimmte Weise andeuten, und dagegen von demselben eine deutliche Mittheilung seiner Gedanken erhalten zu können.“<sup>817</sup> Dabei wird die zweckmäßige Handlung als eine Idee aufgefasst, die nicht als Zwang wirkt, sondern sich als Mitteilung einer Idee erkennen lässt. „Ich muß von solchen freien Wesen Erkenntnis haben und mein Bewußtsein ist durch die Erkenntnis derselben bedingt.“<sup>818</sup> Die Existenz des Anderen sowie seine Einwirkung auf das Subjekt wird als eine geistige Idee konzipiert und auf diese Weise allein vom Subjekt erkannt. Durch diese Idee von der freien Handlung des Anderen wird dem Subjekt bewusst, dass es andere Vernunftwesen seinesgleichen gibt. Die Handlung des anderen sowie dessen Existenz werden epistemologisch als eine Erkenntnis konzipiert. „Ich kann auf freie Wesen nur schließen durch *Mittheilung* der Erkenntniß.“<sup>819</sup> An den gleichen Punkt sind wir auch in der *WLnm* gekommen: Die intersubjektive Anerkennung sowie die Wechselwirkung sind der Erklärungsgrund meiner Freiheit. Nun lässt sich dieser Schluss weiterentwickeln, indem man nach der Möglichkeitsbedingung einer solchen Anerkennung fragt.

Die Antwort dazu, die in Fichtes Wissenschaftslehre nicht explizit ausgearbeitet wird, findet sich in seinen Popularschriften zur Sprachlehre. In diesen Texten führt er einen wichtigen Punkt aus, der in der *WLnm* nicht behandelt, aber wohl stillschweigend vorausgesetzt wird, wenn in diesem Text von der Sprache erstaunlicherweise so gut wie gar nicht die Rede ist, es aber heißt: „Aber ich kann auf ein freies Wesen ausser mir schliessen nur durch Mittheilung einer Erkenntniß.“<sup>820</sup> Wie ist die Mitteilung der Erkenntnis möglich? Gerade dies ist die Rolle der Sprache: Eine solche Erkenntnis „läßt sich nur mittheilen durch ein *Zeichen*“.<sup>821</sup> Die Sprache fungiere als ein Instrument zum Ausdruck der Gedanken und sei deswegen dem Denken unentbehrlich. Hier spiegelt sich Herders Grundauffassung der Sprache wider, der

---

<sup>817</sup> GAI/3, 102.

<sup>818</sup> GA IV/3, 124.

<sup>819</sup> GA IV/3, 115, kursiv von mir.

<sup>820</sup> GA II/4, 159.

<sup>821</sup> GA II/4, 159.

eine notwendige Verbindung zwischen Sprache und Denken sieht.<sup>822</sup> Fichtes geht es nicht darum, Herders These zu widerlegen, sondern er versucht, sie transzendental neu zu formulieren, indem er fragt, worauf sich diese notwendige Beziehung gründet. Um dies zu beantworten, wird die Sprachfähigkeit zum Forschungsgegenstand erhoben: Es wird erkundet, wie die Sprache von der menschlichen Natur abgeleitet werden könnte.

Die These der Notwendigkeit der Sprache lässt sich bei Fichte in zweierlei Hinsicht entfalten. Erstens sei die Sprache die notwendige Vermittlung, weil sie das unmittelbare Instrument nicht nur des Denkens<sup>823</sup>, sondern auch der Leitung der Freiheit sei<sup>824</sup>. Die Sprache erfülle eine vermittelnde Funktion nicht nur bei der Mitteilung von Gedanken überhaupt, sondern insbesondere bei der Hinleitung zum Freiheitskonzept. Freiheit ist immer bewusste Freiheit; daher ist das Bewusstsein die notwendige Bedingung der Freiheit. Umgekehrt kommt man nur durch Freiheit zum Bewusstsein; die Freiheit wird zur notwendigen Bedingung des Bewusstseins. Die Wechselbestimmung von Freiheit und Bewusstsein erfolgt laut Fichte aber nicht unmittelbar, sondern ist nur durch die Vermittlung der Sprache möglich. „Nur in wiefern mir der Gedanke, ich sei frei, gegeben wird, komme ich zum Bewußtsein: aber dieser Gedanke muß auch für den Mittheilenden Erkenntniß, Gedanke, Begriff sein.“<sup>825</sup> Die Sprache bildet so den Verknüpfungspunkt zwischen Freiheit und Bewusstsein.

Zweitens spielt die Sprache eine unentbehrliche Rolle in der Konstitution der Gesellschaft, die wiederum die wesentliche Bestimmung des Menschen ist. Die Vernunftmäßigkeit als die Grundlage der Gesellschaft wurde zwar in der *Sittenlehre* angedeutet, aber erst in der Sprachlehre deutlich gemacht. Im Unterschied zur *Sittenlehre*, die vom Begriff der Gesellschaftlichkeit ausgeht und alle Beziehungen zwischen Menschen davon abzuleiten versucht, fokussiert sich die Sprachabhandlung auf die Grundlage der Gesellschaft. Wie sind die Menschen zu einer Gemeinschaft

---

<sup>822</sup> Vgl. Kapitel I.

<sup>823</sup> Vgl. Kapitel I.1.

<sup>824</sup> Vgl. Kapitel III.4.3.2.

<sup>825</sup> GA IV/3, 115.

geworden? Was ist die Bedingung dafür? Im Rahmen der Intersubjektivitätslehre kommt Fichte zu dem Schluss, dass das Ich durch die anderen Vernunftwesen von seiner Art zum Bewusstsein kommt. Die vermittelnde Rolle der Sprache wurde in der Aufforderungstheorie in Bezug auf die Wechselwirkung erörtert. „Diese Wechselwirkung durch Zeichen ist Bedingung der Menschheit. Der Mensch ist nicht isoliert, sondern eine Gemeinde. Das Hindeuten durch Zeichen ist das ursprüngliche Bedürfnis des Menschen. Dies nun nennen wir Sprache, ein System von Zeichen, wodurch man seine Begriffe dem andern mittheilt.“<sup>826</sup> Die Rolle der Sprache geht aber über die wechselseitige Mitteilung hinaus und schafft das Bewusstsein von einem „Wir“.

Betrachten lässt sich das im Begriff der Erziehung. Durch die Sprache wird der Mensch zum Menschen erzogen. Die Erziehung könnte daher als ein Ergebnis der sprachlichen Wechselwirkung betrachtet werden. In einer Populärschrift über die Sprachlehre<sup>827</sup> heißt es: „Nicht eigentlich redet der Mensch, sondern in ihm redet die menschliche Natur, und verkündigt sich andern seines Gleichen. Und so müsste man sagen: die Sprache ist eine einzige, und durchaus nothwendige.“<sup>828</sup> Die Sprache sei so selbst zum Erzieher geworden, weil die bisherigen Ereignisse der Bildung der gesamten Gesellschaft in ihr enthalten sind. Daher sei die Sprache vom bloßen Werkzeug zum eigentlichen Baustein der Kultur geworden. Sie sei nicht nur „ewiger Vermittler und Dolmetscher“<sup>829</sup>, sondern auch der Erzieher des Menschen. „[D]ie ursprüngliche Sprache [werde] ohne Unterbrechung fortgesprochen [...], indem weit mehr Menschen von der Sprache gebildet werden, denn die Sprache von den Menschen.“<sup>830</sup> Der Sprache wird ursprünglich vom gemeinsamen Leben des Volkes ihr lebendiger Geist verliehen. Dann gibt sie wiederum dem Volk eine „Geistesbildung“. „Die Sprache dieses Volks ist nothwendig so wie sie ist, und nicht eigentlich dieses Volk spricht seine Erkenntniß aus, sondern seine Erkenntniß selbst

---

<sup>826</sup> GA IV/3, 116.

<sup>827</sup> Die 4. und die 5. Rede in den *Reden an die deutsche Nation* befassen sich mit sprachphilosophischen Themen.

<sup>828</sup> GA I/10, 146.

<sup>829</sup> GA I/10, 147.

<sup>830</sup> GA I/10, 145.

spricht sich aus demselben.“<sup>831</sup> Hier zeigt sich eine dialektische Bewegung vom Begriff der Sprache: Vom reinen Instrument der Erziehung entwickelt sie sich zur Erzieherin. Sie spielt die wesentliche Rolle in der Konstitution des Bewusstseins von einem „Wir“. Daher erweist sich die Sprache nicht nur als eine Vermittlerin zwischen Freiheit und Bewusstsein, sondern auch als grundlegend für die Menschwerdung. Daraus folgt der Schluss, dass die Sprache die notwendige Bedingung der Menschlichkeit sei.

Freiheit und Bewusstsein bestimmen sich wechselseitig. Einerseits ist die Freiheit immer bewusste Freiheit; andererseits geht jedes mögliche Bewusstsein vom Bewusstsein der Freiheit aus, das heißt, ohne sich selbst als frei anzuerkennen, kann man nie zum Selbstbewusstsein kommen. Zur Erklärung der wechselseitigen Bestimmung von Freiheit und Bewusstsein wird die Theorie der Intersubjektivität eingeführt. Ihr Kernproblem ist die Wechselwirkung zwischen Individuen. Fichtes Lösungsversuch liegt in der sogenannten Aufforderungstheorie. Dabei fällt auf, dass er in der *WLnM* von den etwa zur gleichen Zeit in den Popularschriften entwickelten sprachphilosophischen Reflexionen nicht explizit spricht und die entscheidende Rolle der Sprache bei der Vermittlung der Aufforderung nicht ausdrücklich thematisiert. Allerdings ist sich Fichte der *Mittelbarkeit* in der Aufforderung, was noch weiterer Erklärung bedarf, völlig bewusst. Dazu wendet er die Sprachtheorie an, die eine grundlegende Rolle in der Vermittlung der intersubjektiven Aufforderung spielt.

***Antithese: Sprache ist dem Menschen nur zufällig eigen, durch Bilder oder Gebärden usw. könnten Gedanken ebenso ausgedrückt werden.***

Einerseits betont Fichte die Notwendigkeit der Sprache, andererseits sind negative Bemerkungen zur Sprache durchgängig in seinen Werken zu finden sind. So heißt es seiner Sprachabhandlung, dass die Sprache als bloße Vermittlerin der Gedanken nicht mehr als eine Alternative sei und somit nicht als die einzig mögliche Bedingung der Gedanken betrachtet werden solle. Zwar werde behauptet,

---

<sup>831</sup> GA I/10, 145.



daß der Mensch ohne Sprache nicht denken, und ohne sie keine allgemeinen abstrakten Begriffe haben könne. Das kann er allerdings vermitteltst der Bilder, die er durch die Phantasie sich entwirft. Die Sprache ist meiner Ueberzeugung nach für viel zu wichtig gehalten worden, wenn man geglaubt hat, dass ohne sie überhaupt kein Vernunftgebrauch Statt gefunden haben würde.<sup>832</sup>

Damit werden zwei Aspekte betont: *Erstens* hat die Sprache im Verhältnis von Sprache und Vernunft keine Priorität. Statt die Unentbehrlichkeit der Sprache für die Gedanken zu betonen, versucht Fichte, die Herrschaft der Vernunft über die Sprache darzulegen: „Die Philosophie bestimmt den Sprachgebrauch, nicht der Sprachgebrauch sie.“<sup>833</sup> *Zweitens* kann die Vernunft nicht nur durch die Sprache, sondern auch auf andere Weise ausgedrückt werden. Die Sprache ist nur *eine* von vielen Möglichkeiten.<sup>834</sup> Ihre Rolle als Vermittlerin des Denkens wird begrenzt. Zwar habe sie einen unmittelbaren Zugang zur Vernunft, das könne aber andere Möglichkeiten nicht gänzlich ausschließen. Dieser Punkt wird anhand der Sprachfähigkeit und ihrer Beziehung zur Einbildungskraft erläutert.

Beim ersten Aspekt geht es um Fichtes Reflexion über die Beziehung zwischen Sprache und Vernunft. Die Sprache sei hier sekundär, weil sie nur Mittel zum Zweck und kein Selbstzweck sei. Ausdrücklich betont Fichte, dass die Sprache keinen anderen Zweck als die Bezeichnung der Gedanken habe. „Bei allem, was *Sprache* heißen soll, wird schlechterdings nichts weiter beabsichtigt, als die Bezeichnung des Gedankens; und die Sprache hat außer dieser Bezeichnung ganz und gar keinen Zweck.“<sup>835</sup> Die Bedeutung der Sprache für die Gedanken besteht demnach nur in ihrer instrumentellen Verwendung. Von dieser Grundposition aus sieht Fichte es als falsch an, wenn in der aufklärerischen Sprachtheorie die Sprache über die Vernunft erhoben wird, wie etwa in Herders Programm der Metakritik, in dem die Vernunftkritik durch die Sprachkritik ersetzt wird.<sup>836</sup>

Gegen diese Tendenzen in der Aufklärung stellt Fichte die Frage nach der Grenze der Sprache und weist auf die Gefahr eines Missbrauchs derselben hin. Als Gegenthese

---

<sup>832</sup> GA I/3, 103.

<sup>833</sup> GA IV/3, 109.

<sup>834</sup> Vgl. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, VI, 500: „Alle Sprache ist Bezeichnung der Gedanken und umgekehrt die vorzüglichste Art der Gedankenbezeichnung ist die durch Sprache.“

<sup>835</sup> GA I/3, 98.

<sup>836</sup> Vgl. Kapitel I.3.

zur aufklärerischen Behauptung einer notwendigen Verbindung zwischen Sprache und Vernunft verweist Fichte auf Spuren der Gedankenlosigkeit in der Sprache. Im *Versuch einer neuen Darstellung* findet sich folgende negative Bemerkung zur Beziehung zwischen Sprache und Vernunft: „Die SprachZeichen [...] sind durch die Hände der Gedankenlosigkeit gegangen, und haben etwas von der Unbestimmtheit derselben angenommen; man kann durch sie sich nicht sattsam verständigen.“<sup>837</sup> Für Fichte ist es manchmal sogar zweckwidrig, dass unsere Gedanken „an eine[n] harten, unbiegsamen Buchstaben gebunden“ seien.<sup>838</sup> Die Ohnmacht der Sprache scheint zu ihrem Wesen zu gehören, die „Verworrenheit der Wörter“<sup>839</sup> dürfe nicht übersehen werden. Gerade Letztere sei zu einem Hindernis für die Philosophie geworden. Auch manche Zeitgenossen Fichtes sahen es als Problem an, dass die Sprache für das Denken eher hinderlich sei, etwa wenn Friedrich Schlegel die Unverständlichkeit als ein Übel des Zeitalters diagnostiziert.<sup>840</sup> Nach Fichte ist es der Grundzug des durch Buchreligion beherrschten gegenwärtigen Zeitalters, dass viel gedruckt, aber wenig gelesen und verstanden werde.<sup>841</sup>

Fichte sieht den Grund für die Verworrenheit und Unverständlichkeit durch Sprachzeichen. Mit dem abergläubischen Festhalten an der Sprache meint er das Verwenden fester Termini. Daran übt Fichte scharfe Kritik:

[I]ch suchte eine feste Terminologie – das bequemste Mittel für Buchstäbler jedes System seines Geistes zu berauben, und es in ein trocknes Geripp zu verwandeln – so viel möglich zu vermeiden [...]. Ich werde dieser Maxime, auch bei künftigen Bearbeitungen des Systems, bis zur endlichen vollendeten Darstellung desselben, treu bleiben.<sup>842</sup>

Mit dem Festhalten an starren Termini entwickelt sich die Tendenz, Selbstdenken durch Gedächtnis zu ersetzen. „[M]an darf nur die Worte auswendig lernen, u. sie in eine gewisse Verbindung bringen. So ist es in allen Wissenschaften.“<sup>843</sup> Beim Lesen suche man die festgelegten Termini, die im Gedächtnis schon bekannt seien, wiederzufinden – die Handlung eines typischen „Buchstäblers“. „Der Buchstäbler

<sup>837</sup> GA I/4, 272.

<sup>838</sup> GA I/1, 251.

<sup>839</sup> GA I/7, 237.

<sup>840</sup> Friedrich Schlegel, „Über die Unverständlichkeit (1800)“, in: *KA II*, 363–372. Vgl. auch oben Kapitel I.

<sup>841</sup> GA I/8, 262.

<sup>842</sup> GA I/2, 252.

<sup>843</sup> GA IV/1, 308.

macht sich nichts deutlich, sondern er lernt auswendig, und sagt's nach. Er faßt nichts auf mit der Einbildungskraft, und mit dem Verstande, sondern allein mit den Gedächtnissen.“<sup>844</sup> Die Übernahme fester Termini befördere nicht das Denken, sondern verhindere es. Daraus entstehe Unverständnis. „Von denjenigen, die nur schon ehemals auswendig gelernte Redensarten in einer etwas veränderten Ordnung wiederholen wollen, und dieses Geschäft des Gedächtnisses für das Verstehen halten, wird es ohne Zweifel unverständlich befunden werden.“<sup>845</sup>

Wie lässt sich diese Unverständlichkeit durch das Festhalten an den Termini vermeiden? Fichtes Lösung umfasst drei Momente. Erstens sei es erforderlich, die Einstellung gegenüber der Sprache zu verändern: Die Sprache wird (insbesondere im Vergleich zur Sprachauffassung der Aufklärung) negativ bewertet; sie wird nicht mehr als Maßstab oder Prüfstein der Vernunft, sondern nur noch als deren Instrument angesehen. Die ursprüngliche Bedeutung der Sprache als „ bloße Hilfslinie“ wird hervorgehoben. Fichte fordert daher dazu auf, „Worte Worte seyn zu laßen“.<sup>846</sup> Die Sprache soll „schlechterdings nichts weiter beabsichte[n], als die Bezeichnung des Gedankens; und die Sprache hat außer dieser Bezeichnung ganz und gar keinen Zweck.“<sup>847</sup> Deutlich wird die Haltung zur Sprache im „Leiter-Gleichniß“: „Wer hinaufgekommen ist, der kümmert sich nicht weiter um die Leiter.“<sup>848</sup> So werden der Sprache Grenzen gezogen und sie wird zum „Randphänomen“ des Geistes herabgestuft. Laut Janke wird sie bei Fichte „nicht tiefer verstanden denn bloß als Leib und sinnliche Dateien unserer Gedanken“.<sup>849</sup>

Zweitens entwickelt Fichte seinen eigenen „polyglotten“ Stil.<sup>850</sup> Er versucht, seine „Theorie auf unendlich mannigfaltige Art vorzutragen“,<sup>851</sup> und ändert stetig die Termini in den verschiedenen Fassungen der *WL*. Das Ziel ist es, die Petrifizierung der festen, toten Terminologie zu vermeiden. Aus diesem Grund entsteht das in der

---

<sup>844</sup> GA II/3, 339.

<sup>845</sup> GA I/6, 189.

<sup>846</sup> GA III/2, 344.

<sup>847</sup> GA I/3, 98.

<sup>848</sup> GA II/8, 378.

<sup>849</sup> Janke, *Vom Bilde des Absoluten*, 158.

<sup>850</sup> Vgl. die Einleitung oben.

<sup>851</sup> GA III/3, 57.

ganzen Geschichte der Philosophie einzigartige Phänomen, dass ein System auf so viel verschiedene Arten und Weisen zum Ausdruck gebracht wird.

Drittens führt diese polyglotte Darstellungsweise zu seiner systematischen Methode, die Leser zu verwirren und damit zum Selbstdenken anzuregen. Im Unterschied zur unvermeidlichen Unverständlichkeit durch die festen Termini kann Fichtes absichtliche Verwirrungsstrategie als eine sokratische Methode verstanden werden.

Es würde mir leid seyn, wenn sie mich verstünden. Bisher ist es mir mit ihnen nach Wunsche gelungen, und ich hoffe auch jetzt, diese Anrede werde sie so verwirren, daß sie von nun an nichts weiter erblicken als Buchstaben, indeß das, was bei ihnen die Stelle des Geistes vertritt, durch die innerlich verschloßne Wuth hierhin und dorthin gerissen wird.<sup>852</sup>

In der *Grundlage* beschreibt Fichte diese Strategie folgendermaßen:

Besonders halte ich für nöthig zu erinnern, daß ich nicht alles sagen, sondern meinem Leser auch etwas zum Denken überlassen wollte. Es sind mehrere Misverständnisse, die ich sicher voraussehe, und denen ich mit ein paar Worten hätte abhelfen können. Ich habe auch diese paar Worte nicht gesagt, weil ich das Selbstdenken unterstützen möchte. Die Wissenschaftslehre soll sich überhaupt nicht aufdringen, sondern sie soll Bedürniß seyn, wie sie es ihrem Verfasser war.<sup>853</sup>

Hier wird Fichtes negative Haltung zur Sprache deutlich. Nicht nur verliert sie ihren prominenten Platz gegenüber der Vernunft, auch ihre Fähigkeit, die Gedanken zu übermitteln, wird bezweifelt. Diese Unfähigkeit der Sprache sei der Grund, weshalb sich die Philosophie bis dahin noch nicht zur Vollendung entwickelt habe. So reiche „die Sprache zur Einverständigung über philosophische Begriffe nicht“ hin.<sup>854</sup> Was kann dann aber die Sprache als Vermittlung der Gedanken eigentlich leisten? Was ist denn die Sprachfähigkeit überhaupt?

Durch die Aufstellung einer Sprachantinomie haben wir gesehen, dass Fichte sowohl für die These als auch für die Antithese Argumente bringt. Gibt es damit einen Widerspruch in Fichtes Sprachlehre? Gerade darauf beruht Wolfgang Jankes Inkompatibilitätsvorwurf: Einerseits betrachte Fichte die Sprache als eine Vermittlung, und zwar als „das allererste Mittel zur Entwicklung der Selbstbesinnung“, andererseits aber als das eigentliche Prinzip, und zwar „das ‚absolut schöpferisches

---

<sup>852</sup> GA I/4, 185.

<sup>853</sup> GA I/2, 253.

<sup>854</sup> GA I/7, 158.

Prinzip einer Geisterwelt überhaupt“<sup>855</sup>. Trifft dieser Vorwurf an Fichtes Sprachlehre zu? Kann Fichtes Sprachantinomie als ein theoretischer Widerspruch verstanden werden? Um dies zu verdeutlichen, wird zunächst geprüft, was Sprachfähigkeit bei Fichte bedeutet.

#### **4.4.3. Sprachfähigkeit und Einbildungskraft**

##### **Einleitung**

Nach der oben dargelegten These ist die Sprache eine notwendige Bedingung der Menschlichkeit, weil sie die unentbehrliche Vermittlung zwischen Freiheit und Bewusstsein schafft. Daher spielt die Sprachfähigkeit in der Konstitution des menschlichen Wesens eine fundamentale Rolle. Die Antithese lehnt die Notwendigkeit der Sprache für den Menschen ab und sieht sie nur als ein zufälliges Phänomen. Die Unfähigkeit der Sprache als zuverlässige Vermittlerin der Vernunft verursache Probleme beim Denken sowie bei der Kommunikation zwischen den Menschen, etwa in Form von Missverständnissen, Verworrenheit oder Gedankenlosigkeit. Sowohl bei der These als auch bei der Antithese fragt sich, was die Sprache eigentlich leisten kann. Und wie ist sie überhaupt möglich?

„Die Sprachfähigkeit ist das Vermögen, seine Gedanken *willkürlich* zu bezeichnen.“<sup>856</sup> Die Aufgabe der Sprache liegt darin, durch Zeichen die Gedanken zu vermitteln. In diesem Kontext werden die Zeichen in einem sehr allgemeinen Sinne verstanden: als Bezeichnungsarten der Gedanken, die zur Sprache gehören können. Bei Fichte werden die Gedanken ausschließlich durch sprachliche Zeichen vermittelt. Man könnte argumentieren, dass sie auch auf andere Weise ausgedrückt werden können, etwa durch Handlungen. Der Unterschied besteht aber darin, dass der Ausdruck allein nicht der Zweck der Handlung ist.<sup>857</sup> Fichtes Diskussion zur Bezeichnung der Gedanken begrenzt sich auf die Sphäre des sprachlichen Zeichens. „*Sprache*, im weitesten Sinne des Wortes, ist der Ausdruck unserer Gedanken durch

---

<sup>855</sup> Janke, *Vom Bilde des Absoluten*, 158.

<sup>856</sup> GA I/3, 98.

<sup>857</sup> Vgl. dazu Kapitel II.

willkürliche Zeichen.<sup>858</sup> Was bedeutet „im weitesten Sinne des Wortes“? Hier könnte ein Argument für die sprechakttheoretische Interpretation von Fichte zu finden sein. Mit Rückblick auf seine radikale Unterscheidung zwischen Gehör- und Hieroglyphensprache, insbesondere in den *Reden an die deutsche Nation*, lässt sich die Sprache „im weiteren Sinne“ bei Fichte so erklären. Sie bezieht sich nicht nur auf die übliche Gehörsprache wie Deutsch, Französisch etc., sondern auch auf die Hieroglyphensprache.<sup>859</sup> Fichtes allgemeiner Begriff von Sprache beinhaltet beide, nicht aber weitere mögliche Äußerungen der Gedanken wie etwa Handlungen. So wird im ersten Schritt die Sprache mit dem sprachlichen Zeichen identifiziert.

Die Aufgabe der Sprache sei es, den Menschen zu ermöglichen, sich gegenseitig durch Zeichen ihre Gedanken mitzuteilen.<sup>860</sup> Die Realisierung dieser Aufgabe setze eine Sprachfähigkeit voraus, die die Bedingung dafür sei, die Sprachgeschichte apriorisch zu entwerfen. Fichte stellt folgende Frage: „[G]iebts in der menschlichen Natur Mittel, welche man nothwendig ergreifen mußte, um die Idee einer Sprache zu realisiren?“<sup>861</sup> Die Sprachfähigkeit muss als ein Vermittlungsvermögen in der menschlichen Natur liegen, um eine Brücke zwischen sinnlichen Zeichen und übersinnlichen Gedanken zu schaffen. Wie ist aber diese Überbrückung möglich? Wie findet man Bezeichnungen für abstrakte Ideen? Um dies zu erklären, fängt Fichte mit der Hypothese einer möglichen Entwicklungsgeschichte der Sprache an.

Die Natur offenbare sich durch Gehör und Gesicht. Dementsprechend entwickeln sich zwei Arten der Sprache: Gehör- und Hieroglyphensprache. Aufgrund der natürlichen Ähnlichkeit zwischen Zeichen und Bezeichnetem wird die Hieroglyphensprache als Ursprache betrachtet. Ihre Zeichen sind insoweit sinnliche Zeichen. Die Hieroglyphensprache sei aber nur eine Vorstufe zu den kultivierten Sprachen und

---

<sup>858</sup> GA I/3, 97.

<sup>859</sup> Fichte hat die Sprache in zwei Arten eingeteilt: die Gehörsprache und die Ursprache oder Hieroglyphensprache. Diese Einteilung der Spracharten beruht auf einer logischen Entwicklung. Nach Fichtes Erklärung in der Sprachabhandlung hat die Sprache ursprünglich mit Hieroglyphen angefangen und sich erst später zur Nachahmung der Töne entwickelt, weshalb die Hieroglyphensprache als Ursprache bezeichnet wird. Im Gegensatz dazu wird die deutsche Sprache – als eine Art der Gehörsprache – in den *Reden an die deutsche Nation* für eine Ursprache gehalten, weil sie ohne Unterbrechung ihre ursprüngliche Kultur fortgesetzt hat. Vgl. GA I/10, 157ff. Der Widerspruch, der sich darin zeigt, wird im Laufe unserer Diskussion noch zu klären sein.

<sup>860</sup> GA I/3, 99.

<sup>861</sup> GA I/3, 99.

müsse noch „in eine bloße Gehörsprache“ verwandelt werden.<sup>862</sup> Nach Fichte liegt das Übergangsproblem vom Sinnlichen zum Übersinnlichen nicht in der Geburtsstunde der Sprache überhaupt, sondern erst in der Entwicklung der Sprache und der Sprachfähigkeit. Die Entstehung der allgemeinen Begriffe sei daher ein Merkmal dafür, dass die Sprachfähigkeit und das damit verbundene Abstraktionsvermögen auf ein höheres Niveau gelangt seien.<sup>863</sup>

Mit mehreren Schwierigkeiten wird die uns nun bevorstehende Untersuchung über Bezeichnung allgemeiner Begriffe verbunden sein. Es giebt in der Wirklichkeit keinen Gegenstand, der, außer dem Merkmale seines Geschlechts, nicht auch das Merkmal einer besondern Gattung dieses Geschlechts an sich trüge. Es giebt zum Beispiel keinen Gegenstand, von welchem sich weiter nichts sagen ließe, als daß er ein Baum, und nicht zugleich, daß er etwa eine Birke, Eiche, Linde u.s.w. sei. Wie kam man demnach darauf, allgemeine Begriffe, z. B. den des Baumes, auszudrücken?<sup>864</sup>

Die Frage nach der Sprachfähigkeit führt zu der Frage nach der Abstraktion des Zeichens, also danach, wie die abstrakten allgemeinen Begriffe entstanden sind. So wendet sich Fichte wiederum der Erkenntnistheorie zu, um eine epistemologische Antwort zu finden. Das Problem der Abstraktion des Zeichens beruhe auf dem Abstraktionsvermögen des Menschen, das wiederum „ein Product der Einbildungskraft“<sup>865</sup> sei:

Es mußten also auch Zeichen für jene Vorstellungen aufgefunden werden. Diese Zeichen finden sich, bei übersinnlichen Ideen aus einem in der Seele des Menschen liegenden Grunde, sehr leicht. Es giebt nämlich in uns eine Vereinigung sinnlicher und geistiger Vorstellungen durch die Schemate, welche von der Einbildungskraft hervorgebracht werden. Von diesen Schematen wurden Bezeichnungen für geistige Begriffe entlehnt. Nämlich das Zeichen das der sinnliche Gegenstand, von welchem das Schema hergenommen wurde, in der Sprache schon hatte, wurde auf den übersinnlichen Begriff selbst übertragen.<sup>866</sup>

Die Einbildungskraft vereinigt das Sinnliche und das Übersinnliche. Diese Vereinigung berechtigt die Übertragung von sinnlichen Zeichen auf übersinnlichen Begriffen. Auf diese Weise kommen Ausdrücke zur Bezeichnung von abstrakten

---

<sup>862</sup> GA I/3, 105.

<sup>863</sup> Hierbei wird eine notwendige Verbindung zwischen dem Abstraktionsniveau der Sprache und dem Entwicklungsniveau der Erkenntnisvermögen aufgestellt, während der allgemeinste Begriff „Sein“ den höchsten Charakter der Vernunft markiere. Ob Fichtes Aufteilung von zweistufigen Spracharten aufgrund des Abstraktionsgrads berechtigt ist, wird hier nicht diskutiert. Für eine interessante Gegenposition vgl. Nico, *Nova Scienza*.

<sup>864</sup> GA I/3, 109.

<sup>865</sup> GA I/3, 112.

<sup>866</sup> GA I/3, 113.

Ideen zustande. So wird beispielsweise Wasser als Ausdruck für die Idee der Seele benutzt.<sup>867</sup> Mit der Entwicklung des Abstraktionsvermögens werden die abstrakten Ideen durch geistige Begriffe ausgedrückt; Fichte spricht von der „Verfeinerung der Begriffe“.<sup>868</sup> Mit dieser Entwicklung der Bezeichnung geht aber auch eine Täuschung einher, insofern der Eindruck entsteht, es gäbe für jede Bezeichnung einen Gegenstand in der Realwelt.

Der Mensch wird nämlich durch diese Bezeichnungsart leicht veranlaßt, den geistigen Begriff, welcher auf eine solche Weise ausgedrückt worden ist, mit dem sinnlichen Gegenstande, von welchem das Zeichen entlehnt wird, zu verwechseln. Der Geist wurde z. B. durch ein Wort bezeichnet, welches den *Schatten* ausdrückt: sogleich denkt sich der ungebildete Mensch den Geist als etwas, das aus Schatten bestehe. Daher der Glaube an Gespenster, und vielleicht die ganze Mythologie von Schatten im Orcus.<sup>869</sup>

Durch die Analyse der Entstehung der geistigen Begriffe versucht Fichte den Grund der Täuschung zu erklären. Es sei zwar in der Sprache üblich, die geistigen Ideen durch sinnliche Zeichen auszudrücken. Man solle sich aber durch die „Leiter“ solcher sinnlichen Zeichen zum Bezeichneten erheben und nicht bei den rohen Zeichen verbleiben. Der Aberglaube der Sprachautorität entsteht folglich gerade daraus, dass man sich nicht zu den geistigen Ideen erhebt und stattdessen die Zeichen für materiell hält.

In der Sprachabhandlung wird das Abstraktionsvermögen als ein Produkt der Einbildungskraft erklärt. Aber die Einbildungskraft dient nur als Erklärungsgrund für die Entstehung des Wortes, nicht für die Sprache als ein Zeichensystem. Sie spielt eine wichtige Rolle im Bezeichnungsvermögen des Wortes, um die entsprechende Beziehung zwischen Worten und Dingen zu konstruieren. Aber die Sprachfähigkeit beinhaltet nicht nur die Bezeichnung des einzelnen Wortes, sondern auch die Struktur des Satzes, die Konstruktion der Verbindung zwischen Sätzen und Gedanken. Um die Struktur der Sprache zu erklären, wendet sich Fichte der Analyse der Grammatik zu; die Frage, ob die Sprachfähigkeit überhaupt durch Einbildungskraft hervorgebracht wird, behandelt er dabei aber nicht. Inwiefern die Einbildungskraft die notwendige Bedingung der Sprachfähigkeit ist, erforscht Fichte *epistemologisch* auf der reflexiven

---

<sup>867</sup> GA I/3, 114.

<sup>868</sup> GA I/3, 114.

<sup>869</sup> GA I/3, 114.



Ebene. Das Argument für die These der Sprache als Leitung der Freiheit muss schließlich theoretisch begründet werden.

### ***Fichtes Begriff der Einbildungskraft***

Den Begriff „Einbildungskraft“ hat Fichte bereits in seiner frühen *WL* thematisiert und sie in seinen Vorlesungen als Erkenntnisvermögen eingeordnet. Im Folgenden wird ein kurzer Überblick über Fichtes Übernahme des Begriffs von Kant gegeben, um anschließend die Rolle der Einbildungskraft in Fichtes eigenem System darzustellen.

Um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert spielte der Begriff der Einbildungskraft eine bedeutende Rolle, nicht nur auf dem Gebiet der Psychologie und Anthropologie, sondern seit Kant auch immer häufiger in der Philosophie. Homann zufolge hat Kant den Begriff der Einbildungskraft „einseitig“ entwickelt und dadurch auch Fichte geprägt.<sup>870</sup> Zu jener Zeit wurde die Einordnung der Einbildungskraft als Erkenntnisvermögen infrage gestellt bzw. es wurde bezweifelt, ob die „objektive“ Erkenntnis aus einem „psychologischen“ Vermögen erklärt werden könnte.<sup>871</sup> Erst durch Kant erfährt die Einbildungskraft eine „Aufwertung“.<sup>872</sup> Er behandelt den Begriff streng wissenschaftlich und anders als im üblichen, psychologisch geprägten Sprachgebrauch. Bei dieser Begriffsverschiebung wird die Einbildungskraft in zwei Arten unterteilt: die *reproduktive* und die *produktive* Einbildungskraft.

Einbildungskraft ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen [...]. So fern die Einbildungskraft nun *Spontaneität* ist, nenne ich sie auch bisweilen die produktive Einbildungskraft und unterscheide sie dadurch von der reproduktiven, deren Synthesis lediglich empirischen Gesetzen, nämlich denen der Association, unterworfen ist, und welche daher zur Erklärung der Möglichkeit der Erkenntniss *a priori* nichts beiträgt, und um deswillen nicht in die Transscendental-Philosophie, sondern in die Psychologie gehört.<sup>873</sup>

---

<sup>870</sup> Karl Homann, „Zum Begriff Einbildungskraft nach Kant“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 14 (1970), 266f.

<sup>871</sup> Strawson, *The Bound of Sense*, 15ff.

<sup>872</sup> Vgl. Silvan Imhof, „Realität durch Einbildungskraft. Fichtes Antwort auf Maimons Skeptizismus in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*“, in: *Fichte-Studien*, 48 (2021), 4.

<sup>873</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 151.

Die reproduktive Einbildungskraft oder die Assoziation stellt nur eine Synthese desjenigen dar, was schon im empirischen Bewusstsein vorliegt, während die produktive Einbildungskraft kreativ apriorische Vorstellungen hervorbringt. Die reproduktive Einbildungskraft liefert zwar Vorstellungen, aber diese sind nur das Produkt der Rezeptivität durch sinnliche Stimuli. Im Gegensatz dazu wird die produktive Einbildungskraft nicht durch die Erfahrung, sondern durch sich selbst bestimmt. Daher wird die Spontaneität als die wesentliche Bestimmung der produktiven Einbildungskraft betrachtet.

Fichte nimmt Kants Konzeption der Einbildungskraft in sein System auf. In *Geist und Buchstabe*, wo die Einbildungskraft ein Kernthema ist, wird dieser Punkt verdeutlicht. Die reproduktive Einbildungskraft bearbeitet nur die Vorstellungen des empirischen Bewusstseins, während die produktive Einbildungskraft das Vermögen sei, die Vorstellung unabhängig von der Erfahrung hervorzubringen.

*Reproductive* Einbildungskraft, erneuert, was schon im empirischen Bewusstseyn war, nicht gerade in *der* Verbindung, wie es da war; sie mag auch aus Verbindung verschiedner Ganze ein Neus Ganzes zusammensetzen, dennoch bleibt sie[,] wenn die Sache der Strenge nach genommen wird, lediglich reproduktiv. Die produktive Einbildungskraft erneuert nicht: sie ist, wenigstens für das empirische Bewußtseyn, völlige Schöpferin, und Schöpferin aus Nichts.<sup>874</sup>

Im Kontext von *Geist und Buchstabe* stellt Fichte die kantische Unterscheidung von „reproduktiver“ und „produktiver“ Einbildungskraft dar. Der Unterscheidungsgrund liegt hauptsächlich in ihrem Bezug auf das empirische Bewusstsein. Gerade darin scheint Fichte einen dogmatischen Hang im Begriff der reproduktiven Einbildungskraft zu sehen, der es verhindere, die Einbildungskraft konsequent transzendental zu erklären. Fichte versucht daher den Begriff der Einbildungskraft zu verschieben. Um die sogenannte reproduktive Einbildungskraft in der Einbildungskrafttheorie zu eliminieren, bezeichnet er sie als Phantasie.<sup>875</sup> Im Sinne einer reproduktiven Einbildungskraft taucht dieser Begriff in seinen Vorlesungen zwischen 1793 und 1797 auf. Da es in ihnen hauptsächlich um die Lektüre von Platners *Philosophischen Aphorismen* geht, könnte Fichte den Begriff der Phantasie

---

<sup>874</sup> GA II/3, 316.

<sup>875</sup> GA II/4, 68; vgl. auch GA I/3, 103, 108.

von Platner übernommen haben. Den Einfluss von Platner auf Fichtes Terminologie hat bereits Daniel Breazeale hervorgehoben.<sup>876</sup>

Bei Platner bedeutet Sinnlichkeit die Vorstellung von etwas Anwesendem, Phantasie die Vorstellung von etwas Abwesendem und Einbildungskraft die hervorgebrachte Vorstellung. Im Unterschied zu Platner und Kant betont Fichte die schöpferische Kraft der produktiven Einbildungskraft und versteht sie als eine göttliche Kraft „ex nihilo“.<sup>877</sup> Im Vergleich zur schöpferischen Einbildungskraft sei die Bedeutung der Phantasie „negativ“: „Phantasie haben alle Menschen: Einbildungskraft nur gute Köpfe. Der Unterschied ist wie Urtheilsvermögen, und Scharfsinn.“<sup>878</sup> Die Negativität der Phantasie lässt sich bei Fichte darin sehen, dass sie für ihn nichts anderes als Schwärmerei ist, die er für zügellos und als eine Ausgeburt der wilden Natur hält.<sup>879</sup> Sie beziehe sich zwar auf die Erfahrung, aber ihre Realitätsbezug sei bloß willkürlich.<sup>880</sup> So werde im Traum lediglich phantasiert.<sup>881</sup> Sie ist zwar nicht wahr, aber auch nicht frei, weil sie nicht schöpferische, sondern nur willkürliche Vorstellung des empirischen Bewusstseins sei. Aus diesem Grund stellt Fichte die produktive Einbildungskraft der Phantasie gegenüber. Indem ihr schöpferischer Charakter hervorgehoben wird, wird eine apriorische Theorie der Einbildungskraft ermöglicht.

### ***Die Rolle der Einbildungskraft in Fichtes System***

Fichtes Revision des Begriffs der Einbildungskraft besteht darin, ihre Spontaneität und Aktivität hervorzuheben und sie dadurch als eine schöpferische Kraft in der Erkenntnis zu erweisen. Mit dem Schematismus der Einbildungskraft versucht er, die Dichotomie von Sinnlichem und Übersinnlichem, Anschauung und Begriff aufzuheben und somit die transzendente Position der kantischen Philosophie zur

---

<sup>876</sup> Breazeale, „Fichte’s Conception of Philosophy“, insbesondere 690.

<sup>877</sup> Vgl. Kapitel I.5.

<sup>878</sup> GA II/4(S), 86.

<sup>879</sup> GA II/3, 324.

<sup>880</sup> GA II/4, 95.

<sup>881</sup> GA II/4, 97.

Vollendung zu bringen. Deswegen spielt der Begriff in Fichtes System eine zentrale Rolle.

Die vermittelnde Rolle der Einbildungskraft ist insbesondere in seinen frühen Werken auffällig, wo die kantische Einteilung in Theorie und Praxis noch deutlich zu sehen ist. Julius Drechsler behauptet, die Einbildungskraft habe „der Wissenschaftslehre der ersten Periode eine absolute Mitte gegeben“.<sup>882</sup> In Fichtes späteren Werken scheint die Einbildungskraft eine mindere Rolle zu spielen, verzichtet er doch dort auf die Einteilung in Theorie und Praxis. Fichtes Erneuerung der Methode beschreibt Ives Radrizzani zutreffend so: „Eine der Haupterneuerung der *Wissenschaftslehre nova methodo* besteht nun darin, die Teilung der Philosophie in Theorie und Praxis aufzugeben.“<sup>883</sup> Dies erklärt, warum in Fichtes späteren Werken kaum noch von Einbildungskraft die Rede ist. Die Einbildungskraft als einheitliches Prinzip spielt dennoch in Fichtes gesamtem System eine zentrale Rolle. Im Folgenden wird dies zunächst mit Blick auf Fichtes Bewusstseinstheorie erläutert, und zwar 1) auf die Vermittlung des Bewusstseins und 2) darauf, wie die Einbildungskraft sich bei Fichte zum Geist an sich entwickelt, um 3) Fichtes Theorie der Einbildungskraft in Bezug auf die Sprachfähigkeit zu diskutieren und die Frage der Sprachantinomie zu beantworten.

### ***Einbildungskraft als Vermittlung des Bewusstseins***

Die Einbildungskraft wird von Fichte als ein „wunderbares Vermögen des Ich“ bezeichnet.<sup>884</sup> Darauf, dass „das vermittelnde Wesen der Einbildungskraft gerade das Wunderbare an ihr“ ist, hat Christoph Asmuth hingewiesen.<sup>885</sup> Die vermittelnde Funktion der Einbildungskraft ermögliche das Bewusstsein. Was ist aber unter dieser Funktion zu verstehen? Worauf gründet sie sich?

---

<sup>882</sup> Julius Drechsler, *Fichtes Lehre vom Bild*, Stuttgart 1955, 64.

<sup>883</sup> Ives Radrizzani, „Von der Grundlage zur *WL nova methodo*“, in: *Fichte-Studien*, 6 (1994), 361.

<sup>884</sup> GA I/2, 353.

<sup>885</sup> Christoph Asmuth, „Das Schweben ist der Quell aller Realität. Platner, Fichte, Schlegel und Novalis über die produktive Einbildungskraft“, in: Rolf Ahlers (Hg.), *System and Context. Early Romantic and Early Idealistic Constellations / System und Kontext. Frühromantische und Frühidealistische Konstellationen*. Lewiston/Queenston/Lampeter 2004, 350.

Die grundlegende Bestimmung der Einbildungskraft bei Fichte ist die Freiheit. „Die Wissenschaftslehre giebt als nothwendig den Raum und den Punkt als absolute Grenze; aber sie läßt der Einbildungskraft die völlige Freiheit den Punkt zu setzen, wohin es ihr beliebt.“<sup>886</sup> Mit dieser Freiheit ist die Spontaneität gemeint.<sup>887</sup> Als ein Erkenntnisvermögen hat die Einbildungskraft den Charakter der Spontaneität. Daher kann sie als eine Urkraft der Selbstbestimmung fungieren, die nicht durch einen anderen, heteronomen Grund hervorgebracht wird. Damit wird der unendliche Regress des absoluten Anfangs vermieden. Dieser grundlegende Charakter befähigt die Einbildungskraft dazu, ein absoluter Ausgangspunkt der Erkenntnis zu sein. „Das ganze Geschäft des menschlichen Geistes [geht] von der Einbildungskraft aus.“<sup>888</sup> Die Einbildungskraft ist selbstbegründend und liegt aller weiteren Freiheit zugrunde: „Auf der Freiheit der Einbildungskraft [...] beruht alle Geistesfreiheit.“<sup>889</sup>

Die Freiheit als Wesen der Einbildungskraft drückt sich durch die Kraft aus. Die Einbildungskraft als eine „Kraft“ (statt „Einbildungsvermögen“) drückt sich in ihrer Tätigkeit aus. Da die Einbildungskraft als absolut frei bestimmt wird, wird auch ihre Tätigkeit als frei und absolut selbständig angesehen. Diese Tätigkeit bezeichnet Fichte als ein Schweben. Sie hat keine fixierte Grenze und keinen festen Standpunkt.<sup>890</sup> So bewegt sich die Einbildungskraft als absolut freie Tätigkeit hin und her, gewissermaßen in der Mitte zwischen „widerstreitenden Richtungen“<sup>891</sup>. Ein solches Schweben ermöglicht es der Einbildungskraft, zwischen Entgegengesetztem zu vermitteln, und zwar zwischen „Endlichem und Unendlichem, Bestimmung und Nicht-Bestimmung“,<sup>892</sup> Freiheit und Nicht-Freiheit, Sinnlichem und Übersinnlichem sowie „zwischen Verrichten und Nicht-Verrichten einer und eben derselben Handlung.“<sup>893</sup> Wegen ihrer absoluten freien Tätigkeit kann die Einbildungskraft eine vermittelnde Rolle spielen und Gegenpole vereinigen. Nach Fichte ist es gerade die

---

<sup>886</sup> GA I/2, 135.

<sup>887</sup> Zur Erläuterung von Spontaneität und Freiheit siehe in Kapitel III.4.1 den Abschnitt „Kants positiver Freiheitsbegriff: Freiheit als Spontaneität“.

<sup>888</sup> GA I/2, 415.

<sup>889</sup> GA II/4, 114.

<sup>890</sup> GA I/2, 360.

<sup>891</sup> GA I/2, 373.

<sup>892</sup> GA I/2, 360.

<sup>893</sup> GA I/2, 378.

Aufgabe der Einbildungskraft, „die entgegengesetzten, Ich und Nicht-Ich zu vereinigen. Durch die Einbildungskraft, welche widersprechendes vereinigt, können sie vollkommen vereinigt werden.“<sup>894</sup>

Im theoretischen Teil der Grundlage wird diese synthetische Funktion der Einbildungskraft abgehandelt, die es erst erlaubt, die im dritten Grundsatz ausgesprochene Synthesis theoretisch zu unterstützen. Durch die freie Einbildungskraft bilden Ich und Nicht-Ich, Subjekt und Objekt eins. Die synthetische Erkenntnis wäre ohne die Vermittlung der Einbildungskraft nicht möglich. Die Synthese beim Prozess der Erkenntnis erfolgt erst durch die vermittelnde Funktion der Einbildungskraft. Da die Sprachfähigkeit von Fichte in seinen Vorlesungen über Platners Erkenntnistheorie zugeordnet wird, beantwortet dies auch die Frage nach der Sprachfähigkeit, nämlich wie übersinnliche Gedanken durch sinnliche Zeichen ausgedrückt werden können.

Warum aber hat Fichte gerade diese vermittelnde Rolle der Einbildungskraft und nicht ihre Produktivität hervorgehoben? Meines Erachtens versucht er gerade damit die objektive Gültigkeit der Erkenntnis durch die Einbildungskraft zu rechtfertigen. Die Objektivität der Erkenntnis, die durch Einbildungskraft erworben wird, beruht gerade darauf, dass sie von der Einbildungskraft nur vermittelt wird. „Das Ding ist gar nichts anders, als- alle diese Verhältnisse durch die Einbildungskraft zusammen gefaßt, und alle diese Verhältnisse miteinander sind das Ding; das Object ist allerdings die ursprüngliche Synthesis aller jener Begriffe.“<sup>895</sup> Nach Fichte hat die Vermittlung der Einbildungskraft kein Objekt in der Erkenntnis hervorgebracht, sondern nur alle Verhältnisse vereinigt und auf diese Weise begriffen. Mit der „zusammenfassenden Funktion“ der Einbildungskraft will er die objektive Gültigkeit einer solchen Erkenntnis betonen und deutlich machen, dass die Erkenntnis durch die Einbildungskraft nicht als eine bloß subjektive Erdichtung betrachtet werden darf. Die vermittelnde Einbildungskraft erklärt auch den Übergang zwischen sinnlichen Zeichen und übersinnlichen Gedanken in der Sprachfähigkeit. In diesem Prozess wird

---

<sup>894</sup> GA I/2, 361.

<sup>895</sup> GA I/4, 202.

das mannigfaltige Sinnliche als das einheitliche Übersinnliche begriffen. Die vermittelnde Funktion der Einbildungskraft ist Fichte zufolge für die wahre objektive Erkenntnis notwendig.

In seiner Erklärung zum Begriff der Einbildungskraft konzipiert Fichte das Ding nicht als ein substanzielles Sein. Stattdessen wird das Sein durch die Konzeption der Verhältnisse ersetzt und damit subjektiviert. Dies ist gerade der Hauptvorwurf der Heidelberger Schule gegen Fichte. Nach Henrich erklärt Fichte die Erkenntnis immer durch eine Subjektivität. Das Problem dabei sei, „daß man das Subjekt niemals für sich allein erkennen kann. Insofern können wir uns in unserem denkenden Selbstbewußtsein nur wie in einem beständigen Zirkel um uns selbst herum bewegen.“<sup>896</sup> Impliziert die Subjektivierung bei der Erklärung der Erkenntnis also die Voraussetzung eines Verhältnisses oder sogar eines Selbstverhältnisses? Um dies zu erkunden, wird untersucht, ob die Leistung der Einbildungskraft nur in der Zusammenfassung aller Verhältnisse liegt und was es damit auf sich hat. Spielt die Einbildungskraft bei der Erkenntnis außer der vermittelnden noch andere Rollen?

### ***Einbildungskraft als Geist***

Fichtes Darstellung der Einbildungskraft als Vermittlung findet sich hauptsächlich in der *Grundlage*. An der Verortung der Einbildungskraft als „Mittelvermögen“ zwischen Anschauung und Intelligenz erkennt man Spuren der kantischen Dichotomie.<sup>897</sup> Erst in der Abhandlung *Ueber Geist und Buchstaben in der Philosophie*<sup>898</sup> wird die Einbildungskraft von ihrer vermittelnden Rolle in der Entgegensetzung befreit, das heißt nicht auf ihre vermittelnde Funktion beschränkt, sondern dem Geist selbst gleichgestellt: „Geist überhaupt ist das, was man sonst auch *produktive Einbildungskraft* nennt.“<sup>899</sup> Dass Fichte unter Einbildungskraft ausschließlich die produktive Einbildungskraft verstand, haben wir bereits gesehen.<sup>900</sup>

---

<sup>896</sup> Henrich, *Selbstverhältnisse*, 61.

<sup>897</sup> GA I/2, 374.

<sup>898</sup> In der folgenden Erläuterung geht es hauptsächlich um den Text in GA II/3, eine gewisse Relevanz haben aber auch die drei für die Zeitschrift *Horen* gedachten Briefe von Fichte an Schiller, GA I/6.

<sup>899</sup> GA II/3, 316.

<sup>900</sup> Siehe 240.

So wird die schöpferische Kraft als ein eigentümlicher Charakter der Einbildungskraft betrachtet, die das Erkenntnisvermögen überhaupt ermöglicht.

Was wird aber durch die schöpferische Kraft der Einbildungskraft hervorgebracht? Nach Fichte fungiert sie als Urheber von aller Vorstellungen im Bewusstsein. Die Einbildungskraft sei „Schöpferin alles deßen, was in unserem Bewußtsey vorkommt, u. da alles Bewußtsey etwas voraus setzt, deßen man sich bewußt ist, Schöpferin des Bewußtseys selbst.“<sup>901</sup> Die Vorstellungen im Bewusstsein seien zwar ein Produkt der Subjektivität, aber keine Erdichtung oder „wahnsinnige Schwärmerei“. Im Gegenteil sollte man den Produkten der Einbildungskraft Realität beimessen.<sup>902</sup> „Die Einbildungskraft produciert Realität.“<sup>903</sup> Der Realitätsbezug der schöpferischen Einbildungskraft wird aber im Aufsatz über *Geist und Buchstabe* stärker hervorgehoben. Dabei zeigt Fichte, dass eine solche Realität sich auf die Einbildungskraft stützt. „Die productive Einbildungskraft sage ich erschafft den *Stoff* der Vorstellung, sie ist die einige Bildnerin deßen, was in unserm empirischen Bewußtsey vorkommt, sie ist die Schöpferin dieses Bewußtseys selbst.“<sup>904</sup> Auf die absolute schöpferische Kraft weist Christoph Asmuth hin und schreibt, dass Fichtes Einbildungskraft „ein Vermögen mit ungeahnter Potenz“ sei.<sup>905</sup> Der Einbildungskraft wird göttliche Schöpfungskraft zugeschrieben, gilt sie doch als „völlige Schöpferin, und Schöpferin aus Nichts“<sup>906</sup>. In diesem Sinne bedeutet Einbildungskraft zugleich Geist an sich.

### ***Das Problem der Einbildungskraft***

Wie gesehen fungiert die Einbildungskraft nicht mehr als ein reines Vermittlungsvermögen, das nur Schemata produziert. Gleichzeitig soll sie aber doch Realitätsbezug haben. Wie kann das sein? Gerade dieser letzte Anspruch wird von Maimon kritisiert: Ihm zufolge ist die Realität bei Fichte nur eine „Illusion durch

---

<sup>901</sup> GA II/3, 310.

<sup>902</sup> GA I/4, 260.

<sup>903</sup> GA I/2, 374.

<sup>904</sup> GA II/3, 316, kursiv von mir.

<sup>905</sup> Asmuth, „Das Schweben ist der Quell aller Realität“, 350.

<sup>906</sup> GA II/ 3, 316.



Einbildungskraft“. Die positive Bedeutung der schöpferischen Einbildungskraft im Erkenntnisvermögen lehnt Maimon ab und interpretiert die dadurch erworbene Erkenntnis bloß als „transzendente Erdichtungen der Einbildungskraft“.<sup>907</sup>

Was versteht Maimon unter Einbildungskraft? In Anlehnung an Kant<sup>908</sup> sieht er sie nur als „ein Mittelvermögen zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstande.“<sup>909</sup> In den *Briefen des Philaletes an Aenesidemus* behauptet er, dass seine Kritik des Erkenntnisvermögens mit der *Kritik der reinen Vernunft* völlig übereinstimme.<sup>910</sup> Bereits im *Versuch über die Transzendentalphilosophie* nimmt Maimon die kantischen Begriffe von Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft auf. Wie Frederick Beiser bemerkt, wird der kantische Dualismus von Sinnlichkeit und Vernünftigkeit von Maimon beibehalten.<sup>911</sup> Dieser versucht eine Stelle zwischen Sinnlichkeit und Verstand für die Einbildungskraft zu finden. Die schöpferische Kraft der Einbildungskraft wird somit von Maimon abgelehnt, würde sie doch den Realitätsbezug unmöglich machen und eine „Verwechslung der Vorstellung eines Gegenstandes mit dem Gegenstande selbst“ veranlassen.<sup>912</sup> Maimons Position impliziert den dogmatischen Hang, das Objekt als unabhängig und absolut und nicht durch die Einbildungskraft im Bewusstsein hervorgebracht anzunehmen.

Bei aller dogmatischen Haltung trifft Maimons Einwand einen entscheidenden Punkt: Wie kann die Einbildungskraft ihren Realitätsbezug beweisen? Die Unfähigkeit, die Existenz der Außenwelt zu beweisen, wird von Kant als ein „Skandal“ der Transzendentalphilosophie bezeichnet. Maimons Kritik an Kant hat in Fichtes Augen „die ganze Kantische Philosophie von Grund aus umgestoßen“.<sup>913</sup> Das von Maimon angesprochene Problem der Verwechslung von Vorstellung und ihrem Gegenstand wird von Fichte als „eine Täuschung durch die Einbildungskraft“<sup>914</sup> bezeichnet und thematisiert. Im Gegensatz zu Maimon versucht er aber die Einbildungskraft nicht als

---

<sup>907</sup> Maimon, *Gesammelte Werke*, Hildesheim/Olms 1970, 44.

<sup>908</sup> Zum Verhältnis von Maimons Rezeption von Kant siehe, Lidia Gasperoni, „Antinomie, Sprache und Fiktion. Ein Vergleich zwischen Kant, Maimon und Herder.“ In: *Vista Portuguesa de Filosofia*, 2016. 383-399.

<sup>909</sup> Maimon, GW/III, 38.

<sup>910</sup> Maimon, GW/V, 425.

<sup>911</sup> Vgl. Frederick Beiser, „Maimon and Fichte“, in: Gideon Freudenthal (Hg.), *Salomon Maimon: Rational Dogmatic, Empirical Skeptic*, Dordrecht 2003, 245.

<sup>912</sup> Maimon, GW/III, 145.

<sup>913</sup> GA III/2, 282.

<sup>914</sup> GA I/2, 368.

Grund einer Täuschung, sondern der Erkenntnis zu erklären. Nun bleibt Fichtes Aufgabe, die Realität der Erkenntnis als Produkt der Einbildungskraft zu begründen. Die Frage wird im Folgenden in zweierlei Hinsicht entfaltet: a) Was bedeutet eigentlich das Produkt der Einbildungskraft? b) Worin liegt der Grund für die Illusion, wenn sie nicht, wie Maimon behauptet, durch Einbildungskraft hervorgebracht wird? Weshalb wird dies von Fichte als eine Illusion durch Sprache betrachtet? Diesen zwei Fragen ist nachzugehen, um das Verhältnis zwischen Einbildungskraft und Sprachfähigkeit zu ermitteln und die Antithese der Sprachantinomie besser zu verstehen.

***a) Ist die Einbildungskraft inhalts- oder formproduktiv?***

Maimons Kritik besteht darin, zu behaupten, dass das Produkt der Einbildungskraft keine wahre Erkenntnis, sondern eine bloße Illusion sei. Um diesen skeptischen Vorwurf zu widerlegen, wird Fichtes Realitätsbegriff näher betrachtet. Kann man die Realität als die Objektivität im Bewusstsein verstehen? Bezieht sich das Produkt der Einbildungskraft nur auf die Form oder doch auf den Inhalt der Erkenntnis? Wenn der Gegenstand des Bewusstseins durch die Einbildungskraft erzeugt wird, wie lässt sich eine objektive Erkenntnis erweisen? In der *Grundlage* schreibt Fichte:

Es wird demnach hier gelehrt, daß alle Realität – es versteht sich *für uns*, wie es denn in einem System der Transcendental-Philosophie nicht anders verstanden werden soll – bloß durch die Einbildungskraft hervorgebracht werde. Einer der größten Denker unsers Zeitalters [= Maimon], der, so viel ich einsehe, das gleiche lehrt, nennt dies eine *Täuschung* durch die Einbildungskraft. Aber jeder Täuschung muß sich Wahrheit entgegensetzen, jede Täuschung muß sich vermeiden lassen. Wenn denn nun aber erwiesen wird, wie es im gegenwärtigen Systeme erwiesen werden soll, daß auf jene Handlung der Einbildungskraft die Möglichkeit unsers Bewußtseyns, unsers Lebens, unsers Seyns für uns, d. h. unsers Seyns, als Ich, sich gründet, so kann dieselbe nicht wegfallen, wenn wir nicht vom Ich abstrahiren sollen, welches sich widerspricht, da das abstrahierende unmöglich von sich selbst abstrahiren kann; mithin täuscht sie nicht, sondern sie giebt Wahrheit, und die einzige mögliche Wahrheit. Annehmen, daß sie täusche, heißt einen Skeptizismus begründen, der das eigene Seyn bezweifeln lehrt.<sup>915</sup>

---

<sup>915</sup> GA I/2, 368f.

Unter Realität ist Fichte zufolge also transzendentalphilosophisch immer nur die Realität *für uns* gemeint. Die Subjektivität des Realitätsbegriffs steht aber der Wahrheit nicht entgegen. Fichte versucht den inneren Widerspruch in Maimons Argumentation aufzuzeigen: Die Ablehnung der Realität der Erkenntnis durch Einbildungskraft führt notwendigerweise dazu, *unsere eigene Existenz zu negieren*. Dieser Schluss ist offensichtlich mit sich selbst widersprüchlich, daher ist Maimons Behauptung falsch.

Allerdings hätten wir auch alle bisherigen Untersuchungen ohne eine wohlthätige Täuschung der Einbildungskraft, die unvermerkt jenen bloß entgegengesetzten ein Substrat unterschob, gar nicht vornehmen können; wir hätten über sie nicht denken können, denn sie waren absolut Nichts, und über Nichts kann man nicht reflektieren. Diese Täuschung war nicht abzuhalten, und sollte nicht abgehalten werden; ihr Produkt sollte nur von der Summe uns[er]er Folgerungen abgerechnet, und ausgeschlossen werden, wie wirklich geschehen ist.<sup>916</sup>

Die Reflexion muss sich demnach unbedingt auf einen Gegenstand beziehen. Über die Illusion durch Einbildungskraft zu reflektieren, bedeutet folglich nichts anderes, als über nichts zu denken. Da ein Denken ein Denken von etwas ist, ist ein leeres Denken ohne Inhalt offensichtlich unmöglich. Deshalb kann die Illusion durch Einbildungskraft nicht als Gegenstand der Reflexion gelten.

Im *Grundriß* formuliert Fichtes seine Widerlegung von Maimons Position noch stärker. So sei „dasjenige nicht Täuschung zu nennen [...], was den Gesetzen des vernünftigen Wesens angemessen ist, und nach denselben schlechthin notwendig ist, und nicht vermieden werden kann, wenn wir nicht aufhören wollen, vernünftige Wesen zu seyn.“<sup>917</sup> Maimons Argument führe zu dem falschen Schluss, dass der Mensch kein Vernunftwesen sei. Daher werde letztlich auch der menschliche Geist abgelehnt. „Maimon sagt über die Kategorie der Wirksamkeit dasselbe, was die Wissenschaftslehre sagt: nur nennt er ein solches Verfahren des menschlichen Geistes eine Täuschung.“<sup>918</sup> Fichtes Versuch der Widerlegung besagt, dass dann, wenn Maimon recht hätte, es keine reelle vernünftige Existenz des Menschen gäbe.

---

<sup>916</sup> GA I/2, 366f.

<sup>917</sup> GA I/3, 109f.

<sup>918</sup> GA I/3, 188f.

Angesichts der *reductio ad absurdum* erweist sich Maimons Skepsis mit Blick auf die Erkenntnis durch Einbildungskraft als unberechtigt.

Die Forschung hat Fichtes Argumente in dieser Sache oft als schwach eingestuft.<sup>919</sup> Fichte habe damit nur die Unzulänglichkeit der Argumente seines Gegners gezeigt, aber nicht positiv aus der transzendentalen Position heraus die Plausibilität einer Begründung der Realität durch Einbildungskraft erwiesen. Ein möglicher Grund dafür könnte indes darin liegen, dass nach Maimon der Begriff der Realität nicht *für uns*, sondern *an sich* gelten soll. Maimons Verständnis der Realität setzt stillschweigend eine dogmatische Position voraus. Daher wird seine Position von Fichte als eine Art des Dogmatismus betrachtet. Die Divergenz zwischen Fichte und Maimon liegt nicht in ihrer unterschiedlichen Auffassung des Realitätsbegriffs, sondern tiefer in ihrer Grundposition, weil sie nicht vom gleichen Prinzip ausgehen. Dies wird im *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* deutlich zum Ausdruck gebracht:

Keines dieser beiden Systeme [Dogmatismus und Idealismus] kann das entgegengesetzte direct widerlegen: denn ihr Streit ist ein Streit über das erste nicht weiter abzuleitende Princip; jedes von beiden widerlegt, wenn ihm nur das seinige zugestanden wird, das des andern; jedes läugnet dem entgegengesetzten alles ab, und sie haben gar keinen Punkt gemein, von welchem aus sie sich einander gegenseitig verständigen und sich vereinigen konnten. Wenn sie auch über die Worte eines Satzes einig zu [ ] seyn scheinen, so nimmt jedes sie in einem andern Sinne.<sup>920</sup>

Entsprechend versucht Fichte auch nicht, den Skeptizismus zu widerlegen, wobei das dogmatische Verständnis vom Begriff der Realität in seinem Nachdenken bereits aufgenommen wird. Viele Auseinandersetzungen in der Philosophie seien nur Streit der Worte. Fichte sieht es als eine unmögliche Aufgabe an, die dogmatische Mentalität der Geistesknechtschaft zur Freiheit zu erheben.<sup>921</sup> Dann aber ist es ein vergebliches Unterfangen, das Dogmatische in Maimons Skeptizismus widerlegen zu wollen. Das einzige Ziel, das Fichte sich somit vornehmen kann, ist es, zu zeigen, dass ihre Divergenz auf unterschiedliche Grundpositionen zurückzuführen ist.

Ist es aber von Fichtes Perspektive aus möglich, die Begründung der Realität durch Einbildungskraft zu rekonstruieren? Es geht nicht darum, die Berechtigung der

---

<sup>919</sup> Beiser, „Maimon and Fichte“, 234.

<sup>920</sup> GA I/4, 191.

<sup>921</sup> GA I/4, 195.

Produktivität der Einbildungskraft zu überprüfen, sondern aufzufinden, was durch die Einbildungskraft hervorgebracht wird. Dazu macht Wilhelm Metz eine wichtige Unterscheidung zwischen *formproduktiver* und *inhaltsproduktiver* Einbildungskraft.<sup>922</sup> Nach ihm hat Fichte Kants Theorie über die Produktivität der Einbildungskraft erweitert: Bei Kant sei die Einbildungskraft nur formbildend, wodurch die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in einer Einheit vereinigt werde; bei Fichte werden hingegen nicht nur das Auffassen und das Begreifen im Erkenntnisprozess durch die Einbildungskraft erzeugt, sondern auch der Inhalt der Erkenntnis selbst.

Ein Widerspruch scheint sich bei der inhaltlichen Produktivität im ontologischen Sinne nicht zu ergeben. Die *schöpferische* Kraft muss nicht bloß formbildend, sondern inhaltsproduktiv verstanden werden: „Schöpferin aus Nichts“.<sup>923</sup> Die produktive Einbildungskraft „erschafft den *Stoff* der Vorstellung“, schreibt Fichte.<sup>924</sup> Wenn der Stoff die reelle materiale Mannigfaltigkeit bedeutet, dann sollte die Einbildungskraft tatsächlich als inhaltsproduktiv bezeichnet werden.

Um Fichtes „fast immer verkannte Einbildungskraft“ richtig zu verstehen, insbesondere unter Berücksichtigung seiner polyglotten Darstellungsweise, stellt sich die noch grundlegendere Frage, was das „Nichts“ bei Fichte bedeutet. Und was ist dabei der Stoff? Wie erwähnt hat der Realitätsbegriff für Maimon und Fichte nicht die gleiche Bedeutung – wie sollten sie sich dann aber über die Bedeutungen von „Nichts“ und „Stoff“ einig sein? In einem Briefwechsel mit Schulze wird deutlich darauf hingewiesen, dass der Stoff – wie die Realität – auch im idealistischen Diskurs zu verstehen ist:

Man glaubt diese Worte darum auf mich deuten zu müssen, weil ich in meiner W.-L. dem endlichen Wesen eine schaffende Einbildungskraft beilegen, das ist ein Vermögen, den *Stoff* versteht sich den idealen, *für* die Vorstellung, da für endlichen Wesen von einem anderen gar nicht die Rede sein kann – absolut zu erschaffen, und so viel mir wenigstens bekannt ist, der erste und bis jetzt einzige bin, der mit ausdrücklichen Worten ein solches Vermögen annimmt, ohnerachtet dieselbe Behauptung, wie es mir scheint, schon im Geiste

---

<sup>922</sup> Wilhelm Metz, *Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, 214f.

<sup>923</sup> GA II/3, 316.

<sup>924</sup> GA II/3, 316.

der Leibnizischen Philosophie ganz klar, und in dem der Kantischen unverkennbar enthalten ist.<sup>925</sup>

Wenn von Erschaffung des Stoffes die Rede ist, so heißt es implizit *für uns*. Mit Erschaffen des Stoffes ist idealistisch nicht der Inhalt, sondern die Form gemeint. „Form und Stoff sind nicht besondere Stücke: die gesamte Formheit ist der Stoff, und erst in der Analyse bekommen wir einzelne Formen.“<sup>926</sup> Daraus folgt die Frage, was im Bewusstsein vor der Schöpfung durch die Einbildungskraft liegt. Was der Stoff ist, bevor er für uns geworden ist, wird oft als dunkles Gefühl bezeichnet. Die produktive Einbildungskraft ist ein „Vermögen, Gefühle zum Bewußtseyn zu erheben.“<sup>927</sup> Grundsätzlich ist die Einbildungskraft ja das Vermögen, Gefühle bewusst zu machen.<sup>928</sup> Transzendental gesehen ist das präreflexive dunkle Gefühl noch ein Nichts, da es im Moment vor der Synthesis noch kein Gegenstand der Reflexion ist. Aber empirisch gesehen ist es doch keine absolute Leere, sondern der ungeordnete Rohstoff, der eine Vorstufe des Angeschauten bildet. Fichtes Nichts meint also nicht die absolute Leere, sondern das, was Kant als blinde Anschauung bezeichnet, die noch nicht vom Verstand begriffen wird. Bei Fichte ist sowohl blinde Anschauung als auch leerer Verstand unmöglich, sie sind bloß „Nichts“. Die gemeinsame Wurzel von Anschauung und Verstand liegt in der Einbildungskraft.<sup>929</sup>

Daraus lässt sich ersehen, dass Fichte mit der Revision von Kants Theorie der Einbildungskraft nicht beabsichtigt, das Formproduktive ins Inhaltsproduktive umzuwandeln. Vielmehr soll selbst die absolute Trennung zwischen Form und Inhalt des Bewusstseins aufgehoben werden. Mit der Weiterentwicklung der Theorie der Einbildungskraft versucht Fichte, das doppelte Prinzip von Sinnlichkeit und Vernunft in der kritischen Philosophie zu vereinigen. Umgekehrt wird das einzige Prinzip der Wechselwirkung bzw. Wechselbestimmung allgemein geltend gemacht. Das heißt, der Gegenstand vor der Reflexion wird auch nicht vorläufig als „Stoff“ bezeichnet, sondern als ein absolutes „Nichts“ betrachtet. Auf der ursprünglichen Einheit von

---

<sup>925</sup> Schulze, *Briefwechsel*, I, 510, kursiv von mir.

<sup>926</sup> GA I/4, 202.

<sup>927</sup> GA II/3, 317.

<sup>928</sup> GA II/3, 297f.

<sup>929</sup> Martin Heidegger, „Kant und das Problem der Metaphysik (1929)“, in: ders., *GA 3*, Frankfurt am Main 1991, 140. Vgl. Dieter Henrich, „Über die Einheit der Subjektivität“, in: *Philosophische Rundschau*, 3 (1955), 28–69, hier 52.

Sinnlichkeit und Vernunft begründet Fichte eine konsequente gründliche Transzendentalphilosophie. Mittels der Einbildungskraft wird die Mannigfaltigkeit aus dunklem Gefühl zur Einheit synthetisiert. Diese Einheit ist der Inhalt des Bewusstseins. Das Bewusstsein wird durch Einbildungskraft erschaffen, weil es vor der Tätigkeit der Einbildungskraft noch kein Bewusstsein gibt. Diese schaffende Tätigkeit der Einbildungskraft ist genau das, was Fichte unter dem Begriff des Geistes versteht. In der zweiten Vorlesung *über den Unterschied des Geistes vom Buchstaben* wird der genetische Mechanismus des Geistes gezeigt.

Geist, in der *besondern* Bedeutung, in welcher man allerdings berechtigt zu seyn scheint, manchen Menschen denselben gänzlich abzusprechen, ist das Vermögen die tiefer liegenden, u. unsre auf die Sinnenwelt sich beziehenden Gefühle begründeten[,] auf eine übersinnliche Ordnung der Dinge sich beziehenden Gefühle zum Bewußtseyn zu erheben; oder kürzer, das Vermögen, Ideale, u. Ideen vorzustellen.<sup>930</sup>

Die Tätigkeit des Geistes besteht für Fichte also darin, die mannigfaltigen dunklen Gefühle zum Bewusstsein zu erheben. Dies sei gerade das, was durch die Einbildungskraft hervorgebracht wird. Die Einbildungskraft bringt die höhere Ordnung und kehrt in das Innere des menschlichen Herzens ein. In dieser Handlung des Auffassens und Fixierens ist der Geist zu sehen. Dessen Begriff bezieht sich bei Fichte nicht auf die mysteriöse allmächtige Kraft, die alles schaffen kann, sondern auf die freie schaffende Kraft des Menschen, die der menschlichen Vernunft zugrunde liegt und die Erkenntnis ermöglicht. So gesehen sind die Einbildungskraft als Vermittlung des Geistes und der Geist selbst im Grunde ein und dasselbe. Zwischen der Rolle der Vermittlung des Geistes und dem Geist selbst gibt es somit keinen Widerspruch, der zwingen würde, zwischen ihnen zu wählen. Das synthetische Vermögen der Einbildungskraft erklärt den Geist des Menschen als eines Vernunftwesens.

### ***b) Die Ursache der Illusion – Grundlegung zur Antithese***

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, dass das Ergebnis der produktiven Einbildungskraft keine Illusion ist. Die Einbildungskraft „täuscht [...] nicht, sondern

---

<sup>930</sup> GA II/3, 323.

sie giebt Wahrheit, und die einzige mögliche Wahrheit.“<sup>931</sup> Erst mit der Einbildungskraft sei Erkenntnis möglich. Woher kommt dann aber die Illusion im Erkenntnisprozess? Nach Fichte entsteht die Schwärmerei aus der Abwesenheit der Einbildungskraft, genauer aus der Unfähigkeit, das Gefühl durch die geordnete und bildende Einbildungskraft zum Bewusstsein zu erheben. Diese Schwärmerei zeige das Unvermögen der Tätigkeit des geistlosen Buchstäblers, wobei nicht die Vernunft, sondern die wilde Naturkraft herrsche. „Aber eine solche schwärmende Einbildungskraft ist denn auch gar nicht Geist; es ist viel mehr die abgeschmackteste Geistlosigkeit, die es geben kann: – es ist kein Produkt des rein geistigen in uns, sondern eine Ausgeburt der wilden Naturkraft.“<sup>932</sup> Die freie schaffende Einbildungskraft ermöglicht nicht nur die Erkenntnis, sondern erklärt auch den ganzen Mechanismus des menschlichen Geistes und rettet damit die Würde der Menschheit gegen die Determiniertheit der fremden Kraft. Durch die Erläuterung der Einbildungskraft hat Fichte die Spannung zwischen Geist und Buchstaben von ihrem religiösen Ursprung ins Feld der Epistemologie verschoben. Die Einbildungskraft leistet die Überbrückung zwischen Buchstabe und Geist, zwischen den bloßen Zeichen und der Sprachfähigkeit.

Wenn aber die Illusion nicht durch Einbildung zustande gekommen ist, woher kommt sie dann? Fichte spricht zwar vom „Illusionscharakter der Sprache“, aber heißt das auch, dass die Illusion im Wesentlichen aus der Sprache entsteht? Bedeutet es, dass die Illusion im Phänomen der Sprache unvermeidlich ist? Worin liegt der Grund dafür? In der Entstehungsgeschichte der Sprache wurde gezeigt, dass die Sprache zuerst dafür erfunden wurde, die Gegenstände in der Sinnenwelt mit sinnlichen Zeichen zu versehen. Mit der Entwicklung der menschlichen Vernunft entstand das Bedürfnis, abstrakte Ideen auszutauschen. Aber in der Sprache gab es keine Termini, die speziell für die geistigen Ideen gedacht sind. Die geistigen Ideen konnten nicht anders „als durch sinnliche Worte ausgedrückt werden.“<sup>933</sup> Daher scheinen „die geistigen

---

<sup>931</sup> GA I/2, 369.

<sup>932</sup> GA II/3, 324.

<sup>933</sup> GA I/3, 114.



Gegenstände sehr materiell“.<sup>934</sup> Damit stellt sich die Frage nach der Berechtigung einer solchen Übertragung, also ob sinnlichen Zeichen dazu fähig sind, übersinnlichen Ideen auszudrücken. Fichte behauptet: „Die Übertragung sinnlicher Zeichen auf übersinnliche Begriffe ist indeß Ursache einer Täuschung.“<sup>935</sup>

Damit liegt die größte Gefahr der Philosophie in der Versinnlichung bzw. Substantiierung der geistigen Gegenstände. Fichte nimmt das Wort „Geist“ als Beispiel. Im Sprachgebrauch wird die sinnliche, ursprüngliche Bedeutung von „Schatten“ als eine Eigenschaft des Geistes auf diesen selbst übertragen. „Der Geist wurde z. B. durch ein Wort bezeichnet, welches den Schatten ausdrückt: sogleich denkt sich der ungebildete Mensch den Geist als etwas, das aus Schatten bestehe. Daher der Glaube an Gespenster, und vielleicht die ganze Mythologie von Schatten im Orcus.“<sup>936</sup> Fichtes Beispiel gilt auch in der alltäglichen Erfahrung, insbesondere in Kunstwerken, wo der Schatten oft als Zeichen der Seele interpretiert wird (z. B. in der Oper *Die Frau ohne Schatten*), obwohl eigentlich keine Verbindung mit der Bedeutung des Begriffs besteht. Insofern keine ideale Sprache für die Philosophie erfunden werden kann, scheint die Übertragung vom Sinnlichen auf das Übersinnliche unvermeidlich zu sein. „Die Täuschung war unvermeidlich; man konnte jene Begriffe nicht anders bezeichnen.“<sup>937</sup> Entsprechend sieht Fichte auch die „Illusion“ durch Begriffe in der Philosophie als unvermeidlich. Sein System der *WL* macht hier keine Ausnahme. Im *Sonnenklaren Berichte* sieht er gerade in der untauglichen Übertragung durch Zeichen den Grund für die Missverständnisse seiner *WL*:

Hätte sie [die *WL*] sogleich anfangen können, wie sie freilich endigen wird, dadurch, daß sie sich ein ihr durchaus eigentümliches Zeichensystem geschaffen hätte, dessen Zeichen nur *ihre* Anschauungen und die Verhältnisse derselben zu einander, und schlechthin nichts außer diesen, bedeuten, so hätte sie freilich nicht missverstanden werden können, aber sie würde auch nie verstanden worden, und aus dem Geiste ihres ersten Urhebers in andere Geister übergegangen seyn.<sup>938</sup>

Die Täuschung durch die Sprache sieht Fichte zwar als unvermeidlich, aber doch als lösbar an. Daraus erklärt sich seine einzigartige polyglotte Darstellungsweise der *WL*.

---

<sup>934</sup> GA I/3, 114.

<sup>935</sup> GA I/3, 114.

<sup>936</sup> GA I/3, 114.

<sup>937</sup> GA I/3, 114.

<sup>938</sup> GA I/7, 237.

Seine Methode, um die sprachliche Illusion zu vermeiden, besteht darin, über die Buchstaben hinauszugehen und zum Geist zu gelangen, „sich über [die] Worte, die bloße Hilfslinien sind, und über die ganze bisherige Bedeutung derselben hinweg, sich zur Sache selbst, zur Anschauung zu erheben.“<sup>939</sup> Wie kann man sich aber ohne die Vermittlung der Sprache zur Anschauung erheben?

Die Antwort dazu wird in der Antithese der Sprachantinomie angedeutet. Fichte lehnt die Auffassung ab, die Sprache sei die einzige Vermittlungsmöglichkeit der Gedanken; durch Bilder könne das gleiche Ergebnis erzielt werden. „Ich beweise hier nicht, daß der Mensch ohne Sprache nicht denken, und ohne sie keine allgemeinen abstracten Begriffe haben könne. Das kann er allerdings vermitteltst der Bilder.“<sup>940</sup> Die Bilder als Vermittlung der Gedanken werden somit als ein Ersatz der Sprache betrachtet. Weshalb ist eine solche Vermittlung aber möglich? Und was ist der Vorteil davon?

Nach Fichte besteht die Sprache aus zwei Grundelementen: der Zeichenhaftigkeit und der Bildlichkeit. Ihre Zeichenhaftigkeit ermöglicht ihre deiktische Funktion, aufgrund derer ein Zeichensystem aufgebaut wird. In der Bildlichkeit liegt die Anlage zur Sprachfähigkeit, womit die Sprache als Werkzeug zur Vermittlung der Gedanken fungieren kann. Der Bildlichkeit kommt der Primat vor der Zeichenhaftigkeit zu, weil das Zeichen durch die Einbildungskraft hervorgebracht und als Bild im Bewusstsein vorgestellt wird. Das Zeichensystem, das fixiert und starr sei, wird als Substrat der Sprache betrachtet. Mit ihm sind nicht nur einzelne separate Wortzeichen gemeint, sondern auch die „Zusammenfügung mehrerer Worte“<sup>941</sup>, die Grammatik. Zwischen Grammatik und Denken versucht Fichte eine innere Verbindung aufzustellen. Er nimmt an, dass diese Verbindung nicht erst durch Konvention entstanden sei, sondern von der natürlichen Anlage des Menschen bzw. der Vernunft abgeleitet werden müsse. In der Entstehung der Grammatik spielt die Zeitlichkeit eine fundamentale Rolle, insbesondere das aoristische Tempus in der Ursprache. Die Zeichen haben ursprünglich die Funktion, einen vergangenen Zustand zu fixieren und festzuhalten. Der Primat der Vergangenheit in der Sprache macht den eigentümlichen Charakter

---

<sup>939</sup> GA I/7, 237.

<sup>940</sup> GA I/3, 103.

<sup>941</sup> GA I/3, 115.

der Zeichen aus, die ihrem Wesen nach als Träger des Gedächtnisses fungieren. Ohne die fixierende Funktion wäre der Inhalt der Sprache vorübergegangen und nichts für die weitere Zusammenfügung der Bedeutungen übriggeblieben. Erst aufgrund dieses fixierenden Charakters der Zeichen sei „eine fortlaufende Reihe der Anschauung“<sup>942</sup> und die darauf sich gründende Kommunikation zwischen Menschen möglich.

Im Gegensatz zum Zeichencharakter der leidenden Beharrlichkeit stellt die Bildlichkeit den Grundzug der lebendigen Tätigkeit dar. Die Bildlichkeit verleiht den Zeichen ihre Bedeutung, weil das „Zeichen erst durch *die Anschauung* seine vollendete Bedeutung erhält.“<sup>943</sup> Erst durch die Bildlichkeit wird die deiktische Funktion des Zeichens realisiert. Anknüpfen lässt sich hier an den Bildbegriff in Fichtes Spätwerken, wobei z. B. in der *WL 1812* das Bild mit dem Wissen als eins betrachtet wird. Im Unterschied zur wissenschaftlichen Darstellungsweise in der „Sprache der Schule“ wird die Rede vom Bild in *Geist und Buchstabe* im Sinne einer „Sprache der Welt“ entfaltet.<sup>944</sup> Deswegen soll der Bildbegriff nicht streng unter *einem* Begriffssystem subsumiert, sondern eher unter Berücksichtigung seines eigentümlichen Kontextes interpretiert werden. Seine Hervorhebung in der Sprachlehre bezieht sich auf die Genesis des Bewusstseins durch die Einbildungskraft. Das Bild wird als das Produkt der Einbildungskraft im Bewusstsein verstanden, und „vor der[...] Production solcher Bilder [ist] gar kein Bewußtseyn möglich“.<sup>945</sup> Zudem wird das körperliche Bild dem geistigen Abbild entgegengesetzt:

„Es strömen von ihnen aus nur Bilder uns zu“ dürfte jemand sagen, und ich weiß in Wahrheit nicht, ob es so, oder nicht so ist; ich weiß bloß, daß ich das nicht wissen kann, daß mir nichts daran liegt, es zu wissen, und daß ich dadurch *um nichts gebeßert seyn würde*. Diese, ohne alles unser Zuthun gebildete, und im Weltall *herumschwebende* Bilder; bis jemand dazu tritt, der sie auffaßt, sind so gut außer uns, als die Flur u. die Bäume, u. die Kräuter selbst außer uns waren; sie sind nicht die Bilder in uns: wir müssen sie erst auffaßen, wir müssen für die Möglichkeit dieser Auffassung dem körperlichen Bilde erst ein geistiges Abbild bereiten, u. wir wären demnach um keinen Schritt weiter gekommen.“<sup>946</sup>

---

<sup>942</sup> GA I/7, 237.

<sup>943</sup> GA I/7, 198.

<sup>944</sup> GA II/3, 295.

<sup>945</sup> GA II/3, 327.

<sup>946</sup> GA II/3, 309.

Diese Entgegensetzung ist nur vorläufig, und mit der laufenden Erörterung wird die Differenz aufgehoben. Hier zeigt sich eine typische polyglotte Strategie bei Fichte: Er nimmt den Bildbegriff des Dogmatismus auf und wandelt ihn in einen synthetischen Begriff um. Der Bildbegriff wird in „Bilder außer uns“ und „Bilder in uns“ unterteilt. Die Bilder *außer* uns werden beiseitegelegt, während die Aufmerksamkeit vorerst auf die Bilder *in* uns gerichtet werden. Die Bilder in uns werden als ein Produkt der Einbildungskraft gefunden, und zwar als eines, das *für uns* ist. In diesem Sinne bedeutet der Bildbegriff das geistige Abbild. Das Bild nun weist nicht mehr auf die „im Weltall herumschwebenden Bilder“ hin – die nach der dogmatischen Interpretation auf uns zuströmen. Stattdessen liegt das Bild der Bewusstwerdung zugrunde als ein durch das Vermögen des Ich bzw. die Einbildungskraft entworfenes Produkt. Der Ursprung der Bildlichkeit liegt also in der Einbildungskraft. Daraus folgt die Subjektivierung des Begriffes vom Bild, das in diesem Kontext nicht die materiale Gestalt, sondern die mentale Bildlichkeit und immanente Anschauung darstellt. „Allem, was in unserm Bewußtseyn vorkommen soll, muß ein geistiges, durch das Ich selbst entworfne[s] Bild zum Grunde liegen; oder es wäre nicht in *unserm* Bewußtseyn. Das Vermögen diese Bilder zu entwerfen nennen wir *Einbildungskraft*.“<sup>947</sup>

Welche Rolle spielt das Bild im Prozess der Bewusstwerdung? Im letzten Abschnitt wurde erläutert, dass das dunkle Gefühl (der „Stoff“) durch die Einbildungskraft zum Bewusstsein erhoben wird. Mit dem Bildbegriff wird der Zustand vom selbstanschauenden Bewusstsein abgebildet. Im Bild wird die Synthese von Subjektivität und Objektivität dargestellt: Einerseits wird es durch das Vermögen des Ich im Bewusstsein hervorgebracht, andererseits erscheint es als vorhanden, gegeben, und zwar als „unmittelbare Anschauung des Dinges.“<sup>948</sup> Ganz präzise hat Novalis diesen Prozess der Bewusstwerdung formuliert: „[W]as die Reflexion findet, scheint schon da zu seyn.“<sup>949</sup> Das Bild als ein Produkt der Einbildungskraft kennzeichnet den Zustand der Bewusstwerdung, in dem das Bewusstsein sich selbst finden kann.

---

<sup>947</sup> GA II/3, 309.

<sup>948</sup> GA I/3, 181.

<sup>949</sup> Novalis, *Schriften*, II, Nr. 14.

Durch die Analyse der beiden Elemente der Sprache – Zeichencharakter und Bildlichkeit – haben wir gesehen, dass die Antithese der Sprache durchaus plausibel ist. Die willkürlichen Zeichen der Sprache sind nicht die einzige Möglichkeit der Vermittlung der Gedanken; auch durch Bilder ist die intersubjektive Wechselwirkung der Gedanken möglich. Das liegt daran, dass beide Mittel eine gemeinsame Wurzel in der Einbildungskraft haben. Der Mechanismus des Geistes beruht weder auf den bloßen Buchstaben noch auf den sichtbaren Bildern, sondern auf der „Einbildungskraft, wodurch ich etwas in mich hineinbilde.“<sup>950</sup>

In der Analyse der Antithese wurde erläutert, dass die Verwendung der Sprache immer die Gefahr einer Illusion birgt. Der Grund dafür liegt nicht in der Sprachfähigkeit als solcher, sondern in der Geistlosigkeit bei der Ausübung der Einbildungskraft. Der Erfolg der sprachlichen Vermittlung erfordert die Vereinigung beider Elemente der Sprache: von Zeichen und Bildlichkeit. Die Darlegung der Beziehung zwischen Bildlichkeit und Einbildungskraft hat erwiesen, dass die Wechselwirkung zwischen den Geistern auf der Einbildungskraft beruht. Somit eröffnet sich die Möglichkeit einer nicht sprachlichen Mitteilung über Bilder.<sup>951</sup> Damit aber stellt sich die Frage, ob die Illusion bei der Vermittlung der Bilder nicht mehr unvermeidlich ist, insbesondere mit Berücksichtigung des Primats der Bildlichkeit mit Blick auf die Einbildungskraft. Ist die Vermittlung über Bilder gegen die Gefahr der Illusion gar immun?

Über diese Hypothese hat Fichte ernsthafte Überlegungen entwickelt. Das zeigt sich nicht zuletzt daran, dass die Geometrie immer wieder erwähnt wird, hauptsächlich wegen ihrer vorbildlichen Darstellungsweise durch Bilder und Figuren.<sup>952</sup> Mathematik und Geometrie werden schon seit Kant als Vorbild der Wissenschaft betrachtet. Ihre Gemeinsamkeit liegt in der Darstellung durch Zahlen und Bilder statt durch sprachliche Zeichen. Es scheint eine allgemeine Annahme des Zeitalters zu sein:

---

<sup>950</sup> GA IV/1, 314.

<sup>951</sup> Für eine Theorie der Bilder als Vermittlung der abstrakten Idee siehe z. B. Giambattista Visos *Scienza nuova*. Die notwendige Verbindung zwischen Begriffen und abstrakten Ideen ist ein Ideengut der aufklärerischen Reflexion. Diese konventionelle Idee wird von Fichte aber nicht für selbstverständlich gehalten, gerade sie stellt er infrage und entwirft so seine Sprachlehre.

<sup>952</sup> Für eine Abhandlung über Fichtes Theorie der Geometrie vgl. David W. Wood, „*Mathesis of the Mind*“. *A Study of Fichte's Wissenschaftslehre and Geometry*, Amsterdam/New York, 2012.

„Zahlen und Figuren sind Schlüssel aller Kreaturen.“<sup>953</sup> Bereits in der ersten *WL* fragt Fichte, weshalb die Geometrie als Vorbild der strengen Wissenschaft betrachtet werden kann. Der Vorteil der Geometrie bestehe in der „Schärfe der Beweise“<sup>954</sup>, die „unmittelbar in faktischer Anschauung gegeben werden“ kann.<sup>955</sup> Berücksichtigt man Fichtes Hochachtung für die Anschaulichkeit und die Bildlichkeit bei der Geometrie, lässt sich die Antithese in der Sprachantinomie besser nachvollziehen, wird doch ersichtlich, warum Fichte mit Nachdruck behaupten kann, dass die abstrakten Begriffe mittels der Bilder ausgedrückt werden können. Die Wissenschaft der Geometrie ist für ihn ein Beweis dafür, dass die Sprache nicht die einzige Möglichkeit für die Vermittlung von abstrakten Ideen ist. Der Vorteil der Geometrie liege dabei in ihrer unmittelbaren Anschaulichkeit dank der Vermittlung durch Bilder.

Danach fragt Fichte weiter: „Wie kömmt nun die Geometrie zu diesem Konstruktionsvermögen?“ Muss die beabsichtigte Mitteilung mit der Vermittlung durch Bilder verbunden werden? Liegt die Antwort allein in der Form der Bilder? Erwähnt sei, dass der Bildbegriff hier nicht die immanente Bildlichkeit im Bewusstsein bedeutet, sondern die Form der Bilder als Ausdrucksweise. Nach der Analyse kommt Fichte zu dem Ergebnis, dass das Konstruktionsvermögen durch die „freye Selbstthätigkeit der Einbildungskraft“ zustande kommt.<sup>956</sup> Zum Zweck des Ausdrucks der Gedanken sind die Bilder auch nur eine „Leiter“ – Fichtes Einstellung zur Sprache gilt auch für die Vermittlung der Bilder. Die bloße Darstellungsform der Geometrie reicht sicherlich nicht hin, die Metaphysik bzw. die *WL* durch Geometrie zu ersetzen. Die Geometrie behandelt die Frage *quid facti*, während es bei den *WL* um die Frage *quid juris* geht. „Warum ist dasjenige im Bewußtseyn[,] was ich hineingelegt habe? Auf diese Frage kann die Geometrie nicht antworten.“<sup>957</sup> Dies muss die *WL* leisten.

Anhand dieser Reflexion lässt sich Fichtes Antwort auf die Hypothese ersehen, dass die metaphysische Frage durch die geometrische Methode behandelt werden könnte.

---

<sup>953</sup> Novalis, *Heinrich von Ofterdingen* (1802), in: *Schriften*, Bd.1, Stuttgart 1960, 344.

<sup>954</sup> GA IV/3, 37.

<sup>955</sup> GA II/8, 48.

<sup>956</sup> GA IV/3, 34.

<sup>957</sup> GA IV/3, 35.

Ein solcher Methodenwechsel wäre für Fichte zwar durchaus möglich, er ist aber nicht nötig. Der Grund dafür ist, dass die Quelle der Schöpfungskraft des Geistes weder im sprachlichen Zeichen noch in den Bildern, sondern in der Einbildungskraft liegt.<sup>958</sup>

Als Widerlegung von Maimons Kritik bezüglich der „Illusion durch Einbildungskraft“ entwickelt Fichte die Antithese der Sprachantinomie. Dabei wird die Verbindung zwischen Sprachfähigkeit und Einbildungskraft aufgezeigt. Der Grund für die unvermeidliche Illusion bestehe nicht in der Einbildungskraft als einem Erkenntnisvermögen, sondern in der Vermittlung der Sprache. Somit wird die Legitimität der Sprache als die einzige taugliche Vermittlungsträgerin negiert. Stattdessen weist Fichte auf eine alternative Vermittlung der Gedanken hin, und zwar durch Bilder. Da die *Bildlichkeit* (in Unterschied zum *Bild* als einer anderen Vermittlungsweise) ein eigentümliches Element der Sprache sei, habe die Vermittlung durch Bilder den Primat vor dem Zeichen. Trotz dieses Primats werden die Bilder aber auch als ein Instrument betrachtet. Daraus folgt, dass die geometrische Methode, die auf der Vermittlung der Bilder und Figuren beruht, die Metaphysik nicht ersetzen kann. Um dies zu beweisen, unterscheidet Fichte die Bilder als Vermittlung der Gedanken und die Bildlichkeit in der Anschauung vom Bewusstsein. Aus einer negativen Perspektive wird so die Unersetzbarkeit der Metaphysik durch andere Wissenschaft hervorgehoben. Dies ist richtungsweisend für die Weiterentwicklung der deutschen klassischen Philosophie, die trotz tiefgreifender Umbrüche nicht den Weg der analytischen Sprachphilosophie eingeschlagen hat.

Indem die Einbildungskraft zwischen sinnlichen Zeichen und übersinnlichen Gedanken vermittelt, ermöglicht sie auf der einen Seite die deiktische Funktion der Sprache. Auf dem freien Schweben der Einbildungskraft gründet die Sprachfähigkeit.

---

<sup>958</sup> Sein enthusiastischer Nachfolger Novalis hat die Idee in die Praxis umgesetzt. In seinen *Fichte-Studien* fängt Novalis schon an, Begriffe wie „Unendlichkeit“ und „Reflexion“ durch die mathematische und geometrische Form zu erläutern. Der Einfluss von Fichtes Antithese in der Sprachantinomie darf also nicht übersehen werden. Zudem antizipiert seine Sprachkritik die weitergehende Reflexion auf die Stellung der Sprache insbesondere in der Frühromantik, was auch die Entwicklungsrichtung des deutschen Idealismus beeinflusst hat.

Auf der anderen Seite wird mit der Gleichsetzung von Geist und Einbildungskraft die Sprachfähigkeit auf der Grundlage des Geistes aufgebaut. Dies erweist die Herrschaft der Vernunft über die Sprache, die als Grundlage dient, um die Problematik von Geist und Buchstabe zu lösen. Die Beziehung zwischen Sprache und Vernunft wird von Fichte durch die Gleichursprünglichkeit von Sprache und Vernunft in der Einbildungskraft aufgedeckt. Mit der Erläuterung zum Verhältnis zwischen Geist und Einbildungskraft erweist sich Drechslers Interpretationsmodell als einseitig; Fichtes Theorie der Einbildungskraft sollte also nicht bloß dem theoretischen Teil zugeordnet werden. Als Grundlage der Sprachfähigkeit spielt die Einbildungskraft eine fundamentale Rolle in der zwischenmenschlichen Wechselwirkung, was gegen die These spricht, dass sich aus der Einbildungskraft eine solipsistische Erkenntnistheorie ergibt. Exemplarisch behauptet Johannes Heinrichs, dass eine solche Theorie es ermögliche, die Anderen durch Einbildungskraft wegzudenken. „Ein Anstoß von Außen wird von Fichte wegreflektiert zugunsten von Freiheit und Vernunft als *reiner* Selbstbestimmung.“<sup>959</sup> Im Gegenteil wird die Gefahr des Solipsismus aus dem Diskurs über das Verhältnis von Einbildungskraft und Geist gebannt, da ja die intersubjektive Dimension bereits in der Grundlegung des Bewusstseins einbezogen werden muss.

### ***Fazit zu Kapitel III***

Die Analyse von Fichtes Sprachantinomie hat gezeigt, dass sowohl die These – die Sprache sei notwendige Bedingung des Bewusstseins – als auch die Antithese – die Sprache sei zufällig und nur eine Möglichkeit der Gedankenvermittlung – plausibel sind. In der These wird die Notwendigkeit der Sprache aus der Intersubjektivitätstheorie hergeleitet. Das Argument geht von der Vernunft aus und sucht den Erkenntnisgrund der Vernunft in der gesellschaftlichen Wechselwirkung. Durch die Aufforderung wird der Individuationsprozess eingeleitet und durch den anderen anerkannt. Dabei spielt die Sprache eine unentbehrliche Rolle, um die intersubjektive Aufforderung zu erklären. Somit ist sie eine notwendige Bedingung

---

<sup>959</sup> Johannes Heinrichs, *A*, Maas 2004, 276.



des Bewusstseins überhaupt. In der Antithese wird der Mechanismus der Sprachfähigkeit untersucht. Es wird vorwiegend aus negativer Perspektive geprüft, weshalb die Sprache dazu fähig sein soll, als Vermittlung der Vernunft zu fungieren. Grundlegend ist hier die Theorie der Einbildungskraft. Die Einbildungskraft vermag die Kluft zwischen Geist und Buchstabe zu überbrücken. Als Grundlage des Erkenntnisvermögens hat sie zwar einerseits die Sprachfähigkeit ermöglicht, andererseits aber auch den Verdacht der Illusion mit sich gebracht. Dargelegt wurde oben auch, dass die Illusion weder der Sprachfähigkeit noch der Einbildungskraft entstammt, sondern sich aus der genannten Kluft ergibt. Diese Illusion ist zwar unvermeidlich, aber lösbar, indem sie als ein bewusstes Problem der Geistlosigkeit in der abergläubischen Hinwendung zur Sprache betrachtet wird.

Sprache erweist sich als „Leitung der Freiheit durch Freiheit“, und zwar durch ihre vermittelnde Rolle als Bedingung des Bewusstseins und trotz ihrer Mangelhaftigkeit als Ausdruck des Geistes: Wegen der Willkürlichkeit der sprachlichen Zeichen wird die Freiheit des Bewusstseins gesichert. Da das wechselseitige Verständnis der Menschen nicht durch das mechanische Gesetz der Notwendigkeit vorbestimmt oder gezwungen wird, gehört das Missverständnis zum unvermeidlichen Ergebnis der Freiheit in der Wechselwirkung zwischen Geistern. Somit wird in Fichtes Sprachlehre nichts anders begründet als eine konsequente Philosophie der Freiheit.

Durch Fichtes Hervorhebung der Theorie der Einbildungskraft und insbesondere durch die Gleichsetzung der Einbildungskraft mit dem Geist in der Antithese wird ein Ausweg aus dem Zirkel des Bewusstseins vorgeschlagen. Nach der Kritik der Heidelberger Schule liegt ein Hauptproblem von Fichtes Bewusstseinstheorie im reflexiven Modell des Bewusstseins, das unvermeidlich zu einem Zirkel führe. Der Grund dieses Zirkels wird durch die Antithese in Fichtes Sprachantinomie aufgedeckt und ergibt sich aus der Hochschätzung der Begrifflichkeit als notwendiges Reflexionsmittel. Insofern das Bewusstsein reflexiv behandelt wird, wird dem Begriff und der Sprache überhaupt der Primat vor dem Bewusstsein zuerkannt. Dies ist aber nur eine Wiederaufnahme der aufklärerischen These der Sprachautorität. Fichte weist eine Alternative zum unmittelbaren Begreifen des Bewusstseins durch die

Einbildungskraft. Dabei wird die Bildlichkeit anstelle der Zeichenhaftigkeit zum wesentlichen Vermittlungsmittel des Geistes erhoben, was es erlaubt, dem Zirkel der Reflexivität zu entgehen.

Der Ausweg aus dem Zirkel erfordert die Unmittelbarkeit des Bewusstseins. Gerade in ihr liegt die Lösung zum Reflexionsmodell. Darauf, ob das Bewusstsein auch unmittelbar sein kann, deutet die Frage nach der intellektuellen Anschauung hin. Fichte gibt eine bejahende Antwort und stützt sich dabei auf die Sprachlehre, in der die Verbindung zwischen Bewusstsein und Sprache nicht als notwendig betrachtet wird. Damit aber stellt sich die Frage, ob es eine alternative Vermittlung des Bewusstseins außer der Sprache gibt. Um dies zu beantworten, muss geklärt werden, wie die Sprache die Aufgabe der Vermittlung leisten kann. Nach Fichte besteht die Sprachfähigkeit in der Zeichenhaftigkeit und Bildlichkeit, die letztendlich auf die Einbildungskraft zurückzuführen ist. Einbildungskraft bedeutet wesentlich nichts anderes, als Bilder zu entwerfen. Dabei wird die Zeichenhaftigkeit nicht als eigentümlich betrachtet. Somit ist es die Bildlichkeit, die die Sprachfähigkeit ermöglicht. Der Weg der Vermittlung erfolgt also über die Einbildungskraft, die dem Bewusstsein zugleich unmittelbar zugänglich ist.

#### ***Kapitel IV. Schluss***

Anlass für die vorliegende Arbeit gab Henrichs Kritik an der Zirkularität von Fichtes Bewusstseinstheorie. In der Einleitung wurde erläutert, dass Henrich die Schwierigkeit von Fichtes Bewusstseinstheorie darin erblickt, dass sie die Subjektivität (als Ich-Phänomen, Selbstbezug, Selbstwissen) schlechthin voraussetzt, womit sie unvermeidlich in einen Zirkel gerate. Diese Folgerung Henrichs beruht auf einem vermeintlichen Paradoxon, das eine Inkompatibilität zwischen Reflexivität und Unmittelbarkeit des Bewusstseins annimmt.<sup>960</sup> Henrich interpretiert Fichtes Beitrag zur Bewusstseinstheorie als einen Übergang von einem traditionellen Reflexionsmodell zu einem Produktionsmodell. In Descartes' Reflexionsmodell ist die Subjektivität als Subjekt-Ich und Objekt-Ich gegeben, und es wird versucht, das ganze Ich aus einem dieser beiden Momente zu erklären. Dabei muss ein ganzes Ich schon vorausgesetzt werden, um die Identifikation zwischen Subjekt-Ich und Objekt-Ich leisten zu können. Im Produktionsmodell wird die Voraussetzung des Ich zwar vermieden, indem es als eine Tätigkeit betrachtet wird, doch entsteht dadurch die Schwierigkeit eines vermeintlichen Solipsismus: Wie kann man sich der Realität der Ich-Tätigkeit vergewissern, wie beweisen, dass es keine Ich-Fiktion ist?

Um das Paradoxon der Inkompatibilität von Reflexivität und Unmittelbarkeit aufzuheben, das mit einer Erklärung des Bewusstseins einherzugehen scheint, bietet die gegenwärtige Philosophie zwei paradigmatische Lösungsvorschläge. Zum einen kann man, wie Ernst Tugendhat, die sprachliche Reflexivität zum Prinzip erheben, so dass die Untersuchung reflexiven Wissens durch eine Analyse des Sprachgebrauchs ersetzt wird. Zum anderen kann man, wie Manfred Frank, die Reflexivität der Bewusstseinstheorie ablehnen und sich einer absoluten Unmittelbarkeit zuwenden, so dass sich ein präreflexiver Ausweg aus dem Zirkel der Bewusstseinstheorie öffnet.<sup>961</sup>

Nach Tugendhat ist alles Wissen wesentlich propositional.<sup>962</sup> Um den Zirkel in der Reflexivität des Bewusstseinsproblems zu vermeiden, will er die semantische

---

<sup>960</sup> Vgl. Kapitel Einleitung auf Seite 11ff.

<sup>961</sup> Manfred Frank, *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart 1991, 421f.

<sup>962</sup> Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, 57.

Untersuchung auf die Probleme der wissenden Selbstbeziehung anwenden. An die Stelle von Descartes' Subjekt-Objekt-Modell treten bei Tugendhat Ich-Sätze, welche die Struktur des Bewusstseins mit dem Indexwort „ich“ in Verbindung mit einem bestimmten Bewusstseinszustand bezeichnen: „Ich weiß, dass ich  $\phi$ .“ Beim Ausdruck solcher Ich-Sätze wird der Standpunkt einer absoluten Subjektivität verlassen, so dass die Ich-Perspektive nicht den primären Ausgangspunkt des Wissens bildet. Vielmehr wird in solchen Sätzen der Prozess des Bewusstseins objektiviert, womit er sich von subjektiven Perspektiven entfernt, die das Bewusstsein zuallererst als ein Selbstverhältnis auffassen, das eine Bekanntschaft mit sich selbst voraussetzt.<sup>963</sup> Semantisch wird das Ich in diesen Sätzen als Substanzprädikat verstanden. Folglich wird das Besondere der Subjektivität – nämlich die reflexive Struktur der Identität von Subjekt und Objekt – beseitigt. Es wurde darauf hingewiesen, dass das Indexwort „ich“ nur einer unter vielen weiteren deiktischen Ausdrücken ist. Der Terminus steht jedoch nicht für bestimmte Gegenstände, sondern seine Bedeutung variiert je nach Sprechsituation. Um den Vorrang der Subjektivität zu widerlegen, wendet sich Tugendhat zunächst den Substanzpronomina zu, deren Besonderheit er abstreitet. Durch ein adäquates Verständnis derselben werde die Bewusstseinstheorie vom Vorrang des Selbstbewusstseins befreit.<sup>964</sup> Die vermeintliche Schwierigkeit, die das Bewusstsein im Reflexionsmodell darstellt, soll daher durch „eine Betrachtung des Sprachgebrauchs“ gelöst werden.<sup>965</sup>

Die Frage ist jedoch: Wird das Reflexionsmodell der Identität von Subjekt und Objekt dadurch beseitigt? Nein, im Gegenteil. Die Pronomina bezeichnen stets den jeweiligen Sprecher selbst.<sup>966</sup> Daher stellen sie immer eine reflexive Beziehung mit sich selbst dar, die der sprachlichen Struktur ganz ursprünglich innewohnt. Anhand der Weise, wie Kindern den Ausdruck „ich“ erlernen, zeigt Tugendhat, dass weniger die Ich-Perspektive, sondern vielmehr „eine neue Hinsicht, wie auf einen Gegenstand bezuggenommen werden kann“, erlernt wird.<sup>967</sup> In dem Fall der Ich-Sätze ist es

---

<sup>963</sup> Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, 53

<sup>964</sup> Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, 87f.

<sup>965</sup> Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, 70.

<sup>966</sup> Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, 73.

<sup>967</sup> Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, 81.

eigentlich die reflexive Selbstbeziehung, die durch das Indexwort „ich“ bezeichnet wird.

Tugendhats Erklärung des Bewusstseins unterscheidet sich vom konventionellen Reflexionsmodell und spricht von einer Identität von Subjekt und Objekt. Die reflexive Beziehung stelle sich in der Struktur der Sprache als die Übernahme der Er-Perspektive durch den Ich-Sprecher dar.<sup>968</sup> Die Berechtigung zu dieser Übernahme beruhe auf einer möglichen Intersubjektivität, welche die erste Person mit der dritten in eine analoge Beziehung setze. Diese Analogie zwischen Ich-Sprecher und Er-Perspektive impliziere eine symmetrische Beziehung zwischen erster und dritter Person, was die Voraussetzung der Perspektivenübernahme sei. Diese intersubjektive, gleichrangige Beziehung von Personalpronomina wird als „veritative Symmetrie“ bezeichnet. Demgegenüber wird die Autorität der ersten Person auf die epistemische Ebene beschränkt, die als „epistemische Asymmetrie“ bezeichnet wird.<sup>969</sup> So wird die Besonderheit der Subjektivität doch nicht völlig negiert, sondern lediglich im unmittelbaren Wissen der Selbstbekanntschaft erhalten. Kann die Priorität der Subjektivität in der Bewusstseinstheorie durch eine solche Unterscheidung zurückgewiesen werden? Zumindest gegen die veritative Symmetrie führt z. B. Tobias Rosefeldt eine ausführliche Argumentation ins Feld mit dem Ergebnis, dass eine absolute Symmetrie zwischen Ich-Sprecher und Er-Perspektive nicht bestehe.<sup>970</sup>

Das Problem von Tugendhats Lösung liegt meines Erachtens aber noch tiefer: In der Übernahme der Er-Perspektive wird eine Reflexivität in der intersubjektiven Beziehung vermittelt, ohne die eine Symmetrie unmöglich festgestellt werden könnte. Diese Reflexivität von in intersubjektiven Verhältnissen stehenden Subjekten gehört notwendigerweise zum Bewusstsein überhaupt, weil sie durch die Struktur der Sprache als wesentlich anerkannt wird. Dieser Punkt wird insbesondere durch Tugendhats semantische Analyse hervorgehoben, nach der die Reflexivität des

---

<sup>968</sup> Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, 86f.

<sup>969</sup> Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, 89.

<sup>970</sup> Tobias Rosefeldt, „Sich setzen, oder was ist eigentlich das Besondere an Selbstbewußtsein?“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 54/3 (2000), 425–444.

Bewusstseins ursprünglich der Struktur der Sprache selbst innewohnt. Somit erweist sich das Reflexionsmodell innerhalb von Tugendhats Theorie als für die Bewusstseinstheorie nicht unhintergebar, sondern als in der ursprünglichen Struktur der Sprache vorausgesetzt.

Ausgegangen vom Problembewusstsein dieser unvermeidlichen Reflexivität sucht Manfred Frank das unmittelbare Bewusstsein in der Präreflexivität. Dem reflexiven Bewusstsein müsse ein Selbstbewusstsein zugrunde liegen. Frank deutet auf die Zweideutigkeit vom Begriff des Selbstbewusstseins hin: Die egologische Auffassung des Selbstbewusstseins bedeute *mein* Bewusstsein, und zwar ein Bewusstsein des „Für-*mich*-Seins“; die reflexive Auffassung des Selbstbewusstseins aber bedeute ein „Bewusstsein von Bewusstsein“ oder „Sichbewusstsein“, das „sich reflexiv auf das Nomen ‚Bewusstsein‘“ zurückbeziehe.<sup>971</sup> Aufgrund dieser Unterscheidung argumentiert er für eine substanzlose Bewusstseinstheorie. (Es bleibt natürlich eine andere Frage, ob ein ichloses Bewusstsein überhaupt möglich sei.) Denn im Reflexionsmodell des Bewusstseins müsse ein Subjekt immer vorausgesetzt werden: Alles Bewusstsein sei mein Bewusstsein. Im Zustand der Reflexion werde mein Bewusstsein als ein Gegenstand mit Aufmerksamkeit beobachtet. Im Gegensatz dazu erfolge das präreflexive Bewusstsein unvermerkt; statt einer Beobachtung sei es eine innere Wahrnehmung. Mit Fichtes Worten sei das präreflexive Bewusstsein ein dunkles Gefühl *ohne deutliches Bewusstsein*, während das reflexive Bewusstsein *schon zum deutlichen Bewusstsein erhoben* werde. Frank unterstreicht: „Die letzteren [reflexiven Bewusstsein] sind eben Reflexionen und setzen die ersten [präreflexiven Bewusstsein] voraus.“<sup>972</sup> Daher solle die Grundlage des reflexiven Bewusstseins in der Präreflexivität aufgesucht werden.

Das reflexive Bewusstsein muss sich immer auf einen Gegenstand beziehen; es ist also stets das Bewusstsein von etwas. Im Gegensatz dazu sei das präreflexive Bewusstsein ungegenständlich. Denn die Reflexion sei nur reine Form des Wissens, aber erfinde es nicht. Damit werde das Produktionsmodell der Bewusstseinstheorie

---

<sup>971</sup> Frank, *Präreflexives Selbstbewusstsein*, 15.

<sup>972</sup> Frank, *Präreflexives Selbstbewusstsein*, 58.

widerlegt, wobei das Problem des Solipsismus unvermeidlich scheine. Statt des Produktionsmodells, das das Bewusstsein als Produkt der Subjektivität betrachte, hebe die präreflexive Bewusstseinstheorie das ontologische Existenzbewusstsein hervor. Mit Novalis' Aussage fasst Frank diese Theorie zusammen: „[W]as die Reflexion findet, scheint schon da zu sein.“<sup>973</sup> Wenn der Inhalt der Reflexion nicht erdichtet sei, müsse er schon vor der Reflexion gegeben sein, daher sei das „nicht das gegenständliche Seiende“.<sup>974</sup> Diese Ungegenständlichkeit bedeute nicht, dass der präreflexive Zustand leer (hier verwendet Frank Sartres Wort „de rien“) sei, sondern bezeichne die noch unreflektierte Existenz des Ichs. Daher sei sie absolut unmittelbar. Der präreflexive Zustand sei ein unmittelbares Mit-sich-vertraut-Sein, das noch vor dem Reflexionsmodell des Identifikationswissens von Subjekt und Objekt stehe. Die Ungegenständlichkeit führe dann dazu, dass die Präreflexivität nicht der Gegenstand des Wissens, sondern dessen Erkenntnisgrund sei. Die unmittelbare Selbstbeziehung, die im präreflexiven Bewusstsein „schon immer da“ sei, werde durch die Reflexion nur als wissend entdeckt. Somit erweise sich anhand der präreflexiven Theorie die Unmittelbarkeit des Bewusstseins.

Als Widerlegung des Reflexionsmodells des Bewusstseins hebt Frank die Unmittelbarkeit der Präreflexivität hervor. Damit wird betont, dass die unmittelbare Präreflexivität nicht nur vor dem reflexiven Bewusstsein, sondern auch vor der reflexiven Sprache liege. Sprache und Reflexion seien gleichursprünglich.<sup>975</sup> Daher stellt sich die Frage, ob mittels der Sprache und des reflexiven Bewusstseins deren Grundlage gefunden werden könne. Dazu bemerkt Frank: „[A]lles, worauf Sprache sich richtet, sei selbst Sprache.“<sup>976</sup> Die Sprache konstituiere die Reflexion. Das individuelle Bewusstsein nehme das Wissen von einer Fremdperspektive auf, die aus der intersubjektiven Sprachgemeinschaft entstehe. Frank zielt letztlich darauf, dem Bewusstsein über die reflexive Sprache hinaus eine Grundlage zu sichern. Das Problem bestehe allerdings darin, dass man dann, wenn man die Lösung vor der

---

<sup>973</sup> Frank, *Präreflexives Selbstbewusstsein*, 29; ders., *Selbstgefühl*, 8f.; ders., *Unendliche Annäherung. Der Anfänge der philosophischen Frühromantik*, 31. Vorlesung, Frankfurt am Main 1997, 788ff.

<sup>974</sup> Frank, *Selbstgefühl*, 242.

<sup>975</sup> Frank, *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, 411.

<sup>976</sup> Frank, *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, 421.

Reflexion suche, auch über die Sprache hinaus denken und sich in einem rein intuitiven Zustand befinden müsse, der aber nicht thematisierbar sei. Versuche man, diesen präreflexiven Zustand durch Sprache zu begreifen, gerate man wieder unversehens in ein Reflexionsmodell. Anhand von Franks Lösungsversuch lässt sich ersehen, dass die eigentliche Schwierigkeit der Reflexivität darin besteht, dass sie immer mit der Sprachlichkeit innerlich verbunden ist.

Die oben dargestellten Theorien bieten somit zwei mögliche Lösungen für das Problem der Bewusstseinstheorie. Mittels einer semantischen Analyse versucht Tugendhat, die Subjektivität durch Ich-Sätze zu ersetzen, um so die absolute Voraussetzung der Subjektivität im Reflexionsmodell zu vermeiden. Dabei zeigt sich aber auch, dass die Sprachlichkeit mit der Reflexivität innerlich verbunden ist. Dies ist gerade Fichtes *These* in der von ihm aufgestellten Sprachantinomie, so wie wir sie im letzten Kapitel ausführlich erläutert haben: Sprache ist die notwendige Bedingung des Bewusstseins. Aufgrund der Gleichursprünglichkeit von Sprache und Reflexion wendet sich Frank dem präreflexiven Zustand des Bewusstseins zu, der unmittelbar und ungegenständlich sei und daher im Gegensatz zur Reflexion stehe. Geht man über das reflexive Bewusstsein hinaus, impliziert dies einen Weg jenseits der Sprache. Das wiederum entspricht Fichtes Standpunkt, wie er in der Antithese der Sprachantinomie zum Ausdruck kommt: Die Sprache kommt dem Bewusstsein nur zufällig zu, auch ohne Sprache kann man denken, und zwar unmittelbar. Der Schwerpunkt liegt darauf, die Priorität des Bewusstseins bzw. der Vernunft überhaupt vor der Sprache zu behaupten. Das Bewusstsein lasse sich nicht von einer Übernahme der Fremdperspektiven mittels intersubjektiver Sprachgemeinschaft bestimmen. So wird die Würde des Menschen nicht nur als Glied einer Gattung, sondern auch als Individuum sichergestellt.

Die Lösungen von Tugendhat und Frank können zwar eine gewisse Gültigkeit beanspruchen, sie beleuchten das Problem aber nur einseitig und sind entsprechend nur Teillösungen. Mit der Rekonstruktion von Fichtes Sprachlehre ergibt sich die Möglichkeit einer Synthese der beiden Versuche. Um das mehrfach genannte Zirkularitätsproblem zu vermeiden, rückt Fichte, wie ich aufzuzeigen versucht habe,



die systematische Verbindung zwischen Bewusstseinstheorie und Sprachlehre ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Die Untersuchung hat zentrale Momente herausgearbeitet, die dafür sprechen, dass Fichtes Bewusstseinstheorie durch eine Rekonstruktion seiner Sprachlehre verteidigt werden kann.

In der These der Sprachantinomie hebt Fichte die vermittelnde Rolle der Sprache hervor. In Bezug auf (1) die Reflexion behauptet er, ohne Sprache könne man nicht denken. Damit macht er die Sprachfähigkeit zu einem höheren Erkenntnisvermögen. In Bezug auf (2) die Freiheit bezeichnet er die Sprache als „Leitung der Freiheit durch Freiheit“. Als Ergänzung zu Kants Freiheitslehre betont Fichte die Bewusstheit im Freiheitsbegriff. Dadurch wird die Reflexivität zur Bedingung der Freiheit, und es lässt sich die vermittelnde Funktion der Sprache in der freien Handlung zeigen. Die These zeigt die grundlegende Rolle der Sprache in der reflexiven Struktur des Bewusstseins. Die unvermeidliche Voraussetzung der Subjektivität in der Bewusstseinstheorie beruht Fichte zufolge gerade auf der Sprache als Instrument der Reflexion. Die Sprache hat zwar das reflexive Bewusstsein ermöglicht, aber auch einen Zirkel eingeleitet, insofern man von der Sprache nie loskommen kann.

In der Antithese argumentiert Fichte gegen die Unentbehrlichkeit der Sprache für die Reflexion und die Handlung. Entgegen der seit der Aufklärung überwiegend vertretenen Sprachautorität und der Priorität der Sprache vor der Vernunft lotet er die Grenze der Sprache aus. Mit deren negativer Bestimmung wird thematisiert, dass die Sprache selbst (1) weder Denken (2) noch Handlung sei. Vielmehr wendet sich Fichte dem Wesen der Sprachfähigkeit in der Anschaulichkeit und Irreflexivität zu. Trotz der vermittelnden Rolle der Sprache im reflexiven Bewusstsein leitet er die Sprachfähigkeit aus der Bildlichkeit her, die er als Eigenschaft der Einbildungskraft betrachtet. Das Phänomen der Sprache per se soll daher als eine Synthese von Anschaulichkeit und Begrifflichkeit betrachtet werden. Der scheinbare Widerspruch zwischen Reflexivität und Unmittelbarkeit des Bewusstseins wird durch Fichtes Sprachantinomie letztlich aufgehoben und somit erklärt.

Das Problem der Zirkularität bei Fichtes Bewusstseinstheorie kann anhand seiner Sprachlehre neu beleuchtet werden. Der Grund für die unvermeidliche Voraussetzung

der Subjektivität im reflexiven Bewusstsein wird in der These der Sprachantinomie aufgedeckt: Die reflexive Struktur liegt ursprünglich in der Sprache selbst. Das Ich wird nicht in der Reflexion absolut vorausgesetzt oder gegeben, sondern erst durch die Reflexion als solches herausgefunden. In diesem Prozess aber ist die Sprache als Instrument unentbehrlich. Diese notwendige Verbindung zwischen Sprache und Reflexion hat zu der irrigen Annahme geführt, dass die Voraussetzung der Subjektivität und die der Reflexion die gleiche ist. Es wurde darauf hingewiesen, dass die Sprache als Bedingung des Bewusstseins für den Ursprung einer solchen Täuschung verantwortlich sei. Die sogenannte Ich-Fiktion erweist sich als ein Produkt der Sprache, nicht aber die reflexive Struktur des Bewusstseins.

Diese Entdeckung führt zu der Frage, was das Bewusstsein war, bevor es durch die reflexive Sprache ausgedrückt wurde. In der Antithese der Sprachantinomie wird die Unabhängigkeit des Bewusstseins von der Sprache hervorgehoben. Nach Fichte ist das präreflexive Bewusstsein schon vor der Sprache da gewesen. Dieser Schluss lässt sich aber nur apriorisch ableiten und nicht empirisch beweisen. Statt das Phänomen des Selbstbewusstseins als einen sprachlichen Sachverhalt zu analysieren, wie Tugendhat, schlägt Fichte den Weg ein, die Sprache als ein Erkenntnisvermögen zu untersuchen. Die Einbildungskraft wird als Grundlage der Sprachfähigkeit herausgestellt. Selbst ist sie eine Synthetisierung von Anschaulichkeit und Begrifflichkeit. Mit der Antithese widerlegt Fichte so die seit der Aufklärung vorherrschende Tradition der Sprachautorität und stellt die Priorität der Vernunft vor der Sprache wieder her. Die Rekonstruktion von Fichtes Sprachlehre bietet damit einen mittleren Weg, Reflexivität und Unmittelbarkeit des Bewusstseins zu synthetisieren. Durch die Ergänzung der Sprachlehre hat Fichte die Transzendentalphilosophie nicht *einseitig* gemacht, sondern *vervollständigt*.

## ***Bibliografie***

### **Primärliteratur:**

Fichte, Johann Gottlieb, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hg. v. H. Gliwitzky/ H. Jacob / R. Lauth. Stuttgart-Bad Cannstatt 42 Bde.1962-2012. [GA.]

Hamann, Johann Georg, *Sämtliche Werke*, hg. v. Josef Nadler, Wien 1949–57,6 Bde.

Herder, Johann Gottfried, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772), in: ders., *Sprachphilosophie. Ausgewählte Schriften*, Hamburg 2005.

Herder, Johann Gottfried, *Metakritik*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 14. Karlsruhe 1820.

Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, Berlin 1900ff. [AA]

Lessing, Gotthold Ephraim, *Laokoon* (1766), Frankfurt am Main 2007.

Luther, Martin, *Werke*, Weimarer Ausgabe, Weimar 1883–2009. [WA]

Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, hg. v. Richard Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl u. Gerhard Schulz, Stuttgart 1977ff. 5 Bde.

Schiller, Friedrich, *Sämtliche Werke in 5 Bänden*, hg. v. Peter-André Alt, Albert Meier und Wolfgang Riedel, München 2004.

Schlegel, Friedrich, *Kritische Ausgabe*, München 1961ff. [KA]

Schlegel, August Wilhelm/Schlegel, Friedrich (Hg.), *Athenäum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel*, Berlin 1798-1800.

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, *Über die Religion*, in: *Kritische Gesamtausgabe*, Berlin/New York 1980, I/2.

Schulze, Gottlob Ernst, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik* (1792), Hamburg 1996.

Süßmilch, Johann Peter, *Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe*, Berlin 1766.

Trapp, Ernst Christian, *Ueber die Gewalt protestantischer Regenten in Glaubens-Sachen*, Braunschweig 1788.

Ders., *Freymüthige Betrachtungen und ehrerbietige Vorstellungen über die neuen Preußischen Anordnungen in geistlichen Sachen*, Braunschweig 1791.

Ders., *Neue Allgemeine Deutsche Bibliothek*, Kiel 1797.

### **Sekundärliteratur:**

#### **Allgemein zu Fichte:**

Asmuth, Christoph, „Das Schweben ist der Quell aller Realität, Platner, Fichte, Schlegel und Novalis über die produktive Einbildungskraft“, in: *e-Journal Philosophie der Psychologie*, 2 (2005) <http://www.jp.philo.at/texte/AsmuthC1.pdf>

Baumanns, Peter, *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972.

Ders., *J. G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, Freiburg 1990.

Bertinetto, Alessandro, „Seyn außer dem Seyn im Seyn“: Der Begriff „Bild“ in den Fichte- Studien des Novalis und in der Spätphilosophie J. G. Fichtes“, <https://edoc.hu-berlin.de/bitstream/handle/18452/6508/feigl.pdf?sequence=1>

Benedetta Bisol, „Fichte und Platner und die Frage nach dem Sitz der Seele“, in: *Denken fürs Volk? Popularphilosophie vor und nach Kant*, Würzburg 2015.

Breazeale, Daniel, „Fichtes Aenesidemus Review and the Transformation of German Idealism“, in: *Review of Metaphysics*, 34/3 (1981), 545–568.

Ders., „How to make an Idealist: Fichte’s ‚Refutation of Dogmatism‘ and the problem of the starting point of the *Wissenschaftslehre*“, in: *The Philosophical Forum*, 19/2-3 (1988), 97–123.

Ders., „Der fragwürdige ‚Primat der praktischen Vernunft‘ in Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“, in: *Fichte-Studien* 10 (1997), 253–272.

Ders., „Fichte’s Conception of Philosophy as a ‚Pragmatic History of the Human Mind‘ and the Contributions of Kant, Platner and Maimon“, in: *Journal of the History of Ideals*, 62/4 (2011), 685–703.

Ders., „Introduction. On Situating and Interpreting Fichte’s Adresses to the German Nation“, in: Ders./Rockmore, Tom (Hg.), *Fichte’s Adresses to the German Nation Reconsidered*, New York 2016, 21–54.

Buhr, Manfred, „Von Kant zu Hegel – ein philosophiehistorisches Klischee“, in: Hammacher, Klaus/Mues, Albert (Hg.), *Erneuerung der Transzendentalphilosophie. Im Anschluß an Kant und Fichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1979, 76–83.

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

Düsing, Edith, „Sittliche Aufforderung. Fichtes Theorie der Interpersonalität in der *WL nova methodo* und in der *Bestimmung des Menschen*“, in: Mues, Albert (Hg.), *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*, Hamburg 1989, 174–198.

Düsing, Klaus, „Ethische Freiheit, Autonomie und Selbstbewusstsein bei Kant mit einem Ausblick auf Fichte“, in: Josifović, Saša/Noller, Jörg, *Freiheit nach Kant. Tradition, Rezeption, Transformation, Aktualität*, Leiden/ Boston 2019, 134–150.

Fichte, Immanuel Hermann, *J. G. Fichte Nachgelassene Werke*, Bd.3, Bonn 1835.

Fichte, Immanuel Hermann, *Beiträge zur Charakteristik der neuen Philosophie*, Sulzbach 1841.

Fichte, Johann Gottlieb und Niethammer/Friedrich Immanuel (Hg.), *Philosophisches Journal einer Gesellschaft teutscher Gelehrten*. Jena, 1795–1800.

Frank, Manfred, „Subjektivität und Intersubjektivität“, in: *Revue Internationale de Philosophie*, 49/194 (1995), 521-550.

Ders., *Selbstgefühl*, Frankfurt am Main 2002.

- Ders., *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main 2007.
- Ders., *Präreflexives Selbstbewusstsein. Vier Vorlesungen*, Stuttgart 2015.
- Henrich, Dieter, „Über die Einheit der Subjektivität“, in: *Philosophische Rundschau*, 3 (1955), 28–69.
- Ders., *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1982.
- Ders., *Werke im Werden. Über die Genesis philosophischer Einsichten*, München 2011.
- Ders., *Dies Ich, das viel besagt. Fichtes Einsicht nachdenken*, Frankfurt am Main 2019.
- Homann, Karl, „Zum Begriff Einbildungskraft nach Kant“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 14 (1970), 266–302.
- Horstmann, Rolf-Peter, „Fichtes anti-skeptisches Programm: zu den Strategien der Wissenschaftslehren bis 1801/02“, in: *Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus*, 5 (2007), 47–89.
- Imhof, Silvan, „Realität durch Einbildungskraft. Fichtes Antwort auf Maimons Skeptizismus in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*“, in: *Fichte-Studien*, 48 (2020), 3–24.
- Ivaldo, Marco, „Einbildungskraft als Geist in der Philosophie und der Kunst bei Fichte“, in: *Fichte-Studien*, 41 (2014), 125–144.
- Jacobs, Wilhelm G., *Johann Gottlieb Fichte*, Hamburg 1984.
- Janish, Daniel, *Über Grund und Werth der Entdeckung des Herr Professor Kant in der Metaphysik, Moral und Ästhetik*, Berlin 1796.
- Janke, Wolfgang, *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin 1970.
- Janke, Wolfgang, „Idealismus“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, 16 (1987).
- Ders., *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, Berlin/New York 1993.
- Kroner, Richard, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen 1921.
- Kühn, Manfred, *J. G. Fichte. Ein deutscher Philosoph*, München 2012.
- Kafitz, Willy, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre*

- aus der Kantischen Philosophie*, Berlin 1902.
- Karásek, Jindřich, „Zirkel des Denkens. Zu Schellings Kritik von Fichtes transzendentelem Argument“, in: *Krankheit des Zeitalters oder heilsame Provokation? Skeptizismus in der nachkantischen Philosophie*, Boston 2016, 237-249.
- Lauth, Reinhard, „Die Bedeutung der Fichteschen Philosophie für die Gegenwart“, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 70 (1963), 252–270.
- Ders., *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, München/Salzburg 1965.
- Ders., „Die erste philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling 1795-1797“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 21/3 (1967), 341–367.
- Ders., „Übersicht über noch unbearbeitete Probleme der Fichteschen Philosophie“, in: Klaus Hammacher (Hg.), *Der transzendentele Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburg 1981, 565–579.
- Ders., *Transzendentele Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Hamburg 1989.
- Léon, Xavier, *Fichte et son temps*, 3 Bde., Paris 1922–1927.
- Medicus, Fritz, *Fichtes Leben*, Leipzig 1914.
- Metz, Wilhelm, *Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991.
- Müller-Lauter, Wolfgang, „Nihilismus als Konsequenz des Idealismus. F. H. Jacobi Kritik an der Transzendentalphilosophie und ihre philosophiegeschichtlichen Folgen“, in: *Denken im Schatten des Nihilismus*, Darmstadt 1975, 113–163.
- Nuzzo, Angelica, „The Logic of Historical Truth“: History and Individuality in Fichte’s Later Philosophy of History“, in: *After Jena. New Essays on Fichte’s Later Philosophy*, Evanston/Illinois 2008, 198–219.
- Preul, Reiner, *Reflexion und Gefühl. Die Theologie Fichtes in seiner Vorkantischen Zeit*, Berlin 1969.
- Radrizzani, Ives, „Le Fondement de la Communauté Humaine chez Fichte“, in: *Revue de Théologie et de Philosophie*, 119/ 2 (1987), 195–216.
- Ders., „la ‚première‘ doctrine de la science de fichte: introduction et traduction“, in: *Archives de Philosophie*, 60/ 4 (1997), 615–658.

Ders., „Von der *Grundlage zur WL nova methodo*“, in: *Fichte-Studien*, 6 (1994), 355–366.

Ders., „Von der Ästhetik der Urteilskraft zur Ästhetik der Einbildungskraft, oder von der kopernikanischen Revolution der Ästhetik bei Fichte“, in: *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit: Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, 341–358.

Ders., „Der Geist in der Philosophie Fichtes“, in: *Geist und Psyche. Klassische Modelle von Platon bis Freud und Damasio*, Würzburg 2008, 161–174.

Ders., „Philosophie transcendentale et ontologie“, in: Max Marcuzzi Hg.), *Fichte et l'ontologie*, Provence 2018, 23–31.

Rosefeldt, Tobias, „Zwei Regresse des Selbstbewusstseins bei Fichte“, in: *Begriff und Interpretation im Zeichen der Moderne*, Berlin 2015, 63–76.

Röseler, Robert Oswald, „Goethe und der Jenaer ‚Atheismusstreit‘“, in: *Monatshefte*, 41/7 (1949), 351–364.

Schmidt, Andreas, „Vernunft und Anerkennung: Zu Fichtes Lehre von der Intersubjektivität“, in: *Fichte-Studien*, 45 (2018), 289–308.

Senigaglia, Cristiana, „Die Strukturen der Intersubjektivität beim frühen Fichte“, in: Asmuth, Christoph (Hg.), *Transzendentalphilosophie und Person. Leiblichkeit–Interpersonalität – Anerkennung*, Bielefeld 2015, 163–178.

Siep, Ludwig, „Methodisch und systematische Probleme in Fichtes *Grundlage des Naturrechts*“, in: Hammacher, Klaus (Hg.), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*. Hamburg 1981, 290–306.

Stolzenberg, Jürgen, „Selbstbewusstsein: Ein Problem der Philosophie nach Kant: Zum Verhältnis Reinhold-Hölderlin-Fichte“, in: *Revue Internationale de Philosophie*, 50/3 (1996), 461–482.

Traub, Hartmut, *Der Denker und sein Glaube. Fichte und der Pietismus oder: Über die theologischen Grundlagen der Wissenschaftslehre*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2020.

### **Freiheitslehre:**

Allison, Henry E., *Kants theory of freedom*, Cambridge 1990.



- Ameriks, Karl, „Kant’s Deduction of Freedom and Morality“, in: *Journal of the History of Philosophy*, 19/1 (1981), 53–79.
- Beck, Lewis White, *Studies in the Philosophy of Kant*, Indianapolis 1965.
- Ders., „Five Concepts of Freedom“, in: Jan T. J. Szrednicki (Hg.), Stephan Körner – *Philosophical Analysis and Reconstruction. Contributions to Philosophy*, Dordrecht/Boston/Lancaster 1987, 35–51.
- Brandt, Reinhard, *Kommentar zu Kants Anthropologie*, Hamburg 1999.
- Gregor, Kai, „Andrea Marlen Esser: Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart. Frommann-Holzboog: Stuttgart 2003. 436 S.“, in: *Fichte-Studien* 33 (2009), 273–278.
- Heidegger, Martin, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Tübingen 1962.
- Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), in: *Gesamtausgabe* 3, Frankfurt am Main 1991.
- Henrich, Dieter, „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft“, in: Ders. (Hg.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Tübingen 1960, 77–115.
- Ders., „Kant’s notion of a Deduction and the methodological background of the first Critique“, in: Förster, Eckart (Hg.), *Kant’s Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus postumum*, 1989, 29–46.
- Liske, Michael-Thomas, „Nach Verwirklichung strebende Aktivkräfte versus schlummernde Potenzen: Kann Leibniz’ Vermögensbegriff die Konzeption eines Potentials erhellen?“, in: *Studia Leibnitiana*, 41/2 (2009), 203–232.
- Ludwig, Bernd, „Positive und negative Freiheit bei Kant? – Wie begriffliche Konfusion auf philosophi(ehistori)sche Abwege führt“, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics*, 21 (2013), 271–305.
- Ortwein, Birger, *Kants problematische Freiheitslehre*, Bonn 1983.
- Rheinwald, Rosenmarie, „Zur Frage der Vereinbarkeit von Freiheit und Determinismus“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 44/2 (1990), 194–219.
- Schulz, Walter, *Johann Gottlieb Fichte. Vernunft und Freiheit*, Pfullingen 1962.

Siep, Ludwig, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main 1992.

Strawson, Peter, *The Bound of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London 1966.

Verweyen, Hansjürgen, *Recht und Sittlichkeit J. G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Freiburg/ München 1975.

Volkmann-Schluck, Karl-Heinz, „Vom Wesen der Freiheit“, in: *Tijdschrift voor Philosophie*, 19/2 (1956), 223–264.

Weidemann, Hermann, „Aristoteles und das Problem des kausalen Determinismus“, in: *Phronesis*, 31/1(1986), 27–50.

Willms, Bernd, *Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie*, Wiesbaden 1967.

Wood, Allen W., *Self and Natur in Kant's Philosophy*, Ithaca/London 1984.

### **Fichte und Sprache:**

Apel, Karl-Otto, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn 1963.

Bezzola, Tobia, *Die Rhetorik bei Kant, Fichte, Hegel. Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte der Rhetorik*, Tübingen 1993.

Cahn, Michael, *Kunst der Überlistung: Studien zur Wissenschaftsgeschichte der Rhetorik*, München 1986.

Carbone, Antonella, „Le langage dans la *Logique transcendantale* de 1812: À travers ironie, ruse et esprit inventif“, in : *Archives de Philosophie*, 83/1 (2020), 71–82.

De Mauro, Tulio, *Introduzione alla semantica*, Bari 1966.

Ehrlich, Adelheid, *Fichte als Redner*, München 1977.

Franke, Ursula, „Poetische und philosophische Rede. Die Kontroverse zwischen Schiller und Fichte zur Semiotik“, in: H. Paetzold (Hg.), *Modelle für eine semiotische Rekonstruktion der Geschichte der Ästhetik*, Bd. 4, Aachen 1986, 149–169.

Gadamer, Hans-Georg, *Gesammelte Werke, Bd.1*, Tübingen 1960-2010.

- Gasperoni, Lidia, „Antinomie, Sprache und Fiktion. Ein Vergleich zwischen Kant, Maimon und Herder.“ In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 72/2-3 (2016), 383–400.
- Görner, Rüdiger, „Poetik des Wissens: Zur Bedeutung der Kontroverse zwischen Schiller und Fichte über ‚Geist und Buchstab‘ sowie die ‚Grenzen beim Gebrauch schöner Formen‘, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 51/ 4 (1999), 342–360.
- Martha B. Helfer, „Herder, Fichte, and Humboldt’s ‚Thinking and Speaking‘“, in: Mueller-Vollmer, Kurt (Hg.), *Herder Today*, Berlin/New York 1990, 367–381.
- Hennigfeld, Jochem, *Fichte und Humboldt*, in: *Fichte-Studien*, 2 (1990), 37–50.
- Hoffmann, Thomas Sören, „Die GWL und das Problem der Sprache bei Fichte“, in: *Fichte-Studien*, 10 (1997), 17-33.
- Hogrebe, Wolfram, „Fichte und Schiller. Eine Skizze“, in: *Schillers Briefe über ästhetische Erziehung*, Frankfurt am Main 1984, 276–289.
- Hoshiba, Kaoru, „Das Problem der Sprache bei Fichte“, in: *Fichte-Studien*, 32 (2009), 57–66.
- Ivaldo, Marco, „La transcendantalité du langage“, in: *Archives de Philosophie*, 83/1 (2020), 39–48.
- Jaeschke, Walter, „Das Geschriebene und das Gesprochene“, in: *Hegel-Studien*, 44 (2009), 13–44.
- Janke, Wolfgang, „Enttöner Gesang-Sprache und Wahrheit in den ‚Fichte-Studien‘ des Novalis“, in: Hammacher, Klaus u. Mues, Albert (Hg.), *Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte. Reinhard Lauth zum 60. Geburtstag*, Stuttgart 1979, 168–203.
- Ders., „Das Wort ‚Sein‘ und ‚Ding‘. Überlegungen zu Fichtes Philosophie der Sprache“, in: Hammacher, Klaus (Hg.), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburg 1981, 49–67.
- Ders., *Entgegensetzungen. Studien zu Fichte-Konfrontationen von Rousseau bis Kierkegaard*. Amsterdam/Atlanta 1994.
- Jergius, Holger, *Philosophische Sprache und analytische Sprachkritik. Bemerkungen zu Fichtes Wissenschaftslehren*, Freiburg/München 1975.

- Kahnert, Klaus, „Sprachursprung und Sprache bei J. G. Fichte“, in: Asmuth, Christoph (Hg.), *Sein–Reflexion–Freiheit. Aspekte der Philosophie J. G. Fichtes*, Amsterdam/Philadelphia 1997, 191–219.
- Kamlah, Wilhelm und Lorenzen, Paul, *Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens*, Stuttgart 1996.
- Kopperschmidt, Josef, *Rhetorik*. Bd. 1: *Rhetorik als Texttheorie*, Bd. 2: *Wirkungsgeschichte der Rhetorik*, Darmstadt 1990/1991.
- Ders., „Rhetorik – ein inter(multi-, trans-)disziplinäres Forschungsprojekt“, in: *Rhetorik: A Journal of the History of Rhetorik*, 15/1 (1997), 81–106.
- Leith, Dick, „Linguistics: A Rhetor’s Guide“, in: *Rhetorica*, 12/2 (1994), 211–226.
- Leserre, Daniel, „Kritik der reinen Vernunft B 140: Ein Hinweis auf die kritische Perspektive der Sprache“, in: *Kant und die Berliner Aufklärung*, Berlin/ New York 2001, 381–389.
- Liebrucks, Bruno, *Sprache und Bewusstsein*, Frankfurt am Main 1964.
- Lohmann, Petra, „Grundzügen der Ästhetik Fichtes. Zur Bedeutung der Ästhetik für die Wissenschaftslehre anlässlich des Horenstreits“, in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, 4 (2006), 199–224.
- Müller, Thomas, *Rhetorik und bürgerliche Identität. Studien zur Rolle der Psychologie in der Frühaufklärung*, Tübingen 1990.
- Oesterreich, Peter L., „Zur rhetorischen Metakritik der Philosophie“, in: Schanze, Helmut/Kopperschmidt, Josef (Hg.), *Rhetorik und Philosophie*, München 1989, 297–
- Ders., „Die Bedeutung der Rhetorik bei der Entstehung des deutschen Idealismus im Übergang von Kant zu Fichte“, in: *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 14/4 Ders., *Der ganze Fichte*, Stuttgart 2006.
- Perconti, Pietro, „J. G. Fichte’s Essay on the origin of language“, in: *Fichte-Studien*, 19 (2002), 223–232.
- Radrizzani, Ives, „The Ambivalence of Language“, in: Marina F. Bykova (Hg.): *The Bloomsbury Handbook to Fichte*, London/New York/Oxford/New Delhi/Sydney 2020, S. 363–369.

- Ders., „La philosophie du langage dans l’architectonique du système fichtéen“, in: *Archives de Philosophie*, 83/1 (2020), 29–38.
- Radrizzani, Ives, „Von der Ästhetik der Urteilskraft zur Ästhetik der Einbildungskraft, oder von der kopernikanischen Revolution der Ästhetik bei Fichte“, in: *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit: Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, 341–359.
- Schmidig, Dominik, „Sprachliche Vermittlung philosophischer Einsichten nach Fichtes Philosophie“, in: *Fichte-Studien* 10 (1997), 1–15.
- Schottky, Richard, „Bemerkungen zu Fichtes Rhetorik in Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“, in: Mues, Albert (Hg.), *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*, Hamburg 1989, 415–434.
- Simon, Josef, *Philosophie und linguistische Theorie*, Berlin/ New York 1971.
- Silvan, Imhof, „Von der Aufforderung zur Sprache in Fichtes Wissenschaftslehre“, in: *Übergänge in der klassischen deutschen Philosophie*, Paderborn 2019, 29–46.
- Surber, Jere Paul, *Language and German Idealism: Fichte’s Linguistic Philosophy*, Atlantic Highlands/New Jersey 1996.
- Surber, Jere Paul, „Fichtes Sprachphilosophie und der Begriff einer Wissenschaftslehre“, in *Fichte-Studien*, 10 (1997).
- Sweet, Paul, „Wilhelm von Humboldt, Fichte, and the Idealogues (1794–1801): A Reexamination“, in: *Historiographia Linguistica*, 15/3 (1988), 349–375.
- Ueding, Gert, *Aufklärung über Rhetorik. Versuche über Beredsamkeit, ihre Theorie und praktische Bewährung*, Tübingen 1992.
- Ueding, Gert.(Hg.), *Rhetorik zwischen den Wissenschaften*, Tübingen 1991.
- Weissberg, Liliane, *Geistersprache. Philosophischer und literarischer Diskurs im später 18. Jahrhundert*, Würzburg 1990.
- Wenke, Hans, *Fichtes Lehre vom Wesen der Sprache*, in: *Deutsche Grenzlande. Monatshefte für Volk und Heimat*, Berlin 1934, 97–101.
- Widmann, Joachim, „Die Natur der Sprache“, in: Ders., *Johann Gottlieb Fichte. Einführung in seine Philosophie*, Berlin/New York 1982, 147–151.
- Wildenburg, Dorothea, „Aneinander vorbei‘ Zum Horenstreit zwischen Fichte und Schiller“, in: *Fichte-Studien*, 12 (1997), 27–41.
- Winkelmann, Elisabeth, „Schiller und Fichte“, in: *Zeitschrift für Geschichte der*

*Erziehung und des Unterrichts*, 24/25 (1934), 177–248.

Wood, David W., „The ‚Double Sense‘ of Fichte’s Philosophical Language. Some Critical Reflections on the *Cambridge Companion to Fichte*“, in: *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 15 (2017), 2–13.

Zahn, Manfred, „Fichtes Sprachproblem und die Darstellung der Wissenschaftslehre“, in: Hammacher, Klaus (Hg.), *Der Transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburg 1981.

### **Fichtes Hintergrund (Aufklärung, Theologie, Frühromantik) :**

Aner, Karl, *Die Theologie der Lessingzeit*, Halle 1929.

Ansel, Michael, „Ernst Platner und die Popularphilosophie“, in: *Aufklärung*, 19 (2007), 221–242.

Apel, Karl-Otto, „Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik“, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 75/1, (1967), 56–94.

Axel Hutter, *Das Interesse der Vernunft. Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken*, Hamburg 2003.

Bacin, Stefano, *Fichte in Schulpforta (1774–1780)*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2007.

Barth, Ulrich, „Emanuel Hirschs Deutung der Religionsphilosophie Fichte“, in: *Fichte-Studien*, 35 (2010), 85–105.

Bayer, Oswald, *Vernunft ist Sprache. Hamanns Metakritik Kants*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.

Beck, Ralf, „Anthropomorphismus [II]“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 50 (2008), 153–185.

Behler, Ernst, *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*, Paderborn/München 1988.

Beiser, Frederick, „Maimon and Fichte“, in: Freudenthal, Gideon (Hg.), *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic*, Dordrecht 2003.

Berlin, Isaiah, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Princeton 2000.

- Beutel, Albrecht, *Im dem Anfang war das Wort*, Tübingen 1991.
- Beyere, Wilhelm Raimund, *Hegels ungenügendes Fichte-Bild*, in: *Wissen und Gewissen. Beiträge zum 200. Geburtstag Johann Gottlieb Fichte*, Berlin 1962.
- Birtsch, Günter, „Religions- und Gewissensfreiheit in Preussen von 1780 bis 1817“, in: *Zeitschrift für Historische Forschung*, 11/2 (1984), 177–204.
- Bisol, Benedetta, „Fichte und Platner und die Frage nach dem Sitz der Seele“, in: Binkelman, Christoph (Hg.), *Denken fürs Volk? Populärphilosophie vor und nach Kant*, Würzburg 2015, 113–126.
- Fauteck, Heinrich, *Die Sprachtheorie Friedrich von Hardenbergs*, Berlin 1940.
- Fiesel, Eva, *Die Sprachphilosophie der deutschen Romantik*, Tübingen 1927.
- Finster, Reinhard, „Spontaneität, Freiheit und unbedingte Kausalität bei Leibniz, Crusius und Kant“, in: *Studio Leibnitiana*, 14/2 (1982), 266–277.
- Frank, Manfred, *Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen*, Frankfurt am Main 1989.
- Ders., „Friedrich Karl Forberg. Porträt eines vergessenen Kommilitonen des Novalis.“ In: *Athenäum. Jahrbuch für Romantik*, 6 (1996), 9–46.
- Fuchs, Erich H., „Fichte und die Berliner Aufklärung. Einige charakteristische, kontrastierende Linien“, in: De Pascale u.a.(Hg.), *Fichte und die Aufklärung*, Hildesheim 2004, 53-68.
- Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960.
- Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main 1985.
- Haering, Theodor Lorenz, *Novalis als Philosoph*, Stuttgart 1954.
- Hartmann, Klaus, *Die freiheitliche Sprachauffassung des Novalis*, Bonn 1987.
- Hausmann, J. F. , „Der junge Herder und Hamann“, in: *The Journal of English and Germanic Philology*, 6/4 (1907), 606-648.
- Haynes, Kenneth, „Introduction“, in: Hamann, Johann Georg, *Writings on Philosophy and Language*. Cambridge 2007.
- Hirsch, Emanuel, *Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes*, Göttingen 1914.

Horkheimer, Max u. Adorno, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main 1988.

Kobusch, Theo, „Das Johannesevangelium: Metaphysik der Christlichen Philosophie: von Origenes bis J. G. Fichte“, in: *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 82/2, (2014), 213–235.

Maly, Sebastian, *Kant über die symbolische Erkenntniß Gottes*, Berlin/Boston 2012.

Heinz, Marion, „Vernunft ist nur Eine. Untersuchungen zur Vernunftkonzeption in Herders *Metakritik*.“, in: Heinz, Marion (Hg.), *Herders Metakritik. Analysen und Interpretationen*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2013, 163–194.

Loheide, Bernward, *Fichte und Novalis. Transzendentalphilosophisches Denken im romantisierenden Diskurs*, Amsterdam 2000.

Metzke, Erwin, *Johann Georg Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Halle a.d. Saale 1934.

Otto, Detlef, „Vom Ursprung lesen. Johann Georg Hamanns Übersetzung der Herderschen ‚Abhandlung über den Ursprung der Sprache‘“, in: *Theorien vom Ursprung der Sprache*, Berlin/New York 1989, 390–420.

Rabe, Carl Ludwig Heinrich (Hg.), *Sammlung preußischer Gesetze und Verordnungen, welche auf die allgemeine Deposital-, Hypotheken-, Gerichts-, Criminal-, Städteordnung Bezug haben, nach der Zeitfolge geordnet*, 1. Bd., Halle 1823, 726–733.

Radrizzani, Ives, „Vorwort“, in: Radrizzani, Ives (Hg.), *Brief über den Nihilismus*, 2018 Stuttgart.

Rieger, Reinhold, *Martin Luthers theologische Grundbegriffe*, Tübingen 2017.

Ringleben, Joachim, „Gott als Schriftsteller. Zur Geschichte eines Topos“, in: Bayer Oswald (Hg.), *Johann Georg Hamann „Der hellste Kopf seiner Zeit.“* Tübingen 1998.

Ders., *Gott im Wort. Luthers Theologie von Sprache her*, Tübingen 2010.

Rohs, Peter, „Fichte und Herder“, in: Heinz, Marion (Hg.), *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus*, Amsterdam 1997, 256–268.

Röttgers, Kurt, *Kritik und Praxis*, Berlin/New York 1975.

Salmony, H. A.: *Johann Georg Hamanns metakritische Philosophie*, Zollikon 1958.



- Sauter, Michael J., *Vision of the Enlightenment*, Leiden 2009.
- Schick, Stefan, „Das Interesse der Aufklärung — Fichte, Jacobi und Nicolai im Disput über Bedingtheit und Unbedingtheit der Vernunft, in: *Fichte-Studien* 43 (2016), 106-127.
- Schmidt, Jochen (Hg.), *Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*, Darmstadt 1989.
- Schmidt, Stephan *Geschichte der evangelischen Theologie in Deutschland seit dem Idealismus*, Berlin/New York, 1973.
- Schmitt, Hanno, *Vernunft und Menschlichkeit*, Bad Heilbrunn 2007.
- Scholder, Klaus, „Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland“, in: *Aufklärung, Absolutismus und Bürgertum in Deutschland*, München 1976.
- Schulz, Gerhard, *Novalis. Leben und Werk Friedrich von Hardenbergs*, München 2011.
- Seibert, Christoph, „Der Mensch — das besonnene Geschöpf: Zur Aktualität einer anthropologischen Einsicht Johann Gottfried Herders“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 106/3 (2009), 305-326.
- Siep, Ludwig, „Fichtes Kritik der Aufklärung in den ‚Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters‘ (1806)“, in: Klemme, H. F.u.a.(Hg.), *Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis*, Würzburg 1999, 217-229.
- Uerlings, Herbert, *Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis' Werk und Forschung*, Stuttgart 1991.
- Unger, Rudolf, *Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhang seines Denkens*, München 1905.
- Veldhuis, Henri, *Ein versiegeltes Buch. Der Naturbegriff in der Theologie J. G. Hamanns (1730–1788)*, Berlin/New York 1994.
- Wilhelm A. Schulze, „Das Johannesevangelium im deutschen Idealismus“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 18/1 (1964), 85–118.

## **Sprechakttheorie**

- Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München/Zürich 1986.
- Austin, John Langshaw, *How to do things with words*, Massachusetts 1962.
- Baumanns, Peter, „Von der Theorie der Sprechakte zu Fichtes WL“, in: *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburg 1981, 171–186.
- Becker, Wolfgang, „Das Selbstverhältnis des sprachlich Handelnden. Sprachpragmatische Überlegungen zum Handlungsbegriff bei Fichte“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 39/1 (1985), 35–59.
- Black, Max, „Meaning and Intention“, in: *New Literary History* 4 (1973), 257–79.
- Cohen, L. Jonathan, „Do illocutionary Forces Exist?“, in: *The Philosophical Quarterly*, 14/55 (1964), 118–137.
- Düsing, Edith, *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Bedingungstheorie bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel*, Köln 1986.
- Girndt, Helmut, „Zu J. G. Fichtes und G. H. Meads Theorie der Interpersonalität“, in: Hammacher, Klaus (Hg.), *Der Transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburg 1981, 373–384.
- Grice, Paul, „Meaning“, In : *Philosophical Review*, 66/3 (1957),377–388.
- Ders., „Utterer’s meaning, Sentence-Meaning, and Word-Meaning“, in: *Foundations of Language*, 4/3 (1968), 225–242.
- Ders., „Utterer’s Meaning and Intentions“, in: *The Philosophical Review*, 78/2 (1969), 147–177.
- Martinich, A. P., „Meaning and Intention: Black versus Grice“, in: *Dialectica*, 44/1.2(1990), 79–98.
- Lombard, L.B., Stine, G.C. „Grice’s Intentions“, in: *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 25/3 (1974),207–1212.
- O’ Neill, B. C., „Conventions and Illocutionary Force“, in: *The Philosophical Quarterly*, 22/88 (1972), 215–233.
- Searle, John, „Austin on Locutionary and Illocutionary Acts“, in: *Philosophical Review*, 77/4 (1968), 405–424.

Searle, John, „Grice on Meaning: 50 Years Later“, in: *Theorema: Revista Internacional de Filosofia*, 26/2, (2007), 9–18.

Searle, John, „Locutions and Illocutions“, in: *The Philosophical Review*, 77/4, (1968).

Ders., *Speech acts. An essay in the Philosophy of Language*, Cambridge 1970. Dt: *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*, Frankfurt am Main 1983.

Strawson, Peter, „On Referring“, in: *Mind*, New Series, 59/235 (1950), 320–344.

Ders., „Intention and Convention in Speech Acts“, in: *The philosophical Review*, 73/4 (1964), 439–460.

Thomas -Fogiel, Isabelle, „Fichte and Austin“, in: *Fichte-Studien* 35 (2006), 417–430.

Tillich, Paul, *Gesammelte Werke. Ergänzungs- und Nachlassbände*, Bd. 9, Berlin/New York 1998.

Tugendhat, Ernst, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt am Main 1979.